

國立臺灣大學文學院人類學系

博士論文

Department of Anthropology

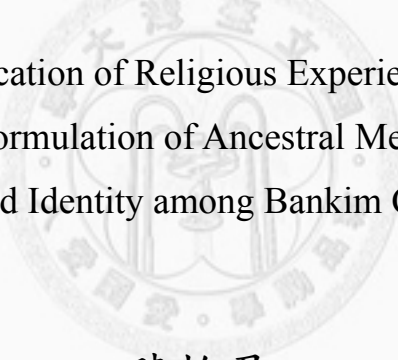
College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation

宗教經驗的召喚與祖先記憶的重塑：  
屏東萬金天主教徒的記憶、儀式與認同

The Evocation of Religious Experiences and  
the Reformulation of Ancestral Memories:  
Memory, Ritual, and Identity among Bankim Catholics in Taiwan



陳怡君

I-Chun Chen

指導教授：胡家瑜 博士

林開世 博士

Advisors: Chia-Yu Hu, Ph.D.

Kai-shyh Lin, Ph.D.

中華民國 100 年 7 月

July, 2011

## 致謝

德國神學家辛克說：「構成你的，不是你自己的許多作為。而是你領受許多，將許多納入你裡面。不是你成就許多，而是你將自己所領受的，繼續傳遞出去。」並且，「我們是個怎麼樣的人，是透過無數的外來條件以及許許多多的人，所共同型塑出來的。我們所以能做某些事情，是因為這世上有許多人跟我們一起努力、受苦或是發揮影響力。」構成這本論文的是漫長博士班生活中所經歷的點點滴滴，以及無數有形與無形的幫助與祝福，謹在此向所有關心我的朋友們獻上個人微小但真摯的謝意。

首先，感謝萬金眾多父老兄弟姊妹們長期以來熱情溫暖的接納與包容。感謝乾爸媽、大哥一家和二哥，在萬金生活期間，謝謝你們無微不至的照顧、充滿耐心的教導，還有逐漸瞭解的默契。特別是我親愛的乾媽—潘秀丹女士，很遺憾乾媽在這本論文完成前過世了，但是謝謝妳親身示範饒恕與和好，讓我學會珍惜人與人相遇的不易與美好。感謝佳帆、家榮、家文，謝謝弟弟們十多年來的陪伴，並感謝佳帆一家在田野後期提供我住處。感謝許永祥先生和吳足珍女士，謝謝你們總是不吝於和我分享各種話題、深入各種現象，也不斷刺激我從不同角度思考萬金，還有你們家裡美味的山珍海味。感謝陳玉馨小姐，最讓我信賴與放心的指定駕駛，謝謝妳願意成為我的朋友。

關於萬金天主教會的種種，感謝無私付出的盧懷信神父與方秋靜修女，謝謝你們引導我學習天主教信仰的知識、幫助我瞭解萬金天主教的文化，還有你們溫暖的擁抱、祝福和祈禱。特別感謝教會秘書潘世華先生，謝謝你總是非常有耐心地提供我各種研究上需要的材料、回答我無止盡的問題。謝謝萬金在俗道明會、聖母軍、聖家聯誼會、主日學、聖神同禱會等各善會讓我參與你們的各種聚會。特別感謝萬金職工青年會和潘清江先生一家，謝謝我在萬金的兄弟姐妹們，和你們在一起的時光總是非常愉快。更要感謝萬金永生禮儀社和天光幫，謝謝哥哥們帶著我看盡生離死別的現場，又在每個徹夜長談裡回答我各種千奇百怪的問題。

我要感謝我的論文指導教授胡家瑜老師與林開世老師，謝謝兩位老師過去四年願意「擦落去」和我一路經歷資格考、田野、論文寫作，到口試各個階段，總是在我陷入「泥沼」時耐心地等待、溫暖地鼓勵，讓我逐漸有信心和能力面對每個階段的難題與挑戰，很高興也很感激在人類學學習之路上有兩位老師的啟發與幫助。感謝論文口試委員童元昭、鄭仰恩與康培德三位老師，謝謝老師們的意見與建議，幫助我從不同角度來解讀現象與看待問題。另外，謝謝林瑋嬪老師，謝謝老師一直以來亦師亦友地教導、督促、幫助、分享與鼓勵。也要謝謝中研院民族所的黃應貴先生、黃宣衛先生、陳文德先生、楊淑媛女士一直以來的關心與幫助。

謝謝依憶學姊、小雨和麗珍，妳們歷久彌新的友誼幫助我用幽默的態度來看待學習中的各種困難。謝謝人類系兩位美麗的助教陳靜文小姐和黃鈺錠小姐，謝謝妳們的各種協助。謝謝湘彩、妍妙和我一同並肩作戰度過論文寫作階段。謝謝嘉耘願意在繁忙的工作中撥出時間為我的論文校稿、編輯和排版，讓論文看起來增添了一點專業的氣息。謝謝在長期的博士班期間，曾與我一同上課、討論、出田野、鬼混的同學們和學弟妹們，請原諒我無法在此一一寫下你們的名字。謝謝我在台北和平教會的朋友們（特別是甄嬪、宇琪、念謹、嫦懿、雅怡）、2006-07年在 UCLA 訪問期間 CBCWLA 的朋友們（特別是珍瑋）、2010 年冬季在台灣神學院訪問期間的好友們，以及新莊聖望教會的鄭牧師和牧師娘，謝謝你們的友誼、關心和代禱。

最後，我要感謝我的家人，謝謝爸爸陳武勝先生、媽媽秦貴珠女士，一直以來給我難以想像的自由空間追求自我實現，容忍我在生活和思考方式上的不同。謝謝我的妹妹怡文和外甥女昱晴，因為妳們，人生真是有趣。

*「我們如今彷彿對著鏡子觀看，模糊不清，到那時就要面對面了。我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣。」（哥林多前書 13:12）*

## 摘要

本論文的主要目的是探討屏東萬金天主教徒如何在天主教禮儀年度的週期循環裡，以親身經歷的身體行動，不斷重新實行各種節慶儀式的活動，型塑出並沈浸在與過去同在的延續感，同時也在身體行動裡共享過去的記憶，以此建構出以悠久的天主教信仰與文化為認同核心的一體感。我從宗教經驗與祖先記憶的角度切入，分析萬金天主教徒如何在儀式展演的身體感官與情緒感受裡，召喚出相關聯的記憶片段與元素，加以吸收、拼接、修整、改造之後，持續地重新塑造他們對於過去和祖先的特殊看法與體驗。

在年度節期慶典的一再重複實行之下，循環往復的社區時間與集體活動的實踐過程形成「生活在一樣的時間裡」的感覺，並且透過不斷付諸行動、身體力行並親身經歷的儀式展演，萬金天主教徒在宗教經驗裡的身體感官與情緒感受觸發、召喚了與「受苦」、「流離」、「不確定」等感受相關連的過去記憶，藉著「關連性的重複」銜接、蓄合過去與當下的行動。而且，萬金天主教徒以天主教做為祖先傳統，「全面性地取代」了過去的異教傳統。雖然顛沛流離的旅程與遭受迫害的苦難切斷了祖先的過去，但是萬金吸納、融合了不同來源的落難教友，透過天主教信仰與文化將異質性的人群轉化成擁有共享歷史與記憶的群體。因此，藉著遺忘與選擇，萬金天主教徒才能以天主教信仰與文化重新定位自己的認同，取代因為不斷遷徙而失去與過去連結的祖先記憶。

本論文的另一個目的是嘗試以萬金天主教徒的認同形成過程，為台灣平埔研究提供一個具有啟發性的民族誌案例。我認為所謂的「平埔人群」並不是建立在客體化的文化概念以及本質化的認同之上，而是取決於人們對過去和歷史的看法，是行動者本身主動地參與、選擇與創造他們自己對於歷史和過去的瞭解。萬金天主教徒藉著不斷付諸行動、親身參與的身體實踐建構出自我認同的重要內涵，以儀式展演的當下行動定義自己做為萬金天主教社群的成員，融合成為擁有共同的過去記憶與獨特認同的群體。以當下行動定義過去，活動本身同時也在製造歷史形成萬金天主教徒特殊的歷史意識。因此，我相信歷史性概念比族群性概念更能夠幫助我們理解「平埔人群」做為歷史行動者的生活經驗，更希望能夠藉由歷史性概念來探討他們自己如何看待過去，並且如何從過去來反思現在。

**關鍵字：**宗教經驗，祖先記憶，平埔研究，天主教，屏東萬金

## Abstract

This thesis is concerned about how Bankim Catholics perceive their past through Catholic feasts and rituals, and how they reformulate their identity through the culturally patterned ways of experiencing and understanding their history in the foot of mountain area on the Pingtung Plain. Approaching these questions by the perspectives of religious experiences and ancestral memories, I explore how Bankim Catholics evoke relevant elements of past memories through bodily sensations and emotions in the ritual performances, how they experience a simultaneity with the past through cyclical reenactment of the yearly-round Catholic feasts and rituals, and how they construct their identity through reformulating the “ancestral” traditions.

During the long processes of forced migration and religious persecution, Bankim inhabitants disconnect with their ancestral past. In their embodied and enacted forms of past memories, Bankim Catholics repetitively experience feelings of “suffering,” “being displaced,” and “uncertainty,” and continually articulate the past and the present through the principle of “repetition of the relevancy.” Moreover, Catholicism turns Bankim into a particular place for incorporating displaced refugees and persecuted believers from different origins, and replaces different ancestral traditions by Catholic culture. Therefore, Bankim Catholics emphasize Catholicism as their ancestral tradition, which over-all replaces ambiguous past of pagan ancestors.

Through forgetting and selection, they re-define their ancestral traditions and construct their contemporary self-identity.

The other purpose of this thesis is to challenge the Pingpu study in Taiwan. Based on the assumption of ethnicity, researchers of the Pingpu study construct images of reified and objectified “Pingpu” cultures; furthermore, these academic discourses form essentialized identity among “Pingpu” people. However, I argue that the idea of historicity is more suitable for us to understand how people as historical actors are able to create their own understanding of history and past actively, and how they construct their historical agency to think about the present reflexively.

**Keywords:** religious experiences, ancestral memory, Pingpu study, Catholicism, Wanchin

## 目錄

致謝	.....	i
摘要	.....	iii
Abstract	.....	iv
目錄	.....	vi
圖目錄	.....	ix
表目錄	.....	x
圖版目錄	.....	xi
第一章	導論：在行動當下與過去同在	1
第一節	平埔研究	2
第二節	改宗做為一種歷史行動	4
第三節	萬金人的改宗歷史與過去記憶	9
第四節	田野地介紹	15
第五節	論文章節	29
第二章	沿山地區的流離與苦難	31
第一節	模糊的邊界	31
第二節	混雜的人群	41
第三節	流離的祖先	52
第四節	苦難的過去	58
第五節	小結	63
第三章	萬金聖母與地方形成	65
第一節	萬金聖母做為關鍵象徵	65
第二節	主保瞻禮的「框架」	70
第三節	聖母遊行	76
第四節	小結	79

第四章	苦路與拜苦路 .....	82
第一節	四旬期 .....	84
第二節	拜苦路 .....	89
第三節	受難與復活 .....	97
第四節	小結 .....	99
第五章	死亡儀式與亡者的轉化 .....	101
第一節	死亡儀式 .....	103
第二節	死後世界與獻彌撒 .....	111
第三節	亡者的轉化 .....	118
第四節	小結 .....	122
第六章	天主教墓園與祖先記憶的重塑 .....	124
第一節	墓園空間的改造 .....	127
第二節	祖先墳墓的建立 .....	131
第三節	儀式行動的紀念 .....	136
第四節	祖先記憶的重塑 .....	140
第五節	小結 .....	142
第七章	天主教做為祖先傳統 .....	145
第一節	萬金聖神同禱會 .....	147
第二節	身體做為靈界戰爭的戰場 .....	154
第三節	「祖先傳統」的衝突想像 .....	164
第四節	小結 .....	166
第八章	結論 .....	167
第一節	萬金天主教徒的社會記憶、儀式展演與認同形成 .....	169
第二節	「平埔」研究的迷思 .....	174
參考文獻	.....	180



## 圖目錄

圖1-1：19世紀天主教道明會傳教初期據點 .....	10
圖1-2：屏東平原沖積扇帶的平埔聚落 .....	17
圖1-3：萬巒鄉地圖 .....	21
圖1-4：萬金村地圖與六大角頭 .....	22
圖1-5：赤山村地圖 .....	23
圖1-6：萬金教會行政組織 .....	28
圖2-1：屏東平原人群分佈 .....	32
圖2-2：施家租業圖 .....	33
圖2-3：乾隆中葉鳳山八社領域與遷徙圖 .....	35
圖2-4：古今埔區域 .....	40
圖2-5：養贍埔地分佈圖 .....	46
圖2-6：杜君英與萬金 .....	47
圖2-7：日治時期萬金各角頭姓氏分佈 .....	51
圖3-1：主保贍禮場地圖與聖母轎移動位置 .....	72
圖3-2：萬金天主堂內部平面圖 .....	73
圖3-3：聖母遊行路線 .....	78
圖6-1：萬金村墓地位置 .....	125
圖6-2：台灣堡圖赤山庄 .....	126
圖6-3：萬金地籍圖 .....	128
圖5-6：2008年方濟各家族「為祖先祈禱」參與者關係圖 .....	138
圖5-7：潘達德家族系譜 .....	139
圖6-8：潘若瑟家族第二個風水的墓碑與系譜(1998) .....	142
圖6.9：潘若瑟家族第三個風水的墓碑與系譜(2010) .....	142
圖7.2：同禱會成員關係圖 .....	149

## 表目錄

表1-1：1909年～1935年沿山12庄熟蕃人口數 .....	18
表1-2：2009年萬金堂區區域劃分與教友戶數 .....	26
表2-1：日治時期萬金、赤山戶長姓氏戶數 .....	50
表2-2：日治時期萬金各角頭姓氏構成 .....	50
表2-3：1997年萬金天主堂教友角頭姓氏構成 .....	50
表2-4：1862-1900年在萬金領洗的非在地領洗者居住地 .....	53
表3-1：主保瞻禮慶典時間表 .....	74
表4-1：天主教的節期結構 .....	84
表4-2：2009年萬金天主堂四旬期禮儀時間表 .....	86
表4-3：〈拜聖苦路的經課〉經文結構 .....	90
表5-1：傳統與新式的「為亡者祈禱」 .....	106
表5-2：入殮禮禮儀 .....	107
表5-3：安葬禮禮儀 .....	110
表5-4：獻彌撒的集體奉獻者 .....	117
表5-5：2007-2009年萬金天主教會獻彌撒統計表 .....	118
表6-1：聖山費用一覽表 .....	131
表6-2：聖山頭排風水的修建年代 .....	132
表5-3：聖山頭排風水的形式變化 .....	134
表7-1：同禱會固定成員表 .....	150
表7-2：同禱會裡的代禱事項 .....	156
表7-3：萬金同禱會的黑暗勢力 .....	162

## 圖版目錄

- 圖版 1：舊祭台
- 圖版 2：祭台聖母
- 圖版 3：萬金聖母
- 圖版 4：墨西哥瓜達魯佩聖母
- 圖版 5：泰武鄉佳平村天主堂的法蒂瑪聖母
- 圖版 6：1902 年主保瞻禮
- 圖版 7：1907 年主保瞻禮
- 圖版 8：1966 年主保瞻禮
- 圖版 9：2009 年主保瞻禮
- 圖版 10：2009 年聖母遊行時—鞭炮
- 圖版 11：2009 年主保瞻禮—牌坊
- 圖版 12：2009 年聖母遊行—抬轎者
- 圖版 13：2009 年聖母遊行—打棍隊
- 圖版 14：2009 年聖母轎進堂之一
- 圖版 15：2009 年聖母轎進堂之二
- 圖版 16：2009 年聖母轎進堂之三
- 圖版 17：大庄聖母
- 圖版 18：祭台苦像
- 圖版 19：遊行苦像
- 圖版 20：苦路像
- 圖版 21：2001 年拜苦路
- 圖版 22：2009 年拜苦路—赤山
- 圖版 23：2009 年拜苦路—傳協會
- 圖版 24：2010 年拜苦路—傳協會之一

- 圖版 25：2010 年拜苦路—傳協會之二
- 圖版 26：2010 年拜苦路—傳協會之三
- 圖版 27：2010 年拜苦路—傳協會之四
- 圖版 28：2009 年拜苦路—教友朝後跪姿
- 圖版 29：棺木放置在正廳
- 圖版 30：天主教徒的靈堂
- 圖版 31：為亡者祈禱
- 圖版 32：乾隆 36 年(1771)潘阿里莫之墓
- 圖版 33：嘉慶元年(1796)潘紅孕之墓
- 圖版 34：整頓前的小聖堂
- 圖版 35：整頓前的新葬區
- 圖版 36：整頓後的聖山
- 圖版 37：整頓後的風水區
- 圖版 38：整頓後的土葬區
- 圖版 39：整頓後的納骨牆
- 圖版 40：歌德式教堂型
- 圖版 41：聖母洞型（圓拱）
- 圖版 42：聖母洞型（塔式）
- 圖版 43：聖母洞型（光環）
- 圖版 44：長方形
- 圖版 45：無墓頭
- 圖版 46：風水墓碑
- 圖版 47：祖先照片
- 圖版 48：祖先歷史
- 圖版 49：追思先亡



## 第一章

### 導論：在行動當下與過去同在

1990 年代，正當台灣平埔人群文化復振與正名運動如火如荼之際，萬金人的反應卻相對地冷淡與低調。一位當地文史工作者提到萬金人對「平埔」標籤的反應：「如果您對著赤山萬金人說：『喂！你是平埔仔！』告訴您，您得到的答案一定是：『你是傀儡啦！』」（潘謙銘 2000:122）。<sup>1</sup>當他成立「屏東馬卡道協進會」準備復振「馬卡道」文化時，他母親責怪他：「大家擺不要做番了，你顛倒想要做番。」村人也罵他：「你自己要做平埔仔，不要在外面講萬金擺是平埔仔！」<sup>2</sup>萬金人對於「平埔」的反感使得「回來做番」的熱潮一直不曾在萬金燃燒。這樣的態度也出現在我的田野經驗當中。

記得 2000 年在萬金做碩士論文的田野調查時，只要一提到「平埔」或「歷史」等話題，老人家的反應不是迴避就是生氣。印象最深刻的一次是我和一群老人在萬金天主堂的榕樹下聊天，一個阿公知道我對萬金的歷史和過去有興趣，他以略帶嘲諷的語氣對我說：「妳要知道歷史，去找本書抄一抄就可以了。不然，去找秘書。秘書對這最在行，問他聖堂的歷史他最清楚。」接著又說：「百年前的事，要問以前的人，以前的人都已經死了。歷史這種東西，問我或是問他每個人說的都不一樣，這樣哪裡有一個歷史。」那時，老人的態度和話語讓我不知所措，之後很長一段時間我陷入不知該如何碰觸這個禁忌話題的困境。

長期觀察台灣平埔文化復振現象的研究者潘英海指出一個普遍趨勢：「重新改寫平埔認同的過程非常倚賴文化傳統，尤其是儀式的『再發現』」（2009:186），而 1990 年代以來的平埔運動，可以發現「文化傳統」的重拾與再造是當代台灣

---

1 「傀儡」是屏東平原沿山地區居民對排灣族的稱呼。現在，萬金人意識到「傀儡」一詞所帶有的負面貶抑意涵，而改用「原住民」一詞。但是，在許多日常生活的語境裡面，「傀儡」還是常被用來形容一個人缺乏理性、難以溝通的狀態，尤其是成年人常用「傀儡」來罵小孩子。

2 曹銘宗，2002.3-4，「回來做番：當代平埔的族群認同與文化復興」系列報導，聯合報。

資料來源：財團法人吳舜文新聞獎助基金會：第十七屆新聞獎（2002 年）

<http://www.vivianwu.org.tw/02c.php?ser=12&ser1=3>

平埔認同建構的一個重要機制(徐大智 2004)。但是，什麼是傳統牽涉到人們對過去的認知。本論文將採取社會記憶的觀點作為分析的起始點：「人們用以建構認同的傳統是一種過去生活的模型(model of the past)，立基於現在人們對過去的詮釋」(Linnekin 1983:241; Handler and Linnekin 1984: 276)。「平埔」在萬金具有特殊的歷史背景與社會脈絡，不僅牽動萬金人的情緒，也隱含他們對過去的看法。然而，信仰天主教的歷史過程與儀式實踐提供另一種不同於「平埔」的自我定位，形成身為「萬金天主教徒」的獨特認同。為什麼萬金天主教徒「遺忘」了平埔過去？為什麼他們沒有「重拾」平埔認同？為什麼選擇一百五十年歷史的天主教信仰與文化做為傳統與認同的核心？我認為這些問題可以從社會記憶的角度來回答。回憶是人們回到過去的一種重要方式，讓人們能夠藉由「記憶」反思現在。因為記憶建立起現在與過去的連結，讓人們得以不斷修正或是遺忘過去生活的內容，以符合現在的需要，並在共享記憶的人群中形成認同的內涵(Lowenthal 1985; Ohnuki-Tierney 1990)。如同 Zonabend 所說，「集體記憶帶有他者的概念，擁有不與他者共享的歷史便賦予一個群體它的認同」(1984: 203)。

本論文的目的是探討屏東萬金天主教徒如何在天主教禮儀年度的週期循環裡，以親身經歷的身體行動，不斷重新實行各種節慶儀式的活動，型塑出並沈浸在與「過去」同在的延續感之中，並以此建構出共享過去記憶的認同一體感。同時，本論文亦檢討過去平埔研究「客體化」與「具體化」擁有特殊歷史性的人群的社會文化，某種程度「本質化」平埔認同的分析傾向。我認為我們所關注的人群在時間之流裡，不斷在行動中吸收、拼接、創造、修整、改造各種可利用的記憶片段與元素，任何客體化、本質化的族群性概念與定義都將限制我們對此一動態過程的理解。

## 第一節 平埔研究

族群或「族群性」(ethnicity)的研究，主要有兩個理論取向的辯論：「根本賦予論」(primordialism)認為族群是天生自然有如血緣一般，而「情境決定論」

(circumstantialism)則是認為族群會隨著政治經濟條件而變動。後來，認同研究也承襲了族群性的爭辯，產生兩種相對的立場：一是認為社會認同是人類與生俱來的能力，源自於區辨異同的分類方式(Jenkins 1996)；一是認為認同是不斷變動的範疇，牽涉不同的歷史條件與社會情境(Anderson 1991[1983])。然而，Linnekin & Poyer(1990)從大洋洲的特殊認同傾向—依存於社會關係、透過實踐建構的多重認同—指出文化才是族群分類的基礎。延續這個立場，文化認同的研究一方面探討不同文化如何建構與表達認同（如 Astuti 1995）；另一方面則是探討當代社會中各種不同的認同，例如族群、宗教、性別、階級等，在各種外在結構條件的限制與賦能之下，人們如何透過各種不同的論述來連結(associate)或抽離(dissociate)不同的認同（如 Kipp 1993; Thompson 2003）。相對於文化認同研究，John Comaroff(1992)認為族群性雖然是主觀的、社會的認同，藉由文化界定的差異來劃分群體界線，但是，他也指出我們不能忽略族群一旦形成，便開始擁有「自然的」運作傾向，能夠在社會脈絡中發揮影響力。尤其是當不同人群被納入一政治經濟體系的不均等結構關係時，例如現代國族國家的建構，不同人群間的權力差異便導致族群的形成。

台灣「平埔族」正是以上族群建構過程的最佳例證，族群分類是不同時代統治者對台灣原住民的認識方式，而目前台灣的「平埔研究」更是直接承繼了日治時期學術研究對台灣南島語族的分類架構。然而，由於對族群分類架構的脈絡與意涵缺乏反思性的批判，導致平埔研究容易在本體論上認定「平埔」是異於「漢人」的存在，忽略了文化和認同不斷建構、重塑的特殊性。<sup>3</sup>相對於此，我認為必須從歷史過程來理解「平埔」不斷流動與改變的性質。

台灣既有的平埔研究對於平埔的文化變遷大略採取三種解釋立場：「同化」(assimilation)（李亦園 1982[1955]）、「涵化」(acculturation)(Shepherd 1993, 1996, 2003)與「合成文化」(潘英海 1994, 1995)。「同化觀」認為平埔人群長期接觸強

---

3 極端的作法甚至以科學的血液檢驗證明個體所擁有的「南島」血統（如林媽利 2010）。

勢的漢人文化，接受了漢人的語言、物質文化、風俗習慣而喪失原有的傳統文化，最後漢化並認同於漢人。John Shepherd 的「涵化觀」則是認為文化變遷取決於「聲望」(prestige)的政治經濟學，牽涉群體之間的互動結構與地位階序。這個觀點不僅能夠說明變遷的方向與速度，同時也能夠避免陷於同化觀所引發的認同爭議之中(Brown 1996, 2004)。<sup>4</sup>因為涵化不一定等於漢化，十九世紀末台灣平埔人群改宗基督宗教即是不同於漢化的另一種選擇。而潘英海提出「合成文化觀」，說明在不同文化團體的接觸過程中，移入者不論地位優劣，都必須經過「地方化」，形成一種異於原來文化的「合成文化」。這個觀點強調「地方化」的概念，突顯地方文化有其自主性與創造性，也暗示「新文化」的可能(黃應貴 1997: 18)。

然而，不論採取哪一種觀點，仍然隱含群體與文化之間有著相對應的邊界與內涵，這樣的預設在根本上依舊再製了平埔研究的本質化邏輯。接下來，我將從改宗的人類學研究突顯平埔研究的限制與問題，然後帶入歷史與記憶的討論，說明動態歷史觀點與社會記憶理論如何可能為平埔研究帶來新的方向與突破。

## 第二節 改宗做為一種歷史行動

1970 年代，人類學研究針對改宗(conversion)議題展開「主智論」(intellectualism)(Horton 1971)與「社會結構」(socio-structural)(Ifeka-Moller 1974)觀點之間的辯論，兩者都是以非洲奈及利亞的宗教變遷現象為出發點，探討當地社會改宗基督宗教的原因。Robin Horton 採取主智論的觀點，他認為殖民主義擴張與資本主義進入促使當地社會涉入更大的世界體系當中，原有以「精靈信仰」為核心的傳統宗教無法幫助當地人理解更大的社會秩序。此時，基督宗教的傳入便提供了一個概念架構，進而導致改宗的發生。雖然 Horton 從當地原有的宗教信仰出發提出一個有力的宇宙觀解釋架構，但是卻忽略基督宗教傳入的結構性條

---

4 Shepherd(2003)認為文化變遷與認同改變是兩種截然不同的過程，因此接受漢人文化不一定等同於宣稱漢人認同。不過，Melissa Brown(1996, 2004)則是認為文化變遷與認同改變雖然不一定直接對應，但也並不完全無關。她強調平埔人群雖然在文化上朝向「漢人模式」改變，但是「漢人模式」的意義與內涵會因時空脈絡而有所不同。



件與脈絡。因此，Caroline Ifeka-Moller 從社會結構的角度批評前者。她發現最初接受基督宗教的人群大部分處於當地社會政治經濟結構的邊緣，基督宗教被視為是優勢的「白人力量」而成為抗衡的工具。之後的研究仍然一再複製「主智論」或是「社會結構」的解釋模式，但是更加精巧與細緻地分析改宗的原因與情境。一方面，顯示改宗往往是非西方社會在遭受強大外力衝擊之下發生，例如，國家政策的干涉(Kipp 1993)、族群界線的維持(Shepherd 1996)等等；另一方面，強調外力導致原有社會秩序的瓦解與衝突，而給予改宗得以發生的空間（如 Huang 1988、Robbins 2004）。然而，這兩種觀點都將改宗簡化為單向、單一的因果關係，而無法突顯改宗的複雜過程。因此，Robert Hefner(1993)強調改宗是多因果的(multicausal)、雙向的動態過程，牽涉互動雙方，如傳教士與當地人，各自的社會與文化背景所擁有的力量與限制。

Joel Robbins(2004)嘗試以「兩階段論」整合「改宗」辯論的立場。他以新幾內亞的例子分析 20 世紀中外來殖民主義與資本主義如何導致 Urapmin 在區域儀式上的核心地位崩解，在政治、經濟、宗教等生活層面經歷前所未有的羞辱感，因而積極地向外尋求基督宗教以重建、恢復原有的尊嚴。然而，一直要到 1970 年代的文化復振運動期間，當地人才開始思索基督教的教義與實踐與傳統的概念與儀式之間的關係，特別是反映在基督教與原有道德觀之間的協調與衝突之上。

而 Comaroff & Comaroff(1991)則是強烈質疑「改宗」概念是否能夠有效地解釋非西方社會文化變遷的現象與內涵。首先，他們批評承繼韋伯傳統而來的「理性化」觀點（如 Horton、Hefner 等）。「理性化」的論點預設強調基督宗教在非西方社會的傳播是由於殖民與後殖民情境擴大了地方生活世界，因而人們必需尋求更有效、更一致、更理性的宗教信仰幫助他們理解或適應巨大的變遷。但是，Comaroff 夫婦認為這個觀點假設任何宗教都是內部一致的整體，忽略象徵或是儀式可能具有的綜攝的(syncretistic)或是拼接的(bricolage)性質。第二，他們以南非 Tshidi 的研究為例，將基督宗教定位為西方社會企圖達到「意識殖民化」(colonization of consciousness)的目的，而對非西方社會進行更大的文明化工程

(civilizing mission)的一部份。因此，他們認為傳教士不只是透過講道使異教徒接受福音而成爲基督徒，更重要的是藉由各種文化形式(cultural forms)來重新改造(re-form)當地人的日常生活實踐。然而，他們也指出當地人並不是被動地接受傳教士所帶來的各種影響，而是與之對話、挑戰、還擊，甚至到後來利用錫安教派建立地方教會來抵抗原來基督宗教、殖民主義與資本主義三者共同結合所形成的霸權宰制與不平等權力關係。

Robbins 與 Comaroffs 的歷時性分析觀點(diachrony)突顯出改宗不只是「主要宗教認同的改變」(Hefner 1993)而已，更牽涉歷史過程中多重因素、多重行動者的「長期對話過程」(a long conversation)(Comaroff & Comaroff 1991)。從改宗的人類學研究反思台灣的平埔研究，我們可以發現由於缺乏歷時性觀點而產生三種論證上的限制：一、混淆結構與行動者的關係，而無法清楚釐清變遷的機制與層次；二、缺乏時間向度的界定，而無法明確定位變遷的性質；三、忽略研究對象對變遷的理解與經驗，而無法突顯歷史性(historicity)在歷史過程中的意義。因爲歷史性或歷史意識不僅牽涉人們對於歷史的看法，也和人們如何經驗過去有關(Ohnuki-Tierney 1990)，亦能對人類學的「改宗」與「社會變遷」研究帶來深刻反省，幫助我們探討人們如何看待改宗的歷史、改宗的集體文化變遷與個人主觀認同之間如何連結等問題。

人類學的改宗研究常將「改宗」塑造成重要的歷史事件，並且預設了「改宗前—接觸—改宗後」的辯證性時間觀，透過原有的傳統社會文化與基督宗教之間「長期對話的過程」，探討改宗所導致的文化變遷與轉變機制。但是，所謂改宗前的傳統文化究竟是誰的建構？又如何被建構？J. D. Y. Peel(1995)從「敘事」(narrative)觀點檢討人類學家如何使用傳教士記錄來建構非西方的社會文化。他認為「敘事」能夠賦予敘事者在長期的行動架構下整合其記憶、經驗和期望的能力(ibid.: 587)，但是研究者採取誰的敘事觀點卻會導致非常不同的結果。他指出 Comaroff & Comaroff(1991)與 Geoffrey White(1991)雖然都大量使用傳教士所留下的紀錄，但是前者卻是將南非 Tshidi 人視爲「非敘事主義者」(unnarrativist)，

剝奪了土著的歷史主體性，而後者則是強調土著敘事所傳達的地方能動性(local agency)，突顯出所羅門群島島民利用他們自己對於改宗的敘事來定義當代的自我認同。

許多研究都將改宗視為是一種薩林斯式的「歷史事件」(Sahlins 1981)，認為改宗勢必導致原有宇宙觀與文化結構的轉變(Comaroff 1985)或是達成傳統與基督宗教並存的局面(Robbins 2004)。但是，Peter Gow(2006)卻指出亞馬遜地區原住民的改宗是他們面臨混亂的社會處境時，為了達成社會文化理想所選擇的一種集體行動。因此，不論是接受白人的基督宗教或是實行傳統的薩滿術都是為了實現「好生活」(living well)的理想 (ibid.: 218)，也就是以改宗活出想要的生活 (conversion lived out)(ibid.:232)。也因為如此，儘管當地人已經接受天主教三個世紀，甚至在 1950 年代才經歷過基督教福音派所帶來的復興，改宗在當地人的歷史敘事裡卻不佔任何重要的位置。也就是說，改宗並不是一個當地人用來思考過去的概念工具。因此，Gow 認為改宗具有歷史行動(historical action)的意涵(ibid.: 237)。

如果將改宗視為是一種歷史行動，人們如何在行動中經驗過去？Joanne Rappaport 提出「歷史做為一種活動」的概念(history as an activity)(1998: 736)，探討人們如何在日常生活的活動當中經驗歷史。她指出哥倫比亞安地斯山人透過地景、物品、文件等機制活化過去的記憶，人們在活動中同時也在生產歷史。記憶的重要性在於能夠讓人們「回到過去」，以此連結現在與過去 (Lowenthal 1985)。人們如何在日常生活的行動中重新實行(re-enact)過去的生活方式？Pierre Bourdieu(1977)提出「慣習」(habitus)的概念來解釋沈積於身體的過去經驗如何模塑人們的行為模式，並且在日常生活的實踐中形成人們行動的特殊傾向與品味。因此，慣習可說是一種具有延續性與規律性的行動原則。根據 Bourdieu 對「慣習」的看法，Paul Connerton(1989)提出「習慣記憶」(habit-memory)的概念，說明紀念儀式與身體實踐如何積累出社會成員共享的集體記憶，並且在現在的行動中重新實行過去。而 Francoise Zonabend(1984)則是從「持久記憶」(enduring

memory)的觀點指出循環往復的社區時間與集體活動的實踐過程塑造出一種「外在於歷史、外在於事件、外在於順時性時序的時間」(Zonabend 1984: 3)，使得人們感覺自己一直「生活在一樣的時間裡」(live within the same time)(ibid.: 138)。「習慣記憶」與「持久記憶」都強調習慣與活動的「重複」(repetition)所造成的「與過去同在的延續性」(continuity with the past)。

如同 Connerton 所說的，「記憶透過許多方式、在不同的經驗層次裡運作，可以是明確陳述，也可以是不直接言明」(1989:7)。各種紀念性的實踐(memorializing practices)或幫助記憶的技術(mnemonic techniques)，如敘事、地景、物、儀式、情緒或身體經驗等等都能構成傳遞社會記憶的所在(site of memory)(Cattell & Climo 2002)。而且，不斷重複的紀念儀式與身體實踐更能強化與過去同在的延續感。Connerton 特別指出天主教的禮儀年度，不只是以時間的週期循環象徵性地再現耶穌基督的受難與復活此一原型事件，同時也透過節慶儀式的重新實行重複地將過去轉化為現在。因此，天主教的禮儀年度與節慶儀式具有連結過去與現在的力量，並賦予過去「現在性」(presentness)(1989: 63)。

屏東萬金天主教徒在禮儀年度的週期循環裡不斷重新實行各種節慶儀式，同時他們也非常重視天主教禮儀的不可改變性，包括日期上的、語言上的與姿態上的重演等等，任何細微的改變都會引發極大的爭議。儀式實踐在時間、話語和行動上的不斷重複與不易改變產生強烈的延續感與一體感，在親身參與在儀式之中的行動當下，過去與現在實踐天主教信仰的世代萬金天主教徒得以融合成爲一個擁有共同的過去記憶與獨特認同的群體。因此，萬金天主教徒普遍認爲天主教信仰是「祖先的傳統」，信仰天主教同時也是實行祖先的傳統。而離開教會改信其他宗教不僅被視爲「背教」、「背祖」，更是脫離整個萬金天主教社群的嚴重行爲。然而，1860 年代西班牙道明會傳入天主教此一歷史事實，不斷提醒萬金天主教徒在那之前未信天主教的祖先和過去異教的傳統。因此，做爲一個以悠久的天主教信仰文化爲認同核心的群體，對過去的遺忘與記憶成爲一個不斷持續進行的過程。

### 第三節 萬金人的改宗歷史與過去記憶

1861年，西班牙道明會郭德剛神父從前金出發抵達遠在山腳下的萬金傳教（圖 1-1）。但是，在日治時期之前，萬金天主堂與鄰近的傳教據點不斷遭受異教徒或客家人的攻擊。直到 1868 年「台灣教案」之後，<sup>5</sup>道明會在當地興建教堂、購買土地，保障了當地天主教徒基本生活之所需，萬金天主教會才得以持續穩定成長，天主教信仰也成為當地社會生活的制度模式(*institutional pattern of life*)(Shepherd 1996:126)。1870 年之後，幼兒取代成人成為教徒的主要來源，再加上當地天主教徒傾向教內通婚，「傳代教」逐漸成為萬金天主教的信教模式（黃子寧 2006）。以教堂為中心的「教友村」型態加強了教堂和信徒之間在宗教、經濟和日常生活等各方面的連結，兩者建立起緊密的依存關係（童元昭 1999）。從此，萬金堂區擁有臺灣天主教單一堂區最多的教友人口，並發展出屬於當地教會的獨特文化。

---

5 1868 年一連串的民教衝突與樟腦糾紛引發同年 11 月 25 日英國領事吉必勳主導的安平砲擊事件，整個事件又稱為「台灣教案」。1869 年以後，台灣地方官員處理民教衝突的態度從消極敷衍轉趨積極。

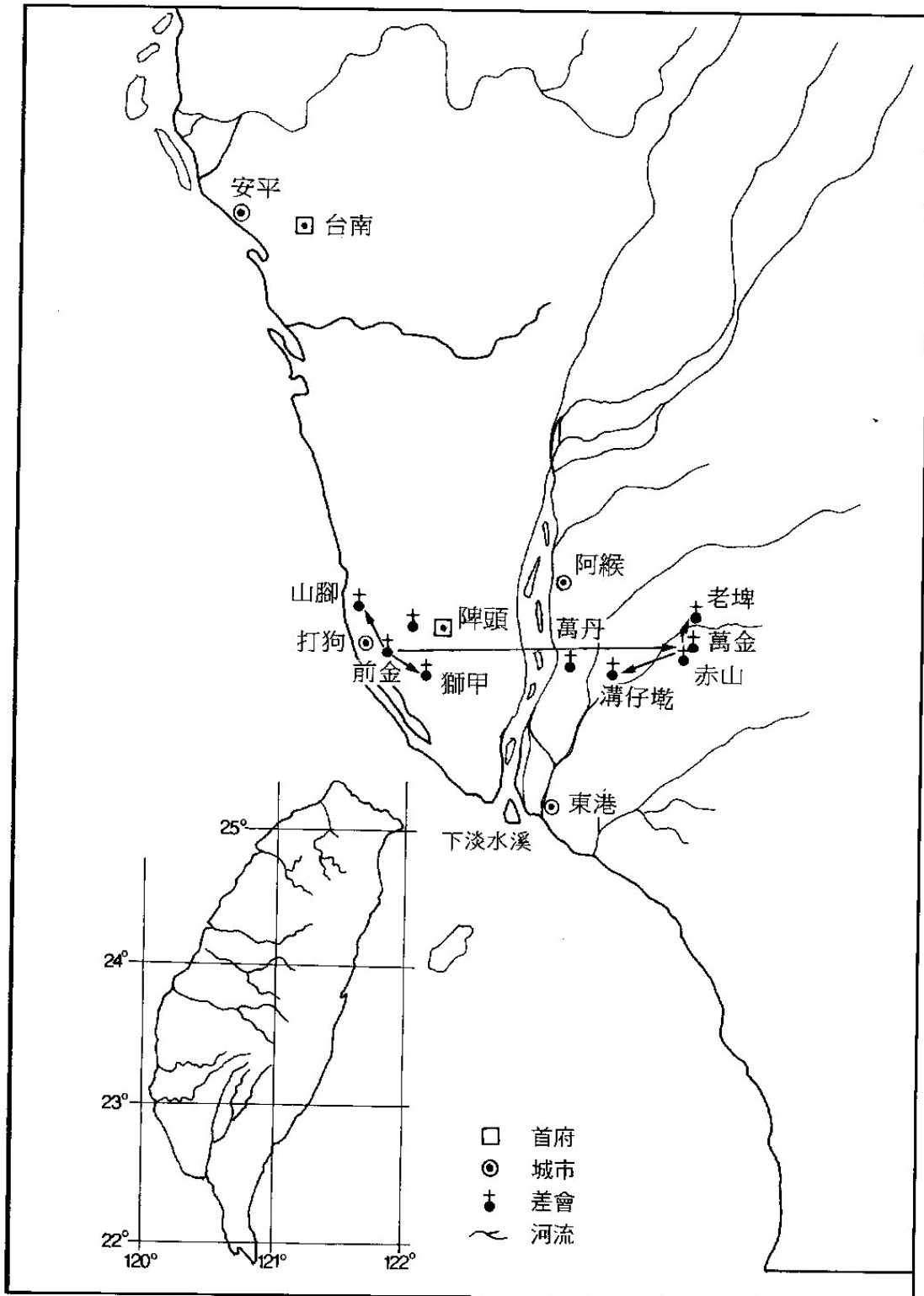


圖 1-1：19 世紀天主教道明會傳教初期據點（童元昭 1999:29）

關於萬金人改信天主教的原因基本上延續了改宗研究的「社會結構」立場，強調 1860 年代當地人群在地方社會中因為處於權力結構的邊緣位置以及在經濟生活裡遭受鄰近客家的持續壓迫下，而選擇依附於西方天主教道明會的外來勢力 (Shepherd 1996、簡炯仁 1997；黃子寧 2006)。然而，因為相關歷史文獻記錄的缺乏，我們無法建構出改宗前的社會文化樣貌，而無法對比改宗前後的延續或轉變。從十七世紀初荷據時期到十九世紀中天主教傳入之間，各時期的統治者或是天主教傳教士僅留下零星簡化的記載。清代末期，雖然有不少外國人因為學術研究或是度假獵奇等因素來到萬金，但是或許是當地人和這些外國人接觸到的漢人並沒有太過顯著的差異，所以當地的社會文化並沒有引起他們的好奇，只有提到有關面容、服飾、住所等少數面向。他們的主要興趣仍是到山上的排灣部落探險，而留下遊歷見聞時的一些觀察記錄(Pickering 1958; Steere 2002; van der Aalsvoort 2002; 王雅倫 2000)。另外，傳教士有關地方人群衝突的記錄讓我們窺見當時不同人群之間的互動關係，以及天主教傳入在地方社會引起騷動的原因，但是也只能呈現出片面的社會文化脈絡。特別是有關教會與教友之間的土地關係，萬金堂區本身並沒有保留任何契約文書，所以相關研究裡有關教會土地的取得、分配與使用情形主要是參考早期神父書信的內容，而且總是將土地視為改宗的關鍵因素或是教會發展的重要條件（簡炯仁 1997、陳淑慈 2004、黃子寧 2006）。<sup>6</sup>接下來，我將以天主教在台灣傳教 150 年的紀念活動為例，來看萬金天主教徒如何看待改宗的歷史。

2009 年是天主教在台灣傳教第 150 週年。2008 年到 2009 年之間，台灣天主教會各式各樣的慶祝活動中，按著時間分期敘述的傳教歷史一再地被複製與再現。1859 年 5 月 18 日，西班牙道明會天主教傳教士郭德剛神父一行人抵達台灣打狗更被描繪成一個重要的歷史事件。萬金天主教會的神職人員為了呼應「150 週年」，2008 年 12 月初，每年主保瞻禮之前例行的九日敬禮期間，安排了兩場

---

6 陳淑慈(2004)主要是利用日治時期的土地台帳分析萬金教會的土地權屬轉變。

不同以往的主題演講。第一場演講是台灣傳教歷史，講者同樣按著時間分期講述傳教歷史，從 1626 年天主教傳教士隨著西班牙軍隊將天主教傳入台灣北部的過程，一路講到 1945 年戰後台灣天主教會的現況。演講中發生了一段插曲。一名酒醉的中年男性教友衝進教堂大叫：「不懂就不要講，我比他還會講！」然而，隨即就被其他人帶出教堂。事後，另一個中年男性教友詮釋了鬧事者想要傳達的意思，他說：「應該由神父來講，一個教友有什麼權利講？」目睹這個鬧場風波之後，讓我既擔心又期待第二場演講可能會發生的狀況，因為我很好奇萬金天主教徒如何回應無法逃避的歷史過去。

第二場演講是萬金傳教歷史，同一位講者著重在當地居民的平埔背景與地方社會的族群關係，先鋪陳出 1861 年天主教傳入萬金時的社會政經脈絡，再以此分析過去改宗的原因，最後也提及當代教會的發展。講者不僅指出萬金是清代鳳山八社平埔族群的後裔，同時透過投影片強力播放平埔族的過去影像。但是，出乎我意料之外的是，幾乎把教堂坐滿、人數約有四百的萬金天主教徒仍然情緒平穩、不為所動地聽完演講。沒有喝酒鬧事、也沒有大喝：「你才是傀儡啦！」演講之後，許多人表示這是他們第一次聽到教會的歷史，但是他們也覺得與其講那麼多過去的事，不如多講一些現在萬金教會的特色。那時，他們的無動於衷和置身事外的反應讓我感到非常困惑。十年前還讓老人們耿耿於懷、避而不談的「平埔」過去已經不再挑動他們的情緒了嗎？為什麼「平埔」過去在萬金逐漸被遺忘？萬金天主教徒究竟如何看待歷史和過去？

2011 年是萬金天主教會開教第 150 週年，所以教會很早就開始規劃與進行各種紀念性的活動。2009 年當各地天主教會正在慶祝台灣傳教 150 年的時候，萬金的本堂神父一邊召集教友代表開會討論萬金傳教 150 年的主題和活動，一邊著手重新翻譯早期西班牙道明會傳教士的書信。過去已經有道明會神父節錄、翻譯同一批材料出版了《天主教在台開教記：道明會士的百年耕耘》(1991)一書，這本書一直是研究台灣天主教史主要的資料來源，更是研究萬金教會史的重要依據。萬金神父在這時重新翻譯保存於高雄道明會館檔案室的神父書信，並且將過



去被節錄的內容全文翻譯出來，也將過去經過潤飾有所保留的文字還原成原意。然而，不同於傳教士積極地重新建構歷史，紀念特刊卻帶給教友沈重的負擔。神父希望教友能夠自己以文字書寫萬金傳教過程或是個人信仰經歷做為特刊的內容，但是歷史書寫讓負責的教友感到非常焦慮，以致於遲遲無法開始進行。大家對於要寫什麼樣的歷史有著不同的想法：大部分的人認為道明會記錄的歷史最翔實完整，所以使用教會資料最好；有的人認為應該要收錄開教時所有相關的文字記錄，包括教會的和官方的記載。但是，也有人說萬金的教友對文字沒有興趣，舊照片集或許會比較受到歡迎。就在特刊進度嚴重落後時，做為暖身的「萬金 150 週年聖堂月刊」在 2010 年 6 月正式出刊，由四個版面構成：聖堂歷史、善會介紹、活動記錄和信仰分享，其中的聖堂歷史刊登重新翻譯的早期神父書信，另外三個部分則是由教友自己介紹目前教會的組織、活動與人物。過去的歷史仍然是由西班牙神職人員透過文字來書寫與詮釋。

與歷史書寫同時進行的是「尋根之旅」和「口述歷史」兩個活動。2009 年暑假期間，神父帶著 40 多位教友展開 17 天的「西班牙尋根之旅」，由萬金天主教徒組成的聖詠團到開教神父郭德剛的故鄉以及許多在台灣服務的道明會神父的家鄉訪問並演唱。這個活動雖然是由神父策劃，但是卻引起參與教友強烈的情感共鳴。當他們親眼見到開教神父或是其他神父的家鄉、親自踏進神父們成長的教堂、親身演出萬金的古調聖歌或是台灣的民俗歌曲，他們感覺到綿長的歷史交織在行動當下，而經歷與過去同在的震撼。「口述歷史」則是神父和幾位教友以錄影的方式請老一輩在鏡頭前接受訪問，讓他們講述童年的教會生活或是回顧自己的信仰歷程。受訪者當中有人唱聖詩，回想起小時候和傳道員學道理的情景；有人念祈禱文，懷念起一起長大但已經過世的朋友；有人數算自己在教會學成西樂之後出外演奏的地點。聖詩、禱文、西樂等都是根據受訪者量身設計的訪問主題，所以受訪者對自己曾經親身經歷，而且到現在仍然可以實際演練的這些身體技術的形成過程記憶特別深刻，鑲嵌在記憶裡的人事時地物依然歷歷在目，因為這些常年持續練習所形成的身體記憶已經牢牢刻劃在教友的生命歷程當中。但

是，比自己的親身經驗還要更早以前的事情，也就是個人生命史之外的歷史過去，往往不在記憶之中。

因為 150 週年紀念的緣故，台灣天主教會和萬金天主堂都在進行自己的歷史建構。教會官方的歷史敘事以「開教」做為關鍵的歷史事件，以時間分期做為主要的敘事模式，從教會或傳教士的觀點透過文字再現過去的傳教歷史。然而，萬金天主教徒卻是以不同於敘事的方式勾連過去與現在。在各種儀式或活動當中，我們看到他們不斷藉著行之多年早已形成習慣的各種行動參與在歷史裡面。在長時間集體和個人的不斷行動裡，天主教不再是源自於某個特定過去的外來宗教，而是持續進行中的傳統與習慣。兩者對比出「歷史做為敘事」(history as narration) 與「歷史做為實踐」(history as practice)之間的差異(Rappaport 1998: 720)，也突顯出不同的記憶機制以不同的形式活化記憶並喚起不同的過去。

但是，不同的記憶機制也能夠勾連於共同的意象(common image)，形成一種關於過去的獨特風格(Errington 1979; Rappaport 1998)。南島語族對於過去的記憶即呈現出他們的特殊風格。許多研究已經指出南島語族的社會記憶模式以具有植物性隱喻的同源慣語(cognate idiom)連結起源(origin)、祖先(ancestry)、地方(place)等概念，將空間意象轉譯成時間順序，而具體表徵了時間的過程(Fox 1993, 1996, 1997)。家，做為一種過去的紀念(the remembrance of the past)，在物質與象徵層次都體現了現在與過去的延續。在儀式的進行中，家既是「記憶宮殿」(memory palace)也成為「記憶的劇場」(theatre of memories)(Fox 1993:23)，透過展演來記憶過去與建構認同。例如，在密克羅尼西亞的教會歷史再現中，每個島透過最能發揮當地創意的藝術形式—Yap 的舞蹈、Truk 的聖歌演唱、Santa Isabel 的歌唱和戲劇，來再製他們獨特的基督教起源歷史，並建構出當代的基督徒身份認同(Hezel 1988; White 1991)。

萬金人有關過去的記憶也顯示出南島語族的社會文化特性。日常生活中，他們以具有同源與擴展的植物性隱喻—「菜瓜藤、肉豆親」—形容當地人群的關係性，表達內部複雜糾纏的人際網絡(陳怡君 2001)。萬金天主教徒更將改宗的歷

史記憶連結於祖先來源與地方形成之中。不同於教會官方的傳教歷史，萬金天主教徒以祖先的來源地點與遷徙路徑做為改宗歷史的基模。同時，天主教傳入也深刻影響萬金的聚落形成過程。改宗不僅促使聚落間人口的遷徙流動，同時也主導聚落內部空間與土地等資源的再分配與定著化發展。並且，在天主教禮儀年度的週期性循環中，不斷重複重新實行各種節慶禮儀，透過參與在儀式中的身體感官與行動展演，萬金天主教徒在當下與過去同在，形成一體的認同感。他們認為改信天主教終結了祖先顛沛流離的苦難，使他們成為沿山地區文化水準最高的地方 (ibid.)。

不可否認地，萬金的歷史和天主教信仰無法切割開來，兩者之間如何相互牽連值得進一步探討。如果萬金天主教徒看待過去的方式不同於教會官方的文字歷史，那麼，天主教傳入在他們的歷史記憶裡具有什麼意義？又帶來什麼影響？他們如何理解祖先改信天主教的過程？他們藉由什麼樣的機制紀念這段過去？是否有屬於當地人的獨特記憶模式？而過去又如何與現在關連？我認為萬金天主教徒主要不是依賴文字或口傳來記憶過去，而是在天主教禮儀年度的週期循環裡，以親身經歷的身體感官與行動展演，不斷重新實行各種節慶儀式的活動，型塑出與沈浸在與過去同在的延續感之中。

#### **第四節 田野地介紹**

屏東平原沿山地區有其地理、生業、人文和宗教的特色 (圖 1-2)。在自然的地理環境上，屏東平原沿山地區東臨大武山邊的潮州斷層崖，在地理環境上屬於沖積扇帶 (施添福 2001)。因為地勢遽然下降，導致夏秋雨季河水氾濫改道，而常發生「水流庄」的情形 (鍾壬壽 1973)。在生業型態上，由於缺乏深厚的土壤，又沒有足夠的水源，除了放牧和粗放旱作之外，並不適合一般農作 (施添福 2001)，因而集中栽培甘蔗與蕃薯。日治時期台灣製糖株式會社在沿山地區建立製糖農場開始大規模種蔗 (童元昭 1999、莊天賜 2000)，每逢農閒時期沿山地區居民聚集在糖廠附近從事會社工作 (戴炎輝 1979)。在區域的人群構成上，明

治 42 年(1909)的戶口調查顯示屏東平原的熟蕃人口超過八成住在沿山地區（施添福 2001）。從 1909 年到 1935 年的人口統計資料（表 1-1）可以看出赤山庄（包括現在的萬金村和赤山村）的熟蕃人口一直是沿山平埔十二庄裡面最多的一個地方，甚至到了日治時代中期(1935)還維持著高比例的熟蕃人口。在傳統的宗教信仰上，東港溪南岸山腳下的平埔村落曾經在清代末期到日治初期發展出聯庄性祭典（李國銘 2004b）。然而，在 20 世紀中葉，「福佬式民間信仰已經成為每個平埔村莊最普及的宗教信仰」（李國銘 2004c: 242）。現在，屏東平原沿山地區的居民自認每年年終各村落的年尾節是當地的文化特色(ibid.)。

大武山山腳下的居民俗稱「山腳人」（吳東南 1995、李國銘 2004a、潘英海 1998），萬金人有時也以「山腳人」自稱，以「山腳」指稱沿山地區。沿山地區的山腳人與西鄰種水稻的漢人以及東邊山上的排灣人彼此之間有著密切頻繁的互動與接觸。不同人群佔居不同的地理位置，擁有不同的自然資源，長久以來建立起各種物質資源的交換與貿易。而人群間的通婚、收養與工作等關係也促成文化要素的流動與混合（童元昭 1999、邱馨慧 2001、2002、黃子寧 2006）。不穩定的地理環境、季節性的會社工作，以及混雜的區域人群型塑出沿山地區高度流動性與混合性的邊陲社會特質(Kopytoff 1987: 3)。

然而，這些過去的生活情景到了民國六十年代開始有了極大的轉變。林德福(1992)指出，隨著台灣 1960 年代之後的經濟發展，1966 年高雄設立加工出口區，1970 年代興建十大建設等等，雖然為屏東地區的新生勞動力提供農業以外的就業機會，但是也產生當地農村社會與農業生產的結構性扭曲，勞動力開始出現老化、婦女化與劣質化的情形。過去季節性或長期性遷移至外地工作的萬金人在工作結束之後仍然會回到萬金，但是進入「工商社會」之後，越來越多人轉向工業部門就業，並且移住西部大都會地區。現在，許多萬金人在桃園、中壢一帶工作、定居，並且成為當地天主教會的主要成員。



表 1-1：1909 年～1935 年沿山 12 庄熟蕃人口數

里名	庄名	1909 年	1915 年	1925 年	1935 年
港西上里	舊寮庄	294	269	331	347
	加蚋埔庄	236	319	399	489
港西中里	彭厝庄	156	227	364	422
	老埤庄	1186	1439	1315	1625
港東上里	樣仔腳庄	607	605	696	746
	赤山庄	1564	1568	1658	1942
	新厝庄	258	260	208	245
港東中里	餉潭庄	622	751	799	988
	糞箕湖庄	315	387	541	767
港東下里	內寮庄	214	225	291	340
	新開庄	371	380	475	493
	大响營庄	401	377	513	629
合計	共 12 庄	7328	7331	8027	9518

同時，屏東的作物也在變化中。雖然稻米仍是最主要的作物，但是經由國家輔導轉作的高經濟市場作物，例如首先進入國際市場、外銷日本的香蕉種植面積

不斷增加，而蓮霧及檳榔等能夠獨佔部分國內季節性市場的高收益農產品成爲當地農民的最佳選擇。民國 68 年(1979)，檳榔種植的面積已是前一年的一倍，到民國 81 年達到極盛（尹章義 2008: 219），80 年檳榔行情甚至飆高至一粒 17、18 元。大約在民國 72 年左右，低勞力、低技術、但高收益的檳榔也成爲萬金農民的主要作物。

外地工作者將錢寄回家鄉以及後來檳榔的收入大幅改善當地原本貧困的生活。1978 到 1986 年間，就有一半以上的教友「翻新厝」，將原本簡陋的土角厝改建成磚造平房或是鋼筋混凝土的樓房（陳淑慈 2004: 58）。除了家屋形式的轉變，村落空間也經歷極大的變化。過去，鄰近的客家人回憶小時候到萬金所看到的情景：「小時候從鹿寮到萬金，最大的印象就是我們客家人把豬養在後院，路面乾乾淨淨的。經過閩南庄時，他們是把豬養在前院。可是到了萬金庄，他們沒有把豬關起來，豬就在路上走來走去，路上都是豬屎。我們客家人比較注重衛生，不像他們，床鋪下也可以養豬」（黃子寧 2006: 229-230）。不只是客家人的觀感不好，萬金人也常想起那時生活環境的髒亂，有人開玩笑說：「連走在路上都會被豬撞倒！」民國 62 年，當時的村長配合政府的社區發展計畫，利用縣政府社會科的經費，進行萬金的基本建設，例如鋪設柏油、改善排水、興建國宅等等，徹底改造了萬金的村落生活空間。民國六十年代之後，因爲經濟型態的轉變與村落空間的改造，改變了過去貧困的生活與髒亂的環境，形成現在萬金生活的基本面貌。

本論文以萬金堂區的天主教徒爲主要研究對象。萬金堂區包括居住在屏東縣萬巒鄉的萬金、赤山、佳佐等村的天主教徒，以萬金村教友爲主，約佔所有教友的七成左右。（圖 1-3）萬金村是屏東縣萬巒鄉人口最多的行政村，根據 2010 年底萬巒鄉人口統計資料，<sup>7</sup>萬金村有 680 戶、2,479 位居民。萬金南北狹長，村民習慣將村子分爲六大「角頭」：大庄、田仔厝、樣仔宅、後壁埔、頂頭、紅土庄，

---

7 資料來源：屏東縣政府民政處網站 <http://www.pthg.gov.tw/plancab/index.aspx>。(2010.12)

並以榕樹下為中心，分為「頂頭」（北）、「下頭」（南）兩大區域（圖 1-4）。萬金居民以「角頭」稱呼村落內部更小的聚落空間單位，同時指涉居住在各聚落的人群。雖然角頭名稱的形成時間已不可考，但是卻蘊含著當地人對生活空間的記憶與認知。因此，萬金人對各角頭的名稱有著這樣的共識：大庄的人口最多，所以稱為大庄；田仔厝過去是田，後來在田裡蓋房子就稱為田仔厝；樣仔宅以前有許多高大的芒果樹；後壁埔距離教堂最遠，緊鄰外教人的墓地；頂頭位在聚落上方（北方）；紅土庄則因為土是紅色。大庄、樣仔宅、田仔厝、後壁埔全部都是教會土地。除了後壁埔之外，大部分天主教徒圍繞著教堂聚居，天主教徒佔全村人口的三分之二。<sup>8</sup>不同於上述天主教角頭是教會土地，頂頭、紅土庄屬於私人土地，並以民間信仰信徒為主，村廟「三皇宮」供奉「五穀先帝」（神農）為主神。

---

8 聖堂地是教會最早購置的土地，1872 年之後到日治之前教會陸續購買了樣仔宅、田仔厝、赤山的土地做為教友住地，以及紅土庄的教會墓地。日治之後則是買下後壁埔(1912)、大庄(1914)的土地供教友居住。而大部分教會耕地在 1951 年國民政府開始實施耕者有其田的土地改革政策之後放領給教友，放領後教會剩下約八甲土地（陳淑慈 2004）。





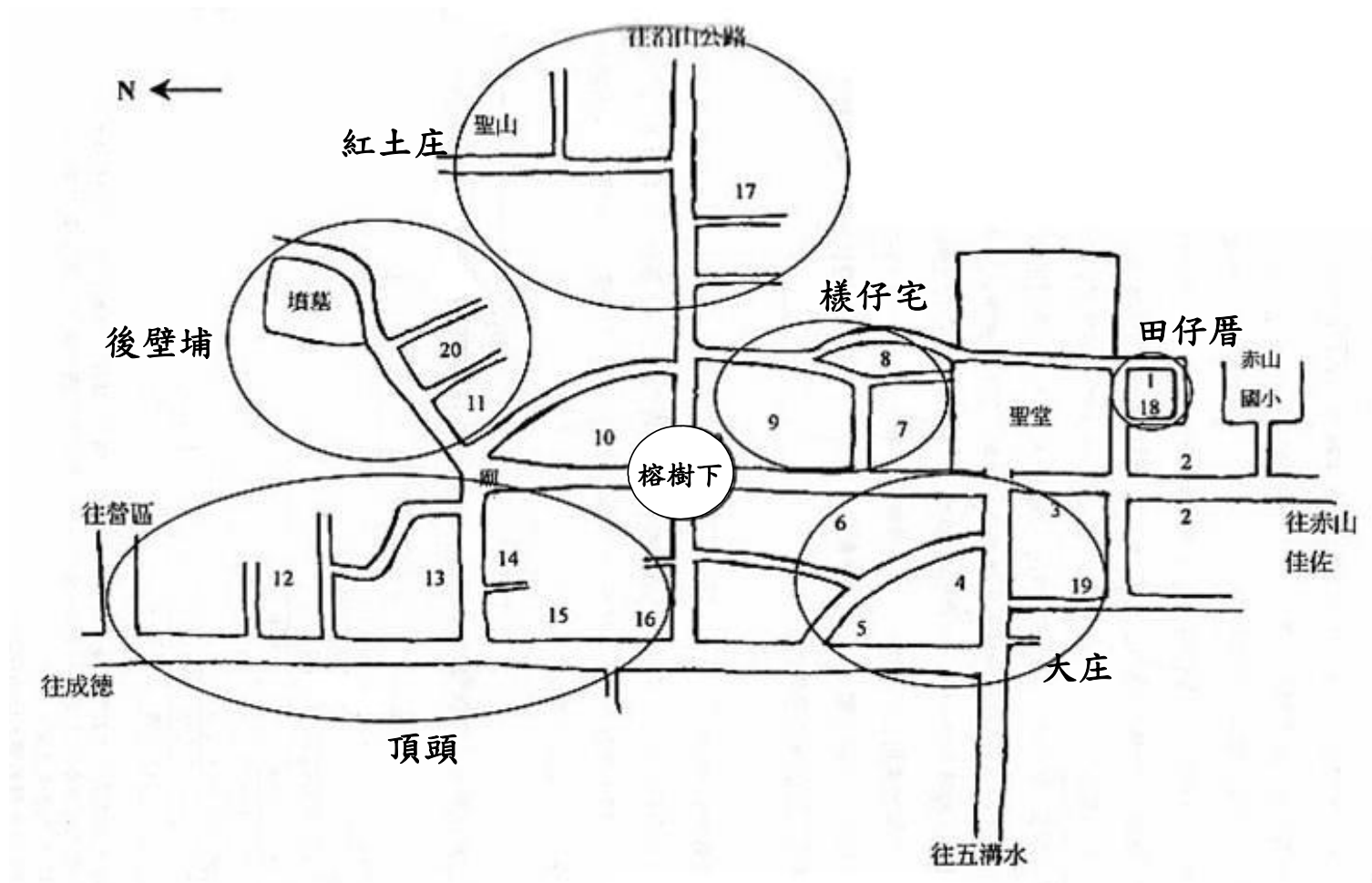


圖 1-4：萬金村地圖與六大角頭



圖 1-5：赤山村地圖

赤山村則是人口第二多的行政村，有 620 戶、2,056 位居民。村子呈東西向發展，以建興路分隔「頂頭」（東）與「下頭」（西）兩大區域（圖 1-5）。不過，赤山內部沒有特殊的角頭名稱，僅有幾個小地名。教會土地零星分佈在村子北邊靠近萬金的地方，教會在那裡設立了一間道理廳。和萬金教友不同的是，大部分赤山教友的住宅土地是私人所有，而且不是集中居住，而是散居在村子裡。赤山天主教徒約佔全村人口的三分之一。其他赤山居民是民間信仰信徒，村廟「慈濟宮」以媽祖為主神。至於佳佐村則是在赤山南方約兩公里處，萬金教會在 1962 年曾在當地設立分堂，但已關閉多年，當地約有九戶教友。

萬金與赤山相距不到一公里，兩村不僅空間距離相近、地理環境相似，周邊的人群分佈也相同：東邊是排灣部落、西邊是客家村落、南邊則是講福佬方言的佳佐、新厝等村。教友和非教友是當地兩個重要的人群範疇。天主教徒自稱「教友」或「讀教的」，稱非教友「外教人」、「拜拜的」、「拿香的」；而非教友則自稱「拜拜的」，稱天主教徒「教友」。特別是在萬金，兩個人群雖然在宗教信仰與居住區域上有所區隔，但是在日常生活中仍然關係密切。過去頻繁的村內婚形成綿密的親屬關係網絡，連接容納了教友與非教友，型塑成「在萬金，大家都是親戚」的自我認知（陳怡君 2001）。

2009 年萬金堂區的教友總戶數為 586 戶（表 1-2）。萬金教會以區域、角頭和班三個層次來劃分教友分佈的空間範圍。萬金堂區包括七個區域：第一區域到第五區域在萬金；第六區域在赤山；第七區域在佳佐。萬金的五個區域分屬五個地方角頭：田仔厝、大庄、樣仔宅、後壁埔和頂頭。而佳佐教友人數最少，九戶教友大部分是在民國 50 年代之後才領洗成為天主教徒。這個組織架構不僅反映萬金堂區的空間範圍，同時也是教會管理與動員教友的基礎。各角頭依照班數選出對應人數的理事數名，與教會神職人員、秘書等共同組成「教友傳教協進會」（以下稱為「傳協會」），每季開會一次討論教會例常事務，任期兩年。平時，理事主要負責協助處理角頭內部教友的喪葬事宜，他們向每一戶收取一定金額的費用補助喪家的喪葬花費，並且協調角頭內部成員協助喪家抬棺與挖墳的工作，所

以又稱為「互助會」。<sup>9</sup>十二月初的主保瞻禮當天，每年由不同角頭輪流提供朝聖教友的茶水服務；聖誕夜時，每年也由不同角頭輪流做為迎接聖嬰的地點。教友透過角頭組織參與教會事務、協助禮儀進行，也透過角頭組織在日常與危機時互相幫助。

在萬金教會的行政組織中（圖 1-6），除了傳協會負責教會事務的運作之外，萬金教會也成立許多自願性社團，天主教會稱為「善會」，來區分不同年齡層的教友：一、主日學道理班：幼稚園大班到國小階段的兒童；二、學生青年會：國中至大學階段的青少年；三、職工青年會：工作青年；四、婦女會：已婚婦女；五、聖家聯誼會：教友家庭；六、在俗道明會：中老年婦女為主；七、聖母軍：以中年以上男性為主。在俗道明會與聖母軍屬於國際性的天主教善會團體，因此都有明確的組織章程，對於會員的資格與入會都有嚴格的規定。雖然萬金教會並不強制教友參加善會，但是許多萬金天主教徒仍然隨著生命階段的成長參與不同的善會團體。平日，善會有各自的聚會活動時間；教會舉行大型禮儀或活動時，善會則是配合教會動員各自的成員負責不同的工作，所有的分工都已經成為行之多年的例行公事。

---

9 每個角頭對內收取的費用不一。過去是由成員幫忙挖墳，現在則是以互助費請怪手挖。

表 1-2：2009 年萬金堂區區域劃分與教友戶數

區域	角頭 (總戶數)	班數	戶數
第一區域	田仔厝(78)	第一班	39
		第二班	39
第二區域	大庄(133)	第一班	56
		第二班	34
		第三班	43
第三區域	樣仔宅(105)	第一班	32
		第二班	51
		第三班	22
第四區域	後壁埔(54)	第一班	26
		第二班	28
第五區域	頂頭(60)	第一班	28
		第二班	32
第六區域	赤山(147)	第一班	21
		第二班	25
		第三班	24
		第四班	24
		第五班	31
		第六班	22
第七區域	佳佐(9)	第一班	9
總計			586

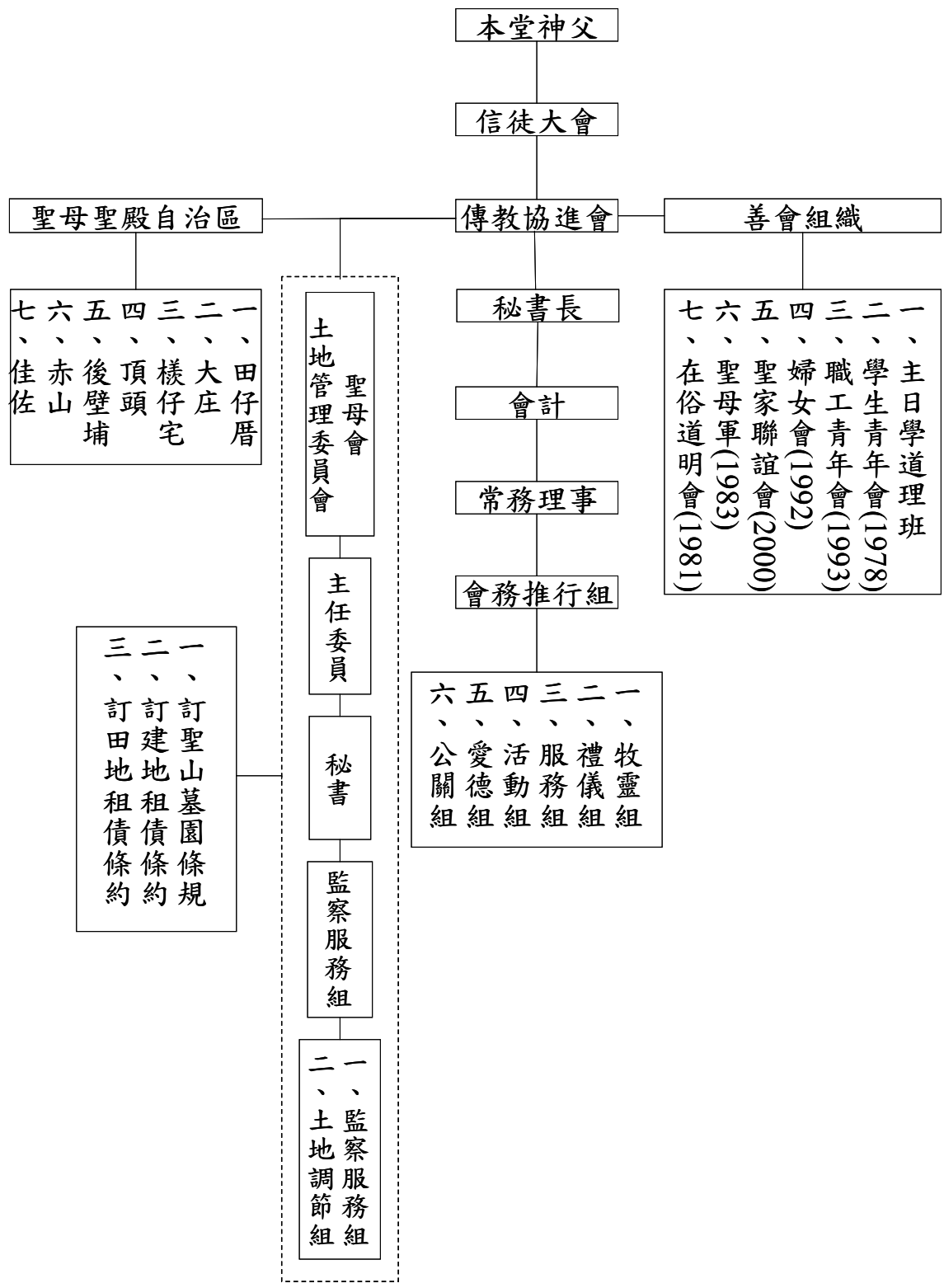


圖 1-6：萬金教會行政組織

## 第五節 論文章節

1860 年代，西班牙道明會天主教傳教士進入屏東平原沿山地區建立了以萬金為發展據點的萬金堂區。在沿山地區高度流動與混雜的邊陲社會特質當中，萬金天主教會成為收容吸納附近沿山居民的中心。天主教的傳入改變了當地的空間地景與人群配置，將萬金塑造成以教會做為日常生活核心的獨特地方，將來自不同地點的異質性人群轉變為同一信仰的群體。然而，不同於教會官方的文字歷史，萬金天主教徒有著他們自己看待過去的特殊看法。本論文從歷史做為一種行動的概念出發，探討在萬金天主教徒對於過去的記憶是如何在天主教禮儀年度的週期循環裡，藉由親身經歷的身體感官與行動展演，不斷重新實行各種節慶儀式的活動，型塑出並沈浸在與過去同在的延續感，以此形成一體的認同。

本章「導論」之外，其他各章節的內容安排如下：第二章「沿山地區的流離與苦難」，從歷史脈絡鋪陳位處於邊陲地帶的沿山地區因其邊界的模糊塑造出高度流動與混雜的人群性質，而模糊的邊界造成人群間在土地拓墾過程中的爭議與衝突，成為 1860 年代基督宗教傳入沿山地區的人文地理背景。萬金天主教徒以祖先的來源和遷徙的記憶做為教會歷史的基模，描繪出一條不同於教會官方敘事的傳教路徑。他們不斷重述流離失所的祖先如何跟隨遭受迫害的聖堂四處遷徙，最後終於落腳在山腳下的萬金的過程。雖然顛沛流離的旅程與遭受迫害的苦難切斷了祖先的過去，但是萬金吸納不同來源的落難教友，透過天主教信仰與文化將異質性的人群轉化成擁有共享歷史與記憶的群體。藉著遺忘與選擇，萬金天主教徒才能以天主教信仰與文化重新定位自己的認同，取代因為不斷遷徙而失去與過去連結的祖先記憶。

第三章「萬金聖母與地方形成」，探討做為萬金地區關鍵象徵的萬金聖母聖像，如何連結異質性的地方人群，透過年復一年的儀式慶典—主保瞻禮與聖母遊行—將堂區所在的萬金與赤山標示成為一個與眾不同的「地方」。在慶典期間，當地天主教徒以各種「框架」機制將聖母像置於注意力的焦點，使它成為聖母的體現，並且在各種與聖母像的身體互動裡，建立兩者之間親密的親子關係；在扛



抬聖母轎與徒步遊行的儀式化行動中，實際踩踏在群體所處的空間範圍。不斷重複實行的歷史行動將聖像、身體與地方連結成爲一體，累積在當地天主教徒的記憶裡，形成他們的獨特認同。

第四章「苦路與拜苦路」，以「苦路」(way of suffering)做爲隱喻，從萬金天主教四旬期的儀式與生活探討拜苦路儀式如何藉由身體的感官經驗營造出特定的情緒狀態。每年四旬期期間，萬金天主教徒用他們獨特的哭腔一再重複誦念苦路經創造出一種綿延不絕的節奏韻律，並且參與不斷重複實行的拜苦路儀式而經歷與過去同在的延續感。不同層次的受苦經驗相互滲透融合成爲一體，構成萬金天主教會四旬期最重要的儀式實踐，形成負載著同受苦難的萬金天主教徒的認同底蘊。

第五章「死亡儀式與亡者的轉化」，以萬金天主教的死亡儀式爲主題，探討萬金天主教徒的死後世界觀如何影響並支配生者與死者之間的關係。在日常生活中，當地教友藉由「獻彌撒」、「爲亡者祈禱」等天主教儀式連結生者與死者的世界，延續並實踐了親屬之間的情感與記憶。同時，也透過儀式的操作轉化了不可知的死亡，除去因此而來的不安與恐懼。

第六章「天主教墓園與祖先記憶的重塑」，探討萬金天主教墓園如何成爲一個追憶所在的過程。當代萬金天主教徒將天主教墓園—「聖山」建構成一個重要的追憶場所，墓園的空間、建築與儀式承載並塑造了人們對於祖先的記憶。同時，他們也透過墓園空間的改造、祖先墳墓的建立與儀式行動的紀念不斷重塑他們對祖先的記憶。

第七章「天主教做為祖先傳統」，探討天主教神恩復興運動在屏東萬金的發展過程及其所展現的地方文化特殊性。由於他們對於「靈」與「靈恩」的特殊看法以及對「聖神充滿」的身體經驗，挑戰了傳統萬金天主教徒的信仰認同與身體慣習，突顯出當地天主教徒世代傳承的信仰內涵，也揭露出他們對祖先傳統的想像。

第八章「結論」，總結本論文各章的主要論點，並提出未來可能的發展方向。

## 第二章

### 沿山地區的流離與苦難

本章從歷史脈絡鋪陳位處帝國邊陲地帶的屏東平原沿山地區，因其高度流動混雜的人群性質與曖昧模糊的邊界，使得不同人群在生活與拓墾的過程裡不斷產生爭議與衝突，成為 1860 年代基督宗教傳入沿山地區的人文地理背景。萬金天主教徒以祖先的來源和遷徙的記憶做為教會歷史的基模，描繪出一條不同於教會官方敘事的傳教路徑。他們不斷重述流離失所的祖先如何跟隨遭受迫害的聖堂四處遷徙，最後終於落腳在山腳下的萬金的過程。雖然顛沛流離的旅程與遭受迫害的苦難切斷了祖先的過去，但是萬金吸納不同來源的落難教友，透過天主教信仰與文化將異質性的人群轉化成擁有共享歷史與記憶的群體。藉著遺忘與選擇，萬金天主教徒才能以天主教信仰與文化重新定位自己的認同，取代因為不斷遷徙而失去與過去連結的祖先記憶。

#### 第一節 模糊的邊界

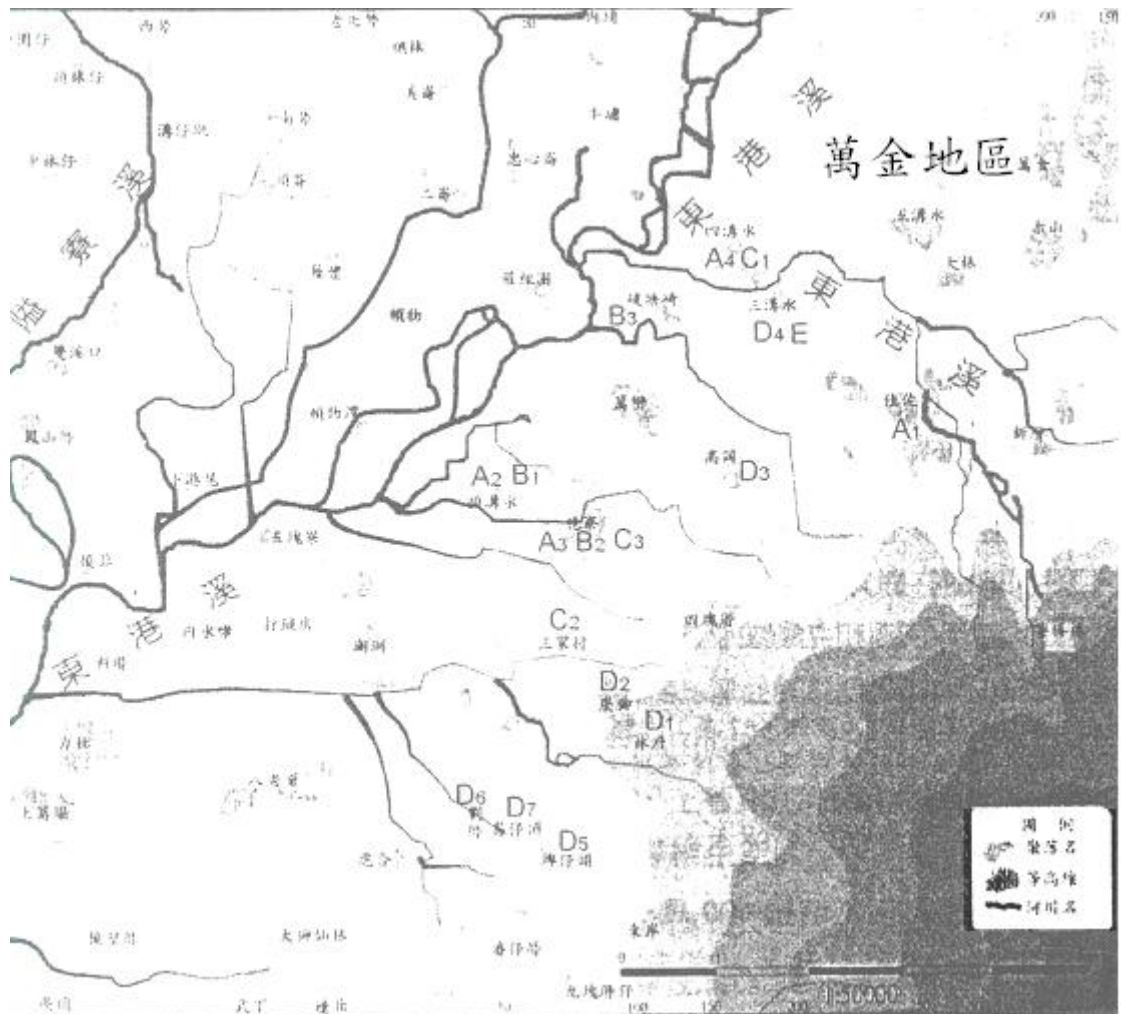
舊稱下淡水的屏東平原，原來是鳳山八社的生活領域。清代將居住於屏東平原的平埔人群統稱為「鳳山八社」，分別是力力、茄藤、放索、下淡水、上淡水、阿猴、塔樓、大澤機。<sup>10</sup>而閩粵的福佬和客家移民，大約在康熙 30 年(1691)左右，才逐漸進入屏東平原從事土地拓墾。拓墾之初，閩粵移民都曾在萬丹附近立莊墾地，但不久就分別往屏東平原的不同地區移墾。到了康熙末年，福佬村落主要散佈在里港、屏東、萬丹、新園、東港、林邊、枋寮等下淡水溪沿岸和沿海一帶；客家聚落則是從萬丹沿著麟洛溪、東港溪往上游和兩岸發展，佔墾長治、麟洛、竹田、內埔、萬巒、新埤、佳冬等地沖積扇扇端水泉最為豐沛的內陸平原一帶。最後，形成福佬和客家各據屏東平原東西兩側的人群分佈特徵（林正慧 1997；

---

<sup>10</sup> 現存的清代志書中，康熙 23 年(1684)的《康熙福建台灣通志台灣府》最早出現屏東平原八個番社的名稱（李國銘 1993: 79）。



施添福 2001)。原居屏東平原的鳳山八社起初仍散居在漢人的聚落當中；然而，乾隆 20 年代(1755)之後，由於清政府隘、屯與養贍埔地等理番制度的安排，鳳山八社熟番逐漸遷往平原東側的沿山沖積扇帶，並且與福佬人合作拓墾，以致於形成現在使用閩方言的福佬和平埔所建立的村落散佈在客家聚落周圍的特殊分佈型態（施添福 2001）。（圖 2-1）



資料來源：陳秋坤(2008)

圖 2-2：施家租業圖

萬巒地區的聚落形成過程顯示，康熙 37 年(1698)之後，客家移民主要沿著東港溪往上游開拓，形成緊密而連續的聚落分佈；而福佬與平埔移民則可能先後有幾波移民潮分別進入萬巒地區，他們的聚落散落在客家與山腳之間的沿山地區（鍾壬壽 1971、1973；林正慧 1997；潘孟鈴 2000；陳生秋 2008）。根據乾隆

14 年(1749)施世榜家族的分產鬮約和租業買賣契約，康熙 46 年(1707)施世榜取得墾照開墾萬巒地區大範圍的土地。施家在這個地區有五個大型租業，範圍東至傀儡山、西至力力社、南至知人岸竹林、北至趙清時墾界，涵蓋東港溪以東地區，並且以潮州庄、萬巒庄為主要租業地點（陳秋坤 2001）。（圖 2-2）施家五大庄業面積廣闊，租業東緣已到四溝水、佳佐一帶，但未及五溝水。所有租業都要負擔力力社社課，東南方租業同時需要繳納少額的茄藤社社課，顯示大部分土地原為力力社熟番所有。其中，有三處租業使用歸化生番陳阿修社的水圳灌溉，需繳納水租給生番社。而且，由於施家是不在地業主，必須仰賴當地管事管理田業並且招聘粵籍佃戶為其耕種，因而有「粵租」之稱(ibid.: 26)。陳秋坤指出 1700 年至 1900 年之間，儘管施家租業數度易主，但是「閩主粵佃」的地權結構始終維持不變(ibid.: 33)。為什麼已經在這裡闢土成田、聚居成村的客家移民會成為閩籍業主的佃戶？猜測可能有幾個原因：客家人沒有申請墾照，逕自私墾番地，所以只好依附有力之家。也可能是施世榜以墾戶身份招聘已經在這裡開墾的客家人充當佃戶。無論如何，萬巒地區的施家租業讓我們看到閩、粵、熟番與生番等不同人群在土地拓墾與租佃關係上的複雜牽連。

而清代沿山地區番界的模糊強化區域的曖昧性，導致不同人群之間種種合作、競爭與衝突的互動關係。康熙 60 年(1721)，朱一貴事件之後，清政府在隔年採取立石劃界封山的政策。沿山一帶自南而北共設立 54 處界石，屏東平原近山一帶就有 19 處。<sup>11</sup>(圖 2-3)如此密集的界石一方面是因為朱一貴、杜君英起事的地點就在鳳山縣近山一帶，另一方面則是因為客家聚落墾殖的規模與範圍已對生番造成威脅。康熙末年，藍鼎元曾言：「檳榔林在平原曠土之中，杜君英出沒莊屋，久被焚燬，附近村舍，人煙稠密，星羅棋布，離下淡水營內埔莊汛防不遠」

---

<sup>11</sup>康熙 61 年，鳳山縣共有 19 處界碑：「…鳳山八社接通傀儡生番。放索社外之大武、力力、枋寮口、埔薑林、六根，茄藤社外之糞箕湖、東岸莊，力力社外之崙仔頂、四塊厝、加泵社口，下澹水社外之舊檳榔林莊、新東勢莊，上澹水社外之新檳榔林莊、柚仔林，阿猴社外之揭陽崙、柯柯林，搭樓社外之大武崙、內卓佳莊，武洛社外之大潭機溪口，俱立石為界。」（黃淑璈 1957：167）。





(1958[1721]: 35)，足可想像當時客家移民於此墾殖的規模。<sup>12</sup>這次屏東平原立石劃界之處，大多迂迴環繞在客家已墾田園的外側。因此，此一界線，「一方面顯示康熙末年客家在屏東平原拓墾的東限；另一方面也切斷了客家在武洛溪以南繼續向東發展的可能性」（施添福 2001: 89）。依據施添福(ibid.)比定的界址，若是將萬金附近的界石位置連結成一條虛擬的想像界線，萬巒地區的客家聚落大部分位在界石線內，大林、五溝水、得勝等緊鄰萬金西側的聚落恰恰位在界石線上，稍北的寮下則是在線外，而福佬與平埔的聚落全都位在界外。而乾隆 20 年代中期的邊界整頓主要是在北路開挖土牛溝與堆築土牛，南路的屏東平原並沒有設立這些具體的物質性界線。乾隆 25 年(1760)的新番界對於萬金附近沿山地區的影響，除了佳佐一帶因番界往東遷移而被劃入界內之外，其他地區尤其是五溝水和萬金一帶並沒有太大的改變。五溝水看起來似乎仍舊是處於番界上曖昧不明的地區，而萬金、赤山依然屬於界外（圖 2-3）。

對沿山地區的人群分佈具有重大影響的是乾隆中期以後的隘番制度。乾隆 40 年(1775)以後，屏東平原沿山一帶設有 10 座隘寮。<sup>13</sup>清政府派撥鳳山八社進入沖積扇帶，沿著乾隆 25 年新番界的東側，在谷口附近搭寮守隘，並且「連眷同居，以堅其志。附隘埔地，聽其墾種，以資衣食；分立界址，以杜佔爭」（蔣元樞 1983[1778]: 31）。隘番制促使八社熟番逐漸遷離原居地移往界外，一面開墾、

<sup>12</sup> 檳榔林，今內埔鄉義亭村，緊鄰老埤西南的聚落。

<sup>13</sup> 乾隆 40 年以後屏東平原沿山各隘及守隘各社（施添福 2001: 103）

隘名	守隘社名
枋寮埔姜林隘	放索社
糞箕湖隘	茄藤社
巴陽毛獅獅隘	茄藤社
萬巾庄隘	力力社
新東勢老埤隘	下淡水社
杜君英隘	上淡水社
雙溪口隘	上淡水社
大路關隘	阿猴社
加臘埔隘	武洛社
濁口溪隘	搭樓社

一面守隘。最後，在屏東平原沿山一帶，開始出現一些平埔熟番的新聚落（施添福 2001）。因為萬巾庄隘的設立，力力社學社遷往萬金守隘居住。林爽文事件（1786）之後，乾隆 55 年（1790）正式實施屯制，更加速鳳山八社向界外集中，同時也促使分佈於台南、高雄的四社熟番向屏東平原沿山一帶遷移。

由於邊界一番界以及相應防守的隘界一模糊，雖然人群分佈在清中葉就已大致抵定，但是沿山地區的土地類別與權利性質在拓墾過程中，仍然存在著許多爭議。以嘉慶 20 年（1815）所立的「封禁古令埔碑」為例，顯示出沿山地區不同人群在界外埔地上的衝突。

#### 《奉憲封禁古令埔碑》

特調福建臺灣府正堂、加五級、紀錄十次、又一等軍功、加□□□□□紀錄二次汪，為曉諭永禁事。

照得鳳屬屯佃首伍和裕（即楊茂）具控粵庄職員鍾麟江等「□墾古令埔、黨眾焚搶」及鍾麟江等具訴「以該處一經楊茂開墾、設有意外之事、粵人前無生路、後無退門，呈請□墾一案」，經本府訊明：古令埔係無主荒地，雖不准閒人開墾，應聽熟番自行墾耕，斷令鍾麟江將伍和裕所用工本減半繳還五百員，該處荒埔即歸舊番耕種。詳蒙臬道憲稟批：『既據訊明古令埔係屬無主荒地，斷令鍾麟江將伍和裕所用工本減半，捐繳番銀五百員，給還伍和裕承領；地歸該社熟番自行墾耕，洵為妥協』。現據五品職銜鍾麟江、廩生黃觀光、黃鑑川、職員李連程、謝儲賢、賴啟傑、武生李瓊林、管事鍾泮東等具呈：已遵斷繳銀具結，聯名懇請示禁，將古令埔山腳一帶，不許圍莊；只許社番自行栽種，閩、粵人不得佔墾，並不許屯辦、通事、土目按地私抽等情；亦屬杜絕爭佔之道。仰即查明給示，勒石永禁，仍將鍾麟江所繳番銀，給還伍和裕承領，並飭行鳳山縣勒石永禁外，合行曉諭。為此，示仰閩邑人等知悉：該處古令埔永禁開墾，准社番自行墾耕。不許軍弁、通、土按地抽



租，亦不許圍莊，閩、粵人等亦不得侵佔滋事。如敢故違，定即拏究不貸。  
各宜凜遵，毋違！特示。

嘉慶二十年五月十二日給

(臺灣銀行經濟研究室編 1994: 445-446; 底線為筆者所加)

「封禁古令埔碑」的目的在於禁止閩粵人群進入古令埔區域開墾。古令埔的範圍上自高樹鄉泰山村(即加蚋埔)，下達今內埔鄉的隘寮、老埤、中林，以迄萬巒鄉的赤山、萬金等村(鄭慧玟 1992: 27; 轉引自黃瓊慧 1996: 99)(圖 2-4)。

鍾壬壽概述了事件經過：「嘉慶 20 年，鳳山縣閩人伍和裕(即楊茂)取得官府許可，以開墾古令埔為名，自美濃經隘寮迄寮下百餘里地，沿山麓築草寮，雇工從事拓墾。粵人獲悉其事，生活受到威脅，再加上當時匪徒屢據僻地謀反，認為應該阻其墾殖，所以放火燒棄草寮。楊茂狀訴內埔鍾麟江等人，放火搶掠及殺人之罪。鍾麟江亦具訴『該處倘一經楊某開墾，緩急之際，粵人前無生路，後無退門，懇請禁墾』，『閩人屢叛，粵人每每起義效忠，既蒙朝廷褒忠，建忠義亭。今楊某藉名開墾，實則築巢養鳩，一旦有事，粵庄前後阻斷，坐而待斃耳。然則勤王義舉將一籌莫展，四方難以安寧，國家危如累卵。至若搶掠殺人等則實無其事』。最後的結果是判定客家人賠償伍和裕五百番銀，而『該處古令埔永禁開墾，准社番自行墾耕。不許軍弁、通、土按地抽租，亦不許圍莊，閩、粵人等亦不得侵佔滋事』，並勒碑於古令埔」(1973: 323-324)。這個例子指出沿山地區土地拓墾過程中人群關係的幾個面向：一、乾隆 25 年之後，清政府規定新、舊界之間的土地由熟番陞科管業，新界外則棄為荒埔，由守隘熟番認管，准許其自耕或作為獵場(柯志明 2001: 237)。因此，在碑文中才會強調這個地區是「無主荒地，雖不准閒人開墾，應聽熟番自行墾耕」。二、政府雖然禁止熟番在界外招佃開墾，但是從伍和裕擔任屯佃首沿山麓築草寮、雇工從事拓墾的情形可知，古令埔一帶可能是由當地守隘熟番招福佬佃人進入開墾以收租。三、當地客家聚落迫近山腳，這些土地可能已為其所私墾，自然不願意見到熟番與福佬人合作。

然而，即使清政府保障了熟番地權，實際上沿山地區的熟番人群仍然面臨土地流失、生活貧困的窘境，並且具體反映在土地契約之中。目前可以找到兩張萬金力社番所立的土地契約，一是「同治 10 年力力社潘仙寧立賣田契字」(1871) (曾振名、童元昭 1999: 148-149)：

立賣田契字人力力社潘仙寧，有承祖父遺下開墾水田壹所，內配在風水地兩坟，座落土名加匏朗茄東腳后。冬至乞生田為界、西至大哥田為界、南至瓦窯溝為界、北至自己田為界，四至界址明白。歷年帶納大租谷貳斗伍升正。今因乏應用，即將此田出賣盡根。先問房親伯叔人等不能承受，外托中引就與佳左庄陳滿連出手承買。全日憑中，三面言定，時值價佛銀貳百貳十大員正。即日全中其銀契兩交明白。其田隨踏付銀主掌管，招佃不敢阻擋。其田委係自己應份物業，並無重複典當他人，亦無上手交加，來歷不明之事。如有來歷不明，係寧一力抵當，不干銀主之事。此係二比干愿，兩無逼勒。今欲有憑立永賣契一紙，並繳連上手契參紙，合共伍紙，付執為炤之。

即日批明實領到田價佛銀貳佰貳十大員正，足在炤之。

又批明此契一賣千秋，永斷葛藤，再不得言贈不得言贖，立批是寔。

再批明此契前典後絕立批是寔。

同治拾年貳月

代筆人 自己

說合中人 潘送來

在場人

日立賣田契字人 潘仙寧

批明契後辛未年貳月賣過陳滿連契盡配風水貳穴做壹穴抽出賣於林后庄陳景源三批



另一張是「光緒3年潘清涼、潘仙寧立杜賣地基竹字」(1877) (臺灣公私藏古文書影本 FSN07-03-109)：

立杜賣地基竹字人力社萬金庄潘清涼、潘仙寧兄弟等，承祖父遺下開墾地基壹所，座落土名五間屋庄，東至土界石、三地所頭壹敦，并進生地為界、西至竹頭小圳牛埔為界、南至埔田下小圳為界、北至盧家及古老人地墳為界，四至界址，面踏分明。情愿出賣與人，儘問房親人等，俱各不能承領。托中引得五溝水庄劉新郎兄弟出首承買。當日憑中，三面言定。時值杜契一□佛銀壹拾捌大員。正即日全中其銀契兩交明白，中間並無虛短少、亦無借貸準折，以及重複典當與人等弊。其地基竹木原係自物業並無包賣他人之業，倘有上手來歷不明，不干承買人之事，係出賣人自己兄弟一力抵當。自賣之後，即交與承買人新郎兄弟掌管為業。日後子侄兄弟人等，不得言增亦不得言贖。一賣千休、永斷葛藤。此係二比乾愿，兩無逼勒。恐口無憑，立杜賣地基竹木字一紙，付執為炤。即日全中批明實領到字內一□佛銀壹拾捌大員正。

分析這兩張土地契約，能夠略窺當時萬金地區的社會狀況，拼湊出居住在萬金的社群、居民擁有的土地類別與範圍、賣地的原因與對象等等重要線索。1870年代，居住在萬金的潘仙寧和他的兄弟，當時「因乏應用」，只好將兩塊繼承自祖先的土地賣給家族房親以外的人。第一筆土地位於萬金南邊的小聚落加匏朗，賣給佳佐陳姓；第二筆土地位於緊臨萬金的五溝水，賣給當地劉姓。兩張契約相隔不過六年，可以推測萬金地區居民因為生活貧困而導致土地流失的情形。

## 第二節 混雜的人群

上述居住在萬金的潘氏兄弟為力力社社番，力力社是清代鳳山八社的社群之一。過去有關鳳山八社的研究主要是利用文獻資料來考證八社舊社的地點與釐清八社人口的遷徙路線（李國銘 1992、1993；潘英海 1998；施添福 2001）。施添

福根據康熙 61 年(1722)立石劃界的地點、歷年各社賤賣土地的位置以及乾隆中期各社守隘的地區等資料，描繪出鳳山八社各社的活動領域並且討論其遷移的概況。(圖 2-3) 不過，從地緣關係與遷徙方向來看，和萬金地區比較相關的社群主要是力力社、茄藤社、放索社等東港溪溪南社群與上淡水社、下淡水社等溪北社群，這些社群都在乾隆中期以後從舊社遷往屏東平原沿山地區。<sup>14</sup>

相關社群的分佈狀況如下：力力社的領域分佈於東港溪的東南側，舊社位於潮州溪和東港溪匯流處的南邊，素稱力社之地（今崁頂鄉力社村）。社眾幾乎舉社遷往沿山的赤山庄，聚居於萬金，故稱為力力社萬金庄。茄藤社的領域分佈於九甲溪的南北兩岸，舊社可能在社皮、社尾附近（今崁頂鄉園寮村），其次是番仔厝（今南州鄉七塊村）。部分社眾移居樣仔腳、巷仔內，以及崙仔頂，部份則遷往林邊溪沖積扇的糞箕湖地區，包括餉潭、獅頭、鹿場角、社寮等地。放索社的領域分佈於力里溪以南和林邊溪下游東西兩側，舊社應在低濕沼澤帶邊緣，即濫頭庄的社口、社邊附近（今南州鄉南安村）。大部分社眾先後遷居近山力里溪沖積扇帶的大餉營、新開、內寮、頂營等地。下淡水社的領域分佈於東港溪西北側，舊社在萬丹庄新庄仔西側的番社（今萬丹鄉香社村）。社眾移居頂林仔、鳳山厝、溝仔墘、頓物、內埔庄番仔埔，以及平頂山下的老埤庄；其中以老埤庄聚居最多社眾。上淡水社的領域分佈在西勢溪的東西兩側，舊社在下淡水溪（今高屏溪）東岸的社皮（今萬丹鄉社皮村）。部分社眾因水患而移居東邊的大湖庄（今屏東市大湖里），但大部分則遷往沖積扇帶的隘寮和番仔厝（今內埔鄉隘寮村與建興村）（施添福 2001: 46-47）。<sup>15</sup>

不過，我認為過去研究所勾勒出的社群關係與遷徙方向在地方社會的實際情境裡應該更為複雜。首先，就東港溪溪南社群而言，各社群的分佈領域與遷移路

---

<sup>14</sup> 根據歷史文獻記錄的考證，李國銘指出荷蘭時代將屏東平原劃分成兩個區域：平原北部稱為 Takereian，平原南部濱海一帶稱為 Pangsoya，他認為兩個區域可能是以東港溪為界。而荷蘭時期與清代的文獻都以東港溪為界，將屏東平原村落社群分成溪南、溪北兩組（李國銘 2004）。

<sup>15</sup> 根據李國銘(1993)與施添福(2001)對於鳳山八社舊址地點的考證，兩人對於力力社、茄藤社、下淡水社、上淡水社的看法一致，唯一不同的是放索社。一般認為是在放索港邊的放索（今屏東縣林邊鄉水利村），只有施添福認為是在濫頭庄的社口、社邊附近（今屏東縣南州鄉南安村）。

徑並非各自獨立毫無關連。乾隆中期以前，東港溪南岸的廣大地域常是力力、茄藤、放索等社共同營生的獵場或耕地（戴炎輝 1992）。因此，施世榜的部分租業同時需要繳納力力社與茄藤社的社課（陳秋坤 2001, 2004）。乾隆 55 年(1790)正式實施屯制之後，位於埔薑林的養贍埔地由力力、茄藤、放索等溪南社群與一部份下淡水社等各社屯丁屯墾，加速了東港溪溪南社群往沿山地區集中的過程，各社的遷徙路徑與落腳地點也常重疊混合在一起（潘英海 1998；施添福 2001；柯志明 2001）。<sup>16</sup>（圖 2-5）而且，各社群遷移到沿山地區之後，各個聚落之間建立頻繁的通婚網絡。例如，萬金教會的領洗資料記錄了許多沿山各地教友相互通婚的例子。而日治時期的戶籍資料顯示加匏朗人的婚姻範圍包括鄰近的萬金、赤山與餉潭，以及東港溪以北的老埤和杜君英（許懿萱 2004: 22）。<sup>17</sup>甚至，日治末期的體質人類學調查提出赤山為下淡水河流域各社混住之地（有住左武郎 1941；轉引自許懿萱 2004: 22）。

至於東港溪溪北社群在內埔沿山地區的情況也類似。一方面，乾隆 55 年(1790)已將武洛、塔樓、上淡水、下淡水等東港溪溪北社群，以及台南新港社支社卓猴社的各社屯丁安置在當地的養贍埔地—南坪頂。<sup>18</sup>另一方面，夏季隘寮溪舊河道洪水氾濫常導致「水流庄」的情形，迫使當地聚落必須不斷搬遷，直到日治時期進行河川整治才解決這個問題。以杜君英為例，杜君英分為新、舊，即是因為舊杜君英（新檳榔林，今內埔鄉建興村）遭受隘寮溪水患而毀庄，倖存的居民遷到平頂山腳下的新杜君英（小中林，今內埔鄉中林村）。但是，該地夏秋兩季仍然常遭水患，所以大部分村民又再往較高的平頂山山坡上搬遷，而形成今日的中林村（黃瓊慧等 2001: 577、591）。在人群組成複雜而且流動頻繁的情況之下，並不能單純將杜居英與中林視為上淡水社後裔的移居地。不過，根據部分中林居民

---

<sup>16</sup> 埔薑林（或埔羗林）可能位於今屏東縣枋寮鄉玉泉村，乾隆 40 年(1775)以後設有「枋寮埔羗林隘」，由放索社守隘（施添福 2001: 104；黃瓊慧等 2001: 658）。

<sup>17</sup> 加匏朗位於萬金南方約三公里處，行政上隸屬於屏東縣萬巒鄉新厝村。

<sup>18</sup> 清代稱為「南坪頂」的地方是指位於今屏東縣內埔鄉隘寮、中林、老埤之間的「平頂山台地」（黃瓊慧等 2001: 577）。

口傳，祖先原住萬丹鄉社皮庄。社皮為上淡水社舊社所在，因此居民當中可能也有上淡水社的後裔（李國銘 1993；黃瓊慧等 2001: 591）。基於上述國家治理、自然環境與聚落間的人群關係等種種因素，我相信 19 世紀時屏東平原東港溪南北兩岸沿山地區的人群現象應該遠比目前所知的更為複雜。

值得我們注意的是西方基督宗教在沿山地區的發展。清代晚期，基督宗教在屏東平原沿山地區建立兩個最早的傳教據點：一個是東港溪溪南的萬金，1861 年由西班牙道明會傳入天主教；另一個則是東港溪溪北的杜君英，1870 年由英國長老教會傳入基督新教。<sup>19</sup>而且，根據萬金天主教會的領洗簿資料，1900 年之前杜君英人除了接受基督新教之外，另有少數杜君英人到萬金領洗成為天主教徒。因此，相對於萬金，杜君英可說是溪北平埔的基督宗教中心。基督宗教在萬金與杜君英的發展導致十九世紀中葉以後，屏東平原沿山地區部分平埔人群依附於教會並集中在教會所在地的再一次遷徙。<sup>20</sup>

關於萬金地區人群來源的研究，戴炎輝於 1940 年在萬金、赤山所做的調查報告，主要依據《台灣土地慣行一斑》(1905)的記載與當地耆老的口述來釐清萬金、赤山地區的居民由來。根據耆老的說法，萬金又稱為「放索」，赤山則稱為「茄荳」。從兩地的舊名，戴炎輝推斷萬金為放索社平埔族，赤山為茄藤社平埔族。耆老們更明確地指出萬金居民原住力社；不過，戴炎輝也發現「萬金部落之人，似未熟知萬金和力社間的關係」(1992: 740)，直到他進行訪問的十幾年前力

<sup>19</sup> 根據台灣基督長老教會中林教會的歷史記載，1870 年英國長老教會宣教師李麻、甘為霖與馬雅各醫師等人從台南到杜君英醫療傳道。1877 年建立老埤基督教會。然而，1896 年杜君英遭大水沖毀，1898 年教會的平埔信徒遷居到現在的中林並重建禮拜堂，而客家信徒則遷徙至魚寮（今內埔國中後面）建堂（台灣教會公報週刊 1996；黃瓊慧等 2001: 592）。1996 年教會統計資料顯示，中林村 230 戶中基督徒有 143 戶，約有 120 人左右參加禮拜（台灣教會公報週刊 1996: 194）。  
<sup>20</sup> 日治時期的戶口調查顯示，赤山（包括今赤山與萬金）與老埤都是屏東平原沿山地區熟蕃人口超過千人以上的大型聚落。

現今行政區	日治行政區	大正 14 年(1925)				昭和 10 年(1935)			
		平埔族人數：%		福建系	廣東系	平埔族人數：%		福建系	廣東系
萬巒鄉	萬巒庄 赤山	1,658	82.49	10.75	6.07	1,942	78.56	11.69	9.22
內埔鄉	內埔庄 老埤	1,315	54.68	35.01	9.44	1,625	50.40	38.65	10.27

（資料來源：黃瓊慧等 2001: 30）

社人整修北院廟時來萬金募款，萬金居民才知道他們原住在力社。<sup>21</sup>而赤山居民則原住社尾，「赤山和社尾的關係非常密切，赤山和他們本居地的社尾，至今還未斷絕其關係」(ibid.)，因為直到 1930 年左右赤山的平埔族還會回到社尾祭祖。社尾是茄藤社的舊社，因此從赤山、「茄苳」舊名與社尾祭祖之間的關連性可以推測赤山居民可能屬於茄藤社，社尾與赤山有著祖源地與移居地的關係。然而，萬金、「放索」與力社之間的關係卻不甚明確。一方面，力社是力力社的舊社，力力社的領域與放索社的領域之間尚且橫隔著茄藤社的領域。另一方面，相關研究都指出力力社遷往萬金、赤山，而放索社則是遷往大响營一帶（今屏東縣枋寮鄉沿山地區）（潘英海 1998；施添福 2001）。不論是從舊社位置、遷移方向或是居民關係來看，萬金和力社似乎比和放索更為密切。但是，若是從社會記憶的角度來看，戴炎輝的記錄隱約呈現出赤山、萬金之間的差異，他們和來源地的不同關係隱含著兩地居民對於祖先來源的記憶與失憶。<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> 力社北院廟建於清乾隆五年(1740)，主祀清水祖師，由福建安溪人陳氏籌建而成。北院廟是崁頂鄉力社、圍內、萬丹鄉興化、潮州八老爺等地的信仰中心，三年一科的祭典科儀蔚為地方盛事。目前的建築則改建於民國 16 年(1927)，距戴炎輝訪問萬金時隔約 13 年，和當地人的記憶相符。

<sup>22</sup> 李國銘指出在荷蘭時代「放索」(Pangsoia)一詞除了指稱放索村社，也泛指整個屏東平原南部沿海地區；而 Takareian 一詞，除了指稱某個單一村社，也是屏東平原北半部區域的統稱。兩個區域可能是以東港溪為界。因此，他認為萬金赤山的「放索」人群指的是廣義的放索，包括力力、茄藤、放索三社，而不是狹義的放索社。他也認為萬金赤山居民主要源自力力社，而非放索社（李國銘 2004: 224，註 9）。



					圖 例
乾隆二十五年番界	乾隆十五年番界	府、縣城	各社養贍埔地的距離	養贍埔地	

- 藏番舊社大屯
1. 翁仔社
  2. 崎仔腳社
  3. 葫蘆墩社
  4. 朴仔籬社
  5. 岸裡社
  6. 麻裡蘭社
  7. 西勢尾社
  8. 藏番舊社



乾隆五十五年十一月十一日軍機大臣會同兵部等部議奏  
 稅(臺灣新設屯所分撥埔地事宜)原案補行事宜所完  
 告,奉旨:「依議」(臺案彙錄甲集:17-26;大紀  
 1048)。該檔案報告內附有勘丈、分撥屯番養贍埔地的  
 圖:1039-1048;臺案彙錄壬集:弁言,10-26),因據

資料來源：柯志明(2001: 262)

圖 2-5：養贍埔地分佈圖



資料來源：陳淑慈(2004: 5)

圖 2-6：杜君英與萬金

萬金當地出身的傳道員潘松浦曾經記錄了日治時期的萬金保正，也是他自己的叔公，有關萬金與赤山兩地由來的說法：

「早期『萬金』叫做『萬巾』，赤山叫做『拆散』，因為二村人雖同屬一族群，卻是不同時間，不同地點遷移至此屯居。人都有私心，先到為君，後到為臣，他們在屯墾時常會為水源或木材而爭執。所以，族群的長老乃議決分開居住，後至的族群退移至今日赤山，他們就以河洛言說萬金人忘情，本來大家作伙，現在合不來，他們只好拆散另行定居。所以，清代設鄉時，問他們要取何地名，他們以不靈光的閩南語說：『拆散』，清吏聽成『赤山』。從此赤山人便對萬金人產生心結，常是貌合神離，他們常責怪萬金人是忘恩負義而無情，叫萬金為『忘情』。但萬金人認為不雅，仍自稱是『萬巾』。俟村落要取名時，有受漢化的族長乃向官員提議叫『萬金庄』，官員從其意而定名沿用至今」（潘松浦 2008: 30-31）。

另外一個版本則是萬金文史工作者潘謙銘在赤山採集的傳說：

「赤山以前叫粟山。古早時，原是萬金人所居住。是日該庄有趟戲，外庄人受邀與會，唱歌、趟戲、喝酒，三巡過後，微醉。開始開槓聊天相褒也相詆，互說誰較強。早前人較重視粗力，就約定『釣龜』（拔河）比賽，約定賭注。村人說：『輸了甘願離開此地，願將本地區奉送給你們住。』結果村人輸了，照約，離去至村的外圍處駐紮，應是當地人的農耕地，即現在的萬金。後來萬金人就說：『沒關係，輸了赤山，卻得了萬萬金，合算啦！』從此就自己叫萬金庄了」（潘謙銘 2000: 106）。

上面兩段有趣的口傳生動地描繪了萬金、赤山兩地的由來與居民之間的關係。現在，萬金與赤山在地理空間上距離相近，也常被鄰近村落的居民合稱為「赤山萬金人」；但是，在口傳與現實中，兩村居民都意識到彼此的差異。說故事的人都認為自己的村子在居住時間上早於另一村，不同的人群來源有著先到者與後來者的分別。後來，兩者卻因故分開兩地居住。萬金的說法是因為屯墾過程中，

人群之間爭奪水源與木材等自然資源而分開，後來者南移聚居成赤山。而赤山的說法則是因為越戲的時候，先到者在拔河比賽當中輸給了後來者，所以先到者北遷至聚落邊緣居住成萬金。故事裡的競爭與人群間的差異一直保留在當地人的記憶裡面，例如，過去萬金與鄰近的五溝水人械鬥時，赤山人卻隔岸觀火（簡炯仁 1997），許多人也都還記得小時候兩村居民在聚落交界處打群架的片段。口傳做為一種社會記憶的形式，不僅解釋當地地名的意義、保存過去沿山地區人們的生活情景，更說明過去人群的衝突與競爭如何導致目前萬金、赤山兩村分佈的空間現象，並且延續至今牽引現在兩村居民微妙的內在互動關係。

萬金、赤山人大部分姓潘，少數姓王，其他外姓多數是在日治時期以後才從外地遷入。<sup>23</sup>根據日治時期的戶籍資料（表 2-1），萬金 233 戶中，199 戶的戶長姓潘，10 戶姓王，另有 24 戶其他姓氏居民。赤山 223 戶中，190 戶姓潘，15 戶姓王，另有 18 戶他姓居民，雖然外姓只有 18 戶，但組成比萬金複雜。另外，陳淑慈(2004)也根據日治時期的戶口調查簿，更細緻地統計出萬金各角頭的姓氏構成（表 2-2），並且畫出各角頭的姓氏分佈（圖 2-7）。有關外姓居民的來源，戴炎輝曾經提到「福建籍人來到此地，始自一百年前王姓的移住。自王姓在此地設糖廩以來，福建籍人逐漸增加。日據後，亦有客家人移住此地」（1979: 739）。我們在戶籍資料的種族欄裡可以看到大部分王姓居民登記為福建籍，但是訪問當地的王姓，他們已經不記得祖先最早是從哪裡來到萬金、赤山居住。在萬金老一輩居民的記憶所及裡，他們多半記得當地其他外姓在什麼時候、從什麼地方來到萬金（cf. 潘謙銘 2000: 110）。例如，老人家指出樣仔宅的林姓是現在最年長者(1926 年生)的祖父從萬巒來到萬金，並且領洗成為天主教徒。但是，現在樣仔宅林姓已經不以萬巒人自居，而認為自己是萬金人。另外，榕樹下的劉姓是日本時代才從五溝水搬來萬金做生意而定居繁衍。根據 1997 年萬金天主教會的教友名冊（表三），我們可以發現和日治時期比較起來，各天主教角頭不僅戶數大幅成長，教

---

<sup>23</sup> 乾隆 23 年(1758)，清政府諭令熟番剃髮結辮，又賜漢姓，其中以潘姓最多（伊能嘉矩 1991: 330）。

友的姓氏構成也更加複雜，戰後的其他外姓主要來自於與萬金女性通婚的外省籍榮民。

表 2-1：日治時期萬金、赤山戶長姓氏戶數

	潘	王	其他（戶數）	總戶數
萬金	199	10	鄭(4)/林、劉、陳(各3)/趙、江、盧、胡、曾(各2)/吳(1)	233
赤山	190	15	陳(5)/黃(2)/楊、李、吳、劉、朱、邵、張、林、梁、許、曾(各1)	223

資料來源：《萬巒鄉志》(2008)。

表 2-2：日治時期萬金各角頭姓氏構成

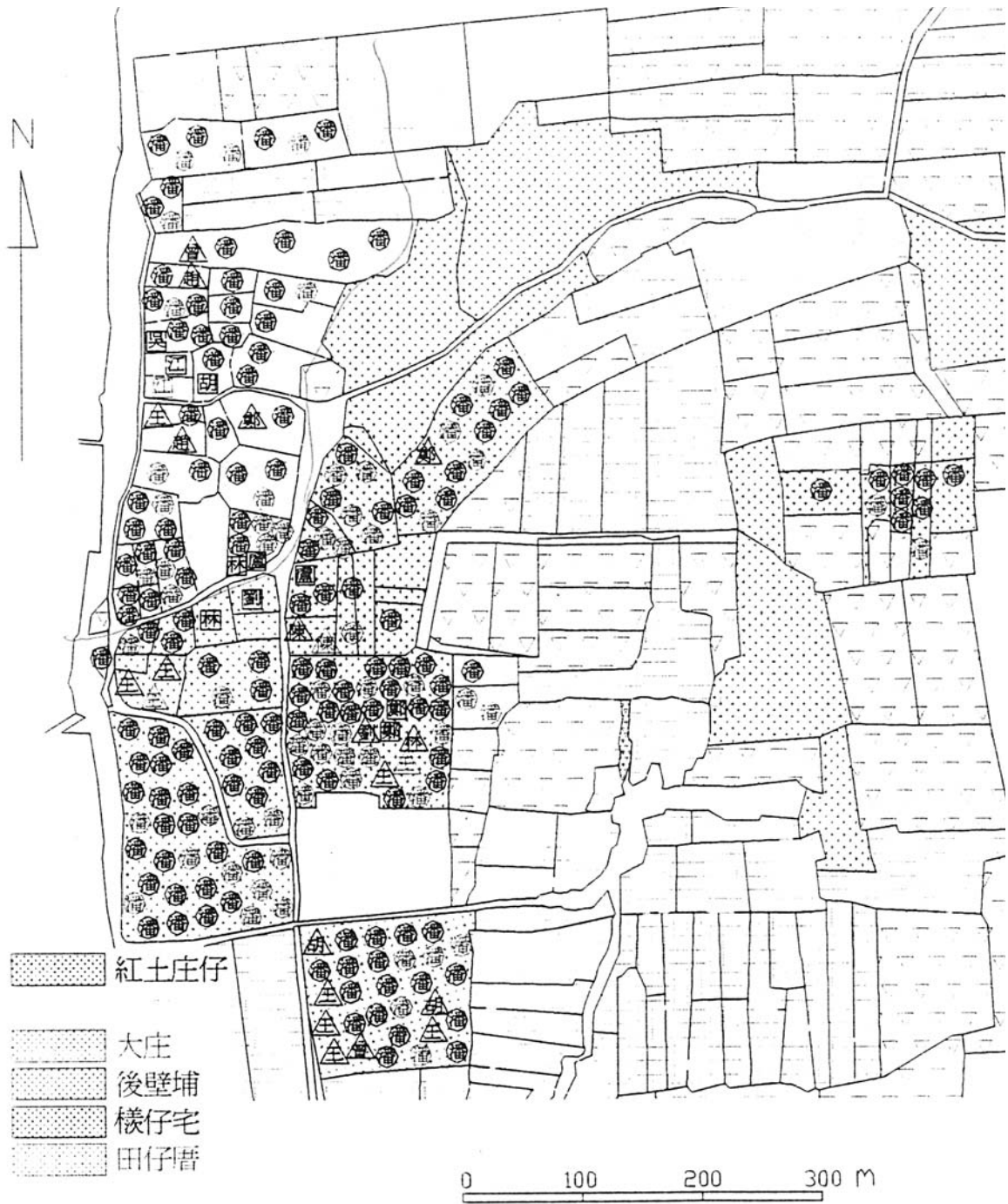
	總戶數	潘	王	鄭	林	劉	陳	趙	江	盧	胡	曾	吳
大庄	52	44	3		1	2	1						
田仔厝	29	22	4								2	1	
樣仔宅	60	51	2	2	1	1	2			1			
後壁埔	14	13		1									
頂頭	67	57	1	1	1			2	2	1		1	1
紅土庄	12	12											

資料來源：萬巒鄉戶政事務所，《日治時期赤山庄戶口調查簿》（陳淑慈 2004: 91）。

表 2-3：1997 年萬金天主堂教友角頭姓氏構成

	總戶數	潘	王	劉	陳	林	胡	曾	鄭	盧	趙	江	吳	其他
大庄	86	67	5		3	1			1					何鍾耿徐楊廖 朱許張(各1)
田仔厝	69	40	9	1			2		1				6	古(2)楊朱尹余 蕭邵沈(各1)
樣仔宅	75	59	3	2	2	3			3					徐李尤(各1)
後壁埔	42	35	3	1				1						蘇鍾(各1)
頂頭	48	43									1	2	1	黃(1)

資料來源：萬金天主堂教友名簿。



資料來源：陳淑慈(2004)

圖 2-7：日治時期萬金各角頭姓氏分佈

### 第三節 流離的祖先

傳道員潘松浦在書寫萬金傳教歷史時，曾經依據長輩們的記憶追溯萬金與赤山居民的祖先來源。他認為「力社來的人居住在現今萬金村之田仔厝及大庄；放索來的人，住在樣仔宅、頂頭和後壁埔；部分人較晚由老埤遷來的住於頂寮尾（廟後），共同聚居成村落。至於茄藤來的平埔族則居於赤山」（潘松浦 2008: 34）。老人們的記憶顯示出萬金、赤山兩地不僅是由不同社群遷居而來，並且不同社群也傾向聚居在一起而形成地方的角頭人群。教會資料在某個程度上也支持耆老對於萬金地區人群來源的記憶。

根據萬金天主教會的教友領洗資料，1862 年至 1900 年共有 1,142 人在萬金領洗，萬金本地人有 753 人，非在地人有 389 人，也就是說每三個萬金教友當中就有一個外地人。（表 2-4）非本地的教友主要來自以下幾個地點，人數由多至少排列如下：赤山（209 人）、老埤（59 人）、溝仔墘（19 人）、杜君英（18 人）、加匏朗（14 人）、頓物潭（10 人）、社尾（8 人）、力社（8 人）。從地理位置來看，赤山、老埤、杜君英、加匏朗等地分布在潮州斷層崖下的沿山地區；溝仔墘、頓物潭、社尾、力社則是在屏東平原的扇端湧泉帶上。從鳳山八社的社群關係與遷徙路徑來看，社尾與赤山是茄藤社的舊社與移住地；力社與加匏朗是力力社的舊社與移住地；溝仔墘、頓物潭與老埤是下淡水社的移住地；杜君英則是上淡水社的移住地。<sup>24</sup>另外，藉由領洗資料所記載的父母雙方資料，外地教友的子孫在領洗時已經沒有特別註記出生地與原居地，因此我推測除了溝仔墘與頓物潭，大部分社尾、力社、加匏朗、杜君英與老埤等地教友後來都遷往萬金居住。而且，教友間相互通婚的情形非常普遍。不只如此，萬金本地教友也會請外地教友擔任子女的代父母。基本上，萬金教會初代教友的來源仍然反映出萬金與鄰近鳳山八社社群在地緣關係與人際網絡上的關聯。並且，透過通婚與代父母等機制納入外地

---

<sup>24</sup> 許懿萱(2004: 22)的研究指出，加匏朗人對力力社與力社仍然保存著祖源記憶，有人曾經見到親人變賣力力社土地，也有人提到過去到力社參加祭祖、祈雨等儀式。

表 2-4：1862-1900 年在萬金領洗的非在地領洗者居住地<sup>25</sup>

年代	總領洗人數 (本/外地)	外地未成年 /成人	社尾 (茄藤)	赤山	力社 (力社)	加飽朗	溝仔墘 (下淡水)	頓物潭	老埤	杜君英 (上淡水)	其他
1862	2(2/0)										
1863	46(33/13)	2/11	3	3		1		3	1	1	1
1864	46(24/22)	5/17	1	13	3	1		2	1	1	
1865	31(19/12)	6/6		9	2					1	
1866	33(12/21)	6/15	3	13	1	1		1		2	
1867	38(23/15)	6/9		10		3		1			1
1868	24(8/16)	9/7		5		1	3	2			5
1869	45(37/8)	4/4		5		2			1		
1870	36(20/16)	5/11	1	11	1	2			1		
1871	38(25/13)	3/10		7		2		1	2	1	
1872	29(19/10)	5/5		3	1				6		
1873	32(24/8)	3/5		1		1			4		2
1874	16(14/2)	2/0		2							
1875	19(18/1)	1/0		1							
1876	30(17/13)	12/1		5			2		1	2	3

<sup>25</sup>本表所使用的領洗簿資料是黃子寧(2006)的整理與翻譯，從 1862 年到 1900 年總共 1,246 人的記錄。原始資料是歷屆西班牙神父以拉丁文寫成，人名與居住地點則以閩南語羅馬字拼音登記。因此，翻譯成中文之後，會有同音卻不同字的現象，有些居住地點因無法辨識而保留原羅馬拼音( *ibid.*: 339)。另外，本表統計數字排除領洗簿編號 132、133、1079，因為這三筆有編號但無資料，故總數為 1,243 人。



年代	總領洗人數 (本/外地)	外地未成年 /成人	社尾 (茄藤)	赤山	力社 (力社)	加飽朗	溝仔墘 (下淡水)	頓物潭	老埤	杜君英 (上淡水)	其他
1877	31(20/11)	7/4		4			1		4		2
1878	28(21/7)	3/4		2					4		1
1879	20(15/5)	4/1		2					2		1
1880	33(23/10)	10/0		5					5		
1881	25(17/9)	7/2		3					4	2	
1882	25(16/9)	9/0		4			1		4		
1883	27(21/6)	6/0		1			1		4		
1884	39(26/13)	3/10		8			2				3
1885	27(14/13)	12/1		3			2		8		
1886	27(17/10)	6/4		5			1		3	1	
1887	26(18/8)	6/2		6					1		1
1888	22(15/7)	5/2		4			2				1
1889	30(26/4)	3/1		4							
1890	27(16/11)	8/3		8			1		1		1
1891	33(27/6)	4/2		5					1		
1892	27(23/4)	4/0		3					1		
1893	20(18/2)	1/1		1							1
1894	21(14/7)	5/2		5			1				1
1895	25(16/9)	7/2		3			1			3	2
1896	31(17/14)	11/3		8						3	3

年代	總領洗人數 (本/外地)	外地未成年 /成人	社尾 (茄藤)	赤山	力社 (力社)	加飽朗	溝仔墘 (下淡水)	頓物潭	老埤	杜君英 (上淡水)	其他
1897	36(20/16)	9/7		8			1			1	6
1898	28(19/9)	9/0		5					1		3
1899	40(22/18)	14/4		13							5
1900	29(22/7)	6/1		6							1
總計	1,142 (753/389)	228/161	8	209	8	14	19	10	59	18	44

教友，使得當地人與外來者建立親屬關係或擬親屬的連帶。因此，當地天主教徒在談論祖先來源時，也不斷重述著初代的外地教友就此留在萬金，繼續繁衍代代教友子孫的故事。不同來源的外地教友進入萬金之後，形成不同的居住空間分佈現象，反映在各角頭教友的家族祖先記憶裡面。

大庄位於萬金天主堂的正前方，是人口最多的天主教角頭。據說原住在大庄的萬金人在教堂建立之後，因為不願意入教而搬往頂頭、榕樹下居住。因此，有些耆老認為目前住在大庄、頂頭、榕樹下的居民是「正萬金人」或「在地人」，以相對於後來遷入萬金改信天主教的居民。那麼，現在住在大庄的人從哪裡來？90歲的若瑟阿公說大庄的人跟著教會來，所以都是教友。一個老傳道太太聽長輩說阿祖(FFF)從力社來，阿公(FF)已住萬金聖堂前左側所謂「最早的教友區」那邊。<sup>26</sup>除了力社之外，五十幾歲的瑪利亞伯母則說自己的阿公(FF)從溝仔墘來，小時候阿公會帶她去溝仔墘找親戚，不過那邊的親戚並不是教友。另外一個住在大庄的青年認為自己的祖先住在仙公廟（今新園鄉仙吉村），原姓周不姓潘，他的阿祖(FFF)來萬金，阿公(FF)曾帶姑姑(FyZ)去仙公廟認親。但是，問題是他不能確定阿祖(FFF)到底是從仙公廟或是老埤來萬金，因為他也聽長輩說祖先曾娶老埤人，在老埤還有親戚。從他們家的家族墳墓墓碑來看，阿祖(FFF, FFM)之上還葬有上代祖先，只是不知其性別與名字。不過，當我詢問這位青年的長輩，與他父親是「叔伯兄弟」的老傳道時，他卻表示不知道祖先從哪裡來，他只知道自己阿媽(FM)是教友，但不確定阿公(FF)是不是教友。<sup>27</sup>

從大庄居民的訪談得知，大庄祖源具有多來源性，包括力社、溝仔墘、仙公廟或老埤等地。同時，他們的祖源記憶也隱含不確定性，若不是被帶往祖源地認親的親身經歷，大部分居民都是從長輩的口中聽說祖先的來源。不過，若是從鳳山八社的社群關係和遷徙路線來看，這些地點之間仍然存在著相互的關連。例如，溝仔墘與仙公廟（今新園鄉仙吉村）是清代下淡水社的領域，而老埤則是該

<sup>26</sup> 符號說明：F 父、M 母、B 兄弟、Z 姊妹、o 年長的、y 年幼的。

<sup>27</sup> 萬金人稱父輩為兄弟者為「叔伯兄弟」。

社在沿山地區最大的移住地。因此，可以推測大庄居民有著力力社與下淡水社的背景。然而，多來源與不確定同時也隱含著遺忘與選擇。就像青年所說，儘管他的祖先可能從老埤來，但是因為萬金人對老埤人的觀感不好，所以他傾向選擇仙公廟做為祖源地；而他的長輩一傳道先生則是進一步遺忘了祖先的來源。

樣仔宅緊鄰教堂北邊，過去種植許多高大的芒果樹而得名。後來，因為人口增長，需要空間蓋房子才將樹砍掉，現在在樣仔宅已經看不到大樹。相對於多來源的大庄居民，樣仔宅住著從老埤搬來的教友是萬金居民的共識。目前樣仔宅最大家族裡最年長的 83 歲德蘭阿媽說自己的阿公(FF)是老埤人、阿媽(FM)是萬金廟後拜拜人家嫁到老埤去。她說老埤的茅草聖堂被燒掉之後，阿公阿媽帶著家人與其他老埤教友逃到萬金。在途中一個叫「三條崙」的地方，阿媽想起自己忘了帶走貴重的首飾，又返回老埤，結果被殺死。阿公來到萬金之後，便和萬金教友一起蓋聖堂，那時萬金教友還很少。他們以前和阿公的老埤親戚還有往來，老埤趟戲或是萬金主保雙方都會互相邀請，不過後來也漸漸斷了往來。在德蘭阿媽的祖先記憶裡，父祖輩遷徙的途經地點和逃亡細節都非常清楚，也保留著老埤和萬金兩邊親戚互動往來的情景。而且，因為遷徙年代不遠又是集體遷徙，再加上之後兩地還有來往，所以萬金老一輩無論是教友或非教友都知道老埤與樣仔宅的關連。

田仔厝與後壁埔從名稱就可以推測是較晚才形成的角頭。田仔厝過去是田，後來才在田裡建築住家；後壁埔則遠離教堂，緊鄰外教人的墓地。兩個角頭後來都成了吸收其他角頭過剩人口的地方。居民通常會指出自己原來住在哪個角頭，後來因為分家空間不夠才搬到田仔厝或後壁埔居住。或是一代、兩代前才來到萬金，領洗成為天主教徒的外來者。因此，這兩個角頭的人口組成比較複雜，居民之間也比較沒有親戚關係。

萬金天主教徒的祖源記憶顯示現在教友不是以社群而是以起源地點來追溯祖先來源。其中，起點、中途點與終點連結成一條條的遷徙路徑，透過遷徙地點來記憶系譜。最後，祖先定居在萬金的不同區域繁衍發展也具體表徵了人與地相

互結合的過程。然而，多來源與不確定無可避免地容許高度選擇與遺忘的空間，因此祖先記憶裡充斥著時空背景、世代關係等資訊稀薄凌亂、前後不一的現象。即使是同一家族成員，往往因為不同世代、不同需要而述說不同的祖先故事，而展現出建構與創造的可能性與開放性。田野期間，有些教友開始嘗試建立自己家族的「族譜」，他們畫出來的「族譜」除了男性家族成員的家庭之外，同時也包括婚出女性的家庭。有些比較熟中家族歷史的年輕人不止一次跟我抱怨追溯的過程裡面複雜的親戚關係常讓他們感到一頭霧水、毫無頭緒，因為兩代以前（阿公輩）頻繁的村內、教內通婚而形成牽扯不清的關係網絡，可是超過三代的事情卻連老一輩都不太清楚。這些現象一再顯示出萬金人的記憶特色。他們不像鄰近的五溝水人以詳盡的族譜來記憶祖先歷史，也不像旁邊的排灣原住民透過家系的傳承來界定社會關係，萬金人的系譜記憶深度只有三代，但是他們對於橫向拓展的手足連帶與婚姻關係卻是知之甚詳，並且用「菜瓜藤、肉豆親」這樣具有植物性隱喻的同源慣語來比喻內部複雜糾纏的人際關係（陳怡君 2001）。祖源記憶的種種漏洞—遺忘的祖先、錯置的時空、失落的環節等等，使得過去能夠在不同脈絡之下被重新詮釋，並被賦予新的意義。藉著遺忘與選擇，萬金天主教徒才能以天主教信仰與文化重新定位自己的認同，取代因為不斷遷徙而失去與過去連結的祖先記憶。

#### **第四節 苦難的過去**

根據台灣天主教傳教歷史的記載，1859年西班牙道明會郭德剛神父由馬尼拉經廈門抵達高雄前金並且在當地建立第一間傳教所，開啓了十九世紀中葉以後西方基督宗教在台灣傳教的序幕。緊接著，1861年傳教士偕同傳道員前往屏東平原沿山地區的萬金傳教，兩年後建造了教堂奠定萬金教會的基礎，並以萬金為根據地在鄰近地區先後開闢溝仔墘（今屏東縣竹田鄉泗洲村）與老埤（今屏東縣

內埔鄉老埤村)兩個附屬於萬金堂區的分堂。<sup>28</sup>然而，不論在哪一個地點，天主教會的傳教士與信徒都引起當地居民強烈的敵視與攻擊；日治時期以前，萬金、溝仔墘與老埤教堂屢遭縱火與劫掠。最後，老埤與溝仔墘分別於 1887 年、1893 年關閉，神父將老埤教友安置於萬金，後來有一部份又移居高雄五塊厝小堂區(今高雄市苓雅區五塊厝)。<sup>29</sup>因此，在台灣天主教傳教史中，萬金具有開創性的重要地位 (Fernandez 1991；江傳德 2008；潘松浦 2008)。

然而，萬金天主教徒卻認為天主教從高雄開始，之後陸續在力社、溝仔墘、老埤等地建立聖堂，最後才抵達萬金。鑲嵌在這條地方版本的傳教路徑裡的是，溝仔墘、老埤等地教友遭受迫害、流離失所，最後不得不輾轉遷徙落腳在萬金的受難歷史。萬金版本的教會歷史有兩個特點：第一，出現不曾建立教堂的地點—力社；第二，不同於以萬金為根據地向外拓展的教會官方歷史，強調以萬金做為終點站所具有的吸納結合力量。因此，萬金天主教徒對於教會歷史的理解反映他們有關祖先記憶的特色：他們透過祖先遷徙的路徑來理解教會歷史，並且從幾經流離、與過去斷裂的苦難記憶裡，以深刻的受苦情緒慣性延續祖先改信天主教之後所建立的文化傳統，形成他們特殊的自我認同。

沿山地區由於邊界的模糊，導致不同人群在土地拓墾過程中合作、競爭與衝突等關係。而遷徙到山腳下的鳳山八社熟番更是陷入土地流失、生活貧困的惡性循環之中。傳教初期，天主教傳教士曾在書信報告中反應當地居民物質生活的缺乏窘迫：「這裡的婦女，在他們的教友本分上，是最熱心最虔誠的；但卻非常貧窮，當她們來聖堂時，往往沒有一套好的衣服可以穿。……本地人非常窮困，即使最微小不值錢的東西，也會讓他們高興不已」(Fernandez 1991: 59)、「妮仔已窮困的一無所有……，她一貧如洗，必須努力做工才能維持生活」(ibid.: 98-99)。1874 年，美國密西根大學動物學教授 Joseph Steere 來到萬金，觀察到當地居民

---

<sup>28</sup> 「老埤教會與溝仔墘教會的規模，一直都是屬於傳教所，又稱小聖堂(chapel)級，意思是附屬於某聖堂(ecclesi)的分堂。也就是說，溝仔墘小聖堂和老埤小聖堂，地位上都是歸屬於萬金聖堂」(黃子寧 2006: 81-82)。

<sup>29</sup>五塊厝小堂區，1881 年設立，隸屬前金堂區。

「聚集在山腳下，貧瘠的土地上，負債累累」的情況(Steere 2002: 193)。

爲了改善萬金天主教徒的生活，1869年良方濟神父開始構想購買土地，將之分配給教友做爲住地與耕地。他曾在書信中說明土地分配的制度性安排：

「為了要幫助人表現愛德，救活人幫助過世的家屬，要幫助教友能夠繼續在這生存。如果離開教友，沒有信仰，他們很容易被這些中國人（客家人）把土地奪走。我看到四百多個原住民離開，有些教友也很想跟著離開，因為有聖母會的幫助，而使他們沒有離開。

成立聖母會一開始存有 12 元基金，並有兩位非教友捐獻 32 元，一年約有 100 元奉獻金去幫助人。教會決定不要給錢，要用 100 元買土地，將教友賣給客家人的土地買回。再加上每一戶的教友一年要奉獻一元，所以每一年約有 140 元，每年約可買四、五塊地回來，每一塊地可以供養一個家庭。

教會的土地如何分配，選擇一個大的節日，讓這些家庭輪流抽籤耕地，在 1870 年，有十個家庭可耕作。耕地抽籤完後，拿出四元給教友們摸彩，但是抽到耕地的人無法參加。

那些地永遠都無法變賣，若有人要賣，教會有權收回那塊地，所以要有人管理此組織，在教友中選出七人來照顧這些土地及人民。神父就有時間可以專心洗滌人民的心靈。」(陳淑慈 2004: 54-55)<sup>30</sup>

1869 年，教會購買一片林地做爲聖堂地，是教會最早購置的土地，1872 年之後到日治之前教會陸續購買了樣仔宅、田仔厝、赤山的土地做爲教友住地，以及紅土庄的教會墓地。日治之後則是買下後壁埔(1912)、大庄(1914)的土地供教友居住。日治時期，戴炎輝(1979)觀察到萬金、赤山的土地已逐漸歸屬於五溝水人或是台灣製糖株式會社所有。當時，教會在萬金地區擁有許多土地，只向天主教徒收取便宜的租穀，但是一直到光復後還是有不少欠租的情形(陳淑慈 2004:

---

<sup>30</sup> 良方濟神父寫給道明會總會的未出版信件。2003 年萬金天主堂本堂盧懷信神父爲陳淑慈所做的翻譯。2009 年盧神父也曾翻譯同一封信給我。

56)。不過，在 1951 年國民政府開始實施耕者有其田的土地改革政策之後，大部分教會耕地放領給教友，放領後教會剩下約八甲土地(ibid.)。

然而，除了土地流失、生活貧困之外，屏東平原的人群衝突才是天主教傳教士與天主教徒所面臨的最嚴重威脅。清代「閩、粵之分在下淡水溪一帶最為嚴重，天主教傳入以前如此，傳入之後亦然。由於萬金與溝仔墘均操閩南語，早就是客家人的眼中釘，就算天主教沒有傳入，分類械鬥也經常在這兩地發生」(蔡蔚群 2000: 58)。1865 年，英國商人必麒麟(W. A. Pickering)造訪萬金的途中，察覺客家人與萬金人的緊張關係：「她們不肯領我們到那些神父們所居住的那個平埔番的村莊，因為她們同那些人有宿仇」(Pickering 1958: 51)。1867 年，良方濟神父在書信中提到：

「這裡真是毫無希望，前途黯淡。鄰近的地區，械鬥不已，我們的頭上，常懸著爭鬥、搶劫和謀殺的烏雲。本地人所談論的，無非是他們如何厭惡客家人，恨不得把客家人一舉消滅。從上個月以來，幾乎天天都有爭吵和傷亡，沒有一日安寧。本地人很恨客家人，客家人亦以迫害本地人為樂。到目前為止，客家人已破壞了兩個村莊的農田，把種植的稻穀、甘蔗、蔬菜和甘藷都燒掉，他們威脅要進犯溝仔墘，破壞農田，燒毀全村。」(Fernandez 1991: 79)。

天主教傳入之後，清末台灣社會的仇教氣氛使得地方衝突更加激烈。傳教初期，萬金與溝仔墘兩地的教堂一再被異教徒縱火焚燬；改信天主教的初代信徒受到家人的逼迫；傳教士往來前金與萬金的路途中，屢次受到客家人的劫掠，甚至在 1867 年發生開教的郭德剛神父被綁架事件。良方濟神父記錄了當時萬金、溝仔墘等地居民的反應：

「這些事情發生時，為萬金庄和附近的民眾，也帶來相當的影響，那些既害怕又恨客家人的居民，知道郭神父被釋放的消息都很高興；後來，他們又聽說官員曾命令匪徒釋放人質時，更是興奮。

民眾們覺得傳教士權勢很大，連政府官員都支持傳教士，也只有傳教士能幫



助他們不受客家人的壓迫，為了公平起見，他們願成基督徒，幫助傳教士。然而，當民眾知道郭神父不但沒有懲治匪徒，反而付給他們贖金時，感到很震驚和失望，民眾把懷恨客家人的怒火都轉向我們，譴責我們的措施，好像我們犯了極大的罪惡。

他們很生氣地說：『基督徒是這樣子的嗎？什麼事都要忍耐、緘默和受苦？萬金莊的聖堂被焚燬，他們都不吭氣，也沒人受懲罰；神父被綁架，卻付給匪徒贖金；我們怎能做基督徒呢？如果我們成為基督徒，遭到綁架時一定會被拷打處死，因為我們付不出贖金，我們不想再做這樣的基督徒了。』由於這次的綁架事件，使我們的努力成了泡影，民眾拒絕再來聖堂，也不願再聽我們講道理……」（良方濟，1867）

雖然 1868 年台灣教案之後，台灣地方政府官員處理教案的態度轉向積極，但是萬金地區的人群衝突一直延續到日治時期之前。傳道員潘松浦提到最後一次教難的情景：

「直到 1895 年 6 月中旬，有一位客家仇教者，無故殺害了萬金三位女孩，引發一場大衝突。萬金教友群情激憤，與五溝村仇教者激戰一日。仇教者被萬金的宋江陣打得落花流水，...神父和官兵勸架無功。客家族人不甘示弱，糾集附近數村族人，於 8 月 27 日再次進攻萬金教會，掠奪教友財物，破壞田間農作物，引起赤山萬金二村民眾公憤，不分教內外，大家同心一致，並肩作戰。部落中過去也有仇教者，如今一變而成保家護村的自衛戰。雙方激戰...教友為保護聖堂，人人抱定殉教精神，要與敵做殊死戰，...但仇教者愈集愈多層層包圍教友，終於寡不敵眾，被陷重圍，已是彈盡糧絕。.....婦女兒童跪在聖堂涕泣，哀禱上主憐憫。他們嗟嘆幾十年教難不息，想起祖先們血淚奮鬥建立起來的教會，難道就此坐以待斃，任其煙消雲散嗎？李嘉祿神父痛心地帶領教友日夜祈求天主庇佑...

1895年9月1日，適逢日軍已接收台灣，是日日軍數百人進駐萬金，他們目睹此景，立刻協助萬金教友，以強大火力擊退入侵的客家族眾，教難從此結束...」（潘松浦 2008: 50-52）。

到了日治時期，赤山萬金人要到外地，仍然取道於佳佐，而不走五溝水、大林方向（戴炎輝 1979: 742）。即使是現在，五、六十歲以上的萬金人還是記得小時候在五溝水和萬金交界處，兩村居民互丟石頭的情景。而過去人群間的武力衝突轉化成在各種人際接觸時隱微的權力關係，例如客家人不願意和萬金赤山人通婚、在學校裡客籍教師明顯地不公平對待、到戶政事務所裡辦理出生登記時客家公務員將名字寫錯等等日常生活中的差別待遇。

「基督徒是這樣子的嗎？什麼事都要忍耐、緘默和受苦？」這句話道盡初代教友的心聲。如同大部分研究對萬金人改宗的分析一樣，或許當地居民將顛沛流離、土地流失、生活貧困、人群衝突所造成的痛苦寄託於強有力的外來傳教士身上（Shepherd 1996；簡炯仁 1997；黃子寧 2006）。然而，改信天主教並沒有終結苦難，甚至遭受更嚴重的迫害。1870年，以西班牙碉堡形式建立的萬金天主堂落成，建造期間萬金第一代天主教徒義務擔任勞力小工。老一輩教友都記得長輩參與興建聖堂的點滴，特別是因為建材得來不易，祖先們用手和石灰，甚至連「桶底都用手扒來用」，而導致手指潰爛。文史工作者潘謙銘提到他的阿祖死前訓誡子孫說：「看看我的手，它是因主而損壞，所以大家確記勿忘天主而背教」（2000: 114）。在萬金天主教徒的祖先記憶裡，堅固的教堂和祖先的雙手融合在一起，具體象徵著苦難的過去，形成深層的受苦記憶，成為自我認同的重要部分。

## 第五節 小結

萬金天主教徒以祖先的來源和遷徙的記憶做為教會歷史的基模，描繪出一條不同於教會官方敘事的傳教路徑。他們不斷重述流離失所的祖先如何跟隨遭受迫

害的聖堂四處遷徙，最後終於落腳在山腳下的萬金的過程。萬金版本的傳教歷史突顯出萬金做爲一個特殊的地點，吸納並結合了各地的平埔人群與天主教徒，不僅是清代屏東平原部分鳳山八社人群歷經長期不斷遷徙的終點，也是天主教徒在沿山地區匯聚集結的據地。因此，在萬金天主教徒的認知當中，祖先來源和天主教傳入之間有著緊密的連結，隱約反映出祖先記憶與聖堂歷史兩者無法區辨的疊影。以祖先來源和遷徙路徑做爲一種記憶模式具有南島語族的記憶特色。南島語族的研究指出，記憶和起源、祖先、地方等概念密不可分，而且祖先遷徙的路徑和旅程往往和系譜結合(Fox 1996)。

來到萬金之後，第一代天主教徒胼手胝足、克服萬難建立教堂，並以教堂爲中心定居在教會的土地上。萬金的聚落發展和天主教傳入息息相關，接受天主教與否決定了當地人的居住地點。改宗不僅牽動聚落間人口的遷徙流動，也導致聚落內部空間與土地資源的再分配以及人群分佈的定著化。雖然顛沛流離的旅程與遭受迫害的苦難切斷了祖先的過去，但是萬金吸納不同來源的落難教友，透過天主教信仰與文化將異質性的人群轉化成擁有共享歷史與記憶的群體，並且在週期循環不斷重複的節期慶典儀式中重新塑造出綿延不斷的時間感。

## 第三章

### 萬金聖母與地方形成

上一章指出沿山地區特殊的歷史脈絡與邊陲處境塑造出萬金地區高度流動與混合的人群性質，不同來源的當代萬金天主教徒擁有流離的祖先與苦難的過去的共同記憶。然而，部分人群在改信天主教之後集中居住在萬金地區，並且在集體的教會生活中、循環往復的節期儀式裡，消弭了祖先來源地點不同的差異，逐漸形成萬金天主教徒的群體認同。

本章將探討做為萬金地區關鍵象徵的萬金聖母聖像，如何連結異質性的地方人群，透過年復一年的儀式慶典——主保瞻禮與聖母遊行——將堂區所在的萬金與赤山標示成爲一個與眾不同的「地方」。在慶典期間，當地天主教徒以各種「框架」機制(‘framing’ mechanisms)(Mitchell 2002)將聖母像置於注意力的焦點，使它成爲聖母的體現，並且在各種與聖母像的身體互動裡，建立兩者之間親密的親子關係；在扛抬聖母轎與徒步遊行的儀式化行動中，實際腳踏在群體所處的空間範圍。不斷重複實行的歷史行動將聖像、身體與地方連結成爲一體，累積在當地天主教徒的記憶裡，形成他們的獨特認同。

#### 第一節 萬金聖母做為關鍵象徵

1870年萬金天主堂建堂落成時，即奉「聖母始胎無染原罪」爲主保聖人。<sup>31</sup>一般來說，聖母像能夠從外觀來分辨不同：以無染原罪聖母爲例，聖母通常站在一個地球上，腳下踩著一隻蛇，以此象徵她沒有沾染原罪。萬金天主教會保存著

---

<sup>31</sup> 「無染原罪」和「終身童貞」、「耶穌母親」、「蒙召升天」構成羅馬天主教中瑪利亞教義的重要部分。在「無染原罪」成爲信理之前，每年12月8日無染原罪慶典在歐洲天主教地區已是普遍被慶祝的節日，直到1854年教宗碧岳九世宣佈「瑪利亞在其母胎成孕之初，即因天主特恩未染原罪」爲信條，1858年聖母在法國露德顯現時自稱爲始孕無染原罪者，使得這個信理得到更廣大的支持。當被問及「無染原罪」的意義時，萬金天主教徒通常直接以字面意義解釋。他們並不清楚爲什麼建堂之初會選擇無染原罪做爲主保聖人，他們猜測可能是教堂在接近無染原罪節時落成，所以神父便將教堂獻給無染原罪聖母。

兩尊古老的無染原罪聖母像：一尊在聖堂祭台；另一尊就是著名的萬金聖母。祭台上的聖母像大約是在 1870 年建堂之後從西班牙經菲律賓海運而來。根據一張教會的老照片，過去的祭台中間放置著這尊聖母像，兩旁分別是同時期來到萬金的道明會會祖聖道明與聖若瑟抱小耶穌兩尊聖像。（圖版 1）1960 年教會大整修時，改變了祭台的形式，只留下聖母像在祭台中央。到了 1980 年代，教堂進行內部整修時，神父將原來的聖母像換成另一尊從西班牙帶回來的聖母像。<sup>32</sup>不過，在 1994 年，一位樞機主教到萬金主持教友中心落成的祝聖儀式時，他覺得這尊聖母像並不符合「無染原罪」應該具有的童貞、年輕的形象。直到 2001 年第三次教堂大整修完工之後，原來的無染原罪聖母像才又重回祭台。落成之前，教會先將失去光澤的古老聖母像送到菲律賓整修。教會秘書還記得當聖母耳朵上掛著閃亮的長耳環、嘴唇被塗上豔麗的口紅回到萬金時，神父和教友們因為太過震驚，又把聖母送回菲律賓重新修回原來比較樸素端莊的樣子。現在，祭台聖母身穿嫩膚色長袍，上面繪有金色的精細花草紋樣，外罩著點綴金色圖案的鑲邊土耳其藍披風。聖母頭戴金冠，後方有著散發星芒的璀璨光環。（圖版 2）

和祭台的聖母像比較起來，用於遊行的聖母像對萬金天主教徒而言具有更重要的意義。（圖版 3）當地教友並不清楚她到萬金的時間，也不知道她確切的出處，只能從教會的老照片推測她的年代應該超過百年。歷史同樣悠久的聖母轎是由福建工匠以木頭雕刻而成，其風格是由歌德式的拱頂與中國式花草紋飾的底部結合而成，而且底座刻有西班牙國王的徽飾。原始的聖母像是木製品，約有真人的高度與重量。她的頸部和手部具有活動式的關節，以方便為她更換衣物。她的衣服都是由當地婦女或是修女手工縫製，包括最裡層的白色襯衣、中間層的白色連身長袍以及最外層的白色或藍色長披風，精緻典雅的衣袍遮蓋住她腳下的蛇和地球。她的頭髮是由真人的頭髮製成，能夠被梳理和燙染。過去有一段時間聖母

---

<sup>32</sup> 萬金天主教徒稱這尊西班牙聖母像是「聖母升天」。但是，根據西班牙畫家 Bartolomé Esteban Murillo (1617-1682)於 1660 年所畫的「無染原罪」，在萬金被誤認為是「聖母升天」的聖母像其實仍是「無染原罪」的一種類型。

有著一頭蓬亂的紅色大波浪捲髮，再加上妝容豔麗，所以那時候年輕人給聖母取了一個綽號叫「瑪丹娜」。除了「瑪丹娜」的造型之外，各個時期的照片顯示過去萬金聖母的外表存在明顯的風格變化，但是每當我拿著照片詢問當地教友這些是不是同一個聖母的時候，他們總是回答：「對啊！都一樣。沒有變啊！」或是「她過去是怎樣，現在就是怎樣。」

不同時期的美感表現，的確讓「萬金聖母」看起來不太一樣。然而，我在意的是當地教友如何看待複製的問題。這尊聖母像在 1991 年全台遊行之前，為了旅行途中可能發生的損壞，教會方面曾請當地的聖像生產者開模複製過。可是，當我詢問教友有關複製的事情時，否認複製的人回答我照片裡的聖母都是同一個，承認複製的人還是宣稱「出巡的都是百年前那一個」。他們忽略不同時期「萬金聖母」外表上明顯的差異或是遺忘複製的事實就好像真的相信一個百年的木頭雕像能夠抵抗衰敗維持原貌一樣。這樣的反應讓我感到困惑，究竟在他們對聖母的記憶裡，讓他們感覺「都一樣」的究竟是什麼？他們所說的「都一樣」到底是什麼意思？我們應該如何理解萬金聖母在萬金天主教徒心目中的「同一性」呢？

Igor Kopytoff(1986)指出「商品化」(commoditization)和「獨一化」(singularization)是物的文化生命史的兩個重要面向。前者意味著普遍的、可販賣的、可交換的；後者則是指希罕的、無雙的、獨特的，以及不可交換的。萬金聖母的同一起性牽涉獨一化的過程。相較於工廠裡可以大量生產、販賣的聖母像，大部分萬金天主教徒相信萬金聖母聖像只有一個。而且，幾乎所有人都很難接受「萬金聖母」變成可以買賣的商品這件事。他們說如果到處都可以看到萬金聖母，她就不再是獨一無二，也不需要全國遊行了。我漸漸發現萬金聖母是不是同一個、有沒有被複製的問題似乎只困擾著我。對萬金天主教徒來說，聖母是他們習以為常的存在、生活世界的部分，他們並不會因為聖母改變了造型或是還有分身而懷疑她不再是萬金聖母。歷史悠久的主保瞻禮和聖母遊行提供了一個關鍵的形式，在儀式裡萬金天主教徒能夠直接與萬金聖母頻繁密切地互動，建立起特殊的關係、引發出強烈的情感，這個過程賦予萬金聖母獨一無二的「同一性」。

Eric Wolf(1958)指出墨西哥的瓜達魯佩聖母做爲一個「關鍵象徵」(master symbol)，呈現出「地方化」(localized)的特性與「文化混合」(cultural mixing)的過程 (Lambek 2002: 168)。(圖版 4) 當中涉及各種不同層次的社會關係，而將過去記憶與現在景況連結在一起。其中，親屬關係構成最重要的社會關係面向，由此產生的情感(emotions)衍生出聖母象徵的普同意義與瓜達魯佩聖母的特殊意義。我認爲萬金的萬金聖母也擁有「關鍵象徵」的地位。

親子關係是基督宗教建立人與神之間關係的一種重要模式。在菲律賓中部的 Bicol 地區，當地重要的天主教聖像，例如著名的「垂死基督」，都被信徒「收養」成爲家庭的一份子，並且有著如同人一般的生命成長歷程(Cannell 1999)。而聖母瑪利亞的母親意象使得聖母成爲一個強有力的普同象徵，能夠引發信徒的強烈情感投射。萬金天主教徒以親子關係來理解與解釋聖母做爲人與神之間的中介角色。不論是日常生活或是緊急時刻，他們習慣向聖母祈禱，並請她轉求天主或耶穌成就他們的願望。他們認爲相較於天主的嚴厲父親意象，聖母做爲母親更能夠瞭解孩子的需要，而且孩子也敢於向母親表達所需、尋求她的安慰與支持。因此，萬金天主教徒以非常親暱的語調和語氣稱萬金聖母爲「聖母媽媽」或「媽媽」來表達他們與萬金聖母之間親密的情感依附。

2008 年台灣天主教會爲了慶祝天主教在台灣 150 年，安排萬金聖母進行十個月的環島遊行。當她要離開萬金、啓程出發的那一天，萬金天主教會特別舉辦了一個隆重儀式來歡送他們的母親。不同於主保瞻禮的聖母遊行是由當地男性教友扛抬聖母轎，當天是由教會婦女護送放置在推車上的聖母像離開萬金教堂。當地教友尾隨著聖母一直送到村外，許多中老年婦女一邊流淚一邊目送著她離去。十個月旅程當中，萬金教友以善會團體爲單位參加每個教區的交接典禮，而且在聖母遊行時走在聖母轎的正後方。當萬金聖母旅行到鄰近地區的教堂時，萬金教友參與每個教堂的彌撒，擠滿了平常冷清的地方教會，讓各地教會的天主教徒留下深刻的印象。有一天，在萬巒的天主堂裡，我看到一個 40 歲左右的萬金女性教友在獻花之後掀起聖母的外袍蓋住自己的頭，當時她突如其來的舉動讓我非常

驚訝。事後，我問她為什麼這麼做，她才有點難為情地告訴我：「平常聖母媽媽在家，有事想找她去聖堂就找得到，現在她在外面那麼久很想念她，一看到她就很想跟她撒嬌，所以就躲在她的衣服下面。」萬金教友也告訴我每次他們要離開聖母停留的地方之前，總會先到聖母像周圍祈禱跟她說再見，「孩子要離開不是應該跟媽媽說一聲嗎？」，他們這麼說。就在萬金聖母即將結束環島遊行前，萬金教會發生前所未有的背教事件，有些教友也認為這是因為聖母不在家太久，才會發生這樣的事情。環島遊行的過程突顯出萬金所具有的家的意象與萬金聖母的母親意象，以家庭和親子關係凝聚萬金天主教徒的情感與認同。因此，萬金聖母做為萬金天主教徒的認同核心，使他們成為一個獨特的群體。

然而，不同於墨西哥的瓜達魯佩聖母或是鄰近排灣部落的聖母在外表上所呈現的明顯地方化特色，萬金聖母始終維持著西方人的樣貌面容。Wolf(1958)指出瓜達魯佩聖母其實延續並轉化了阿茲特克人在西班牙殖民之前對土地與生育女神的崇拜，並且在獨立戰爭與後來的農民戰爭中，瓜達魯佩聖母帶領墨西哥人作戰，因此成為墨西哥文化與國族形成的關鍵象徵。而在沿山地區的排灣部落天主堂裡，排灣人為聖母像穿戴傳統服飾、在頭上裝飾羽毛，並掛上琉璃珠項鍊，將外來物納入當地的階序之中。(圖版 5) 但是，一百多年來萬金聖母的面容、服飾看不到一絲在地化的痕跡，她一直都是一個外國人。我們應該如何理解這個「沒有地方化」的聖母像呢？第二章已經討論過部分沿山地區流動與混雜的人群最後匯聚在萬金，流離失所的祖先與過去的連結斷裂，反而藉著外來的天主教信仰與文化重新整合在一起。或許沒有任何在地特徵的外來聖母像正好滿足了當時萬金人群的需要，他們捨棄原有的祖厝、傳統的祭祖與舊有的連結，以萬金做為共同的新家園、以萬金聖母做為不同來源的人群的共同母親，天主教徒之間藉著通婚與代父母等機制成為親同手足的一家人。而且，在十九世紀末沿山地區複雜的人群互動與激烈的宗教衝突裡，萬金聖母外表顯著的異國風情標示著萬金人群的特殊性，進一步維持萬金在區域中的差異性。在逐漸消弭內部差異並強化地方特色的過程裡，萬金聖母聖像始終如一、兼容並蓄的力量，成為過去改宗歷史的沈積



與體現。

更重要的是，從改宗初期就延續下來的主保瞻禮與聖母遊行的慶典傳統賦予萬金聖母聖像獨特的生命。在年復一年的主保瞻禮午後，由萬金男性教友抬著聖母轎與台灣各地到此朝聖的天主教徒遊行萬金與赤山，甚至在 1991 年與 2008 年跨出萬金展開全台灣的聖母遊行之旅。在慶典中，萬金天主教社區內部的異質性人群或是台灣各地信仰天主教的不同族群，都在以聖母為關鍵象徵的文化形式中尋找到得以溝通與連結的語言與行動。

## 第二節 主保瞻禮的「框架」

萬金教會和當地教友都保存著許多過去主保瞻禮的老照片，記錄著不同時期的慶典、教友與萬金聖母的樣子。(圖版 6、7、8、9) 觀看這些老照片，讓人感覺到不管時代流轉、人事變遷，主保瞻禮和萬金聖母沒有改變的延續感。早在天主教傳入萬金初期，傳教士就建立了聖母遊行的傳統。1865 年，良方濟神父記錄了遊行的情景：

「在玫瑰聖母紀念日，我們舉行了聖母遊行，外教人一聽這消息，就大批地聚集來觀看，當隊伍慢慢前進時，可以聽到許多人禁不住低聲讚美聖母。民眾除了低聲地喃喃讚美外，都保持肅靜，他們對教友的熱心和虔敬都表示欽佩。許多人在注視聖母像時，顯得格外恭敬，回家後都大聲讚美天主和聖母。」(Fernandez 1991: 61)。

萬金文史工作者潘謙銘也憶起過去遊行的盛況：

「往年，遊行時除了全省各堂口隊伍以外，有天神隊、棍仔隊、宋江陣、獅陣、花車、本地或外地非教徒的民間藝團不時插入贊助表演...。當然主角聖母轎每行到的所在，鞭炮聲更不絕於耳...。」(潘謙銘 2000:113)

不過，隨著萬金天主堂在 1984 年被敕封為聖母聖殿，外地來朝聖的天主教徒越來越多之後，也為聖母遊行帶來一些改變。例如，過去遊行時，萬金、赤山

當地人燃放大量鞭炮來迎接聖母，以增加隆重與熱鬧的氣氛，但是走在聖母轎前後由當地小女孩裝扮的小天使與神職人員卻得飽受鞭炮的轟炸。所以，1989年當時的高雄教區主教鄭天祥神父便堅持不准在聖母轎前後放鞭炮，到了1990年代，當時的本堂神父希望遊行以祈禱方式進行，而取消各種陣頭的表演，也規定只能在定點施放鞭炮(ibid.: 26)。Whitehouse(1992)曾經區分了兩種宗教性風格(mode of religiosity)：一種是教義式的(doctrinal)，強調以文本與口語溝通為中心的常規儀式；另一種是意象式的(imagistic)，牽涉以經驗性行動為主的偶發儀式。原本比較傾向意象式風格的聖母遊行在天主堂位階提高之後，受到更多教會高層或外界力量的規範與約束，而逐漸展現教義式風格。然而，即使如此，現在聖母遊行的時候，鞭炮仍是不可或缺的元素之一。在馬爾他島的聖保祿主保慶典時，煙火也是慶典的重頭戲。Mitchell(2002)認為煙火是將慶典儀式化的一個主要方式，為慶典提供一個重要的背景氣氛。(圖版 10)

Mitchell 指出慶典過程裡面需要利用許多「框架」機制(framing mechanisms)將聖像分別出來成為主要焦點。如同相框、畫框一樣，特殊的行動形成一個框架框住想要突顯的事物，以此吸引人們注意的目光。萬金的關鍵象徵，萬金聖母像，除了主保慶典期間，一年到頭都存放在天主堂的南邊角樓，立在同樣古老的聖母轎裡。到了慶典期間，聖母像連同聖母轎便從角樓移到教堂裡，等待主保瞻禮當天再被移出來到教堂大門外面，等待下午在萬金、赤山的遊行(圖 3-1、圖 3-2)。這樣的框架活化了聖母像，使它成為聖母本身的體現，而不僅僅只是萬金教會的象徵。也唯有成為聖母本身的具體顯現，人們得以透過身體的行動實際與聖母互動，而引發強烈的情緒反應。Mitchell 將這種經驗稱為「實質的融合」(substantive incorporation)(2002: 218)，特別是那些與聖像互動所形成的身體適應，最明顯的就是那些抬聖像者身上的瘀青、破皮等等痕跡。同時，這也是 Connerton(1989)所說的能夠形成習慣記憶的「融合的實踐」(incorporating practices)，藉由身體經驗不斷地反覆融合，過去得以沈積在身體中。Whitehouse 指出這種藉由感官與情緒所喚起的記憶特別鮮明強烈，因而能夠形成長期的記憶(1995: 195)。

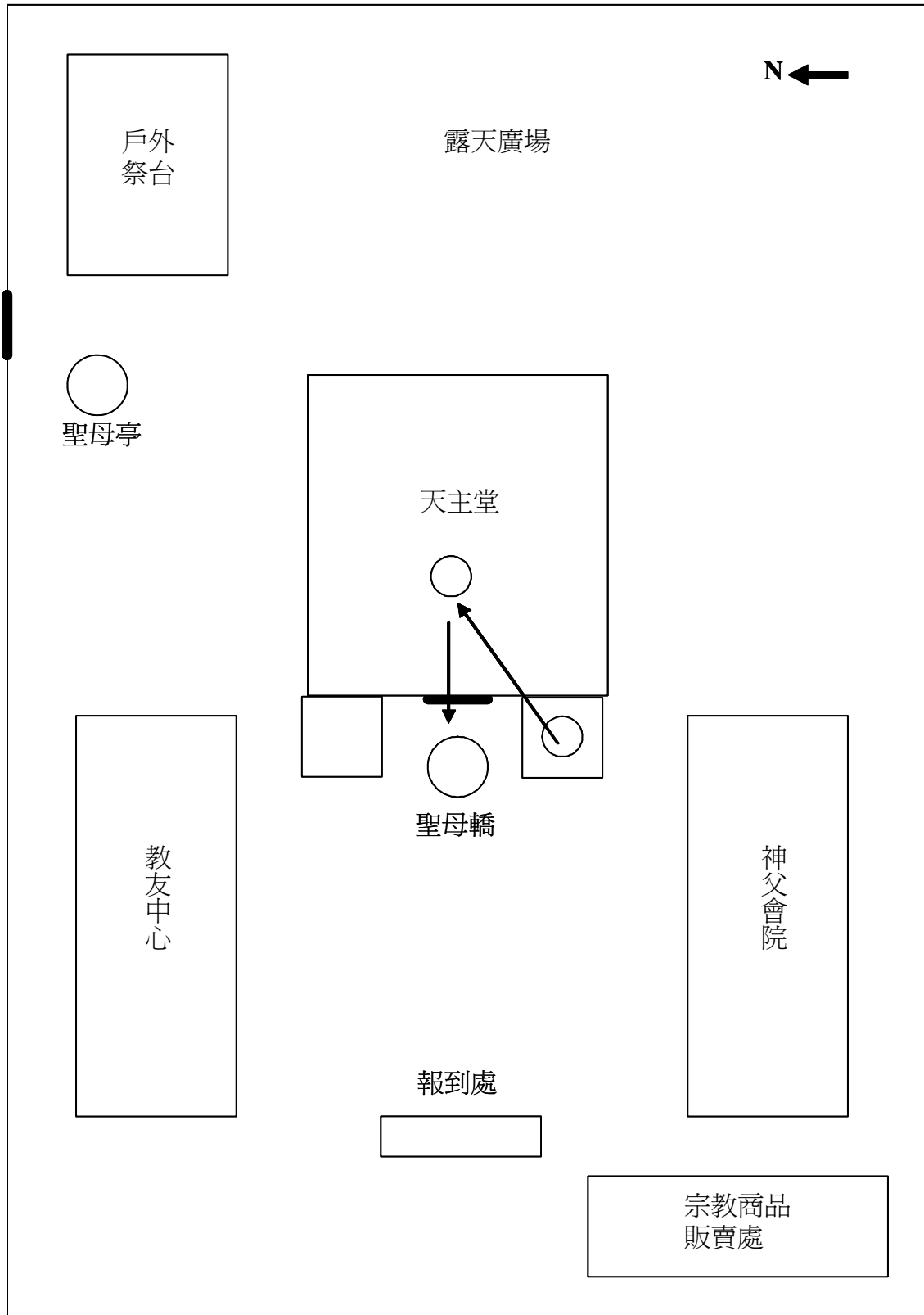


圖 3-1：主保瞻禮場地圖與聖母轎移動位置

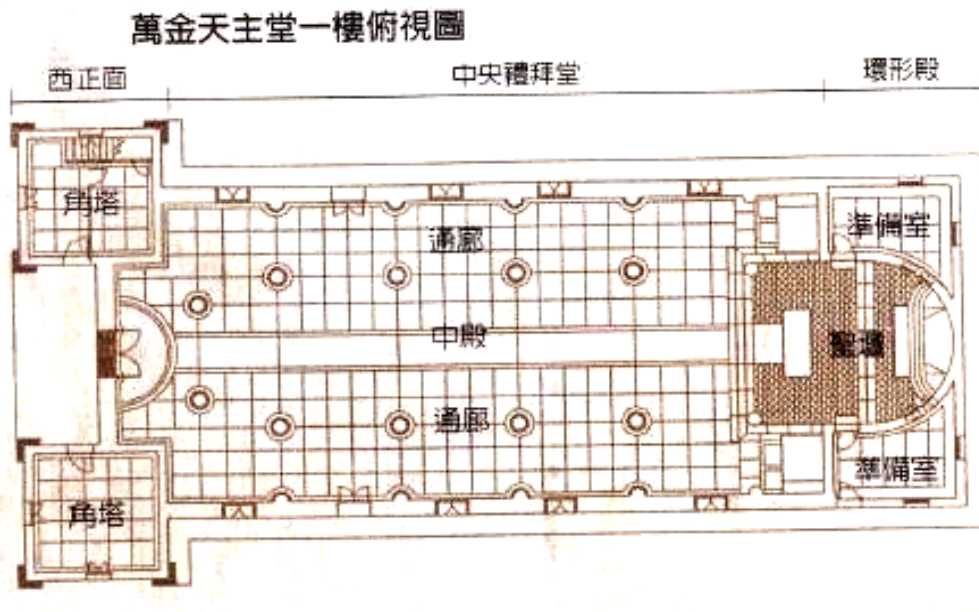


圖 3-2：萬金天主堂內部平面圖

1870 年，萬金天主堂落成時，以「無染原罪始胎」做為主保聖人，因此每年的 12 月 8 日同時是堂慶紀念日也是主保瞻禮慶典。當地教友記得過去都是在正日慶祝，後來則是選擇 12 月初最接近正日的星期日慶祝，方便外地教友前來朝聖。萬金教會的秘書在慶典的一個月前，寄發邀請卡給台灣各地天主堂。然後，陸續收取回函，直到慶典前幾天統計參加人數，發包給便當公司準備當日的便當。慶典前，萬金教會舉行「九日敬禮」(Novena)。九日敬禮前，教會男性教友將聖母像連同聖母轎從角塔移到教堂裡面，將聖母像朝向門外放置在中間走道上。女性教友為聖母換裝，並且以鮮花布置聖母轎。九日敬禮以萬金天主教徒為主要參與者，每天晚上在教堂舉行彌撒或是安排特別的主題活動，並且分配各個善會負責當天的領經。流程如下：7 點 40 分至 8 點，是例行的玫瑰經晚課；8 點到 9 點彌撒或特別節目；9 點之後，全體教友跪著齊聲誦念每年主保瞻禮的九日敬禮期間才會念的經文：「讚頌聖母無玷染的經」、「託賴聖母經」、「奉獻聖母經」、「向聖母求潔德頌」以及「為求外教人歸化的祝文」。緊接在經文之後，所有教友在傳統弦樂（二胡、三弦、笛與罄）的伴奏之下以高昂的情緒大聲歌唱「至

表 3-1：主保瞻禮慶典時間表

時間	教堂內	負責人	教堂外	負責人
一個月前	寄發邀請卡 收取回函 統計人數 訂便當	秘書		
九天前	聖母轎從角塔移至教堂內	男性教友		
	聖母換裝	女性教友		
	布置聖母轎	女性教友		
	九日敬禮 19:40-21:00 玫瑰經 彌撒或主題活動 「歌經」	全教會		
一個星期前	道理班打棍隊練習		立牌坊	男性理事
			搭遮陽棚 修剪教會樹木	男性理事
			整理租用的停車場	
一天前	聖詠團+青年會排練		聖母轎移至教堂外	男性教友
	聖誕布置		布置聖母轎	女性教友
			角頭花車	
			聖誕布置	
	攤販		攤販	
當天	準備茶水	頂頭教友		
	歡迎 07:00~	職工青年會		
	報到 07:00~	聖家		
	獻花 07:00~	婦女會		
	辦告解	在俗道明會		
	大禮彌撒 09:00-11:30			
	便當 11:30~	各角頭理事		
			聖母遊行 14:30-16:00	
	聖體降福 16:00-16:30	聖母軍		

尊至貴聖童貞」、「讚頌聖母歌」兩首古調聖歌結束當天的儀式。<sup>33</sup>因為聖母像擺放的位置，教友離開教堂前一定會經過聖母轎左右，大部分教友會向聖母鞠躬、伸手摸摸她的衣服，或是停留片刻祈禱。慶典前一天，婦女們開始幫聖母換裝、清潔、梳頭髮。聖母換裝是一件極私密的事情，通常是由一、兩位婦女和修女幫忙換裝，不允許一般閒雜人等在場。然後，男性教友再將聖母轎從教堂內移至教堂外，女性教友以鮮花重新布置聖母轎。九日敬禮期間，種種以聖母為中心的框架機制使她成為教友目光與活動的焦點，並且提供他們比平日更頻繁更密切地與萬金聖母互動的機會。

除了在教堂裡進行九日敬禮的正式儀式之外，教友也開始整理與布置教會內外的環境。慶典一個星期前，男性理事在萬金通往五溝水與赤山的路口豎立上面寫著「慶祝萬金聖母聖殿開教 xxx 週年紀念」的牌坊。（圖版 11）因為主保瞻禮參與人數眾多，教堂裡面無法容納，2000 年教堂後方的祭台落成之後，便在戶外舉行大禮彌撒。所以，牌坊豎立好之後，男性理事們在教堂後面的露天廣場搭蓋遮陽棚，並且修剪廣場周圍的樹木。教會秘書也請人整理在村子周圍暫時租用的停車場。慶典前一天下午，外地攤販開始湧入萬金，在教堂前擺設攤位，晚上就成了熱鬧的夜市景象，吸引當地人和鄰近村落的居民前來。和教堂裡針對當地教友的正式儀式不同，教堂外這些活動的主要目的是為了迎接前來萬金的外地教友。根據教會統計，慶典當天每年有超過一萬名天主教徒從臺灣各地湧進這個小

---

<sup>33</sup> 萬金天主教徒稱聖歌或唱聖歌為「歌經」。因此，「歌經」可做名詞或動詞用。

### 至尊至貴聖童貞

1. 至尊至貴聖童貞，勝過寶玉水晶清，寶玉水晶清。德行勝過眾神眾神聖，靈魂肉身極光榮。
2. 童貞天頂的母皇，恩澤分散遍四方，分散遍四方。仁慈真正能可能可愛，無有棄絕失路羊。
3. 聖母無限大仁慈，阮今近前對妳求，近前對妳求。奉獻身軀及性及性命，克己五官及三司。
4. 懇祈仁慈看阮等，罪人的話詳細聽，的話詳細聽。准阮此轟行苦行苦路，免得落地獄大刑罰。
5. 萬金主保聖母親，聖名流芳萬世代，流芳萬世代。慈恩照顧眾信眾信友，大家感念到永生。
6. 感謝主內眾兄弟，熱心光臨來朝聖，光臨來朝聖。求主加倍賞賜賞賜你，全家和樂得平安。

### 讚頌聖母歌

申爾福，天主聖母，仁慈之母。我等之生命，我等之飴，我等之望。申爾福，旅茲下土，厄娃子孫悲懇號爾於此涕泣之谷，哀憐嘆爾嗚呼。其我等之主保，聊亦回目，憐視我眾。及此竄流期後，與我等見，你胎普頌之子耶穌。吁其寬哉、仁哉、甘哉。卒世童貞馬利亞，天主聖母，為我等祈，以致我等，幸承基利斯督，所許洪錫。

村莊參加慶典。這天，萬金教友以善會為單位負責各項迎接外地教友的工作：職工青年會站在大門口迎接、聖家聯誼會在進門處設置報到櫃臺登記到達的教會將禮儀本發給各教會、婦女會負責將康乃馨分發給教友並帶領他們到聖母像前獻花、在俗道明會負責維持辦告解的秩序、青年會與聖詠團在戶外祭台練習聖歌、各區理事則是負責中午發放便當的工作。所有的分工都已經成為行之多年的例行公事。

主保瞻禮照著禮儀本在固定的時間進行固定的儀式。早上 10 點到 12 點，在教堂後方的露天祭台廣場由樞機主教主持一場盛大的彌撒。各堂區教友在堂旗的引領下，身穿標示堂區名稱的同色背心，集中坐在廣場的椅子上，若是沒有參加彌撒，則是在教堂各處神父聽告解的地方排隊等待辦告解。萬金聖母面前依然是絡繹不絕的獻花人潮，女性教友常會圍繞在聖母周圍，觸摸她的手或輕抓她的衣角，向她低聲祈禱。至於萬金本地教友在慶典當天並沒有固定的座位，而是隨意坐在聖母亭周圍或是散在各處參加彌撒。彌撒結束之後，外地教友領取便當在教堂廣場吃午餐，本地教友則是在領完聖體、彌撒結束前就先回到家裡準備中午的家族聚餐。在外地工作的萬金天主教徒一定會在主保瞻禮時回到萬金，許多教友也會趁著熱鬧邀請親朋好友一起到家裡作客，所以主保也是當地教友們團聚、交誼的重要場合。午餐通常是辦桌的形式，前一天村子裡的辦桌師傅便已將大圓桌按著各家預訂的桌數先搬到各家，當天小發財車載著分裝好的菜餚分送到各家。

### 第三節 聖母遊行

對萬金天主教徒來說，下午的遊行才真正進入慶典的高潮。不同於上午的正式儀式以外地教友為主體，萬金本地教友構成聖母遊行隊伍的主要部分。最重要的抬轎者全由萬金本地男性教友擔任，想要抬轎的人早在一個月前就向教會秘書報名，然而還有更多沒有報名的人也會自動前來。因為古老的聖母像太脆弱又太珍貴，除了抬轎的八個人之外，周圍還有好幾十個教友準備隨時替換。(圖版 12)

2 點多，身著統一服裝、負責抬轎的萬金男性教友便已經在教堂準備。他們先將

用來抬轎的長木棍安裝在轎子上，並且用粗麻繩綁緊棍子，不斷在繩子上面澆水讓繩子保持潤滑與彈性，以免在遊行途中因為摩擦而斷裂。主日學道理班組成的「打棍隊」，也提早到教堂排練預演。打棍隊是西班牙道明會神父在傳教初期帶入萬金的一種特殊表演形式，教友搭配聖歌以一定的韻律敲擊兩根木棍打出節奏，並且一邊敲打一邊變換隊形。教會保存著一張打棍隊的老照片，顯示打棍隊是萬金天主教的特殊文化，許多教友也認為這是專屬於萬金的悠久傳統。因此，過去是由資深年長的老教友教導，現在則是由道理班老師教導國小階段的兒童練習。（圖版 13）各堂區的外地教友則是在堂旗的帶領下，依序排列在廣場上，等待 3 點準時出發遊行。

聖母遊行有一定的順序：首先是萬金的花車、旗幟與各善會，接著是依序從台北、新竹、嘉義、台南、花蓮、高雄等教區排列行進的各地教友，最後是聖母轎、神職人員、萬金的打棍隊等等。因為參與的人數眾多，所以遊行有固定路線。離開教堂之後，先往南繞行赤山的「頂頭」外圍。然後，回到萬金，經過教堂前面，往北繞過萬金的村廟三皇宮，沿著頂頭與大庄的外圍走，最後回到教堂，主要是沿著萬金與赤山的大馬路前進（圖 3-3）。在一個半小時的遊行過程中，教友們一邊步行一邊祈禱或是唱聖歌。雖然已是 12 月，南台灣的冬日陽光仍舊熾熱，教友們以緩慢的步伐默默前進著。沿路上鞭炮陣仗的驚人聲響、亂竄炮竹，還有漫天煙霧頓時會讓遊行的腳步和隊形變得混亂。不過，各種強烈的感官經驗也讓遊行者留下深刻的記憶。

萬金人並不喜歡走路，他們到哪裡都以機車、腳踏車代步。但是，在聖母遊行時，許多當地天主教徒以徒步的行動實際踐踏群體所居住的空間範圍。這個空間不再只是日常的生活空間，而是因為天主教傳入、祖先改信天主教而重新形成的歷史空間。萬金天主教徒透過代代相承、歷史悠久的聖母遊行，在身體律動中與地方結合在一起。許多當地教友特別是老人家們跟在聖母轎後面年復一年地全程步行參與，而教會各善會團體因為擔任遊行中的各種角色而實際參與在遊行當中。萬金天主堂的堂旗一直是由婦女會的媽媽們負責，過去她們還要拿十五端



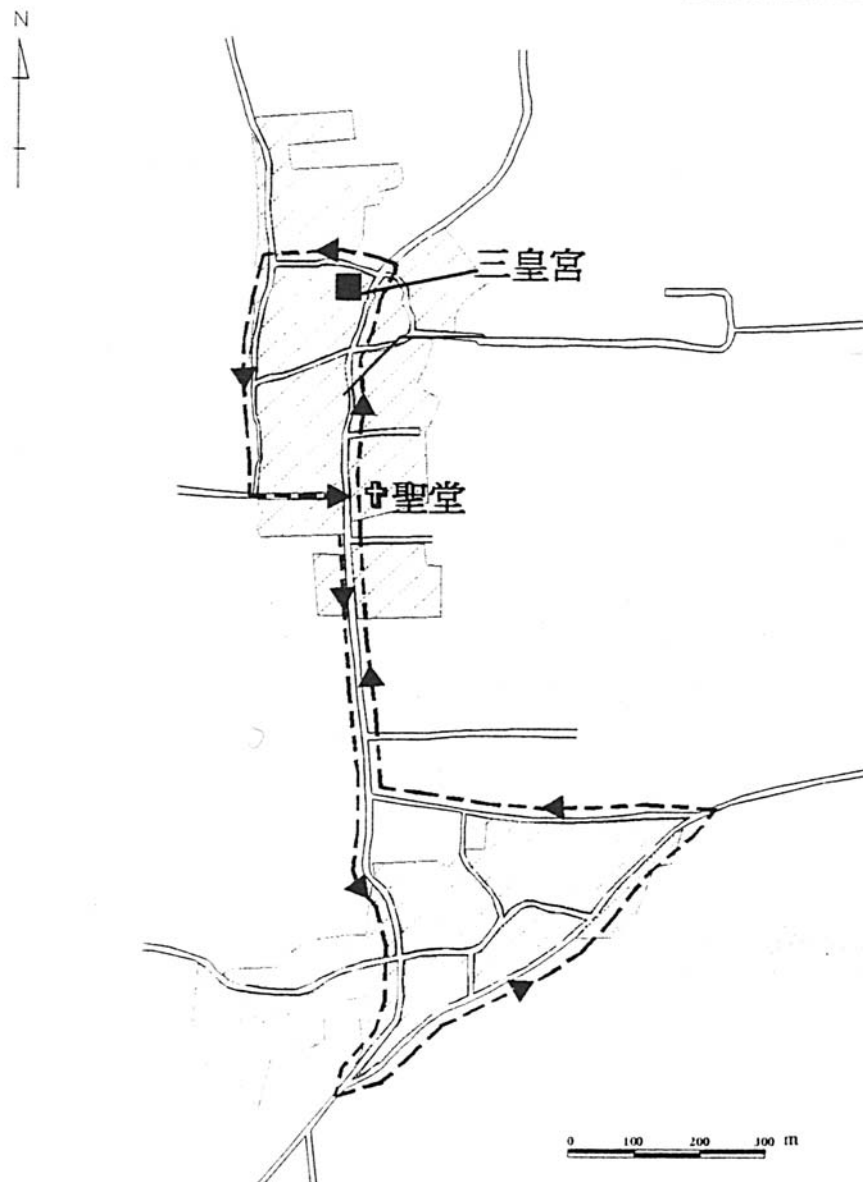


圖 3-3：聖母遊行路線（陳淑慈 2004: 126）

旗。媽媽們身著套裝、包腳鞋，拿著旗幟步行一個多小時，她們的身體必須不斷去適應不適合長途走路的服裝，忍受肩膀上旗幟背帶的壓迫，同時必須注意不讓旗幟東倒西歪。打棍隊的小朋友也是穿著和平常很不一樣的襯衫、背心和長褲，一路上不停手地敲打棍棒。爲了安撫小朋友的疲累情緒，道理班老師和家長們必須不斷在旁邊鼓舞士氣。萬金天主教徒走在遊行隊伍的最前面與最後面，形成一個特殊的框架將外地教友與聖母轎夾在中間，顯示聖母遊行是一個正在發生的特別事件，而其中最重要的框架是由那些萬金男性教友組成的抬轎人員。

好幾百公斤的聖母轎全程由青壯年男性教友抬著，對他們來說這不僅僅是一項光榮而已。我的乾爸說：「年輕的時候都會想要是能去抬聖母轎，不知道是多好的一件事！」許多抬轎者跟我說他們並不覺得轎子很重，我的朋友告訴我當他抬完聖母換來肩膀的烏青和身上的傷痕時，他感覺到他的罪被赦免了。因此，抬聖母轎參雜著男子氣概的表現和信仰道德的反省等等複雜的情緒。主要抬轎者是由聖母轎前後各四個人組成。因為重量與速度的關係，使得聖母轎在行進中容易後傾，因此前後抬轎者的高度體型必須平均分配、相互協調。較高的男性站在後方，撐住後傾的聖母轎，轉彎時旁邊的男性也必須伸手扶著轎子；較矮的男性則是抬聖母轎的前方。最前面兩個抬轎者最為重要，他們承受最多轎子的重量，同時必須控制轎子的方向，所以不斷有人輪替這兩個位子。聽說有一年一個年輕人在抬聖母時差點跌倒，但是因為他站在前面的位置，他的不穩連帶造成聖母轎嚴重地傾斜，結果當場被旁邊的老人斥責並且被要求馬上離開他的位置。聖母轎前通常有一個指揮，他必須隨時注意轎子是否傾斜而調整位置與速度；旁邊的人也依地形、路況給予建議。整個遊行的動態過程裡，所有抬轎者除了必須適應聖母轎壓在肩膀上的重量之外，同時他們也必須彼此適應、微調、成爲一體。

當遊行接近尾聲，聖母轎在進堂前會先在大門前暫停片刻。這時，更多男性加入一起將聖母轎高舉過頭，然後一鼓作氣一邊高聲呼喊一邊衝入教堂。同時，教堂大門口也燃放起比路上更多的鞭炮。這個時候的氣氛既危險又震撼，非常具有戲劇性效果。（圖版 14、15、16）一個萬金教友伯母回憶當她看到聖母像被高舉進入教堂時的感受，她說她被聖母的榮耀感動到熱淚盈眶。遊行結束後，聖母轎暫時被放置在教堂門口。等最後的聖體降福結束，聖母像和聖母轎便被移入平常所在的角塔裡面。

#### 第四節 小結

現在，萬金村裡聖母像無所不在。外地遊客可以輕易地在教堂中、村子裡、教友家發現各式各樣的聖母像。每個天主教家庭至少都有一尊聖母像被放置在一

樓客廳最顯眼的位置上，大部分是電視櫃上方的正中間。過去，教友在家屋正廳掛上描繪耶穌生平或是玫瑰經等主題的平面畫像。到了 1980 年代，大部分萬金教友改建家屋之後，立體的聖母態像便取代了傳統的平面畫像。1990 年代，當時的本堂神父注意到教友獨鍾聖母的現象而進行信仰觀念上的釐清，他要求教友若是要放聖母像就必須同時掛上十字架苦像。因此，現在我們可以在教友家裡看到聖母像上面有著十字架苦像的居家擺飾。與家屋改建同時期進行的是萬金天主教墓園的重新整頓。教友不只是在家中放置聖母像，越來越多教友也以聖母像裝飾自家的祖先墳墓，甚至有教友設計出獨特的聖母洞形式而成爲墓園裡的一種特殊風格。

1987 年開始，各天主教角頭紛紛在角頭內部道路的匯聚點，或集資或由私人奉獻，建立自己的聖母亭或聖母洞。做爲公共空間裡的重要地標與各角頭的集體象徵，在一些特殊的節期慶典時，例如五月聖母月，各角頭教友便聚集在各自的聖母亭或聖母洞前舉行集體性的祈禱等活動。不論是教友家庭、天主教墓園或是天主教角頭的聖母像，大部分都是購自萬金當地的一個聖像生產者。近年來教會也開始販賣歐洲、越南進口的聖像或是台灣本地製造的聖像，所以也有不少教友到教堂購買。比較常見的有無染原罪、露德聖母、法蒂瑪聖母、聖母升天等不同的型態，雖然型態各異但是視覺上卻有著藍白色的顏色偏好。1980 年代之後萬金到處都是到聖母像的情景和當地居民的經濟型態轉變、生活狀況好轉密切相關。而且，當地的聖像生產者使得教友更加容易取得聖像，將各式各樣的聖母像運用在家屋、祖先墳墓與角頭空間裡，成爲一種內在差異的宣示與表徵。

然而，這些新興的地方現象卻更突顯出聖母所具有的母親意象對萬金天主教徒的重要意義。印度教的神像強調視覺接觸(*darsan*)，信徒去廟裡是去「見神」並且也「被神看見」(Eck 1998[1981])，而萬金天主教徒則是將聖母像放置在重要的生活空間裡，也象徵著透過聖母母性的觀看，得到她的看顧與保護。從五溝水進入萬金前的聖母像就是一個很好的例子。(圖版 17) 走那條路回萬金得先經過五溝水的公墓，兩旁的墳墓將馬路夾在中間只剩狹窄的單線可以行車，許多萬

金居民表示晚上若是從那條路回家常不自覺地毛骨悚然而加快車速，所以除了常發生車禍之外，也流傳著一些恐怖的故事。1989 年左右，大庄的天主教徒便在這條馬路接近萬金的大轉彎處豎立了一尊聖母像。現在，一人高的聖母像張開雙臂站立在路旁，後面有著一個寫著「萬金社區」的牌樓。教友常說聖母像的姿態就像是在迎接家人歸來，看到聖母便覺得像是回到家中而感到心安。

萬金聖母始終如一、兼容並蓄的同一性超越不同來源的萬金人群，將異質性人群融合在以萬金聖母做為關鍵象徵的萬金天主教會，而她的異國風情也維持萬金在沿山地區的獨特性，形成地方人群的差異界線。萬金聖母的母親意象雖然將萬金天主教徒與更大的台灣天主教社群連結在一起，但是主保瞻禮與聖母遊行的儀式化框架同時也賦予並強化了萬金本身的特殊性。在年復一年重複實行的慶典儀式中，萬金天主教徒透過自己的身體行動經驗充滿感官意象的慶典，並且在自己的身體經驗裡形成與萬金聖母、萬金教友，以及萬金、赤山這個地方合而為一的一體感。在聖母遊行的歷史行動中，藉著遊行的路徑、實際的踩踏，將群體的認同標示在生活空間上。從過去到現在不斷持續重新實行的儀式性行動延續與連結天主教祖先的行動與正在行動中的自己，而形成與過去同在的延續感。

## 第四章

### 苦路與拜苦路

「基督徒是這樣子的嗎？什麼事情都要忍耐、緘默和受苦？萬金莊的聖堂被焚燬，他們都不吭氣，也沒有人受懲罰；神父被綁架，卻付給匪徒贖金；我們怎能做基督徒呢？如果我們成為基督徒，遭到綁架時一定會被拷打處死，因為我們付不出贖金，我們不再想做這樣的基督徒了。」(Fernandez 1991:78)

記得 2001 年第一次在萬金拜苦路讓我印象非常深刻。那天是聖週五，拜苦路在教堂周圍的草地上舉行。整個過程所有教友隨著苦路的進行不斷移動、轉換地點到擺放在不同地方的苦路像前，領經阿姨的情緒和語調也隨著苦路的情境越來越悲傷，原本濃重的哭腔到後來甚至開始哽咽。教堂庭院沒有燈光，只有兩支伴隨著苦像的微弱燭光，還有在每一處苦路像旁邊的兩支火把，火把燃燒不完全的黑煙飄散在南台灣夜晚的悶熱空氣裡。參加拜苦路的教友全都靜默地挺直上半身跪在地磚或是草地上，幾乎沒有人趁機偷懶坐在腳上休息。然而，那時的我完全聽不懂苦路經也不瞭解拜苦路的意義，再加上身體不習慣長時間跪著而腰酸背痛，所以每當唸完一處要站起來的時候，身旁的人還必須拉我一把。整個過程陪我去的妹妹不斷跟我說：「再忍耐一下，快要結束了」，但是我只感覺到一個小時的拜苦路好像有一種永遠走不到盡頭的感覺。從此以後，想到拜苦路就只有痛苦兩個字可以形容。

2009 年回到萬金做田野，不得不去看看教友們如何拜苦路，多年前那個不愉快的身體經驗又回到我的記憶裡面。因為教堂裡空氣不流通，滿堂的教友讓室內溫度上升，整個儀式過程讓人汗流浹背、呼吸困難。雖然可以跪在跪墊上，但是還是一樣地膝蓋疼痛、腰背僵直。拜完苦路之後我跟當地教友討論我的身體經

驗，一個伯母說：「膝蓋會痠、身體會累，但是忍一下就過去了。想到耶穌為我們受那麼大的苦難，而我們只要每個星期跪在那一個小時就好，又不算什麼。」有時，阿姨伯母們還會提醒我看看教會的老人家，七、八十歲跪一個小時拜苦路，沒有聽說過哪個人抱怨哀嚎、喊累叫痛。比較安慰的是，我的同輩朋友們跟我一樣，每次拜完苦路不是揉膝蓋就是捶著腰，她們說每當聽到苦路經裡面講到耶穌跌倒時「聖傷重開、聖血重流」就非常能夠體會那種身體受苦的感受。我自己拜苦路的經驗讓我體會到拜苦路是一種身體規馴的過程，藉著型塑身體的姿勢，形成身體的一種特殊慣性，長時間累積在身體的習慣記憶裡面。特別是每到四旬期，已經銘刻在教友身上有關耶穌基督受苦的理解就會被召喚出來，不僅在身體上體現耶穌的受苦，受苦本身也一再地被重新體驗。

「受苦」是天主教四旬期的儀式核心。天主教所謂的「苦路」重現了耶穌被判死刑，背著十字架，走向加爾瓦略山被釘死的那段路程。<sup>34</sup>苦路巡行的方式源自於西方天主教會的耶路撒冷苦路朝聖，只是不同時代、不同群體有各自的路線，十四世紀聖方濟會逐漸發展出固定的路線，十八世紀才確定了苦路十四站。<sup>35</sup>現在，台灣各地天主教會都會在教堂裡懸掛或擺設十四處苦路的圖像或雕刻，並且在每年四旬期期間舉行集體「拜苦路」。在苦路經的引導下，天主教徒在每一處苦路像前藉由讀經、祈禱與默想，追念耶穌在這段路上所受的種種凌辱與痛苦。

而受苦是萬金改宗歷史的主題。如同第二章所討論的，流離失所的苦難過去是萬金天主教徒講述祖先遷徙故事時的基調，他們不斷重述祖先如何在原居地遭受迫害、如何在逃難的過程中放棄財產，甚至失去生命等情節。改信天主教之後，仍然沒有免除苦難。當他們發現連傳教士也無法倖免時，他們不禁感到失望與痛苦。直到 1895 年日本人進駐萬金，才得以終結一再發生的教難威脅。同時，受苦也是萬金人描述過去生活的情緒慣語。當他們述說婚姻關係裡夫妻之間種種的

---

<sup>34</sup> 「苦路」：“Stations of the Cross”或“Way of the Cross”。「拜苦路」：“perform the way of the Cross”。

<sup>35</sup> 十四處苦路大多根據新約聖經的記載次序而產生，但只有其中八處有明確的聖經依據。

不愉快時，當他們回憶過去水稻種作的辛苦、生活的困乏時，「真苦！」他們總是這樣感嘆地做結（陳怡君 2001）。在萬金，「受苦」是過去記憶、生活經驗和宗教儀式的重要情緒。但是，這並不意味著當地人總是沈浸在痛苦的存在狀態之中，只有在某些特定的狀態之下，例如四旬期的拜苦路儀式，受苦的情緒才會被引發出來。

本章將以「苦路」(way of suffering)做為隱喻，從萬金天主教四旬期的儀式與生活探討拜苦路儀式如何藉由身體的感官經驗營造出特定的情緒狀態。受苦的情緒累積成綿延的苦感在儀式裡年復一年地被召喚出來，形成與過去同在的延續感，這種共同受苦的感受成為萬金天主教徒集體認同的底蘊。

## 第一節 四旬期

表 4-1：天主教的節期結構

節期	期間	節日、主日與禮儀	備註
將臨期	聖誕節前第四主日至聖誕夜		新禮儀年度開始
聖誕期	聖誕夜至主顯節	12/24 聖誕夜 (子夜彌撒)	
		12/25 聖誕節	
		第一主日：聖家節	
		第二主日：主顯節	
常年期	主顯節後至聖灰禮儀前		
四旬期	復活節前 40 天 (主日不算)	聖灰禮儀	四旬期開始 大小齋
聖週	四旬期最後一週	聖枝主日 (聖枝遊行)	聖週開始
		聖週四：主的晚餐彌撒 (祝聖聖油、洗腳禮)	

		聖週五：主受難日 (朝拜十字聖架)	大小齋
		復活前夕守夜禮 (大禮彌撒、慕道者受洗)	
復活期	復活節至聖神降臨節， 50 天	復活主日	
		耶穌升天節	復活節後第 40 天
		聖神降臨節 (五旬節) (堅振禮)	復活節後第 50 天
常年期	聖神降臨節後至將臨期	基督聖體聖血節 (初領聖體)	

天主教禮儀年度中的四旬期是指復活節前的四十天準備期，又稱為「封齋期」，天主教徒習慣以守齋、刻苦、祈禱的方式度過這一段時間。(表 4-1) 這個時期具有兩個層面的意義：一方面是慕道者即將在復活前夕藉著洗禮(天主教稱為『入門聖事』)成為新生的人；另一方面已經受洗的天主教徒藉著紀念耶穌的受難與復活，使自己的生活得到更新。

復活節是在春分月圓後的第一個星期日，所以每年四旬期開始的時間都不一樣。聖灰禮儀標示四旬期的開始，在彌撒的聖道禮儀之後由神職人員在教友的頭上灑灰。灰土象徵人生的脆弱與短暫，禮儀則是象徵罪人的懺悔與「補贖」。<sup>36</sup>聖灰來自前一年聖枝主日所用的聖枝，經焚燒後祝聖，所以稱為聖灰。而且，天主教會規定教友在每年的聖灰禮儀日與聖週五主受難日兩天守大小齋。小齋是已滿 14 歲的教友放棄食用熱血動物的肉類食品；大齋則是已滿 18 至 59 歲的教友在守齋當天只可飽食一餐，另外兩餐只可進食少許食物，其餘時間可以喝流質飲料，但不能吃任何食物。守齋的意義在於彌補自己的罪過與效法耶穌的精神；因

<sup>36</sup> 神職人員在灑灰時會唸以下經文：「人哪，你要記住，你原來是灰土，將來仍要歸於灰土」(創世紀 3:19) 或「你們要悔改、信從福音」(馬爾谷福音 1:15)。補贖(penance)：贖罪善功。對違反教會法者，所規定之處分，包括祈禱、克己苦行或善行。  
(引自天主教英漢袖珍辭典 <http://www.catholic.org.tw/katalina/ycw/BLESSING/dict/INDEX.htm>)



此，守齋不只是依照教會規定禁食而已，也包括一切刻苦的行爲。

聖週是四旬期的最後一週，以聖枝主日爲聖週的第一天。在彌撒前，天主教徒聚集在教堂外面，手持聖枝遊行進入教堂。接下來，聖週四、聖週五與聖週六稱爲「逾越節三日慶典」，舉行一年之中最爲隆重的禮儀來紀念耶穌的受難、死亡與復活。三日慶典從聖週四「主的晚餐」彌撒開始，到復活主日的晚禱結束，以聖週六復活前夕的守夜禮爲最高潮。因此，復活前夕既是四旬期與復活期的分界點也是銜接點。在教會歷史上，逐漸形成「以儀式來重演耶穌受難與復活的主要事蹟，這種重演不是一般的表演，而是一種呈現，即透過禮儀，使過去歷史的事蹟重現。」在這段期間，天主教徒以「『戲劇化』的方式追隨耶穌，經歷祂救贖工程的每個歷史階段。」<sup>37</sup>

表 4-2：2009 年萬金天主堂四旬期禮儀時間表

天主教節期	日期	時間	禮儀	負責團體
四旬期開始	2/25(三)	8pm	聖灰禮儀(「點聖灰」)	
	2/27(五)	8pm	拜苦路(1): 聖堂內	婦女會
	3/6(五)	8pm	拜苦路(2): 聖堂內	學生青年會
	3/13(五)	8pm	拜苦路(3): 聖堂內	職工青年會
	3/20(五)	8pm	拜苦路(4): 聖堂內	聖家聯誼會
	3/27(五)	8pm	拜苦路(5): 聖堂內	在俗道明會
	4/3(五)	8pm	拜苦路(6): 赤山村	赤山理事
聖週開始	4/5(日)	9am	聖枝主日	
		7:30pm	和好聖事(「辦告解」)	
聖週四 「主的晚餐」	4/9(四)	8pm	主的晚餐彌撒	
			洗腳禮(「宗徒洗腳」)	聖詠團男性成員 12名

<sup>37</sup>引自天主教資訊小集(<http://www.cathlinks.org/easter.htm>)。

		9pm-0am 6am-3pm	守聖時 (「朝拜聖體」)	各善會、角頭
聖週五 「主受難日」	4/10(五)	3pm	朝拜十字聖架	
		8pm	拜苦路(7)：聖堂廣場	傳協會
「復活前夕」	4/11(六)	10pm	守夜禮	
			慕道者領洗	
「復活主日」	4/12(日)	9am	大禮彌撒	
		3pm	聖體降福	
		6pm	全教會聚餐	

萬金天主教會在四旬期聖灰禮儀前的兩、三個星期左右，教會秘書開始公告請教友將去年的聖枝拿到教堂來，好讓他有時間將回收來的大量聖枝分批焚燒成灰。秘書說因為聖枝是祝聖過的，教友不敢隨便丟棄，所以通常都會拿回來燒。聖灰禮儀當中由神父祝聖聖灰之後，每個人(包括非教友)都可以上前領受聖灰。神父將一小撮聖灰放在教友頭上，因此萬金教友又稱聖灰禮儀為「點聖灰」。點完聖灰之後，就由各個善會輪流負責帶領每週五晚上的拜苦路儀式，一直到聖週五為止。(表 4-2)

聖週時，萬金天主教會在聖枝主日時舉行聖枝遊行，萬金使用的聖枝是各種品種的鐵樹枝葉。2009 年聖枝主日剛好與清明節同一天，所以當天教友們就在萬金的天主教墓園手拿聖枝繞行墓園一週；而 2010 年的聖枝主日則是從教堂廣場遊行至教堂裡面。當天，教會準備遠超過教友人數的大量聖枝，在禮儀開始前教友們花很多時間精挑細選自己喜歡的葉子。挑選好之後，他們就心滿意足地站著等待禮儀開始讓神父灑聖水祝聖這些聖枝。祝聖時，司儀還會特別提醒教友們把聖枝舉高，以免祝聖不到。接下來的遊行，教友們一邊高舉聖枝，一邊大聲唱著『和撒那』，以此紀念並重現耶穌進入耶穌撒冷時，許多人拿著棕樹枝出去迎

接他，並喊著說：「和撒那！奉主名來的以色列王是應當稱頌的！」這個場景。<sup>38</sup> 彌撒結束之後，教友將聖枝帶回家擺在家裡的祭台上、聖母像的旁邊，也有人將聖枝插在門口。

四旬期開始之前和接下來整個四旬期期間，萬金的道理班和慕道班等信仰教育課程裡不斷重複說明、解釋四旬期和各個禮儀的意義，特別著重在悔改、刻苦、奉獻與犧牲等精神上面。在道理班的課堂上，老師們不厭其煩地教導小學階段的小朋友如何計算四旬期，並且讓孩子實際拜苦路。這段期間老師們不停地提醒和鼓勵孩子們以他們的能力來實踐四旬期的精神。例如，小學階段還不需要守齋，但老師們會強調將刻苦的精神發揮在放棄自己最喜歡的事情上面，像是放棄或節制各種娛樂消遣，或是透過奉獻、行善等助人的行動來實踐愛德的精神。同時，孩子也被教導要常常為自己和別人的需要祈禱。對於已慕道一年的成人慕道者，天主教會在復活前夕會為他們施行洗禮。因此，四旬期這段期間萬金教會的神職人員在慕道班上除了教導四旬期的精神之外，還會另外詳細解釋《成人入門聖事禮典》當中各個禮儀的作法與意義。

然而，我也發現並不是所有萬金天主教徒都瞭解四旬期的意義。四旬期期間常可以聽到教友們談論守齋的事情。例如，在研讀聖經的課堂上，一個中年女性教友問到什麼是大小齋。她說雖然她都有守齋，但是不明白守齋的意義。萬金教堂對面有一家教友開的自助餐店，老闆夫婦提到若是週五有教友來買便當，他們會提醒教友要守齋，若是可以的話不要吃肉。另一個開麵店的教友阿姨則說四旬期週五她乾脆休息不營業，因為若是教友來買肉，她不好意思拒絕但又不想害教友破戒。記得 2009 年四旬期期間，我的朋友們常在星期五晚上聚集在一起烤肉聚餐，我都很詫異地問他們星期五不是要守齋嗎？他們會用各種聽起來很好笑的理由來合理化自己違反四旬期的行為，像是午夜十二點之後才生火烤肉或是子時

---

<sup>38</sup> 「和撒那」原來的意思是「耶和華啊！請你拯救！」原出自舊約詩篇 118:25。到了新約時代，「和撒那」已經失去了原來的意義，而成為一種類似「榮耀啊！」的讚美歡呼聲。經文引自若望福音 12: 12-13。

過後就算星期六了等等。其實，他們並不是不知道四旬期要守齋刻苦，只是他們認為每個人可以用自己的方式來實踐或體會四旬期的精神。在萬金，天主教四旬期的傳統已經成為教友的生活方式和身體慣習，儘管不瞭解教義上的意涵，大部分教友仍然在日常生活中實踐著四旬期的精神。

從教義上來看，四旬期所有的儀式都很重要，但是萬金天主教徒特別注重拜苦路與聖週的禮儀。這段期間參與儀式的人數平均約有兩、三百人，和常年期一台主日彌撒的人數相當。尤其是聖週三日慶典期間，教堂裡外坐滿了教友，盛況只有春節的新春彌撒以及 11 月的追思先亡彌撒可以比擬。

## 第二節 拜苦路

上面有著耶穌受難聖像的十字架被稱為十字架苦像，或是苦像。萬金天主堂祭台上的墨西哥式苦像傳神地再現了耶穌死於十字架上的景象。(圖版 18) 外觀上明顯不同於白晰面容的西方聖母像，祭台上雙眼緊閉、瘦骨嶙峋的耶穌苦像有著略顯黝黑的古銅色肌膚和暗褐色的及肩捲髮，兩個手掌的正中央、交疊的雙腳腳板、左邊肋旁和兩個膝蓋顯示出被釘、被刺，以及跌倒等受盡折磨、血跡斑斑的傷痕。除了祭台苦像之外，萬金天主堂還有一個用於遊行的大型苦像。不過，這個苦像是一個白人耶穌。(圖版 19) 在主保瞻禮的聖母遊行時，裝載這個大型苦像的花車做為遊行隊伍的前導引導帶領教友遊行的路線與速度；在聖母環島遊行時，這個苦像的花車也走在聖母花車的前面；2010 年聖週五也使用了這個苦像，由男性教友扛抬著在教堂內外與周圍廣場上拜苦路。不同於表徵與體現耶穌受難的苦像，萬金天主堂兩旁牆壁上掛著十四個木刻的苦路像，每一塊木板上雕刻每一處苦路的核心景象，下方簡短描述這一處苦路的內容，例如比辣多判耶穌死刑、耶穌死於十字架上等等。(圖版 20) 但是，因為顏色與大小的關係，一般人並不容易看得清楚這些深棕色苦路像。2001 年，我第一次在萬金拜苦路時，那時教會將彩色平面畫像的苦路像掛在木頭十字架上。(圖版 21) 不過，因為光線微弱，其實也看不太清楚苦路像上面所描繪的場景。因此，不同於聖母遊行時，

聖母像做爲眾人視覺上的注目焦點，萬金天主教徒在拜苦路時並不特別重視視覺印象，而是著重聆聽苦路經時的聽覺感官與心理感受。

傳統上，萬金教友習慣以台語念白話文的苦路經。整個經文的結構如表 4-3 所示。

表 4-3：〈拜聖苦路的經課〉經文結構

經文	內容主旨	地點	動作
聖號經	「以十字，聖架號，天主我等主，救我等於我仇，因父，及子，及聖神之名者。亞孟。」	祭台前	跪
悔罪經	(痛悔己罪)	祭台前	跪
奉獻經	(諸聖相通功)	祭台前	跪
(聖歌)	傳統：〈拜苦路歌〉 新式：〈加略山的愛〉、〈十字架頂的那一位〉		苦像移動 教友站著
啟應	啟 「天主因為祢所受的苦難可憐我們。」 應 「天主因為祢所受的苦難可憐我們。」 啟 「耶穌基利斯督，我們恭敬祢，讚美祢。」 應 「祢用這個聖架救贖普世間。」	各處苦路像前	站 啟應之後 鞠躬
十四所在	1. 比辣多判耶穌死刑 2. 耶穌負十字架 3. 耶穌第一次跌倒 4. 耶穌路遇聖母 5. 西滿幫助耶穌背十字架 6. 一聖婦以白帕拭耶穌面 7. 耶穌第二次跌倒 8. 耶穌安慰耶路撒冷城婦女 9. 耶穌第三次跌倒 10. 惡黨強剝耶穌衣服 11. 惡黨釘耶穌於十字架上 12. 耶穌死於十字架上 13. 耶穌門徒由架上取下聖屍	各處苦路像前	跪 啟應時起立

	14. 耶穌門徒埋葬聖屍 • 每一處之後念天主經、聖母經各一遍  • 啟應		
到祭台前念	啟 「耶穌基利斯督，我們恭敬祢，讚美祢。」  應 「祢用這個聖架救贖普世間。」  • 經文（重述耶穌在山園祈禱至死亡的過程）	祭台前	跪  啟應之後 鞠躬
默想		祭台前	跪
敬拜五傷的經	傷處／德行／罪惡或結果  1. 右手／勇敢／驕傲 2. 左手／忍耐／失望 3. 左腳／謹慎／墜地獄 4. 右腳／殷勤／升天國 5. 脇邊／仁愛／愛主愛人	祭台前	跪

苦路經以〈聖號經〉開始，接著以〈悔罪經〉痛悔己罪，並且從「諸聖相通功」的概念以〈奉獻經〉將拜苦路所得到的赦免同時也給予在煉獄中的親朋好友。然後，便是苦路經最主要的部分：十四所在。每個「所在」之間，教友們唱聖歌，等待苦像移動至下一處苦路像前。他們選用的聖歌曲調沈重哀淒，描述耶穌沈默地受苦與犧牲的情景。十四所在的經文結構一致，先簡短描述耶穌在這個地方所發生的事情，然後默想耶穌的受苦和他對苦難的反應，同時回想自己的罪惡，接著祈求天主、耶穌，或是聖母、聖人和聖女幫助自己能夠悔改、學習耶穌並且不再犯罪。雖然稱為「所在」，除了比辣多的衙門和加爾瓦略山等地點，很多「所在」實際上並不是具體的地點，而是在這條「苦路」上耶穌所經歷的事件，整體意涵都在強調耶穌身心靈的受苦。

拜苦路之前，教友們照常先唸完每天的玫瑰經晚課，然後準時在八點開始拜苦路。過去萬金天主教會在四旬期的每週五晚上由傳道員領經，帶領全體教友拜苦路，傳統苦路經唸完一遍需要一個小時左右的時間。目前則是由各善會團體負

責，負責的善會派一個人手持十字架苦像，另外兩個人拿著蠟燭站在兩旁，三人都身穿長白衣。他們先在聖堂門口預備，等待儀式開始才從門口進入教堂走到祭台前，隨著苦路經的進行走到教堂內各處苦路像前。同時，負責的善會也會選擇幾位口齒清晰的成員念苦路經，每個人輪流各念幾處。教友們先坐在長椅上等待，之後跟著經文或站或跪，並且隨著不同苦路像的位置調整身體的姿態。雖然還是跪著，但是為了面向那一處苦路像的方向，他們必須調整身體方向、使用和平常不一樣的方式和角度跪在跪墊上。

除了教堂裡的室內拜苦路之外，萬金天主教徒也在教堂外拜苦路。2009年聖週前一週，赤山理事安排教友在赤山村拜苦路。（圖版 22）教友先在赤山的道理廳集合，唸完晚課之後離開道理廳在赤山「下頭」（村子的西半部）拜苦路。理事們事先規劃好路線以及每站要停留的地點，由小卡車載著用來播放苦路投影片的螢幕在前方引導，後面跟著教友們緩緩步行在村裡的路。停留的地方並沒有特別選在教友家前面或是有特別意義的地方，而是每隔一定的距離便停下來念苦路經。赤山的男性理事在遊行隊伍的前後指揮交通或是注意教友的狀況，女性理事則負責領經，並有一台貨車載著琴師和電子琴沿途彈奏聖歌。一路上教友們安靜沈默地走著，和聖母遊行時的歡樂慶祝氣氛形成強烈的對比。而且，因為赤山居民大部分是民間信仰信徒，教友沒有像萬金一樣聚居成區，所以行進的過程中引起許多居民探頭觀望。最後，又回到道理廳結束拜苦路的禮儀。整個過程大約一個半小時左右。

除了村子裡的拜苦路之外，聖週五一直都是由教會傳協會負責在聖堂廣場拜苦路。雖然儀式的文本相同，而且都在聖堂外的草地和露天祭台的範圍之內進行，但是因為每年呈現的方式不同也會產生不太一樣的氣氛。2009年由三個男性理事各自拿著一個大十字架和兩支火把引導教友行進到事先安排好的地點停下來拜苦路，那些地方擺放著由樹枝釘成的十字架，但是並沒有掛上苦路像。聖堂的庭院和祭台幾乎沒有燈光，每一處十字架的兩旁燃燒著兩支火把，或是以一盞燈投射在十字架上，所以整個隊伍行進時只能看到前導火把的火光在前方隱微地閃

動著。(圖版 23) 2010 年拜苦路的陣仗和氣氛明顯地和 2009 年不同。2010 年傳協會使用遊行時的苦像，這個大型苦像需要四個男性合力抬起，另外還有由一人舉起的十四個木頭十字架和兩支蠟燭，總共 20 個人組成的團體帶領著教友拜苦路。因為過去代表十四所在的木頭十字架被教友們舉著一起走，所以遊行苦像停下來的地點便成為各個所在的地點，在那裡十四個十字架環繞在遊行苦像周圍，再加上參加拜苦路的教友們圍繞四周，十字架群和人群所形成的龐大群體呈現讓人印象深刻的視覺效果。整個行進過程由一個教友頭上帶著頭燈將燈光投射在苦像上，而且廣場和祭台上的燈都打開著，所以感覺很明亮。而且，和往年最大的不同是，以前都是由三個傳協會理事全程拿著十字架和蠟燭，這一年則是動員各角頭和善會輪流十四所在，讓更多人可以參與和經驗扛抬十字架走苦路的過程。(圖版 24-27)

四旬期期間，萬金天主教會總共有七次的拜苦路儀式，由各善會負責在教堂內拜苦路的次數約有五到六次，聖週五晚上則是由傳協會負責在教堂廣場和露天祭台拜苦路。(如表 4-2) 參加室內拜苦路的人，雖然男性不少，但是以婦女為主，小孩子和年輕人參與的就更少了。大部分教友表示他們會盡可能參加第一次和最後一次拜苦路，所以第一次和最後一次的參加人數最多。尤其是聖週五的那一次，從被長輩們帶來的學齡前兒童、道理班的孩子、年輕人，一直到行動不便的老人家，各年齡層的教友都會特地來參加。至於 2009 年在赤山村裡的拜苦路，參加人數介於教堂內與教堂外之間。一群道理班的孩子跟我說：「用走的比較好玩。」也有一些不參加教堂裡拜苦路的人說：「在外面拜苦路，走起來比較輕鬆，感覺時間過得比較快。」記得那一年因為是在赤山村裡的街道上走，所以會經過一些教友的家，如果教友在家看電視沒有出來拜苦路，還會被經過的教友叫出來。一個道理班老師因為白天工作太累沒有參加晚上的拜苦路在家休息，隔天道理班上課時，就被班上的孩子問到：「老師，我昨天看到妳在家看電視，沒有來拜苦路」，那個老師跟我和其他老師說：「早知道就去躲起來了。」接下來，我要討論文本型式、儀式過程和呈現方式的差異如何引起不同的身體經驗以及伴隨的



情緒反應。

2009年、2010年四旬期期間我看到萬金天主教徒拜苦路時的一些改變。不同於傳統的白話苦路經，由年輕一輩組成的善會組織，像是學生青年會、聖家聯誼會開始採用新式的拜苦路文本，而且使用投影片來呈現十四處苦路的內容與場景。除了教堂左右通廊前方原有的兩個螢幕之外，教堂祭台前也多放置了一個螢幕，方便所有教友都能夠看得到投影片的播放。2009年，學生青年會主領拜苦路時，他們採用的文本結構和傳統苦路經的結構類似，但是在描述十四所在的部分選取了相符的聖經經句，在默想的部分以當代的環保議題為焦點來串連各處苦路的內容，並且在祈禱的部分強調教友對於神創造的世界所應負起的責任。例如，第五處「西滿負擔耶穌的刑具」，他們提出一個非常生活化的問題：「當我們貪圖方便而濫用膠袋和紙巾時，有否考慮已為地球增加負擔，甚至延禍後世呢？」來讓教友們默想。而在聖家聯誼會負責的那次拜苦路裡，他們雖然以傳統苦路經做為旁白，但是在前方螢幕上播放耶穌受難的電影片段做為投影片的內容。這樣的呈現方式不止省略了傳統拜苦路由苦像和蠟燭引導、前進到教堂裡不同苦路像前的移動方式，也因為所有教友都面向前方看著螢幕，而不需要去調整自己的身體。新式拜苦路開始帶來不同於傳統拜苦路的身體感受。

萬金天主教徒在比較過去和現在的拜苦路時，常會提到過去比較有氣氛、有感覺，老一輩的傳道或教友念苦路經也比較有感情。傳統拜苦路強調的是讀與聽的經驗。我常發現某些教友，特別是婦女會用萬金特殊的哭腔來唸苦路經，長輩們解釋說那是唸的人用心、放感情的結果，而不是一種刻意為了要引發情緒的技術。因此，老一輩在教導年輕一輩唸苦路經時，總是要求要用心、放感情、慢慢地唸、每個字都要唸清楚。現在年輕的善會負責拜苦路時，老人家常跟我反映雖然她們不識字，但是光用聽的也能夠分辨年輕人哪裡唸錯，而且她們也常感覺到現在的孩子都沒有用感情去唸苦路經。因此，教友們在意的是讀經的人是不是有用感情去唸、是不是用自己的心去體會受苦的感受。而聆聽是傳統苦路經裡面很重要的部分，藉由聆聽經文去想像經文的內容，並且在心裡形成耶穌受難的情

景和畫面。如同 Wilce 指出的，孟加拉的哀歌曲調必須出自於「心靈」(“heart-mind”)或「內在」(“interior”)——這兩個主體性所在的位置。不過，Wilce 也認為哀歌不只發自心靈或內在，同時也來自整個身體。因為哀歌的展演蘊含了特殊的身體使用方式，包括「哭腔」和哭泣等等表現(2002: 164-165)。

萬金的女性教友拜苦路常會跟著流淚，她們說想到耶穌受苦很可憐，也常因此想起自己生命中的各種痛苦。苦路經裡面有幾處特別以女性為對象，描述耶穌的受苦和婦女們的關係。例如，第四所在描述耶穌在路上遇見他自己的母親瑪利亞的情景：「吾主耶穌看見他的母親，及聖母看見她可愛的子，二人的心中怎樣的疼痛，怎樣的憂苦？及這二人的心中相共可憐愛惜，聖母看著她可愛的子，受卑賤凌辱滿身流血，吾主耶穌明認是他的母親心內怎樣的悲傷，這時的景況，實在可憐。」這段經文特別能夠引發女性的共鳴，尤其是母子之間「相共可憐愛惜」的情緒，常讓身為母親的婦女將自己投射在聖母瑪利亞身上，而去感覺、體會一個母親看到孩子受苦時的痛苦。另外，第八所在描述耶路撒冷婦女為耶穌痛哭的情景：「很多婦女們，跟隨吾主耶穌出城外，流淚大聲涕哭，耶穌回首訓示她們講，你們不免哭我的苦難，應該哭你們的罪惡，因為這個罪惡是我受苦難的緣由。」這段經文要教友們學習當時那些傷心流淚的婦女為自己的罪惡痛哭，在這裡女性成為所有罪人的典範，示範當人面對耶穌受苦時所應當表現的情緒，在此女性的流淚被賦予道德上的意涵。而萬金男性教友也跟我承認自己在拜苦路時通常不會哭也哭不出來。他們說女性拜苦路比較會哭，可能是因為女人會將自己的痛苦和耶穌的痛苦結合在一起，藉著為耶穌哭也為自己哭而得到抒發與宣洩。

而且，不論是哪一種拜苦路，教友的身體都一直處於移動的狀態。在教堂裡面拜苦路時，除了苦像移動時站著之外，教友們大部分時間都是跪在長椅下方的跪墊上面。因此，為了要面對不同苦路像的位置，教友們必須在狹窄的教堂長椅空間之中挪動著身體；為了配合不同苦路像的方向，他們在跪墊上的跪姿也必須去衡量教堂長椅的物質結構。教堂長椅的設計是為朝向前方祭台，所以即使跪在跪墊上，大部分人的雙手可以撐在前座的靠背，不僅可以保持身體的平衡，也

比較省力。(圖版 28) 但是，當苦路像是在教堂後方時，想像一下教友們爲了面向後方需要如何調整他們的跪姿。首先，教友要先扶著椅子、將雙腳伸進前方長椅下方的空間裡，然後兩個膝蓋跪在跪墊上。爲了保持平衡，大部分的人會將靠近前方長椅的那隻手靠在前方椅背上，同時也將身體微微地靠在上面。(圖版 4.11) 所以，一個小時的拜苦路，教友必須適應前後左右至少四個方向的苦路像調整他們在長椅間、跪墊上的身體姿態。記得 2009 年在萬金做田野時，第一次的室內拜苦路讓我吃盡苦頭，因爲我不知道如何控制自己的手、腳和身體去配合長椅和跪墊，整個人東倒西歪、狼狽不堪，而且腰酸背痛。可是，教友們已經在年復一年的四旬期裡，每週五舉行的拜苦路儀式當中，養成身體的特殊慣習，因應不同方向的苦路像迅速調整他們的身體姿態。在移動過程中，他們用自己的身體去適應周遭物質環境的型態，並且改變自己的姿勢去突破物質結構的限制。

另外，拜苦路時，有些人會帶著經文本一邊聽苦路經、一邊看經文。在室外拜苦路時，因爲戶外很暗，有些教友甚至會自己帶著小手電筒或是頭燈看經文本。然而，不同於傳統拜苦路強調讀與聽的聲音感官，新式拜苦路更加強調觀看的視覺經驗。當教友們看著前方螢幕所播放的苦路畫面時，聽覺經驗很容易被視覺經驗壓過。以 2009 年聖家聯誼會的拜苦路爲例，雖然他們還是以傳統苦路經爲旁白，但是螢幕播放著耶穌受難的電影片段。原本藉由聽而去想像的受苦過程，透過電影被具體地呈現出來時，那些耶穌受到鞭打折磨、筋疲力盡、傷痕累累、全身是血的畫面往往讓人不忍卒睹，尤其是耶穌被釘上十字架的描寫太過寫實殘忍，而讓人無法承受地想要閉上眼睛。有一個伯母跟我說她根本不敢看那些畫面，她說：「看到就哭到不行。」血淋淋的視覺震撼所引發的情緒感受比聽覺想像慢慢催化的情緒反應更加立即、直接，但是卻也更讓人難以承受而不容易產生其他的想像空間。

至於在戶外拜苦路的過程則是另一種身體經驗。「走苦路」比較不會受到圖像式苦路像干擾，而是著重在行走本身。教友提到行走間感覺時間過得比較快，不像在教堂裡那樣漫長，我猜想是因爲移動的身體和相對靜止的身體會經驗到不

太一樣的時間感。雖然沒有苦路像，但是每次引導的苦像或十字架停留的地點自然形成每一處所在的空間，每個教友在聆聽和默想苦路經的時候賦予了那個空間一個想像的內容。而且，不同於在教堂裡拜苦路時教友之間幾乎沒有互動，「走苦路」是一群人的集體行動，教友們必須隨時注意隊伍的行進跟著走走停停，人與人之間的互動變得密切頻繁，並且在每一所在的暫時停留之間，緊密地圍繞在以十字架苦像為中心的圈圈裡。從基督教信仰的角度來看，當教友們一起跟隨苦像前進，似乎重演了耶穌受難的這個核心事件，重現當時耶穌走在苦路上時，眾人跟在他身後行走的情景。如同過去人群當中有著各種懷著不同心態與動機的人們，現在教友們也各自帶著不同的心情和受苦的記憶來參與拜苦路的儀式。然而，從社會記憶的角度來看，「走苦路」的行動也體現了過去落難的祖先教友跟隨遭受迫害的教會在各個地方輾轉遷徙的情景。在年復一年、循環往復的四旬期拜苦路儀式裡，受苦的身體連結了過去與現在，個人與群體所經歷的痛苦形成綿延的苦感記憶，交織成一種受苦的方式。

### 第三節 受難與復活

聖週是四旬期最後一週，從聖枝主日開始，直到聖週六的復活前夕守夜禮。傳統羅馬天主教會在聖週以各種儀禮重演耶穌受難前的幾個重要事件，包括聖枝主日重演耶穌進入耶穌撒冷的情景；聖週四在主的晚餐彌撒中重演耶穌為門徒洗腳的場景；聖週五受難日讓天主教徒朝拜十字架。萬金天主教會承襲教會傳統舉行每一項儀式。2010年聖枝主日的講道中，神父強調聖週禮儀的精神就是彌撒聖祭時不斷重複的那句話：「你們要照樣做，來紀念我。」而萬金天主教徒也非常重視重演這個原則，教會秘書用「照傳統」來形容教友們對某些事情的堅持，特別是教會禮儀的實行。例如，大部分教友認為只有男性才能在聖週四「宗徒洗腳」時被洗腳。這個禮儀重現了耶穌在最後晚餐時為他的門徒洗腳的情景，他們認為既然耶穌的門徒都是男性，自然也只有男性教友能夠被洗腳。前幾年，萬金的神職人員採取比較開放的神學立場，曾經想過要讓幾位女性教友被洗腳。但

是，這個想法引起軒然大波，一些保守教友立刻強烈反對並且嚴厲批評神職人員的作法，所以到現在一直沒有女性被洗腳。

聖週期間，教友們比其他時候更嚴肅地遵守四旬期的規範和精神，更多人守齋、祈禱和參加拜苦路儀式，在此之前還常常聚集宴樂喝酒的教友也有意識地自我節制、互相提醒。甚至，有些婦女將這週視為為耶穌守喪而不穿色彩鮮豔的衣服，我也聽說有人會因為耶穌的死亡而同時感覺自己身體和心理上的不適。

聖週六晚上十點萬金天主教會舉行守夜禮。這是一年所有的儀式之中時間最長、經文最多、禮儀最隆重的一個儀式，並且在各個層面都具有更新與新生的意象。在儀式開始之前，萬金天主教徒早早聚集在教堂廣場上等待，許多人盛裝參與這個儀式。首先，教會以燭光禮開啓整個儀式，由祝聖新火、復活蠟和燭光遊行象徵光明戰勝黑暗、復活戰勝死亡，同時象徵耶穌是世界的光。聖道禮儀之後舉行聖洗禮，天主教的聖洗禮不只是領洗者個人生命的新生，同時也是教會全體的更新。在洗禮之後，領聖體之前，所有萬金教友手牽手唱天主經，這個身體動作與經驗象徵並體現全體教友合而為一。守夜禮結束之後，教友領取教會準備的象徵新生的復活蛋，用復活蠟點燃自己的蠟燭，然後用大大小小的瓶罐裝滿聖水帶回家。回到家，他們將蠟燭和聖水放置在祭台上，象徵自己的家庭也有一個全新的、光明的、潔淨的開始。每年復活節晚上，教會舉行全體教友聚餐，教友們一起在露天祭台廣場上吃飯，藉著共食來體現教會的一體。2009年採用外燴辦桌的形式，2010年則是由傳協會準備飯麵飲料，請每一家教友提供一、兩道菜讓所有人一起享用，每一家無不使出渾身解數端來自家的私房料理和拿手好菜。和往年外燴的形式比較起來，大部分教友都很喜歡2010年的教會聚餐，他們認為由各家出菜特別有意義，因為所有教友一起在教會享用從各家的灶裡煮出來的菜餚。用餐期間，祭台變成舞台，各善會團體準備歌舞或戲劇表演和所有教友一起同樂。聚餐共食與聯歡晚會標示著守齋刻苦的四旬期已經結束，慶祝身體與心靈的復活與新生，同時也體現了萬金天主教會的一體感。

#### 第四節 小結

“The Passion”在基督宗教的神學意義上是指耶穌受難的事件與身心靈的受苦。雖然“passion”在當代語境裡多是用來指涉強烈的情感，但是在希臘語字源學上就是受苦的意思，拉丁文聖經也使用“*passio*”來指涉基督的受苦。世界各地天主教會的四旬期與聖週以各式各樣的身體苦行、儀式表演來再現與體現耶穌的受難與受苦。菲律賓低地的 Bicol 地區，當地天主教徒在四旬期時以「死亡基督」(the ‘dead Christ’) 聖像為焦點，當死亡基督躺在他的停屍架上的時候，比他被釘死或復活更能激起當地人的憐憫。同時，他們也以當地守靈和葬禮為範本，將「耶穌受難」(The Pasion) 的情緒感染力類比於參加守喪和葬禮的經驗，特別是自己的孩子的喪禮。因此，Fenella Cannell(1999)認為 Bicol 的葬禮為耶穌受難提供了一個脈絡，而耶穌受難也反饋地成為當地葬禮的一部份。兩者相互建構的關係共同強調對死者的同情(compassion)與憐憫(pity)，而建構出當地獨特的四旬期氛圍。

相較於 Bicolano 人強調的是「死亡的基督」，萬金天主教徒則是強調「受苦中的耶穌」。苦路經裡充滿各種描述身心靈痛苦的語詞，像是強迫、凌辱、輕賤、患難、貧病、苦勞、羞辱、卑賤、窘迫、憂苦、慘傷、幽悶等等，用各種情境與情緒來形容受苦的經驗與感受，而為當地教友提供了一個可以投射自身痛苦與受苦的情境。萬金天主教徒在四旬期進入苦路，在拜苦路時與耶穌、與其他教友一起經歷身體與心靈的「共同受苦」(com-passion)。2011 年四旬期期間，我的朋友在拜苦路之後，若有所思地告訴我：「萬金人拜苦路的念經方式不是哭腔，而是一種音樂的韻律感。」她所感受到的「音樂韻律感」提醒了我傳統萬金天主教徒念苦路經的方式就好像音樂一般。在這個過程當中，身體感官媒介了受苦經驗。在傳統的拜苦路裡，藉著聽覺的投射與想像創造共享的受苦經驗、喚起過去的苦難記憶、形成合一的一體認同。

如同 Michael Rowlands(2007)所說的，音樂能製造出一個「包裹」(package)，

將人們包覆在內或是排除在外，但也有可能是即使在裡面卻無法屬於其中。後者的經驗就好像 2001 年我在萬金拜苦路的經驗一樣，雖然我身處其中但又不屬於他們。不同於只要閉上眼睛就能不受視覺感官的影響，Rowlands 認為不論是在認知或是身體的層次上，聲音都和歸屬感密切相關，能夠創造出共享的情緒和經驗。另外，Stokes(1995)指出音樂創造的時間性構成一種參與時間與歷史的經驗形式。每年四旬期期間，萬金天主教徒用他們獨特的哭腔一再重複誦念苦路經創造出一種綿延不絕的節奏韻律，並且參與不斷重複實行的拜苦路儀式而經歷與過去同在的延續感。拜苦路的受苦經驗可以說是一條隱喻性的苦路，串連起祖先顛沛流離的苦難、教會飽受逼迫的過去、生活貧窮匱乏的困窘，還有每個人生命歷程中大大小小的憂傷。因此，拜苦路將不同層次的受苦經驗相互滲透融合成爲一體，構成萬金天主教會四旬期最重要的儀式實踐，形成負載同受苦難的萬金天主教徒的認同底蘊。



## 第五章

### 死亡儀式與亡者的轉化

「如果能把死者隱藏起來，打發到遠方，那當然是好事，這樣就會有兩個世界，一個是生者的，一個是死者的。如果給他們來探望的特權，比如說一年一兩天，就像墨西哥的死者日一樣，在儀式的野餐上擺著糖果和猙獰的頭骨，而由於這種自由放任的態度，在餘下的 364 天裡，他們就會相安無事，這也幾乎是件好事。但是，如果不接納他們呢？」(Taussig 2001: 519)

天主教的年度禮儀行事裡，規定每年 11 月為煉靈月，11 月 1 日為「諸聖節」(All Saints' Day)，11 月 2 日為「諸靈節」(All Souls' Day)。墨西哥天主教徒相信在每年 11 月 2 日「死者日」(the Day of the Dead)時，死者的靈魂會回到人間享用在世親人所準備的豐盛宴席。人們為不同死者的喜好或需要準備不同的供品，例如為孩子準備餅乾、糖果、玩具、洋娃娃，為大人準備他們生前愛吃的餐點，而且一日三餐更換不同的新鮮菜餚。墨西哥人相信若是忽略了死者的需求，死者將在陰間度過悲慘的時光(Brandes 1997, 1998; Norget 2006)。

然而，萬金天主教徒的「追思先亡」和墨西哥的景象大不相同。教友們聚集在聖山參加一台隆重的大禮彌撒，他們為祖先準備鮮花和蠟燭，只有非常少數、或是非教友的家屬才會為死者準備「供品」，但是教會的神職人員並不鼓勵這樣的作法。當地天主教徒認為在聖山舉行彌撒是為了解祖先能夠藉著參加禮儀和在世親人「共融」—結合在一起，而彌撒結束後為祖先、亡者祈禱就是祖先、親人面對面相聚、說話的時刻。那時，祖先能夠看看自己的子孫，子孫也能夠透過「風水」上面的照片認識、追憶自己的祖先。在他們的經驗裡，祖先或亡者或許會透過夢來告訴生者他們的需要—特別是有關「風水」的狀況，但是基本上生者和死者各自住在不同的地方，彼此並不會互相干涉。而且，萬金天主教徒並不以墓園為禁忌的場所，他們時常到聖山去檢視墳墓或是為祖先、亡者們祈禱。常有教友



跟我說，和外教人或是外地的墳墓比較起來，聖山並不會讓他們感到害怕或恐懼，因為那裡「都是自己的親人，或是認識的人」。

除了不將墓園視為禁忌之地，對於死亡，萬金天主教徒也展現出和當地民間信仰信徒截然不同的態度。他們不將死亡視為是一種污染而感到懼怕，這種態度特別表現在殯葬過程的兩個階段裡。首先是守喪期間，每天晚上教友們主動聚集在喪家為亡者祈禱。記得 2000 年剛到萬金進行田野調查時，第一次參加「為亡者祈禱」的經驗讓我感到非常震撼。記得那時祈禱結束之後，教友們各自圍坐在一起談天說笑，喪家拿出維士比給大家喝。在酒精助興之下，談笑聲量越來越大，老人家甚至唱起歌來。現在，這種場面依舊沒有太大改變。如果喪家經濟狀況比較好，有時還會不斷提供酒和熱炒給來陪伴的教友。直到現在，我還是不太習慣這種輕鬆熱鬧的氣氛。在萬金有許多異教通婚的家庭，當其中的天主教徒過世的時候，教友們仍然齊聚在喪家為亡者祈禱，這種不分親疏、不怕死人的態度常讓非教友印象深刻，有些人因此受到感動而受洗成為天主教徒，有時也讓一些冷淡教友再度回到教會裡。守喪期間，常聽到教友們說，「死人最大」。曾經在一個星期一的夜晚，聖神同禱會（請見第七章）的聚會裡，一個阿姨分享在她來教堂的途中，碰到剛好要去為亡者祈禱的教友。那人問她要去哪裡，她回答說要去教堂參加同禱會。那人很不以為然地說，「死人最大！」那個阿姨當下沒有多做辯解，但是她跟其他同禱會成員說，「怎麼會是死人最大？當然是耶穌最大！」其次，則是棺木入土的時刻。這時，圍繞在墓穴四周的家屬和教友爭相從地上抓起一把泥土灑在棺木上，他們總是告訴我：「天主教不怕死人，不像拜拜的都閃得遠遠的。」因為，「自己的親人怎麼會害你？」，他們說。

葬禮之後，家屬便開始不斷地為亡者「獻彌撒」。因為他們認為人死後並不是立刻上天堂或下地獄，而是先在煉獄等待，這段時間在世的親人可以透過念經、祈禱、獻彌撒等方式為死者贖罪，幫助他們早日進入天國。每個主日，司儀會一一唸出獻彌撒的教友名字，這是報告事項中最重要的部分。在每台彌撒的一開始（進堂式致候詞之後），司儀會先報告這台彌撒的「意向」，也就是有哪些教

友為哪些親人、朋友獻彌撒，讓所有參加彌撒的人都能一同為這些亡者祈禱。面對死亡，從臨終前的「終傅」直到埋葬十年後的「撿骨」與「進塔」，萬金天主教徒透過長期的死亡儀式過程來處理死者的身體與靈魂。在「身體歸土、靈魂歸天」的信仰觀念之下，萬金天主教徒並不是把死者「隱藏起來」或是「打發到遠方」，也不是給予他們在特定時間回來「探望的特權」；相反地，萬金天主教徒積極地透過天主教儀式將亡者轉化為祖先、將煉靈送往天堂。然而，這個漫長過程所隱含的不確定性與不可知感，卻也引發一些具有特殊身份的當地教友，特別是天主教的禮儀師和聖神同禱會的成員，不同於大部分教友在接觸死亡時的反應。

本章將以萬金天主教的死亡儀式為主題，探討萬金天主教徒的死後世界觀如何影響並支配生者與死者之間的關係。在日常生活中，當地教友藉由「獻彌撒」、「為亡者祈禱」等天主教儀式連結生者與死者的世界，延續並實踐了親屬之間的情感與記憶。同時，也透過儀式的操作轉化了不可知的死亡，除去因此而來的不安與恐懼。

## 第一節 死亡儀式

在萬金，過去一直是由一位四溝水的客家人處理喪葬的事情。這位老四溝水人過世前也受洗成為天主教徒，並且安葬在萬金天主教墓園，他的「改宗」被他自己的族人批評為「背祖」。目前，萬金地區有兩家禮儀社，一家是天主教徒所經營的永生禮儀社，另一家是民間信仰信徒離開前者之後另起爐灶；大部分萬金天主教徒的喪葬都是由前者處理。大約二十年前，現任永生禮儀社的老闆開始接觸萬金喪葬時，他發現了一個有趣的現象，他說相對於天主教的殯葬禮儀到哪裡都一樣，拜拜的喪葬儀式亂七八糟、簡化又不正確，混合了許多成分但又偏客家式的作法。他認為之所以會混亂的原因是因為「過去平埔沒有喪禮」，喪家只好聽從「土公仔」的建議。因此，在他的改革與溝通之下，現在萬金地區的喪葬漸漸採取閩式的作法，和他合作的道士也是潮州地區的福佬人。另一個永生禮儀社的教友工作人員表示「萬金可以說是因為天主教才有喪禮」，而另一個工作人員

卻是認為日治時期日本人才將殯葬禮儀傳入台灣。然而，不論是客家式、天主教式，或是日本人的喪禮，這些禮儀師都傾向於認為萬金的喪葬儀式是由外引入，當地人原來並不知道如何處理死亡。

梵蒂岡第二屆大公會議(1962-1965)之後，當時台灣的天主教主教團爲了因應禮儀本地化的原則，在 1974 年新訂了殯葬禮儀的內容，經過 15 年的試用期，在 1989 年完成《殯葬禮儀》與《追思禮儀》的修訂，並且編入「入殮」、「做七」、「守靈」等等適應台灣民間喪葬文化的禮儀。對萬金天主教徒來說，死亡儀式從過世前的「終傅」開始、過世之後「爲亡者祈禱」、入殮、殯葬彌撒、安葬、獻彌撒，一直到最後撿骨與進塔安放，整個過程長達十年之久。所有的殯葬儀式都按照禮儀本的程序進行，因此他們認為天主教的殯葬禮儀到哪裡都一樣。<sup>39</sup>

### 「終傅」

「終傅」是天主教七件聖事之一。目的是「透過傅油和神父的祈禱，加強病情嚴重的人的力量，並給他一種心靈的安慰；同時也減輕病人的神形痛苦，有時也能恢復病人的健康。因此，凡是患重病的、受重傷的、或年老體弱的人，或是在接受重大手術前，都可以請領傅油聖事」（劉鴻蔭 1997:276）。一般正常情況下，終傅在病人家中或在醫院裡舉行，神父在病人的前額和雙手敷抹聖油。但是，萬金的天主教禮儀師解釋「終傅」的意義在於過世前天主教友身上從頭到腳（額頭、手心、腳底）五個地方傅油做記號，表示這個人屬於天主，將要到天主的身邊。

在萬金，若有教友過世，教堂敲慢鐘 12 下，通知大家有人過世的消息。禮儀社到喪家搭棚子並布置靈堂。棺木通常放置在正廳裡，禮儀師爲死者更衣和整理遺容。（圖版 29）這時，他們會在死者的手中放上玫瑰念珠，在身上蓋上十字

---

<sup>39</sup> 不過，在訪問當地禮儀師的過程中，他們也提到有些過去的「禮」現在已經沒有了。特別是死者是已婚女性時，她的子女必須遵循特定的行爲方式和母親的娘家互動。例如，「報外家」、「接外家」、「接棺」、「辭後頭」等等都顯示出死者娘家的特殊地位。

架被。若是在俗道明會的會友，更必須在斷氣時立刻換上會服。這身純白色的會服，被會友們視為「聖服」，象徵著死後成為天使或是像聖母般聖潔。正廳裡外由長布隔開，長布的顏色代表死者的年齡和親屬身份。<sup>40</sup>靈堂設置在正廳外面，三層桌子最上面放置苦像和平面聖像、中間放置死者的遺照、最下層的中間放置一個香爐、旁邊兩盞白色蠟燭、乳香和聖水。周圍擺滿了親朋好友送來的花籃、花圈。(圖版 30)

### 「為亡者祈禱」

從那天起直到入殮，每天晚上教友們聚集在喪家一起為亡者祈禱。萬金天主教會和禮儀社分別製作了《為亡者祈禱手冊》，裡面收錄了「為亡者祈禱」所唸的〈煉獄禱文〉、聖歌和「入殮禮」等程序。傳統上為亡者祈禱的禮儀大約需要 30 分鐘左右，先將〈煉獄禱文〉唸過一遍，然後唱一、兩首聖歌。〈煉獄禱文〉以一啓一應的連禱形式不斷地哀求天主垂聽他們的祈禱、請求天主赦免亡者的煉靈，並一一呼求聖人聖女的名字請他們為亡者的煉靈祈求天主。禱文的目的是懇求天主赦免亡者所犯的罪，讓亡者的靈魂能夠早日榮登天國與天主同在，同時也盼望自己將來與亡者同在天堂裡。近年來，聖家聯誼會（40~50 歲左右已婚夫妻及其子女）和職工青年會（20~40 歲左右的未婚工作青年與年輕夫妻）簡化了「為亡者祈禱」的程序，編寫了自己團體參加「為亡者祈禱」時的禮儀，時間所短到大約 15 分鐘左右。傳統的〈煉獄禱文〉與新式的禮儀程序兩者之間最大的不同在於形式結構。前者屬於禱文，後者則模仿教會禮儀。<sup>41</sup>不過，新式的禮儀程序在最後仍保留了〈煉獄禱文〉裡面教友們耳熟能詳的祈禱：「請眾同禱，為已亡諸信者，伏求天主賜之永安，而以永光照之，望其息止安所，阿們。」（表

<sup>40</sup> 禮儀社表示 65 歲以下是白布，但是若是已經「做阿公」，另外加上半長的紅布。65 歲以上，做阿公，用紅布；若是還沒做阿公，則是半長的紅布。70 歲以上，不論有沒有做阿公，都是紅布。若是已經「做阿祖」，用藍布。

<sup>41</sup> 禱文：拉丁文為 *litaniae*，*litanian* 的複數形，而 *litanian* 源自希臘文 *lite*，意思是祈求或哀求，所以 *litaniae* 的意思就是許多的祈求或不斷的哀求。是一種著名並極受推崇的祈禱方式，透過連續一啓一應的方式，連續地呼求天主及天上諸聖，為祈求天主的助佑，平息天主的義怒，多用於公共及私人的敬禮場合。<http://www.tianzhujiao.org/showtopic-34987.html>，2010/3/10。

6-1) 有關「為亡者祈禱」的意義，聖家的禮儀程序提到：「『為亡者祈禱』特別表達了我們對亡者悼念之情，同時亦為亡者呼求上主，廣施慈恩，早日賞賜永生的福樂。」職工的禮儀程序則指出：「『為亡者祈禱』原是我們教會傳統的習慣，我們藉著祈禱可幫助亡者脫免罪罰，減輕煉苦。」因此，雖然與傳統〈煉獄禱文〉的形式不同，但目的相同。祈禱結束之後，喪家以點心、飲料招待前來的教友，大家一邊吃喝聊天一邊陪伴喪家守喪，氣氛輕鬆熱鬧。(圖版 31)

表 5-1：傳統與新式的「為亡者祈禱」

〈煉獄禱文〉	聖家	職工
做聖號	做聖號	做聖號
啟應 1.哀求天主可憐世人 2.呼求聖母、聖人與聖女 為亡者煉靈祈求 3.哀求耶穌基督赦免、拯救 救亡者煉靈	聖歌	聖歌
〈天主經〉	恭聽福音	恭聽福音
啟應	聖歌	聖歌
請眾同禱	禱詞	禱詞
〈求為在教死亡誦〉	聖歌	聖歌
	〈天主經〉 〈聖母經〉 〈聖三光榮經〉 各三遍	〈天主經〉 〈聖母經〉 〈聖三光榮經〉 各三遍
啟應 「請眾同禱，為已亡諸信者，伏求天主賜之永安，而以永光照之，望其息止安所，阿們。」	啟應 「請眾同禱，為已亡諸信者，伏求天主賜之永安，而以永光照之，望其息止安所，阿們。」	啟應 「請眾同禱，為已亡諸信者，伏求天主賜之永安，而以永光照之，望其息止安所，阿們。」
	〈聖母歌〉	向亡者獻香、灑聖水
	為亡者上香、灑聖水	向亡者行三鞠躬禮
	向亡者行三鞠躬禮	〈聖母歌〉
做聖號	做聖號	做聖號

「入殮禮」

萬金天主教徒的守喪時間並不長，除非情況特殊，通常最多不會超過一個星期

期。守喪期間，除了每天晚上為亡者祈禱之外，並沒有其他禮儀。殯葬彌撒前一晚，由本堂神父主持入殮禮。晚上八點半教會的彌撒結束之後，神父和教友便來到喪家，所有人先一起為亡者祈禱，然後進行入殮。參加入殮禮的教友比為亡者祈禱時更多，這一晚禮儀社也會請琴師來伴奏。整個過程都以死者的聖名稱呼死者。當遺體入棺時，禮儀師和家屬進入正廳，神父和教友則是在外面的靈堂向遺體致敬、唱聖歌。這個時刻，女性親屬通常會嚎啕大哭。<sup>42</sup>這時，司儀往往以禮儀中的話語來安慰家屬說：「死亡並不是生命的結束。」入殮之後，大家可以自由進入正廳瞻仰遺容，好幾次我都被教友鼓勵進去看亡者最後一面。結束之後，禮儀社和家屬先將花圈、花籃、輓聯等運到教堂，排列在廣場的走道兩旁。入殮禮的程序如表 5-2 所示。

表 5-2：入殮禮禮儀

程序	經文	動作
導言	主禮：「○○（亡者聖名）府上的親友，在這入殮儀式的開始，我們懇切地位去世的○○（亡者聖名）兄弟（姊妹）祈禱，求天主賞賜他在結束了此塵世的旅程之後，能回到天父的家鄉，獲享永生。因為我們相信死亡並非生命的終結，而是進入永生的門徑，為信仰基督的人，死亡只是生命的改變，並非毀滅，在基督再度來臨的時候，死去的人，都將復活，現在我們一起呼求仁慈的天主，眷顧剛才去世的○○（亡者聖名）兄弟（姊妹）。」	
開端禱詞		
讀經一	哥三，3-4	
答唱詠		
福音	〔主啊！現在可照祢的話，放祢的僕人平安去吧！〕 聖路加福音 二，25-32	
降福棺木		
獻香	主禮：我們向○○（亡者聖名）兄弟（姊妹）的遺體奉香，表示我們的敬意，因為他的身體自領洗後，就成為聖神的宮殿，希望	可用線香，由主禮向遺體奉香，然後插於香爐。若用提爐，先

<sup>42</sup> 人剛過世、入殮、移靈和靈柩入土等時刻都可能引起女性家屬痛哭失聲，但是我發現她們通常也能很快地回復平靜的情緒。

	他日後獲得光榮的復活。	添香，後由主禮環繞（如可能）棺柩奉香
灑聖水	主禮：現在我們向○○（亡者聖名）兄弟（姊妹）的遺體灑聖水，追憶他曾經接受洗禮，皈依基督，成為基督的門徒；願他也能追隨基督，到達永福的天鄉。	主禮向遺體或棺柩灑聖水
禱詞		
遺體入棺		
向遺體致敬		家屬及參禮親友向遺體行禮致敬（三鞠躬禮或跪拜禮）
蓋棺		
禮成		可唱一首合適的聖歌

### 「移靈禮」、「殯葬彌撒」與「告別禮」

萬金的殯葬彌撒在上午八點舉行。因此，入殮的隔日，也就是殯葬彌撒當日早晨七點，家屬與禮儀社開始準備「移靈」——將棺木從家裡移至教堂。這段時間，親朋好友會先拿白包到喪家弔謁。移靈時，禮儀社的工作人員先帶領家屬在遺照前唸天主經、聖母經，然後子孫在靈前拜別、叩首、獻香和灑聖水。接著，與亡者同一角頭的「臨終互助會」幫忙家屬抬棺至靈車上。家屬拿著遺照和白色長蠟燭走在靈車前，而其他人跟在靈車後面往教堂移動。

殯葬彌撒本身就是一台彌撒，所以當天晚上教堂便不再舉行平日彌撒。禮儀師先將棺木推至教堂祭台前，在上面覆蓋白布。棺木前面，布置一個靈桌，上面放置遺照、白色蠟燭、香爐和乳香。棺木和靈桌上布置著花籃。男女家屬分別坐在棺木兩側的位置上，並且由家屬負責彌撒中的讀經和禱詞等部分。殯葬彌撒大約四十分鐘左右。

彌撒之後緊接著是「告別禮」，包括導言、禱詞、獻香與灑聖水等簡短的程序。然後是家祭與公祭，家祭與公祭視參與人數的情況通常最多不會超過一個小

時。因此，大約十點左右便可起棺至墓地。<sup>43</sup>亡者的家屬跟隨在靈車後面步行至聖山。送葬行列的順序通常由女婿或外孫拿著十字架花圈走在最前面，接下來是西樂隊、漢樂（鼓吹），然後由長男或長孫拿著遺照走在靈車前面，靈車後則是家屬與親友。禮儀社在靈車後面拉起一條黃線，家屬牽著這條黃線尾隨在靈車後頭。送葬隊伍從教堂出發之後，先右轉依序經過天主教角頭、拜拜的區域，在萬金村廟旁右轉，然後從後壁埔轉往位在紅土庄邊緣的天主教墓園。因為步行速度緩慢，大約要花半個小時左右才到聖山。若是在烈日下，這段距離走起來非常辛苦。有些教友會騎著機車、腳踏車過去，但是也有不少教友與家屬一同步行前往聖山。

### 「安葬禮」與「掩土封墓禮」

到了聖山的新葬區，墓穴已經準備好了。萬金天主教會有一個延續已久的傳統，由居住在同一個角頭的教友組成「臨終互助會」，在教友過世時負責抬棺與挖墓。<sup>44</sup>現在的作法是由角頭理事向角頭內每一戶教友收取一定金額的現金（各角頭金額不定），一部份用來請怪手挖墓(\$2,000)、一部份給六位抬棺者（有的角頭是抬棺者不需要收錢），剩下的就是給喪家做為殯葬的費用。神父舉行禮儀時，所有人都圍繞在墓穴四周。靈柩入土與掩土封墓是場面最為戲劇化的時刻。所有家屬與教友紛紛湧向前去在地上抓起一把泥土向前灑在棺木上面，而女性家屬開始放聲大哭、跌跪在墓穴邊緣，甚至撲向將要入土的棺木上面。男性教友則是幫忙禮儀社的工作人員將棺木抬起放入墓穴中，然後開始剷土將墓穴填滿，最後在新墳上擺上親友致贈的花籃，直到五顏六色的花朵將新墳淹沒。有時因為家屬哭坐在墓穴邊緣，妨礙封墓的進行與安全，有些教友會過去將家屬扶起來安慰他

---

<sup>43</sup> 若是火葬，則由禮儀社負責，和家屬一起前往火葬場，神父並不隨同前往。在火葬場並沒有特別的儀式，家屬們聚集在火爐前一起安靜而嚴肅地等待火化。而且，大約十分鐘之後所有人就離開回喪家用餐。稍晚才由禮儀社和少數家屬將骨灰帶回聖山安放。

<sup>44</sup> 1940年，戴炎輝在萬金、赤山調查時，記錄了「父母會」，或稱為「老人會」、「臨終會」的運作情形。他指出當時當地的道教徒有七、八會，天主教徒有一會。目的是在父母臨終時，為了得到精神、物質上的援助，由卑輩親屬組織而成（戴炎輝 1979:744-745）。



們，也有些人在旁議論不應該那樣激烈地表達悲傷。雖然如此，整個儀式過程大部分教友仍然圍繞在墓穴四周，並不像一般民間信仰的習俗裡，送葬者會不斷地被提醒哪些生肖會被沖煞需要避開，或是小心翼翼地注意自己的影子不要落在墓穴裡。因此，每次葬禮一定會有教友主動過來跟我說：「我們天主教不怕死人，不像他們拜拜的。」安葬禮的程序如表 5-3 所示。

表 5-3：安葬禮禮儀

程序	經文	動作
祝福墓穴		可向墓穴灑聖水及奉香
導言	主禮：全能的天主願意把我們這位教友（兄弟／姊妹），從此塵世召回到自己的身邊；我們現在就把這出自泥土的身體交還泥土，使他身歸原處。但是，由於基督曾首先從死者中復活了，祂也要改變我們卑微的肉軀，使我們與祂光明的身體相似，我們現在將我們的這位教友（兄弟／姊妹）託付給主，願主使他現在享受平安，在末日使他復活。	
信友禱詞		
靈柩入土		主禮及參禮者行掩土封墓禮
拜別式		全體送殯者由司儀領導在墓前行禮

葬禮結束之後，禮儀社的工作人員將所有送葬者所穿的孝服等等集中起來在一旁燒掉，所有人紛紛離開聖山。接下來幾天，土木師傅開始修建新墳的基本結構、豎立墓碑。中午，喪家會辦桌讓家屬和工作人員吃飯，整個殯葬過程到此結束。通常喪家會準備一個水盆（一般水，非聖水），裡面放著艾草讓送葬回來的人「洗淨」，但是大部分的人對於究竟要洗淨什麼也說不出所以然來。至於喪葬費用，禮儀社表示天主教大約在 16-18 萬之間，而拜拜的約在 30-40 萬左右。

## 「撿骨」與「安放禮」（進塔）

萬金天主教會規定埋葬十年之後就必須撿骨，並將骨甕安放在各家的祖先風水裡。追思先亡時，教會秘書報告需要撿骨的名單。撿骨時，家屬通常會在一旁觀看撿骨師傅撿骨。我唯一觀察到的一次撿骨是，也是萬金教友的撿骨師傅在撿骨時會不斷跟亡者和家屬說話。他表示和亡者說話的用意是尊重亡者；和家屬解釋的用意是去除家屬心裡的害怕和恐懼，讓他們可以靠近亡者。撿骨師傅也有他自己的一套「禮儀程序」，他會先和家屬一起祈禱，然後唸〈天主經〉、〈聖母經〉。撿骨時一定從手開始撿，他說這個動作有將亡者「牽起來」的意思。撿完骨頭之後，撿骨師傅會將遺骨清洗、晒乾，乾燥之後放進骨甕裡，骨甕上面寫上亡者姓名、聖名、生卒年月日。目前撿骨的費用為六千元。

在萬金，若是風水尚未做好，教友會先將亡者骨甕寄放在親戚的風水裡面。在搬移骨甕時，家屬會一直跟亡者說話，像是要去借住誰家、要搬新家了等等。然後，將骨甕放進祖先風水裡稱為「進塔」，此時要請神父到聖山舉行「安放禮」。禮儀程序包括：致候詞、祝福骨甕、安放遺骨、恭讀聖經、為亡者禱文、主禮向安放遺骸處灑聖水，最後參加者向亡者遺骸行三鞠躬禮之後結束。

萬金天主教徒和禮儀社的工作人員談到天主教殯葬都強調天主教禮儀到哪裡都一樣。一開始，我對這個答案很不滿意。但是，在參加了一次又一次不斷重複、每次都一樣的萬金天主教死亡儀式之後，我發現「相同的重複」有著非常強大的力量，透過形式化、固定化的儀式結構深刻地塑造出當地天主教徒對於死亡的看法，賦予了生者和死者之間清楚具體的互動模式。

## 第二節 死後世界與獻彌撒

1875年，密西根大學 Steere 教授曾在萬金天主堂看見兩幅雕版畫：

「我被兩幅懸掛在教堂裡，大型的彩色雕版畫深深衝擊。其中一幅描繪有德之士的死亡，另一幅則是描繪惡人的死亡，顯然地是準備使用於中國人之

間。一幅畫裡，一位中國人平靜地躺在他的床上，他纏小腳的妻子和孩子圍繞著他，穿長袍的神父在他面前舉起十字架，舉行終傳儀式。房間裡的屋頂敞開，天使正在接引他的靈魂，帶領前往天堂。長著分叉的尾巴，吐著火和煙的魔鬼驚慌地從地板下退去，因為一名天使向魔鬼的頭擲出雷電。在另一幅圖畫裡，一張賭桌上有支鴉片煙管，緊連著一張床旁邊，一個瀕死之人蹲伏在上，鎖鍊繞過他的頸子，一隻魔鬼正將他拉向無底深淵。第二隻魔鬼拿著分成三個尖頭的矛催趕他，整個房間被地底竄燒的火焰和濃煙弄得極為可怖」(Sterre 2002: 98)。

雖然現在已經看不到這兩幅版畫，但是過去神職人員將這種描繪極端對立的死後世界圖像懸掛在教堂裡面，可以想像生動的天堂與地獄的景象可能也對當時看見這些圖像的萬金天主教徒帶來不小的衝擊和影響。那麼，現在當地教友如何理解與解釋他們對死後世界的看法呢？有一段時間，我逢人就問「人死了之後會去哪裡？」的問題：

我：「阿公，人死了之後會去哪裡？」

阿公：「去天堂和天主在一起。」

我：「聽說天主教還有一個煉罪的地方？」

阿公：「喔，人死了之後肉身歸土，靈魂會到煉罪的地方。」「有天堂、煉罪的地方和地獄。」<sup>45</sup>

我：「伯母，天主教的人死後，靈魂去哪裡？」

伯母：「天堂。」

我：「聽說還有一個煉罪的地方？」

---

<sup>45</sup> 大正九年生(1920)，受訪時 90 歲。

伯母：「有罪就要煉，煉完才能上天堂。所以，活著的人要為亡者祈禱、獻彌撒，幫助亡者比較快能上天堂。煉獄的亡者也可以請聖人為活著的人祈禱。三界互相幫助。」<sup>46</sup>

我：「大哥，人死了之後會去哪裡？」

大哥：「去天主那邊。」

我：「教友死了不是會先到煉獄煉罪嗎？」

大哥：「我又沒死過我怎麼會知道！」

（我：驚嚇無言中...）

大哥：「不管怎麼樣，最終的目標只有一個，就是回到天主的身邊。」<sup>47</sup>

理想上，對於死後去處的問題，萬金天主教徒毫不猶豫地一致認為人死了就要去天堂回到天主的身邊。不過，關於煉獄的問題，不同世代的認知與理解則有很大的差異，老一輩清楚指出煉獄是死後世界的一部份，而較年輕一輩似乎帶著一點「不可知論」的想法。煉獄在哪裡？煉獄的情況是什麼？等等問題，沒有一個人有任何具體的答案或是想像。我發現萬金天主教徒在回答「人死了之後會去哪裡？」這個問題時，表現出「信仰問答」式的標準模式。1990年代，在當時萬金天主教會的神職人員開始改革主日學道理班的教學方式以前，過去都是由傳道員負責兒童的信仰教育，並且使用中國主教團教義委員會編輯的《天主教信仰問答》做為上課教材。許多中年以上的當地教友對於《信仰問答》都還記憶深刻，每當我問起一些有關教義的問題時，除了要我直接去詢問神父之外，他們也常叫我參考《信仰問答》的解釋。關於「天堂、地獄、煉獄」的概念，《信仰問答》裡的說明如下：

---

<sup>46</sup> 1941年生，聖神同禱會成員，受訪時69歲。

<sup>47</sup> 1967年生，禮儀社工作人員，受訪時43歲。

301 人生最圓滿的境界是什麼？

人生最圓滿的境界是回到天上的家鄉——天堂。與天主密切結合，和天主永遠生活在一起（若壹三2）。48

303 不能進入天堂的人又將如何？

由於自己的罪過而不能進入天堂的人，按罪過的輕重或到煉獄或地獄。

304 地獄是什麼？

地獄和天堂正相反，是人完全拒絕天主慈愛的後果。下地獄的人，要永遠受苦（得後一9）。49

305 煉獄是什麼？

人在生前雖然沒有完全拒絕天主的慈愛，但也沒有完全除去罪的玷污。因此死後不能立刻與天主接近，先該煉淨自己的罪污。這種暫時情況，就是煉獄。

306 現世的人能不能救助煉獄的人？

現世的人能藉彌撒、聖祭、祈禱、行善、大赦幫助煉獄中的人，減輕他們的痛苦，脫離煉獄，進入天堂（加下十二39-45）。（中國主教團教義委員會1989）

《信仰問答》指出人的終局有三個去處：天堂、地獄和煉獄，三者的定義取決於人與天主的關係，並以罪的輕重來決定死後的去處。在天主教教義中，煉獄與罪觀密切關連。罪主要分為兩種：一種是大罪(mortal sin)，即死罪；另一種則是小罪(venial sin)。前者是指「在嚴重事項上明知故犯天主的誡命，因犯罪者自

---

<sup>48</sup> 「可愛的諸位，現在我們是天主的子女，但我們將來如何，還沒有顯明；可是我們知道：一顯明了，我們必要相似他，因為我們要看見他實在怎樣」（若望一書3:2）。

<sup>49</sup> 「這些人要受永遠喪亡之罰，遠離主的面，遠離祂威能的光榮」（得撒洛尼後書1:9）。

絕於天主之寵愛，與天主為敵，形同自殺，故又稱作死罪。」而後者則是「在小事上違反天主的誡命，或雖在大事上，但並不太明瞭、或並非完全故意的違反天意，因此並未自絕於天主，故易於獲得赦免。」<sup>50</sup>若是天主教徒在生前犯了未經寬恕的輕罪和各種惡習，靈魂就會下到煉獄受火煉，煉淨後才能進天堂。並且，根據《信仰問答》第 306 條，基於「諸聖相通」的觀念，在世教友得以藉著祈禱、行善、獻彌撒等等方式，拯救靈魂早日離開煉獄。<sup>51</sup>

從「安葬」到「進塔」的十年之間，萬金天主教徒沒有做七、百日、對年的習慣，但是家屬並沒有就此遺忘亡者，他們仍然透過獻彌撒的方式不斷地紀念與幫助在煉獄中的亡者。<sup>52</sup>在幫助煉獄靈魂的各種方式當中，「獻彌撒」被萬金天主教徒認為是最實際也最有力的一種。在一般天主教徒的觀念中，「最中悅天主，最有益於煉靈的祈禱就是彌撒，所以奉獻彌撒也是對煉靈最有助益的祈禱」（吳育賢 2009）。而萬金天主堂的秘書則是從彌撒本身來解釋獻彌撒的意義。他指出在彌撒禮儀中，成聖體聖血之後的「祝聖後歡呼詞」裡面，教會特別紀念祖先與亡者：「求祢也垂念懷著復活的希望而安息的弟兄姊妹；並求祢垂念我們的祖先和所有去世的人，使他們享見祢光輝的聖容。」因此，他認為藉著獻彌撒，透過所有參與彌撒的教友們的祈禱，便能夠幫助亡者早日脫離煉獄。除此之外，萬金的修女也告訴我萬金教友獻彌撒時有一個迷思，他們會特別要求秘書或修女將他們獻的彌撒排在隱修院的彌撒當中，因為他們相信人數眾多、靈魂純潔的隱修修女祈禱特別有力，因此能夠幫助亡者早點脫離煉獄。但是，修女認為他們分不清祈禱和彌撒的不同。事實上不論在哪裡只有神父能行彌撒聖祭，並不會因為特別是在隱修院而產生特別的功效。如果要請隱修修女為個人特別的事情祈禱，教友可以在隱修院的會客時間到會客處填寫祈禱意向，並且奉獻一些金錢，隱修修女

---

<sup>50</sup> 《天主教英漢袖珍辭典》<http://www.catholic.org.tw/katalina/yew/BLESSING/dict/INDEX.htm>。

<sup>51</sup> 「諸聖相通」(communion of saints)：「天朝聖人和現世教友間的精神融合、恩寵交流、祈禱互惠，藉以分享基督的救恩。」(天主教英漢袖珍辭典)

<sup>52</sup> 2007-2009 年萬金天主教會的獻彌撒紀錄裡，只有非常少數的例子特別註明是安息、追思或是對年彌撒。

就會為這些意向祈禱。這個迷思更加突顯出對萬金天主教徒來說，獻彌撒所具有的特殊意義。

除了星期一教會休息之外，萬金天主堂每天都有彌撒，每一台彌撒都有教友獻彌撒。在萬金獻一台彌撒的行情是五百元，這些獻儀用來維持神父們的生活所需。<sup>53</sup>萬金的修女指出在萬金獻彌撒比在其他堂區還便宜，例如她自己出身的高雄玫瑰堂獻一台彌撒的行情是一千元。有些比較熱心的教友告訴我，獻彌撒之後就要注意自己所獻的彌撒排在什麼時間，並且親自參加那台彌撒，在儀式裡面去回想、紀念自己過世的親人和祖先，否則就像「用錢買平安，像拜拜的人一樣。」

然而，年輕一輩教友對煉獄的態度常讓我感到困惑，他們一方面對煉獄採取「不可知論」的立場，但另一方面又會為亡者祈禱、獻彌撒。我常常問他們既然誰也沒死過，不知道死後會去哪裡，為什麼還要為祖先、亡者獻彌撒？後來，一個大哥終於受不了我的推論，他回答我：「沒看過這麼不孝的（子孫）。」那時，我總算明白萬金天主教徒不會在死亡儀式結束之後便把亡者「打發到遠方」，或是藉著「死者日」給予亡者「探望的特權」。在當地教友的日常生活裡，雖然活著的子孫與死去的祖先住在不同的地方，但是兩者之間的親屬關係和情感並沒有斷絕。他們認為活著的人無法任憑自己的親人在煉獄裡受苦，獻彌撒因此成爲一種最實際也最有力的作法。

大部分萬金天主教徒都會為自己過世的親人、祖先獻彌撒。獻彌撒的目的主要有兩種：一種是爲了感恩、求恩；一種是爲亡者祈禱。後者約佔所有獻彌撒總數的八成（表 5-4）。在統計萬金天主教會 2007 年至 2009 年獻彌撒的紀錄時，我發現當一位教友過世之後，其子女馬上開始爲亡者獻彌撒。甚至，其中一個比較特殊的例子是一位女性教友的子孫在其死後的一年之內總共爲她奉獻了 35 台彌

---

<sup>53</sup> 羅馬聖職部於 1991 年 2 月 22 日頒佈〈彌撒獻儀法令〉，教宗保祿六世（Paul VI）在《固有傳統自動詔書》（*Motu Proprio Firma In Traditione*）所說：「信友渴望以宗教（信仰）和教會精神，更密切地參與彌撒祭獻，因而加上他們自己的一種祭獻方式：就是以特別的方式爲教會的需要作出奉獻，尤其是爲維持教會聖職人員的生活而做出奉獻。」  
<http://catholic-dlc.org.hk/dlctom/BBB/be/be11.doc>，2010/3/7。

撒，而且其中有 31 台是子女們以兄弟姊妹的名義集體奉獻。除了個人奉獻之外，教友常以兄弟姊妹為單位為過世的父母獻彌撒，其他像是聖母軍、在俗道明會兩個善會也常以團體名義為會員獻彌撒，天主教角頭偶爾也會為角頭內的教友獻彌撒（表 5-4）。

表 5-4：獻彌撒的集體奉獻者

團體	名義	次數（總數）
親屬團體	兄弟姊妹	573(3,801)
善會團體	聖母軍	8
	在俗道明會	6
地域團體（角頭）	田仔厝	8
	大庄、樣仔宅	3
	頂頭、赤山	2
	後壁埔、佳佐	1

教友獻一台彌撒時，不限只為一個人獻彌撒，所以記錄裡常可以看到一個教友同時為好幾個對象獻彌撒的情況。從獻彌撒的對象可以發現，萬金天主教徒紀念的親屬範疇很多。（表 5-5）在各類親屬範疇裡，為父母獻彌撒佔所有意向總數的六成，接下來是祖先、祖父母、兄弟姊妹與配偶，這些親屬範疇是他們最常獻彌撒的對象。由此可知，教友主要是為尊輩親屬獻彌撒，而同輩親屬中手足關係比婚姻關係更加重要，為卑輩親屬獻彌撒的比例並不高。獻彌撒的對象顯示出世代是構成當地親屬關係的重要原則之一，一代代橫向連結的手足關係備受重視。因此，除了自己的手足之外，為祖父母的手足以及父母的手足獻彌撒的例子也不少。同時，也再次顯示出當地人的系譜記憶不超過三代。大部分萬金人很清楚三代之內（包括自己這一輩在內）的親屬關係，而三代以上屬於祖先的範疇。因此，在獻彌撒的對象裡，可以區分的親屬稱謂只到祖父母以及祖父母的兄弟姊妹與其配偶，再往上就是缺乏個體性的集體祖先。萬金天主教徒藉著為亡者祈禱和為已逝的親人、祖先獻彌撒表達他們對亡者的思念，並且延續生者與死者之間的親屬關係與情感。



表 5-5：2007-2009 年萬金天主教會獻彌撒統計表<sup>54</sup>

	2007 年 意向總數	2008 年 意向總數	2009 年 意向總數	總數 (百分比)
	1,695	2,077	1,857	5,629
獻...	267		304	845(15)
為...	1,428	1,803	1,553	4,784(85)
<b>獻彌撒的親屬類別</b>				
為...	1,428	1,803	1,553	4,784(85)
<b>祖父母輩及以上(ego+2~)</b>				
祖先(2)	242	254	232	728(15)
祖父母(3)	191	257	266	714(15)
祖父母手足及其配偶	3	3	13	19
<b>父母輩(ego+1)</b>				
父母(1)	591	781	629	2,001(42)
養父母	5	4	3	12
父親手足及其配偶	41	55	49	145(3)
母親手足及其配偶	35	25	28	88(2)
<b>同輩(ego)</b>				
配偶(5)	128	153	91	372(8)
手足(4)	150	188	180	518(11)
手足配偶				72(2)
配偶手足				6
堂表手足				2
<b>子女輩(ego-1)</b>				
子女	42	83	62	187(4)
子女配偶				9
手足子女				5
<b>孫子女輩(ego-2)</b>				
孫子女				40
<b>其他</b>				
姻親 (親家母)				1
嬰靈				32
煉獄靈魂				118(2)

### 第三節 亡者的轉化

然而，在死亡儀式的過程裡，我也察覺到萬金天主教徒無意之間顯露出來的

<sup>54</sup> 親屬範疇的說明：祖父母包括外祖父母；父母包括公婆與岳父母。

隱微矛盾情緒。2010年9月，我在萬金的乾媽過世的時候，短短一日一夜和家人為乾媽守喪的時間裡，我才看到萬金天主教徒輕鬆熱鬧之外的其他情緒。

我的乾媽因為生病開刀傷口遲遲未癒的特殊狀況，一直到出殯前一天才由禮儀社用冰櫃運回家中。而且，由於天氣炎熱的關係，在禮儀師整理遺容之後，唯一沒有被遮蓋起來的乾媽的臉還是不斷在出水，甚至流出血水。這些狀況讓哥哥們非常困擾，他們好幾次跟我說應該有一個禮儀社的工作人員隨時過來看看狀況，因為他們不知道這樣是不是正常，也不知道該如何處理。不只是家人感到不安，即使是「同裡面」非常親近的親戚，也讓我感覺到外人難以發現的「保持距離、以策安全」的心理。<sup>55</sup>像是親戚裡有一個晚輩剛好腳受傷，她也好奇地湊過來想看禮儀師整理遺容的過程，但是被她的媽媽小聲斥責並要她回家去。其他孩子問說為什麼不能看時，他們的媽媽回答說：「腳受傷，看這個（指死人）不好。」孩子們還是不死心地追問為什麼不好，他們的媽媽簡短但語氣堅定地說：「不好就是不好！」哥哥們和親戚的反應讓我想起禮儀社老闆曾經跟我說的「過去平埔沒有喪禮」這句話，家屬們對於死所造成的身體狀態或是對於這種狀態的處理方式顯露出無知與不安，而必須仰賴外人或是專家的中介與指導，甚至在某些狀況之下必須迴避這個狀態。

相對於屍體，家人們並不畏懼死者。守喪期間，我的家人們常常圍繞在棺木四周，以非常貼近乾媽的姿態不斷地輕聲呼喚她、跟她說話。當我回到家之後，乾爸、哥哥們輪流詳細地告訴我乾媽從病危到回家然後斷氣的過程，他們強調最後乾媽沒有痛苦、微笑著離開。晚上入殮禮時，非常多教友來為乾媽祈禱，許多人拿著一支白色的玫瑰花或康乃馨進去看她最後一面。一些阿姨、伯母們過來安慰我、告訴我她們非常想念我的乾媽；乾媽的弟弟妹妹們坐在一起回憶乾媽生前種種有趣好笑的事情，大家不時爆出大笑。夜裡，我和哥哥嫂嫂們輪流休息，但

---

<sup>55</sup> 萬金人的親屬概念裡，「同裡面」所指涉的親屬範圍是指由共居但已分家的兄弟家庭所組成的親屬團體，他們在日常生活當中互動密切頻繁，並且藉著經常性的共食而連結在一起（陳怡君2001）。

是大部分時間還是坐在靈堂的椅子上有一搭沒一搭地聊著天，話題始終圍繞在我們曾經和媽媽共度的時光或是關於媽媽的夢。直到現在每當我回到萬金，我的家人還是會和我討論有關媽媽的夢。

不只是家屬們有著極為反差的情緒—對屍體的無知不安與對亡者的親密靠近，必須不斷接觸屍體的禮儀師們也表現出明顯的矛盾情緒。做為專業的死亡處理者，他們需要展現冷靜迅速的一面，但是只要工作結束一離開喪家或是墓地，即使是天主教徒的禮儀師都不禁下意識地一口接著一口地吃起檳榔。有一次我終於忍不住問他們為什麼吃檳榔要吃得這麼急、這麼快、這麼多，一個大哥回答我說這個習慣叫做「見青」，又叫做「忌煞」。但是，再繼續問下去，就像送葬回來為什麼要「洗淨」的問題一樣，我無法得到更多解答。不過，在許多和萬金的天主教禮儀師們互動的經驗裡，我常會不時聽他們提起一些從事這個特殊行業的「自我保護措施」。例如，若是死者的屍體有傷口，他們在處理時會更加注意小心，並且除非必要盡量不去接觸屍體。或是撿骨時，一定要戴上口罩、手套，避免徒手碰觸骨頭。工作結束回到家裡，他們一定先洗頭洗澡、換上乾淨的衣服。而且，他們也常為亡者獻彌撒。

除了大部分能夠具體指明的親屬之外，萬金天主教徒獻彌撒的對象還包括非教友的親戚朋友、嬰靈或是煉獄靈魂等這些特殊的範疇。有一次我問一位赤山男性教友為什麼要為他信仰一貫道的父親獻彌撒。他父親過世時採取民間信仰的喪葬儀式，既請和尚來念經超渡，也請法師來處理墓葬的事情，他父親的一貫道道親另外穿插了一段一貫道的儀式。殯葬程序結束之後，他的兄弟為他父親做法事，他則是為他父親獻彌撒。我問他為什麼要為非教友的父親獻彌撒時，他只說：「個人以自己認為最好的方式來為父親做。」因為赤山的天主教徒比較少，家庭成員也常信仰不同的宗教，因此到底該採取哪一種宗教的死亡儀式一直是一個具有爭議性的問題。只不過非教友當然無法為其舉行天主教的殯葬儀式，所以對於死者的靈魂便出現家庭成員各自以不同的方式來處理的彈性空間。

另外，為嬰靈獻彌撒的主要是曾經流產的教友媽媽們。田野期間，修女在慕

道班裡曾提到一個例子，她說有一位教友的媳婦懷孕六個月時不幸胎死腹中，那位教友婆婆傷心地到教會找神父，希望神父能為她未出世的孫子取一個聖名，並且讓他領洗。但是，神職人員拒絕了她的請求。修女反問大家未出世的胎兒能夠算是一個「人」嗎？如何為未出世的胎兒傳洗呢？然而，教友並不這樣看待嬰靈的問題。一位中年女性教友為我解釋說：「嬰靈雖未出世，但已經是一個生命。聖經裡也說我們在母腹中天主就已經認識我們。所以，父母自己可以為他取一個聖名，然後獻一台彌撒紀念他也幫助他。」如同為親人獻彌撒，在萬金天主教徒的想法當中，為未領洗的親人和嬰靈獻彌撒是親屬關係的義務，出於親人間的愛與紀念。

除此之外，也有一些人會特別為煉獄靈魂獻彌撒。他們的說法是雖然那些煉獄靈魂和自己沒有什麼關係，但是同樣都是主內的兄弟姐妹，所以也可以為沒有限定對象的煉獄靈魂獻彌撒。偶爾我會聽到教友提起煉獄靈魂的糾纏，雖然有人用「靈異現象」來形容這類經驗，但是教友認為為煉獄靈魂祈禱、獻彌撒也是出於教友之間的愛和憐憫。比較常聽說的是有時亡者會透過恍惚的夢境來請生者為他們祈禱。我也聽過一個特別的例子是，一個中年婦女（從外地婚入萬金、原來是民間信仰信徒後來領洗成教友）說她曾經在「神魂超拔」中到了煉獄看到煉獄靈魂受苦的景象，讓她覺得很可憐便開始為煉獄靈魂祈禱。但是，也有人說一旦煉靈知道有人在為他們祈禱，其他的煉靈也會來請求祈禱的人為他們祈禱，可是「這樣一來會很麻煩」，他們說。

雖然例子不多，但是這些特定類別的亡者突顯出萬金天主教徒對於靈魂存在著某些想像。他們認為亡者即便還沒有到達天堂，至少還在煉獄裡頭，因此只要是生前受過洗的天主教徒，死後便沒有所謂在外遊蕩的孤魂野鬼。我曾問過一些教友有關「鬼、靈魂、亡者有什麼不一樣」的問題，雖然討論到後來我總是聽到一大堆恐怖的鬼故事，不過他們認為基本上鬼與亡者都是靈。萬金天主教徒認為當一個人生前是領過洗的教友，而且在死前有經過傅油，他就是亡者。但是，如果一個人生前心裡有怨恨，或是因為自殺、意外死亡，這些不平安的狀況導致亡

者成爲鬼，有一個老人家甚至用「壞靈魂」、「魔鬼」來形容。<sup>56</sup>雖然在有關「諸聖相通」的天主教教義中，煉獄靈魂也能爲世上的教友代禱，但是萬金教友有意無意間常會透露出亡者缺乏能動性的一面，而需要仰賴生者的作爲來轉化亡者靈魂的狀態。

#### 第四節 小結

在台灣南島語族的研究裡，有關靈的概念是死亡儀式的核心（陳文德 1993；許功明 1993；黃應貴 1993；楊淑媛 2007）。例如，古樓的排灣人認爲人死後其靈魂需要經過很多階段才能到達永久的居所，所以生者必須以長時間的祭儀來處理死者的一切事宜。因此，傳統上從埋葬到葬後，喪家必須請女巫進行一連串的儀式，並且遵守許多服喪時的禁忌來處理死者之靈（許功明 1993）。然而，即使是接受了基督宗教信仰，死亡儀式開始有了轉變，靈的概念仍然非常重要。例如，楊淑媛在研究布農人對於死亡的態度與喪葬儀式時，提到：「雖然基督教化的喪禮其目的是要透過規律的儀式步驟和過程，將死亡所造成的干擾轉化爲有秩序的、社會群體能夠平靜地接受的現實，這樣的企圖卻不一定會成功。布農人常常掛在嘴邊的一句話，就是『死到底是怎麼樣，我們根本不清楚』」（楊淑媛 2007: 47）。而且，布農人對於死後世界和靈的概念並沒有因爲喪禮的基督教化而有顯著的改變。

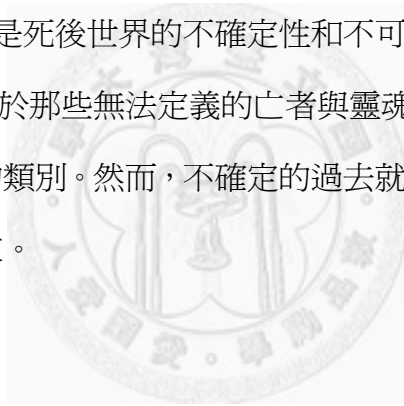
在萬金天主教徒長期的死亡儀式過程裡，喪家與禮儀師對於屍體與亡者分別有著矛盾衝突的情緒。然而，入殮、安葬等等由神職人員主持的天主教禮儀，藉著規律的程序步驟大大降低了生者對屍體的無知不安。撿骨之後，亡者的骨骸被安放在祖先風水裡便算是有了永久的居所，對於死者身體的處置也終於告一段落。從此以後，亡者成爲祖先的一員，生者與死者藉著年復一年不斷重複實行的追思先亡儀式，建立兩者之間有序合宜的互動。至於日常生活裡的獻彌撒，關注

---

<sup>56</sup> 教友對於死亡狀態的區別隱含善死與惡死的意味，儘管他們並不以這樣的詞彙表達。

的則是亡者的靈魂，萬金天主教徒藉由獻彌撒幫助在煉獄裡的亡者早日進入天堂。然而，就好像一些萬金天主教徒說的「我又沒死過我怎麼會知道」，教友對於死亡有著複雜的情緒。雖然有序的天主教死亡儀式規範調節了許多因為不確定和不可知所引起的困擾與焦慮，萬金天主教徒積極地透過天主教儀式將亡者轉化為祖先、將煉靈送往天堂，在儀式的實際操作裡去除了某些不確定的過去和不明確的狀態，但是在死亡儀式與日常生活裡仍然掩飾不了那些在面對死者屍體時的無所適從與遭遇煉獄靈魂時的困惑無知。

萬金禮儀師觀察到過去萬金地區喪葬儀式複合混雜的現象，一方面固然是長期由外地人負責處理喪葬的事宜，另一方面也是當地人對於死亡的模糊曖昧態度。萬金天主教徒即使採取明確的天主教殯葬禮儀來面對與處理死亡，也嚮往著一個美好明確的終局，但是死後世界的不確定性和不可知感使得他們無法掌握死後靈魂的動態與去向。關於那些無法定義的亡者與靈魂，他們傾向使用天主教儀式將之轉化為可以處理的類別。然而，不確定的過去就好像不散的陰魂一般在不可預知的時刻裡浮現出來。



## 第六章

### 天主教墓園與祖先記憶的重塑

田野期間每當有人到萬金拜訪我時，天主教墓園總是當地天主教徒推薦的必訪景點之一。因為萬金的天主教墓園不僅顛覆了一般人對幽冥空間陰森恐怖的觀感，也是當地教友日常生活的一部份。教會雇人每天到墓園打掃，白天村民總是在墓園四周的鳳梨田、檳榔園或是其他農地工作著，土木師傅常常在修建風水或墳墓，教友們閒來無事時也會騎著機車、腳踏車去那裡轉轉，或是去為祖先、亡者祈禱。萬金天主教徒稱墓園為「聖山」，稱家族祖先的墳墓為「風水」，每年 11 月 2 日天主教的「追思已亡節」以及 4 月 5 日清明節一年兩次全體教友在墓園參加隆重的彌撒，彌撒結束後為祖先祈禱，之後則是家族聚餐共食的時刻。

目前萬金村有三處墓地（圖 6-1）。其中，兩處萬巒鄉公墓分別位在村落東北方角頭後壁埔的邊緣，以及樣仔宅與紅土庄兩個角頭之間。近山的紅土庄一帶似乎很早就被當作墓葬地點，在當地的檳榔園裡面有一座乾隆 36 年(1771)潘阿里莫的古墳，公墓裡面另外有一座嘉慶元年(1796)潘紅孕的古墳。（圖版 32、33）從死者的姓名可知應是屬於清代屏東平原的鳳山八社人群。<sup>57</sup>兩座墳墓的年代也大致符合乾隆中期以後，鳳山八社因邊界治理而遷移到沿山地區的年代，潘阿里莫的墳墓甚至比乾隆 40 年(1775)隘番制在當地設置萬巾庄隘還早了四年，顯示這個地區在熟番大規模進入沿山地區前早已有人居住。除了清代古墳之外，紅土庄公墓還有許多日治時期的墳墓。萬金人說紅土庄那裡早期是鄰村赤山的墓地，有一條小路從赤山通往這個墓地，不過後來土地變成台糖的會社地之後便無法再通行，所以後來赤山人漸漸不再使用這個墓地，目前他們使用赤山南邊的公墓。雖然許多墳墓已經被遷離紅土庄公墓，裡面還是可以看到幾個聽說是萬金當地古

---

<sup>57</sup>清代自乾隆 23 年(1758)，賜熟番漢姓，以潘姓最多（伊能嘉矩 1991: 330；轉引自黃子寧 2006: 38）。

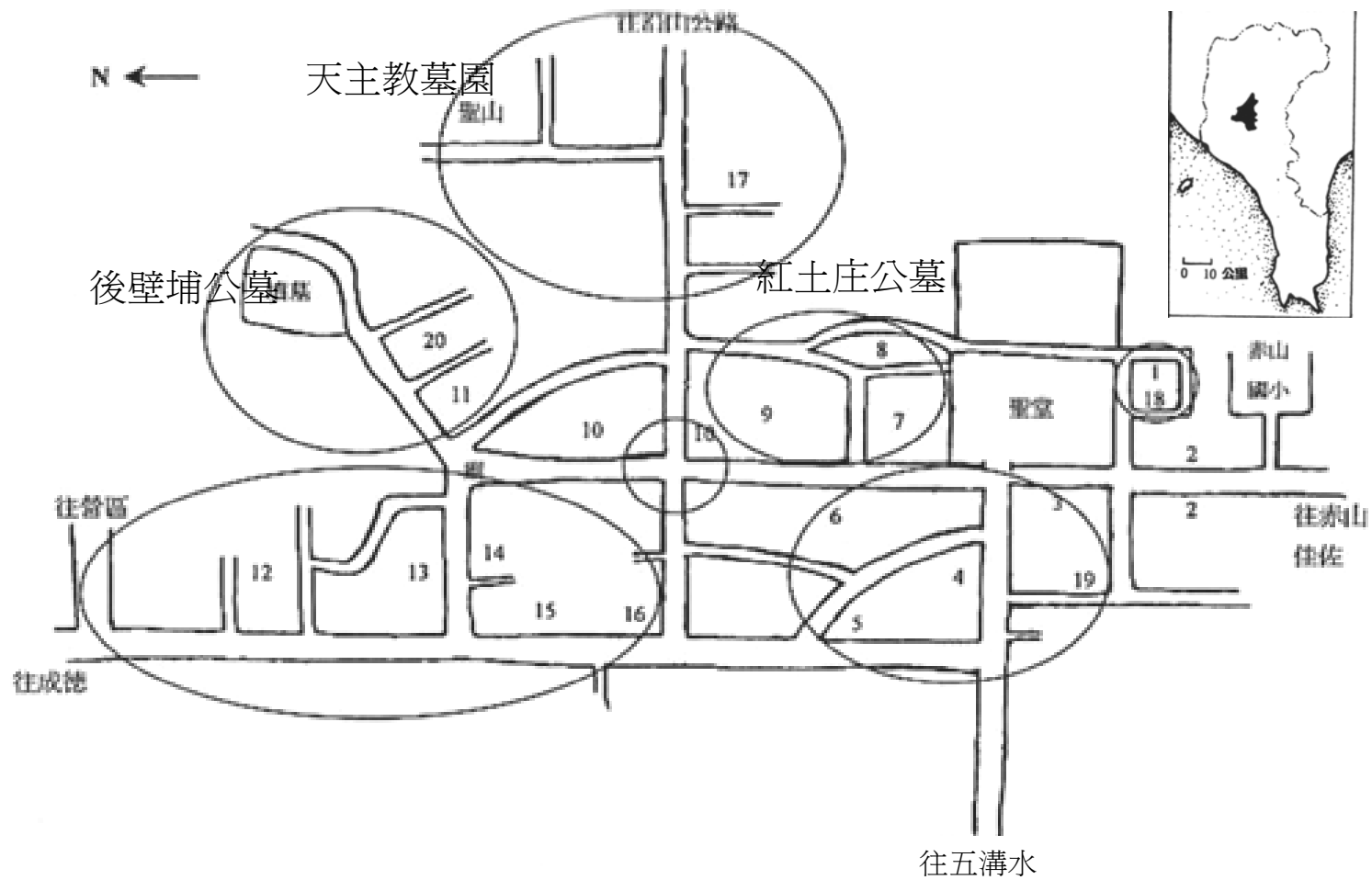


圖 6-1：萬金村墓地位置



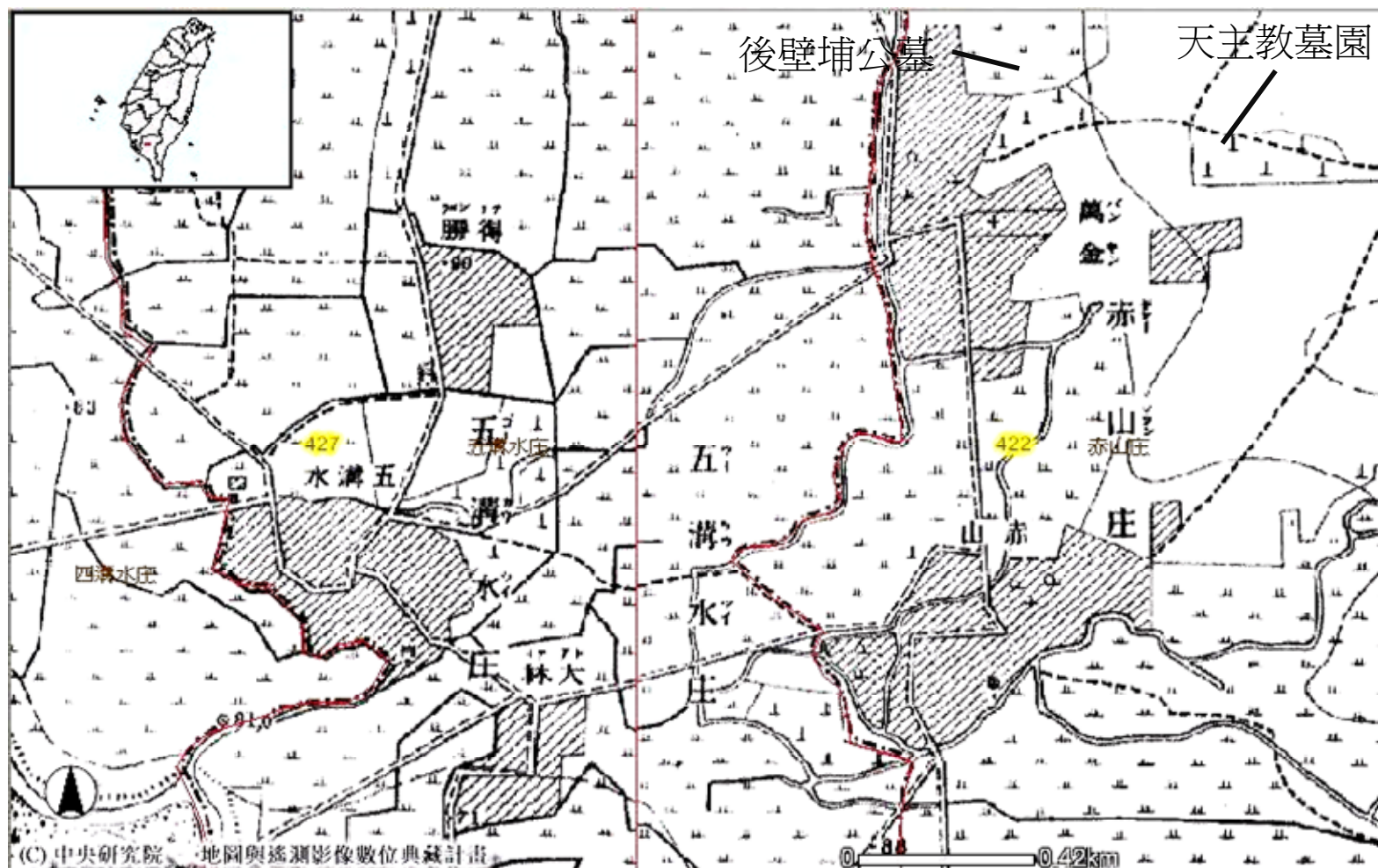


圖 6-2：台灣堡圖赤山庄

老大家族的祖墳。後壁埔公墓主要則是萬金非天主教徒的墓地。萬金人稱天主教墓園為「聖山」，因其位在紅土庄角頭的邊緣，所以也稱為「紅土聖山」。<sup>58</sup>萬金天主堂在日治時期之前就已經取得聖山約兩甲多的土地，並且一直做為墓地之用直到今日。對照日治時期的台灣堡圖（圖 6-2），可以看到赤山通往紅土庄的蜿蜒小路，也可以看到後壁埔墓地與天主教墓園的位置。

四十歲以上的教友對於過去的聖山仍然印象深刻。在他們的記憶裡面以前只有 11 月 2 日「追思先亡」時才會到聖山去，那時他們常常找不到祖先的墳墓。因為一年之間除了雜草叢生之外，再加上過去只用石頭來標記祖先、親人的墳墓所在，但是石頭上沒有書寫死者的姓名，教友僅能藉著石頭形狀和相對位置來辨認祖先的墳墓。一旦石頭被移動了位置或是外觀有了改變，他們就無法認出祖先的墳墓。教友也常提到當時散落各處的骨甕，因為過去對撿骨後的祖先遺骨不太重視，甚至還有連蓋子都沒蓋好導致骨頭外露的情況。因此，教友對過去的聖山充滿恐怖的記憶，那個時候祖先不是被遺忘就是被忽略。然而，到了 1970 年代中期，當時的教友代表會開始著手整頓天主教墓園，徹底改變了聖山的空間與地景，並且歷經三十餘年「公園化」的努力，才形成了今日的樣貌。

當代萬金天主教徒對天主教墓園的重視，使得墓園成為一個重要的追憶所在，墓園的空間、建築與儀式同時也承載並塑造了人們對於祖先的記憶。因此，本章將探討萬金天主教墓園如何成為一個追憶所在的過程，萬金天主教徒如何透過墓園空間的改造、祖先墳墓的建立與儀式行動的紀念不斷重塑他們的祖先記憶。

## 第一節 墓園空間的改造

一些熟悉教會事務的教友形容聖山是一條「金鯉魚」，因為地籍圖上顯示聖山的形狀就如同一條頭朝西、尾朝東的鯉魚一樣（圖 6-3）。因此，聖山空間可以

---

<sup>58</sup>1875 年同樣由西班牙道明會建立的彰化羅厝天主堂也稱安葬亡者之處為「聖山」（林鼎盛 2003: 99）。

大致分為魚身與魚尾兩個區塊。魚身做為墓葬區，魚尾則是廢棄物處理區，之間有一道門分隔開來，教會將垃圾、樹葉等運往魚尾部分焚燒。



圖 6-3：萬金地籍圖

整頓之前，墓葬區由三個部分構成：舉行殯葬彌撒的小聖堂（圖版 34）、新葬區（圖版 35）和冷淡教友區。（圖 6-4）新葬區佔據聖山大部分空間，但是如同教友形容的過去新葬區就像外教人的墓地一樣亂七八糟。另外，在基地的東北角劃分出冷淡教友區，特別用來埋葬自殺、不守教規、沒有領洗的教友。有一個老人家的田地就在當時的冷淡教友區旁邊，她告訴我說那邊都是「壞靈魂」、「魔鬼」出沒的地方。

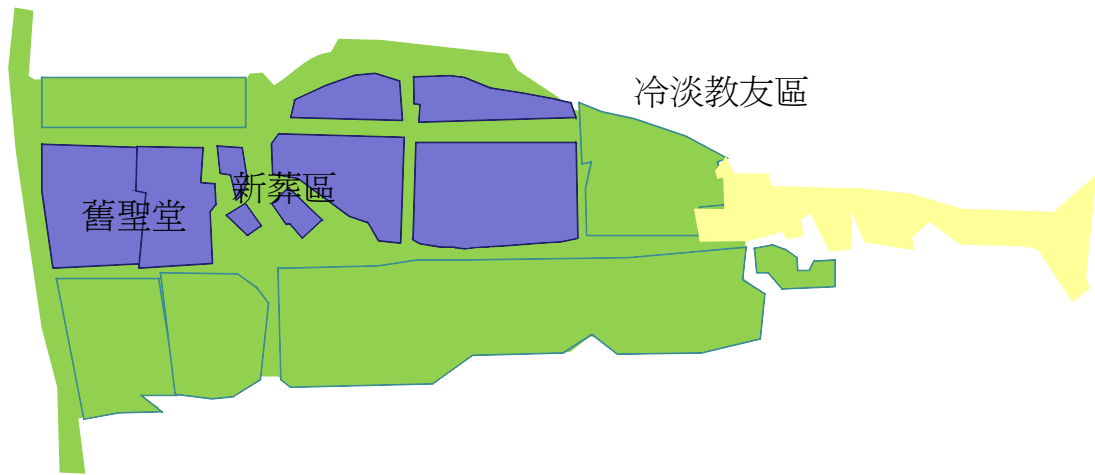


圖 6-4：1970 年代整頓前的聖山空間配置

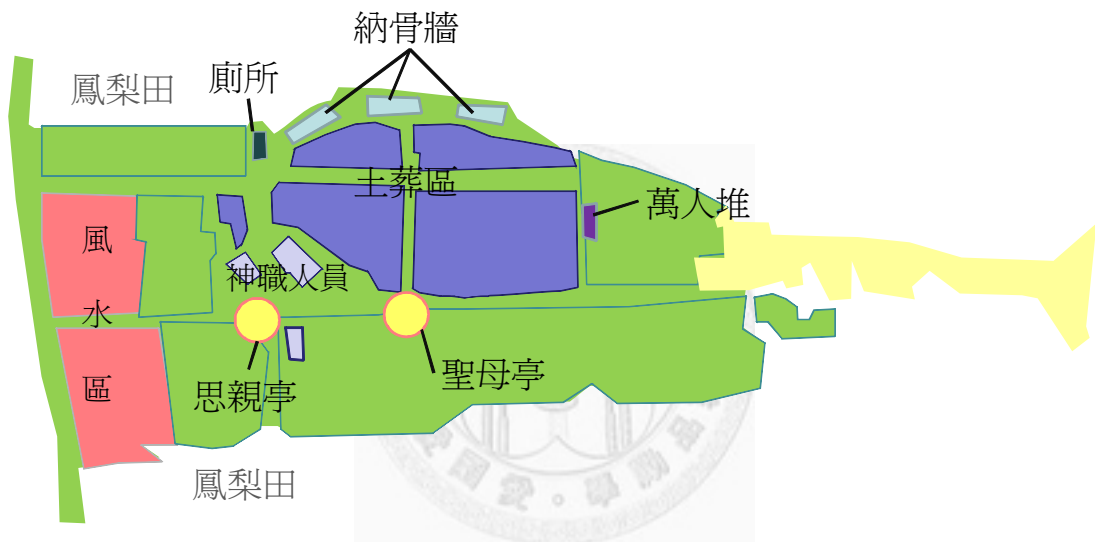


圖 6-5：現在的聖山空間配置

整頓之後，墓葬區由三個主要區域構成，由西向東分別是風水區、神職人員區、土葬區。不論是哪一區，教會統一規定了基地的尺寸、方向與順序，教友不能依個人喜好選擇位置，更沒有一般漢人看風水決定墳墓方位的習慣。因此，雖然家族墓區稱為「風水區」，但是和漢人所說的風水意義完全不同（圖 6-5）。墓園的入口在西側，矗立著一個上面站著守護天使的大理石柱，清楚標示著「天主教萬金聖母聖殿墓園」；中間入口的左右也各有一個守護天使的大理石柱，上面的對聯寫著「崇正教始克慎終追遠」、「能代禱方謂事亡如存」，充分顯示出當代萬金天主教對於死亡與祖先的態度。墓園裡的主要道路成十字形，將墓園分割成左右

對稱的區塊。(圖版 36)

風水區裡，所有的墳墓都朝西，用來放置各家祖先撿骨之後的骨甕。(圖版 37) 根據 2009 年的田野調查，當時風水區共有 392 個墓。1970 年代規劃的原意是希望家族成員撿骨之後都放在同一個墓裡，一個墓室至少可放置十到十二個骨甕，不過後來越來越多教友只放置了父母或是其中一人的骨甕。因此，從 2000 年之後教會縮小了新建風水的尺寸，裡面大約只能放置六到八個骨甕，並且統一墓形，禁止原本廣受教友們喜愛的高大墓頭。

風水區之後是神職人員區，採納骨牆形式，由三個部分構成：道明會（西班牙籍）、玫瑰道明修女會與中華道明會（本國籍）；每個部分都有鐵欄杆和鐵門形成各自獨立的小墓園。許多在台灣各地與萬金服務的西班牙道明會神父死後都葬在這裡。神職人員區包圍著一座 1977 年興建的六角形「思親亭」，左右的對聯寫著「慎終守孝道幻世浮榮終有盡」、「追遠修善德天堂福樂永無疆」。每年追思先亡與清明節時，神父會在此舉行彌撒，教友們則面向亭子坐在以亭子為中心的十字路上或是神職人員區的空地上。道路兩旁種著高大的黑板樹，讓這個區域成為墓園裡唯一可以遮蔭的地方。

再往後走，有一座聖母亭隱約標示著最後土葬區的入口，聖母亭裡面放置著 1990 年代從教堂移過來的無染原罪聖母像。聖母像朝向聖山的入口張開雙手，下方的底座上刻著聖母經。土葬區的所有墳墓統一朝向南方。(圖版 38) 教會規定埋葬十年一定要撿骨，所以土葬區的墳墓在撿骨之後就被夷平。因為只是一次性使用，所以教會一直改良、簡化土葬區墳墓的工法，從過去包括墓頭和墓周的土木工程到目前只需做墓頭，墓身則是植草皮任其生長。

在三個主要區域之後，也就是接近魚尾的地方，有一間稱做「萬人堆」的水泥房子。1970 年代中期聖山整頓時，教友們先將撿骨之後的祖先骨甕寫上名字暫時放置在「萬人堆」裡，等待風水做好之後再將祖先請過去。然而，也有許多當時不知姓名或是無人認領的骨甕被人遺忘在那裡。圍繞著聖山的教會土地，則是以兩年一期的契約租給村民耕種，主要種植不會遮蔽聖山景觀的鳳梨。

2000 年時，當時的傳教協進會會長與副會長又著手進行第二次的聖山整頓。除了修訂聖山的管理辦法、修改風水區的形式之外，最大的改變就是引進當時極具爭議的「納骨牆」，預計興建十三座環繞在土葬區周圍。(圖版 39) 當初的規劃基於兩個主要動機：一是聖山空間日趨不足，納骨牆可以更有效地利用土地空間。採取立面形式的「納骨牆」主要是用來放置火化的骨灰，因此空間較小，一個位置只能容納兩個骨灰罈。二是開放給非萬金的教友使用，可以增加堂區的經費來源，不過外地教友的價格比萬金教友高出一倍。(表 6-1) 雖然當初教友反對的理由是擔心一旦開放等到自己死後就沒有地方可以葬，但是背後的考量恐怕與他們對於墓葬與死亡的概念有關。不過，現在也有越來越多萬金教友選擇放置在納骨牆裡。

表 6-1：聖山費用一覽表

區域	風水區	土葬區	納骨牆
身份限制	僅限萬金教友	僅限萬金教友	開放外地教友
教會規費	過去：頭排、路旁等「好位置」\$2,000；其餘免費。 現在：免費。但是，如果教友要放置未受洗家人的骨甕則要付清潔費\$2,000。	2005 年以前：\$11,800 2005 年以後：\$12,200	本堂教友\$25,000 非本堂\$58,000
土木工程	工錢、建材至少 \$150,000 以上。	2005 年以前：\$6,000 2005 年以後：\$3,000 包含在教會規費中，由教會支付給土木師傅。	

## 第二節 祖先墳墓的建立

1970 年代中期的聖山整頓中，興建祖先風水具有非常重要的意義。萬金人的系譜記憶很短，通常不超過三代，三代以上就是屬於祖先的範疇。老人家有時甚至不記得父祖輩的全名，只記得偏名。然而，在祖先風水的墓碑上，不僅有祖



先的名字、聖名、生卒年月日，更常見刻著五代至六代子孫的名字。因此，聖山風水本身就是一個龐大的記憶體和資料庫。雖然在整頓時，有一些祖先被遺忘在「萬人堆」裡，但是有更多原來在石頭上沒有名字、散落在聖山各處的祖先被重新尋找回來，慎重地追溯出祖先與子孫之間的親屬關係，按著世代原則將一代代的姓名記錄下來，建立起一個個壯觀的祖先風水。接下來，我將以聖山頭排的三十個風水為例，探討萬金天主教徒如何透過墳墓塑造出獨特的祖先記憶。

因為教友可以自行設計風水的形式，再加上許多萬金天主教徒從事土木工程，興建的過程中不需要受限於傳統漢人墳墓的樣式，所以每個風水都各具特色，甚至可以說沒有完全一樣的風水。而頭排代表著聖山的門面，雖然理論上所有位置都是按照撿骨的先後順序，但是頭排還是有不少傳道家族或是大家族的風水。從修建年代來看，最早的興建於 1970 年代中期，也就是聖山整頓時期。不過，到了 1990 年代之後，教友紛紛開始重新整修日漸頹圯、漏水潮濕的墳墓。有的整個翻新，有的則是保留墓頭、整修墓身（表 6-2）。

表 6-2：聖山頭排風水的修建年代

年代	1976-79(7)	1980s(3)	1990s(10)	2000s (10)
編號	1, 5, 7, 11, 17, 20, 30	13, 15, 19	6, (7)*, 10, 16, 18, 23, 24, 25, 27, 28, 29	(1)*, 2, 3, 4, 8, 9, 12, 14, 21, 22, 26

\*1、7：舊墓頭、新墓身

頭排風水的外觀形式顯示出幾個明顯的時代風格變化：1970 年代中期是歌德式教堂的時代，1990 年代初期便是聖母洞的時代，21 世紀開始則是簡約的現代主義。（表 6-3）新形式所展現的創造力與想像力常讓設計者感到驕傲，一般的狀況是某個教友設計出新的形式興建自己的家族風水之後，便引起其他人的模仿跟隨而形成一股特殊的時代潮流。因此，風水的形式也是一種過去殘留的痕跡。

一開始最多人採用的是「歌德式教堂型」（圖版 40），其特徵是墓頭上方的

三個等腰三角形，並在中間的三角形上豎立一個大十字架。1970 年代中期流行洗石子的材質，因此幾乎當時所有的墓身都是灰撲撲的洗石子，但是也有不少墓頭用彩色磁磚裝飾，所以每個墓的視覺效果還是顯得豐富而多樣。詢問當時設計出此形式的土木師傅，他表示他的靈感來自當時他所看到的一本歐洲教堂攝影集，他覺得歌德式教堂的尖塔很漂亮，就將之改良運用在墳墓建築上，結果當時幾乎所有的風水都採用了這個形式。然而，到了 1980 年代末期，隨著萬金聖母像商品化的潮流，不僅越來越多教友在家中放置聖母像或是在角頭興建聖母洞或聖母亭，「聖母洞型」也逐漸取代了「歌德式教堂型」成爲 1980 年代末至 1990 年代初聖山風水的主流形式。「聖母洞型」又包括三種次風格變化—圓拱、塔式與光環（圖版 41、42、43）。我曾拿著照片詢問一位中年女性教友爲什麼他們家的風水採用圓拱型，她很興奮地告訴我那是她先生自己畫設計圖請土木師傅做的，他們是萬金第一個。而根據一個當地土木師傅的說法，光環型是一位在高雄天主教墓園工作的萬金教友引進萬金的。不管外型的源起如何，當地教友都將之統稱爲「聖母洞型」，因爲這個形式的主要功能在於放置聖母像。在聖山收集資料時，曾經有女性教友指著一些將聖母像直接放在墳墓上的例子跟我說，既然要放聖母像就應該做聖母洞，而不是讓聖母在外頭遭受風吹雨打，這樣對聖母很不敬，否則就不要放聖母像。除了「聖母洞型」之外，1990 年代初期的頭排風水還有其他形式的嘗試，例如「羅馬式教堂型」。這個風水屬於一位赤山傳道員的家族所有，設計者是傳道的兒子，模仿羅馬聖彼得大教堂的造型。不過，可惜的是當時的土木工法無法表現出原來設計的重點—圓頂和圓柱，所以外觀上看起來不太協調，後來並沒有引起其他人的模仿，而成爲一個孤例。2000 年之後，許多風水開始走向簡約的現代風格，沒有太多的幾何圖形或是繁複的外在裝飾，甚至連墓頭都省略了，單純採用整片磨光的黑色或紅色大理石包覆墓身。因爲沒有墓頭，所以所有的文字都刻在墓身上方的長方形平面上（圖版 44、45）。另一個萬金的土木師傅告訴我不要小看現在簡單的形式，「過去的風水貴在師傅的技術，現在的風水貴在材料的質感。」因此，不管什麼時期，一座風水的花費平均



在 15 萬以上，隨著所選擇的建材和附加的裝飾而增加費用。

表 5-3：聖山頭排風水的形式變化

歌德式教堂型 (10)	聖母洞型 (12)	羅馬式教堂型 (1)	長方形 (4)	無墓頭 (3)
1976-79(7)				
1, 5, 7, 11, 17, 20, 30				
1980s(2)	1980s(1)			
13, 15(<86)	19(<89)			
1990s	1990s(9)	1990s(1)		
	6(<91)10(<91) 23,24,25,27,28 (all'92) 18,29(>92)	16(<92)		
2000s(1)	2000s(2)		2000s(4)	2000s(3)
21(<04)	9(<02) 26(<06)		14, 8 (both'00), 22(<08), 12	4,2 (both'02) 3(<08)

墓碑有一定的書寫方式。最上方大部分刻寫著「永光照之」，中間有一個十字架。頭排 30 個墓碑裡面有 11 個標示了「祖籍地」，如潘姓的「滎陽」、林姓的「西河」、王姓的「太原」等，不過若是問起滎陽在哪裡可以說沒有一個人回答得出來。墓碑正中間，也就是當地教友稱為「坐大位」者，寫著可以追溯出名字的最高輩祖先，通常是以一對夫妻為主。然後，在這對夫妻祖先的兩側，以較小的字體刻上其他附葬的亡者名字以及他們與「坐大位」者的親屬關係。如果是有領洗的天主教徒，會在名字下方註明聖名。若是記得生卒年者，也會標示在上面。墓碑的左側則是刻著後代子孫的名字與輩份。例如，第一層寫子輩，第二層寫孫輩，以此類推，反映出以世代為原則的親屬關係。而且，因為萬金人的系譜記憶不過三代，所以墓碑上面可以追溯的代數最多六代，大部分都在四、五代左右。也就是以現存最年長的長輩可以記得的祖先開始，一直往下記錄到目前已出生最年幼者。(圖版 46)

墓碑上除了記載了祖先的名字、聖名、生卒年之外，另外一個直接承載祖先

記憶的要素是祖先照片。<sup>59</sup>萬金天主教徒在家裡的客廳牆壁上掛滿兩類照片：一類是過世祖先與親人的遺照或遺像；另一類則是結婚時的家族大合照。懸掛的方式常常一邊是祖先的照片，相對的另一邊是家族的合照。而祖先風水也複製了家裡面牆上照片的呈現方式，教友們會將祖先照片鑲嵌在墓頭，好讓後代子孫能夠看到照片就知道或記得自己的祖先。因此，不論是在家裡或是墓地，祖先和子孫都是面對面互相凝視著。(圖版 47)

相對於以照片做為一種祖先記憶的普遍技術，聖山裡也有幾個風水以文字書寫的方式記錄了祖先的生平事蹟。392 個風水裡有四個在墓身周邊或水平面上刻著祖先歷史。雖然四個風水只有一個在頭排，但是其他三個也都是在中路旁顯眼的所謂「好位置」上。最早以文字記錄祖先歷史的是當地著名的潘伏求傳道世家，潘伏求夫妻都是台灣著名的傳道員，並且培育出萬金第一個神父—潘瓊輝(cf. 黃子寧 2006)。問及為什麼要記錄祖先歷史，潘瓊輝神父的兄弟們認為他們的長輩對台灣或是萬金天主教都會有過重要的貢獻，因此將他們的生平事蹟記錄下來是一種最好的懷念方式(圖版 48)。另外三個記錄祖先歷史的風水則分別屬於另一個同樣具有傳道員背景也培養出神父的家族、一個曾經擔任教友代表會主席熱心教會事務的家族，還有一個當地政治世家的家族。

兩個傳道家族的祖先歷史描繪出萬金天主教徒擔任傳道員在台灣各地教會協助傳教的情形，顯示出萬金天主教徒交織在台灣天主教傳教史裡的身影。從天主教傳入萬金以來，當地許多男性教友成為傳道員、女性教友成為「姑婆」(終身未婚的女傳道員)，有的留在萬金、有的則被派往外地。在台灣天主教會缺乏神職人員的時期，本地傳道員或是教導要理、傳播福音，或是組織教會、管理教友，他們肩負著協助外籍傳教士的任務，扮演神職人員與一般信徒之間的媒介。另外，祖先歷史也生動地描繪出過去教友的生活情形。傳道職雖然提供貧乏窮困的萬金教友一個獲得教育與工作的機會，但是流動的傳道工作卻和其他祖先歷史

---

<sup>59</sup>將照片燒製在磁磚上需要特殊的機器和技術，因此費用相對較高，一塊黑白照片磁磚約三千多元，彩色的比黑白的貴上一倍。目前萬金沒有這樣的技術，要將照片或檔案拿到高雄才能製作。

裡面提到的情景不謀而合。例如，祖先們從事中醫、武術或是各種小資本生意而「四處浪居」、「多方遷徙」、「跋山涉水」等等，反映出萬金與鄰近地區居民因生活匱乏而四處遷移的生活方式，第二章沿山地區人群的流離景象好像又再次在祖先風水上刻劃的歷史當中重演。接下來，我將從「追思先亡」儀式、家族認親聚餐以及重修風水過程來探討萬金天主教徒如何重塑祖先記憶。

### 第三節 儀式行動的紀念

過去，萬金天主教徒只在教會禮儀年度中的 11 月 2 日「追思已亡」那天掃墓，他們稱之為「追思先亡」。<sup>60</sup>清明節掃墓是很晚近的事，在主教團採取本地化政策之後才開始，萬金教友已經不太記得確切的時間點。即使現在每年掃墓兩次，他們還是會強調 11 月 2 日才是「正日」。追思先亡的前一週，許多教友已經陸續到聖山整理祖先的風水或是親人的墳墓。他們會將墳墓擦拭乾淨、丟掉前一次掃墓留下的已經凋謝的花束或是髒掉的假花、換上新的蠟燭、將風水的門打開通風透氣，也順便檢查有沒有漏水、潮濕、損壞的情形。追思先亡前一天，村裡的兩家花店開始販賣鮮花的花束(\$100)或盆花(\$250-300)，更多教友到聖山打掃整理，這兩年我還看到有人用白色油漆重新粉刷土葬區的親人墳墓，也有人用金色顏料重新描繪祖先風水上褪色的文字。

追思先亡當天，彌撒準時在上午八點舉行，教友們多半在七點左右甚至更早就先到聖山。往聖山的路上停滿了教友的交通工具，聖山的入口處附近聚集了許多本地或來自鄰近地區的攤販，主要販賣鮮花花束、盆花或假花，也有賣飲料、冰淇淋的攤子。本堂神父在「思親亭」裡主持彌撒，大部分教友坐在面向亭子的十字路上或是神職人員區的空地上，其他教友則是在土葬區或風水區一邊等待一邊閒聊。花與蠟燭是最主要的物品，但是也有少數人準備了水果、飲料，或是檳榔、香菸等特殊的「供物」。問到為什麼會準備食物，有一些教友回答我說過去

---

<sup>60</sup> 羅厝天主堂在道明會時期的情況也和萬金一樣只在「追思已亡」時掃墓（林鼎盛 2003）。

教會不准教友用這些東西，但是本地化之後教會比較開放、神父也比較能夠接受。至於要帶什麼就看個人的心意，不過雞鴨魚肉飯菜還是不行。另外，也觀察到少數教友有焚香祝禱的動作，他們也說本地化之後教會允許拿香。除了這些準備食物、焚香祝禱的教友之外，也有部分萬金在地的非教友或是外地人，因為親人婚入萬金的天主教徒，所以在追思先亡或是清明節時到聖山來掃墓，因此他們才會依照民間信仰的習慣準備供品。在儀式方面，追思已亡的彌撒和一般彌撒相同，只是在部分經文加上為亡者祈禱的禱文（林鼎盛 2003: 124）。在 2008 年 11 月 2 日「追思先亡」彌撒中，萬金本堂神父特別在證道時提醒教友：「不可忘記祖先，要感謝他們將信仰傳承下來。」

九點彌撒結束之後，是各個家族為亡者、祖先念經的時間，在土葬區或風水區可以看到人們在墳墓前念經、祈禱、唱聖歌的情景。因為風水之間的空間狹窄，為了不影響別人家的祈禱，所有參加的家族成員全都緊緊地圍繞在墳墓四周，教友形容這是祖先和子孫面對面相見、說話的場合。（圖版 49）在教友為祖先念經的同時，神父會拿著聖水瓶到各個墳墓和風水灑聖水，教友通常會等到神父到自己家的風水灑過聖水之後才會離開。每個家族為祖先祈禱的內容、方式不盡相同。接下來，我以「方濟各」家族為例來說明萬金天主教徒為祖先祈禱的過程。過去這個家族由老一輩帶領唸玫瑰經五端，一串下來至少要花三十分鐘左右。但是，年輕一輩覺得在大太陽下念五端太辛苦，所以 2008 年由年輕人主導，事先寫好流程，並且安排好念禱詞的家庭，然後在當天將印出來的流程發給參與者。這個方式是家族裡的創舉，2009 年又沿用了這個形式。圖 5-6 是參與者的關係圖。在這個儀式中，由一位家族成員主領，主領先簡短說明這個祈禱的目的是為了表達對祖先的感恩與追思。接下來，在讀經之前，主領也會先概述經文的意義，強調天主教徒對死亡與生命的看法。然後，由每個家庭選出的成員唸一段禱詞，主要是向耶穌基督、聖母瑪利亞以及聖人、聖女祈求讓祖先能夠早日榮升天堂。最後，以教會傳統「為亡者祈禱」的方式結束，也就是唸完天主經、聖母經、聖三光榮經之後，加上「請眾同禱，為已亡諸信者，伏求賜之永安，而以永光照之，

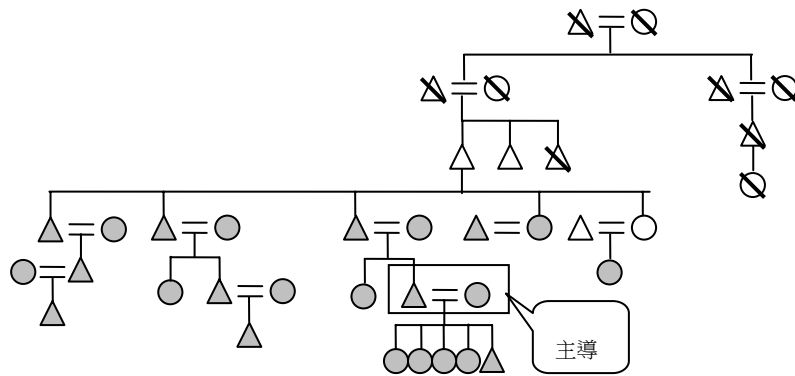


圖 5-6：2008 年方濟各家族「為祖先祈禱」參與者關係圖<sup>61</sup>

望其息之安所，阿們。」聖歌則是穿插在每個部分之間，做為連結與過場。萬金天主教徒常說「祖先最重要，沒有祖先怎麼會有我們？」祖先賜予了生命，子孫以祈禱幫助祖先早日進入永生和天堂，這是萬金天主教徒年復一年實踐祖先記憶的一種方式。因此，天主教的追思已亡儀式不僅是一個重要的回憶場合，也提供生者與死者、人與人之間一個聚合會面的機會。

許多在外地工作或居住的教友一定會在追思先亡時回到萬金，所以當天也是親朋好友團聚的重要時刻，教友們離開聖山之後就是家族聚餐的時間。比較特殊的例子是後壁埔「潘達德」家族，他們從 2008 年「追思先亡」開始舉辦「家族認親」活動，以潘達德的七個子女為名義來號召家族成員。萬金人習慣以「姊妹仔」指涉異性手足，因此雖然實際上是六個姊妹加上一個兄弟，但是他們會說自己是七個「姊妹仔」的後代（圖 6-7）。在他們自己製作的「族譜」裡面，以大姨、二姨、以此類推到七姨（實際上是男性）記錄每一「房」的成員，包括兒子、未婚及已婚的女兒，總共四代的成員。

2008 年潘達德七個子女的後代子孫加起來約有兩百多人一起聚集在祖厝聚餐。在家族認親前一、兩個月的準備期間，透過每一房仍住在萬金的最年長子女聯絡自己房下的成員，並製作通訊錄（也就是他們說的「族譜」）。同時，活動發

<sup>61</sup> 斜線者為祖先，黑影者為參與者。

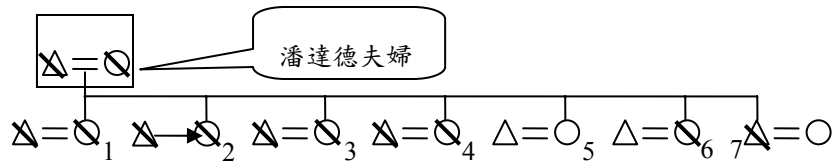


圖 5-7：潘達德家族系譜<sup>62</sup>

起者與主辦者—六姨家族開始收集各家的老照片製成光碟。聚餐前一天晚上在祖厝試播以及聚餐當天，老照片吸引了在場所有人的目光，每一個人盯著螢幕興奮地指認自己或是親人的身影，開啓了記憶的話匣，喚醒已經被遺忘的過去生活點滴。老一輩回想起凝結在照片裡的過去時光，他們為晚輩說明照片裡的人是誰、彼此之間的親戚關係如何牽連、古早時代他們是如何生活等等。

聚餐當天，早上的彌撒和念經結束之後，家族成員紛紛湧向後壁埔祖厝。祖厝的大埕上搭起棚子，滿滿擺著二十張酒席。進祖厝前每個人必須先在報到處報到並且登錄各家的通訊錄。會場的布置就像鄉下一般常見的喜宴，酒席前放置了一張放大的黑白結婚大合照，那是七個兄弟姊妹裡唯一的男孩—已過世的小弟四十幾年前結婚時在祖厝前的家族大合照。午餐前，大家唱卡拉 OK、觀賞老照片、或是聚在一起聊天。祖厝的公廳也經過一番整理與布置，擺放了一些舊農具，刻意營造出過去農業時代的景象。主家邀請了教會的神父、修女和秘書，也邀請了村長、代表參加聚餐，開飯前由神父帶領大家一起做謝飯禱告。用餐之間，各個家族的成員輪流上前自我介紹讓大家認識。主辦者發起下次聚餐的募款基金，同時也推選出下屆的主辦家族。最後，以家族大合照結束家族認親的活動。之後，2009 年、2010 年仍然繼續舉辦家族聚餐的活動。雖然這個認親活動的目的是要讓逐漸疏離甚至互不相識的家族成員相互認識，但是也帶給他們許多複雜矛盾的心情。看著照片裡已逝的時光和親友，老一輩仍然難掩心酸難過；而居住在祖厝的小弟家庭與每年的主辦家庭之間總是在用餐方式、祖厝布置等細節上有著不同

<sup>62</sup> 符號說明：箭頭表示婚入方向、數字表示出生序。

的意見。

雖然追思先亡與家族認親強調家族成員之間共同記憶的部分，但是遺忘仍然伴隨著回憶不斷地重演。例如方濟各家族，並不是原初的夫妻祖先（位於系譜頂端）的所有後代都會回到風水前為祖先祈禱，從圖 6-6 可以看出他們強化的是某一代兄弟姊妹的連結；而家族認親一開始便是以兄弟姊妹為名義發起，並不是以他們的父母—潘達德夫妻為號召，很多家族成員甚至不知道這對夫妻祖先的名字，這是在 2009 年追思先亡時才被挖掘出來的記憶。1970 年代中期以來，萬金天主教徒努力地從一片荒煙漫草中尋找自己的祖先，修建一個個壯觀美麗的風水來安置記憶所及能被刻寫在墓碑上的祖先，並且在每年追思先亡時透過不斷重複實行的紀念儀式來追憶這些認識或不認識的祖先。這個過程本身具有的意象隱約顯示出原來模糊的祖先範疇終於透過天主教墓園與儀式而明朗地確定了下來，如同一個教友在追思先亡時告訴我的：「祖先也是教友，在聖山這裡和我們一起參加彌撒」。然而，祖先風水本身並不是一經建立就永遠固定下來，聖山裡各個家族也在不斷重修著家族祖先的風水。重修風水同時也意味著祖先記憶的重塑。

#### 第四節 祖先記憶的重塑

做為祖先記憶資料庫的聖山在整頓之後雖然不再發生找不到祖先墳墓的事情，但是隨著風水的整修與興建，人們一次又一次衡量著誰才是自己的祖先、重塑家族的祖先記憶。因為早期風水內部的排水不佳，一旦出現漏水、浸水、潮濕的現象通常就是需要重新整修的徵兆。另外，在萬金也會聽到教友提起祖先托夢給子孫的事情，夢境多半是祖先很冷、房子漏水之類的內容。祖先托夢是一件大事，他們會馬上到聖山察看，若是符合夢的內容，就會開始著手進行整修。

2009 年底，潘若瑟家決定重修家族風水，因為 1998 年重修的風水已經開始漏水。重修的風水是他家的第三個風水，第一個建於 1970 年代中期的聖山整頓時期，第二個建於 1990 年代風水大規模整修時期，第三個在 2010 年農曆過年前完工。由於若瑟已經過世，所以由他的太太全權決定所有細節。土木師傅是家族

裡面的親戚(ZDH)，事先溝通好風水的形式、建材、工法和完工時間。<sup>63</sup>在形式上，將簡潔的現代風格改成傳道世家家族風水的樣式。在工法上，捨棄傳統風水的磚造建築改採一般住家的建造技術，也就是挖地基、釘版模、綁鋼筋、灌水泥等步驟。主家表示採取這種花費更高、過程更複雜的工法是為了一勞永逸不再煩惱漏水的問題。

每天若瑟的太太都會到聖山監工，她最常問我的問題就是「妳覺得那一個風水漂亮？」、「妳覺得那個型好不好看？」一開始她在兩個形式之間猶豫不決，不過幾個萬金的土木師傅都讚賞潘伏求傳道世家的風水，認為他們家的風水具有藝術性、看起來很大方，所以她才決定要仿效他們的樣式。之前第二個風水主要是由若瑟和他二姊的贅夫兩人共同出錢修建，但是這一次是若瑟家決定重修，所以在墓碑的內容上也做了大幅的調整。第二個與第三個風水的墓碑和其上記載的系譜關係如圖 6-8，圖 6-9 所示。

第二個風水以第一代夫妻祖先為大位，附葬第二代其中一對夫妻，以及第二代夫妻的唯一兒子若瑟，共五個骨甕。整個墓碑刻著五代人的名字，而後代子孫以男性為主，並未列出女性。然而，第三個風水以「潘府歷代祖先」概括所有放在裡面的亡者，並且在墓身周圍以夫妻為單位做了個別的墓碑，同時在後代的部分只列出若瑟他們自己家的成員姓名，包括已出嫁和未出嫁的女兒。問及為什麼把若瑟二姊贅夫家的名字挪去，若瑟的太太回答說：「姊夫他們自己已經另外有一個風水了」，因此可以不必把他們也列入在內。整修風水期間，主家暫時把六個骨甕請到若瑟六姊的風水裡面，他們在風水前告知已逝的親人要暫住的地方，並希望亡者一家人能夠在這段期間和諧相處。風水落成那天，主家在神父祝聖之前才將自家骨甕搬回新風水裡。

---

<sup>63</sup> ZDH：姊妹的女兒的丈夫。符號說明：Z(sister)、D(daughter)、H(husband)。





民間信仰的祖先牌位，是最近幾年才買的。另外一個上面書寫「中華民族列祖列宗」，只是一個簡單的木牌，上面繪有十字架，十字架上頭寫著「永光照之」，2000年的新春彌撒使用這個祖先牌位。另外，還有一個上面刻有「祖德流芳」的香爐。教會方面對這兩個牌位並不特別重視，拜完之後就將之擱置在教堂前方右側儲藏室的木櫃上頭。萬金天主教徒對祖先牌位相當陌生，例如 2009 年拜祖先時，青年會的輔祭不知道應該將香爐放在哪裡，也不知道拜祖先的儀式程序（獻香、獻花、三鞠躬），整個過程需要神職人員不斷在旁提醒與指示。然而，當地教友卻特別重視聖山的祖先墳墓，看重各種和祖先有關的儀式。

島嶼東南亞的南島語族文化裡，祖先一直佔據著重要的關鍵地位。由於普遍的二次葬習慣，不同人群修築各種獨特的墳墓建築來安置祖先的骸骨，並且實行長期的紀念儀式來追憶祖先(Watsonson 1997)。以鄰近萬金的排灣人群為例，他們在墓葬上有兩個顯著的特色：一、墓葬再製並體現了「家」的理念與邏輯；二、排灣人透過與家一體的墓葬來記憶過去。例如，屏東大社排灣人的「墓葬所記載的，主要仍是由親子與同胞構成的『家』的延續的理念」(蔣斌 1999:398)，而屏東古樓排灣人「以『原家』為中心的親屬關係埋葬原則，……突顯出排灣族在長嗣繼承下其『人·家·墓』一體的思想與行為特質」(許功明 1993:446)。排灣族的墓葬反映了南島語族強調起源、祖先等概念的社會文化特色以及島嶼東南亞「家社會」的重要性，即使改信基督宗教之後，這樣的特質仍然存在於墓葬之中。

萬金天主教墓園在 1970 年代中期的大整頓時期，墓碑的書寫以當時最年長者的記憶所可以追溯的夫妻祖先為中心，一直往下書寫到已出生的後代子孫，隱含著親子的意象，顯示出以世代為原則層疊而成的龐大親屬團體。因此，它所承載的祖先記憶實際上比每個人可以記憶的系譜深度更加深遠。而且，萬金教會的規定，過世未滿十年者葬於土葬區，十年以上已經撿骨者則葬於風水區。萬金天主教徒稱前者的墳墓為「墓」，後者的墳墓為「風水」；墓是暫時的、簡單的，而風水是長久的、壯觀的。萬金天主教徒的墓葬在物質形式上的二分即隱含所有具有個體性的個人終究都會被納入抽象集體的祖先範疇當中。然而，雖然共祖的記

憶是風水形成的基礎，萬金天主教徒卻在追思先亡與家族認親當中強化某一代同胞兄弟姊妹之間的關係與情感，以此連結成另一種以手足祖先為記憶基礎的親屬團體，並且在 1990 年代之後，藉著重修風水，他們也不斷地重新定義誰才是自己家的祖先。

在萬金，聖山做為一個重要的追憶所在，其空間、建築與儀式承載並塑造了萬金天主教徒的祖先記憶。而且，如同萬金天主教的死亡儀式，聖山的物質形式將個別的親人轉化成集體的祖先，將冷淡教友區裡的亡者併入祖先風水之中，納入了非教友、非親屬的成分，建構出萬金天主教社群的美麗意象。



## 第七章

### 天主教做為祖先傳統

2009 年復活節過後還不到一個月，母親節當天第二台主日彌撒開始之前，萬金的本堂神父非常嚴肅地向所有教友宣布有一些教友已經離開教會加入基督教。在簡短的報告裡，神父沒有說明事情的來龍去脈，也沒有指明那些教友的身份，但是他提醒教友要注意基督教在萬金的活動，並且隱約提到天主教和基督教的不同。後來，詢問其他教友，才知道原來那天從早到晚的三台彌撒裡，神父都向教友宣布了同樣的事情。這個突如其來的消息使得教友間耳語已久的「背教事件」終於浮出檯面。原本人們私下的議論、猜測爆發成公開的譴責和劃界，各種場合的論述形成一股萬金天主教徒自我定位的強大聲浪，不斷地宣稱什麼才是「萬金天主教」。

牽涉「背教事件」的萬金天主教徒總共有六個人，包括兩對夫妻和另外兩位女性教友。其中，最常被教友談論的是尼希米夫婦。因為尼希米夫婦都是「老教友」—世代都是天主教徒，尼希米先生更因為長年熱心教會事務並且認真追求信仰而備受教友敬佩與稱讚，所以教友對這樣一個人竟然會背離教會都感到難以置信，紛紛將矛頭指向尼希米太太。背教事件裡的女性—尼希米太太和另外三個女性成員—過去都曾經參加萬金的「聖神同禱會」，都有被聖神充滿的經驗。為了因應 1980 年之後興起的全球化靈恩運動，台灣天主教會設立天主教神恩復興運動推行委員會，而地方教會則成立聖神同禱會。因為靈恩運動在台灣的發展，使得這些萬金聖神同禱會的成員開始有機會與其他教派的靈恩運動者接觸，而埋下了背教事件的遠因。

一位萬金婚出的女性教友在高雄參加了基督教靈恩教派的某個獨立教會，並將這個團體介紹給尼希米夫婦。他們參加了幾次這個教會的聚會之後，也邀請其他同禱會成員一起去高雄參加聚會。後來，2009 年年初尼希米夫婦開始在他們

自己家裡舉辦禱告會，除了兩夫妻之外，另外有幾位同禱會成員參加他們的家庭聚會。不過，因為這個小團體的核心成員漸漸不再像過去那樣積極參與教會的工作和活動，而引起其他教友的注意與議論。例如，尼希米先生不僅推辭了傳協理事的職務，甚至他們夫婦也相繼退出參與多年的善會組織。教友之間還盛傳他們丟棄了家裡的聖母像讓垃圾車載走的傳聞，顯而易見的證據就是其中一位婦女將擺放在她家二樓陽台上的聖母像撤了下來。這些流言蜚語經由神父宣布而成爲背教的事實。教會方面的處置是「禁聖事」，也就是禁止這六個教友實行天主教聖事的權利，特別是禁領聖體。<sup>66</sup>這個決定等於暫時否認他們的教友身份，直到他們願意認罪悔改重回教會爲止。

大部分萬金天主教徒認爲「背教」的主因是受到「異端」的煽動。萬金天主教徒認爲的「異端」，廣義地來說是指基督新教，狹義地來說是指背教者所參與的靈恩教派。不過，除了一兩位教會信徒領袖之外，大部分教友並不清楚基督新教與靈恩教派的關係與意義。因此，當他們在談論「背教事件」時，新舊教的對立與差異成爲主要的論述模式與焦點。例如，天主教是正統，基督教是「異端」；天主教是屬於羅馬教廷的一統教會，基督教是反對天主教的各種教會與教派；<sup>67</sup>天主教敬重聖母，基督教反對聖母。另外，還有許多關於基督教的誤解，有一些和基督宗教的基本教義相關，例如有些教友認爲基督教只有新約聖經，所以只信耶穌基督，沒有天主，也不信三位一體；另外有一些則是牽涉到信仰的身體慣習，例如大部分教友都不習慣基督徒大聲開口祈禱，或是唱聖歌過於情感投入，甚至流淚等等。

萬金天主教徒對背教者主要採取以下三種反應：第一種是「同情論者」，這一類型的教友自認自己也常常犯罪，所以沒有資格批評背教者。第二種是「原罪

---

<sup>66</sup> 因爲參與者都是已婚成人，受過洗禮、堅信、告解（和好）、聖體、婚配等天主教聖事。除了洗禮、堅信、婚配屬於一次性的儀式之外，辦告解與領聖體是萬金天主教徒認爲一個「熱心」教友必須經常實踐以保持靈魂清潔的重要行爲。透過和好聖事承認所犯的罪之後，教友才能領聖體。因此，「禁聖事」主要是指聖體聖事。

<sup>67</sup> 當地人又稱之爲「誓反教」。

論者」，這一類型的教友傾向於同情軟弱的男性教友，而將背教的責任歸到強勢的配偶—女性教友身上。第三種是「傳統論者」，也是最多教友所持的立場，他們強烈指責這些人已經背離了「祖先的傳統」。從最具代表性的傳統論者的觀念裡，我們可以發現被視為「祖先傳統」的天主教信仰是形成當地天主教徒自我認同的重要關鍵。

因為「背教事件」的女性成員都曾經參加過聖神同禱會，導致聖神同禱會成了眾矢之的。在萬金原就不被大部分教友認同的同禱會此時也不得不與這些背教者劃清界限，並且澄清同禱會與此「異端」沒有關連。然而，不可否認地，由於聖神同禱會對於「異教祖先」的恐懼不安與「聖神充滿」的身體經驗挑戰了傳統萬金天主教徒的自我認同與身體慣習，進而導致改宗一百多年來從沒有發生過的「背教事件」。這個事件引發的各種論述突顯出當地天主教徒世代傳承的信仰內涵，也揭露出他們對祖先傳統的想像。在整個過程中，他們總是強調「天主教是祖先的傳統」、「背教就是背祖」。讓我終於明白對萬金天主教徒來說，「傳統」、「天主教」與「祖先」三者緊密相連，「祖先傳統」就是不斷重新實行過去世代的教友祖先所傳承下來的天主教信仰與儀式。

本章的主題是天主教神恩復興運動在屏東萬金的發展過程及其所展現的地方文化特殊性。從身體經驗的角度切入，探討同禱會成員如何理解靈的概念以及如何想像身體與靈界力量之間的關係。屏東萬金的靈恩運動不僅突顯出當地天主教徒經驗靈界力量的身體感官模式，同時也揭露出他們對祖先的記憶與對傳統的想像。

## 第一節 萬金聖神同禱會

台灣天主教神恩復興運動誕生於二十世紀全球化靈恩運動的潮流之中。1967年在美国興起天主教神恩復興運動，1970年代由美籍傳教士傳入台灣（2008年神恩復興運動「青年在聖神內祈禱生活營」手冊，以下簡稱「生活營」，頁5）。台灣地區由主教團教義委員會擔任最高指導機構，其下成立天主教神恩復興運動

推行委員會。目前台灣各地有 22 個聖神同禱會分會，其中 17 個隸屬於天主教堂，萬金聖神同禱會即是附屬於萬金聖母聖殿之下的一個善會組織。

萬金聖神同禱會正式成立於 1995 年。成立之前，已經有許多萬金教友非常熱中參與外地聖神同禱會的各種聚會，每星期一教友也自費租遊覽車固定去高雄加大利納堂參加同禱會。因此，每當我問起什麼時候開始參加同禱會，或是萬金什麼時候有同禱會時，那些長期參與的成員都不太記得正式成立的時間。後來，在赤山一位女性教友家中開始了萬金堂區自己的同禱會聚會。目前的負責人保祿回憶起當初能夠正式成立的契機：

「不其然的有一次的星期一晚上本該在赤山聚會的，忽然接到加大利納堂同禱會的領導人來電說他們有一部遊覽車的人已快到萬金要和我們一起聚會，一個小家庭豈能容納那麼多人，情急之下便和本堂黃家樂神父商議可否在聖殿內聚會。神父也因著教友們的熱心，敞開聖殿大門，歡迎遠從高雄而來的教友。從此聖神同禱會便在萬金成立了。」（萬金天主堂 2011.4）

成立之初只有每個月第四個主日聚會，由當地出身的靈醫會楊家門神父主持。不過，到了 2000 年我在萬金做田野調查的時候，已經改在每週一晚上聚會，由目前的負責人保祿，一位赤山男性教友帶領。現在聚會人數約有二、三十人，在萬金堂區兩千教友當中算是非常少數。

田野期間我總共參加了十二次同禱會聚會，萬金的本堂神父參加了其中兩次。<sup>68</sup>目前同禱會聚會在教堂裡舉行，每週一晚上八點開始，通常進行到十點半至十一點。神恩復興運動推行委員會建議每次同禱會聚會大約一個小時至一個半小時左右，萬金同禱會的聚會時間是教會建議的兩倍以上。成員利用祭台前方的空間，將長椅圍成長方形，座位上放置詩歌本，中間放置復活蠟。月初收奉獻時，奉獻籃放置在蠟燭旁邊。（圖 7-1）參與者通常都坐在固定的位置上，而且每個人都帶著聖經參加。聚會平均人數是 25 人，其中以 40 到 70 歲之間的婦女佔大多

---

<sup>68</sup> 我觀察到神父的出席會影響主領帶領聚會的方式、說話語氣、神恩運用和聚會氣氛等等。

數。幾乎全部都是萬金、赤山的在地教友，另外有四位外地婚入教友家庭，並在婚後領洗的女性，還有三個外地教友。同禱會成員對團體的忠誠度非常高，表 7.1 所列是 2009 年、2010 年固定出席的核心團員，半數參加同禱會已經有十年以上時間。編號 1-7、8-11、24-25 有親戚關係（圖 7-2）。

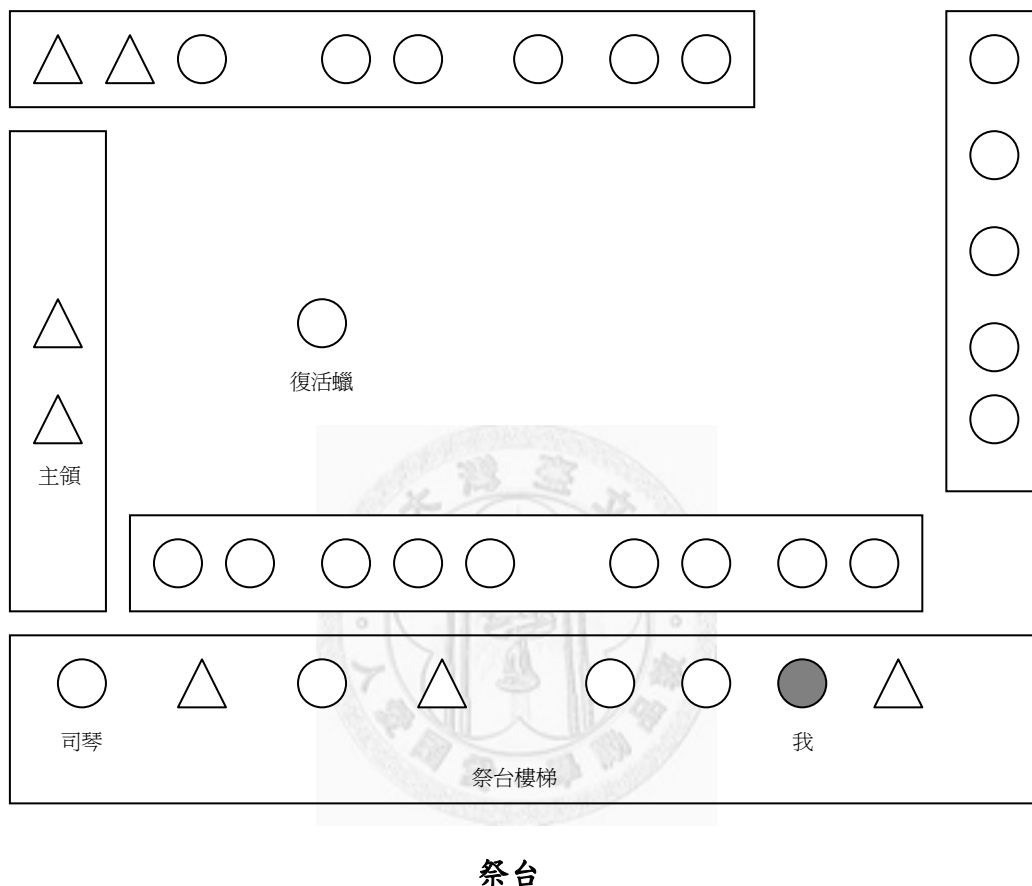


圖 7-1：萬金聖神同禱會聚會位置圖

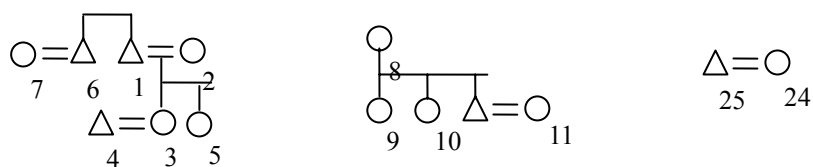


圖 7.2：同禱會成員關係圖<sup>69</sup>

<sup>69</sup> 右下方數字為成員編號。



表 7-1：同禱會固定成員表

編號	性別／年齡	身份	神恩	參加同禱會原因
主領	♂40s	老教友	舌音 先知話 默觀	生病
1	♂60s	老教友	舌音 先知話	生病
2	♀50s	老教友	舌音 先知話	家人生病
3	♀30s	老教友	舌音	家人
4	♂30s	老教友	神視	家人
5	♀30s	老教友	舌音	家人
6	♂60s	老教友		
7	♀50s	老教友	先知話	
8	♀70s	老教友	舌音	
9	♀40s	老教友 先生：外教人	舌音 神視	家人
10	♀30s	老教友	舌音	家人
11	♀30s	未領洗	舌音 先知話	家人
12	♀60s	老教友		
13	♀60s	老教友	舌音 靈歌 先知話 醫治	生病、婚姻
14	♀50s	外教人→婚後領洗	舌音 恩膏	家人生病
15	♀60s	外教人→婚後領洗	舌音	
16	♀60s	老教友		

17	♀40s	老教友	舌音 先知話 神視	聖神帶領
18	♀60s	老教友		
19	♀40s	老教友		經濟
20	♀40s	外教人→婚後領洗		婚姻
21	♂20s	老教友		
22	♂50s	老教友		
23	♂30s	外地教友		
24	♀40s	新教友(2010)		婚姻
25	♂40s	外地教友		婚姻



聚會流程按著神恩復興運動的建議進行，包括四個主要部分：敬拜讚美、神恩運用、聖經教導、意向代禱。不過，各個部分所佔的時間並不平均。聚會從敬拜讚美開始，有時由主領帶領，有時由成員輪流選擇想唱的詩歌，大部分都是國語詩歌。有些年長婦女不識字或不會唱，但是都還是配合著旋律開口對嘴哼唱。唱歌之前先簡短讚美感謝天主或耶穌。有時唱到比較輕快的詩歌，大家就會起立一起唱唱跳跳；有時唱到比較抒情的詩歌，大家就會有多一點安靜默想的時間。大約半個小時之後，進入神恩運用。<sup>70</sup>

萬金聖神同禱會的神恩運用主要是透過「先知話」來傳達天主對團體或個人的訊息。先知話的一個重要特徵就是以第一人稱說話。例如，「我的孩子，我是與人同在的神，當你看見十字架上的我，就知道我的渴慕。請不要追求世俗，你要的我賞賜你夠用。」<sup>71</sup>有時，先知話出自聖經，例如「應當一無掛慮，只要凡事藉著禱告、祈求和感謝，將你們所要的告訴神。神所賜、出人意外的平安必在基督耶穌裡保守你們的心懷意念」(腓立比書 4:6-7)。<sup>72</sup>雖然先知話不一定使用聖經的經句，但是原則上不能違背聖經的教導，判斷先知話是否出於天主便是這句話有沒有建立團體或是激勵成員的力量。<sup>73</sup>因此，先知話告一段落之後，成員可以自由分享剛剛聽先知話時的感受。例如，2009年6月的一次聚會裡，一位婦女分享在敬拜讚美時，她「看見」在天主的寶座前自己的背後長出一對翅膀，她跪著懺悔，天主要她起來，她卻一直搖頭，因為她覺得天主給她很多恩寵，可是她都沒有回應。結果，她在先知話中聽到「我伸出手來，你要回應我。」她認為

---

<sup>70</sup> 台灣天主教神恩復興運動推行委員會對於「神恩」的看法如下：「『神恩』在希臘文是指『禮物』、『恩惠』，也就是天主的恩賜。」神恩的種類：第一種包括語言、解釋、先知、醫治、信心、奇蹟、辨別神類、智慧與知識言語；第二種包括宗徒、先知、教師、行異能的、治病奇恩的、救助人的、治理人的、說各種語言的；第三種包括說預言的、服務的、教導的、勸勉的、施予的、監督的、行慈善的（2008年神恩復興運動「青年在聖神內祈禱生活營」手冊，頁5）。主要的聖經根據是使徒保祿在格林多前書第十二章與羅馬書第十二章中的分類，前者談論到神恩的來源與作用，後者則是強調每個基督徒應該盡力發揮所得的恩賜。

<sup>71</sup> 2009.3.2 同禱會記錄。

<sup>72</sup> 2009.6.1 同禱會記錄。

<sup>73</sup> 格林多前書 14:3-4：「但那做先知的，卻是向人說建樹、勸慰和鼓勵的話。那說語言的，是建立自己；那講先知話的，卻是建立教會。」

這是天主跟她說的話，因為印證了她所看見的圖像。

神恩運用之後是聖經教導的部分。成員一起讀一段經文，然後由主領解釋這段經文的意義。這段時間在形式上如同彌撒中的講道，男性主領在這時扮演了釋經教導的角色，而成員則擔任安靜聆聽的角色。有時候主領和成員也會跳脫經文分享個人的經歷，通常是日常生活中的見證或是與黑暗勢力衝突的過程，這時就會引起比較多的討論。

最後是代禱時間，通常已經是十點左右。有需要的求禱者坐在中間的圓凳上，主領站在他身邊，有些人會直接按手在他身上，有些人會比較靠近他，其他人則是圍成緊密的圓圈。如果求禱者有實際的代禱事項，大家就一起為這個需要祈禱。這時，所有人會先閉著眼睛用「異語」(又稱方言或舌音)祈禱一段時間，祈禱時有些人會舉起手將手掌朝向求禱者。有時主領會拿著一小瓶聖水將聖水灑向所有參與的人，被灑到的人立即在胸口劃十字「做聖號」；有時主領或另一位男性成員會用聖油在求禱者的額頭和身上劃十字。不過，如果神父在場，就不會出現灑聖水或是使用聖油這些動作。異語祈禱之後，主領會請成員運用神恩，將先知話或「神視」(看見異象)的內容說出來，接著主領會依照先知話或神視來詢問或判斷求禱者的問題根源。若是源自於求禱者本身的罪，主領就一句一句帶領求禱者做認罪祈禱；若是來自於祖先所犯的罪、所做的迷信、邪術或詛咒，則是做棄絕祈禱。<sup>74</sup>

為所有事項代禱之後，全體做棄絕祈禱，目的是切斷與求禱者之間不好的連

---

<sup>74</sup> 王敬弘神父(2007)詳細說明了棄絕祈禱的步驟、功用，並提供具體的祈禱文。包括五個步驟：將棄絕的對象交給耶穌→寬恕別人→自己認罪求耶穌寬恕→因耶穌的名和權威棄絕→重複「耶穌的寶血」、「聖神的活水」等短誦。可以運用在人際關係的傷害、受傷的經驗和不好的習慣、態度或行為上。以「易怒」為例，參考禱文如下：

主耶穌，我把我〔易怒〕的習慣交在祢的手中。耶穌，我因祢的名寬恕每一個造成我〔易怒〕習慣的人，不論他們是誰，不論他們用什麼方式造成我〔易怒〕的習慣，請祢幫助我因祢的名一一寬恕他們。凡是出自我自己的罪所造成的，或因著這樣的習慣給人帶來的傷害，我向祢認罪，求祢寬恕我。耶穌，現在我因祢的名和權威，棄絕我〔易怒〕的習慣；也棄絕造成這習慣的根源經驗，棄絕這一切以及其中的黑暗勢力，給我帶來的各種精神、心理和生理上的傷害、束縛和壓力。耶穌，請祢醫治我、釋放我，使我得到自由而歸向祢。耶穌，我讚美祢、感謝祢。(重複念短誦)

結，同時不讓剛剛所祈禱的事情和背後的黑暗勢力影響自己。最後，所有人面向祭台唱聖母經歌，感謝天主與聖母之後，結束聚會。接下來，我將從參加原因、代禱事項、神恩運用、黑暗勢力等層面來討論身體在萬金同禱會中如何成為靈界戰爭的戰場。

## 第二節 身體做為靈界戰爭的戰場

萬金天主教徒參加同禱會通常有以下幾個原因：自己或家人生病、婚姻或家庭問題、家人朋友邀請、聖神帶領。其中，自己或家人的身體病痛是最多成員開始接觸同禱會的主要原因。我將從四個核心女性成員的故事來看她們如何理解自己參加同禱會的動機。

### (1)瑪利亞與家人生病

五十幾歲，參加同禱會十幾年，最初因為先生生病而接觸同禱會。那時，先生的脊椎受傷，害怕會癱瘓坐輪椅而不敢開刀，到處看醫生還是治不好。生病的時候不能工作，所以家裡經濟狀況不好。參加同禱會時，有先知話說「你一定會好，以後得到的比之前更多。」那時，她相信她的先生會好起來。但是後來她先生並不是立刻就得到醫治，而是經過了一年四個月才完全好。而且，她先生參加同禱會時，感覺全身通電，脊椎、青光眼、五十肩的問題都好了。身體好了之後，她先生求天主給他工作機會，讓別人看見他又可以開始工作，可以為天主做見證。結果，真的有人來問他可不可以工作。之後，家庭關係也改變了，家裡的狀況逐漸好轉起來，孩子們的出路也都很好。因此，她覺得印證了那句先知話「你一定會好，以後得到的比之前更多。」因為這個經歷，她更加相信、倚靠耶穌，全家人參加同禱會至今。

### (2)德蘭與婚姻創傷

六十幾歲，參加同禱會十幾年。開始參加同禱會的原因是因為婚姻所造成的心理創傷。她說她先生生前吃喝嫖賭，賭輸了回家就打她，有很長一段時間

聽到她先生的聲音就感到非常害怕。先生對她的傷害不只是皮肉痛苦，還有心理創傷。以前只要講起家裡的事情，就流眼淚，哭到眼睛不好要戴眼鏡。可是，想到小孩和家庭只好忍耐不敢離婚，拼命工作養家，婚後有二十年都沒有進聖堂。四十幾歲才開始參加同禱會。

一開始不敢參加，害怕會倒地，擔心倒了就起不來。參加外地的同禱會時，有一個姊妹說出她心裡的恐懼，她就相信了耶穌，開始認識耶穌，甚至在同禱會中得到醫治。那個姊妹在祭台上舉手，台下就倒成一片。那一次她也倒了。她先感覺到全身發麻，然後從心裡感到喜樂，接著耶穌開始醫治她心裡的創傷，讓她一直哭。原本她講話很小聲、會喘，可是耶穌醫治她的聲音，讓她可以開始唱歌讚美和大聲祈禱。耶穌也醫治她的失眠和便秘的問題。以前人家都說她看起來很老，不會笑，可是經過耶穌的醫治，她終於感覺到喜樂。她說本來他們什麼都沒有，耶穌賞賜給她房子和田地。她強調一切都是耶穌的工作，不是人做的，她才相信耶穌真的是活的。

### (3) 雅妮與朋友邀請

四十幾歲，參加同禱會3年多。本身是老教友，但先生是外教人，之前家裡拜觀音。婚後住在高雄，1995年搬回萬金，後來參加婦女會，有一個婦女會姊妹介紹她去參加同禱會。她說參加同禱會之後，她自己的個性改變了，會主動向先生道歉，也為先生祈禱。慢慢地，夫妻的關係變好，先生開始想要認識天主，主動和她一起參加彌撒，還把家裡的觀音像拿下來。後來她又帶自己的媽媽、姊妹和弟妹去參加同禱會。

### (4) 安琪與聖神帶領

四十幾歲，參加同禱會十幾年。一開始，萬金同禱會成員邀請她，她都沒去。有一次帶小孩去潮州看醫生，診所剛好在潮州天主堂旁邊。那時，教堂裡正在進行同禱會，她很好奇走進去坐在第一排。教友請她上去祭台祈禱，可是

她不知道他們在做什麼，所以不敢上去。她在座位上向耶穌祈禱說雖然她不瞭解他們在做什麼，可是她渴望耶穌。那一次就被聖神充滿，她覺得全身發熱，身體好像飛起來，類似神魂超拔的經驗。從那次之後，就不間斷參加同禱會到現在。

從她們的故事當中，自己或家人的病得醫治是參與者經驗聖神最強有力的直接證據。而且，四個故事都顯示出身體經驗與自我改變對同禱會成員來說有著重要的意義。特別是在瑪利亞、德蘭和安琪的故事中，親身經歷的身心感受不僅引發成員參加同禱會的動機，也提供她們持續參與的動力。同禱會成員認為聖神充滿的身體經驗和心理感受，例如通電、發麻、發熱、倒地、淚流不止、平安喜樂等等，不僅具有醫治身體病痛、撫平心理創傷、改變自我性格的效果，更進一步轉化了親身經歷者的信仰層次。我常聽到成員們分享過去到聖堂參加彌撒只看到苦像—耶穌基督在十字架上受苦死去的形象，但是參加同禱會經歷聖神充滿之後才發現耶穌基督是活的。他們認為和其他教友徒具形式的儀式參與比較起來，他們更強調自己如何因為聖神充滿的經驗而認識耶穌，並且更加轉向追求個人與耶穌的關係。因此，同禱會成員除了參加主日彌撒和星期一的聚會之外，他們也非常熱中於參加家庭祈禱會和教會查經班。同時，每天在工作中、家庭裡投入更多時間默想、祈禱和讀經。<sup>75</sup>在同禱會聚會時，他們便互相分享日常生活中耶穌基督或聖母瑪利亞如何透過神視、默想和祈禱等方式與他們互動、說話。

表 7-2：同禱會裡的代禱事項

代禱事項	次數	說明
生病	11	包括健康因素
未指明	11	

<sup>75</sup>萬金一般教友並不會自己讀聖經，他們認為像同禱會這樣自己讀聖經和解釋聖經會造成誤讀的危險，最好是由神父帶領大家一起讀，並且由神父提供解釋和教導。

婚姻	5	和先生的關係
家庭	5	家人的狀況、家人信主
信仰	5	平安祝福、堅固信心、尋求智慧、抵擋魔鬼等
教會團體、活動	5	聖母遊行、同禱會、異端等
心靈醫治	2	
工作	1	
迷信行為	1	氣功、外丹功

代禱事項（表 7-2）也顯示出身體病痛是成員或是其他人參加同禱會的主要原因，其他像是婚姻、家庭、信仰、教會等問題也常被列入祈禱當中。以 2008 年 9 月的一次聚會為例，來說明同禱會如何處理求禱者的疾病問題。那一天一位中年男性因為生病來同禱會尋求醫治，他本人或主領在祈禱前並沒有特別說明他的身體狀況，不過祈禱時有人直接按手在他的肚子上。那次的祈禱過程如下：

**【異語祈禱】**

**【先知話】**「孩子，...」（聽不清楚）

**【神視】**看見求禱者被網綁

♀1：呼求耶穌寶血洗清

♀2：要求禱者認罪悔改，因為他常說神不喜悅的話

**【先知話】**

主領判斷求禱者需要認罪悔改，帶領他做認罪的禱告

**【異語祈禱】**

♀2：看見求禱者身上有太極門的網綁

主領詢問求禱者有沒有做過類似行為



求禱者表示沒有

主領詢問太極門的網綁是不是從祖先來

♀2：無法確定

♀3：神視看見是從祖先來的，需要砍斷破除

主領帶領求禱者為父母雙方祖先所犯的罪做棄絕祈禱

重複「耶穌的寶血」

提醒其他人繼續用異語祈禱

最後「奉耶穌的名斥責、命令邪靈離開」

#### 【唱詩歌】

♀3：看見會爬的、蟾蜍出去，耶穌把牠們通通踩死

♀4：異語祈禱時一直起雞皮疙瘩

然而，很多時候參與者並未指明具體的原因或事項，這時就必須依賴先知話或神視等神恩將問題顯明出來，才能做進一步的處理。例如，有一次一位婦女想要被祈禱，但是她說不出什麼特別的事情，所以一開始全部成員先用異語祈禱。接著，主領問她是不是覺得壓力很大？她搖搖頭說沒有。結果，她的女兒，一位神視者，馬上大聲說出：「我都已經看到了，還說沒有。」她說她看見她媽媽腰間繫了一個大袋子，一直撿石頭放進袋子裡。袋子已經很滿了，媽媽還一直放石頭進去，所以媽媽看起來很疲累。另外有一個人接著說，別人講什麼她就撿起來。然後，有一句先知話說：「要謹慎口舌。」聽了之後，那個婦女抿著嘴直笑。她女兒問她說現在知道是什麼了吧？她笑著點點頭表示知道問題是什麼了就回到座位上，主領沒有進一步做其他祈禱。

上面的兩個例子顯示出求禱者雖然因為身體病痛或其他原因來到同禱會，但是同禱會處理的並不是疾病本身或是認知上指明的原因，而是隱而未顯的內在問

題或看不見的黑暗勢力，因此神恩在分辨問題根源時扮演非常重要的角色。根據聖經所記神恩有許多種類，但是在萬金同禱會裡面異語或舌音是最普遍的神恩，少數人具有先知話、神視、靈歌、醫治等神恩（表 7-1）。<sup>76</sup>同禱會成員相信只要向天主求，每個人都會舌音；而主領更將舌音解釋為「完全順服天主主權」的一種行為展現。在研習會裡，不會舌音的人會在「聖神洗禮」時被教導如何說舌音而且被要求要不斷練習。<sup>77</sup>他們認為練習舌音就像學習語言，剛開始可能只是很單調的音節，例如“da, da, da”或是“shalala”，但是越常開口練習，舌音也會產生豐富的變化。在萬金，我聽到有些人是單音的重複，有些人像是多音節的字句，有些人則是像在說話一般，每個人的舌音聽起來都不太一樣。同禱會成員表示用異語祈禱的目的是為了不讓撒旦聽見祈禱的內容，因此在代禱時大量使用異語祈禱。而且，在為求禱者祈禱時，成員站立圍成緊密的圓圈，有時會牽起手，感覺就像是用異語形成一個保護罩，讓黑暗勢力無法侵入。

除了舌音以外，萬金同禱會在「神恩運用」和「意向代禱」時都非常依賴先知話與神視的神恩。成員中至少有七個有先知話的神恩，三個成員有神視的神恩，有些人兼具兩者或兩個以上的神恩。我觀察到成員通常是在閉上雙眼的情況下講出先知話或是看見神視。一位女性神視者表示在聚會時她一定要閉上眼睛才看得見，張開眼睛時反而看不見。不過，她自己在家時可以看見耶穌就在她身邊。有一次她到另一個成員家裡，她也可以看見聖母瑪利亞正在幫那一家的盆栽擦葉子。萬金同禱會有一位神視者，不過主要依賴其中兩位女性的神視，特別是意向

---

<sup>76</sup> 有一位成員宣稱自己擁有醫治神恩，但是在我參加的十二次聚會當中從來沒有見過醫治神恩運用的情形。

<sup>77</sup> 又稱「聖神充滿洗禮」，是「一種內在的宗教經驗，透過聖神的德能釋放而來，藉此一個人能親自體會到復活的基督。由此經驗會引人進入一種深切的虔敬生活，嚮往祈禱、讀經，以及在聖神內生活。進一步開始與天主更密切的結合」（2008年神恩復興運動「青年在聖神內祈禱生活營」手冊，頁20）。進程序如下：重發領洗誓願→呼求聖人的轉禱→祈求在聖神內受洗→神父帶領服務人員為求禱者覆手祈禱→求禱者安靜放鬆接受覆手祈禱，閉上眼睛，不要左右張望，心神注視天主，並練習以舌音祈禱→讓聖神自由帶領及工作。在這個過程當中，參與者可能會經驗到三個不同經驗層次的身體現象：一、外在反應：熱、麻、暖暖的熱流、「聖神內休息」、醫治等。二、內在反應：笑、哭、喜樂、眼淚、充滿愛、被瞭解、釋放、悔罪、平安、平靜等。三、神恩現象：舌音異語、靈歌、看見圖像、說先知話等神恩運用。不過，神恩必須經過練習和區辨。聖神洗禮最終的目的在於結出聖神的果實使生命得以轉化與改變。

代禱若是沒有先知話或神視時，主領會先詢問她們兩位。她們兩個人所看見的圖像有幾個特點。首先，兩個人的神視包含人或只有物的兩種形式。前者又分為只有人、只有耶穌，以及耶穌和人一起三種；後者則是有著明顯的個人差異。一位神視者看見的主要是抽象的符號，例如八卦、太極門、聖神的寶劍等等；另一個神視者看見的主要是以動物的形象出現，例如會爬的、蛇、蟾蜍等等。不過，兩個人的神視常常不是只是單一靜態的圖像，而是有著連續的動作或是情節的畫面，因此神視裡參雜著許多複雜的元素在裡面。

同禱會成員認為先知話是天主透過說話者的口傳達祂自己的話，而神視則是天主讓神視者「看見」圖像來傳達訊息。所以，神恩的運用不是出於個人意志，擁有神恩的人只是聖神的工具或媒介，先知話與神視只有對求禱者本身才有意義。有一次一位高雄女教友來到萬金參加同禱會，在祈禱當中透過神視顯現出一些事情，當場那位女教友透露了更多不為人知的情節出來。當中一位萬金的同禱會成員便直接表示她不需要講出來，他們也不需要知道這些事。因為若是罪的緣故，求禱者必須自己向天主認罪悔改；若是黑暗勢力的影響，她也必須學習自己做棄絕祈禱。因此，在整個意向代禱的過程當中，主領需要不斷與求禱者確認先知話或神視是不是他自己或祖先的經驗（例如生病的例子），或是需要求禱者自己去聯想先知話或神視可能指涉的事情（例如撿石頭的例子）。

同禱會成員常形容他們參與的是一場「屬靈的爭戰」，他們認為自己是和看不見的黑暗勢力對抗。那麼，黑暗勢力究竟是什麼？主領引用厄弗所書第六章的經文說明：

「此外，你們務要在主內，藉祂的能力作堅強的人。要穿上天主的全副武裝，為能抵抗魔鬼的陰謀，因為我們戰鬥不是對抗血和肉，而是對抗率領者，對抗掌權者，對抗這黑暗世界的霸主，對抗天界裏邪惡的鬼神。為此，你們應拿起天主的全副武裝，為使你們在邪惡的日子能夠抵得住，並在獲得全勝之後，仍屹立不動。所以要站穩！用真理作帶，束起你們的腰，穿上正義作甲，

以和平的福音作準備走路的鞋，穿在腳上；此外，還要拿起信德作盾牌，使你們能以此撲滅惡者的一切火箭；並戴上救恩當盔，拿著聖神作利劍，即天主的話，時時靠著聖神，以各種祈求和哀禱祈禱；且要醒寤不倦，為眾聖徒祈求，也為我祈求，使我在開口的時候，賜我能說相稱的話，能放心大膽地傳揚福音的奧秘——為這福音我竟作了帶鎖鍊的使者——使我能放心大膽，照我應該宣講的去宣講。」

根據這段聖經，主領認為基督徒對抗的不是眼所能見的，而是黑暗中看不見的「邪靈權勢」，並且要穿上「天主的全副武裝」才能抵擋。因此，他常說如果教友不認識黑暗勢力，如何知道自己被什麼攻擊？而且要如何對抗？

在一般萬金天主教徒的信仰和生活中，他們對黑暗勢力的理解和詞彙很有限，通常他們會提到「魔鬼」、「壞靈魂」，或「不好的東西」。有一次，一位婦女向我提到有一次她去醫院為出車禍的人祈禱的經驗。她回想起當她雙手張開朝上舉起的時候，突然覺得從右肩到背後一陣發冷起雞皮疙瘩，當下她心裡知道碰到不好的東西，便趕緊呼求天主。後來，同行者也提起這件事，才發現在場的五個人都感覺到一樣的東西，可是當時沒有人敢說。她們五個人甚至還能夠描繪出那個東西的動線，如何從窗戶進來，從靠窗的教友背後一路掃過去，每個人都感覺到一股冷風吹過，身體覺得冰涼。之前同禱會成員的故事還有這個婦女的描述顯示出萬金天主教徒經驗聖神充滿和黑暗勢力的不同感官經驗和心理感受：聖神充滿時人會感覺到熱、麻、電流、平安喜樂，但是黑暗勢力卻讓人感到冰冷、起雞皮疙瘩、害怕。

和一般教友相較之下，同禱會成員對黑暗勢力的理解就如同愛斯基摩人對雪的分類一樣，他們所認知的黑暗勢力種類繁多，幾乎就像一位婦女所說「空氣中充滿了看不見的黑暗勢力」。對他們而言，黑暗勢力具有本體性的存在並且擁有強大的力量，遍存在日常生活當中。表 7-3 是萬金同禱會裡曾經提到的黑暗勢力，我用幾個類別來分類，包括異教派別、迷信行為、人、物、意象、符號和祖先等

等，顯示出同禱會成員生活在「異教」世界裡的焦慮，而且深受黑暗勢力無所不在的影響。同時，西方文化裡特別是那些和黑暗勢力有關的象徵意象或符號，如魔鬼、撒旦、邪靈、蛇、骷髏頭等等也是重要的構成成分。有一天，一個阿伯忍不住跟我抱怨他的太太，一個同禱會成員，把他買的金門高粱酒和貼在門上的春聯丟掉，因為酒瓶上有龍的圖案，而春聯上畫了一隻牛寫著「牛轉乾坤」。我好奇地問他為什麼，他啼笑皆非地告訴我因為他太太認為龍和蛇—撒旦的化身有關係，又是中國傳統的迷信，至於牛則是代表以色列人的假神「金牛犢」，所以他太太認為必須去除這些黑暗勢力的記號。

表 7-3：萬金同禱會的黑暗勢力

異教派別	佛教、慈濟、一貫道、太極門、民間信仰、異端
行為	拜拜、算命、收驚、法術、廟會、氣功、外丹功、弄宋江、鑽轎底、合八字、去殯儀館
人	乩童、通靈者
物	廟宇、偶像、假神、灶神、觀音、天公爐、地基主、玄天上帝、佛珠、符水、平安符、宋江陣的器具、獅頭、供品、財神爺戲服、玉類飾品
意象	魔鬼、撒旦、邪靈、鬼、畜生、爬蟲類（蛇、蟾蜍、蜈蚣）、那種東西、看不見的東西、「黑黑一仙」
符號	龍、牛、骷髏頭、八卦、太極
祖先	祖靈、亡者、祖先的咒詛
其他	罪惡感

那麼，黑暗勢力如何對人造成影響？我常在同禱會聚會時聽到一些參與者講到自己被邪靈附體的經驗，主領本身就是一個很好的例子。主領雖然自幼領洗，但是他常說自己參加同禱會之前並不認識耶穌。年輕的時候接觸佛道教，後來加

入一貫道修行成爲點傳師。<sup>78</sup>他也常公開分享參加同禱會被聖神充滿之後，以前所拜的邪靈回來找他的經驗，邪靈使他晚上不得睡覺，而且他的身體會「飛起來四處撞來撞去」。另外兩個外地婦女也提到這種被邪靈折磨所產生的不自主身體經驗。聖神同禱會之所以會引起大部分萬金天主教徒的反感，也在於當初參與者親眼看見同禱會上許多人「倒成一片、大呼小叫、在地上滾來滾去」的景象，讓他們質疑所謂的「聖神充滿」爲什麼會和異端的「附身」、「起乩」有著相似的外在行爲表現。在同禱會成員的認知裡，這些身體經驗以身體做爲靈界戰爭的戰場，不僅投射出萬金天主教徒對看不見的靈界力量的理解，同時也體現了這些看不見的力量本身。

理想上，同禱會成爲認爲身體是「聖神的宮殿」<sup>79</sup>。然而，因爲人本身的罪或是某些特殊的處境與身體狀態，而潛在被黑暗勢力侵入與攻擊的可能性。因此，身體以及與身體有關的意象不斷出現在同禱會的過程中和成員們的敘述裡。特別是爲亡者祈禱時，一個同禱會婦女提到如果有「破口」便很容易被黑暗勢力侵入。因應的方法就是去爲亡者祈禱前要先求耶穌的寶血遮蓋，祈禱後要「切斷」和亡者之間的牽連。那個阿姨說她以前根本不懂這些，參加同禱會之後才知道要這麼做。另一個晚上在爲亡者祈禱之前，我和一個同禱會成員討論到他懷孕的太太可不可以參加爲亡者祈禱的問題：<sup>80</sup>

朋友：孕婦最好還是不要參加，很麻煩…。

我：爲什麼？

朋友：爲亡者祈禱之後還要做「切斷」的祈禱。

我：什麼是切斷的祈禱？

---

<sup>78</sup> 即傳道師，代表祖師點道傳法。

<sup>79</sup> 出自格林多前書 6:19：「難道你們不知道，你們的身體是聖神的宮殿，這聖神是你們由天主而得的，住在你們內，而你們已不是屬於自己了嗎？」

<sup>80</sup> 萬金天主教徒非常重視爲亡者祈禱和爲已逝的親人、祖先獻彌撒，表達他們對亡者的思念以及親屬關係與情感的延續。

朋友：就是切斷和亡者之間一些不好的連結。我以前也不知道，都沒有人教，參加同禱會之後，才聽大家在講。以前不知道都不會覺得怎樣，現在知道了反而會覺得怪怪的。

由此可知，同禱會成員比一般教友更加敏感於黑暗勢力對人的負面影響。這些有關靈的知識和相應的作法只有在同禱會裡面口耳相傳、私相授受，但是這些隱微觀念和無法言說的習慣，並不被大部分萬金天主教徒所共享或認同。

### 第三節 「祖先傳統」的衝突想像

萬金聖神同禱會剛成立的時候，曾經舉辦許多研習活動，也吸引許多當地教友參加。然而，大部分教友參加了之後卻難以接受「聖神充滿」所引起的身體反應與感官經驗，例如倒地、舌音或是身體不自覺的動作。在萬金，我常聽到教友將這種身體動作類比於民間信仰的「起乩」或「附身」，他們因此感到無法認同與恐懼排斥，私底下戲稱聖神同禱會為「同倒會」。而且，教友們也無法理解如果連神父都不會隨便宣稱自己能夠通靈、醫病或趕鬼，為什麼尋常教友會有這樣的能力，甚至說自己能夠「看見」耶穌？所以，許多原本參加外地同禱會活動的教友後來因為輿論的壓力反而沒有繼續參加萬金自己的同禱會。

「異教」不僅是大部分當地教友用來類比同禱會的概念，也是同禱會成員心中黑暗勢力的大本營和擺脫不掉的恐懼根源。台灣天主教靈恩運動的先驅——王敬弘神父認為，經歷聖神充滿與心靈醫治之前，必須棄絕以下五種經驗，包括：一、一切迷信行爲：帶有邪靈能力的行爲，例如看相、算命、抽籤、燒紙錢，甚至連氣功、元極舞、瑜珈術都算是迷信。除了自己做過的迷信之外，也必須棄絕別人爲自己所做的迷信行爲。二、來自父母一切不好的影響：在原生家庭裡面所受到的影響與創傷。三、與父母和祖先由血統而來的不好影響：涵蓋父母與父母雙方的祖先（上至第四代）因為所犯的罪、所做的迷信、邪術和詛咒，經由血緣關係傳承的傷害。四、因婚姻關係而來的束縛。五、墮胎（王敬弘 2007）。這些經驗

和行爲涉及的層面非常廣泛，尤其是「與父母和祖先由血統而來的不好影響」，甚至上溯至四代祖先，對於萬金同禱會成員更是事關重大。

祖靈、亡者、祖先的咒詛是一個具有爭議性的模糊範疇，即使是同禱會成員也很難同意祖先是一種黑暗勢力。但是，心靈醫治的概念卻指出祖先所做的迷信行爲會透過血緣遺傳到後代子孫身上，祖先便成了一個需要特別處理的範疇。雖然萬金地區居民改信天主教已經有一百五十年的歷史，大部分教友都是世代相傳的「老教友」，祖先改信天主教之前是外教人仍然是個不爭的歷史過去，這個異教祖先的遙遠記憶成爲同禱會成員必須面對的潛在威脅。不過，問題是祖先的異教迷信到底是什麼？大部分萬金教友認爲祖先是「拜拜的」，而同禱會主領則是提出「祖靈信仰」的概念。主領有關祖靈的概念來自劉還月所寫的《馬卡道民族誌：屏東地區平埔族群的歷史與文化：屏東地區平埔族群馬卡道族的分佈與現況》(1996)，書中指出萬金赤山人是平埔族，而平埔的阿立祖信仰是一種祖靈信仰。另外，主領也提出「祖先咒詛」的概念，特別是和當地客家養女的現象有關。目前萬金、赤山六、七十歲以上的婦女當中有許多是鄰近地區客家人送養的養女，主領自己的阿媽(FM)就是客家養女。他認爲養女因爲被自己的親生父母拋棄因此心懷怨恨痛苦而成爲祖先的咒詛，自然會對後代子孫產生影響。因此，主領所建構的祖先範疇具有在地社會文化的特殊意涵，牽涉他自己對過去傳統的想像，並且也反映出當地的社會關係。

這樣說來，在萬金哪一個教友沒有所謂的「異教祖先」？但是，對大部分當地教友來說，祖先改信之前拜什麼並不重要，重要的是改信天主教成爲教友這件事。超過系譜記憶之外的祖先成爲集體的祖先範疇，在聖山風水裡被後代子孫追思，或是在獻彌撒時被紀念。當地教友透過不斷重新實行的天主教儀式延續著對祖先的記憶。然而，萬金同禱會成員卻不斷碰觸到關於過去和祖先的不同定義，迫使他們必須將「祖先」放置在待處理、有問題的範疇裡面，而建構出無法從記憶裡挪去的「異教祖先」想像。



#### 第四節 小結

屏東萬金的靈恩運動不僅突顯出當地天主教徒經驗靈界力量的身體感官模式，同時也揭露出他們對祖先的記憶與對傳統的想法。Thomas Csordas 指出身體的感官模式與經驗的文化形式能夠呈現靈恩運動者在體現(embodiment)上的特色(1997)。不同於美國波士頓地區的天主教靈恩運動者以視覺為主的感官模式，萬金同禱會成員主要是以牽涉觸覺、動覺或本體感覺(haptic/ kinesthetic/ proprioceptive)的身體感官模式，如熱、麻、電流、冰冷、起雞皮疙瘩等感知靈界力量。而靈恩經驗中有關黑暗勢力的文化形式則是反映出萬金天主教徒身處的社會環境，「異教」世界與天主教信仰兩者的衝突矛盾體現出身體做為靈界戰爭的戰場意象。

然而，萬金聖神同禱會對黑暗勢力的想像建構與聖神充滿的身體經驗卻也挑戰了傳統萬金天主教徒的自我認同與身體慣習。一方面，來自異教世界的黑暗勢力是同禱會想要割離的對象，但在方法上卻以萬金天主教徒認知的異教作為來處理。同禱會裡「聖神充滿」的身體反應，例如倒地、舌音或是身體不自覺的動作，被萬金教友類比於民間信仰的「起乩」或「附身」，而使他們感到無法認同與恐懼排斥。另一方面，大部分萬金教友所重視的祖先卻被同禱會成員想像為異教祖先，教友為亡者祈禱的義務卻讓同禱會成員深感黑暗勢力的威脅，迫使他們必須砍斷與祖先和亡者之間的關係。因此，屏東萬金天主教徒的靈恩運動不僅在矛盾的身體經驗中體現了身處異教世界的焦慮與祖先記憶的衝突，也間接映照出大部分萬金天主教徒對祖先的看法。對他們來說，祖先歷經流離貧困的苦難，傳承天主教信仰成為世代身體力行的傳代教，並且在過世之後被隆重地埋葬在聖山，透過漫長的死亡儀式轉化而成。在他們的祖先記憶裡，毅然地拋下了那些遙遠的、模糊的異教祖先身影，也不願被貼上平埔標籤，因為「天主教是祖先的傳統」。

## 第八章

### 結論

本論文的主要目的是探討屏東萬金天主教徒如何在天主教禮儀年度的週期循環裡，以親身經歷的身體行動，不斷重新實行各種節慶儀式的活動，型塑出並沈浸在與過去同在的延續感，同時也在身體行動裡共享過去的記憶，以此建構出以悠久的天主教信仰與文化為認同核心的一體感。我從宗教經驗與祖先記憶的角度切入，分析萬金天主教徒如何在儀式展演的身體感官與情緒感受裡，召喚出各種相關聯的、可資利用的記憶片段與元素，加以吸收、拼接、修整、改造之後，持續地重新塑造他們對於過去和祖先的特殊看法與體驗。

天主教禮儀年度裡的節慶儀式提供萬金天主教徒重要的行動脈絡與意義框架。在年復一年重複舉行的儀式過程中，萬金天主教徒透過自己的身體經驗充滿感官意象的慶典與儀式。在每年十二月初的主保瞻禮中，萬金天主教徒建立以萬金聖母聖像為關注焦點的儀式框架，將自己與萬金聖母、其他教友，以及萬金、赤山這個地方合而為一，並且在聖母遊行時，通過遊行的路徑與實際的踩踏，將群體的認同標示在生活空間上。萬金聖母始終如一、兼容並蓄的同一性超越了不同來源的萬金人群，將異質性人群融合在以萬金聖母做為關鍵象徵的萬金天主教會。而在每年春季的四旬期期間，萬金天主教徒在拜苦路時與耶穌、其他教友一起經歷身體與心靈的「共同受苦」。拜苦路不僅喚起銘刻在身體上的受苦記憶，同時也成為一條隱喻性的苦路，串連起祖先顛沛流離的苦難、教會飽受逼迫的過去、生活貧窮匱乏的困窘，還有每個人生命歷程中大大小小的憂傷。不同層次的受苦經驗相互滲透融合成為一體，構成萬金天主教會四旬期最重要的儀式實踐，形成負載著同受苦難的萬金天主教徒的認同底蘊。

在萬金天主教徒的宗教經驗裡，不斷重新實行的儀式慶典不僅連結了教友祖

先的過去行動與當下正在行動中的自己，也延續了以天主教做為「傳代教」在萬金世代相承的祖先傳統。祖先做為萬金天主教徒理解過去與定義現在的重要概念，是當地天主教年度禮儀與日常生活中不斷被紀念的對象。尤其是 1970 年代中期之後，萬金教友重新整頓他們的天主教墓園—聖山，將曾經掩沒在荒煙漫草中的祖先重新尋回，安置在壯觀美麗的祖先風水裡面，透過墓園空間的改造、祖先墳墓的修建與紀念儀式的展演將聖山建構成一個重要的追憶場所。聖山的物質形式承載並塑造了萬金天主教徒對於祖先的記憶，但是祖先記憶並沒有因此而固定下來不再變動，當地教友仍舊趁著追思先亡的家族聚餐以及祖先風水的重新修築等行動，一再重新塑造他們的祖先記憶，不斷重新定義誰是自己的祖先。

聖山表徵的是萬金天主教徒必死身體的理想終局，但卻只是漫長的萬金天主教死亡儀式的一個階段。撿骨之後，亡者的骨骸被安放在祖先風水裡便算是有了永久的居所，對於死者身體的處置也終於告一段落。從此以後，亡者成為祖先的一員，生者與死者藉著年復一年重複實行的追思先亡儀式，建立兩者之間有序合宜的互動。然而，死後世界的不確定性和不可知感使得萬金天主教徒無法掌握死後靈魂的動態與去向，他們必須持續為亡者獻彌撒，積極地透過天主教儀式將亡者轉化為祖先、將煉靈送往天堂。雖然天主教儀式規範調節了死亡所引起的困擾與焦慮，但是在儀式過程與日常生活裡仍然掩飾不了面對死者屍體時的無所適從與遭遇煉獄靈魂時的困惑無知。

美麗如花園的萬金天主教墓園將過去未領洗、不守教規、甚至是自殺等教義無法允許的教友或非教友納入祖先風水之中，塑造出生者與死者同屬萬金天主教教友群體的一份子，而為亡者獻彌撒實踐並延續親屬之間的愛與記憶，強調同為教友的憐憫與幫助。透過墓園空間的改變與儀式過程的轉化，大部分萬金天主教徒逐漸在記憶中刪除了無法定義的祖先，再以天主教信仰重新定義自己。然而，1990 年代之後，天主教靈恩運動在萬金的發展卻喚醒了被當地教友遺忘的祖先過去，2009 年甚至引發背教的風波。

萬金聖神同禱會對黑暗勢力的想像建構與聖神充滿的身體經驗挑戰傳統萬

金天主教徒的自我認同與身體慣習。一方面，來自異教世界的黑暗勢力是同禱會想要割離的對象，但在方法上卻以萬金天主教徒認知的異教作為來處理。同禱會裡「聖神充滿」的身體反應，例如倒地、舌音或是身體不自覺的動作，被萬金教友類比於民間信仰的「起乩」或「附身」，而使他們感到無法認同與恐懼排斥。另一方面，大部分萬金教友所重視的祖先卻被同禱會成員想像為異教祖先，教友為亡者祈禱的義務卻讓同禱會成員深感黑暗勢力的威脅，迫使他們必須砍斷與祖先和亡者之間的關連。因此，屏東萬金天主教徒的靈恩運動不僅在矛盾的身體經驗中體現了身處異教世界的焦慮與祖先記憶的衝突，同時也揭露大部分萬金天主教徒對祖先的看法。對他們來說，祖先歷經流離貧困的苦難，傳承天主教信仰成為世代身體力行的「傳代教」，並且在過世之後被隆重地埋葬在聖山，透過漫長的死亡儀式轉化而成。在萬金天主教徒的祖先記憶裡，毅然地拋下了那些遙遠的、模糊的異教祖先身影，因為「天主教是祖先的傳統」。

### 第一節 萬金天主教徒的社會記憶、儀式展演與認同形成

天主教為萬金天主教徒提供了每一天、每一週，乃至於每一年循環往復的週期性時間節奏與生活習慣。當地許多教友每天晚上聽聞教堂鐘聲即準備起身前往教堂參加平日彌撒；每個星期天大部分教友換下日常的衣服、穿上較為正式的服裝參加主日彌撒。教友們依循著每年的節期進行各種不同的活動：在將臨期教堂和許多教友家庭布置馬槽和燈飾；在聖誕夜裡道理班的孩子們裝扮成若瑟和瑪利亞，由天使帶領他們和牧羊人、三個國王、羊群去迎接聖嬰，在主顯節時由成人教友裝扮成三王舉行三王遊行；在四旬期點灰、守齋、拜苦路，進入與耶穌一同受苦的生活模式；在復活節的光與水的意象裡體驗耶穌復活帶來的更新，也在復活節全教會大聚餐當中，藉著集體共食而連結在一起；然後，經過一段長時間的常年期，在十一月初舉行追思先亡時與祖先、家人團聚，緊接著開始預備十二月初盛大的主保瞻禮。每一年節期慶典的一再重複實行之下，循環往復的社區時間與集體活動的實踐過程形成「生活在一樣的時間裡」的感覺，塑造出萬金天主教

徒的持久記憶(Zonabend 1984)。

Connerton(1989)指出紀念儀式不僅具有儀式的展演性質與形式主義，更具有一再重新實行的獨特性質，是一種強有力的記憶機制。天主教的節慶儀式本身即是一種紀念儀式，以時間的週期循環象徵性地再現耶穌基督的受難與復活此一原型事件，同時也透過儀式的重新實行不斷地將過去轉化為現在，因此擁有連結過去與現在的力量，並賦予過去「現在性」(presentness)。萬金天主教徒非常重視天主教禮儀在實行時的「正確性」和「不可改變性」，包括在日期、儀式語言與身體姿態三方面的重演，任何細微的改變都會引起極大的爭議。許多年輕一輩的教友常說新的想法和做法往往吃力不討好，萬金的原則就是「照慣例」，照著過去的經驗做就是了。<sup>81</sup>

萬金天主教徒與過去同在的持久記憶同時也具有 Connerton(1989)所說的習慣記憶的性質，主要是透過身體的體現與實行而來。透過節期慶典的儀式展演，萬金天主教徒不斷付諸行動、身體力行並親身經歷，宗教經驗裡的感官與情緒連結了過去與當下的行動，喚起銘刻在身體裡的持久記憶。不論是以聖母為核心的主保瞻禮慶典或是以耶穌為核心的四旬期儀式，萬金天主教徒在儀式行動中經驗強烈的感官震撼，累積在他們的身體記憶裡，形成做為萬金天主教徒的獨特宗教經驗。聖母遊行時，儘管所有遊行參與者都置身在沿路震耳欲聾的鞭炮聲、瀰漫的煙霧與四射的火光之中，但是只有構成遊行主體的萬金教友經歷不同於外地教友的身體經驗。萬金的男性教友抬著聖母轎、女性教友舉著象徵萬金天主堂的旗幟、兒童們敲打著西班牙傳教士傳入的棍棒表演，這些具有歷史意義的行動展演不僅將過去刻畫在他們的身體上，同時也在行動的當下讓他們經歷與過去同在的延續感。在傳統的拜苦路裡，萬金天主教徒以獨特的哭腔一再重複誦念苦路經創

---

<sup>81</sup> 在萬金，我曾聽過最嚴重的衝突是針對聖週四女性是不是能在「宗徒洗腳」裡接受神父洗腳的禮儀而來。有一年，萬金的神職人員想要安排女性教友被洗腳，但是沒想到消息一傳出馬上引起教友的反對，理由是耶穌的門徒都是男性，沒有女性，理所當然只有男教友能被洗腳，所以那一年最後還是由男性被洗腳，事後聽說還有教友在復活節全教會聚餐的場子裡以此嚴厲批評責罵神職人員。

造出綿延不絕的節奏韻律，並且被包覆在聲音所形成的無形包裹裡面，藉著聽覺的投射與想像創造出共享的受苦經驗並喚起過去的苦難記憶。同時，拜苦路裡身體與空間隨時交相互動著，在教堂裡要配合狹窄的長椅、走在路上要注意隊伍的行止、跪在教堂廣場要忍受凹凸不平的草地、地磚或是堅硬的水泥地面，教友們必須不斷移動與改變身體的行動和姿態去適應周遭的物質空間和其他人的身體動態。換句話說，萬金天主教的節慶儀式觸發當地教友儲存在行動、姿勢、姿態、聲音、膚觸裡對於過去的記憶，經由儀式裡的多重感官經驗傳遞與媒介了過去的記憶與當下的行動(Stoller 1995)。

萬金天主教徒不斷重複實行天主教的節慶儀式究竟再現了什麼樣的過去？他們在儀式裡的感官經驗究竟保存了什麼樣的記憶？我們可以發現儀式展演裡的身體感官與情緒感受觸發、召喚了與「受苦」、「流離」、「不確定」等感受相關連的過去記憶。因此，一再重複的不只是節慶儀式的結構或形式，而是藉著感官與情緒做為觸發記憶的接點，提供行動者「在意識層次之下不斷地在當下與過去的持續齧合」(Munn 1995: 84)，而過去與現在之間銜接與齧合的部分在感官與情緒經驗上具有「關連性的重複」的特質。如同 Cannell(1999)有關菲律賓低地的研究所指出的，在婚姻關係、宗教信仰，以及選美比賽等不同社會情境脈絡裡，Bicol 人透過「憐憫」、「壓迫」、「分享」、「愛」等情緒慣語(idiom of emotions)來達到不同權力關係的協商與轉變，將原本不平等的權力關係轉化成較為平衡的關係。最後，Cannell 並從情緒的角度重新定位一直以來被西方統治者或是研究者認為缺乏傳統與純正文化的菲律賓低地人群。<sup>82</sup>

除了具有「關連性的重複」的記憶特色之外，萬金天主教徒對於過去的記憶呈現出另一種「全面性的取代」的特色。在拉丁美洲或是菲律賓等天主教文化影響深遠的地區，紀念祖先的儀式裡，特別是諸靈節，當地人為亡者預備食物等供

---

<sup>82</sup> 楊淑媛有關布農人的研究也指出，「布農人面對死亡時所經歷的失落、不確定與脆弱無助，也提供了他們一種理解自己在當代世界中位置的方式，而構成其回應變遷的獨特情感結構」(2007: 31)。但是，我目前還無法回答萬金天主教徒在當代台灣社會的政治經濟情境裡，是否也以他們的情緒慣語來面對與回應社會變遷的問題。

品，在墓園守夜陪伴亡者，仍然延續了傳統對於祖先與靈的觀念。然而，在萬金天主教追思先亡的祖先紀念儀式裡，幾乎看不見類似的行事做法，他們也常顯示出對供品、燒香等「異教」作為的不以為然。他們透過聖山的空間和墓葬等物質形式吸納非教友的成員，但是卻也不固著於墓葬的物質形式，一段時間便重修祖先風水、重新定義家族祖先的構成。墓葬的一再拆毀與重建象徵祖先記憶的取代與重整。而在死亡儀式裡，當地教友從有記憶以來，一直是由外人引進喪葬儀式並且中介死亡的過程。他們透過為亡者祈禱和獻彌撒等儀式轉化曖昧模糊的死後靈魂狀態。萬金天主教徒在日常生活中並不特別強調祖先在子孫現世生活裡的參與，反而傾向以基督宗教強調的愛與憐憫積極地轉化亡者的靈魂狀態。<sup>83</sup>

萬金天主教徒以天主教做為祖先傳統，紀念儀式的不斷重複與不易改變產生與過去同在的強烈延續感，而早已在從小到大長期反覆實做之下累積成習慣的身體微調和感知型塑萬金天主教徒獨特的身體經驗。這些不斷藉由付諸行動、親身參與的實踐方式成為萬金天主教徒自我認同的重要內涵，他們以儀式展演的當下行動定義自己做為萬金天主教社群的成員，融合成為擁有共同的過去記憶與獨特認同的群體。而不同的行動方式也隱含不同的身份認同(Astuti 1995; Linnekin & Poyer 1990)，聖神同禱會不只是在祖先與靈的概念上挑戰傳統萬金天主教徒的認知，同時也因為在身體行動上採取了異於傳統的實踐方式，所以被大部分當地教友視為是一個特立獨行的群體。我們也因此可以瞭解為什麼離開教會改信其他宗教不僅被萬金天主教徒視為「背教」與「背祖」，同時更是脫離整個萬金天主教社群的嚴重行為。

有關社會記憶的研究都強調記憶與認同之間的緊密關連。Cattell 與 Climo 指出藉著過去的再現人們表達、宣稱與競爭認同，共享的記憶能夠創造出「記憶社群」(communities of memory)，將分裂的群體重新整合或是將原是一體的群體拆

---

<sup>83</sup> Cannell(2006)曾以對死者的態度區分兩種宗教類型：一種是祖先宗教，強調祖先參與在子孫的生活裡；另一種是救贖性的宗教，強調死後世界與人的終極命運，主要目標在於改變死後靈魂的狀態。

毀(2002:5)。Zonabend 也說「集體記憶孕育著他者的概念，擁有無法與其他人分享的歷史便賦予群體它的認同」(1984: 203)。萬金天主教徒以天主教做為祖先傳統，遺忘未改信天主教的祖先，並且取代過去的異教傳統。做為一個以悠久的天主教信仰文化為認同核心的群體，對過去的遺忘成為一個不斷持續進行的過程。Carsten(1995)強調遺忘也是一個創造共享認同的集體行動，以此重新詮釋東南亞南島語族的「結構性失憶」或「系譜失憶」的現象。她指出「失憶」與南島語族相對流動的、可改變的認同概念有關，認同不是從過去傳承而來，也不是在出生時被賦予，而是通過一生的活動取得。在蘭卡威的例子裡，來自各地的異質性地方人群透過通婚、收養與好客等吸納機制，並且以橫向的手足關係而非縱向的繼嗣傳承，不斷混合、吸收、融合原有起源地的傳統和文化差異。同時，她更將遺忘連結到區域性的大規模人口流動。因為大規模的人口遷徙，使得人們的認同焦點不是在過去，而是在現在與未來。

萬金人的系譜記憶不超過三代，強調橫向的手足關係等親屬關係上的特色可能也和屏東平原沿山地區的人口流動現象有關。清代以來，帝國統治下的歷史情境與脈絡導致沿山地區人口的高度流動與混合，初代萬金天主教徒便是來自平原上與山腳下的不同聚落。萬金天主教徒將祖先的過去與天主教傳入連結在一起，他們以祖先的來源和遷徙的記憶做為教會歷史的基模，描繪出一條不同於教會官方敘事的傳教路徑，並且不斷重述流離失所的祖先如何跟隨遭受迫害的聖堂四處遷徙，最後終於落腳在山腳下的萬金的過程。雖然顛沛流離的旅程與遭受迫害的苦難切斷了祖先的過去，但是萬金吸納、融合了不同來源的落難教友，透過天主教信仰與文化將異質性的人群轉化成擁有共享歷史與記憶的群體。藉著遺忘與選擇，萬金天主教徒才能以天主教信仰與文化重新定位自己的認同，取代因為不斷遷徙而失去與過去連結的祖先記憶。在萬金，許多富含歷史意義的東西和行動源自於西班牙的天主教文化，日常生活裡充斥來自天主教的象徵、意象與儀式慣例。在漫長的歷史過程裡，當地天主教徒在新的地方、透過新的活動、依循新的時間循環建構出新的認同。因此，改宗並不是萬金天主教徒用來理解與建構過去



的主要概念，而是以西班牙道明會神父帶來的天主教信仰與文化作為自己的文化傳統，並以此來重新詮釋自己的過去。

鋪陳本論文論點的主要材料，例如主保瞻禮、拜苦路、死亡儀式、追思先亡等萬金天主教的節慶儀式，雖然因為年復一年重複實行而再生產了固定的儀式結構與穩定的社會秩序，並且維持了萬金天主教群體的邊界；然而，若是縱觀各個時期至少從 1970 年代以來各個節慶儀式變化的痕跡，我們就無法忽視這些節慶儀式本身是某個時期的暫時性特殊現象。儘管在不斷重新實行中，人們經歷了與過去同在的延續感，但是人們卻也在儀式展演裡，為著不同的目的帶入新的觀念和做法。也就是，不同於涂爾幹學派假設儀式生產了集體性，「儀式化」理論(Bell 1992)更強調儀式展演裡人們之間的競爭與協商，展演本身即蘊含著開放性的意義。因此，Connerton 與 Zonabend 所提出的社會記憶理論與概念雖然將儀式視為傳遞社會記憶的機制，但卻也限制了我們對改變的理解。從歷時性與儀式化的角度來理解萬金天主教的節慶儀式做為一種特殊的文化活動，不僅提供我們一個理解某個時期中儀式為什麼發生變化的窗口，同時也將行動者帶入歷史的創造過程當中。這種歷史性的概念是本論文對平埔研究的一種反思與貢獻。

## 第二節 「平埔」研究的迷思

本論文的另一個目的即是嘗試以萬金天主教徒的認同形成過程，為台灣平埔研究提供一個具有啟發性的民族誌案例。我認為所謂的「平埔人群」並不是建立在客體化的文化概念以及本質化的認同之上，而是取決於人們對過去和歷史的看法，是行動者本身主動地參與、選擇與創造他們自己對於歷史和過去的瞭解(Ohnuki-Tierney 1990)。同時，也如同 Fausto 和 Heckenberger 所說的「歷史意識必須被視為是人類的行動，也就是應當被認為是能夠製造轉變、具有創造性的人類行動」(2007: 13)。

戰後台灣的平埔研究以日治時期伊能嘉矩等學者對平埔族的分類為基礎，研究者調查記錄各「族群」的社會文化，並且逐漸形成以客體化的文化要素定義人

群範圍與文化內涵的本質化論述，甚至影響 1990 年代之後平埔人群本身的文化復振與正名運動。以屏東平原的平埔研究為例，大部分戰後的研究者承襲日本學者的分類架構，將屏東平原的平埔人群歸類為「馬卡道族」，是廣義的「西拉雅族」底下的一支，而且透過「祀壺信仰」相關的儀式、物品等文化要素來界定人群的分佈範圍和區域性的差異（劉還月 1996；潘英海 1998）。然而，有些研究者開始質疑平埔族群分類的適用性。例如，李國銘(1995)指出小川尚義依據極少數的平埔語言材料—數詞單字，將西拉雅、大武壠及馬卡道合併成西拉雅，但是他從荷蘭文獻裡有關台南西拉雅四大社與東港溪以南“Pangsoya”地區的記錄中發現，不管是從語言、政治型態、聚落與房屋型態、婚姻制度等方面來看，十七世紀的台南平原四大社和屏東平原濱海地區之間存在著許多差異。另外，吳榮順(2001)從民族音樂學的角度，比較屏東泰山加蚋埔與台南四大社、高雄大武壠的音樂現象。他發現不管是從音樂系統的傳承系譜、風格、歌名、曲種、音樂本身的結構，乃至於連帶的神話傳說、歌曲舞步等等，加蚋埔都大異於台南與高雄的「西拉雅」地區，而自成一個系統。

上述屏東地區的歷史文獻考證或是實地田野調查不僅挑戰族群分類的意義，也讓我們進一步思考什麼才是屏東平原平埔人群的特色。過去，研究者或地方的文史工作者不斷搜尋屏東平原平埔人群有關「祀壺」、「阿立祖」、「夜祭」的文化，但是在潘英海(1998)所建立的「泛祀壺文化圈」裡，屏東平原，尤其是東港溪以南，其實是缺乏祀壺留存的地區。讓我覺得有趣的是既然缺乏祀壺留存，為什麼還要以「祀壺」做為文化識別的元素來界定區域人群呢？李國銘(2000)也指出以原本就不屬於當地人概念的文化要素去描繪屏東平原平埔人群的祭典，甚至建構出「傳統文化」的樣貌，都可能已經扭曲了我們對於當地社會文化的理解。他更進一步以沿山地區的兩個儀式—日治時期的 Ma-olau 祭典與當代的年尾節為例，從歷史文獻材料與實際田野調查嘗試描繪出沿山地區在宗教祭儀上的特色與變遷。基本上，我認同李國銘透過沿山地區特有的文化形貌來瞭解區域整體性的出發點，但是和他不同的是，我關注的是那些改宗基督宗教的人群如何透過理

解過去來定義現在的自己。

以當下行動定義過去，活動本身同時也在製造歷史形成萬金天主教徒特殊的歷史意識。他們對過去的看法是隨著目前的需要、從現在的處境往過去回溯，而不是去尋找特殊的文化要素或行動模式。因此，他們不是回到失落的認同，去尋找內涵模糊不清的「平埔」過去，也不是像拉美民族誌常使用的「挪用」(appropriation)或「轉變」(transformation)等概念，去探討殖民遭遇時印地安文化與西班牙文化的對遇過程(Fausto & Heckenberger 2007)，而是以外來的天主教全面取代成為祖先傳統，並以天主教的儀式展演建構出新的認同。許多南島語族的研究者將強調外在處境、經驗、行為和展演的認同，稱為「情境認同」(situational identity)，主要是透過「做」(doing)而非與生俱來的「存在」(being)來定義認同，因而不同於族群或族群性概念的基本假設認為認同根植於繼嗣或起源，而且是從客觀被賦予的文化與祖先而來(Astuti 1995; Cannell 1999; Carsten 1995; Linnekin & Poyer 1990)。因此，我相信歷史性概念比族群性概念更能夠幫助我們理解「平埔人群」做為歷史行動者的生活經驗，更希望能夠藉由歷史性概念來探討他們自己如何看待過去，並且如何從過去來反思現在。

然而，本研究仍然留下許多等待日後進一步探討的問題。首先，不同的宗教經驗是否會影響沿山地區山腳居民對過去的看法？針對這個問題，希望能夠透過基督宗教與非基督宗教的比較研究來呈現沿山地區獨特的社會記憶方式與特色。如同李國銘指出的，屏東平原沿山地區的山腳居民似乎未保留原有宗教，而採信了外來宗教(2004a: 242)。改信基督宗教的沿山人群，除了萬金地區居民改信天主教之外，位於東港溪溪北的內埔鄉中林地區居民則是改信基督新教。基督新教在沿山地區的傳教始於 1870 年英國長老教會宣教師李麻、甘為霖與馬雅各等人從台南到杜君英傳教，並在 1877 年建立老埤基督教會。然而，1896 年杜君英遭大水沖毀，教會的平埔信徒與客家信徒分開兩地重新建堂，前者遷居到現在的中林，後者則遷居內埔鄉的內埔村（今內埔國中後方）。目前，中林教會約有一百多位會友參加主日聚會，大部分會友聚居在教會附近的中林聚落裡。中林基

督徒與萬金天主教徒有著許多相似的歷史背景—不同來源的人群受到帝國治理與自然環境等因素影響而被迫四處流離遷徙，並且在 19 世紀中葉之後改信基督宗教。但是，台灣基督長老教會傳承自改革宗傳統，和天主教之間不論是教義或儀式上都存在著許多差異。從儀式上來看，萬金天主教徒能夠透過聖母遊行來連結異質性的人群、藉著拜苦路喚起共同的苦感經驗，那麼，台灣基督長老教會提供中林基督徒什麼樣特殊的宗教經驗？他們的宗教經驗如何型塑他們對過去的看法？中林的例子能夠提供一個比較的觀點，探討基督宗教的宗教經驗與山腳居民的過去記憶之間有何關連與其內在差異。

至於其他山腳村落則是普遍接受了「福佬式的民間信仰」(李國銘 2004a)。雖然過去東港溪南岸的沿山地區曾有 Ma-olau 聯庄性祭儀，但是大約在 1930 年代左右廢止 (ibid.)。目前，山腳居民則是自認為每年農曆九月至十月各村落舉辦的年尾節是沿山地區的地方特色 (李國銘 2004b)。李國銘在觀察了幾個村落的年尾節之後，有著這樣的感想：「年尾節這個祭典，就像屏東平原上其他漢人村落的大拜拜一樣。簡單地說，村民們白天把三牲供品帶到廟前獻給神明，然後晚上在家宴客，大吃一頓。我對眼前發生的儀式過程並不陌生，因為平原上的漢人村落也都是這麼做」(ibid. 250)。萬金的非天主教徒則是稱年尾節為「完福」，每年農曆十月中在村廟三皇宮舉辦大拜拜，並且擲茭杯選出隔年的爐主，隔天晚上是平安宴，邀請 70 歲以上的信徒以及各家代表在廟前聚餐。接受民間信仰的山腳居民如何看待過去？民間信仰的儀式性質是否會影響他們對過去的記憶方式？或是可能有著不同於改宗基督宗教的萬金天主教徒對於祖先的看法？

其次，在沿山地區「平埔」在什麼樣的脈絡中是具有意義的人群分類？而這個標籤對於不同人群有著什麼樣的意義？關於認同形成的問題，除了本論文採取的社會記憶立場之外，相關研究指出社會認同一方面是人類與生俱來的能力，源自於區辨異同的分類方式(Jenkins 1996)，另一方面是不斷變動的範疇，牽涉不同的歷史條件與社會情境(Anderson 1991[1983])。遷徙所造成的人口流動與混雜是沿山地區的人文特色之一，人群之間也一直有著密切頻繁的互動。自從清代漢人

進入屏東平原之後，土地拓墾中的合作與競爭、物質資源的交換與流通、通婚或收養導致的人口移動，以及經濟活動的共事等等提供不同人群相互認識、觀察與比較的機會，不同的生活習慣模式、身體行動方式，乃至於人群的性格偏好都成為區辨我群與他群的識別標記，認同也在種種互動的過程裡透過異同的區辨而逐漸形成。因此，未來我想關注的焦點將放在經濟活動裡的人群互動關係，例如會社工作經驗，希望透過跨村落、跨人群的調查，探討地方的人群分類與分類的意義。

2011年12月，萬金天主教徒即將盛大慶祝天主教在萬金150週年，許多慶祝活動與紀念儀式早在2008年便已開始進行。然而，2010年夏天，西班牙道明會突然宣佈要退出幾個他們在台灣經營的堂區，萬金是其中之一。未來將由中華道明會接續西班牙道明會在萬金的工作，目前則是由一位出身於鄰近排灣部落的中華道明會神父和西班牙本堂神父輪流舉行彌撒。雖然這樣的安排用意在於讓萬金教友習慣日後的不同，但是萬金天主教徒對於即將到來的離別與改變有著非常複雜的情緒，甚至有人開玩笑說：「不用辦什麼慶祝活動了，直接辦告別式好了。」

一百五十年以來，除了1940年至1949年間，日本殖民政府曾經指派涂敏正與李惟添兩位台籍神父擔任萬金天主堂的本堂神父之外，萬金一直是由西班牙道明會差派傳教士管理與牧養，許多西班牙神父過世之後也和萬金天主教徒一起葬在聖山。萬金天主教徒回想過去生活時，各個時期的西班牙本堂神父一直是他們用來記憶不同時代與事件的重要指標。神父們的身影性格、特殊的台語腔調、帶來的生活習慣（例如對世界盃足球賽的熱情），常是萬金天主教徒懷念與談論的話題。因此，西班牙神父退出萬金自然引起當地天主教徒極大的焦慮與不安。經過教友與修會之間幾次開會協商，甚至透過教會高層向道明會總會遞交陳情書，最後仍然維持原來的決定，只是從教友原本不願意讓西班牙道明會離開的訴求到最後雙方的妥協是離開的時間往後延至2011年12月慶祝完150週年的主保瞻禮之後。今年(2011)4月，前任的本堂神父（任期1992-2002）在離開萬金快要十年

之後，趁著修會會院還在萬金的時候，從阿根廷經西班牙回到萬金來看他的教友朋友們。十年之間，我在萬金常聽見教友們談論、想念這個再也沒有回過萬金的神父，我聽說他回到萬金的時候，許多人說不出一句話只有不停地流淚。雖然我沒有回去看看這個神父，但是想像那個重逢的畫面讓我想起每次要離開萬金時我乾媽說的話，她說：「離開跟想念一樣，都是心裡酸酸苦苦的感覺。」同樣的一句話她在家族認親的場合說過、在追思先亡的時候說過。現在，許多萬金天主教徒也將要因為經歷離別，不管是和西班牙神父說再見，或是和道明會所代表的時代說再見，而開始想念。

記憶與遺忘在萬金是個不斷進行的過程，我所關心的萬金人們在現實生活中仍然要面對許多意料之外的、或大或小的各種變動。雖然到哪裡都一樣的天主教禮儀不會因為不同修會的風格而有所不同，但是如果從萬金天主教徒的記憶模式來想像，西班牙道明會離開萬金之後，那些曾與神父們互動與相處的世代仍然會清楚記得道明會在萬金的時光，三代之後或許他們會選擇遺忘，為的是要朝向未來繼續前進。到時候，萬金天主教徒會如何看待這段過去呢？

## 參考文獻

### 中文文獻

王敬弘

2007 《為得心靈醫治的基本準備祈禱文》。台北新莊：輔仁大學神學院。

王雅倫

2000 《法國珍藏早期台灣影像》。台北：雄獅。

中國主教團教義委員會

1989 《天主教信仰問答》。台北：中國主教團教義委員會。

天主教神恩復興運動

2008 「青年在聖神內祈禱生活營」手冊。

尹章義

2008 《萬巒鄉志》。屏東縣萬巒鄉：萬巒鄉公所。

江傳德

2008 《天主教在台灣》。台南：聞道。

伊能嘉矩

1991 《台灣文化志》（下卷）。台中：台灣省文獻委員會。

李國銘

1995 〈屏東平原族群分類再議〉，《平埔研究論文集》，潘英海、詹素娟編，頁 365-378。台北：中研院台史所籌備處。

2004a 〈關於屏東平原少數民族的二、三事〉，《族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》，頁 17-34。台北：稻鄉。

2004b 〈屏東平原東港溪南岸山腳下的 Ma-olau 祭典：Ma-olau 祭典記錄一百週年〉，《族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》，頁 209-248。台北：稻鄉。

- 2004c 〈屏東平原山腳下的年尾節初探〉，《族群、歷史與祭儀：平埔研究論文集》，頁 249-288。台北：稻鄉。

李亦園

- 1982[1955] 〈從文獻資料看台灣平埔族〉，《台灣土著民族的社會與文化》。頁 49-76。台北：聯經。

吳榮順

- 2001 〈從民族音樂學的角度談平埔族的族群分類：以屏東加蚋埔聚落音樂為例〉，《平埔族群與台灣歷史文化論文集》，頁 237-285。台北：中研院台史所籌備處。

吳育賢

- 2009 〈為煉靈祈禱也是愛德實踐〉，《天主教週報》，14 版，2009/11/15。

吳東南

- 1995 〈高、屏先民信仰之口述歷史〉，《中研院民族所資料彙編》10: 143-177。

林媽利

- 2010 《我們流著不同的血液：以血型、基因的科學證據揭開台灣各族群身世之謎》。台北市：前衛。

林鼎盛

- 2003 《儀式與意義：以台灣天主教羅厝堂區為例》。台灣大學人類學研究所碩士論文。(未出版)

邱馨慧

- 2001 《家、物與階序：以一個排灣社會為例》。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。(未出版)

- 2002 〈被殖民脈絡下山地與平地交換活動的初探：以日本時代高雄州潮州郡的赤山交換所為例〉，《屏東文獻》5: 3-22。

施添福



- 2001 〈國家與地域社會：以清代台灣屏東平原為例〉。收錄於詹素娟、潘英海編，《平埔族群與台灣歷史文化論文集》。台北：中央研究院台灣史籌備處。

徐大智

- 2004 《戰後台灣平埔研究與族群文化復振運動：以噶瑪蘭族、巴宰族、西拉雅族為中心》。國立中央大學歷史研究所碩士論文。(未出版)

許功明

- 1993 〈排灣族古樓村喪葬制度變遷：兼論人的觀念〉，《人觀、意義與社會》，黃應貴主編，頁 389-460。台北市：中研院民族所。

莊天賜

- 2000 《日治時期屏東平原糖業之研究》。中央歷史所碩士論文。

陳文德

- 1993 〈南王卑南族「人的觀念」：從生命過程的觀點分析〉，《人觀、意義與社會》，黃應貴主編，頁 477-502。台北市：中研院民族所。

陳生秋

- 2008 《加走庄》。屏東萬巒：佳佐。(未出版)

陳淑慈

- 2004 《萬金聚落空間之研究：以萬金天主教教會史料為基礎》。樹德科技大學建築與古蹟維護系碩士論文。(未出版)

陳怡君

- 2001 《「菜瓜藤、肉豆親」：屏東萬金人親屬概念的探討》。台北：台灣大學人類學研究所碩士論文(未出版)。

童元昭

- 1999 〈屏東平原沿山區域的形成與演變〉，收錄於曾振名、童元昭編，《噶瑪蘭西拉雅古文書》。台北：國立台灣大學人類學系。

黃子寧

2006 《天主教在屏東萬金的生根發展(1861-1962)》。國立台灣大學文史叢刊 130。

黃應貴

1993 〈人的觀念與儀式：東埔社布農人的例子〉，《人觀、意義與社會》，黃應貴主編，頁 503-556。台北市：中研院民族所。

1997 〈導論：從周邊看漢人的社會與文化〉，《從周邊看漢人的社會與文化：王嵩興先生紀念論文集》。黃應貴、葉春榮主編，頁 5-33。台北南港：中研院民族所。

萬金天主堂

2011.4 《1861-2011 福傳 150 萬金永流傳》11。屏東：萬金天主堂。

楊淑媛

2007 〈死亡、情緒與社會變遷：霧鹿與古古安布農人的例子〉，《台灣人類學刊》5(2): 31-61。

臺灣基督長老教會總會歷史委員會編

1965 《臺灣基督長老教會百年史》。台南：臺灣基督長老教會。

劉還月

1996 《馬卡道民族誌：屏東地區平埔族群的歷史與文化；屏東地區平埔族群馬卡道族的分佈與現況》。屏東市：屏東縣立文化中心。

劉鴻蔭

1997 《天主教教友手冊》。台南：聞道。

潘松浦

2008 《天主教在台開教史》。高雄：高雄教區福傳 150 年委員會。(未出版)

潘英海

1994 〈文化合成與合成文化：頭社村太祖年度祭儀的文化意涵〉，《台灣與福建社會文化研究論文集(一)》。莊英章、潘英海編，頁 235-256。

台北：中研院民族所。

- 1995 〈「在地化」與「地方文化」：以「壺的信仰叢結」為例〉，《台灣與福建社會文化研究論文集（二）》。莊英章、潘英海編，頁 299-319。

台北：中研院民族所。

- 1997 〈「文化系」、「文化叢」與「文化圈」：有關「壺的信仰叢結」分佈與西拉雅族群遷徙的思考〉，《平埔族群的區域研究》。劉益昌、潘英海主編，頁 163-203。台中：台灣省文獻委員會。

- 2009 《認同、性別與聚落：噶瑪蘭人變遷中的儀式研究》，劉璧榛著。《台灣人類學刊》7(2): 186-188。

潘謙銘

- 2000 〈赤山萬金庄的代誌〉。《屏東文獻》2:104-122。

蔣斌

- 1995 〈墓葬與襲名：排灣族的兩個記憶機制〉，《時間、歷史與記憶》，黃應貴主編，頁 381-422。台北市：中研院民族所。

蔡蔚群

- 2000 《教案：清季台灣的傳教與外交》。台北：博揚文化。

戴炎輝

- 1979 〈赤山地方的平埔族〉。收錄於氏著《清代台灣之鄉治》，頁 731-764。台北：聯經。

鍾壬壽

- 1973 《六堆客家鄉土誌》。屏東：長青。

簡炯仁

- 1997 〈屏東縣萬巒鄉赤山、萬金庄的平埔族與天主教道明會〉，《台灣開發史論文集》。周宗賢，淡江大學歷史學系主編。台北縣新店市：國史館。

藍鼎元

1958[1721] 《東征集》。台北：台灣銀行。文叢 12 種。

英文文獻

Anderson, Benedict

1991[1983] *Imagined Communities: Reflections of the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso.

Astuti, Rita

1995 *People of the Sea: Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.

Bell, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practices*. Oxford: Oxford: University Press.

Brandes, Stanley

1997 Sugar, Colonialism, and the Death: On the Origins of Mexico's Day of the Dead. *Comparative Studies in Society and History* 39(2): 270-299

1998 The Day of the Dead, Halloween, and the Quest for Mexican National Identity. *The Journal of American Folklore* 111(442): 359-380.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Brown, Melissa

1996 *Becoming Chinese*. In *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, Melissa Brown ed. Berkeley, Calif.: Institute of East Asian Studies, University of California, Center for Chinese Studies.

2004 *Is Taiwan Chinese?: The Impact of Culture, Power, and Migration on Changing Identities*. Berkeley; London : University of California

Press.

Cannell, Fenella

1999 *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge:

Cambridge University Press.

2006 Introduction: The Anthropology of Christianity. In *The Anthropology of Christianity*, ed. Fenella Cannell. Durham: Duke University Press.

Carsten, Janet

1995 The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(2):317-335.

Cattell, Maria G. & Jacob J. Climo

2000 Introduction: Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives. In *Social Memory and History: Anthropological perspectives*, eds. Jacob Climo & Maria Cattell. Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press.

Comaroff, John

1992 Of Totemism and Ethnicity. In *Ethnography and Historical Imagination*, John & Jean Comaroff, pp. 49-67. Boulder: Westview Press.

Comaroff, Jean

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance : The Culture and History of a South African People*. Chicago; London : University of Chicago Press.

Comaroff, Jean, & John Comaroff

1991 *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Connerton, Paul

1989 *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Errington, Shelly

1979 Some Comments on Style in the Meanings of the Past. In *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, Anthony Reid and David Marr ed. Singapore: Heinemann Educational Books.

Csordas, Thomas

1996 *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.

Eck, Diana

1998[1981] *Darsan, Seeing the Divine Image in India*. Chambersburg, PA.: Anima Books.

Fernandez, Pablo · 黃德寬譯

1991 《天主教在台開教記》。台北：光啓。

Fox, James

1993 *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*, James J. Fox ed. Canberra: Australian National University.

1996 *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. James J. Fox and Glifford Sather, eds. Canberra: Australian National University.

1997 *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, James J. Fox ed. Canberra: Australian National University.

Gow, Peter

2006 Forgetting Conversion: The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World. In *The Anthropology of Christianity*, ed. Fenella Cannell. Durham: Duke University Press.

Halbwachs, Maurice

1991 *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press

Handler, Richard, and Jocelyn Linnekin

1984 Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore* 97:  
276:9.

Hefner, Robert

1993 World Building and the Rationality of Conversion. *In* Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation. Robert Hefner ed. Berkeley: University of California Press.

Hezel, Francis

1988 New Directions in Pacific History: A Practitioner's Critical View.  
*Pacific Studies* 11(3): 101-110.

Horton, R.

1971 "African Conversion." *Africa* 41(2): 85-108.

Huang, Ying-kuei

1988 *Conversion and Religious Change among the Bunun of Taiwan*. Ph.D. thesis. University of London.

Ifeka-Moller, C.

1974 "White Power: Social Structural Factors in Conversion to Christianity, Eastern Nigeria, 1921-1966," *Canadian journal of African Studies* 8(1):55-72.

Jenkins, Richard

1996 *Social Identity*. London & New York: Routledge.

Kipp, Rita S.

1991 *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion and Class in an Indonesian Society*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Kopytoff, Igor

1987 *The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture.*

In *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*, ed. Igor Kopytoff. Bloomington: Indiana University Press.

Linnekin, Jocelyn

1983 *Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity.* *American Ethnologist* 10:241-252.

Linnekin, Jocelyn & Lin Poyer

1990 Introduction. In *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Jocelyn Linnekin and Lin Poyer eds., Honolulu : University of Hawaii Press.

Lowenthal, David

1983 *Past is a Foreign Country.* Cambridge [Cambridgeshire] ; New York : Cambridge University Press.

Mitchell, Jon

2002 *Ambivalent Europeans: Ritual, Memory and the Public Sphere in Malta.* London & New York: Routledge.

Munn, Nancy

1995 *An Essay on the Symbolic Construction of Memory in the Kaluli Gisalo.* In *Cosmo and Society in Oceania*. Daniel de Coppet and Andre Iteanu, eds. Pp: 83-104. Oxford: Berg.

Norget, Kristin

2006 *Days of Death, Day of Life: Ritual in the Popular Culture of Oaxaca.* New York: Columbia University Press.

Ohnuki-Tierney, Emiko

1990 Introduction: The Historicization of Anthropology. In *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, ed. E. Ohnuki-Tierney, 1-25.



Stanford, California: Stanford University Press.

Peel, J. D. Y.

1995 For Who Hath Despised the Day of Small Things? Missionary Narratives and Historical Anthropology. *Comparative Studies in Society and History* 37(3):581-607.

Pickering, W. A. , 吳明遠譯

1958 《老台灣》。台北：台灣銀行經濟研究室，台灣研究叢刊第 60 種。

Rappaport, Joanne

1998 History and Everyday Life in the Colombian Andes. *Man*(NS.)23: 718-739.

Robbins, Joel

2004 *Becoming Sinners : Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Rosaldo, Michelle

1979 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social life*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.

Rowlands, M.

2007 “The Sound of Witchcraft: Noise as Mediation in Religious Transmission”. In Berliner, D. and R. Sarro, eds. *Learning Religion*. Oxford Monographs in Anthropology series. Oxford: Berghahn, 191-207.

Sahlins, Marshall

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Stere, Joseph Beal , 李壬癸編

2002 《福爾摩沙及其住民》。台北：中研院台史所籌備處。

Shepherd, John

1993 *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800.*

Stanford, Calif.: Stanford University Press.

1996 *From Barbarians to Sinners: Collective Conversion Among Plains*

*Aborigines in Qing Taiwan, 1859-1895. In Christianity in China: From*

*the Eighteenth Century to the Present. Daniel Bays ed., Stanford,*

*Calif. : Stanford University Press.*

2003 *Rethinking Sinicization: Processes of Acculturation and Assimilation.*

刊於國家、市場與脈絡化的族群。蔣斌、何翠萍主編。頁 133-150。

臺北市：中央研究院民族學研究所。

Stokes, Martin

1995 *Voices and Places: History, Repetition and the Musical Imagination.*

*Journal of Royal Anthropological Institute* (n.s.) 3(4): 673-691.

Stoller, Paul

1995 *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the*

*Hauka in West Africa.* New York: Routledge.

Taussig, Michael

2008 〈與其他東西一樣，死也是一種藝術〉，《物質文化讀本》，孟悅、

羅鋼主編。北京市：北京大學出版社。

Thompson, E. C.

2003 "Malay Male Migrants: Negotiating Contested Identities in Malaysia,"

*American Ethnologist* 30(3): 418-438.

van der Aalsvoort, Lambert，林金源譯

2002 《福爾摩沙見聞錄：風中之葉》。台北：經典雜誌。

Waterson, Roxana

1997 *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia.*

London: Thames and Hudson.

White, Geoffrey

1990 *Identity through History: Living Stories in a Solomon Islands Society.*

Cambridge: Cambridge University Press.

Whitehouse, Harvey

1992 Memorable Religions: Transmission, Codification and Change in

Divergent Melanesian Contexts. *Man* 27(4): 777-797.

1995 *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New*

*Guinea.* Oxford: Clarendon Press.

Wilce, James

2001 Genres of Memory and the Memory of Genres: "Forgetting" Lament in

Bangladesh. *Comparative Studies in Society and History* 44(1):

159-185.

Zonabend Françoise; translated by Anthony Forster

1984 *The Enduring Memory: Time and History in a French Village.*

Manchester, U.K.; Dover, N.H., U.S.A.: Manchester University Press.