

國立臺灣大學理學院地理環境資源學研究所

碩士論文

Department of Geography

College of Science

National Taiwan University

Master's Thesis



作為縫隙的邊界：走過戰地的馬祖衛理堂

Border as Interstice: The Testament of Matsu Methodist

Church To Military Regulations

林聖昌

Sheng-Chang Lin

指導教授：洪伯邑 博士

Advisor: Po-Yi Hung, Ph.D

中華民國 113 年 7 月

July, 2024



國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書
MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

(論文中文題目) (Chinese title of Master's thesis)

作為縫隙的邊界：走過戰地的馬祖衛理堂

(論文英文題目) (English title of Master's thesis)

Border as Interstice: The Testament of Matsu Methodist Church To Military
Regulations

本論文係林聖昌 (姓名) R10228010 (學號) 在國立臺灣大學地理環境資源學研究所 (系/所/學位學程) 完成之碩士學位論文，於民國113年6月13日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Institute of Geography
on 13 (date) June (month) 2024 (year) have examined a Master's thesis entitled above
presented by Lin Sheng Chang (name) R10228010 (student ID) candidate and hereby
certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

(指導教授 Advisor)

高麗榕 林克先

印子元

系主任/所長 Director 王浩川

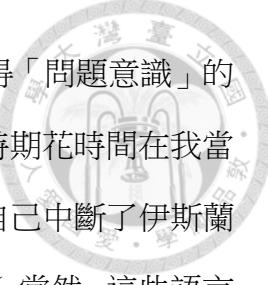
誌謝



這本碩士論文就在糊里糊塗的過程中寫完了，不過完成這本碩士論文的不只是這三年的我，還有許多有著一面之緣的眾人們。因為你們，我的這本論文才得以完成。

首先，得先感謝我仍在彰化高中就讀時，仍是彰化高中歷史科教師的蘇瑞鏘老師。蘇瑞鏘老師不只是位專注於學術研究的老師，更是一位願意與學生交心的老師。我仍記得，在某個高三選填志願後的午休時間，蘇瑞鏘老師特別把我和施翔耀兩位高中生特別叫到彰化高中藝能大樓二樓的教室裡，嚴肅地講述什麼是「學術作為一種志業」。蘇瑞鏘老師提醒我們學者的辛苦，並以自身的經驗告訴我們這兩位高中生，學術場域不只是重視學術能力，學術機緣在當中也相當重要，一位學者若沒有機緣以及能力的匯流，很難有所謂的學術成就。那時的諄諄教誨，我至今言猶在耳，尤其在碩士畢業之後，正在人生十字路口的我，一而再再而三地不斷想起蘇瑞鏘老師的那番話。「該走下去嗎？」，至今我仍然想著。不過就算如此躊躇不已，我仍然感念彰化高中曾經有這位那麼認真的老師對學生的照料。感謝蘇瑞鏘老師在高中時代的提攜，也希望蘇瑞鏘老師在學術的旅途能夠順利。

再來，我感謝之前在政治大學社會學系、地政學系還有斯拉夫語言學系的修課時所遇到的諸位老師。這些老師的教導都給予我養分，讓我有辦法攜帶這些知識概念在臺灣大學地理環境資源學習發展。黃厚銘老師的「109-2 反身社會學經典研讀：布赫迪厄」應該是最難以忘懷的了，這堂課讓我也能從翻譯當中學習到 P. Bourdieu 的場域理論，學會掌握到英文閱讀的技巧。除了黃厚銘老師，當我著迷於社會學理論時，不



斷提醒我應該要像社會學三大家一樣重視經驗研究、要我一定要曉得「問題意識」的邱炫元老師。對於邱炫元老師，其實我一直很抱歉沒有好好在政大時期花時間在我當初感興趣的「伊斯蘭研究」上，因為當時體悟到了許多事實，使得自己中斷了伊斯蘭教研究的學習，放棄了自己曾經自學一段期間的波斯語與阿拉伯語（當然，這些語言也忘了差不多了）。但是邱炫元老師沒有為此嫌棄，反而在政大期間陪著我做許多事情，邱炫元老師是我在政大時期的老師，同時也是知己，很希望之後能在學術的殿堂上和邱炫元老師合作、切磋與學習。另外，鄭力軒老師也在我的學習生涯中扮演了很重要的角色，他讓我曉得臺灣發展過程中，有許多值得探究的議題。並且，這些議題也無不牽扯著地理學時常關心的「哪裡」(Where)，可以說是讓我從社會學系轉到地理學系的推手之一。至於陳信木老師以及熊瑞梅老師的教導，也讓我有一定程度的統計學知識，進而讓我願意嘗試接觸電腦程式設計的知識，使我更願意大膽嘗試一些臺灣教育環境下，認為「文組」不會去觸及的東西。當然，其他政大社會的老師，像是馬藪萱老師以及陳宗文老師，也在我的學術旅程中相當重要。政大社會系的這些老師無不開啟了我的社會學視野，讓我曉得理論、質化研究以及量化研究的重要性。另一個可能只有一面之緣，但是影響我深遠的老師，還有趙竹成。在政大讀書的最後一個學期，我修習到趙竹成老師開設的「109-2 蘇聯及當代俄羅斯」。這堂課從蘇聯發展作為主軸，讓我以蘇聯還有當今俄羅斯的角度來思考世界局勢。這種思考方式影響著我思考許多議題，也讓我在之後擔任助教時，有許多材料能夠分享給學生。

然後，我感謝我在臺灣大學地理環境資源學系就讀時的洪伯邑老師。我相當感謝洪伯邑老師建立起了一個相當有韌性的社會基礎設施，使得研究生們能夠在這件研究室中完成他們的研究。讓我在研究生的迷茫之中，漸漸找到了自己的方向。當然這個基礎設施不只是單靠洪伯邑老師，還有臺灣大學地理學系不同研究室之間的連結，讓

洪伯邑老師的基礎設施得以有穩固的建構網路 (built networks) (Larkin 2013)。因此，在謝誌中的開頭，我很感謝臺灣大學地理環境資源學系的栽培。



不過研究室的運作不只是研究室，還有支撐起研究室運作的世界。除了論文的指導教授以及口試委員之外，有許多人在「幕後」參與了這篇論文的書寫中。首先就是黃郁茜老師，我很感謝黃郁茜老師在「110-1 親屬研究」以及「110-2 人類學的本體論轉向」中相當有耐心地給我教導（寫完論文後，回想當時的表現，都覺得黃郁茜老師很有耐心……）。其實，這篇論文的開頭，與黃郁茜老師給我的指引方向有關，這些指引方向乃是異質集合體（hybrid collectif）(Callon & Law 1997) 以及靈性親屬（spiritual kinship）中的搏感情技術（kincraft）(Todne Thomas 2021)。雖然這些討論最後沒有寫進論文，不過這些討論對於這篇論文來說都是重要思考來源。這種狀況就像我的朋友楊景仁同學所言，有很多東西對於一本論文的書寫相當重要，只是在書寫之中因為書寫脈絡以及知識傳遞的考量，所以不會被論文作者在論文當中被提及。不過，沒有出現不代表不重要，而是在一個人在名為學術場域之中，受到這些養分影響，生長出作者能夠在學術場域中屹立不搖的知識體系。因此，黃郁茜老師稱得上是這論文的重要人物之一。

接著，則是某個程度稱得上是我的前老闆的楊弘任老師，以及默默幫助我完成論文的洪廣冀老師。楊弘任老師在「111-1 宗教社會學」的課堂上帶領我們深入思考「宗教」的本體論問題以及知識論問題，試圖推進我們這些修課學生在東亞脈絡下，對這個較為「西方」的詞彙進行本土化工程或者是普世化工程。此外，楊弘任老師讓我有機會擔任他的助理，整理許多「基督教中國化」的資料，這段經驗讓我對於當代基督教有更深入的認識。至於洪廣冀老師，則是在「112-1 地理學與科學技術研究」，用



一問一答的方式，讓我曉得宗教議題可以如何運用「科學技術研究」的學術框架來去思考。這個教導在我論文書寫上有著重要的影響力，也是讓我在找不到論文方向的迷茫中，看見了一道串起我田野經驗的重要方向。

除了修課老師之外，還有其他人也參與在了這個論文書寫，像是 408 研究室的林凱恩，在許多深夜裡給我了許多思考線索去蒐集相關資料。研究室的何俊頤博士，在中華民國地理學年會的會後給予我的建議，引領我可以去思考論文的研究方法，至於臺灣大學人類系的林瑋嬪老師在人類學年會給予我的評論以及建議也相當重要。還有臺灣大學城鄉所的林玟圻同學，在每次跟我消夜吃飯的學術閒聊，也同樣刺激我重新思考宗教研究的缺漏。

臺灣大學通識中心的「古代／當代基督教歷史與文化」課程，鄭仰恩老師與吳昌峻等助教們，也給予我許多教會史的知識。除了在通識課程擔任助教，促使我必須留意課程內容以及不斷關注最新的教會動向之外，鄭仰恩老師在課堂後的課程檢討以及討論課規劃，也給我了許多可以關注的地方。這些互動無不讓我曉得我在教會史研究中仍有許多不足之處，同時也讓我了解到教會史研究的寬廣性。其中令我最印象深刻的是在論文答辯的前兩天晚上，當時我以「主教制」的「制度」作為理解臺灣部分教派未如同臺灣基督教長老教會參與社會運動的原因時，鄭仰恩老師以英國聖公會的「廣派」(Broad Church) 作為反例，提醒我在英國以及美國的脈絡中，這些主教制的教派也有積極的參與社會議題。這件事情，讓我深深知道這篇論文完成之後，如果我有意想走繼續做宗教研究，或者是未來想對宗教研究有更進一步的推展，那麼我仍有許多的不足之處，得透過知識以及經驗來補足。



專討二以及論文口試委員的幫助在此也功不可沒，感謝周素卿在專討二給予我的回饋，當初聽到周老師說到「期待我的表現」時，鼓舞著我完成這份論文。臺大歷史系的謝仁人還有政大民族系的陳韋辰在專討二給予我的評論也是相當重要，在此感謝您們在閱讀我的論文之後，還舟車勞頓前來參與臺大地理系專討二，給予我一些論文上的建議。黃克先老師從計劃書口試、專討二再到論文答辯時所給予我的建議也相當重要，讓我重視研究上的史學、理論以及方法論。高晨揚老師在計劃書口試乃至論文口試時，給予我許多有關福建沿海基督教史的資料，不僅給予我在論文書寫上有更豐富的經驗材料，也帶領我對於馬祖地區有更深入的認識。再來，就是感謝邱炫元老師，在計劃書口試之後，提醒著我重視「見證」的重要性，這個建議在我深入田野以及訪談之後相當受用，也才讓我可以有如此豐富的材料去書寫這本論文。

關於論文書寫，我得再次感謝協助我將這些東西整合的學術工程師，也就是協助我進行最大學術工程的大老闆，洪伯邑老師。在學術指導的建議上，雖然老師一直提到自己對於宗教研究不是熟悉，但是洪老師對於政治地理學的理解，讓這本論文不只是一個宗教研究的論文或者是宗教地理學的論文，而是讓這本論文擴展到政治地理學、地緣政治 (geopolitics)、臺灣研究、東亞研究等層次。使得對話對象可以擴展到其他的議題上，讓這本論文的對話對象大展開。這番成果，讓我能夠多少達成楊弘任老師給我的學術建議。在修習完「宗教社會學」之後，某次下午我和楊弘任老師有機會面對面討論我的馬祖衛理堂研究。當時，楊弘任老師便希望我可以讓基督教研究不只是停留在基督教研究的領域，而是可以擴張到其他的議題上來討論。我想，如果沒有洪伯邑老師，那麼這本論文或許也就不會那麼精采了，我們或許也就不會共創這個偉大的任務了。



然而，一個研究生完成一本論文，不只來自於知識養分的供給，如同洪廣冀老師在科學技術研究中相當強調的，科學家從事科學研究就如同凡人討生活，「世俗」的物質資源供給以及情感關懷是不容忽視的面向。在臺灣大學方面，先從地理環境資源學研究所的同屆同儕，我很感謝同屆的楊景仁、廖佩岑、林育加、林郅衡、吳季寬、何雨潔、梁皓晴、王博翔、林以恆，這些人從專討一到畢業前的陪伴。然後，還有很多人包含了練聿修、張怡婷、何俊頤、黃開洋、張書維，相當感謝各位的陪伴。

此外，臺灣大學地理環境資源學系的其他人，包含 408 研究室的諸位，從可可豆研究大師丁映瑄、泡咖啡以及咖啡研究的廖宜龢、勞動研究的林宏祐、養殖漁業研究的林亮吟、準備從事漁業研究的唐翊庭、海洋研究的林育加、老鷹棲架的廖珮岑、綠能研究的蔡佩文、農夫市集研究的林郅衡，每周與你們討論、打屁聊天、一同吃飯，是我在碩士生活中的快樂泉源。

然後，是曾經的各個助教課同學。先從地理環境資源學系來說，很感謝陳宜安、施勛詔、黃仁輔、小英等 B12 的大學部同學，以及彭宥凱、留于掄、王晟安、邱辰安、呂振愷、毛孫京澤、黃睿穎、鄭哲愷、陳冠羽、徐佑昕等 B10 的大學部同學。這當中很感謝 B10 的大學部同學，這些同學有部分可以說是陪著我一起讀地理學，從碩一剛進來連地理學有什麼知識體系都不懂，而必須從零開始迅速掌握地理學的知識體系然後教導這些大學生。其實現在很是感慨沒有辦法更好地在討論課中帶領 B10 的同學能夠對人文地理學有更好的討論，不過也很感謝簡旭伸老師給予我機會，能夠讓我重新回過頭來補足人文地理學，讓我也能夠在更有信心的情況下帶領 B12 認識人文地理學。希望，我的助教課能夠開啟你們對於人文地理學以及其他人文社會科學的興趣。另外的助教課同學則是「基督教歷史與文化」這門通識課的學生們，這些同學我在之後多



半未與他們有所聯繫，但是希望你們能夠對於臺灣的基督宗教或者是其他宗教議題有深入的認識，並且不把基督宗教放在宗教的範疇來去思考。

接著，是社團活動方面。首先是臺師長青以及光鹽社的朋友也是，感謝你們容許我抱怨東抱怨西，也希望你們能夠在之後的路途上有不錯的表現。接著是不動產研究社的各位，很感謝陳維琳、洪采嘉、林益臻、陳緯哲、陳柏曄、高浩鈞、徐瑋駿、郭柏言、楊東祐、林凱威、徐曲安。尤其，感謝陳維琳社長以及學術部部長高浩鈞，願意接納我這個碩士班老人成為社團幹部，讓我在書寫論文的期間參與創社過程以及第一屆社團的運作。當然，還有在 112 學年度下學期，也就是在我忙著寫論文、忙著論文口試、忙著修習專討二時，陪我參與「永續金融與淨零創新」競賽的朋友們，邱辰安、彭宥凱、洪采嘉、陳緯哲、周鉅傑。以及，在同期間陪我參與其他競賽的朋友，張睿晴（離岸風電競賽）、鄭哲愷（永續轉型相關競賽）、陳維安（專利佈局競賽）、陳維琳（專利佈局競賽）、王宣淇（專利佈局競賽）。沒有你們的互相扶持，我想我也不可能在碩三期間完成這麼多的事情。

然後，我要感謝的是林益臻以及他的室友們，常常三不五時打擾你們，然後在你們宿舍打屁許久。你們在我的碩士生涯中是重要的夥伴之一，如果沒有你們的話，我想應該宿舍生活會滿無聊的。當然，我也相當感謝我寢室的室友葉哲廷，帶領我了解一些半導體產業的技術、科技趨勢，以及相關業界的運作模樣，讓我對於這個議題有基本的認識。

除了臺灣大學之外，還有許多人也是我要感謝的。首先，當然就是馬祖衛理堂以及曾經在馬祖衛理堂聚會的人們，如果沒有你們的幫忙以及分享，我想這本論文根本



不可能寫得出來。然後，因為研究馬祖衛理堂而觸及到的教會組織，從中華基督教衛理公會、真耶穌會、召會、永和禮拜堂、南海路基督徒聚會處、耶和華見證人、玉山神學院等，我也相當感謝你們的幫助，如果沒有你們的幫忙，這本論文也不會寫得如此精采。接著，則是給予我馬祖衛理堂論文的陳治旭弟兄，感謝他在 2000-2010 的資料採集，才讓這本論文得以有厚實的材料基底。

當然，臺灣大學以外的人不只是論文研究的人，還有許許多多的人。像是馬祖的許多人相當很重要，劉梅玉可以說是帶領我走出了許多的困境，而刺鳥咖啡的小鳳姊更是我的指路明燈，常常陪我有說有笑，並且讓我重新思考做人的道理。我也相當感謝姜澤廣、黃開洋還有其他馬祖的朋友，感謝你們出現在我的人生之中，讓我能夠對於馬祖有更深的認識。再來，就是衛理公會城中教會的學生團契，會督、牧師、師母、阿姨、廖丞譽、李溢惠、Max、劉宜亮、張發貴、Ava 等人，感謝你們接納我這個 Orang Taiwan，並教我一些馬來文還有馬來西亞的福州話。古亭長老教會的青年團契、教友們、牧師們以及長老們也相當重要，沒有你們我想我可能一輩子都無法在黑暗中找到人生的光，拯救曾身處迷茫的我，並在基督的帶領下，讓我願意重啟人生的新路。

感謝你們這些人的陪伴以及相遇，但是因為與你們相遇，所以我才遇覺得我有要完成這份論文的使命。沒有這些人的相遇，我想我沒辦法克服這本論文帶領我所面對到的種種挑戰。在書寫這本論文的過程中，我其實常常碰壁。這些碰壁包含在田野的無助，包含工作、材料蒐集以及論文書寫的平衡難以維持。這些碰壁也不只是在田野，還有某些出現在我學術旅程中的挑戰以及質疑。我還記得，在我推甄上臺大地理所後不久，就有人直接在公開場合否定我的選擇，直說我在浪費時間。當然，類似的事件在之後也多次發生。面對這些插曲，我在這幾年中常常是在尷尬中點頭微笑回覆，並



在回到宿舍或者是一個人在研究室的晚上偷偷哭泣。我時常會在凌晨深夜遊走在醉月湖時，想著自己的人生是不是走錯了路，走向了這條沒有意義的學術旅途？

不過感謝主，最後我仍然寫完這本，用洪伯邑老師的話來說，「非常有地理學味」的論文。或許，我終於可以稱得上是一位地理學家了。但是我曉得，我之所以能夠有力量去克服這些，是因為我身旁有一群朋友以及願意幫助我的師長，在耐心以及包容中，帶領著我克服種種挑戰。你們是我人生中的重要存在，是你們讓我有毅力、有力量、有使命去卯足全力完成這篇論文。這本論文不只是對我的交代，更是我要用這本論文去感謝那些曾經在我人生無助時幫助我的那些朋友們。當然，我也感謝上帝，引領著我與這些人相遇，讓我完成這本論文。我會將這一切牢記在心，而我在此時此刻也將自己的論文獻上，獻上給我的眾多好友，還有那位至高無上的上主。



摘要

邊界 (border) 在政治地理學的學術討論中，不再只是探究邊界的區分效果，而是透過邊界所鑲嵌的時空脈絡，藉由空間上的連結來探討邊界如何產生 (Newman 2006)。然而在同時面對到區分與連結的特性時，我們該如何對邊界有更進一步的認識？尤其，在面對到臺澎金馬共同體中具有連結與不連結的狀態時，邊界在此又該用什麼視角來檢視？本研究以馬祖列島中的南竿島作為研究地點，並將該邊界關係用馬祖衛理堂檢視，以便推進與邊界相關的討論。馬祖衛理堂曾是南竿島上唯一的教堂，是在過去由軍政府、中華基督教衛理公會以及島上的基督徒們在互動之中所建立。該教堂在成立後，將島上原先沒有明顯宗派背景的基督徒，拉攏成為衛理公會 (Methodist) 的基督徒。這個過程是馬祖衛理堂成為宗教基礎設施 (religious infrastructure) 的過程，馬祖衛理堂在社會技術的編排 (socio-technical arrangement) 之中，組織起當地基督徒並且讓當地的基督宗教得以在馬祖衛理堂的運作之持續下去。而邊界的影響力，便是在社會技術編排的跨界網絡中具體化的呈現在宗教基礎設施建立、停擺、修復以及限制，呈現在當地的基督宗教地景之中。透過此案例分析，本研究認為島嶼研究中的「政治縫隙」 (political interstice) (Kelman 2023) 確切描繪出邊界力量，因而本研究提出「邊界作為縫隙」 (border as interstice) 的概念來顯示邊界是在人與自然地理 (physical geography) 的纏繞之中，處在縫隙性的連結底下，使得邊界兩側之間的關係呈現難分難捨的狀態。因此，邊界不只是連結與區分的議題，而是人如何與社會－自然地理環境互動的議題。

關鍵詞：馬祖衛理堂、邊界、邊界作為縫隙、宗教基礎設施、政治地理學



Abstract

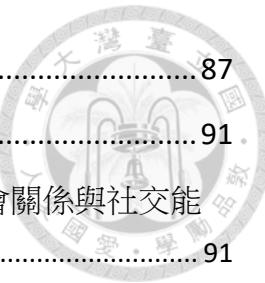
Border is an essential concept for political geographers, as its effect of demarcation constructs this contemporary society (Newman 2006). These days, geographers not only study the divisions of borders, but also explore their interconnections about the academic discussion of the spatio-temporal context of borders. However, given the characteristics of both disconnection and connection, how can we broaden our understanding of borders? Particularly, when facing this duality within the Taiwan-Penghu-Kinmen-Matsu (TPKM) community, what perspectives can offer us a fresh scope for borders, allowing us to not only consider them from new angles? To understand the concept of borders, this study will examine the Taiwan-Matsu relationship, focusing specifically on the Matsu Methodist Church (MMC). MMC was the only church on the Nangan Islands before, built in the interaction among the military government, Taiwan Methodist Church, and the Christians on this island. This process reveals that the church enrolls local Christians without any denominational identity into the MMC through complex socio-technical arrangements. Meanwhile, these cross-border socio-technical networks also actualize border power in the construction, limitation, and repair of religious infrastructure, as represented in the local Christian religious landscape. By the case study and the introduction of "political interstice" (Kelman 2023) in island studies, I propose the concept of "border as interstice," suggesting that borders exist within the entanglement between human and socio-physical geography.

Keywords: Matsu Methodist Church, border, interstice, religious infrastructure, political geography



目次

論文口試委員審定書	i
誌謝	ii
摘要	xi
英文摘要	xii
目次	xiii
圖次	xvi
表次	xvii
第一章 前言	1
一、建立在意外邊界上的馬祖衛理堂：邊界是作為「什麼」的邊界？	1
二、邊界的縫隙性：不只是斷裂也不只是會合的邊界	8
三、宗教基礎設施：基礎設施視野下的宗教研究	13
四、研究方法：跨地研究與資料來源	21
(一) 方法論：由宗教基礎設施運作所產生的宗教經驗探究邊界的縫隙性	21
(二) 資料來源：研究馬祖衛理堂的資料來源	23
五、章節安排	28
第二章 意外邊界再連結：南竿的基督教興起（1949-1968）	32
一、南海路基督徒聚會處與南竿基督教：意外邊界中的意外連結	32
二、意外的邊界降臨：「存活」作為改宗因素與其背後社會劇變	37
(一) 邊界降臨前的南竿島：海／陸交織的經濟生產與互動往來	39
(二) 當邊界降臨的南竿島：由海至陸劇變以及傳統民間信仰的失序	44
三、戰地中的意外連結：基督徒軍民網絡如何塑造出意外的連結？	59
(一) 基督徒軍民網絡	63
(二) 從軍方的麻煩變成軍方的夥伴	73
四、小結：意外中出現意外連結起的南竿島	84



第三章 意外邊界的會合與難以會合：不只是南竿的馬祖衛理堂	87
一、讓馬祖衛理堂成為南竿基督徒的教堂（1968-1975）	91
(一) 與軍方打交道的教會：社會福利、反共愛國、牧師的社會關係與社交能力	91
(二) 能夠一同聚會的教堂：移動、分工與協助	102
(三) 在戰地運作起一座衛理公會的教會：馬祖衛理堂如何拉攏南竿島的基督徒？	109
二、人去樓空的馬祖衛理堂：南竿、臺灣、美匪關係（1976-1982）	112
(一) 遙遠的教堂：難以前往的教堂，難以前往的村莊，難以久留的地方	112
(二) 中美關係與世界基督教協會：調派制的停滯及其在南竿島的結果	114
(三) 宗教基礎設施停擺下的「反教」	126
三、復甦的馬祖衛理堂：基督教界重振馬祖衛理堂（1983-今）	131
(一) 機遇所促成的修復：會友、教會界人際網絡與在地人協力	131
(二) 戰地解除的機會 I：時空的解放	136
(三) 戰地解除的機會 II：屬於自己的馬祖衛理堂與淡化的黨國	141
(四) 戰地解除的機會 III：疫情的克服與韌性的維繫能力	148
(五) 「撐過去」與「我很幸福」：關於宗教基礎設施修復的啟示	162
四、小結：宗教實作與宗教基礎設施背後的邊界	165
第四章 意外縫隙中的基督教：南竿島作為宣教的島	165
一、推動馬祖列島福音化的馬祖衛理堂	168
(一) 馬祖列島福音化：逐漸開展的過程	173
(二) 外島宣教的維繫：列島的島嶼連結與無法連結	179
二、眾教會的馬祖列島福音化與眾教會間的劃界過程	184
(一) 眾教會的合作：東引福音中心與南竿馬祖衛理堂的連結	184
(二) 眾教會的困惑：競爭下的劃界與難以劃界	193
三、小結：宗教基礎設施在地理空間上的拓展與限制？	204



第五章 結論：邊界作為縫隙	208
一、縫隙般的邊界：馬祖與臺灣之間的縫隙	210
二、處在縫隙上的宗教基礎設施：馬祖衛理堂的連結	213
三、宗教作為馬祖的縮影：從個體、到宗教基礎設施、再到邊界	216
四、總結：馬祖衛理堂作為處在邊界縫隙中的宗教基礎設施	218
參考文獻	220



圖次

圖 1 軍方要求基督徒應在馬祖衛理堂（清水教堂）聚會	4
圖 2 馬祖列島地圖	27
圖 3 臺澎金馬地圖	27
圖 4 南海路基督徒聚會處	33
圖 5 曹陳珠銀後代的訃文	72
圖 6 「希望前線有個教堂」的粗體字標題	78
圖 7 首次討論馬祖衛理堂調派的年議會紀錄	79
圖 8 正在興建馬祖衛理堂的軍人們	81
圖 9 早期馬祖衛理堂牧師發聖餐的照片	100
圖 10 早期擺放在馬祖衛理堂講堂內的椅子	103
圖 11 行跪禮中的軍民	109
圖 12 行跪禮的模樣	110
圖 13 《宗教案件》與成功策動後的各大新聞報導	118
圖 14 有紅筆畫線痕跡的「擬議」	120
圖 15 臺灣衛理公會第 24 屆年議會調派單中的「聖餐牧師」	134
圖 16 一整櫃由前旅馬臺灣靈糧堂基督徒贈送的《新靈糧詩選》	139
圖 17 正在進行「敬拜讚美」的馬祖衛理堂教友	140
圖 18 「關心衛理大家庭」中的馬祖衛理堂新堂建設消息	141
圖 19 在天主堂進行主日崇拜的馬祖衛理堂	145
圖 20 馬祖衛理堂新堂上的衛理公會標誌	147
圖 21 馬祖衛理堂的公告	151
圖 22 線上聚會進行指南	151
圖 23 公告影片中的合照之一	152
圖 24 馬祖衛理堂為 COVID-19 的禱告內容	154
圖 25 馬祖衛理堂為 COVID-19 的禱告內容	154
圖 26 線上禮拜時的主禱文開頭「我們在天上的父」	156
圖 27 「救我們脫離疫症的兇惡」禱告	156
圖 28 馬祖衛理堂在 2021 年 9 月 26 日的線上禮拜開始前的畫面	157
圖 29 馬祖衛理堂邀請大家為建堂禱告	158
圖 30 一同前來大掃除的會友	160
圖 31 獻堂禮拜程序單中的「祝禱」	170



圖 32 獻堂禮拜隔日的禮拜程序單	171
圖 33 菩光教會	175
圖 34 北竿衛理堂成立新聞	178
圖 35 東引福音中心	185
圖 36 永和禮拜堂直播底下的「福音中心」是收看直播的永和禮拜堂各分堂	190
圖 37 南竿聚會所成立照片	196

表次

表 1 牧師每天的家庭聚會行程	104
-----------------------	-----



第一章 前言

一、建立在意外邊界上的馬祖衛理堂：邊界是作為「什麼」的邊界？

馬祖地區在國共內戰的兩岸對峙下，深受不同尺度（scale）的邊界（border）劃設影響。第一層次的邊界是馬祖與中國之間的邊界，馬祖在過去作為散落在福州沿海的島嶼，與福州內陸甚至是其他中國沿海地區有著緊密的經貿合作往來。然而，在進入戰地之後，這些往來便因為兩岸對峙而成為了非法的往來。直到解除戰地之後，兩地之間的互動才逐漸增加，但是兩地仍隸屬於不同國家而有著一定程度的邊界管制。第二層次的邊界，則是馬祖與臺灣之間。馬祖與臺灣有著截然不同的政治與社會背景，卻在屬於中華民國的情況下而與臺灣建立了兩地之間的連結。在過去，馬祖作為戰地，而與臺灣有著截然不同的政治背景（Chu & Hsu 2021）。雖然今日的馬祖已經解除了戰地管制，而與臺灣有了愈來愈多的互動關係；同時，許多因為臺灣經濟起飛而旅居臺灣的馬祖人也回到馬祖定居（Lin 2021）。不過，在時空發展上的差異，使得兩地之間仍舊存在著隱形的邊界，將兩地在連結中區隔開來。至於另一種層次的邊界，則是馬祖列島內部的邊界。馬祖列島原先是一座座零散在福州沿海的各個島嶼，但在戰地的背景下被劃設成「馬祖列島」的地理空間範疇，並在政治、社會以及交通往來中合為一體。不過作為島嶼，地理位置上的隔閡使得馬祖列島看上去是一體，但卻因為自然地理（physical geography）的特性而在一體中有著無形的邊界區分著彼此。

邊界像是無形卻有形的空間結構，不斷形塑著馬祖在地理空間上的樣貌。不過形塑出空間的邊界，到底是「作為什麼」（as what）的邊界？如果邊界不只產生出區分的效果，也帶來了空間上的連結關係的話，那麼又該如何去思考所謂的「邊界」？隨著政治地理學的研究發展，邊界已經不再向只是過去自然而然認為只有區分的特性，



而是會去討論邊界在區分背後所具有的意涵 (van Houtum 2005)。因此，當政治地理學者在討論邊界時，不只討論邊界所具有的劃界、區分、限制特性 (Newman 2006)，而是還會再注意到產生出邊界的連結關係 (Jones 2009; Newman 2006; Sohn 2016; Schaffter, Fall & Debarbieux 2010)。部分後結構主義 (post-structuralism) 的觀點，便會從這一個方向探討邊界所鑲嵌在的空間關係如何讓邊界不斷在過程中出現變化 (Ferdoush 2018)，又或者是將邊界放置在多重的空間張力之中，進而探究邊界如何在尺度關係中形塑出自身的空間樣貌 (Laine 2016)。在近年來，更有邊界研究者呼籲應該要以被制約的起點 (privileged starting point) 作為理解邊界的方式。這一個論點主張唯有從邊界所形塑出的連結出發，將邊界視為一種「會合點」(meeting point) 來探究，政治地理學才能夠掌握邊界背後複雜的時空脈絡 (Mogiani 2023)。

不過若轉向從會合的角度來理解邊界，難道促使邊界能夠稱之為邊界的原因就是制約而已嗎？是否有制約之外的因素，促成邊界在會合時，能作為一個擁有影響力的空間形式？畢竟以結構功能論 (structural functionalism) 的視角來看，所謂的功能 (function) 乃是「對於決定生命體系運作的諸般條件加以理論上的構作……有關此體系穩定或不穩定、存或亡、及其壽命等等」(Parsons 1978: 106)，一旦支撐起結構的功能消失，結構也就會消失。倘若邊界的運作源自於會合的控制，那麼如果沒有控制會合的需求，或者是無法達成會合的連結時，會否代表著邊界的解消呢？

邊界貌似無法只是以這種方式來理解，因為邊界仍然存在。尤其，放在馬祖列島的脈絡底下來看更是如此。馬祖列島原是零散在福州沿海的島嶼，在國共內戰的影響下，這些島嶼被「意外的邊界」(accidental border) (Chu & Hsu 2021) 劃進中華民國撤退來臺後的一部分，並且又因為意外邊界的戰地屬性被中華民國用戰地的邊界與臺灣進行區隔。雖然在解嚴以及戰地解除之後，馬祖與臺灣在「戰地」的邊界消失，但



是臺澎金馬（TPKM, Taiwan, Penghu, Kinmen and Matsu）的存在卻又顯示出民主化後的中華民國仍舊有著馬祖與臺灣之間的差異（Baldacchino & Tsai 2014; 劉亦2023）。當前的研究者們雖然也認為馬祖與臺灣雖然具有連結，但是仍不免將馬祖的人民（Lin 2021）或者是將馬祖這個如同飛地（enclave）的區域（黃開洋 2017），以「主體性」（subjectivity）的視角將馬祖從臺澎金馬的一體中凸顯出來。馬祖就像是放置在臺澎金馬當中，雖然與臺灣在一起，但仍避免不了被認為是一個應當會被劃出去的部分，作為一個有別於臺灣的地方。因此，從馬祖與臺灣的關係之中，只將邊界視為區分或者會合，都可能不足以探討邊界的空間如何動起來。

尋找另一種語彙來描繪邊界的特性，在邊界的討論中便相當的重要。因為在邊界兩側的交流往來上，便時不時地凸顯邊界作為如何的性質如何影響到跨界的交流網絡。這點在馬祖衛理堂的案例上便相當明顯，作為南竿島曾經唯一的基督新教教堂，馬祖衛理堂的興建乃至後續的發展，無不深受邊界帶來的影響。這是因為馬祖衛理堂不只是一座在「意外的邊界」（accidental border）（Chu & Hsu 2021）的「會合」中所建立的教堂，更是因為這座教堂持續運作的背後，經歷到馬祖所處在的邊界在不同尺度上的影響力。

馬祖衛理堂是一座隸屬於中華基督教衛理公會（簡稱：臺灣衛理公會）的教堂。該教派之所以能進入連江縣南竿鄉（南竿島），起初是因為在與軍方的合作互動而實現。在馬祖衛理堂落成之後，馬祖衛理堂便將當時一度成為政府眼中釘的基督徒聚集於此¹。這些基督徒從居民到軍人約有 330 人，雖然這個人數只是南竿島上八千多人一小部分（邱新福 2015），但是這些少數人卻是當時軍民界線（boundary）最為模糊

¹ 《馬祖日報》在 1959 年 2 月 1 日刊載的連江縣政會議結果，便直接講到要求大家注意「本區基督教信徒常非法集會的取締問題」。



的群體。在沒有教會之前，當地的基督徒與軍人基督徒憑藉相同信仰密切互動、每周日在馬祖人家中固定聚會，甚至還出現軍人為了探訪以及照顧患病的平信徒，而有軍人擅自離營的行為²。因此，軍方在馬祖衛理堂興建完以後，便要求南竿島上的基督徒必須在馬祖衛理堂聚會，以便讓軍方得以掌握好他們的行動（圖 1），而臺灣衛理公會也就在此後管理著這座教堂的運作。

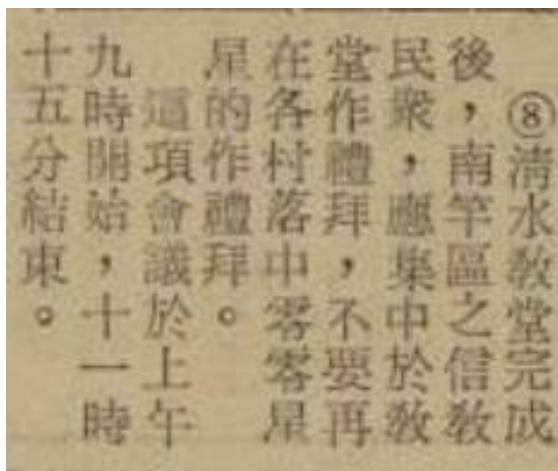


圖 1 軍方要求基督徒應在馬祖衛理堂（清水教堂）聚會（馬祖日報 1968 年 8 月 1 日）

然而，這些基督徒後來被收攏進馬祖衛理堂，卻因為 1970 年代的馬祖人口外移以及臺灣衛理公會被捲入進冷戰脈絡底下的政教紛爭，而使得教堂的人數不斷減少，

² 在戰地政務時期，軍人若擅自離營而被政府單位發現，會被政府以「逃亡」為由處以刑罰，情節嚴重者甚至可以被判處死刑，1976 年 3 月 31 日的《馬祖日報》，便對於相關刑罰有所講述：「……根據防衛部政三科長解釋逃亡的定義時表示：凡無故離去職役，或不就職役者，均稱為「逃亡」。其次，還有無故離去職役：不假離營，未經准假擅自離營，或逾假不歸者，其他無故不就職役者：如公差、就醫、受訓、調職等，不按規定時限報到或歸建者，都可以構成逃亡的刑責。逃亡應該接受何處法條制裁。關於這個問題，政三科長的解答說：逃亡罪適用陸、海、空軍刑法第九三至九六條及戰時軍律第七條。概言之，軍中或戒嚴地域，過三日者五年以下有期徒刑，夥黨：首謀十年以上有期徒刑，餘眾五年以下有期徒刑；攜帶武器十年以上有期徒刑，夥眾攜帶武器，首謀死刑或無期徒刑，餘眾十年以上有期徒刑。至敵前逃亡者處死刑。」（馬祖日報，1976 年 3 月 31 日）



甚至一度遇到教堂運作停擺的情形。直到 1980 年代之後，才又因為馬祖衛理堂有足夠的人力之下逐漸恢復了運作。並且，在逐漸恢復的情況底下，於 1996 年提出「馬祖列島福音化」（中華基督教衛理公會 1996）的願景，希望能夠讓馬祖列島各個島嶼的人們在他們的宣教之下，接觸到基督教的信仰。只不過，正當他們對於「馬祖列島福音化」的推行滿心期待時，馬祖列島福音化的願景卻又因為馬祖衛理堂遭遇到人力不足與人們在體力上的限制，而不得不調整自己的宣教作為來盡可能達成「馬祖列島福音化」的目標。

邊界在馬祖衛理堂的案例中，所顯示出的不只是馬祖與其他地區之間的區分或者是連結，而是在人類活動與自然地理之間纏繞之中，形塑出具有既連又不連結的藕斷絲連，並且在斷中有連且連中有斷。邊界的影響力，難以用連結或者是不連結的其中一方來去連結，這特性讓馬祖在與中國、與臺灣乃至於馬祖列島內部中的島嶼與島嶼之間，因為邊界的這種雙重特性而使得馬祖這個地區處在一個不斷變動的狀態。這種狀態驅使了建立在馬祖地區的馬祖衛理堂在不同時空之下面對不同的處境。至今，這種狀態仍然延續著，從馬祖進入戰地時期到解除戰地之後，仍隱隱約約地影響著被鑲嵌在臺澎金馬之中的馬祖地區，並在這種關係所形塑出的時空背景中，影響著馬祖衛理堂的發展。

這不只是出自於區分又或者是連結的狀況，而是如同 Illan Kelman (2023) 所認為的島嶼是一種政治縫隙 (political interstice)。Kelman 認為島嶼在大陸—島嶼、水—地以及列島之間的關係中，因為自然地理 (physical geography) 以及人為因素的互為影響下，同時遭遇到分開以及連結的情形。從這個角度來思考邊界，邊界在空間力量上，便是來自人類活動在自然地理上的「縫隙性」。邊界，在連中有斷的縫隙連結



(*interstitial connection*) 以及斷中有連的縫隙斷裂 (*interstitial disconnection*) 的藕斷絲連之中，形塑出如同「縫隙」的特徵，讓邊界能夠作為一種空間上的界線，將馬祖與臺灣還有其他地區劃分出來。從這個方向思考，不只是有助於我們重新思考馬祖如何鑲嵌在東亞地緣政治的地理關係之中，也有助於我們重新理解邊界的空間特性。

為了從馬祖衛理堂探究馬祖如何被鑲嵌在不同尺度的邊界關係中，本研究以「宗教基礎設施」 (*religious infrastructure*) 的概念作為理解馬祖衛理堂運作的方式，進而協助我們有方法理解馬祖衛理堂背後所乘載的邊界力量。宗教研究中所運用的宗教基礎設施 (*religious infrastructure*) 的概念 (Benussi 2022; Burchardt 2023; Chenchenko 2023; Ellis 2023; Handman & Ops 2019; Hoelzchen 2022; Kirby 2024; Rocha 2021; Signori 2023; Sjørslev 2017; Жанна 2022) 之所以與邊界有關，乃是維持宗教基礎設施運作的網絡關係是在邊界縫隙中保有著維持自身運作的連結。在宗教基礎設施的視野下理解馬祖衛理堂，顯示出馬祖衛理堂在拉攏的當地的基督徒的背後，是宗教基礎設施要能夠透過各種人與非人的跨界網絡所支撐起的社會技術編排 (*socio-technical arrangement*)，將基督徒能夠與其他人以及非人成功整合進馬祖衛理堂中。並在整合後，馬祖衛理堂能夠運作出宗教信仰，讓自身成為「活動的基礎設施」 (*lively infrastructure*) (Amin 2014)，使得宗教能夠在這個宗教基礎設施的運作中動起來。在這個過程中，跨界網絡的變化都會影響到宗教基礎設施的運作，使得作為宗教基礎設施的馬祖衛理堂活起來與難以活起來。

從活與不活之中，本研究將透過宗教基礎設施的概念，分析支撐起馬祖衛理堂運作的跨界網絡如何鑲嵌在作為縫隙的邊界 (*border as interstice*) 之中。並且，透過這個鑲嵌關係，本研究也更試圖藉著邊界的「縫隙性」，進一步討論馬祖如何身處在冷戰



結構所形出的東亞地理關係，並受這個關係影響而處在不斷變化的過程 (becoming)。

為了讓上述的討論有所方向，本研究在實際操作將從以下三個提問作出發：

首先，臺灣衛理公會在馬祖所興建的馬祖衛理堂是在什麼樣的關係網絡中成為了基督教在馬祖的基礎設施，使得馬祖與臺灣的連結能夠在這個地點成為基礎設施產生？這個問題將回到基礎設施的概念討論馬祖衛理堂在當地建立的過程，來自臺灣的臺灣衛理公會、馬祖的軍隊政府、馬祖的當地基督徒以及軍人基督徒，如何在互動當中讓馬祖衛理堂成為當地基督徒的宗教基礎設施，使得邊界的效應能夠讓這些基督徒被拉攏至馬祖衛理堂中。

接著，臺灣衛理公會從臺灣島到馬祖的人以及物質資源的橫越是如何反應出馬祖與臺灣從戒嚴到解嚴（臺灣）、戰地化與解除戰地（馬祖）之間的連結？邊界的縫隙性對宗教基礎設施所帶來的影響，不只是單一的斷裂或者連結，因為馬祖衛理堂的運作同時受到邊界的連結而有了發展的可能性，但同時也會受到邊界的斷裂而難以發展或者陷入窘境。因此，這個背後所反映的是在這種同時具有連結以及斷裂的縫隙性影響下，馬祖衛理堂如何處在動態的空間關係之中，形塑出當地基督教不斷變化的樣貌。

最後，當馬祖與臺灣的交流日漸頻繁時，隸屬於臺灣衛理公會的馬祖衛理堂如何面對到由此而來的新宗教生態？這個挑戰背後，如何能夠反映出馬祖之後的將來？尤其當戰地解除之後，馬祖與臺灣的互動日漸頻繁，許多臺灣的教派也跟著平信徒的移動而進入到當地發展，同時臺灣衛理公會也開始有了前往其他馬祖列島宣教的願景。然而，邊界的縫隙性卻讓當中的連結有著難以連結的特性，影響著馬祖基督教的發展。本研究將藉由馬祖衛理堂如何面對到解除戰地後的處境，探究邊界在會合之中所

謂縫隙中具有難以連結的特徵，並在這之上對「邊界」的議題有更深入的討論。



二、邊界的縫隙性：不只是斷裂也不只是會合的邊界

邊界不只是帶來了地理空間上的區分，更是為地理空間帶來了連結。邊界產生出的國際關係以及地理環境上的分隔，影響著人與人之間在日常生活中的實作 (Newman 2006)。儘管在當代社會中，全球化促成的流動以及運輸與通訊的進展貌似打破了邊界在地理環境的區隔上對於人類活動的限制，但是邊界所具有的包容與排斥 (inclusion/ exclusion) 之力，卻也發揮了不容小覷的影響力，David Newman (2016) 便以社會建構 (social constructure) 的觀點，認為邊界是在社會菁英的權力關係下，在政治經濟的利益中建構出了內與外之分的空間結構。

雖然 Newman (2006) 試圖以找回邊界的方式，回應部分學者以無邊界 (borderless) 的概念理解當代社會時忽略掉社會空間不平等的議題，但是在論及到邊界時，Newman 也以「好籬笆產生好鄰居」(good fences make good neighbors) (Newman 2006: 181) 來做比喻，認為邊界從連結的角度來看反而形塑出了新的社會關係。Sohn (2014) 在對於國家與邊界之間的關係也有類似的描述，他以「跨界整合」(cross-border integration) 的概念著手，將邊界視為國家的資源 (resource)，促使國家在地理經濟模型 (geo-economic model) 以及領域計畫 (territorial project) 當中，除了能夠獲得國家的利益之外，還能夠藉由認同 (identity) 的確立來塑造國家的空間性。從上述的討論中，可以看到邊界在社會建構的脈絡之中，不能只以區分、排除、斷裂來看待，還必須掌握邊界所產生連結為何，如此一來邊界背後的空間意義才能夠被進一步的掌



握。

「多重尺度」(multi-scalar) 的觀點對於邊界的空間討論，便讓邊界展現出許多空間關係上的連結。當結構化歷程 (structuration) 與後結構主義影響到人文地理學者對於空間的理解後，邊界不再被純粹視為一種難以撼動的結構，而是在連結中因為行動者的跨越而不斷地處於動態的轉變之中 (Ferdoush 2018)。多重尺度的觀點也承接了這方面的理解，甚至是讓地理學者能夠更加細緻地理解邊界的概念。Jussi Laine (2016) 便認為隨著全球化的進程，人與物之間的跨界往來日漸頻繁，而國家的空間性像是邊界的容器 (bordered container)，從頻繁往來的世界中被邊界劃設出來 (Laine 2016: 471)。因此，邊界是國家在全球化的過程中，形塑出在跨國尺度、國際尺度、以及超越國家尺度的存在，在這多重尺度的關係中透露出國家在地理空間上回應不同尺度之間的張力之方式 (Laine 2016: 473, 476)。邊界也就在這種多重尺度的關係中影響著行動者的日常生活，並且隨著人們的行動而呈現出不同的影響力。Sergio Peña (2023) 便從自己身為墨西哥人到美國留學以及工作的生命經驗作為民族誌材料，表示邊界所產生的效果是在多重尺度關係之中發揮出來，並形塑出行動者們的生命政治 (bio-politics)，影響著這些行動者們的微觀日常生活。因此，對於邊界的了解必須去拉到更為寬廣的尺度關係中，看到在尺度的向上以及向下之中，如何形塑邊界並發揮出邊界的力量。在這種關係當中，邊界的影響力是身處在多重尺度關係的特定空間連結之中。

關於連結性上的討論，在近年來便有 Marco Mogiani (2023) 直接以「會面點」(meeting points) 來理解「邊界」的概念，將邊界視為一種相遇的地方 (places of encounter)，跳脫過往在理解邊界時將他者化、秩序化以及劃界視為理所當然的過程。Mogiani 在方法論中，便將邊界視為一個不只被形塑的地方，而是一個能動者 (agents)，



在社會空間的過程之中發揮自身的影響力。Mogiani 在希臘帕特雷港區 (port area of Patras) 的研究中，便提到該港區是在跨越空間以及跨越歷史的方式而被塑造成一個邊界區域。使得帕特雷將希臘與歐洲聯結、讓歐洲的移民法規在當地運作、美國所核可的港口部署在全世界使用、讓阿富汗以及蘇丹移民視為遷移的重要據點 (Mogiani 2023: 1333)。帕特雷透過日常生活的連結以及不同行動者間的關係而形塑成為一個相遇的地方，邊界凸顯出連結當中的收束 (convergence)，在收束的動態過程中形塑個體／集體於歸屬 (belonging) 與身份形式 (identity formation)，並在該過程中轉變、競奪、翻轉邊界所帶來的社會政治秩序 (Mogiani 2023: 1335)。從邊界作為研究對象，並將邊界視為「會合點」，Mogiani 認為我們才能對於邊界的複雜過程有更深入的認識。

然而，若以會合點的方式來理解邊界，貌似會使得我們失去了許多理解邊界作為區分、劃分、限制、阻隔的方向。這點放在馬祖與臺灣之間關係也就相當的明顯，因為兩地雖然有著連結，甚至成為了共同體，但是當中的差異仍就持續存在。Chu 與 Hsu (2021) 以「意外的邊界」來探討臺澎金馬的關係便相當程度顯示出這個議題。在「意外的邊界」概念下，Chu 與 Hsu (2021) 提到金門與馬祖因為「戰地」的邊界劃設而被劃界為屬於撤退來台的中華民國，讓金門與馬祖不只能夠與臺灣、澎湖有所區隔，還能夠因為屬於中國大陸地區，而讓中華民國能夠繼續宣稱擁有中國正統主權。這個邊界在解除戰地之後的效果仍然持續。隨著戰地解除，政府也開始裁撤當地的駐軍，原先以軍人經濟為主的金門與馬祖受到生計衝擊，而開始與地理位置相近的中國大陸有許多私下的海上貿易往來，並且出現馬祖地區與馬尾地區雙方簽訂地方政府層級的雙邊交流協議。這些貿易以及簽訂協議的做法往往與中華民國臺灣本島的政治利益不同，而出現臺灣與金門和馬祖之間的衝突，但又因為在台澎金馬的領域之中，使得金門與馬祖能夠在解嚴之後，於台澎金馬 (TPKM) 的群島關係下挑動中華民國的地緣政治



(Chu & Hsu 2021: 12-15)。Chu 與 Hsu (2021) 將這些由意外的邊界所開展出的地緣政治現象以雙重邊界 (double border) 表示金門與馬祖在邊界畫設下產生出對中華民國內部島嶼區分的內部邊界 (internal)，以及中華民國與中華人民共和國相區分的外部邊界 (external)，內部邊界與外部邊界顯示出冷戰所使然的意外，形塑台澎金馬在領域上因為統一與分裂而有的辯證過程。不過在這個脈絡之中，就算戰地的解除使得馬祖與臺灣出現了隔閡，但是這個隔閡卻在解消之後仍然存在，為台澎金馬帶來了範疇上的區隔，使得許多研究者們重視馬祖與臺灣的差異 (Baldacchino & Tsai 2014; Lin 2021; 黃開洋 2017; 劉亦 2023)。

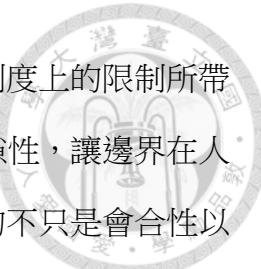
從馬祖與臺灣的經驗中，不難顯示出連結雖然在邊界的構成中相當重要。但是，將邊界連結以會合過程來進行探究，恐怕不足以去理解「邊界」的空間特性，因為在會合之中仍是有著無法會合的地方，就如同馬祖之所以會產生與臺灣本島不一樣的政治利益，不能忽視掉馬祖在地理空間上相對於臺灣處在一個更加鄰近中國的位置。從這個角度來看，所謂的無法並非只是來自於社會建構的結構，而是包含了自然地理所帶來的影響。Schaffter、Fall 與 Debarbieux (2010) 便曾在對於何謂邊界的問題上進行討論，表示在討論邊界時應該多加留意邊界所具有的空間性與物質性。這是因為邊界不僅是源自於 Reece Jone (2009) 所認為的由人類在生活經驗中進行範疇界線之劃設，更是從人們在與世界的連結當中產生出對於物質性的感知、經驗與認識，進而在人與非人在物理性 (physicality) 以及共存性 (copresence) 中，促使人類在現實世界中進行劃界的行為。因此，邊界的塑造除了是源自社會建構，更是源自於人如何與非人、物質以及客體相互共處。

因此，在講述會合性的過程時，不能忽略掉會合當中所觸及到人類活動與自然



地理之間的關係，因為這二者之間的關係形塑出邊界在會合之中有著難以會合的特性。那麼又該如何理解邊界呢？這時，便相當需要運用其他的概念來推進對於這種會合與難以會合之間的模糊狀態。筆者認為，Kelman (2023) 在島嶼研究中提出具有界於二者 (in-between) 的「縫隙性」(interstitiality)，便有助於為邊界的「難以會合」有所理解。所謂的「縫隙性」(interstitiality) 是從島嶼的地理特性出發，Kelman (2023) 認為島嶼呈現出大陸－島嶼、水－地以及列島之間的關係，而島嶼因為水區分了土地的連結，使得島嶼與陸地有所差異。只不過，島嶼又因為群島所構成的水域關係 (aquapelago)，使得島嶼能與其他陸地空間又有了連結性。因此，從自然地理環境來看，島嶼的縫隙性便是講述島嶼背後具有介於區分與連結的二者性 (in-betweenness)。只不過島嶼的區分與連結不只是受到自然地理所以影響，Kelman (2023) 便認為島嶼的「縫隙性」背後蘊含著「政治」(politics) 面相，而具有「政治的縫隙」(political interstice) 的特性。之所以會說是政治，乃是因為島嶼的縫隙性會受到人類社會的影響。人類除了可以藉由橋梁、運輸工具或者是基礎設施地興建來為島嶼建立對外的連結，也可以透過社會制度的運作來讓島嶼不只是個島嶼而是與其他島嶼或者陸地成為一體。反之，人類也同樣可以運用這些東西來為島嶼帶來了區分的效果。因此，島嶼的空間關係在 Kelman (2023) 眼裡便需要視一種政治縫隙來檢視其同時具有分開以及連結的性質，因為這種中間性的特性不僅是來自於自然地理，還來自於政治關係的影響。

這種特性，如同 Gerardo Bocco (2016) 對於「遙遠性」(remoteness) 理解，他認為「遙遠性」不只是建構在物理距離上，也不只建構在空間歸屬上，而是在上述這些因素之中，再加上制度、運輸、技術所產生的空間性的影響，使得遙遠性為人感知。島嶼的縫隙性以及更進一步對於遙遠的討論，之所以有助於對於邊界的理解乃是因為



邊界的空間特性是介於兩者：同樣有著自然地理、運輸技術、社會制度上的限制所帶來的區分，同時也因為這些特徵而帶來了連結。這種介於二者的縫隙性，讓邊界在人類活動與自然地理之間的纏繞中所塑造出空間上的關係。邊界具有的不只是會合性以及斷裂性，而是一種縫隙的會合性 (interstitial meeting)，在連結之中有著因為自然／社會、人／非人、人類活動／自然地理之間的纏繞而產生縫隙性，讓連結雖然有連結，但仍舊有著難以連結或者斷裂的情況存在。因而，邊界可以說是處在具有縫隙的狀態，以一種具有難以連結的特性的連結存在。

三、宗教基礎設施：基礎設施視野下的宗教研究

馬祖衛理堂建立在如同縫隙一般的邊界上運作，所遭遇到的境況就如同 Chu 與 Hsu (2021) 對於意外邊界的理解一樣：這個邊界在解除之後，仍然影響著地方社會甚至是臺灣社會。Emile Durkheim (1992) 在定位「宗教」概念時所強調宗教雖然是要藉由不能混淆的分離來讓神聖得以是神聖，但同時神聖也是要建立在能夠與世俗維持關係的連結之中，神聖才能在與世俗的對照之中有所意義。在馬祖衛理堂的脈絡中，馬祖衛理堂在與世俗之間的關係中，產生出使宗教得以是宗教的「神聖性」，維持住神聖之所以是神聖的世俗／神聖之連結。但是這個連結的過程，馬祖衛理堂的運作無不深受著邊界所帶來的影響，使得這個世俗／神聖的連結不斷處在變動的狀態。

近年來國外宗教研究所援用的「宗教基礎設施」(religious infrastructure) 概念，有助於我們對於「馬祖衛理堂」有更進一步的連結。當前學界對於宗教基礎設施的概念，可以說是衍伸於 Larkin (2013) 對於基礎設施 (infrastructure) 的討論。在 Larkin 的脈絡中，基礎設施乃是一種被人為建構起來的網絡關係 (built networks)，且這個



網絡關係還成為了事物運作之基礎。在成為基礎的脈絡下，基礎設施的網絡可以被視為一種事物 (matter)，協助其他事物的流動 (Larkin 2013: 328-329)。

為了讓基礎設施運作能夠成為事物運作之基礎，其他事物的協力是不可或缺。Larkin 以電力和電腦為例，表示電力協助了電腦運作，因而是電腦的基礎設施，只不過電力的運作也需要像是財務、電腦、市場等平臺來協助電力的運作，這些財務、電腦、市場同時也會是電力的基礎設施 (Larkin 2013: 329)，這也就是 Larkin 認為基礎設施所具有的「雙重性」 (duality) (Larkin 2013: 329)。故，基礎設施背後是建立的物 (built things)、知識物 (knowledge things)、以及人物 (people things) 所建立出網絡關係，甚至是在關係中排除掉其他事物的進入並取代基礎設施之基礎的可能性 (Larkin 2013: 329-330)。

然而，基礎設施的運作背後不只是人為建立起的網絡關係，還有這個網絡關係如何形塑出社會科技編排的政治性 (politics)。這種政治性來自於基礎設施的設置背後，如何施加力量在不同的人與非人行動者身上，讓他們的實作與關係需要連結進基礎設施的關係網絡之中。甚至，可以說是讓基礎設施的運作支配了與之相關的實作與關係，促使人與非人行動者不得不接受基礎設施所帶來的影響 (Larkin 2013: 330)。Ashley Carse (2013) 在對於巴拿馬運河的研究中，便將自然作為基礎設施的研究框架，討論巴拿馬運河的設置背後所牽涉到「誰的自然？」 (whose nature?) 的問題，認為基礎設施對於巴拿馬運河周遭的地方社會影響，不只是人與自然之間的關係，而是自然是在被誰擁有的情況下建構出特定的人與自然之間的關係。因此，基礎設施的政治性乃是建立在對於特定的實作以及關係上的採納以及否定。



「人」也就在這個狀態下被捲入進了基礎設施所建構出的社會技術編排中。因為基礎設施之所以是基礎設施，不只是成為萬物的基礎，而是要能夠成為生活的一部分而被萬物所使用，而成為活動的基礎設施（lively infrastructure）（Amin 2014）。在這當中，讓基礎設施能夠活起來的便是連結至基礎設施當中的人，因為人能夠作為基礎設施的使用者。Ash Amin (2014) 便提到基礎設施之所以會是基礎設施，是因為基礎設施有著聚集的力量（gathering forces）使得在這當中不只是塑造出個體的生活，也塑造出社群、連帶、奮鬥的集體經驗。Lathan 與 Layton (2022) 提到社會性對於基礎設施的重要性不容忽視，因而用「社會基礎設施」（social infrastructure）的概念，思考社會連結如何讓城市成為一個人與人之間互動的環境。Lemanski 與 Massey (2023) 對於南非開普敦的天花板改造計畫（ceiling retrofit program）失敗的研究，則表示其失敗之因源自政府不理解住民需求是計畫失敗。至此，基礎設施已經不單單是編排的問題而已，而是當中的人如何被捲入進基礎設施的運作當中。

上述對於基礎設施的研究揭示出支撐起基礎設施運作的網絡關係、基礎設施所具有的政治性如何形塑出特定的實作以及關係，還有基礎設施如何將人連結至整個基礎設施運作的一環。這些環繞於基礎設施的討論，無不觸及到基礎設施的「本體論的實驗」（ontological experiments）（Jensen & Morita 2017）。本體論的實驗是從基礎設施所建構出的特定網絡關係，理解基礎設施之基礎如何被建構、運作、例行化（routinization）、並且擴張到其他地方，進而形塑出特定的實作以及關係連結。基礎設施透過社會技術的編排形塑出特定的環境，影響著人類所生活的世界，進而塑造出人類對於世界的認知、感知以及情感。

這種本體論實驗的討論，在近年來也因為物質轉向（material turn）而進入到了



宗教研究的領域中，引領宗教研究者們重新思考人與宗教之間的關係（Benussi 2022; Burchardt 2023; Chenchenko 2023; Ellis 2023; Handman & Ops 2019; Hoelzchen 2022; Kirby 2024; Rocha 2021; Signori 2023; Sjørslev 2017; Жанна 2022）。Handman 與 Ops (2019) 在討論基督宗教的教派（denomination）時，便認為物質性牽扯到宗教實作（practice）的原因，乃是實作中所觸及到服儀、聲音、媒體以及宗教主體的塑造都和物質密切相關。教派需要透過物質的形式，才能夠建立出範疇劃界（boundary-work），而透過區隔的方式塑造出與有別於他者的社會性。這是因為在塑造差異中，語言、司法系統、建築物的方式都如同基礎設施一般，使教派的差異得以被塑造出來，甚至能夠持續地維持下去。Isaiah Ellis (2023) 以「循環」（circulation）來形容基礎設施與宗教之間的關係，因為基礎設施產生出能夠使人與物移動的特定網絡，使得宗教藉由基礎設施產生的連結，讓宗教得以在向外擴散的同時能夠維繫住宗教的統一性。Kirby (2024) 則是更明確地將宗教基礎設施定義被建立出來的基礎設施形構（infrastructural configuration），並且在基礎設施的運作中不斷塑造出宗教實作以及宗教關係，藉此維持住環繞於基礎設施的宗教標記（religious marked）。基礎設施與宗教之間的關係，來自於基礎設施塑造出促進流動的特定網絡關係，使得宗教在網絡中被以特定的方式實作出來。

「宗教場所」的建立是基礎設施網絡當中最明顯的地方，因為宗教場所是宗教活動的重要地點，場所運作的維持與否影響到宗教能否繼續運作。關於宗教場所的重要性，在既有的宗教地理學當中便有許多學者討論相關議題（della Dora 2018; Eliade 2001; Holloway 2003 & 2006; Shiner 1972）。對於 Mircea Eliade 來講，宗教場所對於宗教人來說，是世俗空間在擁有「聖顯」（hierophany）的記號（sign）中存在的斷裂點（interruptions/ breaks），使得神聖空間能夠在記號所標誌的參考點下，於世俗空間



中重複彰顯出神聖性，讓宗教教人能夠有關於神聖的定向感 (orientation) (Eliade 2001: 72, 76-77, 82)。Shiner (1972) 則是認為宗教空間之所以具有宗教性是因為人類的「在世存有」 (being-in-the-world) 或「朝向世界的存有」 (being-toward-the-world) 產生出神聖與世俗的區別，讓人在動態的空間中進入到超自然 (supernaturalism) 狀態，進而獲得宗教的神聖性 (Shiner 1972 : 430)。Julian Holloway 則是以「體現性」 (embodiment) (Holloway 2003) 以及「情動」 (affect) (Holloway 2006)，重視身體與物體之間的互動所產生出的氛圍，讓宗教場所得以是有別於世俗空間的宗教空間。至於較為近期的討論，則是 della Dora (2018) 提出的「基礎世俗地理學」 (infrasecular geography) 。della Dora 以「基礎世俗」 (infrasecular) 顯示出世俗／神聖之間複雜的流動、重疊、共存以及競合的動態關係 (della Dora 2018: 42)。在這個關係之中，神聖性具有「去除」 (unmaking) 以及「重塑」 (remaking) 的面向，這種基礎設俗的特性，讓某特定宗教場所得以在之後轉變成世俗空間，又或者是轉變成屬於其他宗教的空間場域。只不過上述關於宗教場所的討論，往往著墨於世俗與神聖之間的關係，而忽略到世俗與神聖之維持如何可能。「如何可能」的問題，便是基礎設施所能夠更進一步開啟對宗教場所認識的地方。

「宗教場所」的基礎設施研究，著墨關於宗教儀式的維持 (Rocha 2021; ; Signori 2023; Sjørslev 2017) 以及宗教場所的空間建立 (Burchardt 2023; Chenchenko 2023; Hoelzchen 2022)。對於前者，研究者們多會考察宗教儀式當中的基礎設施如何維繫住宗教團體所舉行的宗教儀式了解背後所具有的意義。Cristina Rocha (2021) 以澳洲五旬結派 (Pentecostalism)，希爾松教會 (Hillsong Church)，在巴西地區的宣教為案例，將這個教會當中最重要的「音樂」視為教堂的基礎設施，表示教堂透過「音樂」打造出教會的現代性，進而形塑出人們的宗教經驗，使人們不僅可以在這間教會擁有



超脫的經驗，也可以對於這間教會有「酷炫基督教」(Cool Christianity)的理解，從中做出與巴西其他五旬節教會的區隔，進而吸引許多中上階級的巴西基督徒；Sjørslev (2017) 則是將巴西傳統民間宗教坎東伯雷 (Candomblé) 與新興五旬節教派普世國度教會 (Universal Church of the Kingdom of God) 進行比較研究，透過儀式基礎設施 (ritual infrastructure) 的觀點，表示前者由於在基礎設施的運作較為困難，使得人們難以接觸到宗教的神聖性；後者則因為人們只需要憑靠對於神的信仰就可以擁有宗教經驗。這種狀態使得後者在巴西逐漸成長，前者則是日漸沒落。透過儀式的運作，宗教學者挖掘基礎設施如何在宗教活動的運作中擁有重要性，並且思考所謂「儀式基礎設施」如何帶動宗教的發展。

宗教場所的空間建立，則多是討論屬於宗教場所的「建築物」。藉由建築物的物質性，研究者們討論基礎設施如何和宗教場所的運作維持有關 (Burchardt 2023; Chenchenko 2023; Hoelzchen 2022)。Yanti Hoelzchen (2022) 在將清真寺 (mosque) 視為穆斯林的宗教基礎設施，來討論吉爾吉斯的伊斯蘭教在蘇聯解體之後在吉爾吉斯當地發展。透過清真寺，Hoelzchen 揭露清真寺在當地的運作，讓穆斯林從清真寺到私人空間擁有「進入的伊斯蘭」(entered Islam)，使得他們得以形塑出穆斯林的道德自我 (moral selfhood) 以及社會想像 (social imaginaries) (Hoelzchen 2022: 371)。尤其，在經歷過史達林對伊斯蘭教的迫害之後，清真寺還能夠有重新建立的一天。這種背景也讓清真寺對於當地穆斯林而言，是一座能夠讓他們感受到安拉與他們同在的宗教建築。Marian Burchardt (2023) 以「基礎設施化宗教」(infrastructuring religion)，用基礎設施的動態過程來討論宗教建築的建立過程所產生地方創造 (making-place) 的效果。藉由南非開普敦某五旬節教會的教堂建立過程，Burchardt (2023) 提到教堂的建立必須面對到土地取得與否的問題、能否使用土地的所有權問題、以及教堂興建



之後該如何維持運作的問題。人們在興建教堂的過程中，必須對於這些環境採取相關應對措施，比方說 Burchardt 所研究的教會，三不五時會遇到小偷盜竊教堂設備的問題。為了因應這種情形，教會最後便就決定不特別更新或採購設備，改以簡潔布置教會內部的方式，使教會能夠維持一定的運作 (Burchardt 2023: 9-10)。Alexander Chenchenko (2023) 則以天主教教會在衣索比亞的卡法地區 (Kafa) 的宣教為研究課題，表示天主教教會透過在當地建立許多天主教相關的基礎設施，包含學校、職業訓練、土地分配與農業耕作，讓天主教得以藉由這些基礎設施，不僅改善當地的社會經濟，也讓當地人因為這些基礎設施接觸到天主教而改信成為天主教徒。透過這些對「建築物」的探究，宗教將這些建築物作為宗教基礎設施，而讓宗教得以在當地發展。

從「儀式」到「建築物」，基礎設施豐富了宗教研究者對於宗教的想像，並且揭露宗教基礎設施如何在具有政治性的世俗世界中，得以產生出自身的宗教與宗教性。在當前臺灣學界以「基礎設施」作為討論「宗教」的研究，有黃克先 (2018) 以及陳品潔 (2023)。在黃克先的研究中，基礎設施被用來講述臺灣基督宗教教會因為學習教會成長模式，而從國際交流之中建立出一個跨國網絡，讓教會得以在同志議題上有強大的動員力來推動反對同志婚姻的訴求 (黃克先 2018: 238)。至於陳品潔 (2023) 則是以「維護邊界的基礎設施行動」，指出支持符合伊斯蘭教教義的生活網絡如何維繫著來到臺灣工作或者留學的穆斯林的宗教信仰，藉此提到跨界背後的宗教界線 (boundary) 如何透過基礎設施加以維持。然而，基礎設施的視野不只是侷限在跨國網絡之中，而是能夠進一步地從人與非人互動背後的物質性 (materiality) ，探究宗教實作以及關係如何在成為某種運作結構為基礎的情況下被塑造出來。在這個意義上，宗教基礎設施也就不再只是陳品潔 (2023) 所討論的劃界問題，而是誠如「本體論實驗」 (Jensen & Morita 2017) ，宗教基礎設施如何在世俗的政治性當中，透過採納與



否定某些特定的宗教性與世俗性，而建立起的社會技術編排，並在該編排中整合不同的事物，進而在該編排所運作起的宗教基礎設施產生出特定的宗教性。

這種觀點不只是宗教研究中的物質轉向（林瑋嬪 2018）以及實作轉向（Ammerman 2020），而是能夠進一步透過「基礎」關係探討宗教背後的政治性以及詩學。在基礎設施的觀點下，宗教被以特定的方式建立在人為且特定的物質網絡上，並將這種物質網絡視為重要憑藉，而人在網絡中所進行的宗教實作被形塑出來，進而產生出人與宗教之間的特定連結。這個視野能夠為臺灣的宗教研究帶來更進一步的討論，以楊弘任（2017）對於一貫道如何傳入英國的研究為例，他在研究中提到一貫道之所以能夠成功吸引到英國的基督徒，是因為透過技術與社會組裝過程（socio-technical assembling），將原先非一貫道的信仰者，在一貫道的道親、點傳師、堂主運用對於其他宗教在經典、發展、信仰的理解上，向這些非信仰者進行轉譯，使他們逐漸被收攏進一貫道的信仰之中。若從基礎設施的觀點，則是可以轉向討論一貫道在英國所建立的據點，如何在人力、物力、財力等世俗性以及宗教的神聖性之中維持住屬於一貫道的宗教性，並且一貫道的總部又是如何維繫與英國一貫道之間的連結關係。藉由宗教基礎設施的觀點，人與宗教之間的關係不再只是實作關係與物質關係，而是透過基礎網絡的關係形塑出人與宗教之間的特定連結。

因此，運用「宗教基礎設施」的觀點探討宗教有其必要性。宗教基礎設施是一種在宗教議題上，協助其他物質能夠移動的基礎物質，如同人與物的平臺在網絡之中維繫住人與物的連結。宗教基礎設施的維持性如同宗教地理學對於宗教場所的考察，宗教場所需要維持住空間在世俗與神聖之間的連結，否則連結一旦斷裂，世俗與神聖的對照也就消失，而神聖也就因為沒有了與世俗的對照而失去了自身的意義（Durkheim



1992)。並且，在維持的過程中也塑造出了宗教基礎設施與其他宗教平臺的差異，形塑出有關「誰的宗教？」的政治性 (politics) 與詩學 (poetic) 的特性 (Larkin 2013)。故研究者得以透過宗教基礎設施，從具有「基礎」的「物質性」以及其相關實作，來探究宗教基礎設施的政治性以及詩學背後的宗教現象。

這種思考方向除了能理解馬祖衛理堂的發展路徑，還能更進一步地探究邊界的「縫隙性」。作為宗教基礎設施的馬祖衛理堂，其運作仰賴由人與非人的跨界連結網絡所形塑出的社會技術編排。這些編排深受邊界「縫隙」影響，使得社會技術的編排出現連結與無法連結的情形。因此，馬祖衛理堂所揭示出的宗教現象，是在屬於馬祖衛理堂的基督宗教中，觸及到馬祖衛理堂如何在世俗與神聖之間的連結上，讓宗教基礎設施運作下去，而在這當中，邊界在宗教基礎設施的跨界連結上施加的壓力，使得當地的基督宗教在馬祖衛理堂興建之後，不只受到宗教基礎設施本身所帶來的影響力，還有當中的邊界縫隙性如何影響到宗教基礎設施的運作。宗教基礎設施以及邊界縫隙性的共舞，形塑出南竿島乃至馬祖列島的基督宗教地景。同時，這個共舞也讓列島上的基督徒們捲入進了共舞當中的社會空間的結構之中。

四、研究方法：跨地研究與資料來源

(一) 方法論：由宗教基礎設施運作所產生的宗教經驗探究邊界的縫隙性

在馬祖衛理堂的案例中，邊界作為縫隙的力量是具體化於宗教基礎設施。當地的基督宗教在基礎設施化之後，成為需要依靠宗教基礎設施運作的宗教。當中宗教基礎設施的社會技術編排，因為人與非人的網絡關係是一種跨界的關係網絡，使得當地的



基督教難以脫離邊界的縫隙性所施加的影響力。在此，邊界的縫隙性，在人類活動與自然地理之間的互動中形塑出連結與難以連結的情形。馬祖衛理堂作為南竿島基督教的宗教基礎設施，由於邊界的縫隙性而被挑動起了自身作為宗教基礎設施的基礎連結。從南竿島基督徒的出現、進入到馬祖衛理堂聚會，再到馬祖衛理堂成為「馬祖列島福音化」的中心點均是如此。島上的基督徒在自身與宗教基礎設施「連結」的宗教實作中，承受著邊界所強加的空間力量。在這種鉅觀的邊界之下，微觀層級的宗教實作必須克服社會結構在人類社會與物質環境的限制下才得以進行（Ammerman 2020）。邊界對於宗教基礎設施的影響力，便是顯現在連結進宗教基礎設施之中的宗教實作必須如何克服世俗環境的限制。因此，「克服」除了是回應人與物的相遇該如何在限制下得以展開之外，還觸及到邊界的「縫隙性」如何使得人如何面對到邊界所產生出連結與難以連結的情形。

為了更詳盡地了解「克服」所具有的空間意義，本研究將相當重視受訪者的「生命史」。這個啟發是筆者的經驗之中體會最深刻的部分：筆者因為個人因素而在碩士期間接觸到基督教信仰，雖然很快決定歸信，但真正的信仰是在田野當中慢慢生長而出。在這一段過程中，筆者深知人們進入／遠離宗教，不只是宗教上的經驗敘事，還包含了更為廣泛的世俗生命經驗，也就是所謂的「生命史」。同樣地，在臺灣教會史的研究中，近年來也相當強調生命史的重要性，因為生命史的口述敘事能夠呈現出歷史事件對於教會的影響（謝大立 2023）。筆者肯認這點的重要性，不過對於作者來說，生命史不只呈現出歷史事件的影響，還包含了解身體所鑲嵌的物質網絡如何在一個大時代的劇變中，使個人從中體會到自己與宗教之間的接近或者疏離，進而讓人學習或者放棄跟這個宗教信仰共處。近年來有關人作為基礎設施（people as infrastructure）的討論或許可以作為借鏡，這領域的研究者們不只討論人類的身體（body）如何能夠



作為協助地方社會運作或者是政治經濟生產體系的基礎設施，也討論到身體所具有的肉身性（corporeality）如何促使個體難以完全成為基礎設施，而必須滿足精神、情緒、慾望、尊重、感受的需求（Andueza et al., 2021; Lesutis & Kaika 2024; Simone 2004 & 2021; Stokes & De Coss-Corzo 2023）。將這種觀點放進人與宗教的關係，不外乎是身體的肉身性影響到人與宗教之間的關係，並在這段關係中形塑出自身的宗教經驗。

人們是在生活之中，經驗到上主。這點放在本研究的脈絡，便是從南竿島上的基督徒們所擁有的生命史之中，看到意外邊界對當地社會帶來的衝擊。環繞著作為宗教基礎設施的馬祖衛理堂，由這個教堂所連結起的平信徒、資深教友乃至神職人員，這些人的宗教實作都是邊界力量之浮現。邊界在鉅觀上為南竿島帶來的轉變，無不影響著宗教個體在微觀的日常生活，而這個日常生活的轉變也間接改變了南竿島、馬祖列島甚至是馬祖與臺灣的空間性。這些上與下的相互攬動，不只影響人們的生命，也影響人們如何從中學習與宗教共處，或者最終決定放棄與宗教共處。這些攬動也說明了為什麼 Stark (2004) 在討論宗教理性計算時，相當強調經驗如何「增強」或者「減弱」人們對於宗教在情感上和信仰上的連結。因為人們是在經驗當中，摸索著生命的下一步該如何踩下去，而筆者便想藉由這些過程，揭示意外邊界展現出名為縫隙的力量，如何反映在這些宗教信仰者的宗教經驗中，形塑當地的基督宗教地景。

（二）資料來源：研究馬祖衛理堂的資料來源

本研究的地區為馬祖衛理堂的所在地，連江縣南竿鄉（南竿島）（圖 2；圖 3）。調查時間從 2022 年 2 月 1 日開始直至 2024 年 2 月 29 日結束，並且除了在南竿島外，

研究範圍也擴及到整個馬祖列島、臺灣本島甚至是美國西部地區，而以下便是作者如何在研究當中進行移動的過程。



首先，在田野調查當中，筆者不只是參與馬祖衛理堂的教堂崇拜儀式，並蒐集他們在禮拜時的「週報」以及聚會時的文字刊物。筆者也會向平信徒與神職人員表示自己的來意，並且與當事人進行深度訪談。接著，再從這些平信徒在訪談時所提及到的內容以及給予的照片和文字刊物，透過滾雪球（snowball sampling）的方式了解到其他的重要基督徒，包含馬祖本地平信徒、軍人平信徒、非馬祖平信徒以及神職人員，甚至是已經反教的前平信徒。然後，筆者會透過這些受訪對象的聯繫，再去訪談這些前一位受訪者所提到的相關人員。從 2022 年 2 月截至 2024 年 2 月，有深度訪談的民眾有 40 人。這些人以臺灣衛理公會主的，包含臺灣衛理公會前任會督 2 名、有派駐過馬祖衛理堂經驗的臺灣衛理公會牧師 5 名、有派駐過馬祖衛理堂經驗的牧師眷屬 2 名、家族在馬祖信基督教的本地基督徒 9 名、不再是基督徒的本地前基督教徒 1 名、軍人基督徒（含其眷屬）9 名、旅馬臺灣基督徒 2 名。至於其他非在馬祖衛理公會或者是臺灣衛理公會的神職人員與平信徒，居住在馬祖但未在馬祖衛理堂聚會的基督徒 5 位（含 3 位東莒基督徒）、非衛理公會神職人員 3 名、非基督徒南竿島人 2 名。

筆者的訪談會聚焦在生命史中的宗教信仰、信仰見證、教會生活、教會工作，並且重視這些訪談者進入到馬祖衛理堂的前與後，藉此對於馬祖衛理堂如何鑲嵌在個人與宗教之間的關係有更進一步的認識。但是，馬祖衛理堂隸屬於臺灣衛理公會，倘若受訪者為臺灣衛理公會的神職人員，那麼筆者則會傾向從對方在衛理公會的教會經驗為出發點進行訪談；若報導者有與馬祖衛理堂相關的生命經驗，筆者則會先理解該經驗發生於報導者在神職人員或者宗教經驗當中的什麼時期。不過，在滾雪球的過程中，



有部分接觸到的神職人員以及平信徒，並非馬祖衛理堂的神職人員以及平信徒，但是他們曾經有與馬祖衛理堂有所往來，或者是他們的生命經驗剛好在理解馬祖衛理堂之中佔有相當重要的地位，筆者在訪談這些報導者的內容不僅會和其他報導者一樣，訪問報導者的宗教信仰、信仰見證、教會生活、教會工作，也還會將這些人的相關經驗與馬祖衛理堂的往來連結上關係。在訪談內容上，由於本研究會處理到身體的議題，因而在訪談過程中，我會確認這些人當時所身處的物質環境，包含家庭生計的經濟活動、交通運輸方式、人與人之間的聯繫往來等，藉此理解人的身體如何在鑲嵌於這些物質環境之中的情況底下，繼續成為參與馬祖衛理公會運作的一環。在論文當中引用訪談內容時，筆者會顧慮到研究倫理的因素，而將這些訪談人以匿名的方式呈現。

再來，則是將馬祖衛理堂以及衛理公會作為關鍵字搜尋相關檔案。從馬祖衛理堂所屬的臺灣衛理公會，便有臺灣衛理公會在臺設立後於 1956 年起便開始每年舉行一次的年議會之會議紀錄，《中華基督教衛理公會年議會議事錄》(簡稱《議事錄》)。該《議事錄》目前收藏於臺灣衛理公會神學院的「衛斯理特藏中心」。在翻閱《議事錄》之餘，為了掌握臺灣衛理公會在近年來的動態以及發展，筆者也會蒐集臺灣衛理公會發行的《衛訊》。

至於在行政院國家發展委員會中的「國家檔案資訊網」中，所保有的《七二〇專案教會活動偵防專案》(檔案號：A301000000A/0063/B12201/11) 與《宗教案件》(檔案號：A303000000B/0055/729.8/3)，還有美國衛理公會的聯合衛理宗檔案與歷史中心 (United Methodist Archives and History Center) 之資料，也是重要的資訊來源，因為這些檔案紀錄了臺灣衛理公會在臺灣的政治脈絡以及背後所反映出臺灣身處的國際政治環境，對於這方面訊息的掌握有助於我們理解《議事錄》所身處的時空脈絡。



近年來，由於臺灣衛理公會內部也有不少人開始書寫臺灣衛理公會或者馬祖衛理堂的教堂歷史，因而留下不少衛理公會的相關研究，而這些研究也是筆者認為相當寶貴的資料，這些研究包括了由臺灣浸信會神學院畢業的陳治旭，所撰寫的神學院碩士論文《基督教在馬祖（1935-2008）》（2009），以及陳治旭在更早期整理起來的馬祖教會資料《戰地中的馬祖教會》（2005）。除了陳治旭外，臺灣衛理公會的平信徒黃妙婉，在蘇州大學就讀中國近現代史專業的博士論文《卫理公会与台湾社会变迁（1953—2008 年）》（2009）。

為了掌握臺灣基督教界的生態，筆者也將臺灣基督教界的《基督教論壇報》（簡稱《論壇報》）視為重要的資料來源，特別是《論壇報》中的「信仰知識庫」數位化了《論壇報》創立後的各樣新聞報導，這些新聞當中不乏馬祖衛理堂以及衛理公會的新聞報導，這些都是相當重要的基督宗教歷史資訊。然而，馬祖衛理堂由於不只是基督教界，還有馬祖以及南竿在地的脈絡，因此本研究也會採用馬祖地區性報紙《馬祖日報》。

對於上述的檔案文獻，筆者除了了解紙本上的紀錄，也會採訪檔案中記載的人物，以便了解檔案紀錄的背景，藉此還原當時的環境或者釐清檔案背後未紀錄的事物。只不過，這種作法會有倫理議題的問題，尤其當涉及到政治議題以及教會內務實會有報導者暴露自身位置的疑慮，因而筆者會先確認這些檔案內容並無牽涉到政治以及教務爭議。然而，倘若這些訊息相當重要，在訪談前我會告知對方事情的敏感性、詢問是否有被錄音紀錄的採訪意願，而在事後的書寫也會以匿名的方式進行。同樣地，除非是新聞報導直接本名呈現，不然在檔案上的人名筆者也會以匿名或者是遮掩字跡的方式處理，盡可能保護當事人的安全。

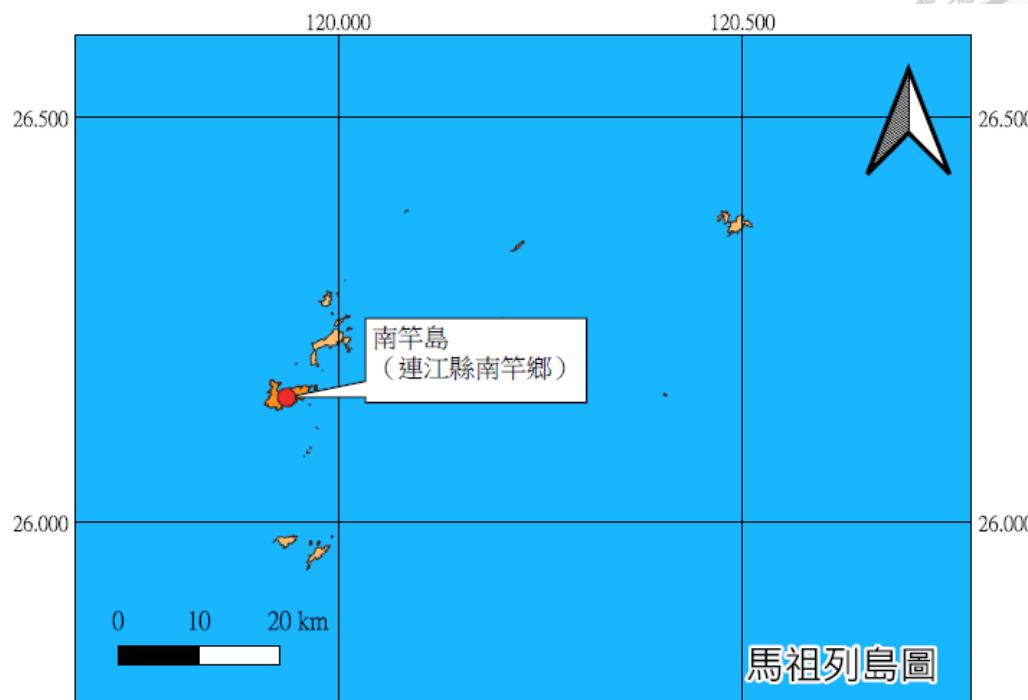


圖 2 馬祖列島地圖

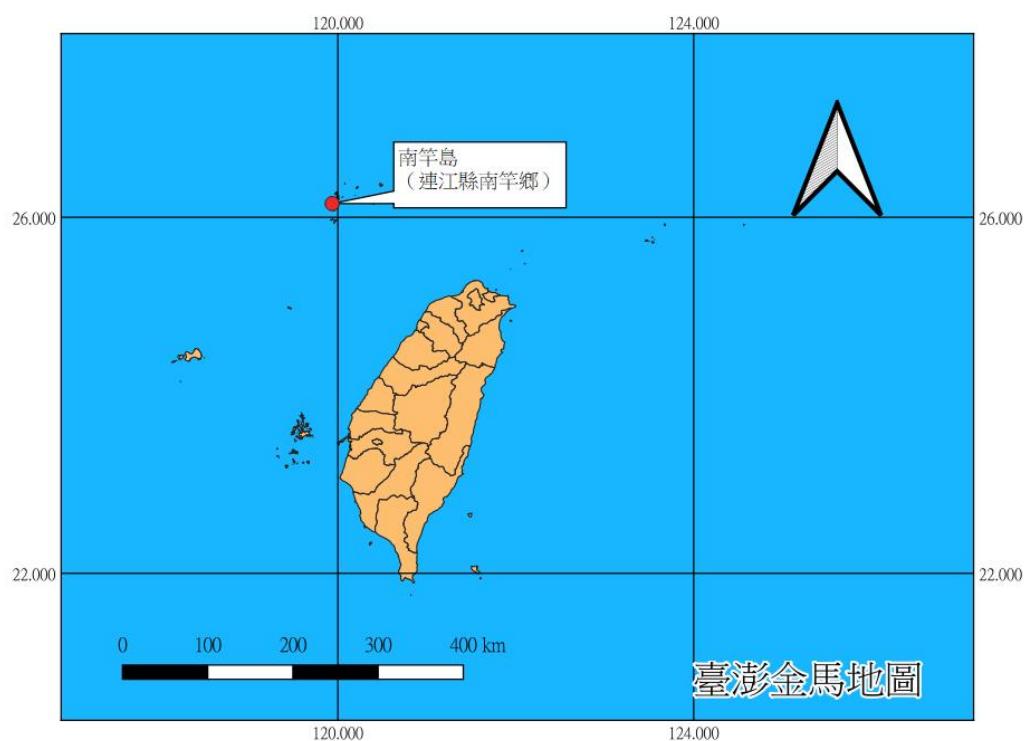


圖 3 臺澎金馬地圖



五、章節安排

本研究論文有五個章節，第一章與第五章分別為前言以及結論，第二章至第四章則是按照時間順序區分。這些時間順序的區分方式，分別依照馬祖衛理堂的出現背景（第二章）、馬祖衛理堂在建立之後遇到的運作（第三章）、馬祖衛理堂在解嚴之後關於「馬祖列島福音化」的發展（第四章），切分出大致上的時間順序：1949-1968、1968~今、1992~今。其中，第三章由於時間軸較長，因而在透過馬祖衛理堂所遭遇的處境，在更細緻的以「維持」、「損壞」、「修復」分成三個小子題來討論，這三個小主題對應到的時間序分別為：1968~1975、1976~1982、1983~今。

不過這些章節的區分，其背後的意義不僅僅是時代差異，而是在這些時代之中連結到空間的議題。這個空間，便是筆者提出「作為縫隙的邊界」的邊界。邊界在此，區分出了三個層次：馬祖與中國大陸之間的邊界、馬祖與臺灣之間的邊界，還有馬祖作為列島內部，島嶼與島嶼之間的邊界。這三個邊界的層次，呈現出馬祖在戰地脈絡之中，如何在邊界的劃設上呈現出人類活動與自然地理之間所產生出的縫隙。這條縫隙，可以說是形塑出人類如何從中有著連結以及不連結，讓連結以及不連結如同光譜一般在地理空間上形塑出馬祖與其他地方的互動。因此，在接下來的章節，我將從這種時空脈絡之下來探究馬祖衛理堂在不同時期如何被鑲嵌在不同的邊界層次。

第二章為〈意外邊界再連結：南竿的基督教興起（1949-1968）〉，該章節以南海路基督徒聚會處的林叔叔的生命見證為開頭，講述南竿島的基督教之興起如何牽扯到「意外邊界」（Chu & Hsu 2021）所帶來的斷裂以及再連結。在意外的劃界後，馬祖失去了過去可以跟中國大陸密切往來的連結，許多的交流活動不是停止，就是只能在



灰色地帶中進行，這種變化讓馬祖當地的經濟生產活動受到了嚴重的衝擊。不過意外邊界的劃設，卻也因為馬祖與臺灣之間的意外連結，而開始帶動起了基督教在當地的發展。基督教在當地因為軍民之間的互動，而在當地吸引了許多人改宗為基督徒。不過，這些人卻因為集會以及軍民界線的模糊，而招致軍方的關注，甚至使當地有過壓迫的宗教敘事。不過在緊密的基督徒軍民網絡以及美援的機會下，這些人撐過了壓迫，並且盼望到軍方為他們興建隸屬於臺灣衛理公會的馬祖衛理堂。這個脈絡，也讓當地產生出「宋美齡敘事」認為宋美齡要求軍方在當地建立教會，讓軍方不得不動員兵力建立的「馬祖衛理堂」。從這一連串馬祖衛理堂興建前的故事，筆者想要指出邊界的縫隙性如何讓馬祖與中國出現了斷裂的裂痕，但又給予了有別於臺灣的戰地馬祖，因為邊界而建立起馬祖與臺灣之間的連結。此外，筆者也想要更進一步指出這個關係轉變的背後，所凸顯出馬祖在戰地之下如何漸漸被收攏進撤退到臺灣的中華民國。

第三章為〈意外邊界的會合與難以會合：不只是馬祖（南竿）的馬祖衛理堂〉，該章節以三個時段討論馬祖衛理堂建立之後的發展，而這三個時段均是從馬祖與臺灣的邊界之中，來討論邊界作為一條縫隙，如何產生出馬祖與臺灣之間的連結、斷裂以及再連結。第一個時期乃是馬祖衛理堂甫落成的時期，在此我將敘事放在馬祖與臺灣之間的連結。筆者在此將討論馬祖衛理堂如何在成為宗教基礎設施的過程中，馬祖衛理堂的駐堂牧師如何透過在與軍方以及居民的打交道中，將教堂的連結得以超出教會，而得以拉攏本地基督徒。第二個時期乃是馬祖衛理堂的衰弱時期，也就是馬祖與臺灣之間的斷裂。筆者將在該節討論馬祖衛理堂在戰地政務時期因為期興建在南竿島的地理位置以及地理環境、臺灣衛理公會所身處的政教關係，以及臺灣的經濟發展導致馬祖人口外移，導致馬祖衛理堂的運作一度陷入停擺，使得部分基督徒離開了基督宗教，回到了傳統民間信仰之中。最後，則是馬祖衛理堂的修復後的時段，也就是馬祖與臺



灣的再連結。在本節，筆者承襲前一段時期提到的斷裂來開展出再連結的故事，並且呈現出這當中的斷裂不會只導致斷裂，而是如同縫隙性所提斷裂之中仍具有連結性。透過馬祖衛理堂作為宗教基礎設施所具有的地點，當地的基督教又因為這個地方而得以將原先日漸斷裂的基督徒網絡連結起來，進而在連結之後形塑出一定程度韌性，使得馬祖衛理堂得以克服 COVID-19 所帶來的危機。透過這個歷程，筆者將呈現出馬祖與臺灣之間在十分複雜的狀況中所展開的互動，進而討論馬祖與臺灣之間的關係如何呈現在宗教基礎設施的運作中展開。

第四章則為〈意外縫隙中的基督教：南竿島作為宣教的島〉，該章節以「馬祖列島福音化」作為起頭，討論南竿島上的馬祖衛理堂如何成為基督宗教的重要基地，一度讓馬祖列島各島幾乎都有教堂。該章節，主要將邊界的層次放在馬祖列島中，島嶼與島嶼之間的邊界。從「馬祖列島福音化」的過程，筆者將討論基督宗教對外宣教的過程，如何讓基督宗教必須克服可能會遭遇到資源不足的問題，並且當戰地政務解除之後，其他教派進入到當地之後又是如何為「馬祖列島福音化」帶來更進一步的挑戰。在該章節，筆者將藉此帶領大家思考馬祖列島在解嚴之後可能會遇到的挑戰，並從中討論意外邊界的自然地理特性如何使得戰地解除之後臺馬之間乃至馬祖列島中繼續有著縫隙性，讓人們雖然有機會得以移動，但是在遇到身體的肉身性所帶來的限制時，又難以讓移動得以進行。使得馬祖列島內的邊界如同縫隙一般，看似是從連結之中有著機會，卻因為人類活動以及自然地理的影響之下而有著難以連結的斷裂存在。在戰地解除之後，雖然人們的往來日漸便利，但是在邊界的縫隙性之下，當地卻又不是想往來就往來，因為所謂的往來，不只是人類社會制度或者地理空間的議題，而是人擁有什么樣子的身體的議題。邊界如同縫隙，讓當地的基督宗教生態，在這種力量底下，逐漸形塑出類似於臺灣基督宗教生態，但又不太同於臺灣基督宗教生態的模樣。



結論方面，筆者則是在總結各章節內容後，從馬祖所具有的三種層次的邊界提出「邊界作為縫隙」的觀點。筆者認為，我們應當從「縫隙性」討論邊界如何在人類活動與自然地理的纏繞中形塑出邊界所具有的連結與難以連結。為了要理解這個現象，筆者以宗教基礎設施的概念來進行總結，指出邊界的「縫隙性」如何形塑當今馬祖地區的發展，進而討論馬祖地區如何身處在冷戰以降的東亞地理關係之中。



第二章

意外邊界再連結：南竿的基督教興起（1949-1968）

一、南海路基督徒聚會處與南竿基督教：意外邊界中的意外連結

南海路基督徒聚會處（簡稱：聚會處，圖 4）成立於 1951 年，屬於弟兄運動（Brethren movement）下的弟兄會（Brethren Assembly）之教會，其設立背景來自於原先在山東煙台的李姓平信徒，因為政治局勢而從中國來到臺灣宣教，進而在後續的經營中慢慢發展成現在的聚會處³。林阿姨是這所聚會處的基督徒，已經八十多歲的林阿姨很熱心於教會的工作上面，像是聚會處每周日禮拜的「司琴」，也就是在教會禮拜需要樂器伴奏時，幫忙教會彈鋼琴的角色，林阿姨便很常擔任。因此在聚會處的禮拜時，便很常能看到出現在講台旁彈鋼琴。林阿姨雖然沒有去過馬祖衛理堂，更沒有去過馬祖任何一個島嶼，更遑論南竿島了。但是他卻因為來自福建福州的丈夫（以下簡稱：林叔叔）曾經在南竿的宣教經驗而有了跟南竿的連結。

³ 南海路基督徒聚會處 2000。我們是如何開始聚會的。<https://reurl.cc/YEe5k4>（擷取日期：2024.4.1）



圖 4 南海路基督徒聚會處（作者拍攝 2024 年 2 月 4 日）

林阿姨表示，林叔叔曾透過自己在臺灣教會界的人脈，像是南京東路國語禮拜堂盧淇沃牧師以及基隆基督徒聚會處黃姓長老，讓他獲得了當時馬祖防衛指揮部准許，而順利進入南竿島建立「基督徒馬祖聚會處」（陳治旭 2009: 83）。在林阿姨眼中，林叔叔對於南竿島的宣教相當有抱負，或許，可能是因為南竿島屬於福州地區而讓他有莫名的親切感，使得他對於南竿島的宣教有著強烈的呼召；或許，是因為林叔叔在當地看到有許多人苦於鬼附帶來的困擾。因而，林叔叔在南竿島的期間，常常出入島上的民宅，幫助當地居民趕鬼。甚至，林叔叔在當地還帶領了許多的人們奉教，改信基督宗教。雖然在南竿島上的宣教最後因為牽扯到了馬祖戰地地方政治而無疾而終，但是林叔叔為神的一番作為，卻讓南竿島的人感念於心。



林叔叔在南竿的宣揚神的福音，也讓林叔叔與林阿姨在人生中最需要幫助的時候得到了生命的見證，也就是在生活中經歷到與上主的恩典，讓他覺得上主沒有離棄他，而是與他同行。林阿姨提到這個見證，心中不免充滿感謝，因為這個見證讓他現在得以有安穩的生活。在民國九十年（西元 2000 年左右）左右，林阿姨以及林叔叔因為家裡的需要，急需一筆龐大的資金，然而當時的他們深知自己家裡的經濟狀況以及急需用到的金額，肯定沒有任何一間銀行願意給他們機會，拿到他們所需要的錢。他們每天每夜的禱告，懇求神能夠照顧他，讓他們度過這一個時期。正當他們一籌莫展之際，他們卻在某個臺灣重要的銀行遇見了上主。

當時前去銀行的林阿姨以及林叔叔，在與辦理相關業務的銀行專員商討資金的議題時，這位銀行專員要求林叔叔拿出證件來查驗。然而，當林叔叔拿出證件後，銀行專員看到後表示驚訝：「矮呀！這不是林先生嗎？你在南竿很有名哦！南竿的基督徒每個都認識你，居然能夠在這裡見到你！我想看…那我就給你這樣那樣好了。」林阿姨對於銀行專員只因為林叔叔在南竿的事蹟，用筆撇了幾撇就把錢准許下來的事感到訝異，畢竟他常常聽到林叔叔提及他在南竿的傳教經驗，可是那都是三十幾年甚至是四十幾年前的往事了，結果對方卻仍然記得，甚至還讓他得以有這些異想不到的資金渡過這個時期。林阿姨至今仍對此記憶猶新，他深信著這是上主給與他的見證，神記念林叔叔所作的工，因為林叔叔對於神的愛。神賞賜給林叔叔一家恩典，讓他們一家至今有著很好的生活。

林阿姨不是馬祖人，而且他的見證經驗也是在臺灣而非馬祖，但是這個見證



背後卻是一個曾跟一群馬祖基督徒相處過的銀行專員有關。銀行專員與馬祖的關係，讓他得以曉得南竿島的人對於林叔叔的印象。若沒有林叔叔在馬祖的宣揚福音，南竿島的人也就自然不會因為林叔叔而感受到上主的恩典並且改信成基督徒。銀行專員與林叔叔在南竿與臺灣的連結，讓林阿姨能夠在生命中最需要的時候得到上主的幫助，倘若沒有這些連結，那麼這一切將不會發生。

在 Chu 與 Hsu (2021) 研究金馬 (Kinma) 地區時，便提到「意外的邊界」 (accidental border) 讓原本不屬於臺灣以及澎湖的地區，因為中華民國政府撤退來台，而斷絕了與原先來往較為頻繁的中國大陸，成為了守衛在最後僅剩下臺灣與澎湖的中華民國軍事前線。邊界所帶來地理關係的轉變使得島上原有的經濟生產活動發生劇變，Lin (2021) 在《島嶼幻想曲》(Island Fantasia) 一書中便提到馬祖地區原先以漁業為主的經濟活動便因為戰地管制而深受打擊。Michael Szonyi (2016) 則是在《前線島嶼》中提到金門地區與中國大陸原有的商業網路，因為國共內戰的因素而被迫中斷。但同時，邊界所帶來的連結卻也在日常生活中萌芽。Lin (2021) 以及 Szonyi (2016) 便各自在書中提到一些很有趣的現象：大量的軍隊人口駐紮在金門與馬祖地區，使得當地的軍人經濟興起，許多人開始從事阿兵哥生意，同時，馬祖與金門地區的民眾受到臺灣工業化以及經濟起飛的影響，而遠赴臺灣謀生並在臺灣深根發展。受到邊界帶來的連結，臺灣人到了金門與馬祖，而金門人與馬祖人則是到了臺灣。其他研究也同樣有指出這個連結，張育嘉 (2021) 便從金門戰地時期的人流以及物流管制，提到軍方與民間輪車公司相互合作。江柏煒 (2009) 在關於金門華僑網絡的研究中，指出金門的海外僑民的金錢資助，使國家不得不忽視他們的存在。意外的邊界，因而不只是產生了斷裂，更是在斷裂當中找出了另一種連結，因而誠如 Mogiani (2023) 認為邊界形塑出了相遇的空間，而非僅是排除與納入的二元對立。故臨降在南竿島的意外邊界，除

了是為南竿島帶來既有連結的斷裂以外，也為這座島在之後形塑起了台澎金馬的列島（archipelago）連結。



從南竿島上的基督徒生命史敘事中，均有觸及到意外邊界劃界之後為當地帶來的衝擊。林叔叔在南竿島的宣教經驗中，便對於南竿島的民眾以「苦」來形容，這種「苦」促使他有意第二次前往南竿島宣揚基督宗教。劃界底下，南竿島民受苦，而這個「苦」促使了林叔叔有了重責大任前往南竿島上宣揚基督宗教。讓受苦的民眾接觸到基督宗教，是意外邊界對於南竿島社會帶來衝擊以後，讓南竿島社會有了新連結的開始。改宗（religious conversion）現象可以說是串聯起了既有社會的斷裂以及新群體所能夠帶來的再連結，因而理解改宗能夠更加深刻的理解邊界的連結性如何使得會面點得以產生。既有的人文社會科學便有許多關於改宗的討論，宗教社會學者 Rodney Stark (2005) 在《基督教的興起》(The Rise of Christianity) 中，便提到羅馬帝國時期的瘟疫爆發，導致當時的傳統宗教不僅無法給予民眾對於生命的解答，也沒有約束力維繫住人們留在居住地。然而，基督宗教則因為教義給予的信仰以及道德要求，使得基督徒們能夠不畏懼死亡而願意留下來幫助這些民眾，進而讓愈來愈多的人口改信基督宗教 (Stark 2005: 105)。Stark (2005) 對於羅馬帝國的改宗現象解釋，顯示出改宗為基督徒的背後是既有社會網絡的斷裂與重組。同樣的見解，在黃克先 (2005) 對於外省人改宗的研究中也有提及 1950 年代至 1960 年代有大規模的外省人改信為基督宗教的原因，不只是來自於流亡經驗讓傳統宗教的功能性難以維持，而是在異地深根的他們因為進入到教會而在教會社會網絡的維持底下漸漸成為「心、口、行合一」的基督徒 (黃克先 2005: 137)。當南竿島有數人願意被林叔叔受浸成為基督徒背後，意味著的便是初入戰地的馬祖地區遭遇到了既有關係網絡的劇變。改宗地理學 (geography of religious conversion) 中，試圖將改宗與地理現象加以連結的思考，給予我們一條路去



思考改宗與馬祖戰地邊界化的地理現象 (Woods 2012)。地理學家 Woods (2012) 便認為改宗的空間 (space of conversion) 是可以多加留意的面向，因為當改宗現象出現在特定空間時意味著外部因素引起了改宗的過程以及結果。

本章將從改宗地理學的「邊界」空間來討論。在討論中，筆者首先從邊界的劃界，來顯示出南竿島如何因此失去了許多與中國的連結，進而使得南竿島居民的日常生活出現劇大的改變。在這個劇變之中，筆者也透過戰地所建立起馬祖與臺灣、中華民國的連結，來表示這個連結如何讓民眾接觸到基督宗教甚至是改宗成為基督徒。對此，筆者將從南竿基督徒的家族史以及生命史經驗，講述基督教信仰如何在劇變中進入到他們的生活，甚至讓他們家族決定「奉教」成為基督徒。接著，筆者也會提到軍隊以及軍政府又是如何看待這些基督徒的存在，進而從軍方對於這些基督徒態度上面的轉變，連結到這些基督徒之間緊密的網絡關係以及地緣政治在這之中發揮的影響力。因此，筆者將從「改宗」作為出發，來探討 Chu 與 Hsu (2021) 眼中被視為意外的邊界，是在什麼脈絡中才在斷裂中展開出別於以往日常生活的意外連結。

二、意外的邊界降臨：「存活」作為改宗因素與其背後社會劇變

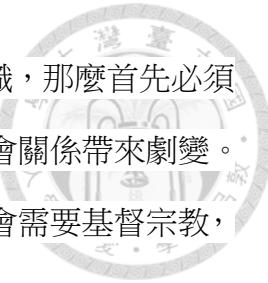
馬祖作為福州的沿海地區，在成為戰地之前與中國內陸地區有密切的社會經濟交流，而基督宗教信仰最早便是在這種雙邊互動往來之中傳入了當地。根據《馬祖日報》的新聞紀錄，南竿島上最早信基督新教的島民是「曹陳珠銀」。曹陳珠銀原名為陳珠銀，出生於南竿島清水村陳姓家族，並在 17 歲時嫁到南竿島復興村的曹姓人家中，因而冠夫姓為曹陳珠銀。在結婚之後，曹陳珠銀一家以打漁為生。然而好景不常，在 1935 年時曹陳珠銀便遭遇到丈夫以及其子女的相繼離世，僅留下一位女兒與他作伴（馬



祖日報 1968 年 9 月 15 日)。在苦痛之中，曹陳珠銀想起了住在福州長樂的基督徒伯母，因而在受到居住在長樂的基督徒伯母影響下開始信仰了基督宗教，成為了島上首位的基督徒（陳治旭 2009: 41-45）。在信主之後，曹陳珠銀一家可以說是當地基督宗教的重要家庭之一，因為曹陳珠銀一家除了在 1949 年中華民國撤退到臺灣之前的 1948 年，將自己的家屋作為基督教的聚會空間使用之外，在 1950 年代左右，曹陳珠銀還將自己的基督教信仰帶回到了自己在清水村的陳姓親戚，讓陳叔叔的長輩們在他的影響下改信基督教（陳叔叔訪談紀錄 2023 年 8 月 4 日）。

福州地區在清朝開港通商後，便是基督宗教的重要發展區域。該區域的基督教發展可以說是相當成功，並且被許多基督宗教宗派視為向中國內陸宣教的重要起點（Ryan Dunch 2001）。福州地區的基督宗教可以說是派別林立，除了有像是聖公會（Anglicanism）、衛理公會、復臨安息日會（Seventh-day Adventist）、普利茅斯弟兄會（Plymouth Brethren）等外國宗派進入之外，當地更發展出倪柝聲所創建的「地方教會」系統（張平官 2001；陳治旭 2009）。基督教在福州地區發展得相當蓬勃，曹陳珠銀的信教歷程可以說是在這個脈絡之下開展。

不過根據陳治旭（2009）的紀錄顯示，基督宗教在福州地區雖然發展的相當興盛，但是南竿島上卻遲至 1935 年才開始有曹陳珠銀一家信主，並且南竿島上大部分的基督徒，多是在 1949 年之後才改信基督宗教。這個脈絡也正好呼應到林叔叔在馬祖地區的宣教經驗。林叔叔為什麼會接觸到許多南竿島的基督徒？林叔叔為什麼會對於南竿島的宣教有相當的「抱負」？林叔叔為什麼想要幫助苦於鬼附的南竿島人？林叔叔的看見與南竿島在 1950 年代左右的地方社會狀態脫離不了關係。這個時期的南竿島地方社會正面對到成為戰地的轉變期，恰好經歷到邊界所帶來的社會劇變。苦的背後，



可以說是南竿島的民眾面對到劇變的處境。若要對這個處境有所認識，那麼首先必須要理解南竿島既有的社會面貌，並且從中了解戰地如何為既有的社會關係帶來劇變。透過這些認識，也才能如同林叔叔的看見一樣，從中理解為何當地人會需要基督宗教，以及基督宗教的種子又是為什麼能在這個劇變之中得以萌芽。

（一）邊界降臨前的南竿島：海／陸交織的經濟生產與互動往來

南竿島如同其他馬祖列島的島嶼一樣，在過去是歷代政府的化外之地，時常有海盜集團駐紮於此。在戰地時期之前的政府雖然曾試圖將當地民眾強制遷移至內陸地區，然而多半都未能如願。以明代為例，根據《連江縣志》的〈兵事志〉，明太祖朱元璋嚴加控管沿海地帶以阻絕倭寇的侵入，而在 1387 年明太祖實施「墟地遷民」，強制將當地的民眾遷移到內陸地區。然而這種政策到後期未能如願的實行，許多民眾開始前往當地生活，同時也有許多的倭寇在馬祖地區打劫船隻，因此在 1421 年，馬祖地區的島嶼被明朝官兵視為「賊巢」，島上的居民不被政府「編戶齊民」，而是以「海島逃民」視之（劉家國等，2016）。到了清朝時期，馬祖地區的狀況也大同小異。清朝政府在 1661 年便透過「遷界令」，強制當地居民居住到內陸，直至 1740 年代因為沿海居民的生計因素才又允許民眾可以前往當地居住。然而這不等於表示國家的權力能夠有效治理當地，海盜勢力在當地盤據的現象時有所聞，《南竿鄉志》的〈歷史篇〉中便提到 1939 年海盜林義和率領群眾搶奪竿塘鄉（今南竿鄉以及北竿鄉）的槍枝，使得當時竿塘鄉的鄉政完全脫離縣政府的管制（邱新福 2015）。

海盜勢力在南竿島上的影響力，使得老一輩的南竿島人在道德敘事上，有許多觸及到海盜的相關內容。陳叔叔提到了自己家中長輩親眼看過馬祖地區知名的海道林義



和，曾經下令南竿島的人不能抽鴉片，一旦被他發現抽鴉片，他便會要求抽鴉片的人親自去挖坑，好讓其他海盜能把這人丟到挖好的坑裡面活埋。這個經驗讓陳叔叔的長輩們常常以「林義和活埋抽鴉片的人」為由，告誡小孩不要抽菸（陳叔叔訪談紀錄 2023 年 8 月 4 日）。海盜在這個道德敘事的描寫上，儼然是地方勢力的要角。

在這個國家未能如願治理並且以海盜勢力為主的地方，南竿島上的居民多以海上經濟作為家庭生計來源。漁業便是當地民眾重要的經濟活動，依立哥的父親在馬祖尚未進入戰地的時候，便是居住南竿島上與村子裡面的其他人共同捕魚維生。依立哥的爸爸提供漁船，而村子的其他人則是提供漁網，大家同心協力到海上捕魚，並將漁獲拿到中國大陸販售（依立哥訪談紀錄 2024 年 1 月 18 日）。不過，當地的居民也會將自己捕到的漁獲販售給島上的居民，依金姊便提到自己的父親在解嚴以前，便是晚上出去捕魚、早上的時候回來。回來後，依金姊的父親便將捕獲到的漁獲用桶子放在別人家的外面，詢問對方是否願意購買（依金姊訪談紀錄 2023 年 9 月 30 日）。漁業活動不僅是關於家庭生計，還有南竿島上的社會關係以及日夜作息。

除了漁業活動，南竿島上的居民與中國大陸之間也有其他緊密的經濟關係。依或叔叔在講述自己家族的奉教過程中，便提到在南竿進入戰地之前，他們家中有兩艘鐵船用來跑船，他的爸爸以及外公在當時很長運鹽巴到成都販賣，有時候他們也會開船到東北進行貿易。甚至在民國三十幾年的時候，還因為聽到臺灣有蓬萊米，因而前往臺灣購買六船的蓬萊米，並在運回南竿後，再轉運到福州地區販售（依或叔叔訪談紀錄 2023 年 5 月 13 日）。除了開船穿梭於南竿島以及中國大陸各個地區之間，南竿島上的居民也在中國大陸裡面有商業或者土地上的投資，爸爸以及外公有在中國跑船經商的依或叔叔，便提到自己家族在中國還有從事一些商業投資的活鄧。除此之外，南

竿島上的人也會到中國大陸的沿海地帶購買土地，南竿島上的居民便有人在戒嚴以前，有在福州沿海地帶購置了採集竹蝗為主的竹蝗田。



然而，南竿島上的居民不只是在海面上有經濟生產活動，在島的陸域上也有。「柴埕」（福州話：tsha-liang）是早期馬祖地區相當重要的土地使用方式，因為柴埕是當地民眾用來收集家中燃料所需用到的茅草。在當地「柴埕」分成兩種類型，一種是廟宇所擁有的「大眾柴埕」而另一種則是家族所有的「柴埕」。大眾柴埕主要是開放給居民們使用，在經由廟宇的許可之下，民眾可以進入大眾柴埕割取柴火，而在收割之後民眾得將一部分的柴火上繳給廟宇，以此作為廟宇的收益來源。至於家族所擁有的「柴埕」，除了是供應這些擁有柴火的家族外，也同樣會開放給其他居民來割取柴火，而這些人也需要將一部分的柴火或者是繳錢給擁有該柴埕的家族。「柴埕」也和宗教活動脫離不了關係，根據《北竿鄉志》記載，在過去北竿鄉后澳村的楊公八史廟每年籌措的擺暝（當地元宵節慶典）費用的來源，除了漁民捕撈墨魚的標價外，還有分配柴埕所繳交的丁錢（邱新福 2015）。因此，柴埕作為一種土地，它不僅僅代表著居民在日常生活中所需的資源，還與居民的文化以及宗教有密不可分的關係。

在當地的口述史以及耆老的描述中，倘若外人隨意進入他人的柴埕並動到柴埕的一根芒草便很容易引起衝突。因此，除非是自家擁有柴埕這個土地外，人們若想要進入柴埕必須得先獲得柴埕擁有者的同意才行：

「那時的馬祖，地域觀念強烈，荒山野嶺幾乎都是有主之地，馬祖話叫「柴埕」，供自家人割柴燒灶，或租給旁人；外人若在「柴埕」動一根芒草，都會釀成大事。」（劉宏文 2021年03月28日）



「羊」便是一個能夠凸顯出衝突的物種，這是因為在過去馬祖地區有養羊的習慣，民眾常常會將羊隻帶到柴埕上面放養，而為了避免這些羊隻跑到他人所屬的柴埕，因此當地居民會將這些羊隻拴在一個定點，讓羊隻在該定點食草、限制羊隻的移動。然而，民眾就算將羊隻看管好，有時候仍會有羊隻跑到別人地盤的情形發生，並且引起不同人馬乃至不同村莊之間的衝突：

「在那裡放羊啊，羊就跑到鐵板或金沙某一邊去以後，對方把羊給牠抓起來，你放到我這裡來，這個是我的地盤，把牠抓起來以後，就占為己有，找不到的一方就找很多人到對方村莊去跟他打。」（吳曉雲 2014: 32）

如同 Blomley (2016) 認為財產 (property) 與領域的關係是相互交織，並且在習慣之中衍生出的行為，因而與我們的日常生活密不可分。柴埕不但具有私人財產的性質也具有領域的特性，倘若柴埕的「柴」受到侵犯時，便很容易引起地方上的衝突。這種對於以海維生的居民如何思考土地的方式，便和臺灣人類學者王崧興在《龜山島：漢人漁村社會之研究》(1967) 中的描述有相當的落差。王崧興在書中提到龜山島沒有地主，也沒有世家，且島民也沒有私人所有權的觀念，因此盜採作物以及偷砍竹林的屢見不顯 (王崧興 1967: 23)，且相關行為往往不予追究 (王崧興 1967: 23)。然而，這個論點卻和該書中的田野紀錄有所矛盾。王崧興在某次與當地居民和村里長開會的時候，便提到當地居民提議要大家討論「竹林菜園」的偷竊問題，並且表示「雖然沒有偷大的，但偷小東西也很要不得」(王崧興 1967: 18)，因而認為當地民眾對於「菜園」的偷竊行為必須制止。只不過村長在現場表示，由於王崧興為首的外島人士列席，所以就打住有關議題的討論⁴。王崧興對於龜山島的民眾沒有明確的土地觀念以

⁴ 「石養提議要大家討論如何防止偷風事宜，因為，近年竹林菜園之偷風甚盛。此地雖然沒有偷大



及偷竊的行為不需要被追究的認知，或許來自於王崧興作為「外來者」的身分，使得他在田野當中記錄到關於「偷竊菜園」的提議，才被里長打住而不在王崧興在會議現場的情況底下被大家討論。柴埕是馬祖島嶼陸域上具有領域性以及財產權的空間，觸及到島上的宗教活動以及經濟活動，任何對於該空間的踰越或者是侵犯都足以引起地方的衝突。因此，漁業經濟中的隨時可建立以及取消的組織關係，或許不能夠用來推論漁業經濟為主的漁村以及海島村落沒有地主以及世家的土地財產關係。

在進入戰地以前，南竿島上的經濟生產活動不僅延伸至海，也深入島的陸域空間。Henry Johnson (2020) 在對於島嶼的變化當中，便強調島嶼是在陸域、海域以及其他空間的相互交織的液態過程中，不斷地受到環境重塑的動力驅使下，而形塑出島嶼的物理性 (physicality) 。如同島嶼的英文字 Island 在字源學上的意義，是水 (watery) 與 地 (land) 的結合，海域、陸域乃至其他的空間便是在理解島嶼時不能忽視的面向⁵。南竿島上的經濟生產活動同樣必須去注意到陸域、海域以及其他空間面向上的理解，而不能直接用某一空間特性來去對島嶼進行總體式的概括。當我們注意到島嶼的海、陸以及其他空間面向時，南竿島的空間關係與社會關係是鑲嵌在陸地、海域乃至於中國大陸與其他地方之間。

的，但偷小東西也很要不得。里長回答說：此時此地不宜討論此問題，因為在有島外人士列席的會議，提起此事，有失龜山島之體面也。」（王崧興 1967: 18）

⁵ Island 的字源學參見 Online Etymology Dictionary，網址：<https://www.etymonline.com/word/island>



（二）當邊界降臨的南竿島：由海至陸劇變以及傳統民間信仰的失序

1. 邊界降臨的南竿島：由海至陸的劇變

當意外的邊界降臨之後，既有的空間關係便遭到顛覆。漁業方面來說，Lin (2021) 便提到原先的漁業環境促使居民住在山下或者灣澳處，而軍方便會在地勢較高以由上而下的方式去監視漁民。曹雅評 (2017) 在對於馬祖漁業研究論文中，則更細緻地提到進入戰地時期的漁民倘若要出海，便要向村公所申請魚民證，然後將申請到的證件交給監視漁民的軍人 (曹雅評 2017: 50-51)。軍方在此為了有效掌握漁民的移動，除了以登記的方式去記錄出海漁民，還會要求漁民必須「團進團出」，甚至軍方還會安排幾位被中國國民黨吸收的漁民來監視其他漁民的行動 (曹雅評 2017: 53)。時間，也是同樣被軍方所規範，因為軍方在監控漁民時，便會要求漁民在指定時間內返回島上，但是海上難以預測的氣象、海流以及魚種，都使得漁民常因無法在指定時間內回返而被軍方扣留船隻 (曹雅評 2017: 55-58)。

捕魚活動的限制使得漁民在捕獲的魚種上面開始有了轉變，由於捕魚的時間被限制在白天，蝦皮、蝦蛄、白帶魚成為了漁民較常捕撈的海產。然而，當這些海產成為了漁民主要的漁獲來源時，這些物種的產量減少便會影響到漁民的生計。《馬祖日報》便提到在民國 54 年至 56 年期間馬祖地區蝦皮歉收的情形，而在農復會的人員前來考察後，所提出的建言便是要求漁民不應該僅捕撈蝦皮而要另闢財源：

「馬祖是個四週環海的小島，小島多山，所以住在這兒的居民大都以捕魚為業，最賺錢的是打蝦皮，近兩年來蝦皮欠收，使以打蝦皮為生的漁民，生活頗受影響。前

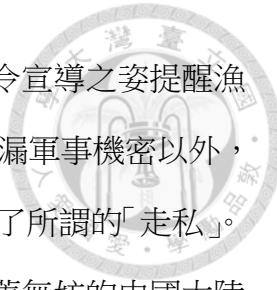


次農復會的沈祕書一行來馬祖考查時，曾明白的指出，馬祖的建設及漁民生活不應單靠打蝦皮一項為主，應再另開財源，所謂另開財源，當然是指漁民作業的範圍再行擴大。」（馬祖日報 1967 年 12 月 4 日）

軍方對於漁業活動的限制影響到漁民所能捕撈的漁獲。然而對於漁民來講，某些具有經濟價值的漁獲，便在這種限制之下難以捕撈。時勢所逼之下，漁民不得不轉向與中國大陸的漁民在海上私下往來。這套「私下往來」的方式主要是以物易物的方式進行，並且以物易物的「物」需要透過雙方所認為的價值來做衡量。唯有如此，以物易物的「物」才能夠達到各自所需獲得的經濟酬報。曾在馬祖當兵的阿敏哥便提到以「馬祖用手錶兌中國大陸的漁獲」來表示這套交易方式：

「不用換錢，這套方式是這樣，我給你三十個手錶，一萬五千塊，一個我賣你五百塊，事實上我的成本兩百，我就賺到三百，那我漁船出去，你就給我一萬多元的漁獲就好了。我去抓魚，你給我漁獲，然後我到外面去，我出去等到太陽快下山了，我就開回來，滿載而歸，我就不用去抓，我的船就兩個人，省事省力，我就滿載而歸，我就只要說，我今天是黃魚、淡菜、還有鯪魚，我就跟你要，你就一簍一簍給我，就這樣，你給我漁獲這樣，至於還有什麼貨，我不知道，不過魚貨是最簡單的。我魚抓進來，我還可以給那個做黃魚乾的工廠，或是店家、商家。因此，他就不斷不斷地用，帶個三十至四十隻的手錶，東帶一點，西帶一點。」（阿敏哥訪談紀錄 2023 年 2 月 28 日）

漁民私下貿易往來的方式，便成為了軍方的眼中釘，在民國 68 年 11 月 4 日的《馬祖日報》中，便有一篇〈漁民不能與匪接觸的原因〉文章，除了提到軍方當時常常叮



啣漁民要小心中國大陸的漁民可能會是被中共收買的漁民，也以政令宣導之姿提醒漁民應該避免與中國大陸的漁民交談，因為在交談當中除了可能會洩漏軍事機密以外，與中國大陸的漁民從事以物易物或者是以金錢換物的交易都會構成了所謂的「走私」。故，軍方便告誡漁民應該要小心謹慎地去面對那些他們原先認為敘舊無妨的中國大陸漁民：

「防區出海作業的漁民，不得與匪區漁船接觸，這是由來以久的規定，由於近年來，共匪對我統戰陰謀日亟，所以防衛部與政委會，均一再重申前令，而每次舉辦的漁民講習，亦均強調此事。按理說，匪區的漁民也是我們的同胞，彼此在海上見了面，敘一敘鄉情，原無可厚非，但誰又能保證在匪區的漁船上沒有匪幹混跡其間，誰又能保證匪區的漁民不為共匪的威迫利誘所運用。……根據上述兩條規定，縱然漁民們在海上作業，而與匪區漁民接觸時所交談的話，涉及軍事機密方面的，不是漁民有意刺探、收集而得來的，但偶然得知之軍事機密告訴別人，仍然負有洩漏軍事機密的刑責，而要受到法律的制裁。再談到漁民在海上與匪區漁民交易，無論是以物換物，或以金錢換物，都構成了海上走私，如果依照國家懲治走私條例治罪，也要處以七年以上的有期徒刑。所以漁民們不要以為與匪區漁民交易是一件小事，就法律來說，實茲事體大，尤其馬祖是接敵地區，更不能等閒視之。」（馬祖日報 1979 年 11 月 4 日）

然而，就算政府盡可能地宣導以及警告私自貿易的嚴重性，仍然有許多漁民從事相關活動。這個原因除了來自漁民為了獲得其他海產之外，還有那些同意漁民從事相關活動的阿兵哥。阿敏哥便提到阿兵哥與漁民的互動過程中，只要漁民願意給幾條黃



魚、螃蟹、鯧魚或是淡菜等海產「孝敬」阿兵哥，那麼阿兵哥便會睜一隻眼閉一隻眼同意漁民的作為：

「阿兵哥很簡單，你就回來的時候，送幾條黃魚給他，阿兵哥就樂死了。或者拿幾隻螃蟹，然後跟阿兵哥說「今天收穫不錯，送你點東西」，這樣一來第二天早上走的時候，才不會跟你怎麼樣。每天塞幾條魚給他，那阿兵哥就每天加菜，軍民關係因而很好，走私也因此就過得去。我那時候聽阿兵哥講，他們天天加菜，想吃螃蟹就有螃蟹吃，有黃魚就黃魚吃，有鯧魚就鯧魚吃，有淡菜就吃淡菜，什麼都有，為什麼？他說他們回來的時候，就會孝敬，「有沒有什麼東西啊！想吃螃蟹！」然後他們就會塞給他，那他出去的時候，他就不會檢查地很嚴格！有時候一個簍子，他就會把簍子上面的一個夾層，放了十支手錶，誰會去翻他簍子啊！就看一看，就這樣過去了，事實上簍子，做個小夾層，塞個東西進去，很好混。……」（阿敏哥訪談紀錄 2023年2月28日）

只不過在這裡的「物」也有限度，倘若漁民交換的物品並非海產，便很容易被軍方帶捕，原因是因為漁民與中國大陸的漁民交換的「物」已經超出了軍方所認為能夠睜一隻眼閉一隻眼的認知框架，因此被視為過於「超過」而不得不「辦理」。曾有家人到馬祖衛理堂擔任牧師的阿星姊，便提到自己身為牧師的家人，曾提到自己某次被南竿人要求去探望一位，因為在海上與中國大陸漁民以物易物，而被政府單位逮捕的南竿島漁民。然而當他到現場後，意外得知這位漁民交換的「物」是羊而非海產，因此被政府單位的人批評：

「當地就是很人性，睜一隻眼、閉一隻眼，不然你叫這些馬祖的漁民如何討生



活？……【那個當牧師的親戚】就說，有一次不知道是誰，就是抓到警察去，然後就叫牧師來保。在當地，牧師被視為很重要的存在，被認為說他的話應該要聽。【那個當牧師的親戚】就去，畢竟他也知道海上交易在當地沒什麼大不了，結果去了才發現是怎樣？他說，裡面辦案的人就說：「貝類或者海產就算了，海裡面怎麼會撈到一隻活的羊？」（阿星姊訪談紀錄 2024年1月20日）

在過去，意外邊界尚未降臨在南竿島以前，南竿島人在彼時常常將捕獲到的海產拿至中國大陸買賣，並且在獲得所需要的財物之後返回南竿島上。當邊界降臨之後，這些往來多半被迫中斷，淪為只能在軍方認為可以「睜一隻眼、閉一隻眼」的默許之下「以物易物」，由此換得因漁業管理限制而難以捕獲的漁獲。由原先的明轉變成現在的暗，經濟活動的由明轉暗的變化代表的是意外邊界帶來南竿島與中國大陸的斷裂。許多原先能夠通行無阻的雙向互動，變成了會被視為違法的互動。然而，居民為了討生活，必須在不觸犯底線的情況下私自進行。生活在意外邊界降臨下的當地人，必須透過不同於過往的方式建立起「再連結」的關係來維持自己的生活。

可是並非所有的活動都能夠像捕魚一樣如此，南竿島民曾經在中國大陸有過的經濟投資，便很難有所謂的私下活動了。邊界降臨帶來的斷裂，除了導致海域活動上的明轉暗，還有跨越海洋的陸地間交流被迫中斷。能夠在海上活動的南竿島民，在陸域的活動上被僅限在南竿島，又或者是中華民國在國民黨撤退來台後的領土範圍。這種轉變讓南竿島的居民就此失去自己過去在中國大陸的經濟投資。家族以經貿生意為主，並且曾經在中國大陸與南竿之間進行跑船生意的依或叔叔，便因為戰地而失去在福州地區的開業以及投資的生意，同時家裡的人因為身體因素無法繼續跑船、無法從事捕魚活動，而家裡又沒有像其他南竿島人有「柴埕」的土地。這個意外邊界所帶來

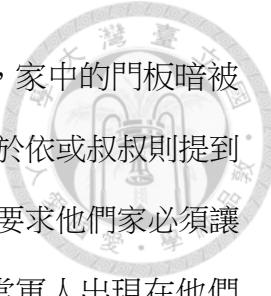


的劇變讓依或叔叔一家在戰地時期，只能透過向漁民批發漁獲販賣以及向其他當地民眾租地來種菜維生。

海上關係的斷絕不只是對海上以及馬祖與中國大陸之間的關係帶來扭轉，因為隨著國共內戰撤退到馬祖的軍人還有緊接而來的軍政府，改變了南竿島的陸域地景。以「柴埕」為例，人們用來砍柴的「柴埕」便被軍方占用。並且在這土地之上，軍方開始在島上大規模地動用居民以及軍隊的人力來進行綠美化工程，這番作為被學者認為軍方試圖受過綠樹的遮蔭抵擋軍事基地 (Lin 2021)。在推動的過程，政府除了會要求民眾不能折取樹枝、保養樹木外，還明令馬祖居民必須宰殺過去常見的「羊隻」牲畜，以便讓綠化工程得以完成。《馬祖日報》的一篇名為〈維護樹苗成長 縣府明令除羊 盼駐軍響應殺羊運動〉便提到民眾應該響應軍方推動的「殺羊運動」，以此獲得樹苗存活的保障：

「為推行擴大造林工作，貫澈“綠化馬祖”運動，連江縣即將明令全縣民眾澈底殺盡羊群，以維護植樹的安全和提高樹苗，成活率。連江縣府表示：馬祖民眾多年來，一直都是在回軍隊學習中求得進步，為了響應最高指揮官綠化馬祖的號召，縣府已決心要求民眾殺絕羊群，使樹苗成活獲得保障，並盼駐軍能夠響應此一“殺羊一運動；縣府同時希望軍中殺羊、祇是它的提議而不是要求。」（馬祖日報 1961 年 3 月 24 日）

除了柴埕以及牲畜受到軍方影響，民宅也因為戰地而深受影響。甫從中國大陸撤退到南竿島上的軍人沒有軍事基地的住宿空間，因而這些軍人住進了居民的民宅中。這些進入民宅的軍人會要求居民讓出部分民宅的空間給軍方使用，而被民眾視為如同



搶劫的行為一樣。陳叔叔便提到了自己的老家在軍隊來到南竿島後，家中的門板暗被軍人拆下來當作床鋪使用（陳叔叔訪談紀錄 2023 年 8 月 4 日），至於依或叔叔則提到自己家裡被占用時，軍人因為什麼都沒有，因此除了住進他家之外，還要求他們家必須讓出一條棉被給他們使用（依或叔叔訪談紀錄 2023 年 5 月 13 日）。當軍人出現在他們的生活空間以後，居民便不得不和這些軍人互動。民眾便在與軍人的相處之下，從原先只會講福州話，慢慢地學會了國語，甚至能夠和這些軍人用簡單的國語對話。陳叔叔便提到自己的父母，之所以會用簡單的國語交流，是因為當軍人住進他們的民宅以後，由於彼此之間的無形交流而漸漸學會幾句基本的國語對話（陳叔叔訪談紀錄 2023 年 8 月 4 日）。

從海到陸乃至於自家住宅，生活無處不受到戰地的邊界影響而出現劇變，原先被視為合法的馬祖／中國大陸成為非法、捕魚活動受到限制。邊界帶來的兩岸關係往來斷絕，也讓南竿島的人失去了在中國大陸的收入。然而，邊界的力量卻不只海域以及雙邊互動上，還有島嶼的陸域活動。在國共內戰之下，許多撤退的中華民國軍人也跟著撤退到了南竿地區。大量的軍人進入了民眾的日常生活，不只徵用了民地、干預民眾的經濟活動，甚至也一度與民眾一同生活，讓民眾在長時間與軍人的接觸中學會該如何與軍人用國語交流。南竿在戰地之前的生活狀態，因為戰地的降臨全方面地改變。

2. 降臨的劇變之下：傳統民間信仰的失序

在劇變的環境之下，日常生活遭受偌大衝擊的人們便陷入了精神混亂的狀態，鬼附的傳聞便成為當時人們的日常。身為基督徒的依立哥，便提到了當時村子裡面很常出現鬼附。看不到鬼的他常常看到村子裡面的人，原本跟正常人一樣，卻突然胡言亂



語以及精神錯亂。看到村民飽受鬼附所苦，身為基督徒的依立哥一家就會到這些村民家裡禱告，並且讓大家改信基督教，以便趕走魔鬼而讓他們的精神狀態得以安定：

「我沒有看過鬼，但是很常出現原本好好的人變成神經病。很多人。那些人會亂講話，然後精神錯亂。我們家裡面沒有這種狀況，但是村落裡面很多人會這樣。那時候就叫他們信主，然後也是軍中弟兄來為他們禱告，禱告之後就恢復正常了。因為這樣，得了病，信主的人很多。遇到這種病，就會說你趕快信主，如此一來，魔鬼就會離開這些人。」（依立哥訪談紀錄 2024年1月18日）

同樣被鬼附的人也包含軍人，依立哥便提到了某個士兵鬼附的經驗，當時這位被鬼附的人也同樣胡言亂語、精神錯亂，就算是送到醫院裡面檢查也無法檢查到原因。這時，無助的部隊於是便請求當地的基督徒女校長前來為這位鬼附的士兵禱告，而這位士兵也就在禱告中康復：

「他們平常很正常，有的人會說他們看得見，說鬼在他們旁邊。這些鬼是什麼，我不曉得。我沒有看見過，事實上就是這樣。不過聽說鬼是像狐狸一樣，而且不只老百姓，連部隊也有。部隊裡面好多人信主，裡面也有人精神錯亂，就算送到醫院檢查，也沒有什麼樣的狀況。然後就是說，這人會鬧會吵。部隊因為被鬼附搞到沒有辦法，因此就找基督徒校長，國小的校長，中興國校的校長，是一個女的丁姓女士，是基督徒，他們就會為這弟兄禱告，然後對方就好了。」（依立哥訪談記錄 2024年1月18日）

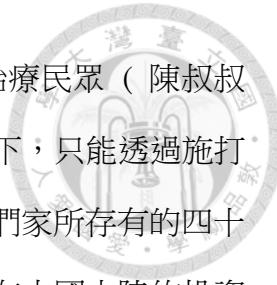
在不安的社會之中，人們承擔著生活轉變帶來的陣痛，因而時不時會有發瘋的情形出



現。

在這種時候，人們若還遇到疾病的摧殘，那麼為了治療疾病而需要的經濟開銷都足以讓人們陷入絕望。這些惶恐不安從南竿島上「奉教」的本地基督徒來說，便是他們家「奉教」的主要原因，因為這些惶恐不安對他們而言和「魔鬼」與「神明索命」有關。在當地稱之為「魔鬼病」的鬼怪疾病，便是這些人提到自己家族的人所遭遇到的「魔鬼」以及「神明索命」經歷。茵芸姊提到自己家庭「奉教」經驗，源自於自己家父得了這個「魔鬼病」。茵芸姊的爸爸便因為發燒、吐血，就算去海軍醫院看了醫生也徒然無功。於是乎，茵芸姊的奶奶去向神明詢問爸爸的病因，而神明便告訴他的奶奶，茵芸姊的爸爸之所以會有淪落至此是因為得了魔鬼病。這個病是來源於茵芸姊爸爸的前世妻子前來索命，為了要幫助茵芸姊爸爸度過難關，茵芸姊的奶奶便花了幾千塊錢去廟宇幫他爸爸過百日，但是始終沒有效果，就算茵芸姊的奶奶為此跑遍了整個南竿島上的廟宇，仍舊沒有因此看到奇蹟（茵芸姊訪談紀錄 2022 年 8 月 17 日）。

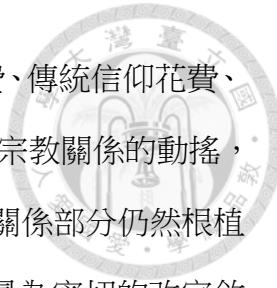
面對到茵芸姊所謂的「魔鬼病」，當地的平信徒在提及自己家族的「奉教」的經驗時，往往會接著提到「求醫無門」以及「求神無用」。所謂的求醫無門，不只是一般的醫療疾病無法治癒，還有因為在意外的邊界的限制底下，所能夠使用的醫療資源有限，因而讓民眾在醫療上面無法有良好的治療效果。在意外的邊界臨降之前，倘若南竿島上的居民有醫療需要，除了有賴於島上的傳統醫療，也會前往中國大陸的醫院看病。依或叔叔便提到自己的父親在戰前因為一次風浪，而被倒下來的帆船壓斷肋骨，導致肺部出現問題，使得他不得不前往上海醫治。然而，在邊界降臨之後，依或叔叔的父親便無法再前往上海醫治，而必須倚靠南竿島上的醫療資源醫治疾病，可是彼時島上的醫療資源又相當缺乏，陳叔叔形容那時候的醫療資源雖然是軍方帶進來的，但是這



些醫生跟臺灣的醫生不一樣，只要有一點醫學背景就能夠當醫生治療民眾（陳叔叔訪談 2023 年 8 月 4 日）。依或叔叔的父親在當時候的醫療背景底下，只能透過施打抗生素的方式治療肺部的疾病，然而一次又一次施打抗生素，把他們家所存有的四十兩黃金⁶用剪刀剪到完。對於因為意外的邊界臨降之後，而失去原本在中國大陸的投資以及生意的依或叔叔一家來說，這筆金額可以說是不小的花費（依或叔叔訪談紀錄 2023 年 5 月 13 日）。求醫無門，不只是影響到一個家人的疾病，還包含家庭治療疾病的開銷，這些開銷在有限的醫療資源底下往往無法有好的回報，甚至是讓一個家庭為了治療疾病而必須喪盡家產。

魔鬼病不只讓民眾在醫療上足以道盡途絕，傳統民間信仰的消災解厄更是讓他們已經不幸的生活雪上加霜。為了讓治癒疾病有更好的效果，南竿島的民眾也會透過傳統民間信仰的祭拜，希望神明、祖先以及前世親友，能夠讓保守疾病之苦的民眾得以有效地受到醫治。在祭拜活動中，南竿島的居民除了燒香拜拜，還需要殺羊、殺豬、殺雞（陳叔叔訪談紀錄 2023 年 8 月 4 日），拜到最後部分民眾會因為經濟因素而將殺牲畜的行為改用羊頭以及豬頭來替代（依金姊訪談紀錄 2023 年 9 月 30 日）。最極端的還會遇到被要求要「建廟拜神」的情形。《馬祖日報》在 1969 年的 6 月以及 7 月，便有兩篇報導提到南竿島上某張姓家庭在面對到腦瘤症時，為了治療疾病而求神問卜，因此被告知需要透過建廟以及廟宇整修來驅趕七個前來徵婚的女鬼。然而，隨之而來的財務壓力讓張姓家庭一家負債累累（馬祖日報 1969 年 6 月 30 日；馬祖日報 1969 年 7 月 5 日）。透過傳統信仰以安撫鬼神的方式來治療疾病所需要的資金花費，對於受到邊界帶來經濟衝擊的南竿島居民而言，在已經飽受醫療花費之苦的情況底下，生活處在絕望的狀態。

⁶ 四十兩根據單位換算約莫有兩千公克。



部分道盡途絕的南竿島居民，在面對到經濟劇變、醫療資源花費、傳統信仰花費、毫無治癒效果等問題時，動搖了他們原先與傳統信仰的關係。傳統宗教關係的動搖，是改宗的南竿島民接觸基督教後決定改宗的原因。但是傳統宗教的關係部分仍然根植在島民的改宗敘事中，「神明指示」是改宗經驗中與傳統宗教關係最為密切的改宗敘事。原先屬於傳統宗教的南竿島民眾在徬徨之際，不斷地到島上各個廟宇求神問卜，最後得到這些神明要求民眾改信基督宗教的指示。在這些敘事中，改宗被視為原先宗教信仰要求離開的結果。依或叔叔在提到自己家族奉教的原因時，便有提到天后宮的媽祖向他的祖母表示，祂被他的祖母求到煩了，因而叫他去信基督教：

「那時候我祖母每天去拜拜，馬祖最有名的就是天后宮，去過嗎？那邊天后宮號稱是媽祖死後的那個屍身所在地，我祖母是每天去拜，求媽祖醫治我爸，後來媽祖可能被我祖母求到煩了，就跟我祖母講你去信基督教。媽祖跟我祖母講，我祖母就擲筊去問，一直求了十幾年，然後最後要我祖母去信，媽祖說信了之後才會好，所以我們家就去信基督教了。」（依或叔叔訪談紀錄 2023年5月13日）

除了「神明被求到煩」的敘事，有的改宗的南竿島民還會到「神明與鬼怪索命」的「走投無路」。在這類敘事中，神明與鬼怪被民眾認為想要奪取自己的生命，而當事人在「死亡」的邊緣底下不得不選擇改宗。茵芸姊在提到家族奉教歷程時，便提到魔鬼要來奪取他父親性命，而家裡面的長輩表示如果他的父親死去，那麼全家都不要活。因此在這個情況底下，他們家接觸到了基督宗教而在最後決定奉教：

「那個時候魔鬼很多啊！到處拜，拜得時候，魔鬼說：「你今天拜這麼多，我沒得吃啊！我要取你的生命」。我奶奶跟我們講，如果我爸爸的病治不好的話，我



們全家一起死，不要活了，我爸爸走了，我們全家一起死，不要活了！」（茵芸姊
訪談紀錄 2022年8月17日）

從「神明指示」到「走投無路」，反映出傳統宗教信仰根植在地方社會之中的社會關係，神明跟這些民眾屬於上位關係，神明的所做所為會影響到自己的生活。面對上位的角色，身為下位的民眾只能有兩種行為選擇：「聽從」或者是「反抗」。就算改宗，在面對到原先的神明時也脫離不了這兩種選擇。部分改宗者選擇以「直接放棄既有宗教信仰」的方式來回應神明的行為也是如此，這類型的人通常是在接觸到基督教之後，對於基督教有一些認識，只不過仍未真正投入在基督教信仰當中，仍然和其他民間信仰的南竿島居民一樣會去廟宇祭拜。但是，當他們最終仍看不到成果的時候，便會直接放棄傳統民間信仰而改信基督教。在陳治旭（2009）對某位陳姓女平信徒的訪談中，對方便向陳治旭提到自己的改宗經驗，源自於表妹看到拜菩薩沒有見到任何的效果，因而決定直接不拜菩薩，而在最後選擇奉教，直接成為基督徒：

「她去廟裡面問，問完之後就燒香拜拜，後來就好了。不過，二十多天之後又病了，只好再去拜，結果又好了，可是沒多久又發作了，這下子她生氣了，跟我表妹說：「我們從今天起不要拜菩薩了，我們這樣燒給牠，給牠吃，好了之後又來，這樣我們怎麼受的了，現在我們不拜了，就交給主了。」結果就不拜了。」（陳治旭 2009: 45）

改宗是既有關係的動搖後的結果，在一次又一次的祭拜當中，當人們在既有宗教信仰之中仍然看不到結果，而在接觸到其他宗教之後便會促成「改宗」的可能性。無論是「聽從」神明又或者是「反抗」神明，無不代表著既有宗教關係中，神明與人的



關係出現「轉變」。這段關係必須有所變化，否則自身將無法拯救。對此，改宗的民眾也會覺得自己的決定能夠被逝去的長輩所諒解，而不會因此成為背叛家族的罪人，依金姊在帶領自己父親信主時，便安慰他們長輩的在天之靈不會譴責，而是會選擇寬恕這個改宗的決定：

「我爸爸就想說，好，我就去信主，而我爸就把我爺爺奶奶拜拜的那個東西，都拿去處理掉，我爸就很難過，我就跟我爸說，你不要難過，那就只是一個木頭而已，後來我也跟我爸說，不要難過，因為我爺爺奶奶也不希望你，因為你病得這麼嚴重痛苦，他可能不會怪你。」（依金姊訪談紀錄 2023 年 9 月 30 日）

關於傳統民間信仰的失序以及隨之而來的改宗，Stark (2005) 在對於基督宗教的研究中便有提到羅馬帝國在瘟疫的肆虐底下，傳統民間信仰無法給予人們關於世界、生命、道德的解答。在南竿島的案例中，人們改信基督教的背景，則是因為意外的邊界帶來的「財務」波動，筆者認為這個波動或許可以從 Stark 在《基督教的興起》中所提到的：「如果資金嚴重匱乏，給異教活動的帶來的影響就會立竿見影」(Stark 2005: 236)，更進一步去思考：「會不會原先的宗教會是壓垮駱駝的最後一根稻草？」。這根最後的稻草，促使南竿島的本地基督徒重視「神蹟」成為他們家族「奉教」的原因。因為對於從傳統民間信仰改宗至基督宗教的南竿島基督徒來說，改宗的動力來源是經濟生產劇變、疾病醫療花費、宗教祭祀導致整個家庭處在絕境的人。

當人們面臨處境之後，「改宗」是一個他們行為的選擇。只不過選擇改宗，不等於生活立竿見影的改善，而是將自己更推向「死亡」的深淵。因為社群的脫離在南竿島的傳統民間信仰中並非只是宗教歸屬的問題，還有傳統民間信仰所具有的「財務分攤」



的社群關係。依或叔叔便提到早期南竿島的居民之所以願意改信基督宗教與「神蹟」有關，倘若沒有神蹟便很難讓人們願意去信仰基督宗教。因為對於這些居民來說，如果決定要改變自己的宗教信仰，那麼便會影響到傳統的民俗祭儀裡面的花費。在馬祖的民俗祭儀裡面，「豬肉」便是傳統民間社群所要分攤的花費。在每次祭儀的時候，村莊裡面的社群便會需要號召社群當中的家戶集資購買豬肉，並且在祭拜以後將豬肉分給參與活動的家戶。如果在這些家戶當中，有家戶改信基督教，那麼便會導致其他人所要分攤的財務增加，因而這些傳統民間信仰的人多少都對基督徒保有敵意。特別是，在意外邊界降臨的生活之中，大家也同樣遭受到社會經濟上的劇變，使得財務分攤的變化所帶來的影響又更為甚大。在依或叔叔的生長經驗中，這種保持敵意便是讓他從小到大都沒有朋友、沒有學校同學願意來到他們家玩。雖然在這個過程中沒有到「仇視」的地步，不過或多或少表示在無形之中的「敵意」卻讓人際交友上有隱隱約約排除的情形：

「因為所有馬祖每一家的信徒，都是神蹟啦！因為怎麼可能信，馬祖那邊都是民間信仰，都是拜媽祖的，每個村莊幾乎都有一個天后宮，那你拜拜的話，村莊裡面會有一個社，社團，每個社可能有幾十戶，而有可能今年拜拜，你們這十戶可能要集資買一隻豬。拜完之後，豬肉就要分回去，如果信的話，這一里就會少一戶，欸！九戶分一隻豬，那價格就變高了，所以對於你這些，我們講，離開民間信仰的人，他們對你非常的敵視，所以我們信的時候，我們村莊沒有幾家，我們就變成村莊的敵人，我小學的時候，沒有朋友。所以在信仰上，他們對於你們這些基督教的人非常反對，連同學到我們家，都沒有人願意來，你們家是信基督教的，我們家是拜拜的，所以對於那些宗教信仰上，我們是隔了很開，但是還沒有到仇視的地步，但是至少會對你有些敵意，不願意到你們家。」（依或叔叔訪談紀錄 2023年5月13

日)



當一個人決定脫離傳統民間信仰時，不只要面對到人際依戀轉變所影響到的資源動員，還有脫離社群之後，這位「前社群成員」造成其他人需要承擔更多的財務壓力，使得其他人對於這位改變宗教的「前」社群成員報有敵意。在依或叔叔家族的改宗經歷可以看到，當人們在走向絕路以後，願意如同基督教的「死而復活」一樣，從原先處於傳統民間信仰的社群關係中，在自己人生中最軟弱無助的時候，直接轉變成會遭受既有社群敵視的基督教網絡。

陷入人生中的絕望，是當時部分南竿島上的居民願意改信基督教的原因。這個動力夠從「財務」方面來解釋，看到人們如何因為陷入絕境而在接觸到其他關係網絡的照護之下而有改宗的行為。當意外的邊界降臨的馬祖地區，從海洋到陸地的一切都被顛覆。原本海上的漁業活動在受到軍事統治的限制下，不是轉向捕撈其他魚種就是透過走私貿易的情況底下進行；原本在中國大陸的經貿往來則是在意外的邊界劃設下，直接斬斷而化為烏有；原本在南竿島上的柴埕被軍方所佔用；原本在南竿島上圈養的羊隻被軍方在綠化運動之下撲殺；原本自己居住的民宅被軍方占用。在意外的邊界之前的「原本」，在邊界臨降之後不再是「原本」。

在這變動之中，原先被視為給予人類生命解釋的宗教，反倒因為宗教活動所需要的世俗要求而推使人們走向死蔭幽谷。當南竿島上的經濟活動因為邊界而大受影響時，倘若家中的人又遇到了疾病，那麼這個家庭便必須要在逐漸有限的金錢當中，花費大量的金錢在疾病醫療以及宗教活動上。然而，大量投入的金額無法給這些無助的人們看到結果。尤其在島上有限的醫療資源中，大量的金錢只能得到不怎麼有效的醫療效



果。與之同時，若當這個家庭不僅不放棄既有的醫療行為，也將一部份的希望寄託在宗教祭拜時，這個家庭所需要面對的便是兩個極大的金錢支出。這些支出在最極端的情況底下，使得家庭必須如同茵芸姊的奶奶所講「全家一起死」（茵芸姊訪談紀錄 2022 年 8 月 17 日）絕境，而有走向絕路的打算。

筆者認為南竿地區能夠推使 Stark (2005) 的《基督教的興起》更進一步去討論的地方，便是難以支撐起的花費造成的生計影響，而使得人陷入了窘境之中。當人試圖從傳統宗教得到希望時，則會因為更大量的花費而更將自己的生活推向絕望的深淵，與傳統信仰的神明距離將因此比萬丈深淵更為遙遠。因此，財務壓力推向人走向轉宗打算的背後，不只是人所面對到的處境，還有這些人在人生最需要的時候，宗教如何成為壓垮駱駝的最後一根稻草，使人不得不做出轉變宗教的決定。這種由財務動力給予的「改宗」解釋，也能夠補充 Stark (2005) 在《基督教的興起》中的〈城市的騷亂與危機：安提阿城的個案〉。在該章節中，Stark 認為基督宗教所能夠帶給民眾的是在混亂之中的安定，給予人們在末日之中的希望。若 Stark 有更多關於財務收支的資料，或許可以很好講述這個「混亂」的狀態。因為對於南竿島的民眾來說，邊界所帶來的財務花費確實是一大混亂，人們在混亂之中求生。此時的基督宗教相對於可能會讓他們在當時會走上絕路的傳統宗教，更能給予民眾希望。並且，基督教不只給予神秘力量的幫助時，還有照護的社會網絡扶持。照護與希望相伴在人際網絡之中，使之產生能夠給予人們去「改宗」的動力。

三、戰地中的意外連結：基督徒軍民網絡如何塑造出意外的連結？

照護的關係網絡是改宗的重要因素，Stark (2004 & 2005) 便強調社會資本是人際



依戀所能夠給人運用的「時間、精力、情感與財務」(Stark 2004: 148)，因此改宗所轉變的便是人際依戀所能運用的各項資源。在面對轉變所帶來的虧損以及收益之中，人們會在衡量這些因為轉變所帶來的結果之後做出宗教歸屬轉變的決定。財務收支的劇變雖然撼動了傳統民間信仰在南竿島居民的正當性 (legitimacy)，但是民眾在決定改宗時，不只是要面對宗教的正當性，還得要面對人際依戀所帶來的壓力。非基督徒的黃哥便表示，參與傳統民間信仰對於南竿島的民眾來說，便是象徵著作為社群「成員」的肯認 (黃哥訪談紀錄 2023 年 2 月 13 日)，因而改信基督教、不參與傳統民間信仰便是間接向在地社群宣告對於該社群的脫離。而且，在決定「奉教」之後，本地平信徒也仍有宗教方面的需求，這項需求也是改宗後需要被新的關係網絡所滿足。依花姊便提到在他小時候，他的父親常常在收購豬隻的路上便會被女鬼附身，以致於回到家中容易跟他的母親吵架，而當母親開始跟父親吵架時，母親便會曉得父親是被女鬼附身，因而會去通知名叫「妹囝」的女性本地平信徒來為父親禱告，以此趕走父親身上的女鬼：

「我爸爸被鬼附身，他說有個女鬼附身，因為我爸爸早期是賣豬肉的，然後那時候不像以前，要幾個合夥賣豬肉的人，去津沙那個村莊很早去，把出籠的豬，告訴我爸，讓我爸去買，然後為什麼他們會很早去，因為怕你偷偷餵豬吃東西，好讓豬隻有重量，所以它們都是凌晨去，讓對方家的豬沒有辦法有東西吃。然後我爸爸就走那段路的時候，被鬼附身了，然後鬼附身的狀況，我爸爸如果有女鬼上到他身上的時候，他就是要找我媽媽吵架，沒事要找我媽媽一直吵架，我媽媽也很厲害，知道我爸爸那個鬼又來了，然後就會去通知妹囝姊妹，為我爸爸禱告。」（依花姊訪談紀錄 2023 年 2 月 9 日）

依花姊的故事顯示出的便是他們家在奉教之後，仍會需要借助其他基督徒的幫助，才有辦法能夠獲得安定的生活。這種幫助，也正是讓他們得以繼續感受到神蹟以及恩典的原因。



同時，這些基督徒不只要彼此相互扶持，還必須要有面對與軍方起衝突的可能。由於基督徒們時常聚會，在馬祖衛理堂尚未進入馬祖時，便常成為軍方的眼中釘。在連江縣 1959 年的縣政會議中，便有指出連江縣縣政府各機關應該注意「本區基督教信徒常非法集會的取締問題」⁷。聚會在當時常常成為需要私下進行的活動，教友們為了要躲避取締，因而只有在聚會中才會宣告下一次的聚會地點。這個經驗也讓本地的教友在提及到自己家族的奉教經驗時，會提到自己家族的人關過牢的經驗。茵芸姊便提到在當時，南竿島的本地基督徒會因為村子裡面有人身體不舒服或是問題，而在晚上的時候和村中的其他基督徒一同到別人家裡面禱告，而這個行為也讓他們容易被軍方關緊閉。

「晚上，比如說晚上有人小朋友不舒服，或者是有什麼問題，大家一起過來幫忙禱告啊！然後你們在禱告，警察看見他們在禱告，看到有三個人或五個人聚在一起，就會來抓你了。」（茵芸姊訪談紀錄 2022 年 8 月 17 日）

然而，就算晚上會被抓去關，依或叔叔還是提到自己的媽媽有一次在晚上，被其他基督徒通知去某人家禱告的時候，到了現場還看到有一、兩個阿兵哥與大家一同禱告：

「當然怕被抓，所以我們去的時候，有一次我記得我陪我媽去禱告的時候，那都是

⁷ 馬祖日報 1959 年 2 月 1 日。連江縣政會議 昨圓滿結束 夏兼縣長親自主持。

臨時被通知去誰家，那晚上七點多，天黑了，拿著手電筒到某人家裡去禱告，禱告完回去的時候，那在禱告裡面會碰到一兩個阿兵哥。」（依或叔叔訪談紀錄 2023 年 5 月 13 日）



有一個緊密的關係網絡，學會一同面對這些遭遇、在彼此需要時給予幫助，是在甫入戰地的南竿島上，基督宗教所必須要形塑出來的連結，如此一來，基督宗教才能夠在南竿島上有所發展。John Dupre 在討論到信仰的時候便提到「人們若要相信，首先必須學習信任；因為信仰是信任的順服。」（Dupre 1986: 52），如果沒有信任基礎，那麼信仰也就難以成立。筆者認為，Stark (2005) 所認為人際依戀的社會網絡在改宗中之所以佔有重要性，是因為「使人們學會如何信任」是這個網絡中所促成人們願意去改宗的原因。

能夠給予他們在衡量社會資本之後讓他們願意改宗，並且能夠在經歷之中遇到神蹟，是外來宗教的宣教者在帶領當地人改宗成為他們所屬的宗教群體時所必須要做到的地方。在《信仰的法則》（Stark 2004）中，Stark 便強調人們在正常情況下，不會隨意地改變宗教信仰，而當人們的生活出現轉變，同時也開始在與其他宗教的群體接觸而產生人際依戀時，那麼這些人便會出現改宗的行為。倘若在南竿島上沒有強烈的人際依戀社群，帶領當地人接觸基督宗教，並且讓他們能夠在人際依戀中的社群網絡裡面互相扶持，那麼改宗的現象也就難以成立。

若要了解南竿島的「奉教」，還要去了解本地平信徒在決定奉教後是如何繼續鑲嵌在人際依戀的社會網絡當中。根據平信徒的生命史，當中最常出現在這些促使他們「奉教」的行動者們，便有軍人、親屬、本地基督徒還有一位稱之為「妹囝」的女性



本地平信徒。筆者將從這兩類群體所共創出的宗教網絡，討論這個促使人們能夠「老練生盼望」的社會網絡是如何能夠讓人願意在戰地時期決定「奉教」。甚至也進一步指出這個社會網絡如何共創出戰地之中的模糊地帶，讓島上的眾基督徒們得以模糊地帶中而漸漸不會遭遇到軍方對他們施以「關緊閉」的懲罰，並在最後與軍方能夠找出彼此接受的方式，進而形塑出與其他臺灣基督宗教在邊界上的連結。

（一）基督徒軍民網絡

根據陳治旭（2009）的口述訪談，祖籍是福建福州的林叔叔在臺灣警備總司令部擔任憲兵的期間被調派去南竿島。到了南竿島以後，原先非基督徒的他由於熟稔福州話，於是被其他軍中的基督徒邀請，協助他們在為南竿島的本地基督徒主持禮拜日的家庭禮拜時，將他們講解聖經的國語翻譯成福州話。但是軍人與民眾的聚會，卻也引起了軍方的注意。在 1953 年的某一天，這些軍人在民宅當中主持浸禮儀式，受洗了數百位南竿島民眾。此一舉動驚動了當時的軍方，讓軍方將這些軍人找來問話後，而軍方也才發現到這些參與聚會的軍人包含了許多軍官在內。於是乎，軍方下達命令，要求軍人不能隨意參加家庭聚會（陳治旭 2009: 66）。

這件事情發生後的隔一年，1954 年，林叔叔返回臺灣。然而並沒有因而不再接觸基督宗教信仰以及南竿島上的基督徒們。因為這場經驗，讓林叔叔在心中種下了信仰基督宗教的種子，並讓他在之後不久因為聽了趙世光的佈道大會而深受感動。就在那天經過南海路基督徒聚會處時，決定要在南海路基督徒聚會處受洗成為基督徒（林阿姨訪談紀錄 2024 年 2 月 4 日）。並且，返臺之後的林叔叔也時不時地收到許多來自南竿島的信件，這些信件都寫著南竿島上的基督徒們希望他可以回到南竿島幫助島上



的基督徒（陳治旭 2009: 82）。

於是在 1961 年，林叔叔便透過的基督教界人脈，不僅得到了一些教會所需要用的物件設備，也獲得了馬祖軍方的許可回到南竿。抵達南竿以後，由於清水村陳姓家族奉獻住宅作為禮拜空間使用，林叔叔便在清水村建立「基督徒馬祖聚會處」開始傳教。然而這次的傳教相當不幸，因為不到一年的時間，林叔叔便在傳教上捲入南竿島上不同村莊基督徒之間的衝突，而其他村莊的基督徒便向軍方檢舉批評林叔叔。最終，林叔叔的傳教工作便被馬祖防衛指揮部以「戰地不能傳教」的理由而被迫結束⁸。

從林叔叔的宣教經驗中顯示出在馬祖戰地時期，南竿島上的軍人與民眾之間的界線相當模糊。這種模糊在基督教的範疇之中相當明顯，在南竿島甫入戰地時，許多來到南竿島的軍人在得知到當地可能有某幾戶人家是基督徒後，便會前去該住戶的家中聚會，甚至是鼓勵當地人將自己的家開放成為基督徒聚會的空間（陳治旭 2009: 57-58）。除了聚會地點之外，軍人基督徒也常常在與民眾的互動之中，將基督教信仰傳遞給當地民眾，因而對於南竿島上的基督徒來說，軍人出現在他們的宗教經驗當中是再正常不過的事。依金姊接觸到基督教的經驗可以作為這種模糊性的例子。依金姊第一次接觸到基督宗教，便是在某次醫院的痛苦經歷。住在醫院等待隔日開刀他由於疼痛難耐而無法入睡，但是他在當時候便看到有軍中的阿兵哥在旁邊為其他病患禱告，因而學著像對方一樣禱告，最後終於安穩入睡。隔日，依金姊便問了當時在他旁邊的病患，詢問這位阿兵哥是什麼人，而對方便告知他，這位阿兵哥是基督徒。基督教的禱告，讓當時難以入眠的依金姊得以安穩入睡。自此之後，依金姊便把基督教的力量放

⁸ 詳細內容請參見陳治旭（2009）。



在心中：

「那時候我生病我開刀，因為我的腳長了一個東西要開刀拿掉。然而當時我才十幾歲，沒有人照顧我，我在醫院裡面。後來我的醫生就說我們明天要開刀，而當時候，我晚上已經痛得不得了了，我看到隔壁的弟兄就禱告，就說：「主啊！你讓這個姊妹，快快地今天晚上有好的睡眠」，他們就是為那些人禱告。後來我痛得不得了，我看到隔壁的那個姊妹，安靜無聲就睡著了，而我痛得沒辦法，我就學他，我那時候還不知道主、基督徒，信這個是什麼東西，我都不曉得，那時候我沒辦法，因為很痛，我媽也不再我生病，我一個小孩子十幾歲，那我就跟主說：「主啊！我真的很痛，請你幫助我。」看那對面阿姨，他就睡著了，他都沒痛，我就說：「主啊！你也幫助我！」我就這幾句話一直講，一直講，就講到睡著了。睡著之後，等我醒過來後，就天亮了，然後就去開刀了，開刀開完了，我就去問那個姊妹，因為馬祖很小，都認識，我就問那個姊妹說：「昨天晚上來的弟兄，為什麼？他到底是什麼？為什麼人家禱告一下，你就很安穩的睡著了？」他說：「我跟你講，依妹阿，這是傳道人，阿兵哥來我們這邊當兵，剛好他們是傳道人，他們是基督徒，不是拜拜的。」我說：「有這麼靈啊！我昨天晚上跟他禱告，後來我也沒痛地睡著了。」」（依金姊訪談紀錄 2023年9月30日）

當家裡面的人也同樣為疾病所苦的時候，依金姊也就將基督教的經驗分享給他的爸爸，並在最後讓全家人改信基督宗教。依立哥在提到自己家族奉教的經驗時，也同樣有提到阿兵哥的身影。依立哥表示自己的家族之所以會奉教，是因為他的哥哥以及姐姐在出生不到幾歲便過世了，而當他在國小的時候也得了病。當時的醫療資源並不發達，所以父母便會用紙捲成棒狀，在點燃火後刺他的頭部，迫使他就算休克也要醒來。這時，母親為了這些小孩子得常常去廟宇裡面拜拜，而在部隊來了以後，軍中的

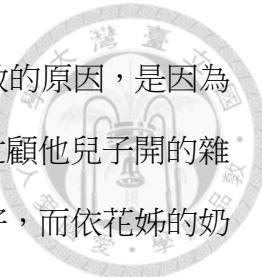


基督徒軍人便傳福音給依立哥的母親，而他們家也就在這個過程中決定奉教：

「家裡信主，我聽媽媽講，我的哥哥姊姊，出生好幾歲就過世，那時候家裡父母提心吊膽，很怕發生這種狀況，所以在我念小學的時候，我出生的時候也是遇到很多疾病。那時候馬祖沒有醫生，因此很容易發燒，然後燒過頭就休克昏厥，因為沒有醫生與藥。那怎麼辦呢？人們就會用火，然後用紙捲成一個棒子，用火點燃去刺他頭，讓他醒過來。我頭上到現在還有疤痕。他很痛，痛到就算休克也會醒過來。我媽媽那時候很緊張，因此就到處去拜神，那時候馬祖沒有基督教，後來部隊來了以後，軍中弟兄信基督教，就來聚落裡面傳福音，說上帝會保護你，我媽媽因而相信，因此就帶我們家裡信主。」（依立哥訪談紀錄 2024年1月18日）

除了疾病方面的治癒，基督徒軍人的傳福音也常常出現在民眾的日常生活中。依金姊在講述到他們家的改宗歷程時，提到自己在醫院學著禱告而能夠安穩入睡的經歷之前，便有看到一位住在其他村莊的姊妹，因為阿兵哥去他們家理髮傳福音，使得他們一家改信基督教，而阿兵哥在後來也很常去他們家陪那位姊妹的一家人禱告：

「有個姊妹，他現在應該有八九十歲了，他比我大，後來她住在津沙。而臺灣的阿兵哥，也就是去馬祖服務的弟兄，會去他家理頭髮，並且有傳福音給他，而接著那位姊妹就去信主了。信主了有一天早上，不是晚上，他們在那邊禱告，就是有兩個弟兄在那邊，我們以前沒有信主，還不曉得是不是牧師。我們還不知道是不是弟兄，就是不知道該怎麼稱呼他，就是有兩個，後來我才知道要稱呼他們為弟兄，然後他們在那邊禱告，禱告的非常好的。」（依金姊訪談紀錄 2023年9月30日）



另一個故事則是依花姊家的奉教經驗，依花姊提到自己家族奉教的原因，是因為奶奶與基督徒軍人打賭失敗。依花姊的奶奶在戰地的時候，常常幫忙顧他兒子開的雜貨店。有一次，一位基督徒軍人像他們家傳福音，告訴他信主的美好，而依花姊的奶奶便跟他說：「我家裡面賣這麼多拜拜的東西，怎麼可能去信教，除非有人來把它買掉，有人來買完的話，我就去信教」，結果不到幾天，家裡拜拜的紙錢便被人買光，而奶奶便因為答應人家說賣光拜拜的東西便要信主，於是乎就帶領家族內的其他人去奉教了（依花姊訪談紀錄 2022 年 8 月 13 日）。麵包爺爺也同樣提到了軍人在他奉教過程中的位置，麵包爺爺提到自己因為從小便失去雙親，因而很常感到寂寞。當軍隊來到馬祖以後，某一次便在街上遇到軍人發送上面有摘錄《聖經》經文的傳單，而他也在那時候開始接觸到基督教，並在之後選擇奉教（麵包爺爺訪談紀錄 2022 年 8 月 22 日）。甫入戰地的南竿島，大批的軍人來到了民眾的生活，同時基督教的信仰也就跟著這些來到馬祖擔任士兵的人，在與南竿島居民的日常互動之中傳遞到南竿島的居民之中。

就算島上沒有教會，但是在與軍民互動之中，民眾不僅信仰了基督教，同時也將自己的住宅在禮拜日時讓出來作為基督教聚會（簡稱：家庭聚會）使用。陳治旭（2009）在對於家庭教會的爬梳中，便提到了當時某個在軍中的基督徒軍官，在南竿島上四處探聽基督徒的消息。在得知到仁愛村有基督徒後，該軍官說服了這位當代基督徒，讓他願意將住宅作為基督教聚會使用（陳治旭 2009: 63）。同樣將自己的住宅移挪出來作為教會空間使用，讓軍人可以定期在家中講道的家庭也包含了依花姊、依或叔叔、依立哥、陳叔叔，以及被稱之為「妹团姊妹」的地方女性基督徒。

有了家庭聚會的空間，基督徒士兵不僅能夠擔任傳遞基督教信仰知識的角色，同



時也能請地方居民一同協助基督教聚會的運行。基督徒士兵在宗教知識上的影響力，以過去一度有的「戴頭巾」（蒙頭）習慣為例，依金姊提到他們早期在聚會的時候，便認為阿兵哥講得是對的，並非如同現在一樣認為牧師才是對的，因為這是在有牧師出現後才曉得的事情。因此，當軍中弟兄有任何對於基督宗教上的宗教要求時，也就會跟著遵守：

「我們剛開始，（軍中）弟兄叫我們每個姊妹都要戴一個白色的頭巾。我記得戴了好久了。不曉得什麼地方，這麼久了，幾十年了。不曉得是在哪裡。我記得我都戴著。白色的。妹囝姊妹那邊也有，他都戴頭巾。直到後來別人都沒有戴，我們才漸漸不帶。」
(依金姊訪談紀錄 2023年9月30日)

除了關於習慣上面的教導外，由於甫入戰地的南竿島，許多人沒有教育背景，因此有許多不識字地方民眾。為了教導大家知識，因而在知識傳遞上選擇以帶領大家用詩歌或者頌唱的方式來讓民眾學習基督教知識（陳治旭 2009: 67）。曾經歷過家庭聚會時期的依花姊，便提到了阿兵哥每周日都會來到他們家，帶著一塊大白布，上面有用黑色毛筆寫下聚會時所要唱誦的詩歌：

「我們以前都是軍中的阿兵哥教我們唱歌的，每個禮拜天，這些阿兵哥來到我們家的時候都會寫一個大字報，白色的、用黑色毛筆寫的。他就寫那個譜跟詞，用國語來跟我們唱，那有一個人會用翻譯的，教我們用馬祖話唱。」(依花姊訪談紀錄 2022年8月13日)

為了要讓當地人更好理解，軍中裡面通曉福州話的軍人，或者是在村子內有受過



學校教育的知識份子，會被要求協助將這些詩歌翻譯成福州話，讓民眾能夠理解與歌唱。除了林叔叔（陳治旭 2009: 66）以外，在當時受過國中教育的依立哥，便被當地的教友以及士兵邀請去幫忙翻譯（依立哥訪談紀錄 2023 年 8 月 24 日）。至於依或叔叔也同樣有類似的經驗，依或叔叔提到了當時候的翻譯並非是直譯，而是會針對內容下去做調整，比方說，如果國語有的詞彙，福州話也有，那麼就會直接用福州話去翻譯。倘若沒有的話，則會用其他福州話的詞彙來代替：

「如果國語有的，福州話也會有的，那就是直接翻譯，而有時候有的國語，有些文詞，福州話可能不一定有，那這個文詞可能要找其他一些常用的語言詞彙來替代。」（依或叔叔訪談紀錄 2023 年 5 月 13 日）

然而，並非每一次家庭聚會都是軍人上去傳遞信仰知識。倘若遇到負責主持儀式或者講道軍人因為軍方規定而停止休假時，這時候在當地受過學校教育的人代替軍人的角色，負責當周的聚會講道（依立哥訪談紀錄 2023 年 8 月 24 日）。因此，當有了民宅作為空間使用後，不只是基督徒軍人在現場教導知識，也讓在地的基督徒民眾得以聚集起來協助幫忙聚會進行，甚至也能夠幫忙軍人在無法現身聚會時，充當軍人原先的講道角色，負責當週的講道。

在這種密切交流的軍民基督徒關係中，也開始對於當地的基督教信仰有了一定程度的模樣，並且會開始對於某些比較特別的基督教信仰感到懷疑甚至是排斥。雖然在信仰方面本地基督徒會聽從軍人基督徒的教導，但是當軍人基督徒所信仰的基督宗教，在宗教行為上比較獨特，且這位基督徒也未與本地民眾有密切聯繫的話，這位比較特別的軍人基督徒便不會被民眾所接納。依立哥便提到自己在家庭聚會時期，有一位新

約教會的軍人基督徒跟他們聚會，結果因為對方的行為過於獨特，而不被當地基督徒接納的情形：



「一個新約教會的人過來，他的禱告方式和大家不一樣，他說方言，禱告用方言，然後大家搞不懂。一位新約教會的弟兄來參加聚會，然後我們就說：「你這樣的方式，我們不能接受」，後來我們就不讓阿兵哥來。但是如果那個阿兵哥來可以，參加聚會都可以，但是不能用你的方式。這個新約教會的弟兄，是在鐵板聚會的時候，在妹囝姊妹家的時候，因為大家搞不懂，連妹囝姊妹也搞不懂，沒有人懂他在說啥，後來他就沒有來。」（依立哥訪談紀錄 2023年8月23日）

除了本地基督徒與軍人基督徒會相約在民宅舉行家庭聚會，軍人與居民也會私下相約組織禱告團體。依金姊在提到自己家中改信的時候，便提到了當他的父親因病所苦的時候，便前往鐵板村找一位名為「妹囝」的女性本地基督徒，而這位基督徒也夥同其他基督徒軍人，前往依金姊的家裡為他的父親禱告：

「那後來我們就去信主，沒有牧師，鐵板就是有一個叫做「妹囝」的女傳道，我們就去找這個老人家，而且阿兵哥也來，然後幫我爸禱告。妹囝姊就是在鐵板，金沙和鐵板很近，然後就去那邊帶他過來，然後弟兄兩個也來，剛好要等到禮拜六、禮拜天休息的時候才能出來。後來就是他們來禱告，而神非常的奇妙，真的很感謝神，非常的奇妙，那時候禱告，我爸那一天晚上就很好睡，大概兩個禮拜以後，我爸爸就好轉了。……」
(依金姊訪談紀錄 2023年9月30日)

對於部分可能會被視為違法的聚會，有時候軍中弟兄也會參與其中。依或叔叔便



提到有時候村子裡面會有家庭需要禱告的情形，但是因為這些禱告對軍方來說，很常會被視為非法集會，因此必須要私下秘密聯絡而不被外人知，故在基督教之中，軍人與居民之間會讓彼此在資訊交流上有秘密性，以防止因為資訊外流而被軍方抓捕的風險：

「禱告的時候，會連絡到阿兵哥。妹囝姊妹還有一些弟兄姊妹。當我們有弟兄姊妹需要禱告的時候，會開始進行一些聯絡，因為那些都是滿祕密的，不能讓別人知道，因為別人會舉報聚會，然後就會被抓。」（依或叔叔訪談紀錄 2023年5月13日）

軍人與居民在互動當中形塑出一條綿密的人際依戀網絡，並且在別人需要時能夠有辦法互相邀約，而讓彼此能夠去幫助需要的教友或者是地方居民。

當居民進入了基督徒網絡當中，也會成為宣教的助力。在曹陳珠銀後代的訣文中（圖5），便提到曹陳珠銀在奉教以後，帶領了在清水村的家族同樣改信基督教。陳叔叔講述自己家族史的奉教歷程中，也同樣提到了自己家族中奉教的成員，在他們困苦於傳統民間信仰的花費以及醫療費用的重大壓力之下，將基督教傳給他的父母以及其他家人（陳叔叔訪談紀錄 2023年8月4日）。在陳治旭（2005）的訪談裡面，也同樣提到某些教友的信教原因和自己身旁已經奉教的家人有關。

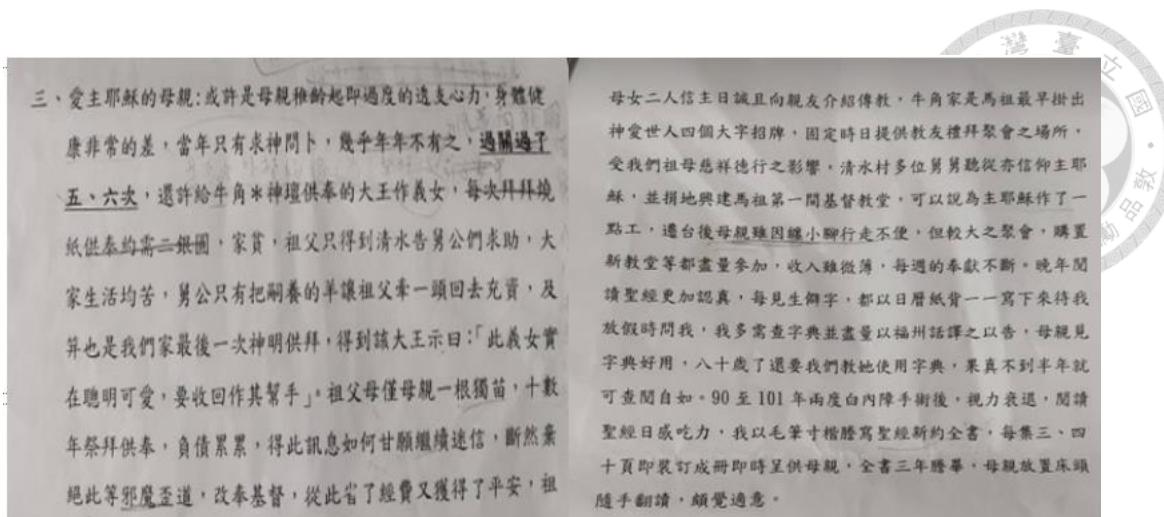


圖 5 曹陳珠銀後代的訟文（楊長官提供）

除了家庭，部分本地基督徒若成為地方上的重要人物時，便會被請來協助人們改宗或者是幫忙人們禱告。在這些本地基督徒當中，最為南竿基督徒通曉的便是「妹囝姊妹」，許多馬祖人便有請妹囝姊妹協助禱告的經驗（陳治旭 2005 & 2009）。除了依金姊在提到自己的改宗歷程中有提到妹囝以外，茵芸姊在提到自己家族的改宗經驗時，也同樣提到妹囝協助他們家將家中的神祖牌位打毀（茵芸姊訪談紀錄 2022 年 8 月 17 日）。至於依或叔叔則是提到妹囝在南竿基督徒的角色，便是幫忙人們禱告，只要家中一有人有狀況，這位名叫妹囝的女性本地基督徒就會前往對方家中幫忙他們禱告。妹囝可以說是給予了當時在知識上不曉得何謂基督宗教的南竿基督徒或者是南竿島上的居民，有了對於基督宗教最深刻的印象（依或叔叔訪談紀錄 2023 年 5 月 13 日）。而且，當一個人決定改宗之後，倘若有宗教上的需求，妹囝也會通知其他基督徒，一同前來關懷需要幫忙的居民，從治病、驅魔趕鬼、喪事禮儀，妹囝姊妹都會呼朋引伴找人來幫忙（依花姊訪談紀錄 2023 年 2 月 9 日）。

從軍人乃至民眾，基督教信仰在打破軍人與民眾的差異之中，發展出綿密的基督



徒網絡。透過宣教行為，軍人進入到了民眾的日常生活中，帶領人們接受基督教信仰。當人們接受了基督教之後，軍人也更有機會進入到這些南竿島居民的日常生活中，因為改宗的南竿島民眾也協助了基督徒軍人可以掌握到島上居民的動態，並帶領其他人改宗。軍人藉由這些民眾穿梭在民眾的日常生活中，從民宅住所、親屬到其他南竿島上的居民生活將基督宗教帶進南竿島，只要有機會都能夠進入。同時，居民自己也會幫忙扶持其他基督徒或者民眾，倘若島上有人有宗教上的需求，這些本地基督徒便會前去關心。或者，像是有接受過學校教育的依立哥一樣，在軍人無法現身的時候，也會暫時代替軍人的角色（依立哥訪談紀錄 2023 年 8 月 24 日）。因此，軍人與民眾在信仰在彼持扶持之中，成為了教友或者是其他南竿島民能夠依戀的宗教人際網絡，形塑出一定的社會資本來讓人們願意去接受基督教信仰進而決定改宗。讓人們能夠在面對到改宗帶來的社會資本損失中，有另外一個具有社會資本的依戀網絡得以選擇，而不會出現死後無法復活，而是如同基督教信仰在對於改宗者的描述一樣「死而復活」，在改宗後有其他人際關係得以依靠。

（二）從軍方的麻煩變成軍方的夥伴

基督徒軍民網絡活動，在戰地時其可以說是讓軍人與居民遊走在違法邊緣。從林叔叔的經驗來看，他與其他軍中的基督徒軍官在當地民宅的受洗，便被軍方要求這些與居民聚會的基督徒軍官不得參與聚會（陳治旭 2009: 66-67）。然而，家庭聚會仍舊在南竿島上時常進行，只是這些聚會很常被視為違法集會，因而當地的基督徒在提到早期的家庭聚會時，都會提到自己的長輩被軍方抓去關緊閉的經驗。依花姊的祖母在某次參與聚會時便被軍方抓去關，而他的父親不得不去代替年事已高的祖母關進牢裡：



「那時候應該是我奶奶在他們家聚會時被抓的，被抓了之後要關起來，而奶奶年紀比較大，所以是我爸爸代替他去關，聽我爸爸講被關了一個禮拜，戒嚴的時候抓比較緊，就是阿兵哥剛剛才來的時候，就是很怕你們會搗亂。」（依花姊訪談紀錄 2022年8月13日）

為了防止聚會被軍方查緝，從基督徒軍人到基督徒居民，都會盡可能地在不被軍方查緝的情況底下前往民宅裡面聚會。依金姊便提到在早年聚會的時候，便是要從後門進去，並且也要時不時地注意有沒有警察前來盤查。至於基督徒軍人們則是在軍中也會相互聯絡，看誰當天有休假的人，就讓誰前往友聚會的家庭裡面協助講道：

「我們家信主的時候，那時候我十幾歲，就開始每一個禮拜都去做禮拜，不管風雨，我們去的時候，就偷偷做禮拜，到那個妹囝姊妹家裡，那個妹囝姊妹家是要從後面走，然後有時候警察都有來敲門。…阿兵哥，則負責講道，有幾個弟兄會輪流，哪一個有放假，他們有聯絡，就會能出來。」（依金姊訪談紀錄 2023年9月30日）

除了一般的聚會，倘若晚上村莊有人需要禱告的時候，這些基督徒軍人以及基督徒居民，也會在晚上前往需要禱告的居民家裡為他們禱告。依或叔叔以及茵芸姊便各自提到了自己家人晚上前往別人家裡禱告的經驗，而他們也曉得晚上做這些事情是會被政府認定違法而被抓去關緊閉。部分軍人甚至會直接住在民宅多個日夜，只為了照顧同樣是基督徒的地方居民。在麵包爺爺的見證中，便有提到當時有一位黃姓基督徒少尉軍醫，得知麵包爺爺說他得到兒子氣喘病，便趕緊離開軍中，帶著從衛生院拿來的塑膠管以及針管，在多個日夜裡住在麵包爺爺家中，直到麵包爺爺的孩子在治療之下痊癒。麵包爺爺表示，若非這位軍醫的幫忙，他的孩子恐怕會像當時其他的馬祖人



一樣，若孩子得到氣喘病，就只能眼睜睜地看著自己的小孩死亡（麵包爺爺訪談 2022 年 8 月 22 日）。然而，這些具有互助能力的基督教人際網絡，卻是在戰地時期處在被軍方嚴懲的違法邊緣，因而容易引起軍方的關注。在 1959 年，《馬祖日報》便刊載了憲政會議的報導，會議便指出縣政府各單位應當注意這些基督徒的非法聚會行為（馬祖日報 1959 年 2 月 1 日）。

雖然這些因為宗教信仰而連結的人際依戀網絡被軍方視為麻煩，但是卻能夠因為與軍方組織以及國家對外關係而有了其他的命運。誠如 Stark (2005) 提到，基督教的興起並非是無產階級運動的成功，而是因為在基督教運動的過程中也吸納了不少來自貴族階級以及羅馬帝國的特權階級，使得基督教就算在發展過程中備受打壓，但是基督教能夠因為在羅馬帝國上層階級的人際關係而不至於受到國家最嚴重的迫害 (Stark 2005: 56-57)。馬祖的基督宗教也是如此，因為這些改宗的行為以及人際關係不只是地方居民，而是從地方到軍方都參與在這個人際紐帶之中，包含第三任官派的連江縣縣長高瘦影 (1959-1962/10/1) 以及指揮部的陳姓主任，這些人都屬於基督宗教的信仰者（馬祖日報 1960 年 12 月 30 日）⁹。

除此之外，當時的中華民國政要與美國以及基督宗教也有著緊密的互動關係。在美援的物資供給上，美國政府在援華法案中所提供的臺灣民間團體所發放的物資，便是以基督教福利會以及天主教福利會作為發放窗口（趙震揚 2015; 鄭睦群 2016）。中華民國政府的政要裡面，則有蔣介石總統以及宋美齡等信仰基督宗教的中國國民黨政要（曾慶豹 2016）。基督教在馬祖地區從地方到軍方的人際關係，以及中華民國政

⁹ 在一篇名為〈天主教前線勞軍團 抵達戰地慰勞守軍〉（馬祖日報 1960 年 12 月 30 日）便有提到時任連江縣縣長高瘦影以及指揮部陳姓主任，二人領取由名為朱秉文神父在彌撒時所發下的聖體。



府在當時與美國和基督教的緊密關係，終於在基督教成為給與馬祖地區社會福利以及物資援助的宗教團體時，給予了馬祖基督徒有了機會與軍方有共同一陣線的機會。

屬於中華基督教衛理公會並在士林凱歌堂擔任總統御用牧師的陳維屏，在 1960 年率領基督教勞軍團前往金門與馬祖地區便是其中一個契機。陳維屏在 1960 年 12 月 27 日與臺灣、美國與其他國家的基督教人士一同來到南竿地區進行一天的勞軍活動。過程中走訪了許多南竿地區的景點，從軍事設施到民間住宅，陳維屏以及其他基督教人士均留下了許多照片以及報導記錄¹⁰。在這些走訪的過程中，南竿島上的基督徒便跟陳維屏有了對話的機會。《馬祖日報》在 1960 年一篇名為〈神光普照馬祖前線〉(1960 年 12 月 29 日) 中，便提到陳維屏來到馬祖之後，軍方便在提供了休假中心的空間，讓遠從臺灣以及其他地方來的基督教人士來到馬祖地區聚會。在聚會的現場中，軍方邀請軍中的基督徒在現場歌唱基督教音樂以外，也邀請了南竿島的本地基督徒用福州話唱基督教音樂。這個機會使得南竿島從軍方到當地的基督徒，能夠與其他從臺灣與外國遠到而來的基督徒相遇。並且這個聚會也不只四面八方的人相遇在一起，在南竿島上建立「教堂」的願景也如同落土的種子得以發芽。在這篇報導中，便有用粗體字寫下小標題「希望前線有個教堂」的一個段落 (圖 6)。在這個段落中講述到，陳維屏牧師在看到現場有這麼多基督徒聚在一起歌唱基督教音樂時，讓他欣喜萬分，因為他帶來的「風琴」可以在當地發揮用武之地。只不過，島上沒有教會能夠擺放他的風琴，這讓陳維屏牧師相當感慨，不曉得該如何把這座風琴放在哪裡。此時，一位南竿島的女性本地基督徒便站在起來，講述他們希望南竿島上有教堂的想法，讓他們未來有地方得以聚會。聽到這個想法的陳維屏牧師，便直接跟南竿島的基督徒承諾，會將

¹⁰ 陳永魁 (1960 年 12 月 27 日)。基督教勞軍團抵馬祖慰勞三軍。中央社。網址 <https://reurl.cc/xLd9gE>



這個想法帶回去臺灣研究辦理：

「在「上主面前人人平等」的慈航普渡之，陳牧師的敕令下降了：聖歌隊唱過之後，希望前線的兄弟姊妹們「再來一個！」真想不到能在戰地集結如許的弟兄姊妹們，而且唱得絕不亞於遠來的和尚。以聯絡組 鄭榮 上尉為首的五位「兄弟」唱完之後，包括有六十三歲的林珠妹與五十歲的林水金在內的馬祖姊妹們也不甘示弱的唱了首長們聽不懂的馬祖聖歌。誠如老牧師（陳維屏牧師）所說：他們和她們的精彩表演，是得鼓掌稱讚一番的。實在太難得啦！戰地教友有多少你知道馬祖前線有多·上主身邊的兄弟姊妹們嗎？在今天以前，它是一個無法知道的數字。感謝老人的光臨，今天我們已獲得一個精確的統計：僅在南竿島上即有軍中教友一〇九人，民間教友二十一人。希望前線有個教堂老牧師高興得笑口常開，他說他能在馬祖前線見到這麼多兄弟姐妹，真是不虛此行，特別是他們都會唱聖歌，使他帶來的風琴一座，找到真正的用場。「可是這裡沒有教堂，這座風琴應該擺在誰家為是？」六十三歲的林珠妹妹說：他們真希望上主慈悲，替她們起造教堂一棟，也讓今後的「禮拜」有個去處。「這是對的！」老牧師說，他將把戰地教友的心聲，帶回去「研究辦理」。」

（馬祖日報 1960年12月29日）



圖 6 「希望前線有個教堂」的粗體字標題（馬祖日報 1960 年 12 月 29 日）

這場相遇讓南竿島當地開始有基督教界人士進入，最後不幸因為捲入地方政治而無法在南竿島繼續經營「基督徒馬祖聚會處」的林叔叔便是其中一位。但興建教堂的動作並沒有在林叔叔走後而就此打住，其他的基督教人士在陸續也來到了南竿導。從基督教福利會的臺灣區主任葛利亞¹¹、曾在 1960 年率領過基督教勞軍團的陳維屏牧師¹²、衛理公會的暮藹仁牧師¹³、基督教福利會主任梅德立¹⁴、衛理公會時任教區長樂威廉

¹¹ 馬祖日報 1963 年 4 月 8 日。葛利亞昨講道 盛讚馬祖進步 並將在本區建教堂。

¹² 馬祖日報 1961 年 12 月 28 日。戰地聖歌傳福音。

¹³ 馬祖日報 1964 年 4 月 21 日。基督教三慈善團體 葛利亞等昨抵本區 由救總專員沈宗範陪同 將往各地考察社會福利。

¹⁴ 馬祖日報 1966 年 11 月 16 日。有關馬祖救濟工作數問題（上）。

等，便有來過南竿島走訪的紀錄。尤其在 1964 年時，暮藪仁牧師便在報導中表示衛理公會已經在南竿島投入了十萬元，預計在南竿島上建立教堂（馬祖日報 1964 年 4 月 21 日），因而也確立了衛理公會將在未來建立位於南竿島的教堂，使衛理公會在接下來幾年的年議會紀錄中，也討論起了馬祖衛理堂的調派事宜（圖 7）。

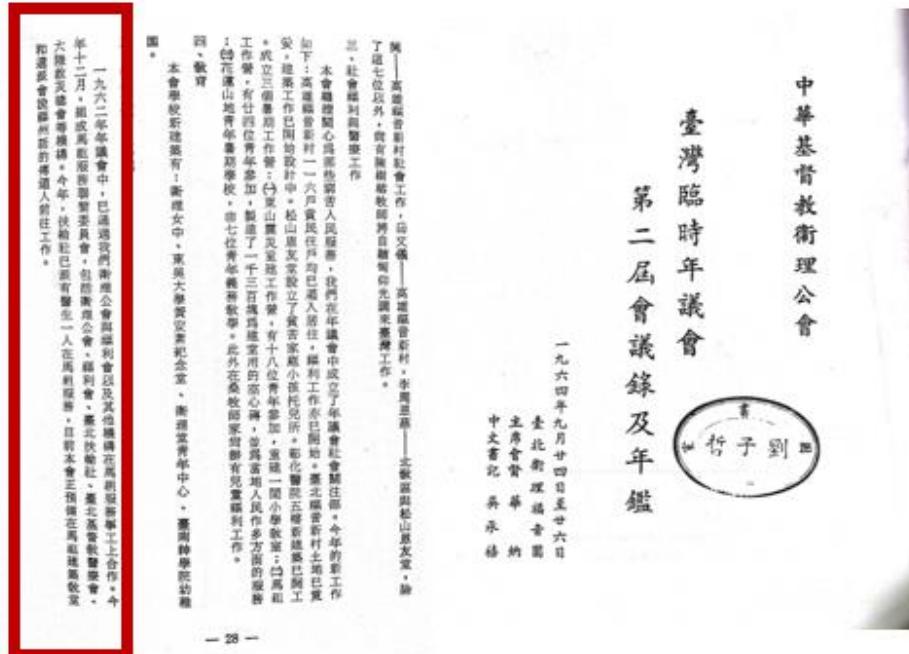


圖 7 首次討論馬祖衛理堂調派的年議會紀錄（中華基督教衛理公會 1964）

為了興建這座教堂，南竿島上的基督徒也跟著有所動作。清水村的陳姓家族在當時，便捐獻了一塊土地給予教會興建教堂，隨後在透過軍方與教會之間的協調下，也確認了馬祖衛理堂興建在清水村的結果（馬祖日報 1968 年 12 月 18 日）。同時，在家庭聚會的南竿基督徒也開始捐錢興建教堂，當時仍是基督徒的陳叔叔，便在那時候經歷過大家在聚會時盡可能捐錢蓋教堂的情形：



「…捐的錢，對於現在來講很少，但是當時的情況下，在很窮困的情況底下，我們捐的錢，是盡了大家最大的努力，把那個教會蓋起來。在這種狀況下，我們大家就有火力，有錢出錢，有地就捐地，就這樣子蓋，最主要的就是衛理公會拿了一些錢。」
(陳叔叔訪談紀錄 2023 年 8 月 14 日)

軍方也同樣參與在興建教堂的過程中。從圖 8 的照片，便可以看到在馬祖衛理堂的興建過程中，便有許多穿著軍裝的士兵參與其中。這些軍人興建馬祖衛理堂的消息，從《馬祖日報》當中也有許多相關的資訊，在〈連江縣廬縣長 昨勘教堂建址〉(1967 年 11 月 21 日) 的報導中，便提到了時任連江縣縣長盧祖謙偕同了縣政府的官員以及軍隊工兵組的參謀長，一同前來探勘馬祖衛理堂的用地。甚至在 1968 年的報導中，《馬祖日報》名為〈清水教堂竣工〉(1968 年 8 月 27 日) 報導，更是提到馬祖衛理堂的興建是由「駐軍任三部隊」完成，而該部隊的部隊長以及全體官員，在 75 天沒日沒夜的工作之下完成，而該工程的結果也贏得了許多軍方長官的滿意。從最基本的南竿島的基督教軍民網絡、臺灣基督教界、美國政府、西方基督教界、中國國民黨的人脈，再一路連結到南竿島的軍方，臺灣身處於冷戰時期中的關係網絡便在戰地邊界中的南竿島上為了興建一座教堂而相遇在一起，一同參與在了馬祖衛理堂的建設之中。



圖 8 正在興建馬祖衛理堂的軍人們（馬祖衛理堂提供）

雖然在建設教堂之後，軍方仍然為了要管理基督徒，而要求南竿島上的基督徒不要在村落中做禮拜，必須改去馬祖衛理堂聚會（馬祖日報 1968 年 8 月 1 日）¹⁵，但是教堂的建立，讓南竿島上的基督徒認為自己終於有了一個被視為「真正」的教會的教堂。《馬祖日報》一篇關於當地第一位基督徒的報導中，便提到當時這一位基督徒對於馬祖衛理堂興建時的心境：

「曹老太太說：「感謝主，總算達到了心願」，原來她終於在民國三十七年，將她住的茅草房改建為一座二層樓房，樓下便專用為教友們聚會禮拜之用。她對於新近在清水完成的基督教堂，認為是一項了不起的貢獻。她說，這要感謝司令官和感謝阿兵哥們的大力協助，才能使教友們真正有了一個聚會之所。」（馬祖日報 1968

¹⁵ 「清水教堂完成後，南竿區之信教民眾，應集中於教堂作禮拜，不要再在各村落中零零星星的作禮拜。」（馬祖日報 1968 年 8 月 1 日）

年9月15日)



除了感謝政府之外，由於陳維屏作為凱歌堂主任牧師，跟蔣介石以及宋美齡有著密切互動，讓南竿島的基督徒以及非基督徒，都會認為這座教堂的興建跟宋美齡有關。宋美齡作為衛理公會成員的成員（陳明通 1995: 39），與馬祖衛理堂所屬的教派一致，更是加深了他們認為宋美齡讓南竿島的基督徒有教會得以聚會，而且還是與宋美齡一樣的衛理公會：

「我們不可能見到他啊！這個蔣夫人和蔣中正到馬祖去視察，蔣夫人問說，馬祖人有沒有信基督教的？那軍官有人信。而蔣夫人問說，馬祖有沒有教堂？對方說沒有。蔣夫人回來臺灣後，就透過救濟總會，就叫做中國大陸救濟總會撥款，我是聽說，撥款五十萬，民國五十五年底到五十六年，撥款五十萬，透過馬防部，就是在清水那邊蓋教堂。…民國五十六年的時候聽縣政府的人說的，但是也沒有正式公文，我們也沒有看到，就是後來。應該是事實。」（依立哥訪談紀錄 2023年8月24日）

「因為蔣夫人交代一句給司令官，就等於拿到尚方寶劍啦！那個時候馬祖司令官，講一句話就算了，他就要交代縣政府，你要給我在南竿地區這個在什麼村裡面找一塊地，要蓋教會，他不要講這個蔣夫人講的，但這個事情是這樣，蔣夫人手裡到馬祖，那個時候連司令官，就跟司令官講就好了，當然那個時候就是馬祖真正的基督徒沒有多少人。」（麵包爺爺訪談紀錄 2022年08月22日）

南竿島上在最後終於能夠有馬祖衛理堂的興建，讓南竿島的基督徒不僅感謝上帝為此達成了他們想要教堂的心願，也讓他們認為這一切來自宋美齡的影響力。當地基



基督徒認為，因為宋美齡是衛理公會基督徒的身份，使他聽到南竿島上有基督徒但是沒有教會之後，便指揮司令官必須在南竿島上必須興建教堂。由於屬於衛理公會的身份，當地的基督徒也就認為衛理公會便是因為在宋美齡的關係之下，來到南竿島上興建馬祖衛理堂。

在南竿島基督徒眼裡，宋美齡作為蔣介石的賢伉儷，同時也是衛理公會的一份子，他的決定讓南竿島的基督徒們得以在宋美齡對軍方的指示下有了一座可以聚會的衛理公會教堂。宋美齡儼然成為了帶領南竿基督徒在戰地之中完成寧靜革命的先鋒。宋美齡的特殊身份，讓南竿基督徒的地位有了戲劇性的改變，使得基督徒不再被軍方打壓，那些曾經打壓基督徒的軍方甚至還要為基督徒興建教堂。這些敘事顯示出了宋美齡成為了南竿島基督徒的重要存在，讓南竿島的基督徒認為沒有了宋美齡，他們的地位也就沒有了改變的可能。但是關於宋美齡的敘事，卻也顯示出南竿島的基督徒被國家納入的面向，宋美齡指示在南竿島上興建教堂，不只是興建教堂的資源有一部分來自與國家關係密切的組織，還有與宋美齡所屬宗派有關的衛理公會。南竿島的基督徒進入到與國家統治關係極為濃厚的教會，也表示了南竿島的基督徒被國家所納入，而不被視為應該被排除的對象。因此，宋美齡所代表的，是除了南竿島的基督徒在寧靜革命中成功的同時，南竿島的基督徒也成為了屬於國家的一份子。不過，南竿島基督徒在此不單是被動成為國家一份子，而是在國家統治之下寧靜革命成功，改變了國家對於他們的統治方式，使得他們獲得了某種程度的權力。宋美齡敘事是個象徵，蘊含著國家與南竿島基督徒之間曖昧模糊的權力關係。

邊界作為會合點意味著邊界在劃設的過程中，形塑出會合的效果，讓萬事萬物開始要以特定的方式去連結。南竿島基督徒的故事中展現出會合點如何在邊界的管理之



下成形，從這些人面對到的邊界劃設時帶來鉅變式的斷裂，到邊界劃設後產生出會合的連結結果。南竿島基督徒從改宗、壓迫到「宋美齡」的敘事，不斷經歷到邊界施加在他們身上的力量。此外，他們也經歷到基督徒軍民網絡如何一次次帶領他們克服由上而下的空間力量。在基督徒軍民網絡的連結之下，這些在南竿島上的基督徒們得以在跨越不同身份的過程之中，仍願意在違反軍方的統治之下，每週日前往民宅聚會，甚至從白天至黑夜，只要聽到南竿島上有民眾需要關懷，也盡可能地在不被抓捕之下，前去為這些人做關懷禱告。政府雖然想盡辦法去管制他們，仍就無法全然管制他們，因為緊密的關係讓他們承擔了管制，並讓他們得著了盼望。在美國對台援助與台美基督教界之連結中，這些基督徒得以會面到凱歌堂的衛理公會牧師陳維屏、基督教福利會還有衛理公會等基督教成員，並且最終等待到衛理公會在當地興建教堂，而且還是在軍方的施工底下竣工完成。種種經歷，使這些基督徒在最後得以有一個穩定且被政府認為適合聚會的「馬祖衛理堂」。這些過程與機遇，讓當地的基督徒不只會提及關緊閉的苦難、士兵與妹囝姊妹的勇敢，也會感謝起屬於衛理公會的宋美齡讓他們有個教會聚會。南竿島基督徒的生命敘事呈現出邊界劃設後，這群民眾如何在戰地統治之下，那曖昧模糊權力關係裡，從被國家管制、排除、限制中，走向與國家合而為一的結果。

四、小結：意外中出現意外連結起的南竿島

意外的邊界臨降，南竿島上既有的生產體系以及地理關係無不受到衝擊，人們失去了許多原先的生活方式。大量的軍方人員進入自己的日常生活，以及伴隨而來的軍事統治造成了人們無比的壓力。人們在這種意外之下，呈現出無比的脆弱。倘若在這過程中因為精神以及身體上出現了的損害，那麼如同茵芸姊在講述自己家族改宗時直白地提到奶奶告訴他們：「我們全家一起死」(茵芸姊訪談紀錄 2022 年 8 月 17 日)，



人們的生活將是走向無比的絕境，不論是疾病醫療又或是過去帶給他們安定的信仰，在此時此刻帶來的只有好比一根根正在壓垮駱駝的稻草，人們面對到的只有死亡，而沒有任何存活的可能。

或許從這個狀態下，林叔叔為何在離開馬祖多年後仍能被南竿島的基督徒們感念再三，使他與林阿姨在人生最需要的時候得到了銀行的資金。因為林叔叔的宣教在他們眼裡，無非是上主差派來的使者，帶領他們在決定奉教之後，能夠對於自己的信仰有所認識，並且能夠有人給予需要的援助。畢竟，傳統民間信仰的力量在地方社會仍占有重要的影響力，若放棄了原先的信仰不只是如同 Stark (2004) 提到的社會資本的轉變，還有宗教上的財物分攤所引起的敵意。所以改宗對於南竿島的本地基督徒來說，無非就是「死而復活」，將原先瀕臨死亡邊緣的自己推入在既有社會死亡的處境，同時又讓自己在另一種生活方式中得以存活。依靠另一種人際依戀的社會網絡，這種復活才得以發生。林叔叔作為協助基督徒繼續存活的一員，便在這之中扮演了無比的影響力。所以林叔叔在多年之後，仍繼續被基督徒們所感念在心，並成為了林叔叔與林阿姨在之後的生命見證。

不過這個生命見證不只是宗教上的神蹟。新的人際網絡連結在邊界上所帶來的改宗現象，顯現出國家在邊界上的影響力如何進入到地方社群。在劃界之中產生了許多的新的連結，而國家則試圖在建立空間秩序時控制這些連結，以便鞏固自己在邊界上的影響力。但是，這些連結往往來自於國家內部的成員。比如說，在南竿島甫入戰地不久，軍人基督徒便尋找當地基督徒，且這些基督徒不只是參與在當地基督徒的聚會中，而是請當地基督徒能將住宅作為開放空間、供基督教的聚會使用。然而，這些軍人可能不僅僅是一般的小兵，而是在軍中位階有到士官長層級的幹部。這個狀況如同



Stark (2005) 認為基督教運動並不是無產階級運動的論點一樣，基督教運動之所以會勝利便是來自於不同階級以及階層的成員無不成為基督徒後，給予基督教各種幫助而讓基督教免於淪為純粹的無產運動而在國家政治干預後無疾而終，甚至成為讓基督教在最後能夠成為羅馬帝國的國教。南竿島的基督教雖然在最後沒有變成南竿島的主要宗教，但是從原先被軍方視為問題，到後面能夠有軍方幫忙興建的教堂，無非就是在一而再再而三的軍方管控之下，連結起各種階級與階層的人際網絡，由軍方一路綿延到地方社會，使得這些群體不會因為軍方的管控而漸漸消失。

但是這種從國家由內而外，與國家在統治上相衝突的人際網絡，反倒能成為國家進入到地方社群的原因。當國家從中找到國家看為「好」的連結時，這些與國家內部人士互動來往密切的地方社群，便能夠成為與國家同一陣線的群體，間接協助國家滿足自己在統治上所需要的利益；同時，國家也滿足了這些會與自己相衝突的人際網絡。這也是為什麼人們在生命敘事中，除了提及到自己家族曾在信仰過程中如何被軍方壓迫，也提到的宋美齡如何參與進了馬祖衛理堂的興建中，甚至還會有人以「感謝主」的想法來講述教堂的興建。宋美齡與上主在馬祖衛理堂的興建中，成為兩個同時存在的宗教敘述。這個宗教論述的變化，是國家從原先與群體的衝突，變成國家與群體的連結。國家開始能夠和邊界上的社群建立起好的連結，是國家開始能夠在當地建立起統治正當性的原因。邊界促成的意外連結，使得國家不只是得去面對連結帶來的衝突，還有如何從衝突中找出新的連結，使邊界的管制得以穩定，也使國家可以在邊界的地方社會上深根。因此，從基督教的群體在意外的邊界上所展開的故事，便是國家在邊界上造成的斷裂、連結、衝突以及被允許的連結中，讓原本與國家無關甚至是與國家起衝突的地方社會，在意外之下成為了屬於國家的地方社會。



第三章 意外邊界的會合與難以會合：不只是南竿的馬祖衛理堂

從原先由於集會活動而被軍方視為麻煩，到後來因為中華民國政府與美國以及其他基督宗教教會的互動而能夠與軍方同行。基督教組織在當時美國對臺灣的援助中，為南竿島帶來的物資、社會福利還有醫療服務，使軍方重視起了基督教群體。南竿島的基督徒們便在當時跟軍方、國家以及臺灣基督教界的密切互動中，而有了現在位於清水村的馬祖衛理堂。

馬祖衛理堂在成立之後，臺灣衛理公會不只要管理馬祖衛理堂，還要配合軍方的要求。在馬祖衛理堂完工後隔一年，《馬祖日報》便報導了當時軍方在治理上要求南竿區的基督徒民眾，應該避免像先前在各自的村莊中聚會，而應該集中在馬祖衛理堂作禮拜（馬祖日報 1968 年 8 月 1 日）。對於軍方來說，馬祖衛理堂是一個能將島上的基督徒集中在一起的聚會場所。臺灣衛理公會作為馬祖衛理堂的管理者也就承接了這項任務，幾任牧師便試著將各個地方的基督徒帶領至馬祖衛理堂當作禮拜。因此，根據《馬祖日報》報導中提到，南竿島的基督徒在 1960 年為軍中教友 109 人與當地教友 211 人（馬祖日報 1960 年 12 月 29 日），還有 1968 年的三百多人（馬祖日報 1968 年 12 月 18 日），這些人數並未在一開始完全轉移至馬祖衛理堂。馬祖衛理堂的人數是在一年又一年的轉移中，從 1969 年的 65 人（中華基督教衛理公會 1969），漸漸爬升至一百多人甚至兩百多人（中華基督教衛理公會 1975）。

但是，在接下來的年議會紀錄中，馬祖衛理堂的聚會人數卻在 1982 年驟降至約莫



40 多人（中華基督教衛理公會 1982）。若是以平時聚會人數，這些人數的變化更是明顯。在臺灣衛理公會 1982 年的年議會中，已經舉家遷移至臺灣的依立哥，代表之前他所在的馬祖衛理堂，提到馬祖衛理堂成立初期，每周聚會人數至少會有 90 人左右（中華基督教衛理公會 1982）。但是在前一年，1981 年的年議會中，當時在馬祖衛理堂服務的洪牧師則是提到當時馬祖衛理堂的每周聚會人數僅有 20 人左右（中華基督教衛理公會 1982）。當地人聽聞到的情況甚至是比這些人數更少，不僅有提及過每周禮拜人數只剩下三人（蔡牧師訪談紀錄 2023 年 6 月 24 日），還有提到馬祖衛理堂大門因為無人聚會而關閉，直到部分弟兄回到教堂參與教會活動之後，馬祖衛理堂才又重新開啟（依忠哥訪談紀錄 2023 年 2 月 9 日）。馬祖衛理堂興建後不久，南竿島的基督宗教在 1970 年代至 1980 年代反而遭遇到了挫折，而非在當地因為這個教堂順勢而起。

馬祖衛理堂的運作不只是軍方要求南竿島的基督徒必須在馬祖衛理堂聚會，還有這座教堂如何繼續運作下去。尤其在馬祖衛理堂的建立是和臺灣衛理公會如何進入到南竿地區有關，因此這座教堂的運作不只牽扯到軍方與南竿島上的基督徒，還有來自臺灣的臺灣衛理公會如何進入到當地去建立一座教堂，在當地的關係網絡中牧養當地的基督徒們。這座教堂的譬如巴斯德的實驗室 (Latour 2016)，是一個宗教的實驗室。在這個地點 (site) 中，轉譯 (transduction) 臺灣衛理公會、南竿島上的基督徒以及軍方各自的旨趣 (interest)，讓這些行動體 (actant) 在位移 (displacement) 的過程之中得以成為聯盟凝聚起來行動，讓各方得以在彼此分歧的旨趣中找到互惠之道。

然而，這個連結不只是宗教巴斯德的支點，而是成為了宗教巴斯德的宗教基礎設施 (religious infrastructure)。基礎設施 (infrastructure) 的概念，乃是一個物質成為其



他人與物連結的基礎平臺，讓人與物得以將物質視為連結的基礎下去運作 (Larkin 2013: 329)。當一個物質成為基礎設施，那麼這個物質也具有雙重性 (duality)，因為這個被視為基礎平臺的物質也必須倚靠其他的人與物作為連結的基礎，這個物質平臺才能夠繼續運作下去。宗教基礎設施承襲該見解，學者們也就開始從宗教運作以基礎設施視野來檢視，討論宗教如何在「基礎設施」的物質上，維持自己在例行化的宗教組織、宗教活動、宗教信仰以及宗教倫理。

這種見解，除了可以用來思考宗教，也可以藉由維繫宗教運作的宗教基礎設施之維持來思考馬祖與臺灣之間的邊界。如第一章對於南竿島奉教現象的理解，南竿島上的基督徒曾因為軍民之間的連結而成為了軍方的麻煩，但是到最後又從其他的連結之中找到能夠將這些基督徒收攏成為與軍方同行的行動體。南竿島上的基督教便收歸進了馬祖衛理堂之中，並受臺灣衛理公會管轄。在這個管轄底下，南竿島的基督教成了基礎設施化的基督教、仰賴於人與物在基礎設施運作下的維持。這維持來自於能夠循環的基礎網絡關係，循環的連結從南竿島或者是馬祖列島，連結至臺灣甚至是美國，使得網絡關係不在侷限於當地尺度而是擴展到了國際尺度。來自於邊界所形塑出來的會合，顯示出如同 Laine (2016) 所認為邊界是一種跨國的多重尺度邊界。會合促成了宗教基礎設施如何在某個物質作為連結的基礎平臺時，維持住宗教的流動 (flows)。將邊界視為形塑出多重尺度之會合性的空間，而當宗教基礎設施如何運作的議題放置在這個空間之中，便是使得後進的研究者去探究作為宗教基礎設施的馬祖衛理堂如何在這會合之中維持住基礎網絡的循環流動。

另外，研究者也能從中思考促成宗教基礎設施運作的循環流動，如何在邊界的縫隙性之下形塑出流動之中具有難以流動的狀態。宗教基礎設施在這之中具有流動與難



以流動的可能性，也就是基礎設施網絡在循環流動的會合性中，所遭遇到難以會合的縫隙如何導致整體的運作陷入了一定時期的停滯，並在之後又如何因為縫隙中具有的會合之中得以有重新修復的可能。基礎網絡的流動不只觸及到宗教基礎設施的運作狀態，更是觸及到邊界在會合之中具有難以會合的狀態如何顯示出邊界好比縫隙一般的存在。邊界的縫隙性在此，不斷形塑出邊界的連結，且同時產生了邊界的難以連結。因此，邊界對於人類社會的影響不只是連結或者不連結的問題，而是在縫隙之下那個處於連結／不連結的縫隙狀態，如何在變動的狀態下不斷地造就出機會以及不斷地造就出限制。

所以，從馬祖與臺灣之間的邊界來看到宗教基礎設施的維持、損壞與修復，在這個議題之中所揭示的便是名為戰地的「意外的邊界」的邊界為何？並且，作為擁有該邊界的中華民國，在多重尺度之中所遭遇到的處境又是什麼？最後，則是如同 Durkheim 在《宗教生活的基本形式》中所提到：「……如果凡俗的世界一點兒也不能與神聖的世界發生聯繫，那麼這個神聖的世界就對任何事物都一無是處了」(Durkheim 1992: 42)，在宗教基礎設施的觀點下，凡俗世界的變化是如何對宗教造成影響？為了回答這些問題，本章將從馬祖衛理堂運作的角度來書寫，並依照馬祖衛理堂分成三個時期，這些時期對應到的剛好是馬祖教會那時候的處境：成立（1968-1975）、破敗（1975-1983）到修復（1983-今）。從這三個期間裡所發生的成立、破敗以及修復，筆者想藉此顯示出馬祖與臺灣之間的關係以及馬祖與臺灣之間的邊界所鑲嵌在的世界關係。在書寫上，筆者為了比較細緻地呈現出宗教基礎設施的這三個階段，筆者會援引其他時期發生的事情來解釋該時期的特點，雖然這種書寫方式會導致時序上的混亂，但是可以從中掌握到整個教會運作時的情形。



一、讓馬祖衛理堂成為南竿基督徒的教堂（1968-1975）

（一）與軍方打交道的教會：社會福利、反共愛國、牧師的社會關係與社交能力

若要在戰地管制下成為軍方所認可的單位，便要與軍方打交道。打交道的關係，從馬祖衛理堂建堂前便已經展開。並且在馬祖衛理堂建堂之後，馬祖衛理堂作為一個場所，除了從事宗教活動之餘，還提供當地社會福利、宣揚愛國主義，以及透過牧師的社會關係來促使這間教堂的運作能夠被軍方所認可。因此，馬祖衛理堂在戰地時期的運作上，脫離不了各種與軍方打好關係的互動。

社會福利是建堂的契機，讓馬祖衛理堂在之後的教會工作得以在戰地時期萌芽進而展開。誠如第二章提及，臺灣衛理公會牧師陳維屏在民國 49 年的時候，率領基督教勞軍團與軍方、當地基督徒在休假中心的教堂讚美上主（馬祖日報 1960 年 12 月 29 日）。在這場活動之中，前來的人包含臺灣基督教界的組織團體、軍方政府人員，還有當地的基督徒。在南竿島上建立教會的願景便透過這些關係，從南竿島上傳遞到了臺灣的基督教界。因而在之後，有了像是基督教福利會的時任臺灣區主任葛利亞前往南竿島上預告教堂的興建（馬祖日報 1963 年 4 月 8 日），以及之後臺灣衛理公會確認為建立馬祖衛理堂的臺灣基督教團體。這些來到南竿島上的基督教組織，不只會和軍方討論到教堂興建外，也會與軍方商討社會福利相關業務。從陳維屏牧師帶領勞軍團來到南竿島之後，基督教組織時不時來到馬祖地區。於美援時期作為美援物資發放窗口的基督教福利會，從 1962 年至教堂建立完成前，均會前往南竿島發放物資，並在形成中觸及有關教堂的議題。在 1964 年，基督教福利會更是帶著當時代表臺灣衛理公會的穆藹仁（Donald MacInnes）牧師來到南竿島上，向當時的南竿島民眾表示臺灣衛理公會已經為了興建教堂投入了十萬元新台幣（馬祖日報 1964 年 4 月 21 日）。



從那時候開始，臺灣衛理公會的代表便常常與基督教福利會的臺灣區主任一同前往馬祖地區，他們在行程中不只討論社會福利措施，也探勘馬祖衛理堂的興建。因此，從《馬祖日報》上面的資訊可以看到基督教組織來到南竿島上與馬祖軍方的多面向互動，1966年11月13日的報導更是鉅細靡遺地寫下這些組織在南竿島上一整天的行程：

「連江縣盧祖謙縣長，昨陪同救災總會沈宗範專門委員、朱伯龍副組長，中華衛理公會教區長羅威廉、基督教福利會主任梅德立及國防部鍾學斌中校拜會司令官。司令官對伊等予地區歷年來之支援建設及慈善救濟之惠助表示謝意。沈委員等一行係於日前由國防部鐘中校陪同來馬祖訪問，抵馬當日，即在介壽發放救濟物資。昨(十二)日伊等一行曾在清永勘察教堂建地，並訪問安老院及參觀仁愛村營養供應站，並訪問政務委員會，兼主任委員特設晚宴款待。」(馬祖日報 1966年11月13日)

這些來自臺灣的救災總會、臺灣衛理公會、基督教福利會以及國防部的人員代表，在抵達南竿島後，先後拜會了連江縣縣長、馬祖防衛司令部、政務委員會，並在馬祖地區發放物資、勘查教堂建地情形、訪問社會福利機構。此外，這一群人也與政務委員會的主任委員同享晚宴，而《馬祖日報》更是在報導這些組織來到南竿島的行程中提到當時的馬祖防衛總司令部的司令官向這些遠赴南竿島的臺灣團體表達感激之情(馬祖日報 1966年11月16日)。基督教組織與軍方的密切互動，讓基督教組織能夠與軍方在討論社會福利的議題時，能夠順勢告知援助資源的變動。《馬祖日報》在1967年1月9日對於連江縣縣政諮詢會議的報導中，便以「調整救濟工作」為粗體，提及連江縣政府知悉當時美援物資的變動狀況，而政府也因此調整救濟工作，並且試圖開源節流：



「連江縣府最近得悉基督教福利會消息，今後物資因應付印度飢荒與越南戰亂之需要，其他地區將因之受到影響，並聞有減少一半之說，在此情形下，連江縣貧民雖因生活改善而逐年減少，但終有其極限，因此縣府決定調整救濟工作。盧縣長表示：在來源難望加多而配量無法減少之情勢下，必須開源與節流相輔而行。開源方面：縣府業經擬妥四個自助計劃向外爭取。節流方面：要從核定救濟口數及嚴限臨時救濟著手。」（馬祖日報 1967 年 1 月 9 日）

密切與政府往來，也讓政府有辦法向基督教組織告知馬祖衛理堂的興建狀況。資金作為工程最重要的資源，雖然有誠如第二章提及居民奉獻土地，但是軍方在建造教堂方面仍有資金不足的窘境。因而，在 1966 年 11 月 15 日，一場連江縣縣政府便和中國救災總會、臺灣衛理公會以及基督教福利會一同商討貧民救濟工作的會議上，軍方便向眾人表示馬祖衛理堂的興建在資金上仍有十九萬元的缺口。時任臺灣衛理公會會督羅愛徒在得知該問題後，便向縣政府表示返臺後會將錢匯給連江縣縣政府（馬祖日報 1966 年 11 月 16 日）。為了興建馬祖衛理堂，除了臺灣衛理公會有撥款之外，中國救災總會也同樣在資金上面有所貢獻。當資金方面處理完後，馬祖防衛總司令部便開始出動部隊來興建教堂，在 1967 年 3 月 26 日（馬祖日報 1967 年 3 月 27 日）以及同一年的 11 月 20 日（馬祖日報 1967 年 11 月 21 日），連江縣縣長便陪同馬祖防衛總司令部的司令官、縣政府人員以及工兵組的參謀勘查教堂興建的地址。同一年的 11 月 26 日（馬祖日報 1967 年 11 月 27 日），軍方正式簽約興建工程，並在許多軍方人員以及縣府人員地巡視之下，於教堂在 1968 年 8 月 27 日落成（馬祖日報 1968 年 8 月 27 日）。

落成之後，馬祖衛理堂除了在軍方的要求之下成為基督徒的聚會場所（圖 10），

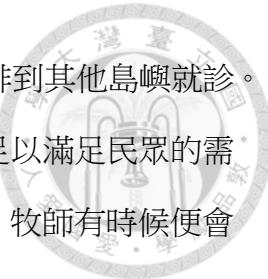


馬祖衛理堂也承接過去基督教組織對連江縣的社會福利項目。馬祖衛理堂在 1969 至 1974 年期間成立「社會服務中心」與其下的醫療服務站，提供民眾在社會福利、醫療服務以及物資援助（馬祖日報 1969 年 4 月 17 日）。根據馬祖衛理堂在 1970 年至 1974 年在年議會上提出的教務報告，維持社會服務中心以及醫療院所運作的資源來歷包括臺灣衛理公會不同堂會、當時仍然管轄臺灣衛理公會的美國差會、基督教福利會、基督教福音報、基督教醫院（中華基督教衛理公會 1970 & 1971）。然而，馬祖衛理公會不僅透過臺灣的教會組織獲得資源去運作服務中心以及醫療院所，還運用了馬祖防衛總司令部的軍醫組與衛生院提供醫療人力以及物力，來給予民眾免費看診。馬祖衛理堂連結了從基督教組織、所隸屬的臺灣衛理公會，乃至於南竿島上的軍方人力與物力，成為了資源的集中空間提供南竿島居民社會援助的地方。

這一系列服務的範圍甚至還擴及到馬祖其他島嶼，使得馬祖衛理堂的牧師也要處理南竿島以外的「外島事務」，前往其他馬祖列島的島嶼給予社會福利的物質資源。馬祖衛理堂首任駐堂牧師便曾前往白犬（今：莒光鄉）青藩村關懷地方民眾，並且提供當地的醫療院所相關藥品：

「馬祖基督教堂曾鎮藝牧師，昨天臨蒞白犬青藩衛生所，專訪童年軍中尉軍醫，關懷貧病民眾需要何類藥品治療，童中尉說：「感冒、腸胃病、營養缺乏症之藥品，極為需要。」曾牧師當即捐助許多藥品，給予村民醫治醫病患者，榮獲村民萬分感激，該災民並歡迎曾牧師常來白犬傳音。」（黃立西 1969 年 6 月 30 日）

同時，當馬祖列島的其他民眾在身體上出現狀況的時候，牧師也要協助將該民眾「後送」到臺灣。「後送」乃指由於馬祖列島上的醫療資源不足，不同島嶼上的資源



往往無法治療好民眾的疾病。因此不同島嶼的人們往往會需要被安排到其他島嶼就診。南竿島是馬祖列島的醫療中心點，若這個中心點的醫療資源仍然不足以滿足民眾的需要，那麼這位民眾便會要移動到臺灣，在臺灣獲得更好的醫療資源。牧師有時候便會透過基督教界的關係，協助這些民眾後送到臺灣的「彰化基督教醫院」。在 1971 年 8 月 26 日，《馬祖日報》便有一篇標題為〈戰地人情濃厚 孕婦慶獲重生 兩戰士輸血挽救 張牧師協助赴臺〉的新聞，內文提到當時南竿島上有一位來自北竿的孕婦，因為懷孕期間換有蛔蟲症，使得胎兒胎死腹中。經過當時南竿島的陸軍醫院的治療，雖然在之後並無大礙，但是時任馬祖衛理堂駐堂牧師仍協助將這名孕婦帶往彰化基督教醫院繼續救治（馬祖日報 1971 年 8 月 26 日）。從白犬的藥品捐贈到協助北竿民眾後送到臺灣，馬祖衛理堂駐堂牧師都必須要盡可能地幫忙這些需要幫助這些來自於「外島中的外島」的居民。

社會福利是這座教堂在運作時不可忽視的面向，同時馬祖衛理堂不只是作為社會福利的平臺，其本身還具有宣教的性質，因此馬祖衛理堂在社會福利的過程當中，也多少會試圖讓人們接觸基督教，促使當地人能夠因而歸信基督教。馬祖衛理堂舉辦針對兒童與學生所舉行的活動以及教育獎助學金便是宣教性質最為明顯的活動，領取過馬祖衛理堂的楊長官便提到了他在參加教會的活動時，參與活動的學生除了會接觸到《聖經》，還會被詢問有沒有受洗的意願。並且，教會的牧師在提供學生獎學金的時候，也會詢問他們在為了願不願意回到馬祖衛理堂參與教會的服務。牧師以及教會盡可能地透過各種福利活動，試圖帶領民眾在過程中願意將基督教作為自己的宗教信仰：



「我國二暑假的時候，教會舉辦了一個活動是聖經函授，以前我們沒有接觸過，可是我的同學裡面有一個基督徒，然後謝春福的姐姐，也就是我的同學，帶我去教會，那個時候是張保羅牧師。那個活動是聖經函授，就跟著去教會，從馬太、馬可、路加開始背。不到一個禮拜的活動，一起去的幾個同學都受洗了，只有我沒有受洗。……只有我沒有受洗，成為慕道友。之後隔了一年，我們考高中，前三名，牧師就會提供教會的獎學金，大概幾千塊，給前三名。而我們這些領獎學金的前三名，張保羅在頒發獎學金時便問：「你們領獎學金的，以後回來願不願意來教會做事工？」因為當時心裡面不是這樣想，所以就不能直接說這個，我就說：「如果有機會的話，就回來」結果張保羅牧師就講：「年輕人，可以就可以，不可以就不可以，乾脆點！」大概就是這樣的，不要模稜兩可的。」（楊長官訪談紀錄 2023年11月12日）

基督教組織在社會福利上的資助，讓基督教組織得以進入南竿島。社會福利的背景，使得馬祖衛理堂在興建後成為社會福利的窗口。並且，提供社會福利的範圍也不局限在南竿島，還有馬祖其他的島嶼。在進行社會福利的過程中，馬祖衛理堂也試圖進行宣教活動，使得其他獲取資源的南竿島或者是馬祖列島的居民接觸到基督宗教，甚至是受洗成為馬祖衛理堂所認可的基督徒。

馬祖衛理堂協助政府推行社會福利政策的業務，也會出現與「主流基督宗教信仰」抵觸的情形。尤其，在1960年代，中華民國政府推行的家庭計畫，當中便有「節育」的措施。連江縣政府提供了許多避孕藥膏以及「小夜衣」衛生套，臺灣衛理公會也跟著提供了避孕藥品（馬祖日報 1969年8月10日）。不過，除了供應這些物資，駐堂牧師也會為了幫政府推行相關政策，而站在配合政府的立場上面發言。在1969年8月10日的報導中，時任駐堂牧師曾鎮藝，便向記者表示自己對於無節制生育的批判，鼓

勵民眾應該要使用避孕用品。對此，採訪記者以「不惜違背教會偏隘的觀念」來形容曾牧師的立場：



「擁有美好家庭生活的曾牧師，並沒有泥古不化的頑固思想，他以己度人地想到，地區民眾漫無節制的生育，實在是一項嚴重影響社會福利的行為，因此，他不惜違背教會偏隘的觀念，大聲疾呼地從美國本土勸募來大批的避孕藥品，以供地區民眾使用，他說能使這項最合乎現代化思想的工作在地區發生些微的作用，那就是社會服務工作的具體績效之一。」（馬祖日報 1969年8月10日）

就算會有與基督宗教的傳統認知觀點違背的疑慮，身為協助政府的馬祖衛理堂牧師，在戰地時期仍是要配合政府推行相關活動。一位能夠與縣政府或者是軍方配合的牧師，在戰地的背景之下便是一個能夠很好帶領馬祖衛理堂的好牧師。

為了要找到合格的牧師，臺灣衛理公會首先便會注意到牧師的身份議題。臺灣衛理公會的高層在顧慮到戰地性質，相當重視調派到馬祖衛理堂牧會的牧師身份。尤其，在馬祖作為戰地，臺灣到馬祖地區的人員出入都受到警備總部的管制，臺灣人若想要前往馬祖地區，只有在警備總部批准之後才被允許。為了要讓警備總部得以順利批准，當時臺灣衛理公會調派到馬祖衛理堂的牧師，多半都具有軍人背景，而這些牧師的軍人背景不是憲兵就是參謀官：

「馬祖是一個軍事地區，所以不是三張李四都能去，而過去戒嚴時期，戒嚴的時期有一個警備總部，像我們傳道人要出國，要跟內政部報備申請，批准了，還要知會警備總部，警備總部批准了，才能夠買機票出去。因此過去是很嚴的，那馬祖因為是軍事地區，所



以我們早期去的都是過去有過服役有關的……他們去申請，警備總部比較容易批准。」

（ 薗牧師訪談紀錄 2023 年 10 月 20 日 ）

當這些調派至馬祖衛理堂的牧師具有軍人背景，這些牧師便可以透過自己在馬祖地區的「軍人人脈」，來讓軍方以及縣政府放寬前往教堂聚會的限制。因為軍方對於基督教的想法，將會影響到軍人是否能夠前往教堂參與禮拜（蔡明憲 2008）¹⁶。曾經在戰地時期擔任過馬祖衛理堂的依立哥，便提到了馬祖衛理堂的牧師動用自己在軍中的人際關係，讓想來馬祖衛理堂參與禮拜的軍人不會被憲兵隊的人阻擋：

「〔某位牧師〕的時候，比較好一點，因為他是軍人退伍，算是上校退伍，退伍之後他去念神學院，然後在臺灣牧會一段時間，然後再到馬祖。他從上校退伍下來，馬祖軍中的人都是他的同學。曾鎮藝不是軍人。〔那位牧師〕跟部隊的人，彼此之間都是同學，政戰部主任、縣長、很多都是他的同學，以前馬祖剛開始做禮拜的時候，軍人不能作禮拜，因為規定，有一次做禮拜的時候，一個憲兵不敢進來，就在外面馬路旁邊等，等著聚會結束之後，出來之後，他就登記，後來張保羅火大了，他說：「你這個軍人到我這個教會來規規矩矩的，又不會鬧事，多好？你給我來找麻煩？不信主的人不來教會，天天在外面放假喝酒鬧事，你們反而不管」，他向防衛部上面講，他就說：「你看兩者之間哪個好？還是到我們教會這裡做禮拜好？還是在外面喝酒鬧事好？」後來就慢慢地放行。」（依立哥訪談紀錄 2023 年 8 月 24 日）

¹⁶ 可見《基督教論壇報》的〈軍民一心敬拜神〉：「張保羅祝福現在馬祖衛理堂的弟兄姊妹，藉著現在島上交通更方便，能運用各樣智慧傳福音，讓更多人同得福音好處，為主得人。他說，原本軍人參加禮拜受到許多限制，當時司令官李定將軍宣佈「信仰自由」，讓許多服役的預官，禮拜天能到教會參加聚會，並擔任詩班服事。」（蔡明憲 2008 年 11 月 27 日）



除了身份之外，馬祖衛理堂的牧師便是要如同節育推廣時，需要站在政府的角度來發話。馬祖衛理堂在戰地時期，便會配合國家需要舉辦或者參與相關的愛國活動。這些愛國包括成立亞洲基督教護教反中共華民國總會之馬祖分會（馬祖日報 1970 年 12 月 24 日），以及在蔣介石總統逝世後舉行追思禮拜並且捐款響應報國運動（馬祖日報 1975 年 4 月 14 日）。此外，馬祖衛理堂的牧師也會參加軍方舉辦的活動。在 1972 年 11 月 26 日，馬祖衛理堂的時任牧師便參與了軍所舉辦的「機關學校公教人員自衛訓練」，並且在記者訪問時，牧師還引用了《聖經》的概念向記者表示我們應當要服務掌權者，並且需要建立高度的民族意識，防範中國共產黨：

「聶牧師引申聖經上的話告訴記者說：「凡上執政掌權者我們都要服務」，他認為自己即是國民一份子，就必須具有高度的民族意識，隨時準備與來犯的共匪作殊死戰鬥。」（馬祖日報 1972 年 11 月 26 日）

然而，擁有軍方視為合格的身份並且提供社會福利、參與並舉辦迎合軍方以及國家的活動，其實對於當時的馬祖衛理堂駐堂牧師來講，仍是相當不足以打好交道。身為戰地時期的馬祖衛理堂牧師，在「物質」上面有相當的表現也是必須。從馬祖衛理堂的舊堂擺設中，便可以看出端倪。從圖 9，這張拍攝馬祖衛理堂時任張保羅牧師（任期間：1969-1973）在教堂裡面主持聖餐禮的畫面，不只可以看到教友前來講台前面行跪禮領取聖餐，還可以看到在講台左後方的位置，有用旗桿所立起的青天白日滿地紅的國旗。經歷過從家庭聚會到馬祖衛理堂的依立哥便表示教會當初會擺放這個國旗的原因，乃是因為要向當時的國家證明教會與國家是走在一起（依立哥訪談紀錄 2024 年 1 月 18 日）。因此，國旗擺放在教堂中，擁有著政治意涵，宣示教會對於國家的效忠。



圖 9 早期馬祖衛理堂牧師發聖餐的照片（馬祖衛理堂提供）

除了在教堂擺設一面旗幟象徵教會對於國家的效忠，臺灣衛理公會的神職人員以及馬祖衛理堂的駐堂牧師們也會贈與軍方「錦旗」，藉由錦旗上面的四字詞語，向軍方表達出對於他們的感謝以及讚揚。這些贈與錦旗的行為往往會被《馬祖日報》報導，而根據相關報導，從臺灣衛理公會的時任會督到馬祖衛理堂時任駐堂牧師，便有許多贈送軍方錦旗的紀錄。這些人贈與軍方的錦旗，不只有感謝軍方對於教會在當地發展上的協助（馬祖日報 1968 年 12 月 19 日），還有讚揚軍方對於馬祖地區的貢獻。時任牧師張保羅曾分別贈予駐軍七三六二部隊以及駐軍六一九五部隊，寫有「嘉惠良多」以及「熱心服務」的錦旗一面（馬祖日報 1970 年 12 月 27 日）。臺灣衛理公會的時任會長劉子哲，在訪問馬祖時，也贈送「國之干城」的錦旗給司令官，讚頌馬祖防衛總司令部防衛前線以及維護中華民國的國家安全。有時候，這些錦旗也具有黨國



意識形態，臺灣衛理公會的神職人員便曾經贈送馬祖防衛總司令部「黨國千城」的錦旗（馬祖日報 1970 年 4 月 21 日），以及贈送時任連江縣縣長「萬民頌揚」的錦旗（馬祖日報 1972 年 7 月 27 日）。透過錦旗上面詞彙，臺灣衛理公會以及馬祖衛理堂的神職人員與牧師讚揚南竿島上的軍方人員。

某些「物質」則並非跟所謂的愛黨愛國有關，更多是為了與軍方人員培養好交情。「洋菸」珍貴以及攜帶方便性，成為了與軍方培養好交情的不二首選，依或叔叔在返回馬祖的過程中，便見到馬祖衛理堂時任牧師，除了攜帶社會福利所需用到的藥品，還帶了許多要專門送給馬祖防衛總司令部官員的洋菸：

「回去剛好遇到〔牧師〕，同一艘船，在基隆船頭碰到他，那時候船是到莒光，他帶了一堆東西，我想到，他那時候帶了一堆藥品，還帶了一堆菸，專門送給那些馬防部的人以及那些長官，他說：「最好用，而且還是洋菸」，洋菸相當貴，那可是相當貴。送給那些防衛部的人做交際應酬……最好的東西就是「菸」，因為小又方便。」（依或叔叔訪談紀錄 2023 年 5 月 13 日）

從社會福利到與軍方官員的交際應酬，為了要能夠與軍方培養好關係，臺灣衛理公會不只是要夥同其他基督宗教組織給予社會福利上的支援，也要派出適合的牧師人選前往馬祖衛理堂擔任駐堂牧師。成為馬祖衛理堂的牧師以後，這些牧師也要承擔起馬祖衛理堂在社會福利上的相關工作。同時，這些牧師也要迎合軍方而參與或者辦理軍方活動以及愛國活動，必要時還必須要發表愛國言論。並且，這些牧師還得透過許多「物質」來與軍方培養好關係。這些物質包含在教堂內放住青天白日滿地紅的中華民國國旗，藉此宣示對中華民國的效忠。還有時不時地在一些場合贈與軍方人員「錦



旗」，來感謝並且讚揚軍方為南竿以及國家的付出。此外，這些牧師也必須要買一些交際應酬的物品，來送給軍方人員。藉由這些從比較組織上層的社會福利措施到微觀個體間的互動，臺灣衛理公會的神職人員還有調派到馬祖衛理堂的牧師均盡可能地培養好與南竿島上的軍方關係。

（二）能夠一同聚會的教堂：移動、分工與協助

圖 10 的照片拍攝於完工不久的馬祖衛理堂講堂，而在該講堂中擺放著許多椅子，這些椅子上面分別寫著不同聚會所的名稱。這些標有著不同名稱的椅子之所以會出現在教堂內，是因為在教堂興建不久後，原本在各自村莊聚會的基督徒們，將自己村莊家庭聚會的椅子拿到馬祖衛理堂，作為教堂的座椅使用。至於那些基督徒原先所在的聚會所，則是在馬祖衛理堂興建之後，因為受到軍方的管制而改至馬祖衛理堂聚會。他們必須要改變自己在村莊聚落聚會的習慣，而必須每週移動到清水村，以為在馬祖衛理堂進行基督徒的禮拜儀式。因此，這張照片的時空背景意味著馬祖衛理堂對於當地基督宗教生態與文化的重要改變，只是要把這些散布在不同村莊的基督徒拉攏進馬祖衛理堂，屬實是一個相當艱難的過程。



圖 10 早期擺放在馬祖衛理堂講堂內的椅子（馬祖衛理堂提供）

先從所謂的地理位置開始解析。在當時的南竿島，交通基礎設施不是先進與發達，且個人交通載具的擁有也並不普及。在那個時代中，若不是清水村的基督徒，那麼他在每周日的時候，會需要在往返馬祖衛理堂的路程上面，平均各花費一到兩個小時。而且在早上的時候，這些基督徒不是要去捕魚就是要去工作，這種時間花費讓他們難以撥出時間來前往馬祖衛理堂聚會。為了要拉攏這些基督徒，馬祖衛理堂在戰地時期的駐堂牧師仍相當重視「家庭聚會」。透過「家庭聚會」，牧師能夠和南竿島上的基督徒建立更緊密的關係，同時也讓這些基督徒曉得牧師的角色。根據 1973 年的臺灣衛理公會年議會紀錄，時任馬祖衛理堂駐堂牧師聶牧師，便提到了自己每天的行程（表 1）。



聶牧師的家庭聚會行程					
聚會時間	禮拜一	禮拜二	禮拜三	禮拜四	禮拜五
聚會地點	津沙村	珠螺村	馬祖村	仁愛村	復興村

表 1 牧師每天的家庭聚會行程¹⁷

前幾任牧師平日早上前往不同村落舉行禱告聚會，不過每天前往不同村莊的行程安排，常常使得駐堂牧師疲憊不堪。首任駐堂牧師曾鎮藝，便因為當時的馬祖衛理堂沒有任何的交通載具可以協助移動，而只能用自己的雙腳行走。《基督教論壇報》在1969年3月16日發布的一則關於馬祖衛理堂的新聞報導中，提到馬祖衛理堂第一任牧師曾鎮藝，每天為了要去探訪各個村莊的教友，而必須早上從教堂出發，然後花費一整天的時間到會友家，直到接近晚上時才能夠回來：

「據曾牧師最近寫給他從前牧會過的衛理公會安平教會青年團契的信中透露，在馬祖工作，委實比臺灣辛苦好幾倍，但在精神上卻覺得在那裡才是真正為主做工。他說：一次拜訪會友，起碼要花一天的時間，全要靠兩條腿爬山越嶺。而且每一家信徒天天都渴望牧師能夠去探訪他們，如果不去看望他們，他們的內心會覺得非常的不安。曾牧師又在信中說，為了節省探訪會友的時間，每天早上出門，他的袋子裡都要順便帶一個饅頭做午餐，直到下午五、六點才回教會休息。」（基督教論壇報1969年3月16日）

交通問題有時成為馬祖衛理堂的駐堂牧師會在年議會的教務報告上提及的內容，曾鎮藝牧師在臺灣衛理公會 1969 年的年議會中，便向臺灣衛理公會高層提出個人交

¹⁷ 筆者根據臺灣衛理公會 1973 年的年議會紀錄整理（中華基督教衛理公會 1973: 30）



交通工具之需要（中華基督教衛理公會 1969）。臺灣衛理公會在之後也同意了曾鎮藝的需求，提供一台「一百五時西西速可達」給馬祖衛理堂作為牧師交通工具使用，而這台速可達也成為了之後駐堂牧師的移動工具（中華基督教衛理公會 1975）。當牧師有了交通工具後，相對地在島上移動的負擔便減輕許多。不過由於牧師的工作量仍是需要來往南竿島上的各處，且南竿島的地勢陡峻，後來的牧師有的便提出自己需要一台更好的交通工具。在 1975 年的時候，時任馬祖衛理堂的駐堂牧師便向當時的臺灣衛理公會反映速可達因為輪子過小及馬達動力不足，因而期望高層可以給予大型機車，促使牧師可以有更好的移動能力。移動上面就算能夠透過一些交通工具克服，但是在當時的脈絡底下，這些工具就算能夠使用，仍是會有不足的疑慮。為了要照顧分散在不同聚落中的基督徒，還要面對到當時移動不便的環境，只有一位牧師去關懷照顧，可以說是難以顧及。

牧師的困難之處還不只於此，尤其對從臺灣調派到南竿島的牧師來說，這些原本屬於家庭聚會的基督徒，並非像是臺灣的基督徒曉得一些臺灣教會覺得自然而然的事情。首任牧師便直接在年議會上提到當時他眼裡的南竿島本地基督徒：

「他們只有一點點聖經的知識。他們全部都是在疾病治癒後歸信。所以他們需要更多的學習。 (*They have only a little knowledge of the scripture. All of them are fruits by the curing of diseases. So they need more study.*) 」（中華基督教衛理公會 1969: No.48 ）

然而，當牧師試圖教導這些本地基督徒知識的時候，語言溝通的問題造成了牧師與本地基督徒之間的阻礙。歷任調派至馬祖衛理堂的臺灣衛理公會牧師，幾乎沒有一



位有福州籍或者通曉福州話的背景，只有在 2010 年中後，臺灣衛理公會才派出一位馬來西亞福州籍背景的牧師來到馬祖衛理堂擔任駐堂牧師。在甫進入戰地時期的南竿島上，許多的基督徒仍以福州話作為主要溝通語言，就算理解國語，也不如福州話來得靈光。因此在那時候的南竿島語言環境，不熟稔福州話的牧師，便難以去良好且深入地照顧本地的基督徒（中華基督教衛理公會 1975: 52）。

種種問題，使得這些駐堂牧師必須依靠當地的基督徒、予以信任並同意他們協助牧師去管理、關懷或是帶領「變成」馬祖衛理堂的基督徒們。在家庭聚會時期常常率領當地教友以及軍人教友到南竿島的居民家中幫忙禱告的妹囝姊妹，也就是最重要的角色。當地基督徒從家庭聚會時期，便一直認為妹囝姊妹非常有「禱告恩賜」，而牧師也曉得妹囝姊妹在當地人的地位，甚至認為讓妹囝姊妹透過禱告來和教友互動是一間非常有意義的「聖工」（依立哥訪談紀錄 2023 年 8 月 23 日）。除了禱告，倘若當地的教友家中有人逝世，妹囝姊妹也會號召其他姊妹來幫忙唱基督教歌曲來悼念逝者（依花姊訪談紀錄 2023 年 2 月 9 日）。

在教會事務的運作上，這些駐堂牧師也會尋找受過國民教育、識字、通曉國語、公務員以及政商關係較好的南竿島本地基督徒幫忙教會庶務。這些本地基督徒與軍人基督徒相比較，不會有調派以及受到軍方限制而有假期不穩定的情形，且又有通曉福州話的語言優勢，能夠幫忙牧師的地方較多。舉例來說，這些被駐堂牧師看重的本地基督徒，便會協助牧師在講道時，將國語翻譯成福州話；當牧師需要探訪教友時，也會幫忙牧師從事翻譯工作；當牧師因為休假或者是返臺時，牧師則會邀請這些知識較高的本地基督徒或者是軍人基督徒代替牧師的職位上台講道；當牧師需要找人作為馬祖衛理堂的教友代表，前往臺灣衛理公會參與年議會的開會與表決時，而被選中的本



地基督徒也就要跟牧師一同前往臺灣開會。許許多多的教會事務，駐堂牧師無不需要本地基督徒的幫忙。

在這些幫忙底下，牧師才開始能夠教導一些信仰知識以及教會生活。當中，最重要的莫過於教會的財務。財務是教堂運作中不可避免掉的部分，培養教友曉得財務對於教堂運作的重要性相當的重要。在過去家庭聚會時期，南竿島的基督徒較不認為奉獻會影響到教會運作，並且南竿島上的基督徒經濟多半也並不富裕。然而，奉獻的金錢是教會運作以及駐堂牧師薪水的財務來源。因此，駐堂牧師需要教導本地基督徒養成「奉獻」的習慣，並且贏得他們信任，使在經濟程度上已經不怎麼富裕的他們願意奉獻出他們的錢財。依立哥在當時因為擁有記帳以及福州話的語言能力，便被駐堂牧師邀請，協助馬祖衛理堂處理財產業務。除了協助記帳之外，在每月月初的時候，依立哥還會公佈教會財產，讓大家曉得目前教會的財產金額。然而，公佈對於不識字的本地基督徒來說，形同沒有公佈財務。為了要讓本地基督徒確實知道財務收支，依立哥在每個月的第一個禮拜，便會在禮拜環節中的教會事項報告上，將教會的月收入以及支出用福州話向當地基督徒報告：

「因為那時候馬祖很窮，大家很少有錢，那個時候連牧師的薪水也是連教會都付不起，都是衛理公會給的。後來大家時間久了，就懂得奉獻的道理了。就奉獻比較多。……因為牧師的教導，所以（本地基督徒）才懂得奉獻的道理。第一個，因為教會的成立所以要有開銷，以前都是自己在家裡面，所以不需要也沒有什麼開銷，所以大家也不是每個人都有奉獻，或者隨意奉獻一點。教會正式成立後，需要有開銷，牧師的薪水要付，其他的開銷沒有錢怎麼付，所以要自己奉獻，然後每個月帳戶一公布，大家就會心裡有數，知道哪裡錢不夠，以後慢慢就奉獻增加。……我們



每個月公布，我這個月收多少，支出有多少，支出的項目有哪些，清清楚楚寫出來，然後有些人弟兄姊妹不識字看不懂，所以在教會報告的時候，一項一項地唸給他們，這個月收多少，支出多少，支出的是什麼。」（依立哥訪談紀錄 2023年8月23日）

然而，牧師不只要拉攏當地的基督徒學著進入馬祖衛理堂的聚會、讓他們能夠為馬祖衛理堂做事，並且牧師也不要去照顧到軍中的基督徒。所謂家和萬事興，牧師也必須要學會去照顧自己，尤其是維繫牧師的家庭關係。在戰地時期，馬祖衛理堂的牧師除了聶楊道牧師以外，其餘的牧師都未攜帶家眷前來馬祖。但是，當時馬祖的資訊往來並不方便，除非是軍人用軍用電話打到臺灣，不然一般民眾難以用電話打到臺灣與住在臺灣的人聯繫。電話不方便，使得人們在台馬之間的訊息交流常以信件寄送為主，可是信件的傳送又會因為一個月僅有幾班船隻，使得信件收到之後已經是半個月以上，倘若遇到天氣因素，那麼一個月以上也是家常便飯（陳叔叔訪談紀錄 2023年8月4日）。因此，時任的駐堂牧師每三個月或者每四個月，就會到臺灣休假一次，以此維繫住與家人的感情。休假長短一次至少有兩個禮拜，但若遇到天氣因素船班為開，甚至會有一個月回不去馬祖的情況。因此在這個時候，牧師便需要請教友來幫忙主持，其中一名陳姓上校便時常在牧師返臺時擔任講道的角色（依立哥訪談紀錄 2023年8月23日）。

（三）在戰地運作起一座衛理公會的教會：馬祖衛理堂如何拉攏南竿島的基督徒？



當馬祖衛理堂興建之後，南竿島上的基督宗教信仰便漸漸轉變成臺灣衛理公會的模樣。圖 11 與 圖 12 是馬祖衛理堂在戰地時期，該畫面的拍攝分別是教友們在教堂的台前行跪禮向牧師立約以及行跪禮進行低頭禱告。行跪禮是臺灣衛理公會相當傳統的宗教行為，而對於當地在家庭聚會時期決定奉教的本地基督徒來說則是新的行為。這些本地教友們在當時牧師們的指導之下，學會了行跪禮的方式來祈禱，並且在每天早晨都會前來馬祖衛理堂的講台前跪下來禱告。直至馬祖衛理堂在 2020 年改建之前，都能夠在早晨看到教堂當中有人行跪禮，這使得早先年來到南竿島擔任馬祖衛理堂的牧師，都必須要一早將教堂的門打開，讓當地老一輩的基督徒能夠進來教堂裡面行跪禮。



圖 11 行跪禮中的軍民（馬祖衛理堂提供）



圖 12 行跪禮的模樣（馬祖衛理堂提供）

要能夠將這些行為帶到南竿島上，並且讓本地基督徒學會這種祈禱方式，背後是馬祖衛理堂從興建前到興建後所累積並維繫起的在地關係。在馬祖衛理堂興建前，臺灣衛理公會便與基督教福利會在當地建立好關係，甚至更早還可以將時間推移到當時和南竿本地基督徒答應回去研議教堂興建的「陳維屏」牧師。透過社會福利的方式，臺灣衛理公會能夠在當地興建教堂。並且在教堂興建後，承擔起了社會福利的相關業務。

社會福利雖然是進入的原因，但是要在當地能夠深根，勢必得培養好軍方與南竿島上的基督徒們（本地基督徒與軍人基督徒）之間的關係。在軍方方面，臺灣衛理公會必須注意到調派到馬祖衛理堂擔任駐堂牧師的牧師身份，以確保這個牧師能夠被軍方認可。這位被調派到馬祖衛理堂的牧師，也要學會在當地建立好人脈。這些差派到馬祖衛理堂的牧師，便需要參與反共愛國運動以及軍方的活動，讓軍方曉得教會是站



在政府的立場。此外，這些牧師也要透過贈送物品的方式，從公開到私下，讓自己能夠與軍方培養好關係。

至於在拉攏南竿島上面的基督徒來說，牧師必須要先從關懷這些零散在各個村莊基督徒。固定安排行程前往各個村莊，讓本地的基督徒能夠接觸到牧師，進而有願意前往遙遠的馬祖衛理堂參與禮拜。然而，由於牧師面對到的基督徒，並非像是在臺灣一樣，在最初的信仰上可能就是衛理公會的基督徒，因而這些牧師還必須教導關於教會信仰的方式。但是這些基督徒又往往有不識字以及國語不靈光的情形，因而牧師還必須要透過本地基督徒的幫助，甚至將部份教會工作還有教友關懷託付給他們協助處理，如此一來馬祖衛理堂才能夠盡可能地觸及到南竿島上的基督徒們。

只不過牧師也是人，人也有情感上的需要。尤其，這些牧師的家眷都在臺灣，牧師仍需要維持這種跨島的家庭關係。這種島際關係的維持在過去來說相當不容易，因為交通來往以及訊息聯繫不如現在方便，因而牧師隔一段時間，便會需要回到臺灣休息。此時，馬祖衛理堂的教友便需要幫忙牧師的講道、工作以及關懷，直到牧師回來。

透過臺灣衛理公會以及馬祖衛理堂駐堂牧師的行動，馬祖衛理堂能夠成為南竿島上基督徒的宗教基礎設施，乃是因為建立起身體間的物質網絡連結。藉由這些網絡，神職人員如同宗教巴斯德一樣，促使宗教實驗室得以在當地成為做宗教實驗的基礎設施，進而形塑了實驗室裡面的宗教。換言之，馬祖衛理堂之所以能夠成為南竿島上基督徒的教堂，乃是因為神職人員透過身體間的物質網絡維繫，使得南竿島上的基督徒所信仰的基督宗教得以漸漸受到來自臺灣衛理公會神職人員的影響而有所轉變。如果這些網絡沒有被良好的聯繫，那麼這些基礎也就不再能夠成為基礎，宗教基礎設施也



將會有受到傷害。這個傷害，對於因為宗教基礎設施而讓原先信仰基督宗教出現變化的基督徒群體來說是一大衝擊，因為他們的宗教已經因為以宗教基礎設施而轉成依靠基礎關係支撐。基礎的折損，連帶的也就折損了宗教信仰，使得當地的基督徒有了「反教」，選擇回到民間信仰的決定。

二、人去樓空的馬祖衛理堂：南竿、臺灣、美匪關係（1976-1982）

（一）遙遠的教堂：難以前往的教堂，難以前往的村莊，難以久留的地方

牧師的艱難之處，莫過於必須要去照顧那些來自其他村落的基督徒。同樣地，對於其他村落的基督徒來說，改成以馬祖衛理堂為核心的場所聚會，對於他們來說也是相當的辛苦，有的人必須花費更多的時間在來回於教堂的路上。更別論，只是平信徒的他們並沒有像牧師一樣有「速可達」可以騎乘，「走路」也就成為了這些為了去馬祖衛理堂聚會的基督徒來說，每周必須要花費時間以及精力去做的事情。

「走路」是當地老一輩的基督徒在提到自己的生命史中時常提及的部分。從家庭聚會時期到馬祖衛理堂建堂後，這些基督徒為了聚會便會「走路」，走到那個他們能夠接觸神的地方。這些基督徒為了前往聚會的地點，會彼此相互結伴，在一個定點約好後，便會一同走過崎嶇的道路，甚至穿梭於自行開闢出來的小路間。而且，每一次走的路徑也不一樣，就算知道哪條路較為方便，但如果遇到部隊演練，部隊便不會允許人們過去，為了要去聚會的基督徒們於是也只能走其他較為偏遠的道路。對於津沙村的人來講更是如此，因為這個村莊在前往清水村的路上，會經過防衛指揮部，而這條路常常因為演習而不給走（依立哥訪談紀錄 2024 年 1 月 18 日）。因此，改到馬祖衛理堂聚會之後，似乎前往聚會的路徑以及位置已經固定，但是這些固定對於比較偏遠的



南竿島基督徒來說並非好事。因為過去，這群基督徒會在顧慮到距離遠近的情況下，選擇前往對他們來說距離比較近的家庭聚會場所。當聚會地點被改到馬祖衛理堂以後，如果基督徒一定要在禮拜日聚會的話，就一定要走到馬祖衛理堂。

強制的情況也讓某些基督徒無法長期參與，連帶也讓當地的基督徒在顧慮到教會地處遙遠的情況下，選擇不把小孩帶來參加馬祖衛理堂的「兒童主日學」。依立哥雖然常常參與教會的工作，但是他的小孩沒有去參加馬祖衛理堂聚會以及上過兒童主日學的經驗，他的小孩是直到他們舉家搬遷到臺灣以後，才開始參加教會的兒童主日學（依立哥訪談紀錄 2024 年 1 月 18 日）。根據依立哥的回憶，馬祖衛理堂裡面，也有不少教友跟他一樣，而這些教友的小孩往往都是在週間，牧師前往各村舉行禱告會時才前來參與。

然而牧師雖然固定在各個村莊舉行禱告會，但受到戰地政務的時間管制，這些禱告會只能在早上進行。牧師在前往各個村莊的教友關懷上，只能在有限的時間中去觸及到當地的基督徒。至於軍人基督徒方面，則是指能接觸到禮拜日能夠來教會的軍人基督徒，這是因為休假的安排讓許多的軍人基督徒難以前往參加馬祖衛理堂的禮拜。在 1970 年代初期於南竿島服兵役的張教授，便提到自己雖然是基督徒，但是在兩年的服兵役生涯，只有前往馬祖衛理堂兩次，原因是他服役期間並沒有被排到週日排休，若他在服役期間私自外出便會遭到軍法審判（張教授訪談紀錄 2024 年 1 月 16 日）。另外一位在戒嚴時代服兵役的阿勇哥，則是提到士兵就算能夠外出，但是街上多半是憲兵隊的人，這些人會去紀錄外出的阿兵哥有無違紀的事項，並且回報給軍方（阿勇哥訪談紀錄 2024 年 1 月 15 日）。對於這些阿兵哥來說，時間上面的限制以及外出後的管制都使得教會並非對於每個軍人基督徒來說，是個想去就能去的地方。若是將對



象從南竿島基督徒擴大到軍人基督徒，那麼牧師所能接觸到的人則是愈來愈有限，若沒有一定的體力、時間以及能力，那麼便很難照顧到南竿島上的基督徒們。而且牧師也並非時時刻刻都在島上，早期的馬祖衛理堂牧師都會定期赴台休假以及參加年議會，離開南竿島讓這些牧師不得不放下自己手上的工作，使得部分教友在需要牧師關懷的時候，不僅找不到牧師，更難以在戰地政務的情況底下，透過電話聯繫上牧師。相關問題，在1970年代時更是嚴重，因為當時的衛理公會陷入了因為自立自養，導致教會內部出現「青黃不接」的情形。

（二）中美關係與世界基督教協會：調派制的停滯及其在南竿島的結果

臺灣衛理公會屬於會督制（Episcopal polity，廣泛翻譯成「主教制」）的教會，在這類組織體系底下，牧師的安排來自於所謂的「調派制」。在調派制的架構底下，教會的牧師是由會督前往各個教會做協調後，決定牧師應該遷調到的教會。這類的教會體制往往需要有足夠的人力以及需求才能夠進行，否則會督會因為協調上的顧慮而難以推行。當會督想要調派牧師的時候，必須要跟兩間以上的教堂彼此協調，而在協調的過程中，會督必須在多方人馬之間的歧異中找到能夠協議的立基點。首先，是牧師個人的情形。會督必須考慮到牧師的家庭關係，並且顧慮到牧師的「恩賜」，不僅讓牧師不會因為調派而影響到家庭關係，同時也讓牧師的恩賜能夠符合要調派到的教會之需要。接著，會督也要顧慮到教堂執事會的感受。執事會在臺灣衛理公會的脈絡底下，譬如該教堂的重要代表人物，並且會協助教堂的運作。當會督要和堂會的執事會進行協調，便會遇到滿意現任牧師的情況，而拒絕調派的同意。最後，則是會督得面對到兩個堂會以上的執事會以及多個可能會需要調派的牧師。在此，會督必須要多次跟不同的談會協調調派人選，而過程中可能會出現一個教堂執事會同意，但另一間不同意



的情况。因此，對於臺灣衛理公會來說，調派是個大工程。曾擔任會督的蕡牧師，便提到了他過去要調派的時候，必須要在衛理公會福音園禁食禱告的情形：

「臺灣很難調，因為其實調派這個制度，有好有壞，好的呢，像我調派，我會先禱告，我會到福音園禁食禱告，把所有的名單攤了，看神要我怎麼來安排，那再調派的時候，我是三個原則，一個是上主的心意是什麼？第二個，祂的恩賜是什麼？祂的恩賜是，好比說是教導，哪一個堂會現在需要教導，需要有一個很會教導的人需要教導，那我就會派他去教導。然後第三，這個傳道人，他的意願是如何？」（蕡牧師訪談紀錄 2023 年 10 月 20 日）

這種狀況也多少反映出調派制必須要有足夠人力的情況底下，才能夠順利的推行。因為調派制並非是會督的一己之私，而是要在考慮到不同人以及組織的感受之下取得才能夠遂行。倘若人力短缺，便難以在符合「感受」之中將人調派到合適的教會。然而在 1970 年代，這個調派制度便因為臺灣衛理公會被美國聯合衛理公會（United Methodist Church，以下用「美國差會」簡稱）告知停止給予資源，使得臺灣衛理公會人力資源短缺，難以有足夠的神職人員去調派到不同的教會。這種狀況的發生，乃是因為當時的臺灣衛理公會並沒有足夠的本國人來經營教會事務。在中華民國撤退來臺後，衛理公會便隨著外省移民而來在臺灣發展，然而衛理公會原本在中國培養起的牧師沒有太多人隨著中華民國政府來臺，並且，對於美國差會來說，臺灣在地的神職人員也難以培育起來（MacInnis 1969: 14）。因此，當美國差會的神職人員撤退之後，許多教堂便淪落到沒有牧師管理的情況。在這脈絡下，臺灣衛理公會必須要求自己的神學生在就讀神學院的同時也擔任教會的牧師。1970 年，在隸屬於臺灣基督長教長老教會的臺南神學院就讀道學碩士的蕡牧師，便因為臺灣衛理公會自立自養的因素，而被

時任會督要求去擔任牧師：



「我是 1964 還是多少年，我去讀神學院，然後 1973 年畢業。那，1970 年，我還在讀神學院，讀六年，我是高中畢業就去讀了。那個時候，1970 年，那個時候的會督，就調派我，把我調派到高雄福音堂，要我去做傳道師。那個時候，我在台南讀書，到高雄，是有五十多公里的距離，所以我那個時候，就跟當時的會督商量，我說：「能不能夠等我讀完書，在調派我？這時候讓我專心讀書，然後我就可以專心牧會？」後來，那個會督跟我講說：「哪一個傳道人，不是苦出來的？」那他講了這句話之後，我就二話不說，本來獻身就是要吃苦耐勞，然後為主獻上一切，那你就不能說為了自己要讀書，就說先不要牧會，因為那個時候在福音堂是缺人的，而我當時也就同意會督的調派，所以就調動了。因此我最後三年，我都是在牧會，我禮拜一到禮拜五下午，我都是在學校讀書，我禮拜五下午就騎著摩托車。」（ 賴牧師訪談紀錄 2023 年 10 月 20 日 ）

這個情況從 1970 年代一路延續到 1980 年代仍是如此，在這種人力不足的情況底下，教會無法做到「交接」以及「傳承」，而必須倚靠甫進入神學院讀書的神學院，透過自己之前作為臺灣衛理公會教友時，對於教會運作的經驗，來摸索出該如何治理教會的方法。小鄭牧師便提到自己在 1980 年代讀神學院的時候，必須依照自己的經驗去找到方法，同時他也提到自己與其他同窗的神學生，最不一樣的地方是他們是去教堂實習，而他自己則是直接去「牧養」，也就是直接擔任一個教堂的牧師：

「我那時候分不清楚，因為我一下子是學生，一下子又是傳道。你這牧養，那種時候就也是在做傳道。所以一樣是同學，我班上同學都沒有人像我這樣，除非他本來



就在牧會，大部分的同學都是一個月能講一次道就不錯了，我是每個月至少要講三次，所以講道的練習上是很夠的，但就是沒有人給我指導，沒有一個榜樣讓我學習，就憑我過去在教會裡面，看著〔郝牧師〕怎麼做，〔蕡牧師〕怎麼做，或者〔衛牧師〕怎麼做，後來第三年神學生的時候。」（小鄭牧師訪談紀錄 2023年8月3日）

造成外籍宣教士撤退造成人力短缺的結果，乃是和臺灣與美國在 1960 年代起的政教衝突有關。該衝突源自於普世教協（World Council of Churches）與萬國教聯（International Council of Christian Churches），在臺灣因為冷戰脈絡所產生出來的政治之爭。由於在 1960 年代臺灣基督教界在反共護教意識形態底下，美國麥堅泰（Carl McIntire）為首的萬國教聯基本教義派拉攏了當時基督教界的反共勢力，反對被視為自由派的普世教協。這方面的影響力也滲入到了臺灣地區，在麥堅泰與中國國民黨中的基督徒們互動之下，使得臺灣出現了臺灣基督教長老教會為首的普世教協以及「黨國基督徒」（曾慶豹 2016）為首的萬國教聯之間的對立。

在警備總部影響之下，臺灣衛理公會在當時便被「策動」退出普世教協。從《宗教案件》（檔案號：A30300000B/0055/729.8/3）（圖 13）中，警備總部以「策動」字眼描述推使臺灣衛理公會在 1967 年反對普世教協，因普世教協對於中華人民共和國入聯持開放態度。在過程中，警備總部透過與時任臺灣衛理公會高層的約談，辦案人員更在專案處理分析的報告中，提到：「對〔臺灣衛理公會高層〕之談話，事前曾做有計畫之稠密準備，問題扼要，絲絲入扣，其內容頗見精確，使之無法不接受政府之指導。」（p.80-81），並且也提到行政院新聞局在當時充分支援，讓臺灣衛理公會抗議普世教協在中國議題上面的立場得以有高度的宣傳結果。



圖 13 《宗教案件》與成功策動後各大新聞報導 (檔案號：A303000000B/0055/729.8/3)

除了呈報辦案結果，在《宗教案件》當中，專案人員還對於之後的政府單位可以做的事情進行「今後處理意見之擬議」(簡稱：擬議)。雖然在專案人員的巡利誘下，成功促使衛理公會的牧師公開表達自己對於普世教協的立場，但專案人員在「擬議」當中仍對這些抱持著警戒的心態，甚至也曉得這些人可能會有心裡不安穩的問題，而要求主辦單位應該要對於這些人適時安撫。對於某些臺灣衛理公會當中，身分較為特別的親普世教協高層，專案人員也要求其他臺灣衛理公會的高層對於這些人予以約束。甚至，專案人員還列出了部分人員名單，建議政府禁止臺灣衛理公會中被他們視為比較親近普世教協的人員出境，避免這些人在往後可能會與普世教協的人士交流 (p.81)。

此外，由於普世教協被視為親共組織，任何接觸都會被視為禁忌，使得禁忌不只侷限於人員接觸，還有任何與普世教協捐助的資金沾上邊的事物。在《宗教案件》中，專案人員便在約談中向這位被約談的臺灣衛理公會高層詢問，臺灣衛理公會內部之所以會有人不願退出普世教協，會不會是因為普世教協的經濟援助所致 (檔案號：A303000000B/0055/729.8/3，p.99)。關於這項問題，雖然該高層並沒有明確回答，而這



訪談也就到此宣告段落。但是這件事情，卻也為臺灣衛理公會埋下「結束桃園青年中心」的導火線。在臺灣衛理公會 1980 年的年議會紀錄中提到，桃園青年中心是臺灣衛理公會的高層接受普世教協的經費所成立的，而普世教協屬於「反對中華民國，媚匪親共」（中華基督教衛理公會 1980: 52）的組織，雖然在過去臺灣衛理公會已決議不往來，但是卻又因為桃園青年中心而必須和普世教協有了工作上面的接觸，因而在 1978 年決議結束桃園青年中心的活動。同時，臺灣衛理公會也將當時負責桃園青年中心的傳道人調派回馬祖衛理堂（中華基督教衛理公會 1980: 52）。

然而，《宗教案件》所顯示出的內容，不僅是政府干涉臺灣衛理公會與「普世教協」的往來，還包括了臺灣衛理公會和美國差會之間的關係。在《宗教案件》中協助政府干涉臺灣衛理公會與普世教協互動的辦案人員，便向政府提出要求以技術性的方式拒絕某些美國差會的高層來臺，而這些關於限制美國差會高層來台的內容，在檔案局解密的文件中被當時查閱的人員用紅筆畫線（圖 14）。辦案人員建議政府不僅要透過外交部拒絕發放來臺簽證的方式，來限制對方來台。還要利用「防止」的方式，防止當時美國差會的高層甚至是當時仍然管理臺灣衛理公會的「美國會督」。這種情況也被美國衛理公會記錄，美國差會在 1969 年的檔案裡面便提到先前臺灣衛理公會的美國會督不被發放簽證（MacInnis 1969: 13）。可以說，政府透過各式各樣的力量試圖去讓臺灣衛理公會不會受到較會親近中華人民共和國立場的基督宗教組織影響，甚至不惜以拒發簽證的方式禁止美國差會的人士進入臺灣。

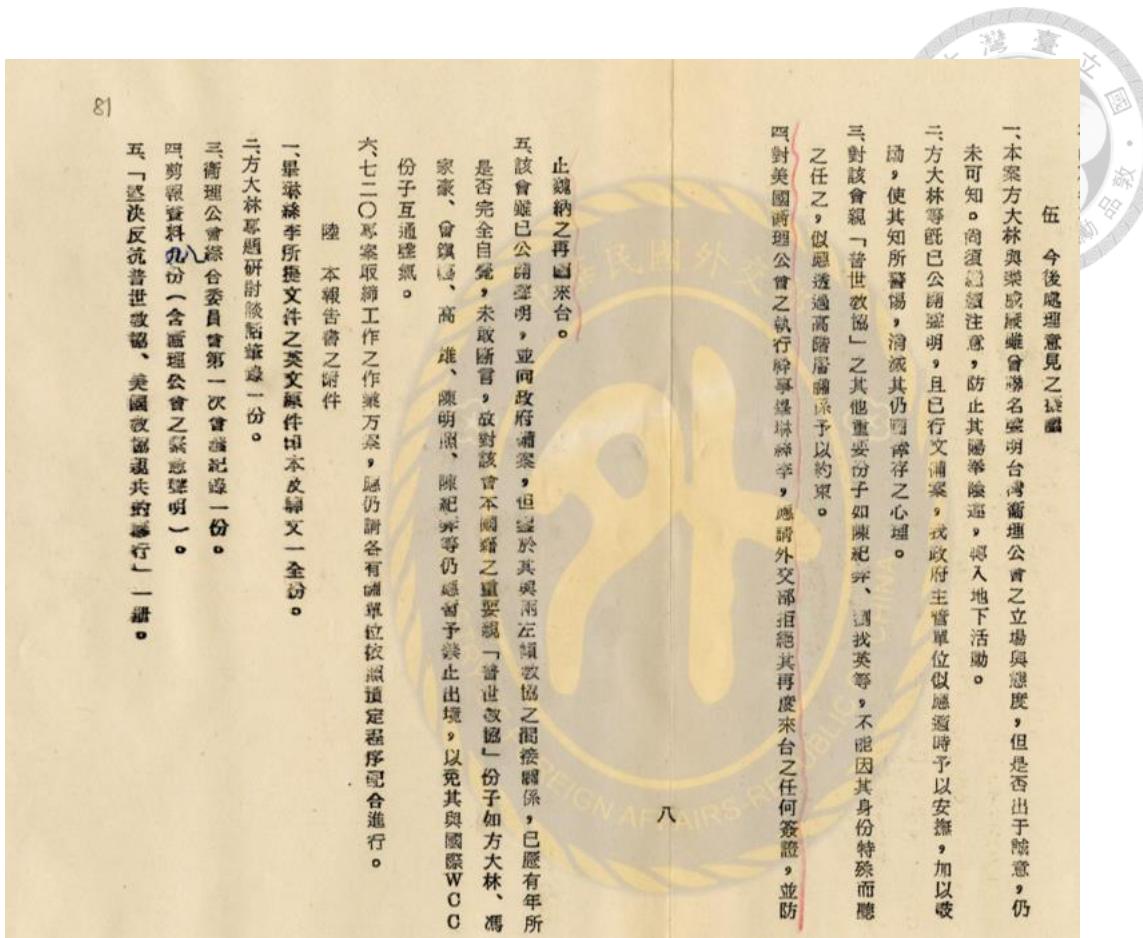


圖 14 有紅筆畫線痕跡的「擬議」(檔案號：A303000000B/0055/729.8/3)

會想要對於臺灣衛理公會與美國差會之間的關係做干預，乃是因為對於當時的專案人員來說，仍是臺灣衛理公會母會的美國衛理公會，在 1966 年的年議會中做出「五項荒謬決議」(擬議 1967: 78)。這五項荒謬決議，在專案人員所呈報給警備總部的約談紀錄中，便是專案人員提到美國衛理公會認為美國政府應該要調整對中華人民共和國的政策，開放兩邊的自由旅行、開放交換學生、農業技術合作、解除禁運令以及參加裁軍與禁止核武的會議。對此，專案人員在 1967 年 3 月 2 日約談臺灣衛理公會高層人士時，便詢問該高層臺灣衛理公會的立場為何，而該高層向這位專案人員表示，雖然衛理公會的體制是上對下的制度，但是臺灣衛理公會仍能夠有自己的立場，因而



這位人士向專案人員表示臺灣衛理公會對於母會的決議會持反對的意見（擬議 1967: 78）。在詢問到這個立場以後，專案人員在繳交的文件當中，還蒐集到了臺灣衛理公會內部的會議紀錄，並且在該會議紀錄中，臺灣衛理公會便紀錄到一段將要與美國衛理公會關係產生變化的決議：「建議美國衛理公會，今後應給予本教會更多之自主權力」（擬議 1967: 101）。接著，在 1967 年 10 月 7 日的年議會中，臺灣衛理公會有通過一項決議，涉及到美國衛理公會未來選派到臺灣的教會人選。在該決議中，臺灣衛理公會要求未來從美國衛理公會選派來臺灣的會督或者其他高層，不僅要熟悉東南亞情勢以及生活習慣，還必須要做到「其言行必須絕對反共」（中華基督教衛理公會 1967: 19）。專案人員所挑起臺灣衛理公會與美國衛理公會之間的緊張情緒，也間接讓美國衛理公會決議在 1972 年讓臺灣衛理公會「自立」，不僅不再派駐美國會督來臺，美國衛理公會也不會在提供臺灣衛理公會資助以及宣教士（中華基督教衛理公會 1967: 69-70）。

美國差會對於臺灣衛理公會的調查報告，顯示出自立之後可能會對於臺灣衛理公會造成影響。1969 年，美國差會決定讓臺灣衛理公會自立後不久，美國差會便有一份對於臺灣衛理公會的教勢調查報告。該報告在盤點當時臺灣衛理公會的概況，並且分析臺灣衛理公會在自立之後可能有的發展。書寫調查報告的是在自立前便有在臺灣擔任 13 年宣教士的 Donald E. MacInnis。MacInnis（1969）提到自立前的臺灣衛理公會不僅在組織上完全仰賴（entirely dependent on）美國傳教士以及會督領導，在資金上也相當仰賴美國差會的補助（MacInnis 1969: 10）。這是因為原先中國的衛理公會神職人員過半留在中國而未隨著中華民國政府來臺灣，使得臺灣衛理公會高度仰賴美國的資源。這個高度仰賴美國資源的情形，對於 MacInnis 來說過於誇張，因為美國差會給予臺灣衛理公會的補助，甚至還比其他國家衛理公會還要高，臺灣衛理公會平均



一年對於個別教友的花費為 74 美元，可是同期印度的美國衛理公會卻僅有美元 5 分 (MacInnis 1969: 15)。然而，臺灣衛理公會仰賴美國資源且在臺灣深根十多餘年，由臺灣衛理公會自己培養出來的牧師卻少之又少，反而在臺灣衛理公會的臺灣牧師多半都是來自其他教派，MacInnis 推斷這些人多是因為臺灣衛理公會有著相對於臺灣其他基督宗教有著更高的薪水以及福利¹⁸，因而選擇成為臺灣衛理公會的牧師。不過，就算有相當的人才願意成為牧師，但是在 MacInnis 的報告裡面卻也表示這些人在後來又多會移居國外，因而難以真的留在臺灣衛理公會 (MacInnis 1969: 11)。總體來說，在高度仰賴美國差會補助之下，臺灣衛理公會仍無法自己培養出足夠的神職人員。因而，MacInnis 不僅在內文形容美國差會在臺灣培養起來的臺灣衛理公會，是在中產階級人口仍然較少的地方所建立的「一個白人、中上階級的教會」 (white color, middle and upper church) (MacInnis 1969: 14)，MacInnis 更在結論表達出自己對於臺灣衛理公會未來發展可以說是相當的悲觀，而且還表示除了維持現在的人員與機構，他根本不知道沒有什麼充分的理由能夠去解釋臺灣衛理公會的存在性，因為臺灣衛理公會不僅不強大、不夠本土，還深受當時的政治、神學以及教會制度所束縛，：

「很明顯，我們最初進入臺灣時所做的假設，即使曾經有效，現在已經過時。沒有開拓宣教情境；我們也沒有一個強大的、本土的教會。相反地，我們擁有一個薄弱的、依賴性強、相對停滯的教會，被政治、神學和教會制度所束縛。我對臺灣衛理公會的未來感到悲觀。我認為，就我們目前的結構和身份而言，我們已經達到了潛在增長的天花板，並且無法提出一個令人信服的理由來解釋臺灣衛理公會的存在，

¹⁸ 根據 MacInnis (1969) 的調查，當時臺灣衛理公會的 15 間教會的神職人員薪水約為 43 間信義會教會的神職人員薪水。與同樣規模的臺灣基督長老教會相比，一棟衛理公會的建築物教堂花費，更是需要花費 15~27 倍的金錢去興建。

除了維持現有成員和機構的牧養。」(MacInnis 1969: 15)



失去美國差會的扶持之後，臺灣衛理公會所面對的便是人力上與資金上的資源缺乏。當中宣教士的退場，更讓臺灣衛理公會陷入牧職人員不足的窘境。這導致臺灣衛理公會的調派制幾乎停擺，一任牧師可能長達十幾年都在管理同一間教會。同時，也因為人力不足，使得臺灣衛理公會必須犧牲神學生的課外時光，賣牧師以及小鄭牧師便是捲進這大時代的命運中的牧師，面對到在神學生時期擔任教會牧師的壓力。

當臺灣衛理公會在臺灣本島面臨到這種處境，若被臺灣衛理公會調派到馬祖衛理堂擔任駐堂牧師，可以說是很難盼望到調回臺灣的可能了。而且在當時，馬祖也遇到人口大量外移的情形，使得駐堂牧師在南竿島上的生活日漸艱辛。因此，在馬祖衛理堂擔任駐堂牧師，不只是要長時間跟臺灣島上的家人維持難以交流的遠距離關係，還必須面對到教會奉獻日漸稀少的情形。在 1970 年代中後，馬祖衛理堂因為遭逢當時馬祖人口大量外移的情形 (Lin 2021)，馬祖衛理堂的教友人數直線下滑。從原本的幾百人，到後來僅剩三十至四十人。年總奉獻金額，雖然從 1970 年的 37,992 元 (中華基督教衛理公會 1970) 到 1980 年上升至 59,770 元 (中華基督教衛理公會 1980)。但是 1980 年的金額，包含了高雄福音堂 18,000 元，因而只有 41,770 元是來自馬祖衛理堂自己。並且，這個奉獻額的漲幅，若以消費者物價指數去推算成 2024 年的金額，1970 年的金額相當於 2024 年的 254,345 元，至於 1980 年的金額則僅有 107,708 元。按照購買力來看，馬祖衛理堂的奉獻金額是成下滑的趨勢。這個情況也讓馬祖衛理堂的經濟出現問題，連帶地也就會影響到牧職人員的薪水。難以見到調派的可能，以及教會奉獻額的日漸稀缺，馬祖衛理堂的牧師在當地的生活可以說是日漸艱辛。



在這種情況下，馬祖衛理堂的宗教基礎設施也就難以「基礎」地運作下去。如果牧師有任何問題，那麼馬祖衛理堂的教友們便會遇到許久的波折。在人力以及財力不足的情況下，加上甚少人願意到馬祖衛理堂擔任牧師，臺灣衛理公會難以調派牧職人員至馬祖衛理堂。同時，在馬祖人口外移的情況底下，既有能夠協助牧師的南竿島當地基督徒，也跟著舉家搬遷至臺灣，使得當地原先的人際網絡漸漸鬆散。在馬祖衛理堂興建最一開始，協助許多牧師的依立哥，便在 1970 年代中後移居臺灣（依立哥訪談紀錄 2023 年 8 月 24 日）。在這種情況下，當教堂內部的教友日漸稀少，甚至是資深教友跟著離開之後，馬祖衛理堂的牧師便會需要承擔更多的壓力。可是，馬祖衛理堂當時卻因為臺灣衛理公會的狀況而未能有牧師調派到臺灣。馬祖衛理堂可以說在 1970 年代是兩種情況都遇上：不僅教會內能夠用的人變少，連能夠擔任馬祖衛理堂的牧師也缺乏。

沒有牧師的時候，馬祖衛理堂的教友便常常將牧師的一些工作交由能夠參與教會活動的軍人基督徒進行。然而，軍人基督徒在軍方眼裡，不會因為上臺講道而成為牧師，他們仍然是一位軍人。因而在沒有牧師的時候，這些協助馬祖衛理堂運作而充當牧師講道角色的軍人基督徒，便會因為身份關係而容易招致憲兵隊的關注。關注的原因，乃是「部隊倫理」的問題，因為若軍人基督徒擔任牧師講道的角色，台上的人若在軍中的位階低於台下的軍人，那麼在部隊倫理便是位階上的顛覆。對於軍方來說，這是一種失序，會造成國家安全上面的危害。在 1980 年代前後前往南竿島當兵的阿敏哥，便在馬祖衛理堂的最後一次講道後，與其他當時同樣有聚會的軍人基督徒全部被軍方抓去約談：



「那個時候有來了一個阿兵哥，我們都不認得，但是他看起來像阿兵哥，但是他穿便服，我不曉得是什麼單位，我想應該是政戰部隊的。後來那個禮拜，我們所以去聚會的阿兵哥都被掌握，那個禮拜我們通通都被約談，後來他們給我一道命令說：「以後你們不能去做禮拜」，我們那邊最大的那時候兩顆梅花、一顆梅花，三條槓的，阿兵哥，還有那個一條槓的，還有我這個小兵，我們通通都被收到，我是一個三顆梅花的政戰上校吉普車開到我營房門口，直接教訓我說：「你以後不准去聚會」，我說：「我退伍了，我這禮拜船來就走，我不會再去，但是我要問為什麼？我們在這邊也沒有犯法，就是做禮拜，有什麼不可以？」他說：「你不要問為什麼？」我說：「我們的國家不是宗教自由嗎？」他說：「是宗教自由，但是你們現在沒有牧師，所以不合適。」我後來，字裡行間我的解讀是說，我們壞了部隊的倫理，因為中校、少校、上尉，一堆軍官在下面，聽我一個小兵三條槓的上兵在講道，我認為是不是對他們有不合理？它們大概也就是像你講的，好像他覺得我們又會聚在一起啦！又違反了倫理，怎麼會中校、上校在這邊聽一個小兵在講道，所以後來，有請其中有一個，應該是空軍的，他是防衛部，也是在防衛部裡面上班的，就是當阿兵哥，他有去問，他們給他的答覆，真的，就是真的這個倫理有問題，倫理有問題，所以他們說你們要等新的牧師來，你們才可以正常聚會，在沒有新的牧師來的時候，你們都不可以去聚會。那時候我們大家都有通知，大家都有聯絡，那我就最後又要退伍了嘛，所以我就跑去跟他們個別的談，然後我也跟〔依或叔叔〕他們講，〔依或叔叔〕說他也搞不清楚是怎麼一回事。」（阿敏哥訪談紀錄 2023年2月28日）

調派制的停滯，源自於冷戰脈絡中的美國對中關係轉變。在這個時代背景下，基督教因為基本教義派與反共勢力結合，而進一步滲入到臺灣基督教社群。從而，讓警備總部迫使臺灣衛理公會退出普世教協以及與美國衛理公會保持距離，進而導致臺



灣衛理公會在 1970 年代因為美國衛理公會宣布臺灣衛理公會自立，並撤回原先的補助以及外籍宣教士，使得臺灣衛理公會出現財力以及人力上的短缺。臺灣本島的臺灣衛理公會教會因為找不到牧師，導致必須使用仍然在學的神學生來擔任牧師，並且也沒有多餘的錢去做其他事情。同時這個情況也影響到了馬祖衛理堂的發展，甚至可以說讓馬祖衛理堂的運作一度停擺，使得當地的基督徒開始出現了「反教」¹⁹的情形。

（三）宗教基礎設施停擺下的「反教」

調派制的停滯對於馬祖衛理堂來說是一大衝擊，因為馬祖在 1970 年代遭逢人口大量外移，馬祖衛理堂的教友人數也跟著減少，致使得每年所能使用年總奉獻額度逐漸下滑。除此之外，外島的地理位置以及當時與臺灣的交通聯繫方式，更讓馬祖衛理堂成為少有人願意前往的地方。在這種青黃不接的情況下，馬祖衛理堂的牧師以及教友難以等到調派的可能。當教堂沒有牧師的時候，馬祖衛理堂的運作可以說是瀕臨破碎的邊緣，既有本地基督徒教友的人際關係因為受到馬祖衛理堂還有馬祖人口外移的影響而日漸衰微，軍人基督徒也因為軍方的管理，而難以長期在馬祖衛理堂擔任協助牧師講道的角色。

馬祖衛理堂的基礎難以運作，基礎設施的影響力藉著難以維持的情況而發揮出影響力。當馬祖衛理堂當中有教友出現問題，而需要馬祖衛理堂的人幫忙時，那麼這些教友便會陷入無人幫忙的窘境。在南竿島的宗教環境，幾乎有近九成的人口主要是以傳統民間信仰為主要宗教，這些無人照顧的基督徒們在人生中最脆弱時所遇到的困境，

¹⁹ 拼音：Huang ngau。「反教」在馬祖福州話的語境中，反教不只是講述基督徒改宗，更是在講基督徒放棄自己的基督教信仰，回到原本傳統民間宗教之中。



無非就是傳統民間信仰的人們告訴他們去祭拜祖先或者是傳統廟宇中的神明。在此，傳統民間信仰反倒又成為了類似 Stark (2005) 表示基督教所具有的照護關係，給予這些人在困境中有所指引。陳叔叔是在當時便是遭遇了如此的情境，雖然他沒有對於馬祖衛理堂有許多的不滿，但他仍認為當時的牧師若能夠給予他禱告的力量，那麼或許他就不會因為一個人在承擔諸多壓力的情況底下，面對到周遭傳統民間信仰為主的親戚建議，而在最後與父母討論之後，決定「犧牲」自己，走進廟宇祭拜神明，「反教」回原本的傳統民間信仰中：

「那時候，牧師也跟我們沒有一起聚會，是非常沒落的時候。在那種狀態下，因為當一個病止不住的時候，你怎麼幫他？沒有飛機，那時候沒有飛機，就靠那個船，那天我〔孩子〕生病，而開始，我太太也不在家，到臺灣去，結果我太太去了臺灣多久？一個月！沒有船回來。就是一個月，我〔孩子〕就在那一段期間生病，我那時候跟他也沒有電話連絡，打電話都不能通，在這種狀況下，很無助的狀況下，我的親戚啊！就來告訴我，為了〔孩子〕啊！你必須要去拜祖先。他跟我這樣子講。在這種狀況下，好，我〔孩子〕就去動手術，而經過廟，我就拜，跪在那邊，所以我這一輩子，為了〔孩子〕就犧牲，就跪在那邊，而我就這一間廟，那一間廟。……在那種狀況下，那個心境你可以了解。好所以我就改信，我為了我〔孩子〕，我願意，我犧牲什麼都可以，在那種狀況下，我太太也不在，而我很無助的這個，那全家就靠我一個，在那種狀況下，我就把這個信教，我不是不信基督教，只是對於道教這個，我也採信，就是燒香拜拜，每年都會固定去那邊燒香，是這樣改變了我。」（陳叔叔訪談紀錄 2023 年 8 月 14 日）

許多「反教」的人，便如同陳叔叔一樣，在「反教」經驗中提及到馬祖衛理堂未



給予他們宗教上的幫助。從這些人的經驗來看，所謂的反教已經不只是如同 Stark (2004) 認為改宗是源自於宗教上的理性選擇，而是指向了基礎設施化的宗教未能給予宗教上的回報。在此，宗教不只是基督宗教，而是基礎設施化的基督宗教。所以，從這些人的反教經驗來看，與其說是從基督宗教信仰中離開而回到了傳統民間信仰，更確切地講法，不外乎是基督宗教成為了需要透過宗教基礎設施來維持的宗教後，當這種宗教信仰已經成為了人們與宗教之間的關係時，宗教基礎設施在維持上出現的狀況便會影響到人們與這個宗教之間的關係。所謂的改宗，在這個脈絡下也就不僅僅是人跟宗教之間的關係轉變，而是人在什麼樣的宗教關係之中發生的事件。

至於沒有「反教」而繼續持守著基督教信仰的南竿島基督徒，也因為在經歷過馬祖衛理堂運作停擺之後，有了相關的經驗以及敘事。繼續在馬祖衛理堂聚會的人，便會提及在馬祖衛理堂停擺的日子，仍有部分教友願意翻牆打開教會的大門，讓其他基督徒們能夠進入到馬祖衛理堂裡面聚會（依忠哥訪談紀錄 2023 年 2 月 9 日）。這段馬祖衛理堂運作停擺的過去，也同樣時不時地被牧師提起。就以馬祖衛理堂新堂落成後的獻堂禮拜為例，當時擔任講道的時任會督，便提到了馬祖衛理堂在那段日子裡的情況，不僅是馬祖基督徒人數減少、阿兵哥也沒有來參加，甚至是都沒有人來馬祖衛理堂擔任傳道，馬祖衛理堂的運作幾乎停擺，停擺到教堂外的雜草長得非常高，甚至是一度出現有要關閉馬祖衛理堂的情況。時任會督除了提到這段停擺經驗之外，也提到這間教會在停擺前的盛況，藉此來對比停擺之後的窘境：

「〔時任會督講道〕……在 1968 年，馬祖衛理公會來到南竿蓋教堂，而清水陳家當時捐地，因而馬祖終於有一個聚會的地方。馬祖衛理堂甚至在當時，還成為了社會服務處，提供許多社會福利、舉辦舉多活動，甚至會頒發獎學金等等。不過在 1970



年代，隨著人口外移，馬祖基督徒減少，甚至連阿兵哥的人數也開始變少，使得馬祖在 1980 年代左右一度沒有人來傳道，整個教堂運作停擺，教堂外面的雜草長得很高，而且甚至教堂還一度要關閉，不過在鄭牧師以及陳牧師的帶領下，教會的運作又重新開始……。」（田野筆記紀錄 2022 年 11 月 12 日）

這段停擺的過去影響到了許多南竿島基督徒以及曾經是基督徒的南竿島人，不論是誰都遭遇到那時代的狀況而有著相關的敘事以及經驗。這段過去具有標誌性的意義，因為這段過去的發生不只是來自於當地的馬祖衛理堂運作情況，而是馬祖衛理堂如何連同其他臺灣衛理公會的教會而被捲入進了地緣政治之中的漩渦之中，使得馬祖衛理堂的基督徒們也在南竿島上一同遭遇到了大時代下的命運。這種遭遇所顯示出的，便是當地基督宗教如何走向了以宗教基礎設施運作為基礎的基督宗教。

馬祖衛理堂作為當地基督徒的宗教基礎設施之後，當地基督宗教信仰轉變成為了需要宗教基礎設施來維持的模樣。馬祖衛理堂，讓原先屬於家庭聚會的本地基督徒的基督宗教信仰，變成了臺灣衛理公會的基督宗教信仰。為了能夠讓南竿島上的基督徒將馬祖衛理堂成為聚會的地方，除了有臺灣衛理公會試圖透過許多資源來維持教會的運作，被臺灣衛理公會派駐的牧師也運用各種方式來取得與軍方以及當地基督徒的信任。

只不過，馬祖衛理堂作為宗教基礎設施，在各種人與物之間在關係網絡中試圖維繫住宗教基礎設施運作的背後，有時也會遇到難以維繫的情形。像是馬祖衛理堂的建堂位置，便是讓許多南竿島的基督徒難以前往的地方，而牧師在時間只有白天能夠運用的情況底下，只能盡可能地製造跟這些基督徒互動的機會。但是牧師的能力有限，



且會需要有反臺的休假與開會，這也就使得這些互動很常會有終止的情形。如果此時在連結上有任何的波動，那這個基礎也就更難以維持了。臺灣衛理公會在 1960 年代便因為警備總部策動，而退出普世教協並間接導致美國衛理公會撤回對臺灣的資金補助以及外籍宣教士。這一變動，使得臺灣衛理公會在臺灣本島上陷入人力與財務運用上的缺口。調派制難以推行，運用的金錢也要顧慮許多。這種情況使得馬祖衛理堂在遭遇到 1970 年代，馬祖人口外流之後，陷入了運作上面的危機。不僅沒有牧師，也難以有人願意來馬祖衛理堂擔任牧師。然而，牧師作為馬祖衛理堂運作主力，當沒有牧師的時候，南竿島上的基督徒便陷入麻煩了。尤其在人口外移之後，原先的人際網絡也逐漸衰微，且軍人基督徒也難以一直擔任講道的角色。如果這時候沒有牧師來協助教會的運作，那麼教會將會面對到出現停擺的可能性。

戰地的要求讓南竿島上的基督徒前往馬祖衛理堂聚會，使得馬祖衛理堂成為當地的宗教基礎設施，而駐堂牧師透過各種方式帶領南竿島上的基督徒適應了馬祖衛理堂的基督宗教信仰，並且成為臺灣衛理公會的基督徒。不過駐堂牧師所盡可能維繫的宗教基礎設施，卻又顯得十分的脆弱。因為身體在物質網絡、地理環境、身心靈上面的侷限，而導致難以基礎的可能。當這些身體是維持住基礎的重要關鍵，但卻又因為侷限還有缺乏而導致這些身體難以在宗教基礎設施的網絡時，那麼這些宗教基礎設施將會難以維繫，而馬祖衛理堂也就在難以維繫的情況底下，促使人們離開基督宗教信仰，又或者是讓當地基督徒在生命中又或者是宗教教導，有段教堂曾經停擺的歷史記憶。



三、復甦的馬祖衛理堂：基督教界重振馬祖衛理堂（1983-今）

（一）機遇所促成的修復：會友、教會界人際網絡與在地人協力

宗教基礎設施雖然隨著中美之間的局勢變化還有馬祖人口外流的影響，南竿島的基督宗教在 1970 年代中後走向了衰微。但是馬祖的基督宗教卻又因為馬祖衛理堂作為基礎設施的因素，而能夠連結起基督宗教界的互動，使得南竿島的基督宗教在 1980 年代中以後又有了生機。

臺灣衛理公會雖然在 1970 年代因為外籍宣教士的撤離，並且不得不要求仍在就讀神學院的神學生充當牧師的職位。但是也因為教會人力上面的缺乏，使得臺灣衛理公會必須要請教堂內部的平信徒或者是其他教派的人員上台講道或者是處理教會庶務。馬祖衛理堂雖然在運作上停擺，但是卻又因為與臺灣衛理公會的連結，而成為了一個平臺，促使馬祖的基督宗教能夠聯繫上臺灣教會界。在這個脈絡下，馬祖衛理堂在 1980 年代的駐堂牧師中，便有兩位並非臺灣衛理公會的「牧師」，一位是由台北衛理堂所推薦的教友，另一位則是由南海路基督徒聚會處推薦的陳校長。這兩個來自不同宗派背景的教友在曉得馬祖衛理堂缺乏牧師時，便被馬祖衛理堂透過堂聘的方式，聘用為馬祖衛理堂的駐堂牧師。因此，馬祖衛理堂雖然因為一些衝擊而一度停擺，但是它的存在卻因為有用馬祖衛理堂的地點，而能夠成為南竿島連結到臺灣基督教界的平臺，讓臺灣衛理公會以及其他臺灣基督教界的人員前往馬祖衛理堂，成為馬祖衛理堂的駐堂牧師。

除了馬祖衛理堂能夠作為基督教界聯繫的平臺，促使馬祖衛理堂又有人能夠前來



擔任牧師，臺灣衛理公會與其他國家的基督宗教組織往來，也讓青黃不接的臺灣衛理公會有了其他人力上面的填補。在 1985 年，當時臺灣衛理公會的高層為了解決臺灣衛理公會的組織困境，因此在高層的率領下，前往韓國觀摩韓國衛理公會的牧師人員訓練（黃妙婉 2009: 86）。同時，臺灣衛理公會的高層，也邀請韓國衛理公會的牧師來臺灣舉辦培靈會，進而接觸到韓國衛理公會的牧師（費牧師訪談紀錄 2023 年 10 月 20 日）。在 1990 年代，韓國基督教界正好興起前往中國宣教的熱潮，然而當時的中國仍較封閉，使得許多韓國宣教人員來到臺灣學習華語，並將臺灣當作前往中國宣教前的訓練基地（費牧師訪談紀錄 2023 年 10 月 20 日）。此時，臺灣衛理公會便在與韓國衛理公會接觸聯繫的時候，剛好有了許多有意前往臺灣宣教的牧師，使得臺灣衛理公會在那時候有了許多來自韓國的宣教士，進一步填補人力上的空缺（費牧師訪談紀錄 2023 年 10 月 20 日），馬祖衛理堂便曾在 1990 年代有過韓國宣教士擔任駐堂牧師的時期。因此，當臺灣衛理公會與世界基督宗教的關係為何，馬祖衛理堂也就如同能夠一葉之秋的葉子，從人員流動之中的葉子上，看到整個基督教世界在 1990 年代如何看待中國，而臺灣又是如何被鑲嵌在中國拓荒宣教的地理關係中。

然而，當這些人成為了臺灣衛理公會教會的牧師，臺灣衛理公會不得不思考該如何彈性的調整既有的規範。以馬祖衛理堂來說，若有人進入這個地處偏遠的地方擔任牧師已經相當不容易。只不過，在臺灣衛理公會對於教會庶務的規定之下，這些來到馬祖衛理堂擔任駐堂牧師的人，是否能夠協助教會庶務的運作，便在此宗因為宗教規定上的限制而出現了兩難。為了讓馬祖衛理堂在教會主持上的運作得以順利，臺灣衛理公會的高層也透過年議會，來授權這些前往馬祖衛理堂擔任牧師的教友以及堂聘牧師能夠進行基督宗教的儀式。



在會督制的架構下，臺灣衛理公會在儀式的執行上有相當嚴謹的規範，比方「聖餐禮」的發放，在臺灣衛理公會只有長牧（pastor）才可以主持，副牧（deacon）雖然可以主持聖餐禮，但是在教會的運作中多半都是協助長牧的角色，因此除非這位副牧層級的牧師是在某教會擔任獨立的駐堂牧師，否則他不見得能夠在教會執行聖餐禮。至於傳道人以及平信徒，則沒有相關的權力可以主持。在青黃不接的 1970-1980 年代，臺灣衛理公會鑑於某些教會的神職人員沒有權限發放聖餐，而特別安排「聖餐牧師」，協助教會發放聖餐（圖 15）。可是馬祖衛理堂地處偏遠以及交通偏僻，不可能為馬祖衛理堂差派一位聖餐牧師從臺灣前往南竿島，所以會督便會授權這些人在馬祖衛理堂主持聖餐禮：

「我們衛理公會的聖餐是很嚴謹的，只有長牧可以主持，副牧都還不一定可以主持，副牧是當他獨力牧會，那會督可以授權他，那現在沒有在調派的時候談這個聖餐，好比說是副牧，叫你到哪個教會，授權你可以去聖餐禮，或者主持洗禮，現在已經是沒有，副牧跟長牧都可以主持洗禮跟聖餐，那這個，過去馬祖的問題在於說，有一陣子，我們也是牧師不夠，所以我們有出現一個聖餐牧師，在調派單上有聖餐牧師，那聖餐牧師的意思就是說，我調派你在這個教會，也就是傳道，但是他不能組織聖餐，所以我就派一個聖餐牧師，那聖餐牧師本身也有服事牧養的教會，但是他就變成好像是說，第一周他在自己的堂會主持聖餐，第二周，他到教會當聖餐牧師，他去幫助那個教會，所以那個教會就不見得是在第一個主日，就有這種情形，然後馬祖有一個例外，因為馬祖太遠了，也不可能這個月派誰去馬祖主持聖餐，所以會督是有權，授權傳道去主持聖餐，這是一個例外，所以他們可以在馬祖主持聖餐。」（ 賽牧師訪談紀錄 2023 年 10 月 20 日 ）

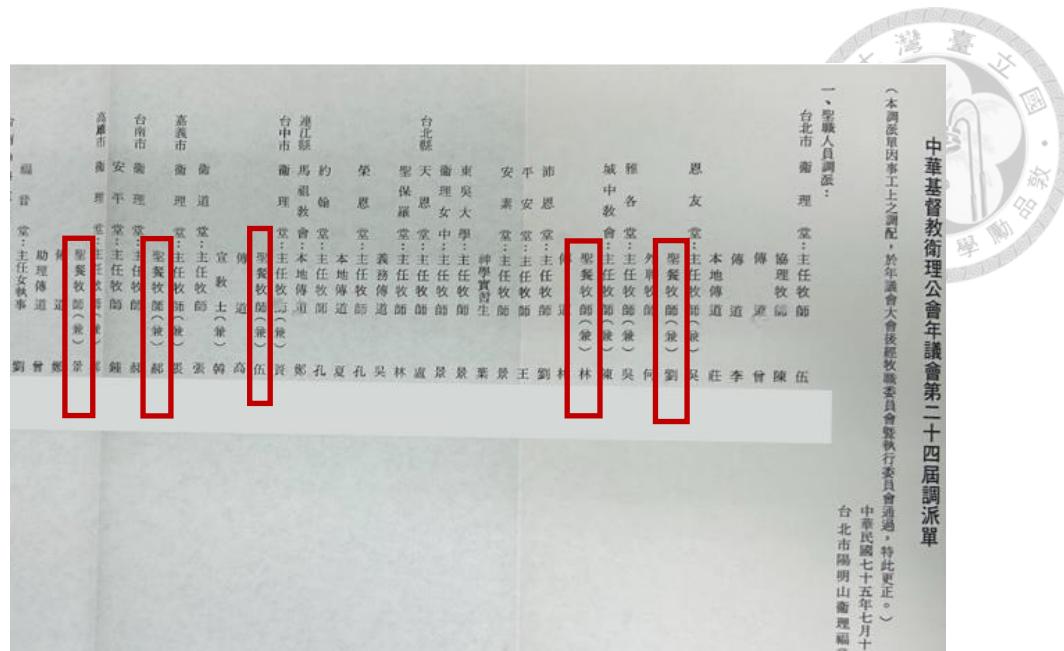


圖 15 臺灣衛理公會第 24 屆年議會調派單中的「聖餐牧師」（中華基督教衛理公會 1987）

當這些人能夠成為一位主持教會事務的駐堂牧師，接下來便是仍繼續在馬祖衛理堂聚會的本地基督徒帶領這些神職人員熟悉地方的人事物。這些牧師與仍然還在馬祖衛理堂聚會的基督徒，前往各個村莊前往當地基督徒的家庭，並且邀請他們參加馬祖衛理堂的聚會。除此之外，這些本地基督徒也教導牧師該如何處理當地喪禮。在南竿島上，倘若村子裡面有一個人逝世，便是全村莊的事情。當一個逝世時，整個村莊的人都會前來參與喪禮活動，而死者眷屬會將死者的遺體放入棺材中。接下來，人們需要在此時為這位死者做平均四到七個「七」。這個「七」會因人的性別而異，男生七天為一「七」，女生則是六天為一「七」。每逢一個七時，村莊的人們都為這位死者做一個儀式，並在最後的七座完之後將死者的屍體送上山入土。但是基督徒的做七與傳統民間信仰的做七，最不同的地方便是用禱告的方式舉行，而不會擺出許多祭拜物品作為送給死者。這些儀式的差異會導致人們對於基督徒的畏懼，因為在他們的眼裡有可



能會招致不好的事情發生。然而，為了要將死者送上山入土，死者就算家族是基督徒或者是自己是基督徒，這些人仍是要請村莊的非基督徒村民協助抬棺。同時，基督徒也要避免自己會讓其他非基督徒的人背負不孝的罪名以及造成他們犯沖的原因。這些原因讓基督徒必須要在一定程度上配合村民期望的做七，否則這些基督徒未來在村莊裡面的生活會受到影響（蔡牧師訪談紀錄 2023 年 6 月 24 日；依或叔叔訪談紀錄 2023 年 5 月 13 日）。因此，本地基督徒教導駐堂牧師該如何去注意到南竿島上的人文風俗，讓駐堂牧師曉得該如何帶領基督徒面對這些問題。

當馬祖衛理公會有了駐堂牧師，並且也有了在地人的帶領，馬祖衛理堂不只是有機會將教會的關係網絡重新連結起來，還有機會能夠建立出馬祖衛理堂的在地力量，讓這座教會的教友也能長出自己的力量來維持教會的運作。尤其，當教會開始穩定有了牧師的駐堂之後，牧師便能夠培養起當地基督徒，讓愈來愈多的人能夠協助教會事務的運作，並且協助其他基督徒在生活上的需要。常常在教會協助鋼琴彈奏的依忠哥，便提到自己之所以能夠彈奏鋼琴，是因為當時來自韓國的牧師教導他們該如何彈奏樂器，協助教會禮拜程序的進行（依忠哥訪談紀錄 2023 年 2 月 9 日）。這些被培養起來的人，也就在後來成為了教會的資深教友，能夠幫忙處理教會事務，甚至成為教會代表，參與臺灣年議會的決議。

隨著臺灣衛理公會在 1990 年代之後牧師又開始培養起來後，這些馬祖衛理堂的人也成為了被調派到馬祖衛理堂的幫手，協助歷任牧師一同帶領教會的發展。同時，當臺灣衛理公會開始有愈來愈多人曾經有過馬祖衛理堂的駐堂經驗之後，這些臺灣衛理公會中有過馬祖衛理堂管理經驗的牧師，便可以教導並傳承這種「外島」經驗給被之後被臺灣衛理公會調派到馬祖衛理堂的牧師（蔡牧師訪談紀錄 2023 年 6 月 24 日）。



甚至，臺灣衛理公會的牧師們也能夠彼此協助馬祖衛理堂的基督徒以及駐堂牧師關於「後送」的事宜。當教友因為疾病問題，而必須前往臺灣就醫的時候，馬祖衛理堂的牧師便能夠聯絡具有馬祖衛理堂經驗的臺灣衛理公會牧師，前往臺灣的醫院去關懷該教友的身心靈狀況。並且協助處理後續，可能會面對到因為疾病所衍生出來的後續問題（田野筆記紀錄 2023 年 2 月 10 日）。

馬祖衛理堂作為宗教基礎設施，誠如維持宗教基礎設施運作時需要資源上的供給，當臺灣衛理公會因為臺灣基督教界以及臺灣衛理公會與外國基督教的關係填補了人力的缺口時，馬祖衛理堂便順勢地有了這些人力上的流入。同時，臺灣衛理公會在面對到這些人力時，也會去調整臺灣衛理公會的規範，甚至是為馬祖衛理堂有了「例外」規則，使得馬祖衛理堂在人力上不僅有了補足，也可以有很好的使用而不會引起特別的衝突。馬祖衛理堂作為宗教基礎設施後，成為了當地基督徒的基礎，也讓這些繼續留下的基督徒在盼望到這些人來臨時，能夠透過在地連結以及對於在地脈絡的理解，帶領牧師曉得該如何學會適應當地，使牧師能夠借力使力，去治理教會並且培養這些教會的人成為教會的可用之人。當臺灣衛理公會的牧師人員補足後，且這些馬祖衛理堂被培養起來的教友得以協助時，臺灣衛理公會的人員不僅能夠在馬祖衛理堂有好的教友能夠協助教會事務，臺灣衛理公會的牧師間也能夠產生出傳承以及協助的連結。進一步地，當其他牧師被臺灣衛理公會調派到馬祖衛理堂之後，這個逐漸運作起來的教會也就成了可以運作下的教會。

（二）戰地解除的機會 I：時空的解放

「本人將於六月底辭去牧職，已蒙總會允准。求主差淺中心牧者前來牧養。台

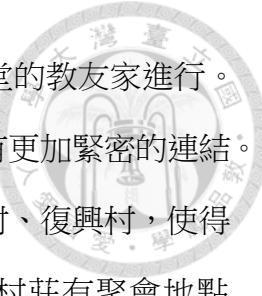


馬間交通迅速改善中，現有民營快輪二、三天一航次，明春將有飛航。隨著戰地政制改變，馬祖將不若以往閉塞；馬祖教會前景看好，主前互禱。」（中華基督教衛理公會 1991: 182）

戰地任務的解除也給了馬祖衛理堂另一個契機，也就是時間以及空間的解放。隨著戰地政務在 1992 年結束，南竿島與臺灣之間的往來逐漸頻繁，並且居民也不像過去一樣有宵禁而可以有夜間生活。在這個時空轉變之下，馬祖衛理堂不僅可以有更多的時間去幫教友安排活動，也有許多從臺灣旅居南竿島的臺灣人，成為了馬祖衛理堂的資深教友，與其他本地基督徒一同參與教會庶務。

當夜間的活動受到了允許，馬祖衛理堂便可以在晚上的時間舉辦教會活動。從 1993 年議會的紀錄來看，時任牧師由於顧慮到馬祖衛理堂的教友多半是從商為主，早上是這些人經營生意的時間，因而便開始了週日晚間八點到九點的「晚上崇拜」的活動，讓這些人可以在白天經營完生意之後，晚上前往教會參與禮拜（中華基督教衛理公會 1993: 146）。在 1995 年的年議會報告中，時任牧師則是提到馬祖衛理堂在每週六晚上會舉辦「青年團契」的活動，並且邀請了許多軍中弟兄一同參與（中華基督教衛理公會 1995: 200）。至於 1996 年，則是提到馬祖衛理堂在每週四的晚上七點至九點，舉辦成人主日學，透過「慕道友班」以及「松年班」的方式，讓馬祖衛理堂的教友以及南竿島的民眾，能夠在知識上更加曉得基督宗教，並且建立起跟緊密的教會關係（中華基督教衛理公會 1996: 156）。

晚上的時間，也讓馬祖衛理堂試圖在晚上藉由「一村一小組」的方式來促使教友以及南竿島的民眾參與馬祖衛理堂的聚會。所謂的一村一小組，便是依照南竿島的村



莊，在晚上安排小組活動。這些小組活動的地點，便是在馬祖衛理堂的教友家進行。透過平日在各個教友家庭中聚會的方式，牧師以及教友們之間得以有更加緊密的連結。雖然在最後由於馬祖衛理堂的教友，人口多半聚集在清水村、仁愛村、復興村，使得要落實到每個村莊都有一個聚會點相當困難，因而最後只有幾個村莊有聚會地點（堯弟兄訪談紀錄 2023 年 2 月 12 日）。但是透過這種在教友家庭聚會的方式，馬祖衛理堂的教友得以走進其他教友的家中互相討論《聖經》，並且為各自家中的需要禱告。

因為時空的解放，馬祖衛理堂得以在晚上舉辦許多活動來讓教友建立情誼。同時，也因為戰地在人員出入上的限制解除，也讓從臺灣旅居馬祖的基督徒們成為了協助馬祖衛理堂教會庶務的重要人力。當來自臺灣的臺灣基督徒居住在當地許久，在積極參與教會活動而被駐堂牧師信任之後，便會在牧師的建議下將會籍登記在馬祖衛理堂的名下，成為馬祖衛理堂的教友，甚至是成為馬祖衛理堂參與臺灣衛理公會年議會的教友代表（堯弟兄訪談紀錄 2023 年 2 月 12 日）。除了臺灣基督徒，來自臺灣的非基督徒也能因為在馬祖衛理堂找到歸屬感，而在馬祖衛理堂的聚會中，漸漸產生出對於基督教信仰的認同，並在最後決定受洗，而成為了會籍在馬祖衛理堂的基督徒（阿木哥訪談紀錄 2023 年 2 月 10 日）。

馬祖衛理堂也因而成為了許多旅馬臺灣人的教會，並且也帶來了臺灣現代教會界常見的文化。每週日禮拜所採用的音樂便是最明顯的例子，馬祖衛理堂在做禮拜時的音樂，當該週屬於臺灣衛理公會第一週會舉行聖餐禮的禮拜時，便會採用之前曾經在南竿島上服兵役的靈糧堂教友，幫忙從臺灣寄送過來的《新靈糧詩選》（圖 16）。至於平常的禮拜，則是會有「敬拜讚美」。在進行「敬拜讚美」時，會有三至四教友在臺



前，拿著麥克風高唱基督教音樂；後面會有教友彈著電子鋼琴以及爵士鼓來伴奏；在廳堂最後排，更有音響設備來讓音樂得以有適當的音量（圖 17）。這個敬拜讚美的儀式，便被來自真理堂、靈糧堂或者宣道會的臺灣基督徒教友推廣，並且被視為馬祖衛理堂在禮拜程序上的重要一環。當地老一輩的基督徒，在看到這種儀式上的變化，也同樣會跟著拍手歌唱。漸漸地，敬拜讚美成為了馬祖衛理堂的重要儀式，甚至成為了難以更改的東西。因而對於後來到馬祖衛理堂牧會的駐堂牧師來說，敬拜讚美成了他們需要相當重視的事物（邱教區長訪談紀錄 2023 年 6 月 13 日）。



圖 16 一整櫃由前旅馬臺灣靈糧堂基督徒贈送的《新靈糧詩選》（作者攝於 2023 年 7 月 16 日）

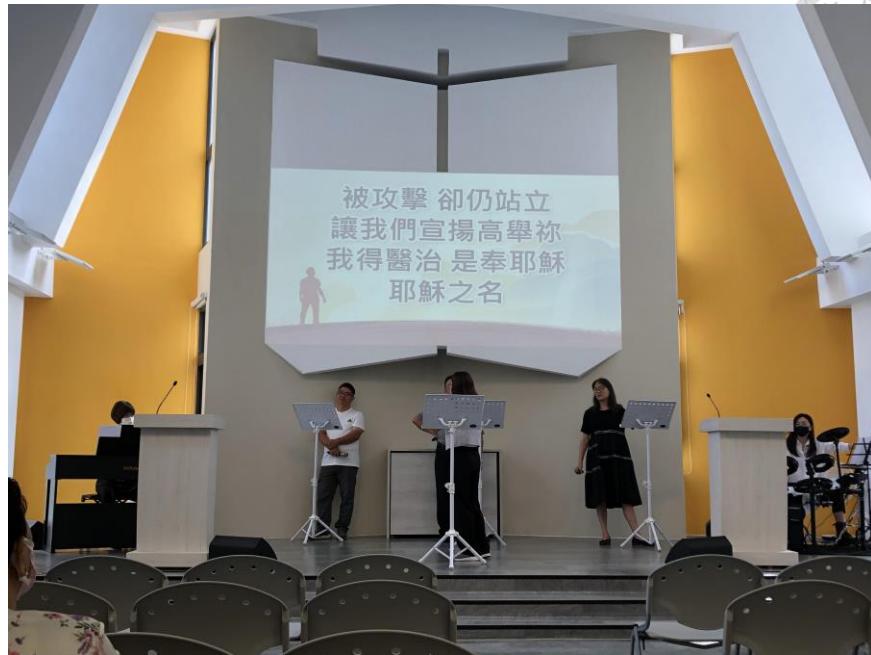


圖 17 正在進行「敬拜讚美」的馬祖衛理堂教友（作者攝於 2023 年 7 月 16 日）

馬祖衛理堂除了拉攏了南竿島基督徒、旅馬臺灣基督徒，甚至帶領臺灣人歸信為基督徒。因為兩岸交流日漸頻繁而依親來南竿島的福州人，也將馬祖衛理堂視為能夠聚會的地方。這些基督徒來自於福州地區不同的基督宗教群體，在召會以及真耶穌會尚未在南竿島上建立據點的時候，多是前往馬祖衛理堂參與聚會，並在最後習慣了馬祖衛理堂的教會環境。此外，這些來自福州的基督徒也會將自己的基督教信仰傳遞給福州的家人，並且在聚會中邀請為他們一家成為基督徒禱告。

戰地政務解除之後，時間與空間上的解放便帶動了馬祖衛理堂的發展。這個發展來自於教會內部的緊密關係，讓馬祖衛理堂有能力去集結彼此，並且是為了彼此而去進行教會的活動。這個轉向關照馬祖衛理堂群體自身的結果，除了有呈現在馬祖衛理堂的新堂建設過程中，也有呈現在新堂建設期間所遇到的「COVID-19 疫情」。



(三) 戰地解除的機會 II：屬於自己的馬祖衛理堂與淡化的黨國

馬祖衛理堂新建建設的原因，是由於既有的教堂建築年老失修，因而在馬祖衛理堂的牧師以及教友的討論之下，決定在 2015 年左右開始籌建新的教堂。當時的馬祖衛理堂為了籌建新的教堂，不只從臺灣衛理公會總會方面得到相關金額上的補助，馬祖衛理堂的牧師、牧師的妻子乃至教友，也透過「代禱信」、「關心衛理大家庭」的方式（圖 18），將馬祖衛理堂的新堂建設消息傳遞給臺灣衛理公會中的各個教會，讓所有臺灣衛理公會的教會曉得馬祖衛理堂的狀況（堯弟兄訪談紀錄 2023 年 7 月 25 日）。



圖 18 「關心衛理大家庭」中的馬祖衛理堂新堂建設消息²⁰

²⁰ 中華基督教衛理公會 2019/10。中華衛理 No.106。<https://reurl.cc/EjMdOA>。



有了錢以後，該如何興建出一個合適的教堂仍是一個問題。馬祖衛理堂為了興建教會，除了籌措到一定的資金外，也必須要有人繪製出新堂的設計圖以及要有人協助新堂的建築物建設。為此，馬祖衛理堂的牧師以及教友便組成了「建堂小組」來進行相關的規劃。建堂小組透過設計圖比賽的方式來選擇合適的新堂設計圖，而為了要讓許多人知道這個比賽，建堂小組便透過臺灣衛理公會的官網，公開馬祖衛理堂的新堂建設訊息。此外，建堂小組還邀請了基督徒建築師以及有基督教背景的建築師事務所來參與這項比賽。馬祖衛理堂的新堂設計者謝姓建築師，便是從臺灣衛理公會的公開網站上面得知相關訊息，而他所繪製的「現代主義」教堂設計圖在最終也獲得了建堂小組的認可。

不過，就算有了設計圖也會遇到關於如何落地的問題，金錢、土地空間大小、土地使用規範，以及建築物的相關規定等都是設計圖落地成實體建築必須要考慮的部分。雖然在一剛開始繪製設計圖的時候，建築師已經有將像是外島建造費用的外島因素納入設計圖的考量範圍，但是仍然有許多「外島」問題是在之後才逐步調整。謝姓建築師便提到了像是建築物設計圖從第一版到最後版本，是在不斷面對到「外島」因素之後才做調整：

「一定的，因為通常不太可能第一次設計的時候就是最後蓋成的樣子，因為沒有太多的溝通，但是你說完全不一樣嗎？其實也不會，那時候是2015年的時候，你看，上面是辦公室一樓，二樓是主堂，然後上面是牧師館以及接待，其實這個架構是沒錯，是用方案的架構，但是他有很多搞人的條件，例如說地下要不要停車？要不要電梯？因為外島並不是我們想像的是說：「你有錢就裝電梯，你沒錢就不用裝



電梯」，問題是電梯到那邊要維修，有沒有臺灣廠商固定在那邊維修？」（建築師訪談紀錄 2023 年 8 月 23 日）

這個調整不僅是來自於「外島」，還包含了馬祖與中國之間的邊界關係。在過去，馬祖衛理堂時不時地與中國大陸的基督徒有所互動，不僅中國大陸的基督徒會參與馬祖衛理堂的聚會並與馬祖衛理堂進行交流活動，馬祖衛理堂也會與臺灣其他基督教團體合作前往中國大陸進行宣教活動。這個脈絡讓馬祖衛理堂的初版設計圖中有「宣教中心」的設計，然而隨著兩邊的交流減少，以及金額預算的問題，這個宣教中心在最終也就沒有放在設計圖當中（建築師訪談紀錄 2023 年 8 月 23 日）。

在認可之後，謝姓建築師與馬祖衛理堂的建堂小組不斷地協調，調整成合適的新堂設計圖。只是有了設計圖還不夠，因為建堂小組必須要找到願意承包教堂興建的營造商，新堂才能夠順利完成。然而，南竿島不是臺灣，沒有那麼多的人力資源以及物質資源，使得馬祖衛理堂在建造時所需要的材料必須要有所調整（謝姓建築師訪談紀錄 2023 年 8 月 23 日）。除此之外，南竿島也沒有像臺灣一樣，都能夠找有基督教背景的建築師以及營造商來興建教堂。在馬祖衛理堂的新堂建設中，馬祖衛理堂的建堂小組便找不到基督教背景的營造商。這情形使得建堂小組必須要和非基督教背景的營造商協調該如何建造教堂，因為對於非基督教背景的營造商而言，他們會擔心執行工作的不便，而要求在工地上進行祭拜的儀式。可是對於基督教來講，教會的地是上帝的地，因而不能接受由其他非基督教的宗教儀式在這塊地上舉行。因此該如何跟營造業者進行宗教信仰上的協調，便是在新堂建設過程中，馬祖衛理堂的建堂小組必須要去面對的問題：



「〔營造商〕會擔心執行過程不順利，所以會要求在工地拜拜。我們在工程前有開會，有跟他們說我們有自己信的神，所以他們要拜，可以去自己要去的地方拜，不能在我們的土地上面拜。因此他可以拜，但是不能在土地上拜，這件事情他們一開始人心惶惶，但是當他們願意聽我們堅持後，在我們教會施工的第一年，從灌水泥、打地基到上梁，整個都沒有下雨，很順利，他們也很意外，這是他們第一次有遇到很順利的工程。他們在結束之後，也還有去拜拜，繼續去信仰他的神。找基督徒〔營造商〕有好處，他們知道這是教會，他們知道施工該如何，接著在溝通上，基督徒〔營造商〕和基督徒之間，是不會有溝通上的困難，因為他們知道要把教會蓋好，信仰方面一致，不會有什麼問題。」（堯弟兄訪談紀錄 2023年7月25日）

在多方協調之下，這座教堂的建造過程便從2020年5月31日開始舉行。在當天，馬祖衛理堂邀請了臺灣衛理公會的時任會督前來參與「開工感恩禮拜」，而當天會督也給予馬祖衛理堂在開工上的祝福（謝偉士 2020年6月3日）。在之後，馬祖衛理堂的牧師以及教友，便因為馬祖衛理堂的原址在進行整修，而必須解決過渡期時，馬祖衛理堂該如何進行宗教活動的問題。首先，是每周日的基督教宗教的主日崇拜。馬祖衛理堂的牧師以及會友在協調之後，便決定與南竿島上的馬祖南竿天主教耶穌聖心天主堂，協調每周日在天主堂進行主日崇拜的事情。在協調完之後，天主堂的空間便在每周日早上由聖心天主堂舉行天主教彌撒，而同日下午則是借給馬祖衛理堂作為主日崇拜的空間使用。為了讓教友能夠接受在天主堂進行聚會，馬祖衛理堂的牧師除了在事前必須告訴會友相關資訊、需要避免教友不接受而解釋在天主堂舉行主日崇拜沒有違背宗教信仰之外，也需要與部分教友在主日崇拜前，先前往天主堂進行主日崇拜的佈置。在這些事情安頓好後，馬祖衛理堂才得以在每周日於天主堂進行主日崇拜的活動（圖19）。



圖 19 在天主堂進行主日崇拜的馬祖衛理堂（作者攝於 2022 年 2 月 13 日）

然而，牧師一家該待在哪裡、教友們該在哪裡找牧師，是馬祖衛理堂在過渡期所要面對的另一項問題。馬祖衛理堂原本是牧師辦公以及牧師居住的地方，當馬祖衛理堂拆遷之後，牧師也就必須改往其他地方居住以及辦公。為了解決這個問題，牧師租借了馬祖衛理堂原址附近的住宅作為臨時的居住空間。這個空間不僅是讓牧師得以有地方居住，也是讓教友們得以找牧師以及組織一些教會活動的地方。因此，牧師的臨時租屋處不只是牧師一家的居住空間，還是教友們找牧師進行宗教輔導、小組活動以及協談的空間。

當教會開始興建、過渡時期的宗教活動也有了能夠舉行的地方之後，接下來便是等待新堂建設的完成。在這個過程中，馬祖衛理堂的建堂小組時時刻刻關注馬祖衛理



堂的建設進度。並在每周日的主日禮拜時，告知教友們新堂的建設進度、邀請教友為新堂的建設進展禱告。除了主日禮拜的舉行，牧師以及會友也會在小組活動時，多少提到新堂建設的訊息。就在眾人對新堂建設的關心之下，馬祖衛理堂的新堂終於順利完工，而在 2022 年 9 月左右開始被馬祖衛理堂的牧師以及教友使用。同年 11 月 12 日，馬祖衛理堂在眾人的合作下，順利舉行了新堂的獻堂禮拜。

對比於第二章提到軍方動用軍力建設馬祖衛理堂，這次新堂的建設過程更多的是馬祖衛理堂的牧師以及教友在相互合作下，建立起馬祖衛理堂的教友們所滿意的教會。這座新的教堂不僅是由大家選出的謝姓建築師所設計出的「現代主義」教堂，還是從馬祖衛理堂自身出發，建立出符合馬祖衛理堂需要的教堂。從教堂內部來說，這座教堂的設置便有考慮到老年教友，而有設計了像是無障礙廁所以及無障礙電梯。並且，為了進行「敬拜讚美」，馬祖衛理堂的教堂內部也放置了音響設備。此外，為了強調自身作為「臺灣衛理公會」的教會，因而在教堂的建築物上也可以看到臺灣衛理公會的標誌（圖 20）。

不過，當這座教堂逐漸是以教會自身的需求來興建時，國家的色彩卻在這座新教堂上逐漸淡去。從圖 17 上，可以看到馬祖衛理堂的教堂內部沒有了過去國旗的擺置，也沒有許多關於國家的記號。國家的色彩逐漸不顯現在馬祖衛理堂的建築物上，而可以說是更加建立在馬祖衛理堂自身的需要。馬祖衛理堂儼然不再是國家規範下的教堂，而是成為了一個大家願意前往的教堂，甚至是大家同心建立起的教堂。



圖 20 馬祖衛理堂新堂上的衛理公會標誌（作者攝於 2023 年 4 月 18 日）

從上述的脈絡中，可以看到馬祖衛理堂得以有更多的時間去舉行教會的活動，同時也有更多非南竿島的基督徒甚至是非基督徒前來參與馬祖衛理堂的活動。這個狀態使得馬祖衛理堂有更進一步的發展，而且也能夠從中吸收來自臺灣基督教界的文化，讓馬祖衛理堂在儀式上有所變化。並且，在馬祖衛理堂的新堂建設過程以及建築設計上，也可以看到在解嚴之後馬祖衛理堂所建立起的連結，可以讓教友們能夠一同為了興建一座教會而同心協力。這座教堂儼然不再只是一個被規定要前往的教堂，而是成為了一個大家願意前往的教堂，使得這座教堂能夠成為動起來的基礎設施（Amin 2014）。馬祖衛理堂在時間與空間的限制解除之後，得以創造出更多環繞於自身的基礎網絡的連結。在這個狀態下，倘若宗教基礎設施在維繫基礎的能力上鞏固，那麼便



能有韌性 (resilience) 去面對重大事件帶來的挑戰。這個挑戰，便是在新堂建設期間所遇到的「COVID-19 疫情」。

（四）戰地解除的機會 III：疫情的克服與韌性的維繫能力

關於韌性，Bourbeau (2018) 以維持 (maintenance)、邊緣性 (marginality) 以及革新 (renewal) 作為理解韌性概念的三層次類型學 (threefold typology)。在這種視角中，韌性被視為群體如何在受到衝擊以及破壞之後維持現狀、不挑戰既有社會基礎下改變自己的現狀、在面對現狀時已向前彈跳的方式對社會結構進行改造。韌性是一個軌跡 (trajectory)，行動者在既有的慣性中如何回應衝擊以及破壞對自身帶來的影響，因而脫離不了行動者所鑲嵌的社會當中 (Bourbeau 2018)。該概念在基礎設施的運用則多會和所謂「社會基礎設施」(social infrastructure) 有關，這是因為基礎設施牽扯到基礎設施自身是否有著社會支撐 (social support)，環繞於基礎設施的社會關係影響著基礎設施的運作 (Latham & Layton 2022)，使得基礎設施在遇到破壞時，能否有辦法繼續維持住自身的運作。因此，宗教基礎設施的韌性，背後也反映出當宗教基礎設施面對到重大事件時，自身所能夠維繫運作的能力為何。

疫情可以說是對於維繫的考驗，而馬祖衛理堂可以說是在具有韌性的情況下克服了疫情帶來的挑戰。2019 年至 2022 年的 COVID-19 疫情期間，馬祖衛理堂在面對一次又一次因為疫情導致實體活動停止的情況下，以其自身所具有的韌性來維持住自身的運作。2019 年 12 月 31 日，中國湖北省武漢市出現了 COVID-19 的案例，而當天臺灣行政院衛生福利部便召開記者會，宣布啟動邊境檢疫應變措施，進行武漢入境班



機登機檢疫（洪巧藍 2019 年 12 月 31 日）。幾天之後，2020 年 1 月 23 日，武漢市因為疫情爆發而被中國宣布封城，而臺灣也因為出入境的人口有部分 COVID-19 的案例，使得臺灣地區開始出現對於集會活動的管制。2020 年 2 月 9 日的週日禮拜，馬祖衛理堂的牧師便在講道臺上告訴底下的會眾，在往後的聚會當中必須要共同作防範的措施，底下的會眾在牧師的要求下，開始在接下來疫情期間的聚會時都戴上口罩，盡可能地防範聚會期間可能會出現的疾病傳染²¹。

雖然臺灣政府在之後一段期間，因為政府在公衛體系的成功而防止臺灣如同其他國家一樣出現大規模的感染，但仍舊不敵全世界疫情的發展。在 2021 年 5 月，臺灣的疫情便從臺北市萬華區擴散開來，臺灣的衛生福利部疾病管制署（簡稱：疾病管制署）為了防止疫情擴大，在 2021 年 5 月 15 日宣布臺北市與新北市進入疫情第三級警戒狀態（衛生福利部疾病管制署 2021 年 5 月 15 日），但疫情旋即在全臺爆發，因而疾病管制署在 19 日便宣布全國進入第三級警戒狀態（衛生福利部疾病管制署 2021 年 5 月 19 日）。在該狀態之下，許多的集會活動被要求停止，這當中也包含了基督教的教會活動。

在疫情的管制底下，馬祖衛理堂的牧師以及其他教友便聯手製作影片，於 2021 年 5 月 14 日便發布公告，告知馬祖衛理堂的會友因為疫情因素，因此在接下來的幾個禮拜，馬祖衛理堂會從週日的禮拜到平日的教會聚會，將一律採「線上」的方式進行（圖 21）。為了使大家能夠曉得該如何進行線上的活動，馬祖衛理堂也給予了相關指南，告知大家該如何進行線上禮拜（圖 22）。除了在公告上告知教友改採線上聚會的事

²¹ 馬祖衛理堂 2021 年 5 月 14 日。馬祖教會 | 線上聚會 | 因應新冠肺炎調整聚會模式 | May 14th, 2021。https://www.youtube.com/watch?v=DuZhf_5YC2E (擷取時間 2024.04.17)。



宜之外，馬祖衛理堂在公告的影片裡面，不只有牧師講述公告事項、為馬祖衛理堂以及連江縣在面對到疫情的難關禱告，還有馬祖衛理堂的教友在影片當中為大家禱告，安慰大家不要因為疫情而擔心疏於，而是應該繼續在主的愛當中保持連結。同時，這位教友也祈求，希望上主能夠帶領馬祖教會繼續在主裡合一，甚至是成為南竿島上的鹽以及光來幫助南竿島並且照亮南竿島：

「縱使疫情使我們無法共同聚集，享受彼此的互動與關懷，在人來看是似乎如此的疏遠，但是相信在主的愛當中，我們已經共同有所連結，彼此在愛的團契裡獲得靈糧的餵養。願主的帶領，使得我們馬祖教會有合一的心志，為煮的緣故在這座島嶼上作鹽發光，阿們。」（馬祖衛理堂 2021 年 5 月 14 日）

在公告的影片當中，更是把馬祖衛理堂在 2020 年新堂建設的動工照片編輯在公告影片當中。這些編輯中所採用的影片，多是教友們在新堂動工時所拍攝的團體照。這些照片的內容，不是大家擺出同樣的動作看向鏡頭，就是手牽著手，在鏡頭當中表現出彼此十分開心的模樣（圖 23）。運用這些照片在搭配牧師以及教友的禱告，馬祖衛理堂試圖在影片當中塑造出大家仍是同在的氛圍，希望大家能夠一同祈禱早日度過疫情。

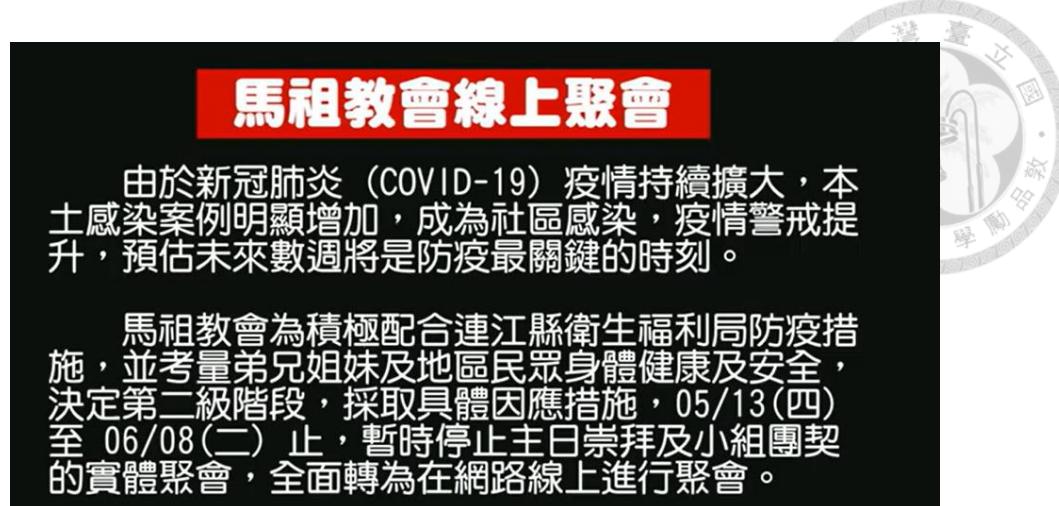


圖 21 馬祖衛理堂的公告（節錄自馬祖衛理堂於Youtube上的公告²²）

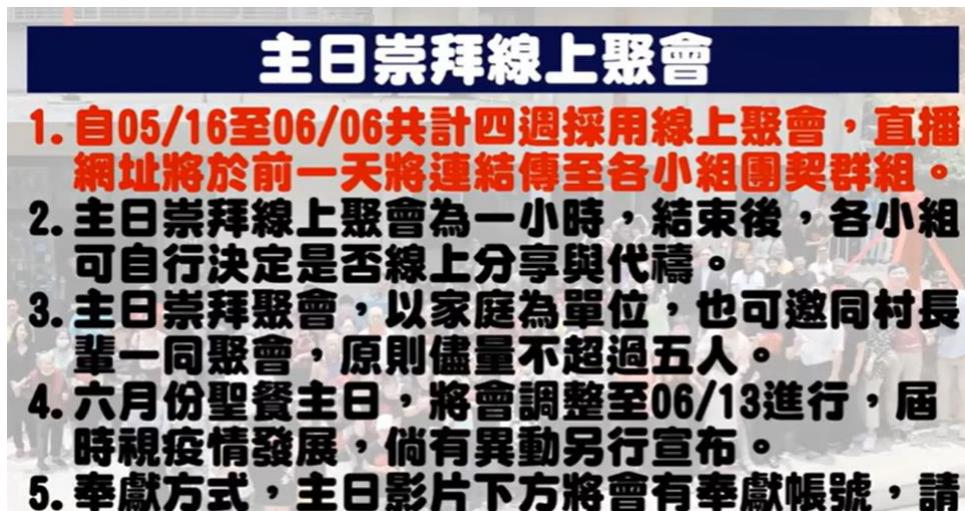


圖 22 線上聚會進行指南（擷取自馬祖衛理堂於Youtube上的公告²³）

²² 馬祖衛理堂 2021 年 5 月 14 日。馬祖教會 | 線上聚會 | 因應新冠肺炎調整聚會模式 | May 14th, 2021。https://www.youtube.com/watch?v=DuZhf_5YC2E (擷取時間 2024.04.17)。

²³ 馬祖衛理堂 2021 年 5 月 14 日。馬祖教會 | 線上聚會 | 因應新冠肺炎調整聚會模式 | May 14th, 2021。https://www.youtube.com/watch?v=DuZhf_5YC2E (擷取時間 2024.04.17)。



圖 23 公告影片中的合照之一（擷取自馬祖衛理堂於 Youtube 上的公告²⁴）

轉換成為線上聚會之後，馬祖衛理堂的教友們便改以線上的方式參與週日禮拜，並在線上禮拜結束之後給予網址邀請教友們參與禮拜後的線上聚會來分享彼此近日的生活狀況。在線上聚會中，牧師會帶領教友能夠相互禱告、了解教友平日的近況、給予教友在心靈上以及宗教上的需求。平日的教會小組聚會也是運用線上的方式進行，協助教會運作的教友在教會內成立 Line 的群組，並且定時架設需要小組聚會的 Google meet 網站，以便在小組聚會時間邀請 Line 群組內的教友進來參與。這些小組內的成員也同樣會為教友之間的狀況來禱告。尤其當聽聞有教友得到 COVID-19 時，教友們便會將相關消息跟各位告知，請其他人要注意自己的身體健康，並為這些人禱告，祈

²⁴ 馬祖衛理堂 2021 年 5 月 14 日。馬祖教會 | 線上聚會 | 因應新冠肺炎調整聚會模式 | May 14th, 2021。https://www.youtube.com/watch?v=DuZhf_5YC2E (擷取時間 2024.04.17)。

禱上主能夠讓他們的疾病早日康復（田野筆記紀錄 2022 年 7 月 22 日）。藉由線上的操作，教會盡可能地讓教友維持住與其他教友之間的關係。



為了要帶領教友們面對疫情所帶來的轉變，在舉行線上禮拜的過程中，馬祖衛理堂也透過等待禮拜的時間，邀請大家一同為生活中的大小事來禱告。當中，禱告的內容便包含了「疫情」。尤其在 2021 年 9 月 26 日之後，馬祖衛理堂的線上禮拜便會有禱告環節，告訴會友應該要禱告的內容。圖 24 以及 圖 25，便是馬祖衛理堂在禮拜開始前的禱告內容。馬祖衛理堂邀請教友為疫情期間，在醫院當中的醫護人員禱告，希望他們能夠在上主的保守下，有充足的體力、安穩的心以及喜樂的心去進行繁重的醫療工作，同時也祈求上主讓全世界能夠有充足的醫療資源與人力去克服疫情帶來的疾病。此外，馬祖衛理堂也同樣邀請教友為 COVID-19 的疫苗開發禱告，祈求上主能夠保守疫苗的研發團隊，順利研發出有效的疫苗，讓疫苗得以在低致死率以及副作用較少的情況底下醫治人們的疾病。



圖 24 馬祖衛理堂為 COVID-19 的禱告內容（擷取自馬祖衛理堂 Youtube²⁵ ）

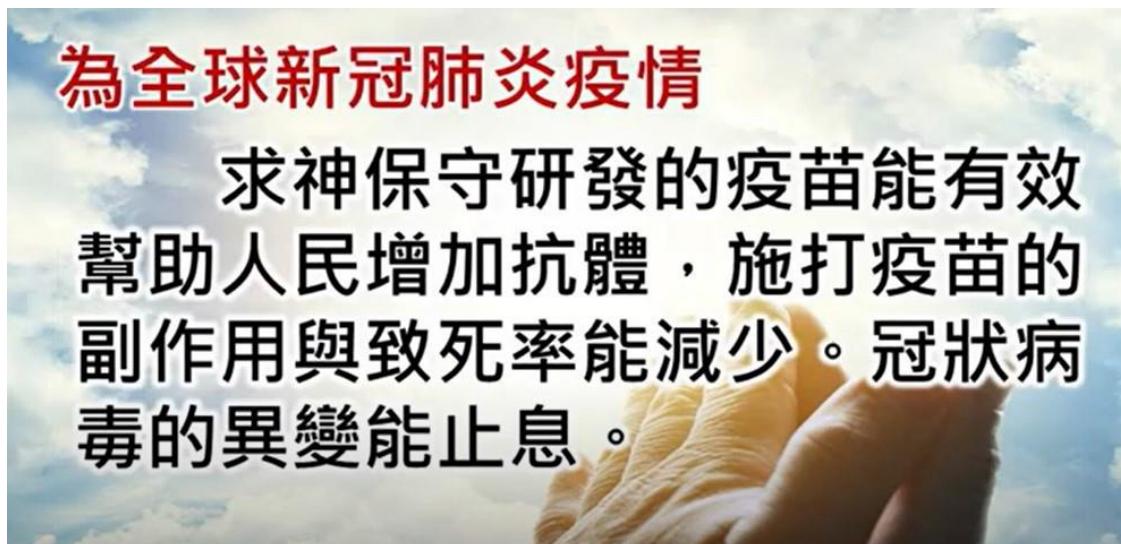
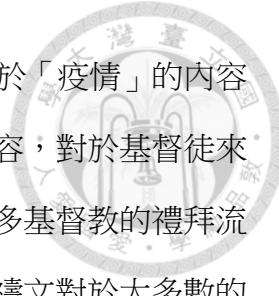


圖 25 馬祖衛理堂為 COVID-19 的禱告內容（擷取自馬祖衛理堂 Youtube²⁶ ）

²⁵ 馬祖衛理堂 2021 年 9 月 26 日。馬祖衛理堂 | 線上聚會 | 神是愛？還是礙！ | 戴祖聖牧師 | Sep. 26, 2021。<https://reurl.cc/QR3Xzb> (擷取時間 2024.04.17)。

²⁶ 馬祖衛理堂 2021 年 9 月 26 日。馬祖衛理堂 | 線上聚會 | 神是愛？還是礙！ | 戴祖聖牧師 | Sep. 26, 2021。<https://reurl.cc/QR3Xzb> (擷取時間 2024.04.17)。



關於疫情的內容不只出現於禱告。馬祖衛理堂會添加一些有關於「疫情」的內容在「主禱文」當中，主禱文出自於新約聖經有關「登山寶訓」的內容，對於基督徒來說主禱文是上主的獨生子耶穌基督教導他們如何祈禱的話語，在許多基督教的禮拜流程中，都會有一個環節要求教會的眾人必須朗誦主禱文的內容。主禱文對於大多數的基督徒來說，是基督宗教信仰裡面相當重要的東西。在疫情期間，馬祖衛理堂的線上禮拜也會要大家朗誦「主禱文」，但是卻不是一般教會界常見的主禱文，而是因應「疫情」而有些許調整的主禱文。在線上禮拜時，馬祖衛理堂便請一位通曉馬祖福州話的南竿島基督徒，用福州話朗讀主禱文，並且每當朗讀主禱文的一個句子後，便會用福州話禱告。圖 26 便是主禱文的開頭：「我們在天上的父」。朗讀主禱文的教友，在用福州話朗誦完這一句話後，緊接著便以福州話來禱告，禱告內容多和每一句主禱文底下的黑體字有關。馬祖衛理堂藉由朗誦主禱文的過程，帶領大家能夠向上主祈禱，可以帶領他們走過疫情。圖 26 也同樣講到了對於上主的祈求，不只是祈求上主能夠垂憐他們，而是能夠帶領馬祖衛理堂走過疫情帶來的不安，並且讓他們得以在上主的愛當中除去恐懼而堅強。

除了用主禱文祈禱上主能夠帶領眾人度過疫情，馬祖衛理堂更是用主禱文來勸勉教友應該要在上主的保守底下，不只是走過疫情的惶恐不安，更是要維持基督徒的操守。因此，主禱文因應疫情的內容，更是觸及到馬祖衛理堂在疫情期間的倫理教導。當結束「不叫我們遇見試探」之後，主禱文的下一句「救我們脫離兇惡」，馬祖衛理堂在「脫離兇惡」中，加上形容詞「疫情的」（圖 27）。在該句內容中，不僅提到祈禱上主能夠讓教友能夠有勇敢的心靈走過疫情，還提到「把善良延續下去」。馬祖衛理堂藉由這個機會，教導會眾在面對疫情的苦難時，不論如何都要謹守「善良」。然而馬祖衛理堂的牧師以及協助教會運作的教友們也深知人的軟弱，因而便以祈禱的方式，祈

禱那位名為天上的父能夠保守馬祖衛理堂的會友，讓他們能夠有勇敢的心在面對死亡，持守耶穌基督所教導他們的「愛」，讓他們不會因為試探而進入兇惡。



圖 26 線上禮拜時的主禱文開頭「我們在天上的父」（擷取自馬祖衛理堂 Youtube²⁷ ）



圖 27 「救我們脫離疫症的兇惡」禱告（擷取自馬祖衛理堂 Youtube²⁸ ）

²⁷ 馬祖衛理堂 2021 年 9 月 26 日。馬祖衛理堂 | 線上聚會 | 神是愛？還是礙！ | 戴祖聖牧師 | Sep. 26, 2021。<https://reurl.cc/QR3Xzb> (擷取時間 2024.04.17)。

²⁸ 馬祖衛理堂 2021 年 9 月 26 日。馬祖衛理堂 | 線上聚會 | 神是愛？還是礙！ | 戴祖聖牧師 | Sep. 26, 2021。<https://reurl.cc/QR3Xzb> (擷取時間 2024.04.17)。



馬祖衛理堂藉由這個方式，盡可能地讓教友感受到教會給予他們的愛、帶領大家該如何繼續活在基督教的信仰裡。與此同時，馬祖衛理堂的牧師以及教友也透過了直播表達了目前教會內的需要。尤其，馬祖衛理堂在疫情期間正好是在新堂的建設期間，因此牧師以及教友也在線上禮拜的直播中放置關於馬祖衛理堂新堂建設的相關事項，讓教友們能夠在線上禮拜之中能夠更加注意到馬祖衛理堂的新堂建設事項。圖 28 便是馬祖衛理堂線上禮拜開始前的畫面，從畫面中可以看到一棟建築物，而這個建築物是馬祖衛理堂的新堂建築模型，透過新堂模型可以提醒眾人馬祖衛理堂正在興建新的教堂。

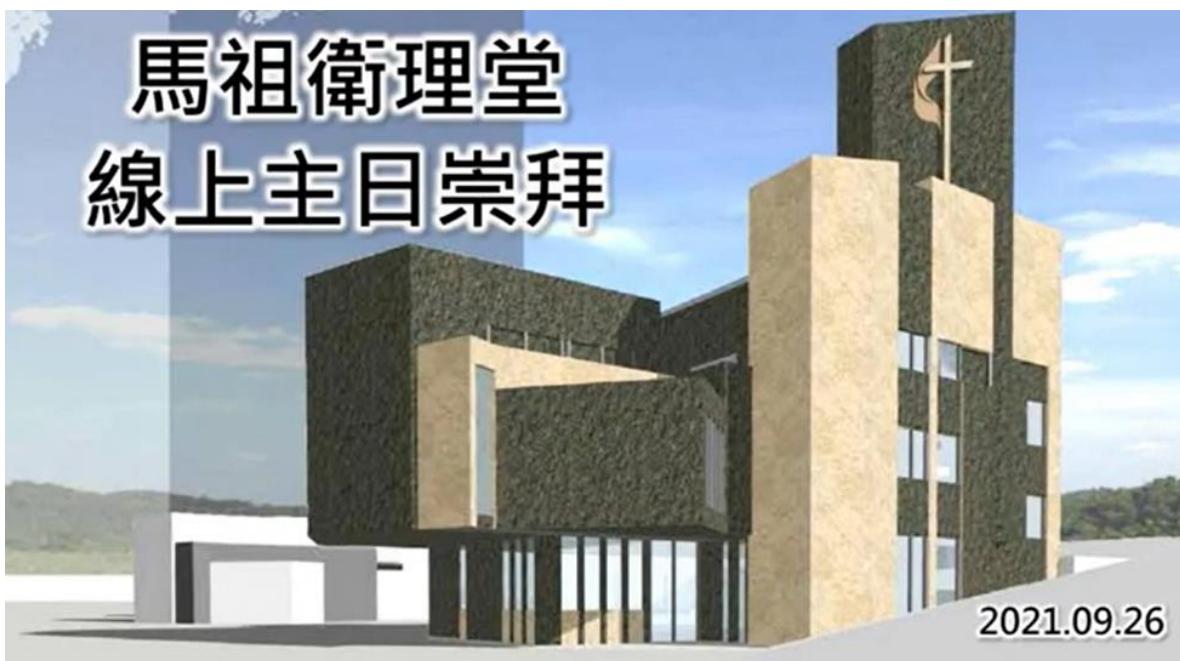
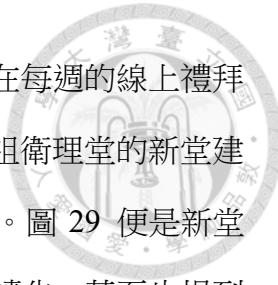


圖 28 馬祖衛理堂在 2021 年 9 月 26 日的線上禮拜開始前的畫面（擷取自馬祖衛理堂 Youtube²⁹）

²⁹ 馬祖衛理堂 2021 年 9 月 26 日。馬祖衛理堂 | 線上聚會 | 神是愛？還是礙！ | 戴祖聖牧師 | Sep. 26, 2021。<https://reurl.cc/QR3Xzb> (擷取時間 2024.04.17)。



此外，馬祖衛理堂也會要教友為新堂的建設禱告。馬祖衛理堂在每週的線上禮拜中，便會告訴會友目前新堂建設的情況，同時也邀請會友能夠為馬祖衛理堂的新堂建設所遭遇到的狀況祈禱，希望馬祖衛理堂的新堂建設過程得以順利。圖 29 便是新堂建設的禱告內容，馬祖衛理堂便邀請會友為馬祖衛理堂的工程進度禱告，甚至也提到當時新堂建設的進度為何。藉由邀請禱告，馬祖衛理堂試圖讓教友能夠感受到自己參與在馬祖衛理堂的建設過程中，讓教友能夠在禱告之中凝聚起自身與教會的向心力，使自己不會認為自己與教會的新堂建設毫無關係，而是與眾人同樣身在其中。



圖 29 馬祖衛理堂邀請大家為建堂禱告（擷取自馬祖衛理堂 Youtube³⁰ ）

不過，疫情期間也不全然的只有線上活動的進行。在疫情期間，馬祖衛理堂的牧師以及教友在實體上仍有維持一些線下的交流。在筆者田野調查期間的 2022 年 6 月

³⁰ 馬祖衛理堂 2021 年 9 月 26 日。馬祖衛理堂 | 線上聚會 | 神是愛？還是礙！ | 戴祖聖牧師 | Sep. 26, 2021。<https://reurl.cc/QR3Xzb> (擷取時間 2024.04.17)。



至 8 月底，馬祖衛理堂因為疫情因素停止實體聚會，而改採線上聚會的方式進行。不過，線上聚會的狀況並不代表實體活動的消失，牧師以及部分教友仍舊會顧慮到部分長者的需要，而會前往這些長者家中與他們聊天、了解對方的狀態，並且給予對方禱告，讓這些長者能夠在關懷當中得到來自上帝的平安（田野筆記紀錄 2022 年 8 月 17 日）。馬祖衛理堂在當年新堂建設完工，也讓牧師以及其他教友必須要進行一些實體的互動。在疫情期間，牧師、師母（牧師的妻子）便會與其他教友，相約在牧師的臨時居住處來一同練唱新堂獻詩的聖詩（田野筆記紀錄 2022 年 7 月 17 日）。除此之外，因為新堂落成所以有一些傢具必須搬運到新堂裡面，所以牧師便會聯繫健壯的男性教友協助搬運傢具，並在搬運完之後邀請其他教友來幫忙擦拭傢具（田野筆記紀錄 2022 年 7 月 10 日；田野筆記紀錄 2022 年 8 月 7 日）。因此，在疫情的這段期間，馬祖衛理堂除了以線上聚會的方式來替代部分實體聚會，部分實體的活動仍是會因為個別的需要來進行。可以說在疫情這段期間，馬祖衛理堂是在線上活動以及零星的實體活動之中，盡可能地去維繫與馬祖衛理堂的教友之間的關係，讓彼此之間在有需要的時候給予幫助。

這種連結，讓馬祖衛理堂逐漸走過了疫情，在 2022 年 8 月至 9 月時，馬祖衛理堂的新堂便建設完成。同時，臺灣衛生福利部在面對到疫情常態化後也逐漸鬆綁了集會的管制。疫情逐漸解除以及馬祖衛理堂的新堂建設完成，讓大家得以重新在教堂裡面相聚。在新堂準備啟用前，馬祖衛理堂便號召大家回來進行大掃除，一同打理教堂的各個角落，同時也讓教友們看到教堂的樣子。牧師以及協助教會活動的教友，便依照教會的「小組」來安排各自需要打掃的地方以及需要錢來打掃的時間。在大掃除中，許多教友不再是隔著螢幕看見彼此，遇到的人也不是與自己沒有什麼的陌生人，而是先在小組的大掃除中遇見了熟悉的人，而能夠彼此面對面地請安，並且閒聊自己近期



所發生的事情。雖然過程中大家仍是要戴著口罩，但是卻能夠在一同大掃除的過程中，閒聊彼此的近況。在一同大掃除的過程中，會友們的關係不再只是在線上，而是在實體活動之中連結彼此的關係。甚至自己在這場活動中，也不再只是為教堂建設的禱告者，而是能夠實際參與教堂建設的參與者（田野筆記紀錄 2022 年 8 月 19 日）（圖 30）。



圖 30 一同前來大掃除的會友（作者攝於 2022 年 8 月 19 日）

在 2022 年 9 月開始，馬祖衛理堂的教友便慢慢返回馬祖衛理堂參與教會活動，大家逐漸熟悉起了這座新堂的空間。同時，教友們也開始安排教會的新堂感恩禮拜，並選定在 2022 年 11 月 12 日進行。馬祖衛理堂的牧師以及教友，開始聯繫起了許多基督徒團體，邀請他們前來參與馬祖衛理堂的新堂感恩禮拜。2022 年 11 月 7 日，衛生福利部宣布了對於社區管制的放寬（衛生福利部疾病管制署 2022 年 11 月 7 日），



在同一個禮拜的禮拜六，在 2022 年 11 月 12 日，馬祖衛理堂舉行了新堂感恩禮拜，許多來自臺灣的基督徒以及基督教團體便來到馬祖參加這場禮拜。臺灣衛理公會的時任會督也同樣參與了這場禮拜，並且為新堂禮拜證道。在證道之中，會督將馬祖衛理堂的背景以及後續發展做了爬梳，並表示南竿島的基督徒從受難中挺過，才造就了馬祖衛理堂現在的可能。會督在為馬祖衛理堂禱告時，便將馬祖衛理堂跟聖經做連結，從中呼籲教友應該成為上帝的使者去宣揚福音。會督便表示，他希望上主能夠保守馬祖衛理堂的發展，讓這間教堂能夠如同所羅門王所蓋的新殿一樣，成為馬祖人的聖殿。並且，他也期許馬祖衛理堂的人能夠走出這個殿，不只將基督宗教帶到其他馬祖列島的島上，而是能夠將基督宗教帶到中國大陸，讓所謂的「福音」從這間教會擴展開來：

「黃會督以經文做闡發，表示如同所羅門蓋新殿，希望神能夠保護馬祖衛理堂這個新殿，使這個新殿能夠成為馬祖人的殿，並且表示「自從福音傳到馬祖，馬祖基督徒雖然被逼迫，但仍然傳福音，使馬祖有更多人成為上帝的使者」，而黃會督在此也呼籲大家，「希望能夠走出這個殿，到其他島上甚至是中國大陸，去宣揚福音！」，並在一聲「阿們」中，結束證道。」（田野筆記紀錄 2022 年 11 月 12 日）

馬祖衛理堂在經歷過疫情的波折之後，之所以能夠挺過可以說是因為教會具有了「韌性」，才能夠帶領眾多教友能夠見證到了上主所給予的盼望。這個韌性的建立源自於馬祖衛理堂在 1980 年代之後逐漸修復原先斷裂的連結，並在解嚴之後因為時空的解放而得以形塑出更多的連結機會，使得馬祖衛理堂能夠更好地維繫著教會與人的連結。連結促成了教會「韌性」的產生，讓馬祖衛理堂能夠帶領基督徒們走過疫情帶來的劇變，讓他們在疫情之中能夠繼續感受到上主的慈愛永不離去，並在疫情解除之後，等到了新堂竣工的盼望。



(五)「撐過去」與「我很幸福」：關於宗教基礎設施修復的啟示

「其實我覺得，我們信主的人身邊都很幸福，有這麼多弟兄姊妹來為我們禱告，去臺灣的時候，也有很多姊妹以及牧師來探訪。我去臺灣的時候，會有牧師來看我，我們的牧師會和臺灣的牧師聯絡，以前有在馬祖的，他們就會帶禱告，然後來探訪。這讓我覺得很幸福。所以我覺得，生病也很好，祂讓我可以休息。以前的我很勤勞，每天都要拖地，現在就是久一點拖一下地，因為也沒有什麼樣。而且馬祖這個地，原本要重新裝潢，我想說算了，因為我女兒要重新裝潢，所以就讓我女兒來吧。其實我覺得上主很愛我，所以我很有信心。我出去的時候，大家都說我很有感，我說我哪裡勇敢？我說：「上主與我同在」，就是很有信心，我有時候很懶得看聖經，但是上主的話語還是我們年長的以後，記憶力不好，都會忘記，不過牧師在為我們禱告的時候，我都會曉得那是上主的話語，所以說，我認為上主很愛我。」（依花姊訪談紀錄 2023 年 11 月 11 日）

雖然依花姊的基督教信仰來自於他的祖母，而且他也曾經有參與過家庭聚會時期的經驗。然而，當馬祖衛理堂建立之後，由於他到外地求學因素，所以並沒有跟著前往馬祖衛理堂，就算在 1970 年代中返回南竿島，他也並沒有前往馬祖衛理堂過，而那時馬祖衛理堂也正好處在停滯的時期。直到 1990 年代末期，恰好馬祖衛理堂正在逐漸修復的過程中，依花姊才因為依或叔叔一家的邀請，依花姊才走進了馬祖衛理堂參與教會活動，甚至他也在那時候才知道原來身為基督徒，應該要勤讀聖經。

在新堂禮拜的一年後，筆者再次訪問依花姊時，依花姊表示自己能夠成為一名基督徒是一件十分幸運的事情，因為自己每逢困難之時，都能被教會的弟兄姊妹與牧師



關愛，並且也能夠感受到上主的慈愛如何讓他在人生最脆弱的時候被上主拯救。依花姊提到自己信主的這一生，一直覺得自己非常的幸運，因為身旁有許多陪伴他的人。而且也因為信主，依花姊覺得上主給他力量，讓他能夠勇敢的面對生命的挑戰。這些經驗與體悟，讓他無比地感受到上主對他的「愛」。

之所以要提到這段經歷，無非是想和陳叔叔反教的原因做對照。依花姊在基督信仰中不斷地經歷到上主的慈愛，就算是在疫情期間又或者是自身疾病的苦痛，也在上主的保守中度過。然而對於陳叔叔來說，這一位他曾經仰望的上主，卻是讓他感到無比絕望的上主。不見上主對他的愛，使他必須要「犧牲」自己作為基督徒的身份，前往廟宇去敬拜他曾經不能去拜的神明。在兩相對照之後，筆者不得不產生出一個困惑：「為何同樣都是南竿人，並且也都是在馬祖衛理堂生活過的（前）教友，卻對於上主的感受有無比的落差？」

從宗教基礎設施的觀點，這座自 1985 年後逐漸修復的馬祖衛理堂，之所以造就出兩造不同的見證，無非和這座宗教基礎設施的運作能否維持有關。當宗教必須以宗教基礎設施的方式維持時，這座宗教基礎設施的運作都會影響到教友自身的宗教信仰。在 1985 年以後，因為臺灣教會界以及臺灣與韓國之間的教會聯繫，馬祖衛理堂的運作在此有了修復的可能。馬祖衛理堂得以有人擔任駐堂牧師，同時馬祖衛理堂仍有一些基督徒，兩者一搭即合，使得馬祖衛理堂有了得以被修復的力量。並且，在戰地政務解除後，時空的解放也讓馬祖衛理堂有更多的機會去創造外界的連結，不只能夠有更多時間舉辦活動，也有其他人員的進入，使得馬祖衛理堂有了新的動力繼續向前邁進。宗教基礎設施無形之中又有了韌性，給了南竿島的基督宗教不同發展的可能，甚



至得以克服像是疫情帶來的挑戰，讓南竿島的基督徒得以在疫情之中維繫住彼此的連結，繼續朝著未來邁進。

然而，這也不免使得我們重新省思讓這些教會能夠繼續運作的「身體」。由於肉身性，使得身體能夠從物質網絡中成為別於其他物質的「物體」。當這個身體成為基礎設施運作的一部分時，便需要理解這當中的物質網絡之環境為何。因為身體要能夠被基礎設施拉攏，那麼會面對來自於基礎設施的張力：基礎設施能夠拉攏起的網絡中的基礎，以及另一個無法拉攏起的非基礎。基礎／非基礎鑲嵌在物質網絡的環境中，當環境促使連結的可能性增大，那麼這些身體便能夠繼續鑲嵌在基礎設施之中，反之亦然。因此，身體作為宗教基礎設施不可忽視的部分，不僅是因為身體與宗教基礎設施的網絡關係，更是身體在此面對到無法繼續維持網絡關係的物質環境。這個觀點也就是宗教之中的世俗與神聖之關係，從宗教基礎設施的觀點來看，當宗教環繞著宗教基礎設施運作之後，宗教的經驗都會依附在宗教基礎設施的網絡之中，並且隨著這個網絡的變動，而對於宗教有不同的感知。身體，便是在這種網絡關係中與宗教基礎設施共舞，形塑出南竿島上的基督徒們的宗教經驗與宗教感知。



四、小結：宗教實作與宗教基礎設施背後的邊界

邊界的縫隙性之所以能夠影響著馬祖衛理堂的運作，是因為邊界的縫隙性，會影響到支撐起宗教基礎設施運作所需要的循環流動網絡。這個網絡，給予宗教基礎設施運作有穩定的人力與物力上的資源。並且，在馬祖衛理堂的脈絡中，這個網絡是建立在跨越邊界的空間性上因此，邊界的縫隙性便難以避免地會和宗教基礎設施的基礎網絡有所關聯。尤其在建堂初期，宗教基礎設施的基礎網絡仍在建立的階段，並且在建堂不久還受到馬祖人口外移的影響，這些狀況都讓馬祖衛理堂相當的脆弱，因為倘若基礎網絡的循環流動出現任何的轉變，都會對於宗教基礎設施造成不容小覷的影響力。

因此，如果不同尺度之間關係有任何的變化，那麼邊界的連結便會出現變化，甚至可能造成原先邊界的連結出現難以連結的情勢。這當中，地緣政治局勢的轉變，便是最能夠展現在邊界的縫隙上。美國的團體願意接受與中華人民共和國的互動，讓正統自由中國自居的中華民國出現不滿，因而透過黨政的力量滲入進不同組織之中，避免中華民國的居民不會受到美國的影響而不再與中華人民共和國同被當作敵人。美國對於中華人民共和國的態度轉變，還有中華民國既有對於正統中國的看法，改變了既有邊界的縫隙性，使得縫隙性中的連結因為縫隙而消失，成為了難以連結甚至是無法連結的縫隙。臺灣衛理公會退出普世教協，還有美國差會停止與臺灣衛理公會之間的人流與金流補助，連帶影響到馬祖衛理堂的發展。作為宗教基礎設施的馬祖衛理堂便在連結上出現了對於南竿基督教發展上有著十分影響力的劇變，尤其馬祖衛理堂處於發展初期還有緊接著馬祖的人口外移，都讓這個宗教基礎設施處在脆弱之中，容易因為物質網絡的變動而造成基礎設施的損壞。當宗教成為了一個需要基礎設施化的宗教，



那麼基礎設施的變化都會對於宗教的發展有著致命性的影響。從陳叔叔的反教經驗，這一點便是最為明顯的事情。甚至在南竿島上，有的反教者會將基督教信仰跟馬祖衛理堂畫上等號，並將自己在基督宗教信仰上的挫折歸因於馬祖衛理堂對他們造成的傷害。當宗教與宗教基礎設施的運作有關時，宗教不只在運作上會受到宗教基礎設施的影響，人們對於宗教的認知、理解、想像也會建立在宗教基礎設施形塑出的宗教視野。

不過在面對到了 1980 年代中期開始，馬祖衛理堂卻在修復中得以重新運作。這是因為雖然馬祖衛理堂一度鄰近停擺，但在縫隙的斷裂中仍保有著斷裂之中的連結 (Kelman 2023)。馬祖衛理堂的存在使得連結在縫隙斷裂中繼續存在，使馬祖衛理堂能夠有機會，在臺灣教會界還有臺灣與韓國的跨國基督教交流互動之下得以有能力從斷裂中重新修復。戰地的解除更是讓馬祖衛理堂有了機會得以有新的發展，產生更為緊密的連結。這種網絡中的互動為馬祖衛理堂帶來宗教儀式以及信仰上的變化，馬祖衛理堂的崇拜儀式不僅參雜著臺灣衛理公會的特性，還有採用靈糧堂的《靈糧詩選》或是現代教會常見的敬拜讚美。同時，也因為戰地解除而使得馬祖衛理堂的戰地色彩以及黨國色彩逐漸淡薄。從馬祖衛理堂建設好的新堂中，便可以看到馬祖衛理堂沒有過去國旗的擺設，也沒有過多地與政府以及軍方有較為密切的互動。馬祖衛理堂逐漸轉向一個更為重視培養教友關係的教會。這種轉變也意味著馬祖衛理堂內部有著相當緊密的連結，而當馬祖衛理堂重新有了一定的連結之後，馬祖衛理堂也有了韌性得以克服 COVID-19 的疫情，並等到馬祖衛理堂新堂竣工的盼望。

馬祖衛理堂不同階段所遭遇到的狀態，顯示出宗教在基礎設施化之後，便會因為基礎設施在社會技術編排的變化所帶來的擾動中，為宗教發展帶來興衰的動態關係轉變。並且，當宗教必須環繞在宗教基礎設施的運作下才能夠維持下去，那麼宗



教便會需要面對到基礎與非基礎之間的二元性辯證。邊界的縫隙性便是能夠在這二元性辯證中的在物質網絡關係中顯現出來：宗教基礎設施的基礎是在物質網絡中連結成為基礎，因而當邊界的連結出現變化時，宗教基礎設施的物質網絡連結便會受到影響。這種變化對於宗教的影響，也就是宗教基礎設施的政治性。因為對於宗教信仰者來說，他們的宗教經驗與宗教感知，都深受環繞於宗教基礎設施的網路關係影響。因此，當宗教需要有宗教基礎設施，那麼宗教的一切經驗與感知，幾乎脫離不了宗教基礎設施的維持、損害以及修復。宗教信仰者則是因為成為基礎設施運作的一部分，而使得自己被鑲嵌在基礎設施的命運之中，隨著宗教基礎設施跟著維持、損害甚至是修復。宗教背後的宗教基礎設施政治性可以說就是在此，呈現在宗教信仰者該如何與宗教基礎設施共舞中的共與不共之動態雙重關係之中，並內化在了宗教信仰者的宗教經驗之中。



第四章 意外縫隙中的基督教：南竿島作為宣教的島

一、推動馬祖列島福音化的馬祖衛理堂

「馬祖各島嶼分散四處，而四時之海象多不佳，交通相當不便，但感謝主，在我們付出代價，數次奔走之後，四鄉五島已有固定聚會，『馬祖列島福音化』一直是我們的目標，也是我們最大的挑戰。」（中華基督教衛理公會 1996: 156）

在臺灣衛理公會於 1996 年所舉行的年議會中，「馬祖列島福音化」的概念正式被提出。馬祖衛理堂企圖以南竿島作為中心，向馬祖四鄉五島宣揚基督教。除此之外，馬祖衛理堂更試圖將基督宗教帶往中國大陸地區，期許自己能夠成為兩岸三地的宣教中心。在馬祖衛理堂準備建造新教堂的過程中，也曾有預備將某一層樓作為「宣教中心」使用的打算，以便馬祖衛理堂的教堂內部有空間，給予平信徒以及神職人員有空間從事宣教活動。雖然這個空間後來因為資金以及政治議題而沒有被包含在最終版的建築設計圖中，但是試圖建立這個空間的想法也表示著馬祖衛理堂有著「宣教」的嚮往（謝建築師訪談 2023 年 8 月 23 日）。在馬祖衛理堂的獻堂禮拜中，「馬祖列島福音化」的嚮往時不時地被曾經在馬祖衛理堂擔任駐堂牧師的臺灣衛理公會神職人員提及：

戴牧師播放完教堂從舊堂拆除到新堂建成完畢的影片後，戴牧師便要求會眾起立，歌唱〈讚美中信心不斷升起〉。唱完歌後，由小鄭牧師帶領禱告，小鄭牧師在禱告中，提到過去我們的祖先保家衛國，讓自己堅守著這個基督教信仰，並且「我們



在靈裡，就像基督在我們的靈裡面」。他表示，希望藉由這個新堂的落成能夠作為一個開始，信仰能夠流傳下去，而各位會眾不只能將信仰傳給後代，還能夠走出殿堂，將信仰散布給馬祖島上，甚至是讓亮島以及高登島上的人，都能接受這份信仰。

在「阿們」之後，邱教區長帶領大家朗誦啟應文。接續是東吳大學安素堂的唱詩班歌唱〈因著愛〉，詩班唱完後，戴牧師便朗誦今天講道的經文《歷代志下》第六章 18-21 節以及第七章 12-18 節，並由會督證道，題目為「線上榮耀的殿」。

黃會督提到馬祖的基督教信仰，從以前有像是麵包爺爺一樣被阿兵哥傳福音，還有另一個由福州傳福音來到馬祖。對於後者，黃會督提到馬祖第一位基督徒曹陳珠銀的後代，也就是他的女兒在 2002 年的時候，當時年約 90 多歲，來到馬祖教會，表示他是馬祖第一位基督徒的後代，而且這人現在還活著。接著，黃會督還提到以前馬祖的基督徒是在聚會所聚會，在青潭村、鐵板村、牛角村都有聚點，只不過大家都是偷偷來，因為當時軍管很嚴，很容易因為聚會而被抓進水牢裡面，接著在 1968 年，馬祖衛理公會來到南竿蓋教堂，而清水陳家當時捐地，因而馬祖終於有一個聚會的地方。馬祖衛理堂甚至在當時，還成為了社會服務處，提供許多社會福利、舉辦多活動，甚至會頒發獎學金等等。不過在 1970 年代，隨著人口外移，馬祖基督徒減少，甚至連阿兵哥的人數也開始變少，使得馬祖在 1980 年代左右一度沒有人來傳道，整個教堂運作停擺，教堂外面的雜草長得很高，而且甚至教堂還一度要關閉，不過在〔其他牧師〕的帶領下，教會的運作又重新開始。黃會督也提到自己在 2000 年左右，來馬祖衛理堂擔任牧者四年，時常看到有許多馬祖基督徒在禮拜日主日前，會在台前跪下禱告，除此之外，他也講道說主日後的掃地完，他和阿堯哥等人也會一同為馬祖衛理堂禱告。



黃會督以經文做闡發，表示如同索羅門蓋新殿，希望神能夠保護馬祖衛理堂這個新殿，使這個新殿能夠成為馬祖人的殿，並且表示「自從福音傳到馬祖，馬祖基督徒雖然被逼迫，但仍然傳福音，使馬祖有更多人成為上主的使者」，而黃會督在此也呼籲大家，「希望能夠走出這個殿，到其他島上甚至是中國大陸，去宣揚福音！」……。

(田野筆記紀錄 2022 年 11 月 12 日)

當禮拜活動進入到最後的環境時，會督走向了教堂的講臺上，邀請大家一同用啟應文完成祝禱。祝禱時的啟應文中便寫道：「但聖靈降臨在你們身上，你們就必得著能力，並要在馬祖四鄉五島、兩岸三地、亞太地區，直到地極作主的見證」（圖 31）。新堂作為「馬祖列島福音化」的新篇章，是馬祖衛理堂在獻堂禮拜中表現最明顯的地方。

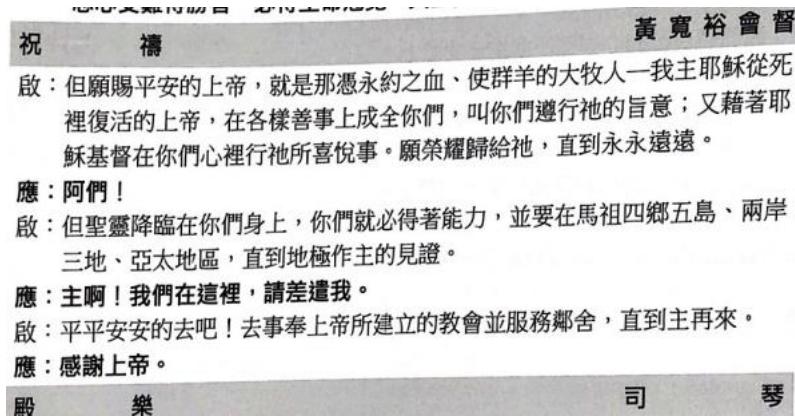


圖 31 獻堂禮拜程序單中的「祝禱」（由馬祖衛理堂提供）



獻堂禮拜隔日的周日禮拜，馬祖衛理堂的禮拜週報的更是直接在程序單上以《聖經》（以賽亞書）第四十二章第十節的內容：「航海的和海中所有的 海島和其上的居民 都當向耶和華唱新歌 從地極讚美祂」來期望馬祖衛理堂作為興建在海島上的教堂，能夠讓馬祖四鄉五島乃至其他周邊地區，能夠受到耶和華的感召，並且向外擴至地極都讚美耶和華偉大（圖 32）。



圖 32 獻堂禮拜隔日的禮拜程序單（由馬祖衛理堂提供）

對於馬祖列島福音化的盼望仍然持續，在本研究調查期間，筆者在 2024 年 2 月 18 日參與該期間最後一次馬祖衛理堂的禮拜。在禮拜中，馬祖衛理堂在「代禱消息」一欄中仍然提到：「請為四鄉五島祝福禱告，求上主帶領牧者與弟兄姊妹委身各島、同心事奉。為教會弟兄姊妹被上主興起個案其職建造教會，為今年度事工預備及推動禱告。」（田野筆記紀錄 2024 年 2 月 18 日）。將馬祖列島福音化提升到需要「代禱」的層次，顯示出馬祖衛理堂對於馬祖列島福音化的高度期望。

基礎設施的建立脫離不了允諾（promise）的面向，基礎設施的允諾給予了人們



能夠對於基礎設施有著未來的想像。允諾給予了基礎設施建立起人與技術之間有如技藝 (poiesis) 的關係，將物質帶入進了人類所寓居的世界當中，並且在實作的過程中產生出感知的經驗，形塑出人們對於基礎設施運作後能夠帶給人們的未來展望 (Larkin 2018)。基礎設施的允諾，給予了人們對於基礎設施的想法與感知。同時，也讓基礎設施的物質性和允諾的形式切身相關。因此，允諾是在探究基礎設施時不能不去多加注意的部分。

那麼基礎設施會如何在人與物之間的關係中達成基礎設施所給予的允諾？邊界在此又如何對基礎設施在允諾上的實踐帶來挑戰？在本章，筆者將藉由馬祖衛理堂作為宗教基礎設施的方式，講述人類活動與自然地理所纏繞出的縫隙為馬祖衛理堂在馬祖列島福音化的實踐上，所帶來的機會以及限制。這個機會與限制，不只是來自於馬祖與中國以及馬祖與臺灣之間的邊界，還有馬祖列島作為列島的地理環境，讓馬祖內部具有島嶼與島嶼之間的邊界。筆者試圖從「馬祖列島福音化」的議題，討論鑲嵌在邊界縫隙的宗教基礎設施，會如何在允諾上有所實踐，並在實踐中遭遇到挑戰與困境。這個議題所揭示的是南竿島在解除戰地政務後，邊界原有的連結如何遭遇到自然地理的特性，使得在連結之中有著難以連結的縫隙性。關於縫隙性的討論，將促使我們得以理解在解除戰地之後，思考南竿島以及馬祖列島在解除戰地後的社會複雜性。因此，筆者在本章將以「馬祖列島福音化」出發，討論作為宗教基礎設施的馬祖衛理堂，如何在向外以及向內的過程之中實踐出基礎設施的允諾？並且在這個允諾之中，又如何面對到內／外的張力，讓自己能夠盡可能地成為一個實踐著讓「馬祖列島福音化」的宗教基礎設施？藉此，去回答戰地脈絡如何延續至今影響著解除戰地的南竿島與馬祖列島。



(一) 馬祖列島福音化：逐漸開展的過程

在馬祖衛理堂正式提出前，馬祖衛理堂的牧師便有前往馬祖列島的其他島嶼（下文以「外島」簡稱）。誠如第三章所提及，馬祖衛理堂在戰地政務時期推行的社會福利，便有觸及到南竿島以外的島嶼。然而，當馬祖衛理堂開始對於外島有宣教行動（下文以「外島宣教」簡稱），是在 1980 年代以後才正式開始。在 1986 年的臺灣衛理公會年議會紀錄中，馬祖衛理堂的時任駐堂牧師便提到自己有前往北竿島、西莒島嶼當地的基督徒接觸，並在這些人的家中舉行家庭禮拜（中華基督教衛理公會 1986: 91）。當時的駐堂牧師在往後的 1987 年以及 1989 年，這兩年度的年議會中，也繼續提到外島宣教的事情。在 1987 年時，這位牧師提到該年度有想要到北竿鄉以及莒光鄉（東莒島與西莒島）宣教的想法（中華基督教衛理公會 1987: 93）；在 1989 年時，這位牧師更是在教會報告中以「未來展望與計劃」，表示「希望北竿成立佈道所」（中華基督教衛理公會 1989: 144）。

只不過在這位牧師帶領下，馬祖衛理堂在外島宣教上仍未有太多的行動，直到韓國牧師時期，馬祖衛理堂的外島宣教才又開始推進。在 1992 年，韓國牧師來到馬祖衛理堂擔任駐堂牧師後，外島宣教成為了馬祖衛理堂在年議會的報告上，多少都會提到的教會事務。在 1993 年的臺灣衛理公會年議會紀錄中，馬祖衛理堂的時任韓國牧師，便在報告中提到「向外島傳福音工作」（中華基督教衛理公會 1993: 147）。在該報告中，這位牧師明確指出在當年度五月起，馬祖衛理堂向東引、北竿、莒光等各個島嶼開展宣教工作，並且提到宣教工作的進行是先找到「本地同工」（中華基督教衛理公會 1993: 147）。根據韓國牧師在 1995 年講述到外島宣教的工作過程，便是韓國



牧師與馬祖衛理堂的教友先知道外島的情況，並且在找到外島上的基督徒（中華基督教衛理公會 1995: 196）。在找到這些基督徒後，馬祖衛理堂會視情況給予協助。比方說，韓國牧師在馬祖衛理堂工作期間，北竿島上已經有基督徒在當地組織聚會，而韓國牧師有時候會到這些人聚會的地方協助講道（陳治旭 2009: 129）。馬祖衛理堂藉由這些互動，試圖與外島的基督徒們建立聯繫，進而在跟這些人從事基督教的相關工作。一直到了 1996 年的年議會，馬祖衛理堂才正式將這些行動以「馬祖列島福音化」（中華基督教衛理公會 1996: 156）稱之。

當馬祖衛理堂能夠和這些外島的基督徒接觸之後，馬祖衛理堂有時會在年議會中，會向教會高層（下文簡稱以「總會」稱之）提出與之相關的事項。在 1997 年，馬祖衛理堂便向總會表示東莒島與西莒島的指揮官不僅歡迎基督教人士前往，也提到東莒島上有軍人與國小老師借用國小教室所組織的基督徒聚會。因此，馬祖衛理堂便請求總會能夠派駐一些短宣人員到西莒島以及東莒島，協助當地的聚會並且在當地宣教（中華基督教衛理公會 1997: 166）。

然而，總會不見得都會給予資源上完全的幫助。像是馬祖衛理堂希望莒光鄉能夠有短宣人員，但是這些短宣人士卻未能長期在當地。使得曾經在西莒當兵的王教授，在當兵期間想要在西莒島上找教會時，只在西莒島島上看到一間曾經是地方召會傳道承租下來作為教會使用的廢棄房屋。找不到教會的王教授，在當時便只能打電話到南竿島上的馬祖衛理堂，請馬祖衛理堂將電話線連到牧師講台的馬克風，讓他可以每周日在西莒島上透過傳真機收聽馬祖衛理堂的講道（2024 年 2 月 28 日 王教授訪談）。莒光島直至 2004 年，才有小鄭牧師透過教會中的人際網絡，邀請來自台北衛理堂的阿偉弟兄來到莒光鄉宣教，而在最後確定於西莒島承租房屋居住，並將該房屋作為「莒

光教會」（圖 33）使用。至此，莒光鄉才有在西莒島上的教會，而來到西莒島的阿偉弟兄除了西莒島的宣教外，也需要會週間來往東莒與西莒。經營西莒島的莒光教會還有協助東莒島上基督徒的基督教聚會，是阿偉牧師在莒光鄉所負責的宣教工作。

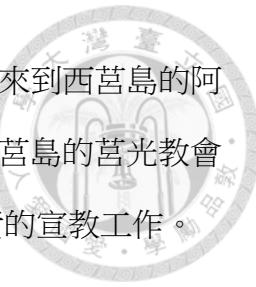


圖 33 莒光教會（綠島特派員 2004 年 9 月 1 日³¹）

總會之所以無法投入許多資源在馬祖列島上的主要原因，便是資源投入的議題。「北竿衛理堂」在成立的過程中，馬祖衛理堂所面對到的困難不只是進入到北竿島，還有總會願不願意同意馬祖衛理堂在北竿建立據點。在設立北竿衛理堂之前，馬祖衛理堂曾有教友與牧師前往島上詢問土地租借的事情，不過北竿島上的民眾由於聽到說房屋的空間使用是要用來建立教會，因而顧忌將房子租給馬祖衛理堂使用（2024 年 3 月 3 日 邱教區長訪談）。直到馬祖衛理堂裡面有來自北竿島的教友，因為家裡有人夢到耶穌基督而願意將土地賣給馬祖衛理堂，馬祖衛理堂才有北竿的房屋得以建立據

³¹ 蛇島特派員 2004 年 9 月 1 日。探尋走過戰地風雲的馬祖教會。馬祖資訊網。<https://reurl.cc/OGngLg>（擷取時間 2024.04.18）



點：

「〔那年〕年底有感恩禱告會，禱告的時候有一個〔姊妹〕說，要為他的媽媽禱告，因為他的媽媽生病了，我們就為他禱告，隔天元旦放假，我們都還沒有真的來北竿好好走走，那我們就來，其實我們也是來探訪北竿的〔那位姊妹的〕媽媽。那時候〔依或老師〕陪我來，然後帶我來介紹。他知道軍中的一些情節，然後介紹一些東西。我就來看一看，然後就想說可以租哪裡，想說有沒有免費的，不過要租也不容易租到，因為當時生意也不錯，你要租給做生意的才比較划算，沒想到我們來拜訪，我們一來就找〔那位姊妹的〕媽媽，跟他談了兩三句話，忽然，〔他〕第一句就說：「鄭牧師，我把這個房子賣給你，你來作禮拜」。賣給我們是一件事情，而第二件事情是要賣給我們做禮拜，我想說：「哦？！這個是指定作用！」那我就回答說：「我們回去禱告一下看看」，後來我們回到南竿的禮拜天，就開始有人奉獻，而我們就這樣確定。」（小鄭牧師訪談紀錄 2023年8月3日）

但是有人願意將土地售給馬祖衛理堂作為教會使用，並不代表馬祖衛理堂就能夠購置土地。當馬祖衛理堂向臺灣衛理公會的時任會督提出購買北竿的房屋作為教會據點時，時任會督並不同意馬祖衛理堂的購買，因為會督顧慮馬祖衛理堂有財務問題。在當時總會眼裡，馬祖衛理堂仍然接受總會的補助，若再購買房屋建立教堂，那麼往後馬祖衛理堂會出現財務危機。

雖然馬祖衛理堂知道會督的不同意，但馬祖衛理堂並未因此接受了會督的想法，而是在會督來到馬祖衛理堂開會時，從時任駐堂牧師到當時的資深教友均向會督一致表明同意購買北竿島房屋的立場。在這種明確表達立場之下，時任會督便願意通過馬

祖衛理堂的這項提案。並且在此之後，馬祖衛理堂也在內部教友的齊心協力下，漸漸地減少總會的補助，成為一個總會眼中「財務良好」的教會：



「感謝主，再這麼多年來，帶領我這樣走過來，剛剛好，只是我們依照我們這個人的習慣，會緊張，剛開始會緊張，後來就是不會緊張，因為知道神讓我們夠用，財務都很健全，就是說，不需要總會補助，對於總會就是說，我們財務健全。」

所以我們南竿，我在南竿，神給我們機會要買北竿的房子，當時我們會督不贊成，他說：「你有什麼還款計畫？」我在想，什麼是還款計畫？我來「還款」是什麼都聽不懂，他說：「你一定會跟總會有借支，那你怎麼還？」我就說：「就這樣還啊！」他說：「你現在每個月接受總會補助三萬塊，那你怎麼還？你都不夠用了，該怎麼還？」我就說：「都可以還啊！就是可以還啊！」好有趣，就是我不懂啦！我不懂得他在說會計的事情，就是財務的事情，反正開會，我們就說異象嘛！神的需要嘛！馬祖地區的需要嘛！神都給我們預備，那你就要做，這也就是為什麼當初要買房子，我們的執事都點頭？那我們會督看了就是：「不錯！那你們就通過了。」

不然我們的會督說不能買，那你也不夠格買，我說為什麼？他就說：「你這財務不健全嘛！」我說：「夠用啊！」他就說：「你每個月接受補助三萬，最好夠用啦！你把三萬抽掉，你夠用嗎？如果你要買，總會的優待，就是百分之二十的優待，這個也沒有，那你就財務不健全，根本沒有辦法幫助你，幫助你白幫助了，因為根本做不起來」我說：「哦！這樣子哦！」〔會督說：〕「不是說我沒有要建堂或者植堂，哦，總會就支持百分之二十哦！其實他還可以借支百分之四十，法規是這樣寫，但是這是對財務健全的堂會講，對財務不健全的堂會，這一切都沒有，「那你們還要買

嗎？」，很奇妙，我們的執事都很有信心，雖然沒有講話，但是每個都點頭，那我跟我的會督開會談，當時我在南竿和會督談話了半個小時。」（小鄭牧師訪談紀錄
2024年2月17日）



在經過這一次事情之後，馬祖衛理堂最終獲得了總會的認可而建立北竿衛理堂（中華基督教衛理公會 2000: 117）。總會也在隔一年的年議會上宣布，除了同意馬祖衛理堂購買北竿島的房屋作為教堂使用，也表示之後會給予馬祖衛理堂 96 萬元的補助金（中華基督教衛理公會 2001: 81）。馬祖衛理堂成功在北竿島上建立據點，開啟由臺灣衛理公會帶領的北竿島宣教工作（圖 34）。



圖 34 北竿衛理堂成立新聞（小鄭牧師提供）

當馬祖衛理堂在南竿、北竿以及莒光鄉有教會據點，而另一座東引島也有永和禮拜堂建立教堂後（見本章第二節），馬祖衛理堂的「馬祖列島福音化」的想法便在一定程度上宣告完成。馬祖各個鄉鎮都有教會據點，且也有人在島上宣揚基督教。然



而，從馬祖衛理堂有駐堂牧師提出自己試圖將基督教宣揚到外島，再到馬祖衛理堂能夠於北竿鄉以及莒光鄉建立據點的過程中，馬祖衛理堂所連結起的人際網絡便相當重要，因為透過這些人際網絡，馬祖衛理堂才能夠深入到其他島嶼，進而不只幫助外島基督徒聚會，而是得以在外島有房子建立教堂。另一個透過人際網絡的地方，便是在這一段過程中，馬祖衛理堂不僅要有辦法進入到外島，也必須做到讓總會同意，馬祖衛理堂的外島宣教才能夠正式展開。從北竿島的宣教脈絡中，馬祖衛理堂便是透過堂內的資深教友願意為北竿宣教行動，時任會督才同意馬祖衛理堂執行購買北竿房屋的行動。因此，馬祖衛理堂透過與這個場所的眾人們協力，將其他人也連進馬祖衛理堂的網絡關係之中，馬祖衛理堂才能夠跨越島嶼，實現「馬祖列島福音化」。

（二）外島宣教的維繫：列島的島嶼連結與無法連結

有了據點可以推行「馬祖列島福音化」之後，馬祖衛理堂以及臺灣衛理公會在接下來「馬祖列島福音化」的工作上，便是要讓拓展出去的外島教會得以繼續維持運作。尤其，這些拓展出去的教堂並非都有神職人員去擔任駐堂牧師。北竿衛理堂在設立之後，便有遇到幾次沒有人擔任駐堂牧師的情形。當北竿衛理堂沒有牧師的時候，馬祖衛理堂的駐堂牧師便會協助北竿衛理堂的教會庶務，而馬祖衛理堂的教友也會前往北竿，協助北竿衛理堂的主日聚會。在 2002 年的臺灣衛理公會年議會紀錄中，便記錄了北竿馬祖衛理堂沒有人的時候，馬祖衛理堂的駐堂牧師以及教友如何協助北竿衛理堂的運作：

「九月因〔原北竿衛理堂牧師〕前往柬埔寨宣教二年，10 月之後由〔馬祖衛理



堂主任牧師] 兼任北竿〔衛理堂〕主任牧師。主日因〔馬祖衛理堂駐堂牧師〕仍要主禮南竿禮拜，無法前去北竿，則由〔馬祖衛理堂教友〕主日搭船前往北竿負責主日事工。」(中華基督教衛理公會 2002: 88)

當北竿衛理堂沒有駐堂牧師在的時候，原本在教堂當中有的各項活動，便會因為人力缺乏而難以運作。在同一年的年議會紀錄中，當時兼任北竿衛理堂的馬祖衛理堂牧師，也表示原先在北竿衛理堂的「兒童主日學」停止進行。

為了要讓北竿衛理堂能夠繼續運作下去，馬祖衛理堂也要試圖定位北竿衛理堂的教會定位。這個定位過程，不只是顯示出馬祖衛理堂要如何讓北竿衛理堂繼續延續下去，更顯示北竿衛理堂的整個運作與馬祖衛理堂有著密不可分的關係。根據隔一年馬祖衛理堂在年議會的報告中，馬祖衛理堂便提出要將北竿衛理堂視為馬祖衛理堂的「社區服務點」，並且引入南竿以及臺灣的資源進入到北竿島上：

「把北竿〔衛理堂〕定位為〔馬祖衛理堂〕的社區服務點，透過〔馬祖衛理堂〕和臺灣教會的資源來開辦各種社區服務，包括繪畫班、兒童英文班、媽媽成長班等。」
(中華基督教衛理公會 2003: 140)

然而，馬祖衛理堂能夠決定北竿衛理堂的未來，並不等於馬祖衛理堂與北竿衛理堂具有絕對的支配關係。北竿衛理堂反倒因為在該教堂的駐堂牧師地位較高，反過來能夠協助馬祖衛理堂在教會運作上面得以順利進行。北竿衛理堂在年議會紀錄中，便提到當時馬祖衛理堂駐堂牧師的位階並不符合臺灣衛理公會發放聖餐的條件，因此當時北竿衛理堂的駐堂牧師便協助馬祖衛理堂的聖餐發放 (中華基督教衛理公會



2005: 126)。除了聖餐發放，北竿衛理堂的牧師也能夠協助馬祖衛理堂在莒光鄉的宣教工作推行，因為北竿衛理堂也可以協助莒光教會在運作上的費用花費。

莒光教會宣教工作的費用，便是在經營莒光教會之餘的「跳島」的過程。根據年議會的「莒光小組事工報告」中，當時莒光教會的阿偉弟兄便提到自己的宣教工作，除了莒光鄉內部的東莒島與西莒島之外、每個月前往南竿島的馬祖衛理堂講道一次，有時候要且往東引島探訪當地的基督（中華基督教衛理公會 2006: 154-155）。雖然說這些移動的路徑需要許多的交通花費，但是這些移動因為有著宣教工作上的原因而難以避免。

先從來往西莒島與東莒島的過程來講，莒光教會之所以會需要來往西莒島與島莒島的過程，便是因為東莒教會在教會工作上至少需要顧及到這兩座島嶼，並為這兩座島嶼的基督徒組織聚會。在西莒島與東莒島的移動過程中，阿偉弟兄需要為了移動，而購買來往於兩座島嶼間的船票。接著前往南竿島的馬祖衛理堂，則是因為莒光教會並非是臺灣衛理公會認定的開拓型教會，而是馬祖衛理堂在「馬祖列島福音化」的理念中由教會內推行的宣教工作，因此莒光教會的資源仰賴馬祖衛理堂以及北竿衛理堂的資源挹注。在這之中，馬祖衛理堂又是承接莒光教會的教會工作，因而阿偉弟兄需要維持與馬祖衛理堂的關係，使得莒光教會的牧師需要每個月來到馬祖衛理堂講道、和馬祖衛理堂的牧師與教友會面，維持住自己與馬祖衛理堂的關係連結。因此，阿偉弟兄每個月定期需要有來往於南竿島與西莒島的花費。

然後則是東引島的教友探訪，阿偉弟兄有時候也需要坐船前往東引島，探訪東引島上的基督徒，因為東引島在永和禮拜堂進入成立東引福音中心之後，也並非時常有



傳道或者教友組織地方聚會，使得莒光教會的牧師有時候也要前往東引島探訪當地的基督徒。為了前往東引島，莒光教會的牧師必須從西莒島出發到達南竿島後，居住在南竿島上等待隔日能夠從南竿島前往東引島的船班。抵達東引島後，莒光教會的牧師還必須要住在東引島幾天，隔日再從東引島坐船到南竿島後，隨後再從南竿島坐船返回莒光教會所在的西莒島。東引島的探訪是莒光教會牧師在教會工作上最需要確認時間也是最耗費時間的工作，東引島到南竿島的船隻一天只有一班，並且這些船隻又有「先到東引再到南竿」或者「先到南竿再到東引」之分。阿偉弟兄必須先確認船隻移動順序，來確定何時需要前往南竿島，才有辦法在抵達南竿島後能夠有辦法前往東引島探訪島上的基督徒。當抵達東引鄉以後，由於東引島的船隻一天只有一班，因此阿偉弟兄必須在東引島上待至少一天，才能夠在探訪教友後，輾轉從東引島上返回西莒島。故在東引島上的行程，阿偉弟兄不僅有船隻上的交通花費，還有居住上的花費。

跨越島嶼的教會工作，讓阿偉弟兄在宣教上需要許多的花費。這些宣教上的花費，部分由馬祖衛理堂以及北竿衛理堂分擔。馬祖衛理堂便負責莒光教會的房租，至於北竿衛理堂則負責莒光教會的雜支，而這些雜支除了電話費還有水費之外，還包含了莒光教會牧師的差旅費（小鄭牧師訪談紀錄 2024 年 2 月 17 日）。因此，北竿衛理堂也讓馬祖衛理堂在外島宣教上，有了其他的資源得以運用。

但是外島宣教的拓張，卻也讓「馬祖列島福音化」的過程因為其他島嶼的宣教工作在資源上的變動，而產生出「牽一島動全身」的效果，影響到其他外島宣教的發展。由於北竿衛理堂的牧師因為教會職務而被調派到臺灣島後，北竿衛理堂的牧師便由阿偉弟兄擔任。然而，因為莒光教會並非屬於總會的開拓教會，當阿偉弟兄前往北竿衛理堂之後，總會便沒有調派牧師來經營莒光教會。同時，當時的馬祖衛理堂也沒有差



派教友的能力。因此，阿偉弟兄在經營北竿衛理堂後，他也就同時承接了在莒光教會的工作（中華基督教衛理公會 2011: 152）。調派到北竿衛理堂的阿偉弟兄，在每周便需要經營北竿島的宣教工作，還必須從北竿島搭船前往南竿島，在輾轉前往到東莒島以及西莒島。有時候，阿偉弟兄還必須要從北竿前往南竿，在搭乘船隻前往東引，然後在幾天之後輾轉回到北竿。阿偉弟兄每周來往於各個島的工作量，也讓他最後身體承受不住導致他在一年後必須離開馬祖列島而回到臺灣島休養。此時，馬祖衛理堂的牧師也就必須要承接所有島上的宣教工作，並且需要視情況調整各個地區的宣教狀況（中華基督教衛理公會 2012: 186）。當時作為馬祖衛理堂駐堂牧師的邱教區長，便提到了自己必須要早上在南竿島的馬祖衛理堂帶領教友做禮拜，而下午則需要前往北竿島的北竿衛理堂協助禮拜活動的進行。人力不足的因素，使得馬祖衛理堂必須要暫停原本每週會在莒光教會舉行的禮拜，而改成定期前往到西莒島以及東莒島探訪當地的基督徒（邱教區長訪談 2024 年 3 月 2 日）。至今，莒光教會已經停止運作，原本莒光教會所使用的房屋也沒有在被馬祖衛理堂承租。沒有牧師或者人員長期定居在西莒島或者東莒島，也沒有莒光教會的據點。馬祖衛理堂以及北竿衛理堂在自身能力可以負擔的情況下，改採透過教友探訪的方式，關懷西莒島以及東莒島的教友（邱教區長訪談 2024 年 3 月 3 日）。

當馬祖衛理堂開展「馬祖列島福音化」後，馬祖衛理堂不僅有了其他教會可以相互支援，但也同時為馬祖衛理堂在教會事務上面帶來了相當龐大的工作量。在這當中，若有某些開展出去的教會因為資源上的變動，那麼便會為其他教會的工作帶來影響。尤其，在北竿衛理堂以及莒光教會沒有人手的時候，馬祖衛理堂的牧師便不只要負責南竿島的教會事務，還需要負責所謂的「外島」上面的教會工作。然而，這些工作對於一個牧師來講已經相當龐大，若是在面對到教派（denomination）的合作與競爭時，



那麼馬祖衛理堂的牧師便會需要面對更大的挑戰。

二、眾教會的馬祖列島福音化與眾教會間的劃界過程

（一）眾教會的合作：東引福音中心與南竿馬祖衛理堂的連結

當馬祖衛理堂推行馬祖列島福音化時，其他來自於臺灣的基督宗教教派也因為人口移入馬祖地區，而得以進入馬祖列島，並在當地建立據點而開始了宣教活動。這些有在當地建立過據點的教派包含屬於國語禮拜堂系統的「永和禮拜堂」、真耶穌教會、召會以及耶和華見證人。除了永和禮拜堂是在東引島上設立東引福音中心外，其他的教派都是在南竿設立據點，而這些有在南竿設立據點的教派偶爾會往其他島嶼宣教。

這些來自於臺灣的教派，同樣也承襲了臺灣本島的基督宗教生態，臺灣衛理公會與東引永和禮拜堂的互動，相較於真耶穌會、召會以及耶和華見證人來得密切。以馬祖衛理堂的獻堂禮拜為例，當天與會來賓便有東引福音中心的傳道以及教友前來參與，而且是馬祖衛理堂的特別留了一區給東引福音中心。然而，在這場獻堂禮拜中，幾乎沒有真耶穌會、召會、耶和華見證人的基督徒來參加（田野筆記紀錄 2022 年 11 月 12 日）。除了這種盛大活動，平時的禮拜聚會也會看出這些端倪，召會、真耶穌會以及耶和華見證人較不會參與馬祖衛理堂的禮拜活動，可是當永和禮拜堂的人來到南竿島時，他們會前來馬祖衛理堂聚會，而馬祖衛理堂的人也會歡迎這些人的到來。

先從與臺灣衛理公會互動較為密切的東引福音中心講起，東引福音中心屬於吳勇



長老創立的地方教會系統下的永和禮拜堂，與 2002 年在宋先惠長老的帶領下建立（田野筆記紀錄 2023 年 12 月 23 日； 劉家國與陳治龍 2013）。永和禮拜堂之所以會在東引島建立據點，是因為永和禮拜堂裡面有一位來自東引島的劉姓姊妹。這位姊妹有一天，開始有了在東引島上建立教會的想法，因而跟永和禮拜堂的其他教友提出這項計畫。在永和禮拜堂的教友們為此禱告進而確認要執行這項計畫之後，永和禮拜堂的人便開始著手進行東引島的宣教事宜。

2001 年，永和禮拜堂在東引島建立東引福音中心前，這位劉姓姊妹率領其他教友組織「黑尾鷗課輔隊」，前往當地舉辦課輔，輔導當地小孩的課業（劉家國與陳治龍 2013）。並且，劉姓姊妹也透過自己在東引島的人脈，購買了一塊土地，並將土地奉獻給永和禮拜堂，而有了土地以後，永和禮拜堂便在當地蓋起了教堂（圖 35）。



圖 35 東引福音中心（作者攝於 2024 年 2 月 15 日）



在同一年，馬祖衛理堂也因為馬祖列島福音化的實踐，而有在東引島上建立衛理公會教堂的想法。小鄭牧師便邀請臺灣衛理公會的阿華牧師走訪馬祖其他島嶼，希望他能夠來協助馬祖列島福音化的相關事宜。抵達東引島後不久，小鄭牧師與阿華牧師便因為遇到了納莉颱風，而只好在當地待了十幾天。在當地的這幾天，阿華牧師順著像是黑尾鷗課輔隊的人脈，找到東引島上一位來自中國大陸的姊妹。這位來自中國大陸的姊妹在結婚後便住在東引島上，而在阿華牧師待在島上的期間，這位姊妹不僅招待阿華牧師，也帶領阿華牧師了解當地有哪些基督徒。同時，阿華牧師還在當地認識了同樣是基督徒的士官長。士官長在曉得阿華牧師後，也帶了一些需要被關懷以及在當兵期間遭遇到兵變的軍人一起來聚會。當這群人被阿華牧師找到後，阿華牧師在當時東引鄉鄉長的協助下，借用社區活動中心的招待所，讓牧師可以組織臨時的聚會。在那兩個禮拜的時間，阿華牧師在當地主持了兩次禮拜，每次禮拜有一、二十個人前來參加。阿華牧師發現當地人對於基督教是有渴望的，只是因為家裡有一些情形，使他必須先離開東引一陣子，而短暫停止原先的禮拜（田野筆記紀錄 2024 年 2 月 18 日）。

在阿華牧師離開東引不久，永和禮拜堂的教會幹部便向臺灣衛理公會的時任會督商討了東引島的宣教事宜，而臺灣衛理公會與永和禮拜堂也就達成了協議：臺灣衛理公會將東引島的宣教交付給永和禮拜堂。自此，東引島的宣教也就由永和禮拜堂負責，而當阿華牧師能夠再回到東引島宣教時，臺灣衛理公會的時任會督也就告訴阿華牧師東引島的宣教改由永和禮拜堂負責（小鄭牧師訪談紀錄 2024 年 2 月 17 日）。

當永和禮拜堂在當地建立好東引福音中心以後，永和禮拜堂便運用自己的教會在人力與物力上的資源，差派教友並給予這些前往東引宣教的教友補貼，讓他們能夠有



足夠的資源前往當地宣教並且照顧當地的基督徒。同時，永和禮拜堂也透過部分教友與重要教會幹部在「基督門徒訓練神學院」中心的人脈，找到其他願意前往東引宣教的基督徒，阿信傳道便是在這個機緣下來到東引福音中心宣教。

2010 年來到東引島的陳耿信傳道³²，常常透過「串門子」的方式接觸在地民眾，讓自己能夠親近地方民眾，並且讓這些人願意接觸基督宗教。這是因為東引島上的地方社會很小，如果進入到教會的話，便很容易被大家知道，使得非基督徒的民眾難以參與教會活動。因此，在臺灣都市地區常見的佈道會、社區活動、才藝班等方式在東引島上行不通，反而是要透過參加東引島上的村民大會以及講座，盡可能與當地居民互動，使當地的百姓認識到自己，並讓自己增加能夠的機會。甚至，當有東引島上的民眾生病而需要去臺灣看病的時候，就算這位民眾不是基督徒，阿信傳道也會去探訪對方，並且請臺灣的傳道人到醫院來為這位民眾禱告。阿信傳道在東引島上的深耕經驗，便是建立起與民眾在日常生活中的互動，並且時不時地給予民眾關懷，讓民眾不會覺得自己是來傳教，而是願意將彼此視為朋友。如此一來，當地民眾才願意敞開自己，而阿信傳道也才能夠找到機會，為他禱告並且邀請他參加教會的活動。

然而，和當地民眾建立起密切往來的背後，是神職人員日常生活的「透明化」。所謂的透明化，便是自己的日常生活會被民眾檢視，包含自己與小孩的關係、自己與家庭的關係，自己與婚姻的關係等。對此，阿信傳道便提到東引島鄉親關心他們家中的

³² 在吳勇長老體系的教會，並沒有牧師這個職位，而只有負責教會運作的長老以及主要負責講道的傳道。不過，阿信傳道也表示，東引島上的民眾由於多半對於基督教沒有過多的認識，因此在便於傳教的情況底下，阿信傳道在東引島的居民面前會自稱自己為「牧師」，而不會強調永和禮拜堂沒有「牧師」而只有「傳道」（阿信傳道訪談紀錄 2023 年 12 月 9 日）。



飲食：

「其實牧師本身就是透明的，牧師本身就是一個透明的職業，你的孩子、你的家、你的婚姻，通通都是透明的，包括你家裡吃什麼，他們都會知道，有一次我出去，就有鄉親說：「牧師，你要多吃肉啊！孩子正在長大，你要多吃肉！」甚至要送肉給我。因為我們東引教會是在偏遠的地方，而不是熱鬧的地方，所以他們都知道我，我就覺得奇怪，我都有吃肉啊！後來才曉得，曾經有一次，有一個鄉親就闖進來，我也不知道他為什麼會闖進來，不曉得是不是走錯路，結果他說：「啊！走錯路了！」然後就走了，不過那一餐確實沒有肉，但不是說我們沒有肉，因為我們那一餐確實沒有擺肉，我們簡單吃，我忘了那一天是太忙了還是怎麼樣，所以他們會注意你家裡吃什麼，你很久沒有買肉，他們也知道，所以可以說是整個生活都是透明的，很好玩。可是在臺灣，現在大家都注重隱私，所以牧師就不透明了，可是長老會的牧師都住在牧師館裡面，你有沒有掃地都知道，你家裡有沒有很亂，大家都曉得，因為都在教會裡面，大家都看得到。」（阿信傳道訪談紀錄 2023年12月9日）

在這種透明化的情況底下，牧師必須要培養好自己與家人的關係，將自己的另一半視為「同工」（fellow）的基督徒夥伴，彼此視為建造教會的夥伴。同時，牧師也要與永和禮拜堂培養好關係，因為永和禮拜堂是東引福音中心的母堂，母堂的教會幹部會監督東引福音中心的運作，並且每年都要朝開年度會議來討論教會運作。

除了妻子和母堂教會幹部給予阿信傳道在宣教上的動力，還有來自於南竿島的馬祖衛理堂與北竿島的北竿衛理堂。馬祖列島間的神職人員互動，也讓阿信傳道感受到在其他島嶼也有與他同工的人在為他祈禱。在阿信傳道剛來到東引的前幾個禮拜，當



時在北竿的小鄭牧師便和他的太太親自坐船從北竿坐船到南竿，再從南竿坐船到東引探望阿信傳道。有時候，阿信傳道到南竿，也會去探望當時在南竿馬祖衛理堂的牧師，而當時的牧師邱教區長，便會和他聊天、吃飯，了解最近的狀況，這種互動也讓阿信傳道在東引島的時候，能夠感受到其他馬祖列島的牧師會在為他祈禱：

「我們隔很遠，大約有五十多公里，就算搭船也要到一個半鐘頭甚至是兩個鐘頭才會到，所以其實距離像是台北到台中的距離，所以在事工上很難合作什麼，就是各島有各島的事工做。不過，我們會互相關心，我到南竿便會去找〔邱教區長〕，只不過這比較像是私人的互動，聊聊天，然後他就會請我吃飯，車子也會借給我開，會讓我們彼此覺得說，島雖然隔很遠，但是天氣好的時候，會看得到另外一個島，這就會讓我覺得說，在另一個島，很遠，天氣好的時候可以看得到我，我就會想說，那邊有一個牧師，他認識我，他在為我禱告。就是情感上的支持。」（阿信傳道訪談 2023 年 12 月 9 日）

保持好這些關係，使得阿信傳道能在當地宣教，並且處理地方的大小事，讓當地人相信這位牧師不是只是來宣教的臺灣人，而是願意為東引付出的東引人。阿信傳道在東引宣教時的見證，最讓他深刻的便是處理東引鄉親的家庭紛爭，這個紛爭在當時被認為是難以處理，甚至阿信傳道也被當地人告誡不要隨意介入。可是阿信傳道透過禱告還有母堂的支援，讓他有能力去處理這個家庭紛爭，而永和禮拜堂當時也派了一些輔導來協助該家庭的照護。在經歷過這個見證之後，東引島的人開始願意接受阿信傳道，甚至因為阿信傳道為當地的付出，也讓當地人對於基督教有正面態度（阿信傳道訪談紀錄 2023 年 12 月 9 日）。阿信傳道便提到，當時他為了要保護改信基督教的東引民眾隱私，所以不打算公開受洗的過程，結果那些改信基督教的東引民眾卻自己

在網路上表示自己改信基督教，而在消息公布之後，其他東引島的民眾也給予這些人祝賀（阿信傳道訪談紀錄 2023 年 12 月 9 日）。



只不過在 2017 年，阿信傳道因為永和禮拜堂的人力短缺，使得他必須要回到永和禮拜堂協助。返回臺灣的阿信傳道，便改成每半年回訪東引福音中心一個月。為了讓東引福音中心的運作得以順利，阿信傳道栽培當地的基督徒能夠協助教會的運作。阿信牧師教導他們該如何使用直播，讓他們可以透過直播的方式聆聽永和禮拜堂的講道（圖 36）。另外，阿信傳道也教導他們該如何運用教會的閱讀材料來組織聚會。



圖 36 永和禮拜堂直播底下的「福音中心」是收看直播的永和禮拜堂各分堂（台北基督永和禮拜堂 2024 年 2 月 25 日³³）

³³ 台北基督徒永和禮拜堂 2024 年 2 月 25 日。20240225 宣教的聖靈 袁樂國 第二堂。
<https://www.youtube.com/watch?v=651vdfxqRH4>（擷取日期：2024.04.16）



然而，改為線上直播以及定期回到東引福音中心的方式，也使得傳道人員和在地的連結愈來愈少。雖然設備上面可以解決遠端聚會的議題，但是總難以跟教友有密切的聯繫。除此之外，因為沒有神職人員在，傳福音也更加困難，阿信牧師便提到這個狀態：

「這幾年都是我兩邊跑，大概三至四個月就回去一下，就等於是照顧著，只是我人沒有住在那裡，但還是不理想，後來變成再撐，也沒有辦法傳福音，因為你不住在那邊，你傳福音的力道是很困難，因為你不住在這裡，你又要別人信耶穌也是很奇怪。」（阿信傳道訪談紀錄 2023年12月9日）

面對這種情況，阿信傳道也曾有想要回到東引福音中心的念頭，但是阿信傳道卻有家庭與教會的困境。在家庭方面，隨著自己孩子的年紀增長，阿信傳道的小孩也必須要留在臺灣讀書，可是東引的教育資源不足以支撐自己小孩的教育，且他也無法將家庭丟在臺灣，而自己獨身一人前往東引福音中心擔任駐堂人員。除此之外，阿信傳道還面對到當前永和禮拜堂所遭遇到的「人力資源」議題。

由於「人力資源」不足的因素，永和禮拜堂內部沒有足夠的新生代傳道人來協助教會的運作。阿信傳道就算願意前往東引福音中心，但是永和禮拜堂的人力不足，也使得他無法前往東引福音中心聚會。阿信傳道必須要處理永和禮拜堂的人力，而被永和禮拜堂的教會幹部指示去永和禮拜堂的各個地方工作。然而，這些地方不見得都能夠讓他很好的經營與東引福音中心的關係。尤其，當阿信傳道被調到「頭份福音中心」時，這個地方由於位處頭份市的郊區，因而在交通上不如位在新北市永和禮拜堂來得方便。倘若阿信傳道需要前往東引福音中心，那麼便需要舟車勞頓前去東引島，並且



也要處理頭份與東引，這兩個地方的教會工作。

「東引福音中心下一步該如何走？」成為了永和禮拜堂困惑的地方，永和禮拜堂內部也曾討論過是否要將東引福音中心交託給臺灣衛理公會，但是這項問題也引來了許多教友的顧慮，因為大家尚未準備好該如何面對之後可能會有的轉變。阿信傳道便以「將自己生的孩子要教給別人」來形容永和禮拜堂和東引福音中心難割難捨的心理：

「[這個想法]沒有在永和禮拜堂通過。我是覺得很可惜。……當地的弟兄姊妹沒有預備好，但是他們就算預備好，永和禮拜堂這邊同不同意，那又是一個問題，因為情感很深，因為自己生的孩子要交給別人。所以為什麼這個案子會被丟石頭？但是我就想到東引的未來，於是提出了這個案子，只是這個案子沒有過。我也不意外，坦白講我也不意外，但是我也覺得這個案子是最理想的，那看看，再過一段時間，錢跟產權反而是小事。」（阿信傳道訪談紀錄 2023年12月9日）

永和禮拜堂在東引島上建立東引福音中心的例子便是戰地解除之後，旅臺的馬祖基督徒，如何讓其他教派能夠進入到馬祖列島建立據點。並且，永和禮拜堂如何與在馬祖列島經營多年的臺灣衛理公會相互協調與合作，也揭示著臺灣教會界的互動關係如何影響到馬祖列島的基督宗教發展。從東引福音中心的案例中，不只可以看到臺灣衛理公會與永和禮拜堂之間的關係，如何讓其他教派能夠進入到當地經營，也可以看到臺灣衛理公會在當地建立的據點以及在當地經營教會的牧師，如何成為了東引福音中心的社會基礎設施（social infrastructure），讓這些從臺灣而來的永和禮拜堂基督徒能夠在當地有一定的人脈，甚至當自己教會運作出現狀況時，也有「託付」給別人的考慮。



(二) 眾教會的困惑：競爭下的劃界與難以劃界

然而，並非每個教派都能夠有如此的協調與合作。在臺灣的教會界當中，也有正統與異端之分，當「馬祖列島福音化」的過程中出現了正統與異端的爭論時，開展出的便是馬祖列島上的基督徒會如何受到臺灣教會界而使得自己的基督教信仰受到有了變化。

對於最早些年在馬祖衛理堂擔任駐堂牧師的人來說，馬祖衛理堂的特色便是「超越宗派的教會」。馬祖衛理堂落成不久，《基督教論壇報》便有報導提到馬祖衛理堂是一座沒有冠上任何宗宗派的教會：

「本報代社長衛理公會的許可領牧師從馬祖訪問歸來說：「此行使我感到高興的是馬祖教會的名稱沒有冠以任何宗派」。這位美籍牧師說：「這是一個對未來很好的表現，我們所希望的就是只有一個教會，也就是說教會是一體的；教會是基督的身子。」」

（基督教論壇報 1969 年 6 月 8 日）

在其他教派尚未進入馬祖列島前，馬祖衛理堂作為南竿島上唯一的教會，在南竿島上建立之後，不只是成為軍方管理基督徒的場所，也成為了島上基督徒唯一可以去的教會。

在過去，南竿島上不同宗派的基督徒都會前往馬祖衛理堂聚會，而不同於臺灣基督教宗教常見的教派之分。在臺灣，教派的差異有時具有正統／異端的張力，像是在臺



灣常見的真耶穌會與地方召會便有「不去公會」的傳統。所謂的「公會」，便是在指自己的教派以外的教會，而這些被視為「公會」的教會便是被視為不應該去的教會。但是這些教派尚未進入到南竿島以前，屬於這些教派的教友在南竿島上的基督宗教生活卻是在他們在臺灣會視為「異端」的馬祖衛理堂聚會。根據陳治旭對於馬祖衛理堂的歷史爬梳，便有提到自己在某位於 1970 年代左右在馬祖衛理堂承接許多教會事務的資深教友家中，發現到這位教友曾密切和地方召會書信往來，甚至這些往來的書信中還提到臺灣的地方召會希望這位馬祖衛理堂的教友能夠幫忙照顧前往馬祖當兵的地方召會教友（陳治旭 2009）。在戰地任務解除之後的一段時間也是如此，旅台後在臺灣改信真耶穌會的南竿島居民以斯帖，便提到了自己在真耶穌會進入南竿島以前，曾有在馬祖衛理堂聚會禱告的經驗：

「一般來說，就是在我們的教會（真耶穌教會），而且我們的教會是完全按照聖經，我們就是去守安息日，然而你到馬祖，〔當時〕你沒有真教會啊！那我們就像是聽聽道理，沒有什麼不可以，就像是你到我們教會去，你也是去了解或者是去聽道理，對不對？也沒有什麼不可以，那我們就是這樣，我們回到臺灣，還是會到真耶穌教會，對啊！沒有阿，沒有什麼，反正回到臺灣，還是去真耶穌會。那〔馬祖衛理堂的〕牧師，我們也互相認識，那牧師花藝有什麼來找我，我也是去布置。……我們都是信耶穌的，只是說我們的教義不同，那我們都信耶穌，我們當然會說自己在哪間教會受洗，所以我們是歸屬於哪間教會這樣。比方說，我們真耶穌教會佈滿臺灣全省，那我住在臺灣，我在〔台北市〕真耶穌教會，那我今天出差在外面，我到中部或者是在哪裡，看到有真耶穌教會，那我就會去真耶穌教會。因為全部都有，所以聚會很方便，可是你在馬祖，不會因為說為了安息日聚會，所以跑去臺灣，不會啊！對不對？不然就是在家裡禱告，那現在有很多 Youtube，線上聚會直播，都有。」

(以斯帖訪談紀錄 2023 年 7 月 27 日)



隨著戰地解除，人口流動的日漸頻繁，真耶穌會、地方召會以及耶和華見證人也跟著來到了南竿島上開拓據點。這些教派的宣教者與南竿島上的居民建立起了聯繫，讓他們能夠在南竿島上建立據點。其中一種聯繫方式，便是既有教派內部的「通訊錄」。真耶穌會與地方召會的脈絡便透過「通訊錄」，接觸到南竿島上的同教派教友，接著從這些教友在當地的關係網絡中，不只找到屬於自己教派的基督徒並將這些基督徒聚集起來，也讓自己的教派在當地找到立足之地建立了屬於自己教派的據點。以斯帖在移居回到南竿島以後，真耶穌會便透過「通訊錄」和以斯帖建立了聯繫，並且派人來探訪以斯帖。當真耶穌會想要在南竿島宣教的時候，以斯帖不只幫忙真耶穌會找到土地，使真耶穌會有地可以建立起據點，同時以斯帖也帶來了一些南竿島上的居民來幫忙整理據點的擺設（ 以斯帖訪談紀錄 2023 年 7 月 27 日 ）。

「通訊錄」作為建立聯繫的方式，也讓不同教派的人可以知道在南竿島上，有誰與自己是屬於同個教派的教友。屬於桃園市召會的巴拿巴在來到南竿島的時候，一開始也是在馬祖衛理堂聚會，但是臺灣的地方召會教友透過通訊錄詢問巴拿巴在南竿島有沒有在聚會所聚會。雖然，當時巴拿巴回答沒有，可是在地方召會教友透過「通訊錄」建立起召會教友聯繫後，在當時沒有召會的南竿島上，召會教友便在通訊錄的聯繫中認識到了彼此。在後來，巴拿巴也因為地方召會的通訊錄認識到了一位來到南竿島上工作的召會教友，並且透過該教友工作的人脈中，接觸到了南竿島上來自福州地區的召會教友。接著，巴拿巴便開始與這些南竿島上的召會教友在當地組織召會的「擘餅聚會」，進而在之後為地方召會找到在南竿島建立「南竿鄉召會聚會所」的空間。目前「南竿鄉召會聚會所」的空間（ 圖 37 ），在過去便是召會教友向屋主租來經營餐飲



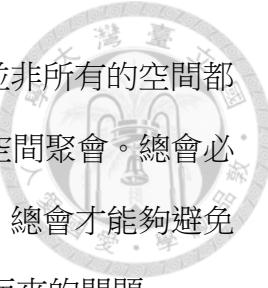
店，而這位教友因為沒有要繼續經營餐飲業，所以就將租屋的屋主介紹給其他召會的教友，而召會也就聯繫上了屋主，並承租了這個原先是餐飲店的建物，並將內部裝潢調整成召會能夠聚會的宗教空間。



圖 37 南竿聚會所成立照片（主的恢復 2021 年 5 月 13 日³⁴）

空間對於教會的運作來講相當重要，因為有空間才能夠讓教會得以聚會，而這些空間的尋得有賴於南竿島上的人。真耶穌會、召會、耶和華見證人等教派，之所以能夠進入到當地便是有賴於南竿島上的人際網絡，並透過這些人際網絡讓各個教派能夠

³⁴ 主的恢復 2021 年 5 月 13 日。2021/5/9 馬祖南竿召會成立。<https://reurl.cc/bDaQRl> (擷取日期：2024.04.16)



找到在南竿島上建立據點的空間。因為對於教會的「總會」來說，並非所有的空間都能够成為教會的據點，教會不能只是隨意要一個空間來讓教會友有空間聚會。總會必須確保這些取得的土地與建物是在合法的情況下所使用，如此一來，總會才能夠避免往後來自於土地與建物的法律爭議，進而避免在宣教上會因此隨之而來的問題。

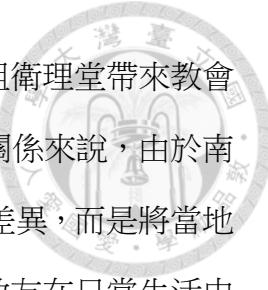
以馬祖衛理堂為例，雖然清水村的陳姓家族捐獻土地，但是當時取得土地的狀況與當今不同。這個不同乃是因為當代國家體制的土地行政制度，是直到 1970 年才進入到馬祖地區。人們的土地才開始被國家透過土地調查、土地量測、法律規範的方式所管理。馬祖的連江縣政府底下，也是到了 1973 年才有地政股辦理土地行政的事物（劉家國 2016）。然而在戰地時期，軍方所主導的政府並未完全落實受到國家掌控的土地所有權制度。這種脈絡導致土地所有權在馬祖地區相當混亂，尤其在馬祖解除戰地之後，土地所有權更因為牽涉到軍民關係而相當棘手。因此在 1993 年，連江縣政府正式成立「連江縣地政事務所」，專門處理土地登記相關議題（劉家國 2016）。在當時，馬祖衛理堂的土地使用權問題便在臺灣衛理公會的神職人員高層、馬祖衛理堂的時任駐堂牧師與教會執事，還有時任連江縣縣長等人的協調之下，才讓臺灣衛理公會在 1993 年底獲得馬祖衛理堂的土地所有權狀（中華基督教衛理公會 1994: 36）。

因此對於總會來說，擁有一塊合法的土地與建物相當重要，該如何取得這些合法的土地，則是有賴於人際網絡所能夠得到的資訊。透過人際網絡，總會得以在第一手的當地消息中得知當地的土地與建物狀況，並且藉此得到一個合法的空間來讓自己在異地開拓宣教的工作。真耶穌會在當地購買土地也是同樣的情況，真耶穌會的總會並未是有地就會買，而是得在空間是屬於合法的情況下，教會經由一次又一次的開會表決之後才同意購買，而當地的教友便是給予教會有關於當地不動產資訊的中間人：



「像是他買這個〔建物〕，是教會出面，等於是我們把這個訊息給教會，然後其實是，應該是說，因為教會的長職來到馬祖，然後他跟這個建商有聯絡，如果你們馬祖這邊有新的案子，你到時候再通知我們，所以說，因為〔原先看好的〕那一棟，不是合法的，所以現在不能買，我們教會就不願意買，那如果你有蓋合法的，那在請他通知我們，所以他就會請教會的長執，後來教會的長執在開會，在真教會開會，然後再通過總會的一些程序，然後就買了這個地。」（以斯帖訪談紀錄 2023年7月27日）

這些教派除了要確保空間的可使用性，也要在當地建立起教派與教友間的互動，讓教會的人員能夠穩定，進而讓屬於同個教派的教友願意在各自原先所屬的教派教會中聚會。目前南竿鄉召會聚會所除了在巴拿巴的協助之下，讓召會得以在當地運作之外，由於南竿島上的召會教友曾經有許多來自桃園市召會，因而許多的聖經講道是會和桃園市召會的聚會所連線直播，而桃園市召會有時候也會請部分人員來到南竿島，與其他南竿島上的召會教會互動（田野筆記紀錄 2022年7月31日；巴拿巴訪談紀錄 2024年2月18日）。真耶穌會則是每週由台北市的真耶穌教會派遣教會中的長老與執事，前往南竿島與其他真耶穌教會教友聚會，並為這些教友講道，而真耶穌會也會派遣一些熟稔福州話的教友前往當地，讓當地的宣教能夠比較容易進行（以斯帖訪談紀錄 2023年7月27日；田野筆記紀錄 2023年7月29日）。至於耶和華見證人，則是會派遣幾位宣教士前往南竿島上駐點，給予南竿島上的耶和華見證人教友關懷，並在當地進行宣教工作（田野筆記紀錄 2022年8月14日）。當這些教派在當地有穩定運作，原先屬於這些教派的基督徒們便不再將馬祖衛理堂視為在當地唯一能夠聚會的教會，使得這些教派在當地建立據點後，帶走了一些原先在馬祖衛理堂聚會的基督徒（田野筆記紀錄 2022年7月25日）。



除了馬祖衛理堂的聚會人數出現變化，這些教派的進入也為馬祖衛理堂帶來教會在地經營的挑戰。首先，從馬祖衛理堂與南竿島上非基督徒之間的關係來說，由於南竿島上的非基督徒民眾不像臺灣人會曉得基督宗教內部有教派上的差異，而是將當地的基督宗教與馬祖衛理堂劃上等號。這種認知導致了馬祖衛理堂的教友在日常生活中很常出現與非基督徒之間的誤解，因為其他教派的基督徒若因為信仰行為而引起非基督徒民眾的不諒解，這些人首先會將馬祖衛理堂視為問題的源頭，導致馬祖衛理堂的基督徒在生活中會有難以向當地民眾解釋的情形（駐堂牧師訪談紀錄 2023 年 8 月 8 日）。

至於在馬祖衛理堂與教會內部的教友關係方面，馬祖衛理堂則必須與教友建立更緊密的教會生活，並為這些教友建立更穩固的基督教知識。當這些教派進入到當地之後，這些教派的神職人員也會順著當地基督徒的人脈聯繫上仍在馬祖衛理堂的教友，而這些教友會將這些神職人員視為馬祖衛理堂的牧師，使得真正是馬祖衛理堂的牧師必須要去確認這些教友所接觸的人為誰（田野筆記紀錄 2022 年 8 月 17 日）。同時，這些教派的人員也會透過宣揚自身教派的基督教理念，吸引馬祖衛理堂的部分教友。為了要讓這些教友不會受到其他教派的影響，馬祖衛理堂試圖透過小組聚會，建立起教友與教會之間更緊密的「教會生活」。馬祖衛理堂的牧師與資深教友在小組聚會時，也會透過許多臺灣基督宗教的教材，教導教友有關基督教的知識。當教友對於信仰知識上有所疑惑時，也會適時給予解答。藉此，馬祖衛理堂才能夠劃出一條教派上的界線（boundary），確立自己與其他教派之間的不同之處為何。

南竿島開始有了教派在劃界（boundary-work）上所塑造出的區隔，馬祖列島的其他島嶼也就連帶地跟著受到了影響。然而，這個影響並非是承襲自臺灣基督教生態



的教派劃界，而是島民自己透過劃界的過程中，如何將其他教派的人事物劃界在自己的教派之下。在基督徒人數最多的東莒島便因為馬祖衛理堂的牧師以及真耶穌會的長老與執事，常常在當地基督徒的家中組織聚會，而使得當地的基督徒有這種情況產生。目前，東莒島上的基督徒有本地的基督徒、來自中國福州地區的真耶穌會教友，以及旅台後接觸到基督教而改信基督教的基督徒。雖然部分東莒島的基督徒會認為自己屬於「真耶穌會」的教會，但是這些認為自己屬於真耶穌會的教友，部分沒有像臺灣傳統的真耶穌會認為自己的教派沒有「牧師」³⁵，而是將真耶穌會的傳道、長老與執事視為自己教會「牧師」。並且，這些自認為自己屬於真耶穌會的東莒島基督徒，也會將臺灣衛理公會的牧師視為真耶穌會的牧師。使得真耶穌會與臺灣衛理公會之間的劃界，有著一定程度的歸屬，但是這個歸屬是將另一邊的人事物劃在自己的歸屬底下。

然而，就算認為自己有歸屬的教派並且也擁有教派的認同感，部分人卻會因為教派在教義上的教導，而讓他們對於自身教派的信仰有所懷疑。東莒基督徒海風姊便提到，自己在島上有看到其他的真耶穌會教友在真耶穌會的「方言禱告」時得到「聖靈」，而自己與之相比卻沒有像他們一樣擁有這樣的聖靈，但是他對於這個「聖靈」卻是抱持著一種半信半疑的態度來看待：

「這裡有一個〔福州來的姊妹〕，他是真耶穌會，他是從大陸出來，洗禮也是從大陸洗禮，他可能信得比較信，而他有聖靈，像我這種就沒有聖靈。不知道，我們也是半信半疑，他就是有聖靈，他就是有聖靈，他〔孩子〕也很奇怪，他也在我們這裡聚會，因為他那邊真耶穌會也在我們這裡聚會，而他的〔孩子〕在這裡，我看到他

³⁵ 詳細可參見：謝順道（2006年8月）。牧師、神父、傳道等稱呼問題。網路雜誌，347。網址：<https://joy.org.tw/holyspirit.asp?num=2956>



有聖靈，我看到他有聖靈，[那個姊妹]我也是看到有聖靈。」(海風姊訪談紀錄 2023 年 8 月 5 日)

除了真耶穌會在教義教導上帶來的聖靈觀點與宗教行為，真耶穌會對於受洗的理解同樣也讓當地基督徒產生了對於基督教信仰的困惑。這是因為受洗與否，是基督教會常常識別一個人是否為基督徒的標記，倘若一個人沒有受洗或者是他的受洗不受認可，那麼這個人便很容易不被視作真正的基督徒，海風姊與另一位同樣也是住在東莒島的基督徒在身份上便被真耶穌會的人如此認為。被其他教派的牧師透過點水禮的方式，受洗成為基督徒的海風姊，便因為真耶穌會不認可點水禮、只認可流動水體的浸禮，而使他不被真耶穌會的人認為是一位真正的基督徒：

「我是有點水〔禮〕，但是真耶穌教會認為我不算，他說我不算，他說要在河裡面受洗，或者是在海裡面受洗，他是這樣子講的，我是不知道，因為我們這邊也沒有教會，也沒有什麼，我們也不識字，我們懂得字也很少，也看不懂聖經，對不對？他們過來，都是唱詩歌、講聖經、講道理給我們聽，都有，他們以前一個月會來一次。」

(海風姊訪談紀錄 2023 年 8 月 5 日)

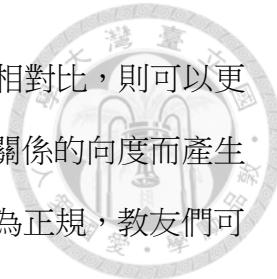
當然，這些基督徒也有可能會對於這個情況採取不理會的態度，同樣也住在東莒島的依福弟兄便是如此。依福弟兄接觸基督宗教，乃是在 1970 年代旅居台北時，受到一位屬於新約教會的臺大教授傳福音而在新約教會的大本營「錫安山」受洗。然而，他的受洗也未受到真耶穌會的認可，因此真耶穌會的長老、執事與傳道也希望他能夠用真耶穌會的方式受洗成為基督徒，不過沒有受洗並沒有讓他覺得自己不是真耶穌會的基督徒，因為他認為「心做得正」才是核心，而他建立在這種態度上去認為自己是



一個屬於真耶穌會基督徒：

「跟真耶穌教會的受洗不一樣啊！我們新約教會以前受洗是在受洗池裡面受洗，而真耶穌會是在海邊，叫我去受洗，去珠螺海邊受洗，冬天很冷，他們叫我去受洗，我後來不去了……。心做得正就好了，我沒有去信，不過我現在在真耶穌教會，應該是不會去受洗了，不可能，因為你看，冬天那麼冷，要到海水裡面，自然的水裡面受洗，他們說什麼不冷，哪有不冷！他還是照了很多照片，受洗的照片給我，我都不太相信這些。」（依福弟兄訪談紀錄 2023年8月5日）

來自於教派歧異以及教派競爭的狀況，正在解除戰地後的馬祖列島中發生。從東莒島的狀況來看，教友自己對於教派的重新理解，形塑出與神職人員在教派規範認識的差異，這個現象呈現出的不只是教派對於宗教信仰的影響，更是教派在落地（vernacular）的過程中而產生出不同教派間甚至是教派內部的劃界之爭。Minna Opas (2019) 對於亞馬遜原住民族 Yine 族中的基督教宗教教派的劃界過程研究，可以促使我們對於這個現象有更深入的理解。Opas 提到 Yine 族人有來回於不同教派的教派轉換現象，而在轉變之中，教派的界線差異並非是在穩定的情況下產生人對教派的歸屬（belonging），而是在不穩定的形式中以加厚（thickening）的方式，讓人們能夠在實踐達到「美好生活」的情況下才出現的現象。因此，教派是在流動之中慢慢被建立，而非是以教條的方式將人束縛在其中。在東莒島的教派現象中，則是能夠從 Opas 對於教派的劃界現象理解，更進一步去思考教派規範與教派互動如何在落地被人們所理解、所接受、所信任。在神職人員與不同教友之間的互動中，因為一些事件以及對於教派的認識，產生出個體上對於如何能夠成為特定教派信徒的不同認知。



當焦點從東莒島拉回到南竿島，並將東莒島與南竿島的狀況兩相對比，則可以更進一步的延伸 Opas (2019) 的教派劃界過程，如何因為空間社會關係的向度而產生出不同的教派劃界效果。在南竿島，基督徒的人數較多且組織也較為正規，教友們可以在劃界之中盡可能地去維持各自群體的對內連結。然而，在東莒島上則因為長期沒有穩定的教友組織，且各自教友多是在來自臺灣與南竿的不同教派神職人員與教友號召之下才會組織起基督教的聚會，因此在教派的劃界中難以有像是臺灣以及南竿島的對外劃界並維持內部連結的過程。在東莒島上，教友們基於自己對於教派的理解而進行教派劃界，這種劃界中對於宗教的理解與神職人員有所區隔，使得在劃界上的過程中出現了同個教派內部的觀點歧異，甚至進一步導致「是否為信徒」的理解差異。空間社會關係的差異，讓劃界過程在南竿島與東莒島上呈現出不一樣的面貌。

教派上的認知差異與實作背後，是馬祖列島在解除戰地之後，由於臺灣的教派流入而導致馬祖列島的列島教派競爭。從教派在落地後的劃界過程，未來馬祖列島的基督教宗教市場或許會形塑出不同於臺灣基督宗教市場的樣貌，甚至能使我們從當地的基督徒身上重新理解各自教派的宗教信仰認識。

隨著戰地解除，臺馬之間日益頻繁的互動交流也使得臺灣基督宗教生態中的正統／異端進入到了馬祖列島。當馬祖列島開始有具有正統／異端之分的教派進入時，馬祖列島的基督教宗教便會開始遇到宗教競爭的情形。自從南竿島來了召會、真耶穌會以及耶和華見證人時，原先能夠跨越教派的馬祖衛理堂，便要開始進行對外與對內的劃界工程，試圖區分出我者 (ego) 與他者 (other) 的不同，並在劃界中還要建立對內緊密的聯繫。只不過，南竿島作為這些教會的所在地，不同群體還可以盡可能地去建立起連繫而試圖建立劃界，可是到了像是東莒的島嶼，這種維持便相當困難。尤其，



在後來東莒島並沒有特定人在當地擔任駐堂牧師後，當地基督徒每隔幾天與不同教派的基督徒接觸。這些基督徒雖然說能夠曉得自己所歸屬的教派，但是當這些基督徒在劃界時，往往會把其他教派的東西劃進自己的宗教信仰中。同時，不同教派的知識進入到當地，也會出現與教友本身的宗教經驗相衝突的情形，這也造成了教友對於自身宗教信仰的懷疑，又或者是教友與教派在某些地方上的衝突。因而，教派在落地之中形塑出不同個體在教派上的認識差異。在解嚴與解除戰地後，馬祖列島的基督徒不得不以自身的方式來應對被捲入進的基督宗教教派之爭，以及面對到教派在對內劃界與對外劃界的劃界政治。

三、小結：宗教基礎設施在地理空間上的拓展與限制？

隨著戰地化的解除，馬祖列島對外以及對內的往來互動頻率增加，使得馬祖衛理堂在逐漸修復與解除戰地之後提出「馬祖列島福音化」的願景，並讓臺灣衛理公會的總會認可之下推行。在「馬祖列島福音化」的允諾下，馬祖衛理堂透過教會的人力以及資源向外拓展，藉由教會的人力來維繫住這些拓展出去的教會。馬祖列島福音化的最高峰，在馬祖衛理堂努力實踐的願景的情況下，一度讓馬祖列島的三座島嶼，都有衛理公會教會的建立。並且在與永和禮拜堂的互動之下，打造出，達成了馬祖列島福音化的目標。

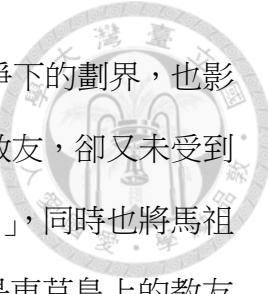
然而，在這一段拓展的過程中，馬祖衛理堂卻又遇到人力資源不足的議題。當人力不足時，其他人也就必須要承擔相關的工作，但是人並非能夠無止盡參與教會工作的「神人」，因為人有著肉體本身所帶來的限制。這種肉體的限制，也就是肉體被鑲嵌



在物質網絡與空間當中，如何產生出個人在空間上的移動（mobility）與無法移動（immobility）的結果。肉體給予人的侷限再加上人力上面的不足，讓馬祖衛理堂在外島的工作必須要調整或者是停止，以便繼續讓南竿島上的馬祖衛理堂的教堂工作能夠順利下去。

在面對到這種處境時，其他教派的進入為馬祖列島產生出新的合作與競爭關係。像是東引島的永和禮拜堂，雖然在建堂的過程中也遇到了與馬祖衛理堂想要在東引島上建立教堂，而使得雙方之間有一些小競爭存在，但是在建堂之後，反而卻能夠與馬祖衛理堂保持能夠相互合作的互動關係。從阿信傳道的描述中，馬祖衛理堂在給予阿信傳道的信仰支持上成為了東引福音中心的社會基礎設施，信仰力量的給予讓永和禮拜堂能夠在東引島上的韌性。不過，這種合作卻並非沒有存在著問題，尤其永和禮拜堂在近年來也遇到人力資源不足的情形，使得永和禮拜堂也在思考東引福音中心的未來發展。永和禮拜堂該如何做出下一步的決定？或者是與馬祖衛理堂在東引島的基督教工作上有下一個合作，是永和禮拜堂與馬祖衛理堂在合作之中所面對到的問題。

除了合作關係之外，其他教派的進入也會在馬祖列島上產生出會導致正統與異端之爭的競爭關係。當真耶穌會、召會還有耶和華見證人進入到南竿島後，南竿島的教會生態開始面對到臺灣教會生態常見的基督宗教因為教派而有的宗教市場之爭。面對宗教市場所具有的教派界線，馬祖衛理堂在維持運作中，不僅需要處理到對於非基督徒將所有基督宗教指向馬祖衛理堂的問題，還必須要試圖打造更緊密的連結，來讓馬祖衛理堂能夠有力量與其他教派劃出界線，使自己的教友不會因為受到這些教派的影響而改去其他的教派。



當南竿島有了像是臺灣的基督宗教市場時，宗教市場內部在競爭下的劃界，也影響到外島的基督宗教。東莒島的基督徒認為自己是「真耶穌會」的教友，卻又未受到真耶穌會的洗禮，並且將真耶穌會的長老、執事與傳道理解為「牧師」，同時也將馬祖衛理堂的牧師視為真耶穌會的牧師。這些對於真耶穌會的理解，便是東莒島上的教友在接觸到其他教派時，透過自己的理解劃出的教派界線，而這個劃界有著相當多的衝突，因為教友們在劃界的過程中，有的不僅會以「半信半疑」來看待，還會拒絕真耶穌會的某些要求。在劃界之中，另一種「真耶穌會」在競爭市場下的劃界之中，重新被其他方式的劃界所形塑出來。

在南竿島與東莒島的劃界過程中，宗教基礎設施的連結影響到了南竿島的教派劃界與東莒島的教派劃界在劃界上的差異。這個狀況源自於人與物之間的不同，南竿島上不同的教派有一定程度的人數以及固定的教會場所，形塑出聚集與連結的力量，促使島上的教友可以連結起彼此，並在教派競爭之中維繫住對內的凝聚力。這種力量使得教派與教派之間的差異被塑造起來，並且也讓信仰之中的教派之分得以被塑造。可是在東莒島上，沒有如同南竿島上塑造連結的人、物、場所，使得教派的劃界沒有發展出如同南竿島上在劃界時所產生出的對內連結，而是產生出如同海星姊與依福兄的教派劃界，用自己的方式去理解教派的教義以及信仰，而非是按照神職人員的教導去理解基督宗教。基礎設施的連結差異，讓不同島嶼有著不一樣的基督教發展。

上述提及到「馬祖列島福音化」在連結／不連結上的問題，是南竿島在戰地解除之後仍然面對到「邊界」的議題。馬祖列島的基督徒們在連結於一體的過程中，同時遭遇到其他來自宗教基礎設施的挑戰。這種連結／不連結的過程可以說是「縫隙性」(Kelman 2023) 的問題，邊界如同島嶼一樣觸及到社會與自然之間的纏繞導致邊界處



在介於二者的連結與不連結之中。馬祖衛理堂於「馬祖列島福音化」的進行式，無不觸及到邊界的縫隙性：人們在連結之中如何因為邊界在物質性所帶來的限制，而導致難以連結的情況出現？邊界上的連結就算是連結，說到底仍舊會因為社會以及自然地理的特性，導致連結遭遇到了移動上或者接觸上的限制，進而產生出「遙遠」的問題 (Bocco 2016)。因此，「馬祖列島福音化」的背後，不只是一群基督徒在戰地解除之後的使命，而是一個戰地解除後的新邊界問題：那條具有縫隙的邊界，就算是讓臺灣、南竿島乃至馬祖列島仍互有連結，但是這條源自於邊界的縫隙將會讓彼此的連結走向何方呢？從那些與宗教基礎設施相連結宗教信仰者上，邊界的縫隙對於連結的挑動無不在一次又一次的互動中形塑著馬祖列島的基督教，乃至臺馬之間的島際關係。



第五章 結論：邊界作為縫隙

馬祖列島在近年來成為了臺灣人文社會科學研究者關注的重要區域，這些討論從地理空間的觀點（黃開洋 2017；劉亦 2023），或者是從人類學的視角（Lin 2021）作為研究馬祖列島的研究方向。這些研究在部分內容上可能會有衝突的地方存在，不過這些研究在對於馬祖列島的理解上都有著共同點，那就是肯認了馬祖是一個有別於臺灣的存在。黃開洋（2017）便以「內飛地」（enclave）的角度，認為馬祖在海峽兩岸的互動之中，形塑出了自己的主體性而與臺灣有所差異。Lin（2021）也參與到了主體性（subjectivity）的討論，以個體想像（imagination）作為主體性塑造的重要動力，表示個體層次於社會當中的生命經驗是形塑出馬祖人主體性的重要因素。至於劉亦（2023）則是從馬祖文學史的角度，輔以島嶼與列島的觀點，來表示馬祖在戰地之後開始與臺灣產生出了臺澎金馬共同體的關係，卻又因為地理位置上的區隔使得馬祖又有別於臺灣，在這種雙重特性下呈現出了馬祖與臺灣之間既是連結但又不同的「合而不同之主體」（劉亦 2023: 123）。這些以主體性或者主體來進行的討論，無不顯現出馬祖就是一個與臺灣不同的地方，且這種狀況從人的角度來看又或是從地理空間的角度來看都是如此。

當我們知道了馬祖與中國之間、馬祖與臺灣之間，還有馬祖列島之內，這些關係連結中所形塑出的差異之後，我們該如何去討論那條將馬祖區分出來的「界線」（boundary）呢？這條界線在地理空間上所呈現出的「邊界」（border）又是什麼樣子？將邊界找回來是在討論馬祖列島時必須要注意到的地方，因為正是這條邊界為馬祖帶來了與臺灣的連結／不連結，Chu 與 Hsu（2021）提出意外邊界的「雙重性」觀點多少回應到了這個問題，因為在該研究中，意外邊界產生出了類似基礎設施的關係，馬



祖與臺灣對內有著一條區隔的邊界，這條邊界形塑出了臺澎金馬與中國有所差異的邊界，藉由這兩條邊界之間的雙重性，馬祖與臺灣也就呈現出了如同劉亦（2023）所言「合而不同」（劉亦 2023: 123）的狀態。Baldacchino 與 Tsai (2014) 則是從競爭的視角來看待臺澎金馬內部因為島嶼而出現的不連結特性，並表示這當中的不連結正是形塑出臺澎金馬如何成為一體的模樣。總而來講，邊界從馬祖與臺灣的案例中，呈現出來的便是處在連結與不連結的雙元性之中，形塑出當代臺澎金馬的樣貌。

那麼，邊界到底是什麼？邊界在作為劃出界線的那條「線」的意涵又是什麼？在肯認了邊界同時具有連結以及不連結之後，我們貌似必須要找出另一種語彙來回答邊界是什麼的問題，因為不論是連結又或者是不連結，邊界都擁有著這兩者的特性，甚至可以說是超越二者的存在。在第三章的〈意外邊界的會合與難以會合〉中提到馬祖衛理堂從毀損到修復的過程，邊界貌似在不連結之中，也具有某種在不連結中產生連結的特性。第四章〈意外縫隙中的基督教〉雖然是在討論馬祖列島基督教在戰地解除後的發展，但是在馬祖衛理堂實踐「馬祖列島福音化」的願景中，可以看到所謂的不連結是在連結之中展開了。當邊界同時具有連結與不連結的特性時，若我們持續交替使用連結與不連結的術語來討論「邊界」的空間特性，我們可能很難清晰理解邊界的概念。這樣的做法可能使我們過度強調其中一個方面，同時忽略了邊界具有另一種特性的事實。

因此，我們便需要用另一種概念來點出為什麼那條在地理空間上劃出的線能夠稱之為邊界？以及，我們該如何去思考劃出邊界的「線」所具有的「線的特性」？透過這一個概念，我們能夠用一言以蔽之的方式來講述「邊界」，使我們不會在對於邊界的理解上呈現出混亂的情勢。為此，本研究便援引了島嶼研究中的「縫隙性」(interstitiality)



(Kelman 2023)，提出「邊界就是縫隙」(border is interstice) 的主張，而筆者接下來也將闡述這個概念，並透過本文試圖從宗教基礎設施在願景上的實踐，來顯示出邊界為何會是個縫隙的原因。

一、縫隙般的邊界：馬祖與臺灣之間的縫隙

在思考邊界的時候，不妨想一想我們用筆劃出一條線的過程。先想像你自己是一位繪師，而你的任務是要繪製出一條完美的線。身為繪師的你，得先準備一張紙以及一支筆才能執行你的任務。此時，為了選出一張很適合繪製線條的紙張，你會顧慮到紙張的材質以及質感。接著則是筆，而你會顧慮到你想繪製出的線條顏色、墨水的線條深厚、繪製出的線條粗細。當你終於選擇出你中意的那一張紙以及那一支筆，你開始了你作為繪師的任務：劃出一條完美的線。你小心翼翼地拿著筆在紙上，選定了繪製線條的範圍以及方向，然後用了合適的力道去繪製出一條完美的線條。當你拿起了那張畫紙，你可以看到那條線條在紙上所呈現的模樣。

這條線在紙上劃出一條縫隙，在紙上的空間上留下了具有區別性的細長空間，區隔出紙上的不同空間範圍；同時，這條線的顏色、粗細、深淺，也影響到如何思考兩造空間呈現的樣貌。不過，這並非意味著這條線只有分別的特徵，因為所謂的分別是在連結的過程中產生，倘若沒有了讓筆畫在紙上的連結、沒有能夠藉此凸顯出線的連結，那麼邊界也就無法成形。



同樣地，如果沒有身為繪師的你去繪製出這條線，那麼這條線也就不復存在。這是因為這條線之所以會畫在紙上，乃是因為作為繪師的你運用繪畫的材料、技巧、態度在紙上畫出了一條將空間區隔的線。如果沒有人在紙上作畫，那麼就不會有所謂的「線」出現在紙上。這張紙也就不會有一條線將他區隔成兩個部分，讓這張紙看上去是由不同的區塊以及部分所組成。

繪畫的比擬便可對應到島嶼研究的「縫隙性」中的人類活動以及自然環境，繪師作為人類活動的代表，至於紙張以及線條則是自然環境。繪師在紙上繪製一條線，便是在自然環境之中繪製出一條線條，這條線的建立不僅是來自於自然環境所建立的連結以及區分，更是來自於人類活動所使然的連結以及區分。因此，紙上的線條誕生，便是如同縫隙一般，在縫隙性中形塑出線條的模樣。

邊界的意義，也就是在這種關係下才得以展開，如同 Kelman (2023) 將島嶼與島嶼之間的關係視為一種政治縫隙 (political interstice)。Kelman 所謂的縫隙，不只是純粹的區分或是純粹的連結。因為島嶼在自然地理特性上，因為在陸地以及海洋的區隔下，島嶼與島嶼乃至島嶼與大陸之間總會呈現出空間上的區隔，可是島嶼又在陸地以及海洋之間的連結中，又形成出類似水域以及島際之間的連結，這種自然狀態也就是所謂的縫隙。不過在這名為縫隙的自然地理狀態中，人類透過基礎設施或者是社會活動對於自然地理建立起社會的連結或者是區分，則是促使了島嶼與島嶼呈現出一種社會活動與自然地理之間的纏繞，使得島嶼在這種纏繞的互動中形塑出政治縫隙，進而有了島嶼在連結以及區隔之中同時有著連結與區分。邊界也就如同島嶼的特性一樣，在自然地理上面與社會上面帶來的連結與區分之中形成出一種政治縫隙，讓邊界處在連結與不連結的狀態裡面。而所謂的劃界，顧名思義乃是指人類活動對自然地理環境



的介入，並在介入之後產生了一條連中有斷、斷中有連的縫隙。在此，邊界的物質性也就發揮了作用，使得邊界並非是一種只用心理認知或者是社會建構的視野就可以理解的空間結構 (Schaffter, Fall & Debarbieux 2010)，而是必須去看社會關係如何在人與自然地理的互動之中彰顯出人類活動與自然地理之間的相互纏繞，讓二者之間在不斷變動的情況下形塑著如同縫隙的景觀。這個在人類與自然地理之間、斷中有連與連中有斷之間的地理空間關係，乃是所謂名為「縫隙的邊界」。

馬祖衛理堂所鑲嵌在的南竿島基督教史，其歷史背後所遭遇到的邊界是一條「政治縫隙」，在社會與自然的互動中，形塑出連結又不連結的議題。在進入戰地時期，這條縫隙帶來南竿島與中國大陸的斷裂，但卻又讓南竿島產生出與臺灣的連結，甚至在後來還讓臺灣衛理公會進入到當地建立馬祖衛理堂。可是，這條縫隙卻又為島上的基督徒帶來不斷經歷連結與斷裂的狀態，臺灣衛理公會將資源帶入馬祖衛理堂，然而卻又因為政教關係以及馬祖人口外移，導致馬祖衛理堂的運作停擺。可是馬祖衛理堂的存在又使得斷裂之中產生出連結的可能，使得馬祖衛理堂又能從中恢復了運作，甚至有韌性去面對 COVID-19 的疫情。不過重新運作不代表說斷裂的消失，「馬祖列島福音化」的過程便是馬祖衛理堂在向外拓展的連結中，又面對到了對外斷裂的可能性。

這種連結與斷裂之間的擺盪中，便是邊界所作為的「政治縫隙」。在人為造就的空間關係中，人們對於自然地理環境上的控制，使得人們必須要試圖去面對到自然地理上的機會與限制，試圖去建立自己所屬意的空間安排。也就在人在自然地理上的互動中，人們可能落實了部份自己的願景，但又有時產生出了無法落實的情形，而這也就是政治縫隙的特徵：縫隙中的連結會出現斷裂，但縫隙中的斷裂又產生連結。尤其，從馬祖衛理堂的例子可以看到邊界的特性不只是劃界、斷裂、連結而已，而是人會如



何遭遇到縫隙所帶來的處境。作為縫隙的邊界，使得人們有時候可以在社會條件以及自然地理條件的許可下穿梭，但又會因為社會條件以及自然地理而無法。這也就能回應為何馬祖能夠成為對於臺灣而言「合而不同」的主體（劉亦 2023），因為劃界所帶來的邊界縫隙，使得社會關係與自然地理相互纏繞，也就是這個纏繞關係顯現出了縫隙的縫隙性：就算是斷裂，但又有著連結；就算是連結，但又有著斷裂的情況。邊界就是條縫隙，在縫隙中形塑出處不斷變動的空間關係。

二、處在縫隙上的宗教基礎設施：馬祖衛理堂的連結

宗教基礎設施作為一個平台，乘載著人與宗教之間的關係形塑，並且在這型塑中牽扯到人、物以及宗教所構成的社會技術編排。這種狀態除了顯示出 Larkin (2013) 認為基礎設施是一種協助其他事物流動的事物（ matter ）外，也顯示出宗教成為了一種特定的宗教，必須倚靠特定的網絡關係來運作，而這個特定的關係便是宗教基礎設施的網絡關係。當宗教走向了基礎設施化之後，人與宗教之間的關係無不要仰賴宗教基礎設施才能達成。同時，這個宗教基礎設施同時也必須要仰賴人以及宗教才能夠運作。因此，當宗教走向了環繞於宗教基礎設施的狀態之後，那麼宗教基礎設施的運作狀況也就影響到了人與宗教之間的關係，反之亦然。這種情形，也就是宗教基礎設施的政治性以及詩學。

藉由宗教基礎設施的觀點，馬祖衛理堂在不同時期揭示出的是戰地政務的不同面向。在第二章〈意外邊界再連結：南竿的基督教興起（1949-1968）〉中，便從馬祖衛理堂的落成作為宗教基礎設施化的過程，揭示出基礎設施化的背後，不僅僅是戰地政



務時期軍政府對於基督徒的控管，而是在軍政府試圖控管之中，那些挑動著軍方管理的基督徒軍民網絡如何在與軍方連結十分緊密的過程之中存在，進而在有了美援的機會之後，透過政教關係所給予的助力，讓馬祖衛理堂得以在臺灣衛理公會、救災總會、軍方、南竿島基督徒們的協力之下落成。因此，南竿島基督徒的宗教敘事才會出現從壓迫的關水牢經驗轉向了「宋美齡敘事」。在這個過程中揭示出戰地政務並非只是上對下的壓迫，而是一種上對下的壓迫存在的情況下軍與民之間因為基督教產生出了難以劃分的範疇，使得基督徒得以在最後從一群被國家視為問題的群體，轉向成為了能夠與國家合作的群體。

在第三章，則是呈現出當南竿島的基督宗教成為了屬於馬祖衛理堂的基督宗教之後，作為宗教基礎設施的馬祖衛理堂，其背後所具有的宗教基礎設施之運作如何影響到南竿島基督宗教的發展以及形塑出當地基督宗教的宗教性。從落成開始，可以看到馬祖衛理堂形塑出來的不只是一個教堂，而是一個與軍方、黨國、社會福利有關的臺灣衛理公會教會。然而，在這之後不久馬祖衛理堂便隨著臺灣衛理公會遭遇到政教關係與中美關係，以及隨之而來馬祖人口外移，而陷入了停擺的處境。在這個過程中，讓當地基督徒出現了反教的情形，並且將馬祖衛理堂視為反教的原因。不過，之後馬祖衛理堂又因馬祖衛理堂所連結起世界、臺灣、在地的教會網絡而走上正軌；同時，隨著戰地政務的解除，時空上的解放也使得馬祖衛理堂有了更多的時空去安排教會的活動。如虎添翼，馬祖衛理堂有了韌性，在最後成功克服了 COVID-19 疫情。南竿島的基督徒也就在此時有了感受到上帝慈愛的宗教經驗，而這也就是馬祖衛理堂在戰地解除之後所形塑出的人與宗教連結。因此，宗教基礎設施在運作上的狀態都影響著宗教發展的樣貌；同樣地，人與宗教也會影響著宗教基礎設施的運作狀態。宗教基礎設施在屬於馬祖衛理堂的宗教之下，使得當地基督宗教的發展與馬祖衛理堂之間有著密



不可分的關係，當馬祖衛理堂的連結出現變化時，那麼基督教也會在這個變化下受到影響。

邊界的縫隙性也就是這個情況下，影響著宗教基礎設施的運作。第三章便提到了戰地脈絡如何使得馬祖衛理堂必須建立在與軍方互動密切的情況，因為戰地的邊界使得教會人員必須在被邊界內部認可的情況下才可以從外面進入裡面。同時，宗教基礎設施倘若無法產生出一個能連結著邊界兩側的網絡循環，那麼便會使得宗教基礎設施陷入難以運作的狀況。馬祖衛理堂在停擺的期間，最能顯示出臺灣衛理公會的狀況如何導致了馬祖衛理堂所陷入的窘境。然而，也因為邊界是個縫隙，使得連結仍然存在。馬祖衛理堂在隨後之所以能夠重新運作並形塑出韌性，是因為在縫隙的連結中找到了可以發揮的機會，並且在能夠建立起更多連結之中，使得馬祖衛理堂愈來愈能夠在屬於馬祖衛理堂的基督教之中，建立起當地基督徒與馬祖衛理堂之間的關係，形塑出能與南竿島上的基督徒相互連結的宗教性。因此，邊界的縫隙性不斷地影響著宗教基礎設施的運作，使得馬祖衛理堂運作中的人與宗教之間的關係，在邊界的縫隙性中處於不斷變化的狀態。

不過，邊界的縫隙性不只是邊界單方面地影響到馬祖衛理堂，而是馬祖衛理堂在發展之中，使得邊界的影響力得以在馬祖衛理堂的運作上發揮影響力。除了在第二章到第三章，馬祖衛理堂的興建使得邊界縫隙性的影響力更加觸及到南竿島的基督教之外，馬祖衛理堂在解除戰地之後的「馬祖列島福音化」更是讓邊界作為縫隙中所具有的「縫隙中的不連結」，在馬祖衛理堂所形塑出的跨島連結中出現。誠如第四章所示，雖然馬祖衛理堂開始了跨島的宣教，但是在建立起跨島的連結後，馬祖衛理堂開始面對到跨島所帶來的人力資源問題，使得馬祖衛理堂不得不對「馬祖列島福音化」



的宣教工作進行調整。永和禮拜堂在東引島上的宣教事業也是如此，在顧慮到永和禮拜堂內部的人力因素，以及宣教人員的個人安排，東引福音中心也需要調整自身的宣教方式。在這段宣教的開始與調整背後，邊界在當中發揮了十分重要的影響力，但是這個影響力並非原初就來自於邊界，而是在人類活動之中產生出展開邊界力量的動力，讓邊界在當中影響到人類活動。

因此，邊界的影響力，是在邊界與宗教基礎設施的共舞之中，帶來了物質性、空間性、社會關係上的機會與挑戰，進而塑造出人與宗教之間的關係。在這個共舞中，邊界既是連結，也是不連結，在這之中的張力影響著宗教基礎設施，也更進一步影響著人與宗教之間的關係。從宗教基礎設施視野下來解析馬祖衛理堂，呈現出的便是作為宗教基礎設施的馬祖衛理堂，如何形塑出人與宗教之間的關係；在這型塑的過程中，又是如何反映出作為縫隙的邊界，在物質性上、空間性上以及社會關係上對於馬祖衛理堂的運作造成的影響。馬祖衛理堂在落成後的遭遇無不觸及到邊界的力量，使得馬祖衛理堂如同邊界的縮影一般。

三、宗教作為馬祖的縮影：從個體、到宗教基礎設施、再到邊界

宗教基礎設施的運作變化，最直接呈現在宗教信仰者身上。在宗教走向基礎設施化之後，人與宗教之間的關係便會受到宗教基礎設施的運作影響。顧名思義，宗教基礎設施的運作對於身處在宗教中的人而言有著不能忽視的影響力。宗教信仰者在宗教實踐和對自身宗教理解方面，都深深嵌入了宗教基礎設施的網絡之中。這使得任何宗教基礎設施的變動都會直接影響到他們，因為這種關係將他們置於宗教基礎設施之中，



並促使宗教信仰不斷地適應與調整自身的宗教實踐和自身的宗教信仰。從第二章到第四章，便呈現出了宗教基礎設施如何形塑出宗教信仰者的宗教信仰。從壓迫到愛國、愛國到反教，乃至具有韌性、有愛、可以克服困境的基督教，宗教基礎設施的變化都形塑出宗教信仰者對於基督宗教的想法，甚至是在宗教實作與宗教信仰上的樣貌。

邊界對於宗教基礎設施的影響則更是對宗教信仰者至為深遠，因為邊界的出現象徵著縫隙的顯現，這條縫隙使得人與物之間的來往備受阻隔。從馬祖衛理堂建堂之後開始，便因為臺灣衛理公會的人力以及物質資源調度而必須在邊界兩側的來往，這種關係使得馬祖衛理堂更容易受到邊界所帶來的影響。邊界對於來往上的影響力，都會顯現在宗教基礎設施的運作上，而這種運作上的影響力也就反映在了身處其中的宗教信仰者身上。

宗教信仰者的宗教實作以及宗教經驗是一面鏡子，反映出了宗教基礎設施運作是如何鑲嵌在邊界的縫隙所產生出的關係之中。尤其，宗教信仰者的身體所具有的侷限性，更是可以顯示出邊界的縫隙如何在連結之中具有斷裂的可能。從第三章提到一開始馬祖衛理堂的牧師必須要定期回返臺灣開會以及與家人陪伴，乃至第四章提到馬祖衛理堂以及永和禮拜堂遭遇到的人力資源上的問題而必須進行宣教上的調整。這些觸及到「人」的問題，無不顯示出人的身體並非是一個可以完全成為基礎設施運作齒輪的物件，而是一個具有侷限性的肉身，會遭遇到自身身體、心靈、精神上所帶來的限制 (Andueza et al. 2021; Lesuti & Kaika 2024)。

宗教信仰者因為身體上的限制，使得宗教基礎設施難以全然地將宗教信仰者拉攏進宗教基礎設施當中。同時，宗教基礎設施也因為邊界的影響而使得運作受到了影響。



並且，邊界對於身體的限制也會影響到宗教信仰者之間如何在與宗教基礎設施的連結之中進行宗教實作以及保持自己的宗教信仰。在這種狀態下，宗教信仰者在宗教實作上出現了拉攏進宗教基礎設施與否的張力，並受到邊界的影響縮小張力或者放大張力。在張力的大小之間，形塑出宗教信仰者與自身宗教信仰之間的關係，進而讓宗教成為了當前的樣貌。馬祖衛理堂或者是南竿基督教所形塑出的基督宗教，便是在這種張力的拉扯之下產生，而這個張力便是來自邊界、宗教基礎設施、宗教個體所共同結合並且難以分離的三位一體。

四、總結：馬祖衛理堂作為處在邊界縫隙中的宗教基礎設施

所以邊界是什麼？為什麼要討論邊界？關於這個議題，不妨從馬祖衛理堂的案例中來討論。所謂的邊界，不僅僅是區分，也不僅僅是連結，而是所謂的縫隙。在縫隙之中，社會關係與自然地理在纏繞之中，形塑出各種機會與限制。因此，與其說邊界帶來了區分或者是一種會合點 (Mogiani 2023)，倒不如說邊界是一條縫隙，在地理空間上形塑出當代社會的樣貌。並且，這條縫隙的力量也不僅僅源自地理空間，而是會受到人類活動影響，使得邊界的縫隙性在這當中處在不斷變化的狀態，於動態的過程之中形塑出縫隙的特徵。這條縫隙來自於地理空間與人類活動的纏繞，讓連結與區分在彼此纏繞的情況下生成出二者均有的網絡關係。因此，連結與區分不再是截然區分的二者，而是相互夾雜在一起。

馬祖衛理堂在南竿島上的運作，深受這條縫隙的影響。縫隙給予的限制以及機會，都讓馬祖衛理堂在不同時期呈現出不同的樣貌。當宗教個體鑲嵌在馬祖衛理堂的宗教



基礎設施網絡中，所反映出來的也就不僅僅是跟馬祖衛理堂的關係，而是這條縫隙如何在影響到宗教基礎設施的運作後，進而將影響力深入到個體層次當中。個體的宗教實作、宗教經驗、宗教敘事、宗教神學、宗教信仰，都深受這條縫隙的影響而在不斷連結與不連結之中處於一種變化的狀態。因此，個體不再只是個體、馬祖衛理堂不再只是馬祖衛理堂、宗教基礎設施也不再只是宗教基礎設施，他們乃是邊界的縮影。在一條如同縫隙的邊界中，在縫隙性的關係底下，個體不斷因為邊界所帶來影響力而有著處在變化之中的宗教實作、宗教經驗以及宗教信仰。個體、宗教基礎設施、邊界在此合而為一，成為了一面歷史的鏡子，照映出馬祖列島的南竿島如何被鑲嵌在中華民國與中華人民共和國的冷戰地緣政治之中，形塑出島上當今的地方社會關係。

這個地方社會是一個關係空間 (relational space)，在不同角力的相互影響下，於動態網絡關係中形塑出當今的樣貌 (Doreen Massey 2005)。這些角力無非是來自馬祖的「意外邊界」 (Chu & Hsu 2021)，這個邊界為馬祖帶來意外的縫隙，並在屬於中華民國臺澎金馬的領土之中，開展馬祖在縫隙當中的發展路徑。在縫隙之中，馬祖因為有別於其他地方的自然地理與社會關係，而從中華民國的臺澎金馬當中被區分開來，與此同時也纏繞出馬祖與其他臺澎金馬之間的連結性。這條縫隙難以抹去，因為馬祖與臺灣隔著海洋，馬祖與臺灣也有社會背景的差異，就算二者形塑出了臺澎金馬共同體，且彼此之間的交通上與資訊上的往來愈來愈頻繁，這個差異仍然構成條縫隙，使得邊界難以被解消，因為縫隙不只是一條人為畫出的線條，而是一條來自於人類活動與自然地理之間相互纏繞而生產出來的線條。這條線不能只是簡單的區分以及連結便能解釋清出的東西，也不單是以去邊界 (deborder) 、再邊界 (reborder) 或是邊界景觀 (borderscape) 就能理解的事物。邊界乃是一個纏繞出來的結果，並在名為「縫隙」的縫隙性之特徵下，帶領著不同地方在之前、當今以及之後的發展方向。

參考文獻



- Amin, A. 2014. Lively infrastructure. *Theory, Culture & Society* 31 (7-8): 137-161.
- Ammerman, N. 2020. Rethinking Religion: Toward a Practice Approach. *American Journal of Sociology* 126(1): 6-51.
- Andueza, L., Davies, A., Loftus, A., & Schling, H. (2021). The body as infrastructure. *Environment and Planning E: Nature and Space* 4(3), 799-817.
- Antonsich, M. 2011. Rethinking territory. *Progress in Human Geography* 35 (3): 422-425
- Baldacchino, G. & Tsai, H. M. 2014. Contested enclave metageographies: The offshore islands of Taiwan. *Political Geography* 40, 13-24.
- Benussi, M. 2022. Ethical infrastructure: Halal and the ecology of askesis in Muslim Russia. *Anthropological Theory* 22 (3): 294-316.
- Blomley, N. 2016. The territory of property. *Progress in human geography* 40 (5): 593-609.
- Bocco, G. 2016. Remoteness and remote places. A geographic perspective. *Geoforum* 77: 178-181.



Bourbeau, P. 2018. A genealogy of resilience. *International Political Sociology* 12 (1): 19-35.

Burchardt, M. 2023. Infrastructuring religion: materiality and meaning in ordinary urbanism. *Space and Culture* 26 (2): 180-191.

Callon, M., & Law, J. 1997. Agency and the hybrid collectif. In Smith, B. H. (ed.), *Mathematics, science, and postclassical theory*, 95-117. Durham:Duke University Press.

Carse, A. 2012. Nature as infrastructure: Making and managing the Panama Canal watershed. *Social Studies of Science* 42(4): 539-563.

Chenchenko, A. 2023. Religion, Mission, and Development: The Catholic Church as a Religious Infrastructure in Kafa, Ethiopia. *Religion and Development*, 1: 1-22.

Chu, L. I., & Hsu, J. Y. 2021. Accidental border: Kinma islands and the making of Taiwan. *Geopolitics*, 1-21.

della Dora, V. 2018. Infrasecular geographies: Making, unmaking and remaking sacred space. *Progress in Human Geography*, 42(1): 44-71.

Dunch, R. 2001. *Fuzhou Protestants and the making of a modern China, 1857-1927*.



Connecticut: Yale University Press.

Dupre, L. 1986。人的宗教向度（譯：傅佩榮）。臺北市：幼獅文化。

Durkheim, É. 1992。宗教生活的基本形式（譯：芮傳明、趙學元）。臺北市：桂冠。

Eliade, M. 2001。聖與俗：宗教的本質（譯者：楊素娥譯）。臺北市：桂冠圖書。

Ellis, I. 2023. Infrastructure and American religion: Sites, methods, and theories for a changing field. *Religion Compass*, 17 (8): 1-12.

Ferdoush, A. 2018. Seeing borders through the lens of structuration: A theoretical framework. *Geopolitics* 23 (1): 180-200.

Handman, C., & Opas, M. 2019. Institutions, infrastructures, and religious sociality: the difference denominations make in global Christianity. *Anthropological Quarterly* 92 (4): 1001-1014.

Hoelzchen, Y. M. 2022. Mosques as religious infrastructure: Muslim selfhood, moral imaginaries and everyday sociality. *Central Asian Survey*, 41 (2): 368-384.

Holloway, J. 2003. Make-believe: Spiritual practice, embodiment, and sacred space. *Environment and Planning A* 35 (11): 1961-1974.



Holloway, J. 2006. Enchanted spaces: The séance, affect, and geographies of religion. *Annals of the association of American geographers* 96 (1): 182-187.

Island. *Online Etymology Dictionary*. <https://www.etymonline.com/word/island>

Jensen, C. B., & Morita, A. 2017. Introduction: Infrastructures as ontological experiments. *Ethnos* 82 (4): 615-626.

Johnson, H. 2020. Islands of design: Reshaping land, sea and space. *Area* 52 (1): 23-29.

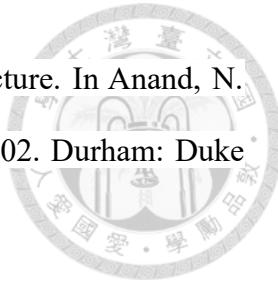
Jones, R. 2009. Categories, borders and boundaries. *Progress in Human Geography* 33 (2): 174-189.

Kelman, I. 2023. The island as a political interstice. *Political Geography* 107: 102977.

Kirby, B. 2024. Religious infrastructure: designations, transformations, entanglements. *Religion, State & Society* 52: 1-18.

Laine, J. P. 2016. The multiscalar production of borders. *Geopolitics* 21 (3): 465-482.

Larkin, B. 2013. The politics and poetics of infrastructure. *Annual review of anthropology* 42: 327-343.



Larkin, B. 2018. Promising forms: The political aesthetics of infrastructure. In Anand, N. Gupta, A. & Appel, H. (eds), *The Promise of Infrastructure*, 175-202. Durham: Duke University Press.

Latham, A., & Layton, J. 2022. Social infrastructure: Why it matters and how urban geographers might study it. *Urban Geography* 43 (5): 659-668.

Latour, Bruno 2016。巴斯德的實驗室。(譯：伍啟鴻與陳榮泰)，新北市：群學。

Lemanski, C., & Massey, R. 2023. Is the grid people or product? Relational infrastructure networks in Cape Town's energy-housing nexus. *Urban Geography* 44 (7): 1305-1329.

Lesutis, G., & Kaika, M. 2024. Infrastructured bodies: Between violence and fugitivity. *Progress in Human Geography*, 0 (0). <https://reurl.cc/VzzZER>

Lin, W. P. 2021. *Island Fantasia: Imagining Subjects on the Military Frontline between China and Taiwan*. London: Cambridge University Press.

MacInnis, D. 1969. *The Methodist Church and The Churches in Taiwan*.

Massey, D. 2005. *For space*. Sage.

Mogiani, M. 2023. Studying borders from the border: Reflections on the concept of borders



as meeting points. *Geopolitics* 28 (3): 1323-1341.

Newman, D. 2006. Borders and bordering: Towards an interdisciplinary dialogue. *European journal of social theory* 9 (2): 171-186.

Newman, D. 2016. Contemporary research agendas in border studies: An overview. *The Routledge Research Companion to Border Studies*, Wastl-Walter, D. (Ed.), 55-70. London: Routledge.

Opas, M. 2019. Keeping Boundaries in Motion. *Anthropological Quarterly* 92 (4): 1069-1098.

Parsons T. 1978。結構功能論在當前社會學中的地位 (The Present Status of 'Structural-Functional' Theory in Sociology) (1975)，現代社會學 結構功能論選讀，黃瑞祺 (譯)，101-124。臺北市：巨流圖書公司。

Peña, S. 2023. From territoriality to borderscapes: The conceptualisation of space in border studies. *Geopolitics* 28 (2): 766-794.

Rocha, C. 2021. Global religious infrastructures: the Australian megachurch Hillsong in Brazil. *Social compass* 68 (2): 245-257.

Schaffter, M., Fall, J. J., & Debarbieux, B. 2010. Unbounded boundary studies and collapsed



categories: rethinking spatial objects. *Progress in Human Geography* 34 (2): 254-262.

Shiner, L. E. 1972. Sacred space, profane space, human space. *Journal of the American Academy of Religion* 40 (4): 425-436.

Signori, G. 2023. Religious Infrastructure: The Parish Church. In *Rethinking Infrastructure Across the Humanities*, eds. A Pinnix et al., 173-180. Bielefeld: Universität Konstanz.

Simone, A. 2004. People as infrastructure: Intersecting fragments in Johannesburg. *Public culture* 16 (3): 407-429.

Simone, A. 2021. Ritornello:“People as infrastructure”. *Urban Geography* 42 (9): 1341-1348.

Sjørslev, I. 2017. Ritual Infrastructure: Roads to Certainty in Two Brazilian Religions. *The Cambridge Journal of Anthropology* 35 (2): 65-78.

Sohn, C. 2014. Modelling cross-border integration: The role of borders as a resource. *Geopolitics* 19 (3): 587-608.

Stark, R. 2004。信仰的法則：解釋宗教之人的方面。（譯者：楊鳳岡），北京市：中國人民大學出版社。



Stark, R. 2005。基督教的興起：一個社會學家對歷史的再思。（譯者：黃劍波、高民貴），北京市：中國人民大學出版社。

Stokes, K., & De Coss-Corzo, A. (2023). Doing the work: Locating labour in infrastructural geography. *Progress in Human Geography*, 47(3), 427-446.

Szonyi, M. 2016。前線島嶼：冷戰下的金門（譯者：黃煜文、陳湘陽）。台北：國立臺灣大學出版中心。

Thomas, T. 2021 *Kincraft : The Making of Black Evangelical Sociality*. United States : Duke University Press.

Van Houtum, H. 2005. The Geopolitics of Borders and Boundaries. *Geopolitics* 10 (4): 672–679.

Woods, O. 2012. The geographies of religious conversion. *Progress in Human Geography* 36(4): 440-456.

Жанна, В. К. 2022. Царская Дорога: Невидимая Инфраструктура И Благочестивый Труд В Современном Российском Православии. *Антропологический форум* 55: 167-194.

中華基督教衛理公會 1964。臺灣臨時年議會第二屆會議錄及年鑑。臺北市：中華基督教衛理公會。



中華基督教衛理公會 1967。臺灣臨時年議會第五屆會議錄及年鑑。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1969。臺灣臨時年議會第七屆會議錄年鑑。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1970。第八屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1971。第九屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1973。第十一屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1975。第十三屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1980。第十七屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1982。第十九屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1986。第二十三屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1987。第二十四屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。



中華基督教衛理公會 1989。第二十六屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1991。第二十八屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1993。第三十屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1994。第三十一屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1995。第三十二屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1996。第三十三屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1997。第三十四屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 1998。第三十五屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。



中華基督教衛理公會 2000。第三十七屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 2001。第三十八屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 2002。第三十九屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 2003。第四十屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 2005。第四十二屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 2006。第四十三屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 2011。第四十八屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 2012。第四十九屆年議會議事錄。臺北市：中華基督教衛理公會。

中華基督教衛理公會 2019/10。中華衛理 No.106。https://reurl.cc/EjMdOA 。



內政部 1968 年 09 月 06 日至民國 1969 年 06 月 20 日。七二○專案教會活動偵防專案。檔案號：A301000000A/0063/B12201/11

王崧興 1967。龜山島：漢人漁村社會之研究。臺北市：中央研究院民族所。

主的恢復 2021 年 5 月 13 日。2021/5/9 馬祖南竿召會成立。<https://reurl.cc/bDaQRl> (摷取日期：2024.04.16)

台北基督徒永和禮拜堂 2024 年 2 月 25 日。20240225 宣教的聖靈 袁樂國 第二堂。

<https://www.youtube.com/watch?v=651vdfxqRH4> (摷取日期：2024.04.16)

外交部 1966 年 08 月 23 日至 1967 年 06 月 16 日。宗教案件。檔案號：A303000000B/0055/729.8/3

江柏煒 2009。軍事治理下的地方社會：以金門華僑網絡為中心之考察（1949-1970s）。
考古人類學刊，71：7-46。

吳曉雲 2014。流轉時光 馬祖口述歷史。連江縣：福建省連江縣政府。

林瑋嬪 2018。導論 媒介宗教。媒介宗教：音樂、影像、物與新媒體，林瑋嬪（主編），1-30。臺北市：台大出版中心。

邱新福 2015。南竿鄉誌。連江縣：連江縣南竿鄉公所。

南海路基督徒聚會處 2000。我們是如何開始聚會的。<https://reurl.cc/YEe5k4> (摷取日

期：2024.4.1)



洪巧藍 2019 年 12 月 31 日。嚴防陸疑似 SARS 疫情 疾管署宣布：即起武漢入境班機登機檢疫。ETtoday 新聞雲。<https://health.ettoday.net/news/1614730> (擷取時間:2024.04.17)

馬祖日報 1959 年 2 月 1 日。連江縣政會議 昨圓滿結束 夏兼縣長親自主持。

馬祖日報 1960 年 12 月 29 日。神光普照馬祖前線。

馬祖日報 1960 年 12 月 30 日。天主教前線勞軍團 抵達戰地慰勞守軍。

馬祖日報 1961 年 12 月 28 日。戰地聖歌傳福音。

馬祖日報 1961 年 3 月 24 日。維護樹苗成長 縣府明令除羊 盼駐軍響應殺羊運動。

馬祖日報 1963 年 4 月 8 日。葛利亞昨講道 盛讚馬祖進步 並將在本區建教堂。

馬祖日報 1964 年 4 月 21 日。基督教三慈善團體 葛利亞等昨抵本區 由救總專員沈宗範陪同 將往各地考察社會福利。

馬祖日報 1966 年 11 月 13 日。救總沈委員等昨拜會司令官訪問馬祖政務委員會兼任委員晚宴款待。

馬祖日報 1966 年 11 月 16 日。有關馬祖救濟工作數問題（上）。



馬祖日報 1967 年 1 月 9 日。連江縣政近況（一）。

馬祖日報 1967 年 11 月 21 日。連江縣廬縣長 昨勘教堂建址。

馬祖日報 1967 年 11 月 27 日。教堂興建工程 已經正式簽約。

馬祖日報 1967 年 3 月 27 日。司令官昨日巡視 基督堂興建地址 並巡視農試所新工程 基督堂新工程可望下月興工。

馬祖日報 1968 年 9 月 15 日。馬祖的過去和現在 ——訪七四高齡曹老太太談片。

馬祖日報 1968 年 12 月 18 日。建教堂官兵胼手胝足 祈上主佑我國泰民康。

馬祖日報 1968 年 12 月 19 日。榮耀上主 服務人膺 基督教堂昨落成 政委會李祕書長主持剪綵 衛理公會羅愛徒會督鑰。

馬祖日報 1968 年 8 月 1 日。政委會昨天舉行 年度工作檢討會 司令官兼主委親主持 指示建立制度發展地方建設。

馬祖日報 1968 年 8 月 27 日。清水教堂竣工。

馬祖日報 1969 年 4 月 17 日。基督教會 本年新猷 將為本地區居民 提供醫療與救濟。

馬祖日報 1969 年 6 月 30 日。迷信女鬼爭夫 居然戕害一命。



馬祖日報 1969 年 7 月 5 日。迷信者的悲慘際遇。

馬祖日報 1969 年 8 月 10 日。零訊。

馬祖日報 1970 年 12 月 24 日。馬祖基督教教堂明有盛會 宣示當乙前奮鬥目標 團結反共護教救國。

馬祖日報 1970 年 12 月 27 日。駐軍熱愛公益 張牧師贈錦旗 陳松幌亦獲贈錦旗。

馬祖日報 1970 年 4 月 21 日。牧師遠來戰地 傳播上主福音 拜會司令官並獻旗。

馬祖日報 1971 年 8 月 26 日。戰地人情濃厚 孕婦慶獲重生 兩戰士輸血挽救 張牧師協助赴臺。

馬祖日報 1972 年 7 月 27 日。中華基督教衛理公會 劉子哲會長訪問馬祖 拜會司令官致敬 象徵性贈醫藥。

馬祖日報 1972 年 11 月 26 日。「消滅死角」的教育 公教人員自衛訓練實施極為澈底。

馬祖日報 1975 年 4 月 14 日。基督教友追思禮拜 悼念故總統 蔣公 並響應獻機報國運動。

馬祖日報 1979 年 11 月 4 日。漁民不能與匪接觸的原因。

馬祖日報 1976 年 3 月 31 日。各部訊息。



馬祖衛理堂 2021 年 5 月 14 日。馬祖教會 | 線上聚會 | 因應新冠肺炎調整聚會模式 | **May 14th, 2021**。<https://reurl.cc/Gjrjm3> (擷取時間 2024.04.17)。

馬祖衛理堂 2021 年 9 月 26 日。馬祖衛理堂 | 線上聚會 | 神是愛？還是礙！ | 戴祖聖牧師 | **Sep. 26, 2021**。<https://reurl.cc/QR3Xzb> (擷取時間 2024.04.17)。

基督教論壇報 1969 年 3 月 16 日。曾鎮藝盼臺灣教會 捐助馬祖教會宣教 當地新禮拜堂已落成。

基督教論壇報 1969 年 6 月 8 日。上主光照馬祖 許可領歸來談訪問觀感 謂當地居民皆勤朴可愛。

張平官 (編) 2001。連江縣誌。北京市：方志出版社。

張育嘉 2021。封鎖下的運補：金門人援物資的管制 (1949-1979)。國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文。

曹雅評 2017。捕魚好苦啊！戰地政務體制下的馬祖漁業及漁民家庭處境。世新大學社會發展研究所碩士論文。

蛇島特派員 2004 年 9 月 1 日。探尋走過戰地風雲的馬祖教會。馬祖資訊網。
<https://reurl.cc/OGngLg> (擷取日期：2024.4.1)

陳永魁 1960 年 12 月 27 日。基督教勞軍團抵馬祖慰勞三軍。中央社。網址

<https://reurl.cc/xLd9gE>



陳明通 1995。派系政治與臺灣社會變遷。臺北市：新自然主義。

陳治旭 2005。戰地中的馬祖教會。臺北市：財團法人國家藝術基金會。

陳治旭 2009。基督教在馬祖（1935-2008）。臺北市：臺灣浸信會神學院。

陳品潔 2023。如何在台北身為印尼穆斯林？維護邊界的基礎設施行動。臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

黃妙婉 2009。卫理公会与台湾社会变迁(1953—2008 年)。蘇州大學中國近現代史專業博士論文。

曾慶豹 2016。約瑟和他的兄弟們。臺南市：臺灣教會公報社。

馮建章 1967 年 12 月 4 日。馬祖一週。馬祖日報。

黃立西 1969 年 6 月 30 日。牧師在白犬 施藥濟貧民。馬祖日報。

黃克先 2005。原鄉,居地與天家:外省第一代的流亡經驗與改宗歷程。國立臺灣大學社會學研究所碩士論文。

黃克先 2021。跨國宗教與受限制的黨國：從監控檔案再探長老教會的政教關係。臺灣社會學刊 70: 1-78。



黃克先 2018。全球化東方開打的「文化戰爭」：臺灣保守基督教如何現身公領域反對同志婚姻合法化。欲望性公民：同性親密公民權讀本，陳美華、王秀雲、黃于玲（主編），229-250。高雄市：巨流。

黃開洋 2017。兩馬同春鬧元宵？馬祖飛地的認同/發展想像。國立臺灣大學地理環境資源學研究所碩士論文。

楊弘任 2015。第 5 章 綜攝與轉譯：一貫道英國道場的行動者網絡分析。日常生活中的當代宗教：宗教的個人化與關係性存有，黃應貴（主編），235-274。臺北市：群學出版社。

趙震揚 2015。美援 480 公法救濟物資發放相關問題。師大臺灣史學報 8: 65-92。

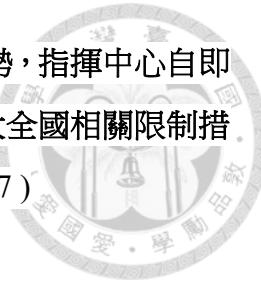
劉亦 2023。島語：馬祖書寫與臺灣文學史。國立臺灣大學臺灣文學研究所碩士論文。

劉宏文 2021 年 03 月 28 日。北竿故事集之 5 會說台語的蠟餅依婆。馬祖日報。網址 <https://reurl.cc/krm17K>

劉家國等 2014。連江縣志。連江縣：福建省連江縣政府。

劉家國與陳治龍 2013。東引鄉志。連江縣：福建省連江縣政府。

蔡明憲 2008 年 11 月 27 日。軍民一心敬拜神。基督教論壇報。



衛生福利部疾病管制署 2021 年 5 月 15 日。因應社區傳播有擴大趨勢，指揮中心自即日起至 5 月 28 日提升雙北地區疫情警戒至第三級，加嚴、加大全國相關限制措施，嚴守社區防線。<https://reurl.cc/EjzG81> (摷取時間:2024.04.17)

衛生福利部疾病管制署 2021 年 5 月 19 日。因應本土疫情持續嚴峻，指揮中心自即日起至 5 月 28 日止提升全國疫情警戒至第三級，各地同步加嚴、加大防疫限制，嚴守社區防線。<https://reurl.cc/MOdRvm> (摷取時間:2024.04.17)

衛生福利部疾病管制署 2022 年 11 月 7 日。指揮中心自 11 月 7 日起放寬部分社區管制措施。<https://reurl.cc/nN0rQX> (摷取時間:2024.04.17)

鄭睦群 2016。美援救濟物資對淡水教會影響之探討。國際文化研究 12 (2): 1-22。

謝大力 2023。試論口述歷史在臺灣教會史研究的重要性。發表於 2023 年臺灣神學研究學院口述歷史工作坊，臺北市。

謝偉士 2020 年 6 月 3 日。戰地教堂 2.0 馬祖衛理堂 52 年後拆除重建。
<https://ct.org.tw/html/news/3-3.php?cat=5&article=1362845> (摷取日期 : 2022.09.21)

謝順道 2006 年 8 月。牧師、神父、傳道等稱呼問題。網路雜誌，347。網址：
<https://joy.org.tw/holyspirit.asp?num=2956>