

國立交通大學

客家文化學院客家社會與文化學程

碩士論文



竹東地區客家婦女改宗之生命歷程研究—
以改革宗長老教會及中華基督教信義會厚賜堂為例
The Research of Religious Conversion Process of Hakka Women in
Chutung : A Case Study of Reformed Church and Chinese Lutheran
Ho-Tse Church

指導教授：簡美玲 副教授

研究生：許家綺

日期：101 年 12 月 25 日

中文摘要

本論文透過竹東地區兩個教堂的客家婦女改宗之生命歷程，從婦女們的生活日常、改宗的原因，以及她們改宗後的生活這三個項度中，發現了客家婦女隨著現實生活不停調適轉變的過程。她們藉由改宗做為手段，企圖達到順利生活的目的。在新的宗教領域中，我們看見婦女們的主體性與自我意識得以在此建立起來，賦權與休閒的概念也可以在此獲得解釋。這些婦女們代表著一種介於傳統與創新之間的連結，並且將客庄婦女現實生活中的可轉變性與可流動性做了相當好的詮釋。

本文第一章先描述竹東地區的人文社會背景，鋪陳這個地區居民的宗教與日常。第二章記錄了這群客家女性的生活，包含她們的勞動經驗、教育機會、原生家庭與信仰，以及婚姻。第三章接著敘述這些客家婦女的改宗經驗，以及傳統的祖先崇拜觀念對她們的改宗過程所產生的阻礙。第四章則透過她們成為基督徒之後的宗教生活，來探討新宗教帶給她們的實質影響力。並且對訪談過程中不停出現的福音版本作出檢視。最後，在結論章，我試著採用宗教的視角來檢視客家女性在傳統與創新中所展現出的主體性與自我意識，以及對這新舊之間所產生的流動性企圖做出解釋。

關鍵字：客家婦女、改宗、基督教、生命史

Abstract

Using Hakka women's converted life paths in two churches in Chutung as subjects and examining their daily routines, the causes of their conversion and their lives after conversion, this study reveals the processes of those women's continuous adjustments to the reality and of their life transformation. They use religious conversion as a means to successfully achieve their goal of creating their own lives. In the new religion, they establish their subjectivity and self-consciousness. The concepts of women's empowerment and leisure time can also be explained here. They represent a connection between traditions and modern times and best exemplify Hakka women's adjustability and flowability in life.

The first chapter of this study describes the human and social backgrounds of Chutung and introduces people's beliefs and daily lives in this district. The following chapter records the lives of Hakka women of this area, including their work experience, education opportunities, natal families, beliefs and marriages. The third chapter focuses on those Hakka women's experiences of religious conversion and the hindrances of traditional ancestor veneration to their conversion. The next chapter explores the actual effects of the new religion on them after they become Christians and examines the gospels that keep coming out during my interviews with them. In the concluding chapter, from a religious angle, I analyze Hakka women's subjectivity and self-consciousness manifested in their traditions and innovations and explicate the intention of their flowability between the old and new.

謝誌

在自己親身體驗過之後，才能夠有深切的體悟。每一本論的完成，都是作者費盡多少心力才結成的甜美果實；每一個研究的背後，都得依靠多少人的協助與支持。研究過程的心酸往事，在論文中於完成的這一刻，似乎也都不足掛齒了。所有的辛苦在這一時刻全化作一陣煙，一轉身便覺雲淡風輕了。

最先要感謝一路支持並督促我的外子。在那一段晚上要修課的日子裡，他放下手邊的工作回家照顧孩子；在我無法兼顧教職、母職，和研究所課業萌生休學念頭時，他勸我「一口氣拚下去」。對於家中一對可愛的寶貝兒女，我心中也有許多的感謝與抱歉，謝謝他們這樣陪著媽媽一路走到這裡，也對這兩年多來不能全心陪伴他們成長感到十分不捨。還有我的母親，她總是最關心我，不停用愛和祝福來鼓勵與支持我，陪我度過這麼一段煎熬的日子。

交大客家專班 99 級同學們也成為我最佳的戰友，從修課時的互相學習到書寫論文時的激勵打氣，讓我從不感覺孤單。研究過程中，承蒙曾政忠牧師夫婦、鄒仁裕牧師夫婦的大力協助，以及我的九位報導人慷慨分享她們的生命故事，讓我的研究能採集到這一批豐富的素材。聽著這些阿婆們的故事，似乎像是上了九堂不同的人生課程，如此珍貴的經驗，是我做這一個研究所得到的意外收穫。

這篇論文的靈魂人物，是我的指導教授簡美玲老師，她總能在我所蒐集到的大批資料中抽絲剝繭，找到一條清楚的脈絡，引導我寫出更貼切、更靠近主題的文字。每一次與老師的討論，她也總不忘對我的鼓勵、鼓勵、再鼓勵，我心中對於這篇論文是否能完成的信心，就在老師每次的肯定與加油聲中燃起。論文修改的過程是煎熬的，但是美玲老師帶著我，一步一腳印的走，將我的書寫層次提升到一個我自己從前未曾想到的境界。

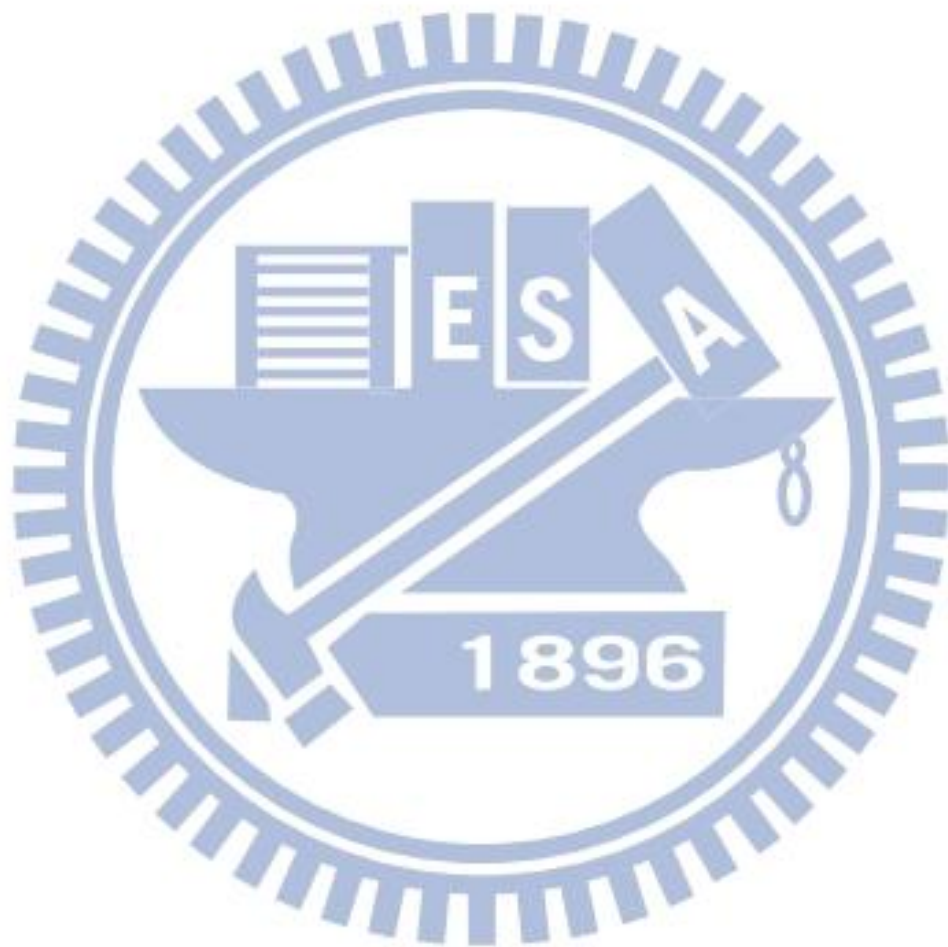
今天，這篇文章終於完成了，要感謝的人太多，感謝羅烈師老師及林文玲老師在口試時的指導，在此一併向他們兩位以及在研究進行中曾經幫助過我的所有人說聲：謝謝您的幫忙！希望我的文章，能對客家、女性與宗教做出一些貢獻。

目錄

中文摘要	i
英文摘要	ii
謝誌	iii
目錄	iv
表目錄	vii
圖目錄	viii
附錄目錄	x
第一章 緒論	1
第一節 問題意識	1
第二節 研究對象	3
一、厚賜堂三位阿婆	4
二、改革宗長老教會四位阿婆	6
三、新竹某教會二位阿姨	8
第三節 田野地點	9
一、竹東的風貌	10
二、中華基督教信義會厚賜堂	13
三、改革宗長老教會	16
第四節 文獻回顧	17
一、宗教信仰的概念	17
二、客家人的信仰	19
三、基督教與客家	21
四、基督教在台灣的傳教史	22
五、改宗(conversion)的概念與定義	25
六、台灣關於改宗的研究	26
七、客家婦女	28

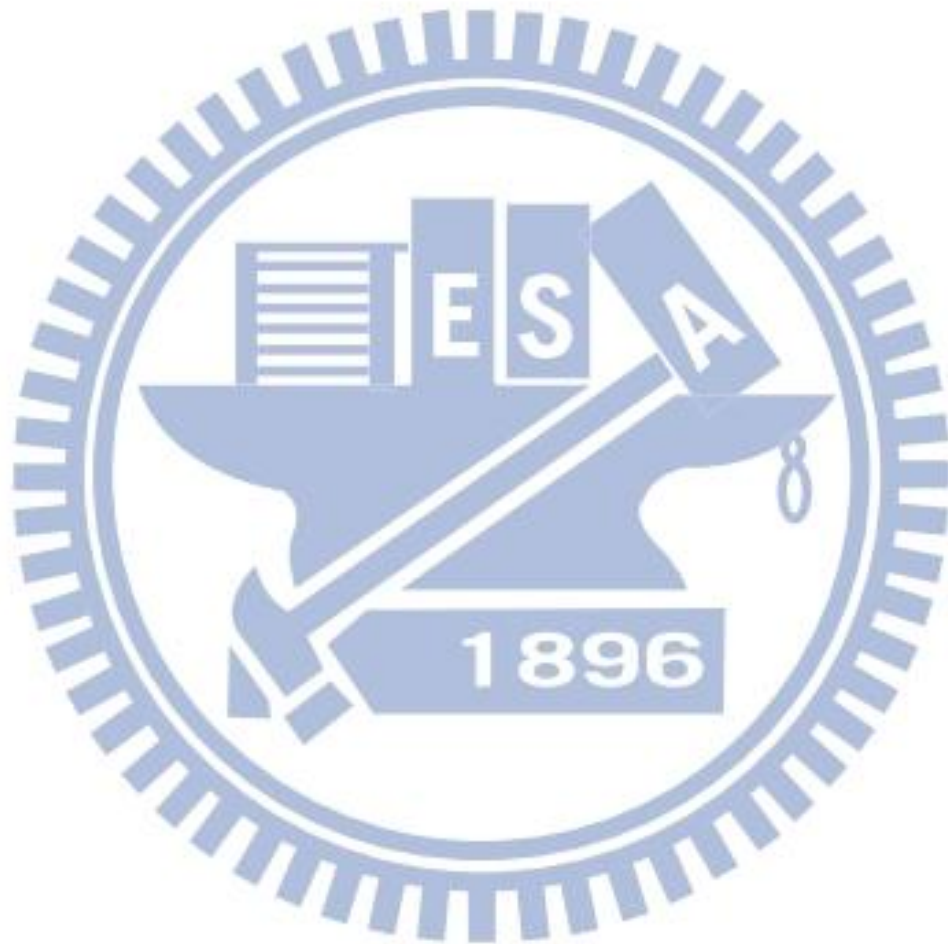
第五節 研究方法	32
第六節 章節內容	35
第二章 客庄婦女的生活	36
第一節 勞動經驗	36
第二節 教育機會	44
第三節 原生家庭與信仰	46
第四節 婚姻	51
第五節 小結	63
第三章 客庄婦女的改宗	68
第一節 主動的改宗	69
一、身體經驗	70
二、婚姻關係	72
三、改宗前的負面宗教經驗	74
第二節 被動的改宗	77
第三節 祖先崇拜觀的阻礙	82
第四節 小結	84
第四章 改宗後的生活與阿婆言說中的福音版本之反思	88
第一節 成為基督徒的生活	89
一、禱告	89
二、唱詩歌	96
三、主日禮拜	101
四、長青聚會	106
五、探訪	107
六、教會的支持	109
七、在教會中參與的工作	110
八、改宗後的社會生活	112

第二節 阿婆言說中的福音版本之反思	113
第三節 小結	118
第五章 結論	120
參考文獻	127
附錄	136



表目錄

表 2-1	阿婆婚前婚後的勞動經驗	43
表 2-2	阿婆的教育機會	46
表 2-3	阿婆原生家庭的信仰	50
表 2-4	據阿婆口述的婚姻狀況	63
表 3-1	阿婆改宗時的年紀、年資及原因	82



圖目錄

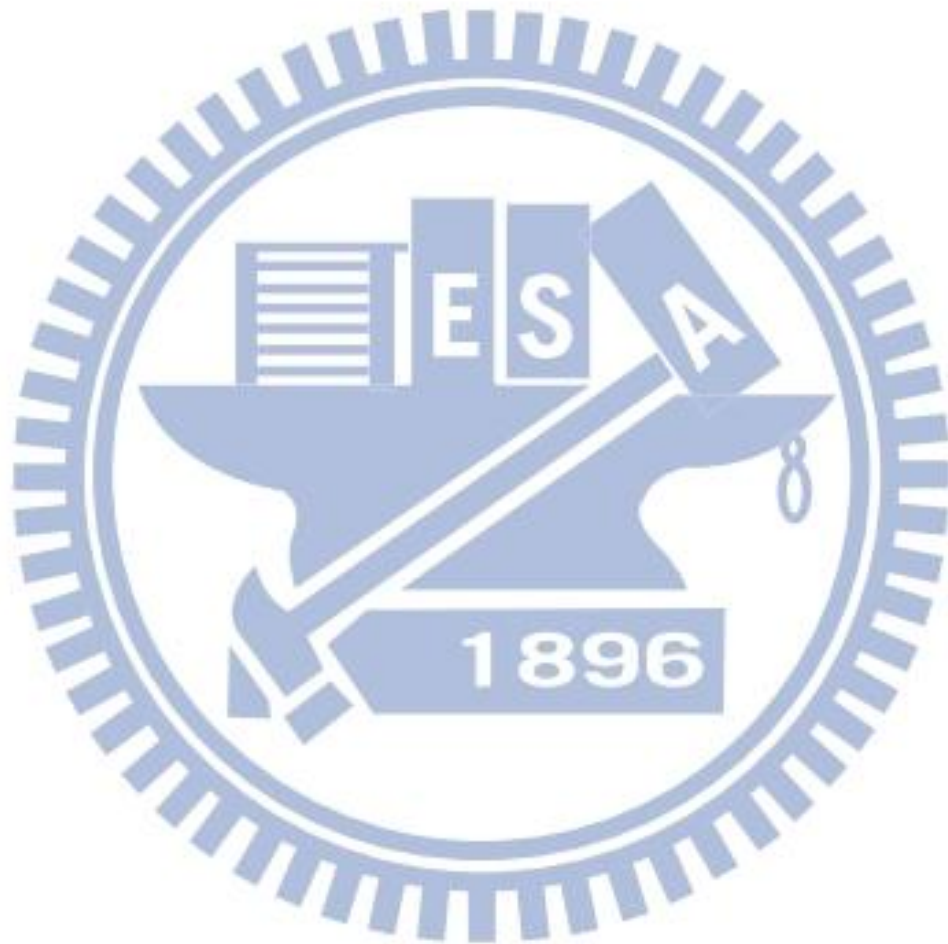
圖 1-1	新竹縣行政區域與竹東鎮位置圖	12
圖 1-2	竹東鎮街庄圖	13
圖 1-3	位於小巷弄內的厚賜堂	14
圖 1-4	厚賜堂外觀	15
圖 1-5	厚賜堂大門	15
圖 1-6	厚賜堂一樓長青聚會聚會處	15
圖 1-7	厚賜堂二樓禮拜堂前方	15
圖 1-8	厚賜堂二樓禮拜堂後方	15
圖 1-9	改革宗長老教會外觀	17
圖 1-10	改革宗長老教會禮拜堂	17
圖 1-11	牆上標語	17
圖 1-12	改革宗長老教會側門	17
圖 2-1	黃家阿婆日常打毛線的身影	43
圖 2-2	范家阿婆平日準備的點心	43
圖 2-3	林家阿婆夫家親屬人口圖	53
圖 2-4	黃家阿婆夫家親屬人口圖	54
圖 2-5	鍾家阿婆夫家親屬人口圖	55
圖 2-6	范家阿婆夫家親屬人口圖	57
圖 2-7	張家阿婆夫家親屬人口圖	58
圖 2-8	陳家阿婆夫家親屬人口圖	58
圖 2-9	彭家阿婆夫家親屬人口圖	59
圖 2-10	張媽媽夫家親屬人口圖	60
圖 4-1	黃家阿婆家中擺設	95
圖 4-2	范家阿婆家中擺設	95
圖 4-3	陳家阿婆家中擺設	95

圖 4-4	張家阿婆家中擺設	95
圖 4-5	掛於厚賜堂祭台兩側之祈禱經文	95
圖 4-6	掛於厚賜堂祭台兩側之祈禱經文	95
圖 4-7	在土地公廟內祈福的婦女	96
圖 4-8	在土地公廟內祈福的婦女	96
圖 4-9	厚賜堂長青聚會所唱之詩歌	101
圖 4-10	厚賜堂主日禮拜所唱之詩歌	101
圖 4-11	客家詩歌本(一)	101
圖 4-12	客家詩歌本(二)	101
圖 4-13	黃家阿婆參加主日	103
圖 4-14	師母證道	103
圖 4-15	奉獻時間	103
圖 4-16	陳傳道帶領教友禱告	103
圖 4-17	會眾唱詩歌的情況	105
圖 4-18	韓國學生的表演	105
圖 4-19	奉獻箱	105
圖 4-20	范家阿婆與夫參加主日	105
圖 4-21	竹東地區婦女祭拜土地公之情形	105
圖 4-22	竹東地區婦女祭拜土地公之情形	105
圖 4-23	牧師帶領禱告	107
圖 4-24	聚會完之聚餐	107
圖 4-25	探訪新朋友	108
圖 4-26	探訪安養院	108

附錄目錄

附錄一 研究流程

136



第一章 緒論

第一節 問題意識

筆者女兒的祿姆，是一個在桃園縣楊梅鎮出生成長的傳統客家婦女，但是她不拿香、不拜偶像¹、每週參加教會的聚會兩次以上，她是虔誠的基督教徒。在多次與其閒聊的過程當中，得知她從小也是跟著家中長輩到處拜神，甚至在婚後還爲了想要改善家運，聽信了算命師的話，冒險生了第三個小孩而差點送命²。但是在她後來的人生歷程中所遭遇到的困難與挫折，這些生命的轉折，卻讓她徹徹底底的拋棄了自小信仰的神祇而改信基督，並且對這個信仰的態度非常堅定。到底是什麼樣的力量把她從傳統信仰中推出去的？又是什麼樣的力量把她拉進這個和傳統有著諸多衝突的宗教裡呢？這一推一拉之間的關係引起了我對客家婦女改宗這個問題的好奇。

傳統的客家婦女，自小就受大環境的影響，早晚一炷香敬拜天公和阿公婆；農閒時或神明生日，也必定會到廟宇中藉著香煙祈禱五穀豐收、家人平安；遇到自己無法解決的事情或人生的逆境時，更是會想要藉由神明的力量來幫助自己度過難關。在儒家思想的觀念下，敬拜祖先是件重要的事情，但是基督宗教又勸教友不拿香、不敬拜偶像，這和傳統的孝道就產生了極大的衝突，甚至可能會淪落到「背祖³」的罵名。筆者同爲在儒家思想教育下長大的女性，我拜祖先以示盡孝、求神明以保平安，從沒想過要改變這個深植在我心中三十多年的信仰方式。但是她們的確爲了某種原因改變了，而且她們願意改變，願意對抗傳統，所以在這個過程中，她們也可能會受到某些阻礙，教會系統必然也會提供某些支持的力

¹ 基督宗教中，把有形體的神像雕刻稱作偶像。

² 她已經有一女十二歲、一男十歲，算命師說她有一朵白花未開，她以爲是還有一個兒子，所以就再生了第三個孩子，但卻並非她預期中的兒子，再加上生產時血崩差點送了命。

³ 背棄祖先，爲不孝之意。

量與吸引力，讓這些客家婦女願意放棄傳統的信仰，而來接受這麼一個不同的所謂外來宗教，並堅定的信仰著。而在信仰改變了之後，她們的生活也可能會產生某些改變。這些問題都促成了筆者欲探究客家婦女改宗議題的動機。

雖然現代人身處科技發達的文明社會中，但是物質生活與精神生活的滿足與否並不能畫上等號。所以就算是在二十一世紀的今天，宗教信仰所帶給人們的心靈食糧仍是許多人生活中不可或缺的一環。人們可以從宗教裡獲得某些的滿足感，也能從中獲得安慰與支持，這是宗教不會隨著科技消失的主要原因。

客家婦女在台灣社會傳統的框架下扮演著女兒、媳婦、太太、母親、婆婆，甚至是職業婦女的角色，而她們也某些程度的被要求扮演好這每一個角色。但是在這諸多身分裡所產生的衝突與矛盾，對她們的現實生活產生了什麼樣的影響？是委曲求全、欣然接受，還是努力突破？又說到宗教對客家婦女的生活有何種影響，為何她們可以在台灣的傳統信仰和基督宗教間作轉換，這個轉換的原因是什麼？轉換的過程是順利的嗎？若不是，那在轉換的過程中遇到了哪些阻礙？她們又是如何克服這些阻礙的呢？成為基督徒之後，是什麼力量讓她們堅定信仰？又對她們與家庭及社會之間的關係是否產生一定的變化？若有，這是怎樣的變化？反之，為什麼會選擇一個感覺上沒什麼不同的宗教信仰呢？在這個客家婦女改宗的過程中，教會所扮演的角色又是什麼？是心靈的避風港？還是人生旅程中的加油站？

林伶幟(2004)、張軒愷(2003)和陳美鈴(2010)的研究都直接進入到某個教會中去探討該教會信徒改宗的原因。研究原住民宗教變遷的則有黃應貴(1982, 1991, 1992)、黃宣衛(1986)、石磊(1978)、陳志榮(1995)、黃國超(2001)、林偉華(2006)等，而江杰霖(2004)討論了屏東萬金村天主教信徒的改宗，黃克先(2007)則探究了外省人第一代的改宗行爲。

關於基督教與客家之間的關係，要從歐洲來的巴色教會說起。巴色教會專以華南內陸客家地區進行傳教的工作，並且成果斐然(Nicole Constable 1994、湯泳詩 2002、黃子堅 2011)。湯泳詩(2002)研究了香港的巴色會轉變到崇真會的過程；人類學家 Nicole Constable(1994)也曾以香港粉嶺的崇謙堂為研究個案，探討

客家基督教徒如何透過教會而形成其客家認同；而黃子堅(2011)在沙巴的研究亦指出了巴色教會百年來在沙巴當地一直扮演維持客家認同的重要角色。

早期對客家女性的描述，多存在著以男性為出發點的論述，也多半處於從屬的地位，很少以女性的主體意識來為女性發聲，說的無非是吃苦耐勞、勤儉樸實、聰明才智、溫柔順從等等的讚美之詞。而後張維安(1994)、莊英章(1994)、呂玉暇(2010)都研究了客家女性的地位高低的問題，而李竹君(2001)、余亭巧(2004)、徐霄鷹(2006)、簡美玲(2010)、劉宏釗(2011)、黃圓惠(2012)則是經由直接取自於婦女本身的口述訪談資料，來呈現客家婦女真實的生命經驗。由此可知，客家婦女研究的方向，已由從前男性史觀為出發點轉變到現在以女性自身經驗為主的演變過程。

本研究藉由訪談個案的生命故事，來探討多重角色扮演的客家婦女，她們的現實生活情形；宗教對她們生活的影響；她們改宗的原因與過程；信仰轉變過程中所遭遇到的阻礙與克服的方法；讓她們堅定信仰的力量；改宗後與家庭及社會之間關係的變化；在這個過程中教會所扮演的角色；最後，試圖呈現出客家婦女選擇改宗之縱向因果關係，與橫向社會連結關係，為女性與宗教議題多闢一片研究空間。

第二節 研究對象

本研究以竹東鎮兩個基督教會，厚賜堂以及改革宗長老教會為主要田野地點，共七位報導人；輔以新竹某教會兩位報導人，總共九位受訪者。以下為本研究受訪者之介紹。

一、厚賜堂三位阿婆⁴

林家阿婆(1926-)

花白的頭髮，亂亂的在頭頂梳了一個髮髻，飄散的灰白髮絲，輕輕的落在那布滿皺紋的臉旁。皮膚上點點的老人斑，更是盡顯歲月的痕跡。走起路來顛巍巍的，幸好手邊的那支杖撐住了阿婆的身體。南投草屯的閩南人，出生之後沒多久，就被做裁縫的養母看中意而抱回家養大。疼愛她的養母，由於自身未曾生育，還讓她讀了六年的日本書。年輕時在公賣局洗過酒瓶，也教過幾年書，還扮演過觀音娘並且一邊畫觀音圖像讓信徒拿回家拜。25 歲那一年，與一同教書的外省人⁵同事結婚，先生姓連，生了五男二女，先生已經去世十餘年，目前跟著第四個兒子住。國語、閩南語、客語都能通。27 歲改宗，信主 60 年，現在為教會長老，固定每個星期三參加長青團契，星期天參與主日崇拜，也會跟著牧師出去探訪其他的人家。參加團契時，阿婆選擇坐在最前面第一排正中央的位置，靜靜的聽著牧師講道。可能是年事已高，訪談過程中，阿婆除了講話聲音較小，較不清楚外，還發生說話對不到主題，或者出現前後矛盾的情況，筆者總是需要再三確認，方能了解正確的情形。但是阿婆非常親切，在訪談結束後，還主動拉住筆者的手，替筆者祈禱，希望耶穌祝福我，讓筆者感到十分溫暖與感動。

黃家阿婆(1921-)

為本次訪談受訪者中年紀最大的。92 歲的她，雖然稱不上是健步如飛，但她撐著拐杖走路的步伐仍十分穩健。燙的捲捲的頭髮雖然花白，但看得出整理過的痕跡，講話時聲如洪鐘，笑聲又大又開朗。因此，不說還真不覺得阿婆已如此高齡了。隨時見著人便噓寒問暖一番，看得到阿婆性格上的親切特性。在聚會的過程中，阿婆總是熱切的回應牧師所提出來的話題，還會因為座位旁的地板濕

⁴ 我在文本的書寫中用阿婆這個詞彙來稱呼這九位報導人，是因為她們的年紀已經界於 60-90 多歲間，而客家人也習慣稱呼老年婦女為阿婆。她們的改宗時間，並不全都是發生在這段時期，有許多是發生在她們年輕的時候。

⁵ 阿婆不記得先生的省籍。

了，便立刻起身到後院去拿拖把進來拖地，這樣的勤勞性格也在阿婆的身上顯露無遺。團契結束後教會準備了香噴噴的芋頭鹹飯、炒豆乾、高麗菜炒金針菇，以及香菜排骨湯，阿婆的大食量，把大的不鏽鋼碗裝得滿滿的，90 歲的年紀、20 歲的食量，可以見得阿婆是多麼的健康與快樂。阿婆出生在橫山大肚務農家庭，從小幫家裡耕種，幫爸爸去給人家蓋房子，所以並未接受過教育。19 歲透過媒妁之言結了婚，嫁到竹東當地張家(客家人)。生了五男四女，婚後採茶、耕田、帶孩子，是個很得公婆疼愛的媳婦。先生已去世十六年，目前獨居，但兩個兒子會幫她買好菜，早上陪她散步，晚上並輪流陪她睡覺，阿婆到現在還很會編織毛衣、帽子。75 歲改宗，信主 17 年，固定每個星期三參加長青團契，星期天參與主日崇拜，也會跟著牧師出去探訪其他的人家。

鍾家阿婆(1926-)

花白的頭髮剪得短短的，金框的老花眼鏡架在布滿皺紋的臉上，十分過時的西裝外套看起來已經穿了好多年了，但卻表示一種對教會儀式的尊重。拄著柺杖走起路來仍搖搖晃晃，必須由兒子在一旁攙扶著。阿婆講話的聲音好小，好像只在嘴巴裡打轉，並沒有發出來一樣，頭總是低低的，看來十分含蓄。她出生在竹東，從小在家幫忙自己的阿婆做家事、田事、或者做小工，也沒有讀過書。她的母親生了一男二女之後發了瘋，因此就沒再生育了。18 歲時與一起做工的同事，也是竹東當地陳家人(客家人)結婚，生了七男三女。婚後也是到處打零工、做苦力為生，但是與公婆相處得很好，先生已經去世。38 歲改宗，信主 49 年，固定每個星期三參加長青團契，星期天參與主日崇拜，也會跟著牧師出去探訪其他的人家。在訪談的過程中，阿婆的情緒從原本的低處隨著講到信耶穌的過程而往上升高，聲音也從剛開始小到快聽不見一直愈變愈大聲，講到她過去在醫院做義工的事情就更起勁了。筆者問她的一些問題，有時候她不知道要如何正面回答，便會講到她去做義工的情形，然後我們再從她的話語中去推測或找出她真正要表達的意思是什麼。

二、改革宗長老教會四位阿婆

范家阿婆(1942-)

灰白的長髮，整整齊齊的梳到後腦勺，在下方盤成一個髮髻，雖是寒冷的冬天，簡樸的毛衣衣袖仍然往上捲至肘關節，露出半節的手臂，身體總是直挺挺的，無論坐或站，給人一種簡捷幹練的印象。講起話來聲音雖然沙啞，但是頗有自己的想法與智慧，唯獨那深鎖的眉頭，讓阿婆的臉看起來多了幾分憂愁。阿婆出生於橫山，小時後就幫著家裡耕種、燒木炭，所有農家的事她都做，十個兄弟姊妹的大家庭讓她只讀了三年的書。18歲那年人家做媒嫁給了她10歲的竹東當地范家人(客家人)，婚後育有一男四女。阿婆的先生走四方賺錢，長年不在家中。除了照顧孩子之外，范家阿婆開了一家雜貨店，養了幾頭豬，每天還要撿柴、種菜、照顧婆婆和先生的阿婆四十多年，偏偏婆婆又視她做眼中釘，從未曾給過她好臉色。阿婆擁有十分特別的宗教經驗，認為她們一家人被觀世音菩薩搗蛋得很厲害。64歲改宗，信主7年，固定每個星期五參加長青團契，星期天參與主日崇拜。目前與罹患失智症的先生一起生活，除了參與教會活動之外，每天會出去運動，以及做家裡的事情。

張家阿婆(1940-)

爽朗的笑聲時常出現在與他人的談話當中，臉上薄施脂粉的她，將及肩的頭髮燙成捲捲的波浪，看起來精神奕奕，完全感覺不出73歲的年紀，樂觀、開朗成了阿婆給人的第一印象。阿婆出生於湖口，自小在家裡幫忙，沒有進過學校讀書。18歲被自己的婆婆看中意而娶回家，夫家原住桃園龍潭(客家人)，之後舉家移居竹東，先生已於六、七年前過世。婚後生了三男一女，將孩子帶大後，就到公司的廚房幫忙煮飯。阿婆的婆婆是很兇的人，不大講理的人，也曾經讓阿婆折磨了一段時日，但是阿婆始終沒有在訪談的過程中批評自己的婆婆或陳述太多不好的婆媳關係，她總是輕描淡寫帶過，「還好啦!」、「還好啦!」，伴隨阿婆那開朗的笑聲，為自己的婆媳關係，她下了這樣溫和又含蓄的註解。30歲改宗，信

主 43 年，固定每個星期五參加長青團契，星期天參與主日崇拜，對教會事務相當熱心幫忙。阿婆曾經經歷了好幾次嚴重的病痛，但樂觀的她一次又一次藉著信仰的力量走了過來，現在除了參與教會活動，就是早上起床禱告、上市場走走逛逛，開心的過自己的生活。

陳家阿婆(1925-)

剪得短短的灰白髮絲，布滿皺紋的臉，舊時代的老西裝外套罩在身上，微駝的背、濁濁的眼，這是我第一次見到阿婆的印象。但很快的我便在與阿婆的對話中感受到阿婆獨特的親和力與熱情，不大會講國語的她和不太懂客語的我，在訪談的過程中，阿婆也努力想要用生硬的國語讓我了解她的意思。阿婆出生於北埔，後來被賣到竹中當人家的養女，雖是養女，但頗受養父母疼愛，不但讀了六年的日本書，自小也不曾做過什麼農事田活。反而是 24 歲那年經由媒人介紹嫁給了芎林的客家黃姓望族才開始帶小孩，養豬羊，做一些石油公司的臨時工。先生已經過世三年餘。特別的是，這是一個基督教的家族，從阿婆先生的奶奶那一代就信了耶穌⁶，所以阿婆 24 歲嫁過去就跟著改宗了。信主 64 年，是本次訪談受訪者中信主年數最久的。固定每個星期五參加長青團契，星期天參與主日崇拜，早些年還常常會跟著牧師到處去探訪。現在因為年紀大了，所以除了參加教會活動之外，早晨起床禱告。有時會到家對面的餐廳幫幫忙，活動活動手腳。不然就在家裡坐坐，跟鄰居打嘴鼓，累了小睡一下，生活過得十分悠閒快樂。

彭家阿婆(1948-)

有著黝黑的皮膚與瘦小的身材，筆者第一次見到阿婆的時候，她正拿著拖把在教會打掃。後來才知道，阿婆每個禮拜都會特地撥一天空替教會做清潔的工作，這已經成了她日常生活的一部分了。阿婆出生於芎林，國小畢業就沒再升學，在家裡幫忙種田、採茶、砍柴、賣菜。24 歲經由媒人牽線嫁給了民國 38 年

⁶ 陳家阿婆先生的奶奶，因為小孩子不好帶，而到處求神問卜。但是結果都不如預期，於是她便自己決定要丟棄原先這些信仰，到教會去信耶穌。從此，這個家族的信仰就以基督教為主要。

自大陸來台灣的廣東籍外省軍人，育有一男五女，先生已於民國九十年過世。24歲改宗，信主 41 年，固定每個星期二參加教會媽媽教室，星期四到教會打掃，星期五參加長青團契，星期天參與主日崇拜。一星期約有四天的時間會在教會裡面，教會可以算得上是阿婆的生活重要場域。除此之外，帶帶孫子，做做家事，逛逛市場，阿婆覺得她的時間很好過。在訪談中，阿婆總是客客氣氣的，筆者問一她就答一，說的話都簡潔有力，切中要點，沒有過多的陳述，由此也可窺見阿婆含蓄內斂的一面。

三、新竹某教會二位阿姨

張媽媽(1949-)

為本研究中年紀最輕的受訪者，亦是筆者的鄰居、筆者女兒的保母。白皙的皮膚搭上高挑的身材，溫和的說話態度很容易讓人感覺親近，加上古道熱腸的性格，成為社區裡無論是年輕媽媽亦或老媽媽的好朋友。總是不吝於跟大家分享自己的生活經驗或者是家裡有的好吃、好用的東西。出生在桃園楊梅的她，自小就必須負擔許許多多的家事、農事。小學畢業後就去做苦工，做紡織廠的女工。十七歲那年嫁給大她十三歲的先生(張伯伯，客家人)，育有一男二女。婚後辛苦的工作持家直到今天，現在仍在社區裡幫人帶孩子。張媽媽雖然沒讀過很多書，卻憑著豐富的人生歷練加上極佳的表達能力，把發生在自己身上的生命故事敘述得非常精彩，叫人回味再三。29歲改宗，信主 34 年，每個星期都參加兩次教會的聚會。除此之外，早晨四五點天亮就跟著一群老媽媽去走路運動兼買菜，上午八點到下午五點是張媽媽的上班時間，等托育的孩子被家長接走後，和張伯伯吃個晚餐，又跟著社區的老媽媽們散步聊天去了。

吳阿姨(1940-)

是筆者經由張媽媽介紹所認識的受訪者，與張媽媽一樣出生在桃園楊梅，並且與張媽媽在同一個教會。花白的短髮看得出年紀，但講起話來的大嗓門，說話態度的直率與毫不避諱，都可以感覺得出吳阿姨是個直腸子的人。有什麼就說什麼，對我這個初次見面的人，也可以侃侃而談她的生命故事。吳阿姨是父母親外遇所生的所謂私生女，所以成長的背景相當辛苦，也沒辦法進學校念書。只能做些零工、苦工，長大後又因為某些因素而跟過三個男人，生了七個孩子，三男四女。龐大的家庭負擔使得她不得已將兩個女兒出養，而自己的婚姻最後也在十八年前離婚收場。40歲改宗，信主32年，每個星期四參加教會聚會，星期六、日則都到教會志願服務。平常跟兩個沒有結婚的兒子一起住，沒有去教會的時間就待在自己家裡的菜園種種菜，做做家事。

第三節 田野地點

竹東鎮隸屬新竹縣，位於中央山地與新竹平原的交界地帶，屬丘陵地形，古地名為「樹杞林」，乃因未開發前樹杞遍布成林而得名。原為泰雅族、賽夏族原住民生活的場域。根據竹東鎮志歷史篇⁷的記載：「遲至清乾隆34年(1769年)，始有粵籍客屬人士聚眾前來開墾，建立家園。」約在日治初期便形成了以客籍移民為主的聚落。根據客委會2011年的客家人口統計資料，竹東地區的客家人口比例約占78.38%，是一個客家人口密度極高的地區(客委會，2011)。

竹東，是一個全境皆不靠海的內陸城鎮。位於客家人、閩南人與原住民商業及交通往來的重要位置，是鄰近鄉鎮的交通樞紐，亦是貨物的集散地。西元1950年，全省行政區重劃，改隸屬新竹縣，並改名竹東鎮，一直沿用至今。為新竹縣最大的鄉鎮，下轄25個里。

⁷ 資料來源：台灣方志。

[http://county.nioerar.edu.tw/books.php?pathway=view&borrowno=f0042522\(2011.12.08\)](http://county.nioerar.edu.tw/books.php?pathway=view&borrowno=f0042522(2011.12.08))

竹東地區林業及礦業資源富足，因此戰後林業、水泥廠、石油廠、玻璃廠成爲鎮上最主要的經濟重點，現在熱門的鐵道「竹東支線⁸」即對竹東的經濟發展有著重要的影響。而隨著經濟發展也帶來地方上的繁榮與興盛，戰後初期由於林業的發達，竹東與豐原、中壢並稱全台最繁榮的三大鎮，服務業也在此時期快速發展。但後來因爲台灣整體經濟的轉型等等因素，導致傳統工業的衰退與沒落，如今徒留竹東林業展示館、廢棄的水泥廠，以及當初爲了運載貨物而鋪設的輕便車軌道休息站「曉江亭」等等見證著歷史的痕跡。1973年工研院成立，1979年科學園區成立，爲竹東居民提供了另一種就業的機會。今日的竹東居民，多從事工、商及服務業，並產生了大量的通勤人口。

宗教信仰與土地開墾之間的關係密切，客家人的祖先移墾台灣時，大部分都選擇帶來三山國王，觀音娘，媽祖婆等三神的香火或神像(竹東鎮志歷史篇⁹)。而由於客家先民認爲三山國王乃「山神」，能制「山中的生番」，所以三山國王廟惠昌宮、福龍宮、惠安宮、廣惠宮、國王宮在竹東地區成爲居民的信仰中心。

一、竹東的風貌

竹東(請參圖 1-1)，是一個人文薈萃之處，由百分之七十八的客家人口建構了特殊的人文風貌、也富含了深厚的文化底韻。延著依頭前溪而建的 68 快速道路往竹東前行，在天氣晴朗的日子，會見到眼前一座一座相連不絕的山脈，清楚的脈絡及顯明的綠讓人驚艷。濛霧之時，一層又一層隱隱約約透著白的黑，又宛如國畫山水般灑落在眼前。自 68 快速道路開通以來，由於大大縮短了往來新竹市與竹東之間的時間，因此已然成爲一條重要的交通要道。上下班期間，往來科學園區與工研院等地的通勤車潮就會大量湧現，取代了之前舊有的主要幹道中興路與長春路。而南來北往的重要道路台三線(中豐路)也貫穿竹東，北通關西，南達北埔，十分便利。更有二高竹林交流道提供了居民另一個方便快速的交通選擇。

⁸ 竹東支線爲台灣人自行建造的第一條鐵道，1945年始建，1947年完工。

⁹ 資料來源：台灣方志

[http://county.nioerar.edu.tw/books.php?pathway=view&borrowno=f0042522\(2011.12.08\)](http://county.nioerar.edu.tw/books.php?pathway=view&borrowno=f0042522(2011.12.08))

竹東爲一充滿活力與文化的客家街庄，欲一探客庄風情，走一趟竹東客家傳統市集¹⁰便成了最佳的選擇。在夜半凌晨，市場商家們伴著星斗街燈，已經在爲竹東人的一天的民生所需做準備了。在市場賣青菜的婦女們也會在同一時間拿著手電筒，挽著大菜籃，到自家菜園裡摘取最新鮮的蔬菜準備做點小生意。等到東方魚肚白時，四百多攤的商家便各自就位，竹東一天的生命力就從市場裡開始了。「菜包、菜包、客家菜包，好食个菜包」，「菜頭粿、紅粿、水粿，頭家娘今日愛買麼个粿哪?」，「自家做个湯圓，緊來買喔。」一踏進市集，必定會被濃濃的客家鄉音及好客熱情的商家們所感動。在市場裡，多的是竹東當地的農產品，也販賣著許多客庄婦女們自己做的菜包、客家粿、福菜、桔醬、菜脯、青草、仙草等客家美食。常見到婦女們一張小矮凳坐在路旁，矮凳前方擺了幾把自家菜園種的青菜、幾瓶塞滿福菜的玻璃罐，一邊操著海陸客語跟身旁的同伴話家常，一邊用那布滿皺紋的雙手挑著菜，就這樣做著如此平凡又不起眼的小生意，日復一日、年復一年。賣麵的老公婆煮麵煮到駝了背，賣雞肉的媽媽剝雞剝到手指頭都變了形。市場裡處處可見堅守崗位幾十年的攤家，和客人間不只是主客關係，還多了一些噓寒問暖，多了一點情感交流。走一趟市場，可以發現客家人的韌性、生命力及可愛之處。

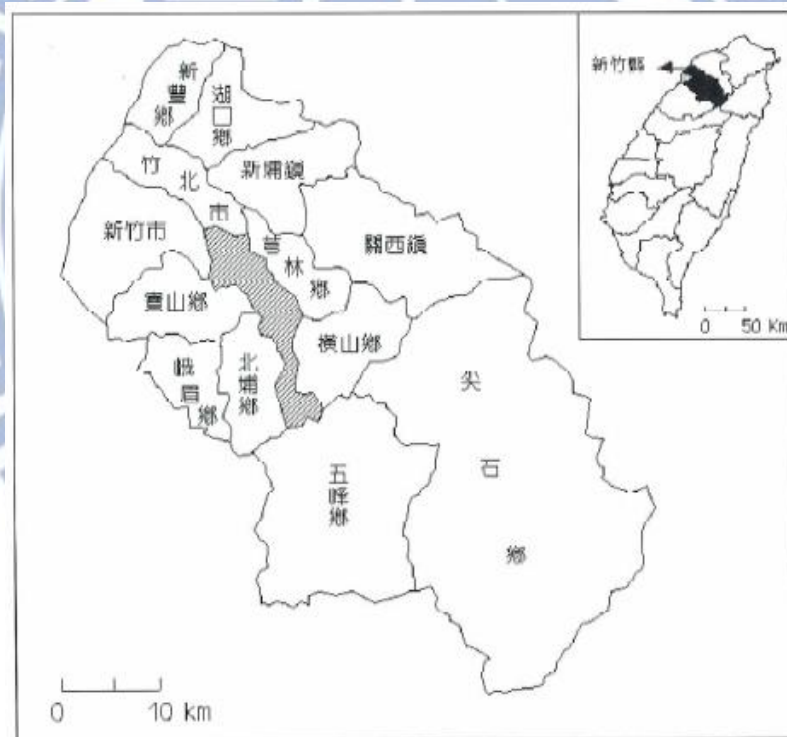
竹東街上最熱鬧的街道分屬市場附近延伸出去的長春路和東寧路，道路都很狹窄，加上街道兩旁商家林立，更顯得擁擠與熱鬧。竹東居民的信仰中心惠昌宮即位於此處，信徒眾多、香火鼎盛。還有各大小伯公廟，每到初一、十五皆可見鄉民虔誠燒香的景象。另外尚有見證著竹東開發史的竹東四大名宅蘇氏武功堂、上隴西堂、下隴西堂、甘家渤海堂，仍靜靜矗立在本地靜聽光陰流逝的聲音。竹東人文薈萃，除了歷史古蹟之外，長達二十一公里的竹東大圳灌溉了整個竹東地區的土地，還提供了現今科學園區的大量用水，日本人於民國八年建造的台灣最小的水力發電工程也位在軟橋地區。此外，蕭如松藝術園區、樹杞林文化館、名冠藝術館、竹東林業展示館、頭前溪生態公園……等等皆豐富了竹東人的文化

¹⁰ 位於新竹縣竹東鎮仁愛路上緊鄰中央市場。

生活。

在這麼一個充滿歷史與文化的竹東街市，在漢人民間信仰為主的客庄，卻有著兩座看來雖不起眼，但卻也顯得與眾不同的基督教堂。沒有華麗的外觀，卻以質樸無華的特質成爲了竹東地區部分居民心靈寄託之處(教堂位置請參圖 1-2)。西方宗教在竹東鎮公所民政課登記有案的並不多，僅有改革宗長老會竹東教會、竹東鎮召會、客家福音協會等三個。另外未登記的還有懷恩教會、中華聖潔會、長老教會、厚賜堂、浸信會等。本研究的田野地點即是改革宗長老會竹東教會以及厚賜堂兩處，以下將分別敘述。

圖 1-1 新竹縣行政區域與竹東鎮位置圖



資料來源：竹東鎮志地理篇

圖 1-2 竹東鎮街庄圖



資料來源：google 地圖(粗黑字體地標為研究者所加)

二、中華基督教信義會厚賜堂

隱身於小巷弄內的中華基督教信義會厚賜堂，很容易就會讓路過的人忽略它的存在(請參圖 1- 3)，它成立於 1955 年，現址教堂是由耿厚賜牧師捐獻其退休金建成，故以「厚賜堂」為名。教堂外牆設計了大小十字架，金色的「基督教厚賜堂」幾個大字，五十七年來一直引領著這個地區的教友們朝它而來(請參圖 1- 4)。十字架底下的圓形拱門，配置著的白色木門始終為信徒而敞開(請參圖 1- 5)。進了圓形拱門之後，一樓內堂就是長青聚會的場所，大門右側的樓梯則通往二樓的禮拜堂。一樓內堂光線陰暗、陳設簡單，只有幾張漆著綠色油漆的長桌、長椅，前方擺著一面白板、一台電視機、幾個櫃子，天花板上幾盞日光燈配著吊扇，給人十分儉樸的印象(請參圖 1- 6)。沿著大門右側樓梯來到二樓禮拜堂，一反樓下的陰暗，三面採光窗讓整個禮拜堂顯得相當明亮，挑高的設計也讓禮拜堂的空間

感覺相當寬敞。前方祭台以一個大十字架為中心，十字架底下擺放了四張椅子，椅子前方就是牧師傳道用的講台，左右側牆上掛著大幅的「主禱文」和「使徒信經」，一排排的木頭座椅呈現著古樸的咖啡色調，那亮滑滑的光澤，則是多年來眾多信徒留下的最佳見證。(請參圖 1-7、1-8)

厚賜堂初期是針對榮民及軍眷做為其傳教的對象，到了民國約 68、69 年時，才開始著力於教會所在竹東地區的客家民眾宣教。堂內設有關懷組、行政組、教育組、以及總務組等四組，負責教會內的組織運作。現有牧師一名、執事四位、教友約六十位，其中客家人約占 80%、其次為閩南人、外省人 4 位¹¹、新住民 3 位¹²。在一週之間，教會安排有許多的活動，例如：禮拜日進行主日崇拜、主日禱告會、兒童主日學；週二禱告會；週三為長青團契、長青福音隊、得勝者事工¹³；週四開心小組¹⁴、GLN (Global Leadership Net)領袖訓練¹⁵；週五喜樂小組；週六則為清潔服事、探訪隊，以及家庭禮拜。本研究所訪談的「長青團契」，人數約 37 人，99%為客家籍，以女性居多，成立迄今將近二十年。於每週三早上九點半聚會，全程以客語舉行，並練習演唱客語詩歌；下午則由牧師帶領到附近的老人院、安養中心、或家庭去做關懷；不定期還會到其他縣市的客庄，去藉由演唱客語詩歌對老人們傳福音。

¹¹ 一對河北省的夫妻，一位陝西省的先生，曾師母則是浙江省籍。

¹² 三位皆為嫁來竹東的越南籍新娘。

¹³ 曾師母在竹東國中為國一學生所開的課程，課程內容為問題處理以及情緒管理等方面。

¹⁴ 本小組為曾師母主持，教導組員如何將信仰落實於生活當中，強調在聖經上找答案。組員之間互相幫助，類似於一個支持團體。

¹⁵ 教會的小組長也需要被訓練，他們在這一天一起分享，一起禱告，為教會內的幹部訓練。



圖 1-3 爲於小巷弄內的厚賜堂



圖 1-4 厚賜堂外觀



圖 1-5 厚賜堂大門



圖 1-6 厚賜堂一樓長青聚會聚會處



圖 1-7 厚賜堂二樓禮拜堂前方



圖 1-8 厚賜堂二樓禮拜堂後方

三、改革宗長老教會

基督教改革宗長老會竹東教會成立於 1963 年，原址位於竹東鎮康寧街，1991 年遷至竹東鎮幸福路現址。為一棟四層樓建築，外觀由白色與橘色為基調組成，「基督教改革宗長老會竹東教會」幾個銀白大字在橘色牆面上顯得更加醒目，四層樓建築的最上方，屬於基督教的十字架就矗立在那裡，指引著它的信徒們(請參圖 1- 9)。進入一樓大門的圓形拱門即來到禮拜堂，「榮耀歸神」的標語十分吸引人的目光，挑高的建築讓室內空間變得相當寬敞，四面採光的設計也讓整個禮拜堂顯得相當明亮。以前方祭台的十字架為中心，十字架底下擺放了四張椅子，椅子前方就是牧師傳道用的講台，左右兩側各放置有爵士鼓以及鋼琴，祭台下左右兩邊對稱的排放了許多排的木頭座椅(請參圖 1- 10)，兩側牆面上還貼了精心製作的小標語，給人一種莊嚴中帶著些許溫馨的氛圍(請參圖 1- 11)。

基督教改革宗長老會竹東教會組織由執事會為首，下由禮拜部、青年部、兒童部、婦女事工、社區事工五個分支部組成。青年部主要負責青少年團契，兒童部負責兒童主日學，婦女事工則負責婦女小組及媽媽教室，社區事工則主要辦理新住民關懷、急難家庭救助以及弱勢兒童課輔陪讀等事務。現有牧師一名、長老二名、執事六名、教友約六十多位，其中將近 90% 為客家人、閩南人不到十位、原住民三位、外省籍三位、新住民二位¹⁶。教會固定在每星期三舉行禱告會，週五有老年人們的長青團契，星期日則分成成人小組、青少年團契、兒童主日學三部分舉行主日崇拜。而在週間牧師則會到各個家庭做關懷訪視，星期一到星期五則由課後陪讀事工所組成的「愛鄰舍課後輔導班¹⁷」協助社區內弱勢孩童的課後照顧(請參圖 1- 12)。由研究者實地田野調查發現，相較於厚賜堂，改革宗長老教會有較多的年輕族群，信徒的年齡層距離較大。

¹⁶ 一位越南籍女性、一位印尼籍客家女性，皆為嫁到竹東的外籍新娘。

¹⁷ 學童大多來自鄰近的竹東鎮上館國小。



圖 1- 9 改革宗長老教會外觀



圖 1- 10 改革宗長老教會禮拜堂



圖 1- 11 牆上標語



圖 1- 12 改革宗長老教會側門

第四節 文獻回顧

一、宗教信仰的概念

宗教是人類社會不可或缺的制度之一，自從人類成為「人」以後，恐怕就有宗教信仰存在（李亦園，1985：1）。但是，一直到了科學日新月異、工商業

快速發展、價值觀也不斷趨向多元化的今日社會，宗教信仰並未隨著人們對這個世界更多的了解而式微。相反的，對於內心焦慮不安的現代人，扮演著關懷、寄託、支持的重要角色。不過，宗教到底是什麼？人們往往對自己認為生來熟悉的宗教說不出個所以然來，即使是專門研究宗教的專家學者們，也有著同樣棘手的問題(呂大吉，1993)。

張軒愷(2003)在其研究中，回顧了諸多與宗教相關的文獻，發現各個學門對宗教的定義，因其關注點不同，而有不同的解釋。例如田立克(Paul Tillich)採用神學的角度，認為宗教是人類的終極關懷；康德(Immanuel Kant)則是以哲學的思考，認為宗教是要承認責任就是神的旨意；赫胥黎(Thomas Henry Huxley)從生物學出發，認為宗教是把這個尚敬尚愛的理想，在生活上實現出來；人類學家泰勒(Edward Taylor) 則是認為宗教是對神靈的信仰；心理學家弗洛伊德(Sigmund Freud) 以為宗教是人類性欲的一種昇華；社會學的馬克思(Kar Marx) 則把宗教看做是人民的鴉片 (張軒愷，2003：10-11)。因此，我們將很難確切的給予宗教一個適當的定義。

宗教信仰之所以如此古老而又普遍地在於人類社會之中，是因為宗教對人類社會的存在有重要的功能意義(李亦園，1985：2) 。研究宗教行為的人類學家提出了三個宗教存在於人類社會的主要功能：一為生存的功能，宗教能適時地給予人類助力及信心，使人類在求生存的過程中，得以去面對所遭遇到的種種困難與挫折；二為整合的功能，人類是集群而居的社會動物，宗教發揮了整合群體、鞏固社會規範的功能，使得人類社會生活得以維持；三為認知的功能，隨著人類社會文化的發展，宗教漸漸形成作為完美目標的象徵、體認人生意義的憑藉(李亦園，1985：33-43) 。

另外，在宗教功能論上，學者們認為宗教所關係的是超出人類生活經驗之外的事情， Ronald L. Johnstone (2001)提出了宗教功能的兩種意義：第一、將人世間的困難與挫折賦予宗教意義，並提供一個關於來世更高的世界觀；第二、透過宗教儀式，宗教可以提供人們安全感與慰藉。功能論學者 Thomas F. O' Dea and

Aviad Janet O' Dea (1983 : 26-30) 提出了宗教可以透過祈禱的儀式，提供支持與安慰；也可以透過宗教崇拜儀式，促成人們與神聖的聯繫關係；更可以使規範與價值觀念神聖化，有助於社會控制；另外，宗教的先知功能，可以對社會規範的缺失提供批判；而個人可以藉著宗教所提供的價值觀來形成對自我的認同與了解；最後，宗教提供人們在成長的過程中所面臨與產生的衝突一些情感上的支持，有助於個人認同的形成（轉引自林伶幟， 2004 : 5）。

台灣的研究者黃稚淇認為宗教對人類的價值功能有三：一、克服死亡、病痛的恐懼：面對無法避免的死亡，宗教提供了如何克服或降低死亡焦慮的臨終關懷議題；二、宗教經典啟發，改變負面思考模式：透過經典中正面思想，來糾正負面思考模式，進而影響行為模式，導向積極光明的一面；三、改變認知、情緒及行為獲得成就感：認同宗教的教義，內化成自己的行為認知，建立新的生活態度(黃稚淇， 2008)。

綜合以上，宗教一直存在我們人類的生活中，成為我們日常的一部分。雖然我們很難給它一個精確的定義，但是它確實為我們人類的社會提供了許多必要的功能，無論是對個人內在心理狀態或是對群體生活規範的維持都有其重要性。因此對於宗教的討論與研究就更顯得意義重大。

二、客家人的信仰

民間信仰是相對於制度化宗教的一個概念。世界上的宗教，通常被區分成「制度化宗教」和「普化宗教」兩大類。制度化宗教具有系統化的教義與經典，也有相當組織的教會或教堂，而且其宗教活動與日常生活有相當程度的隔開。例如基督教、天主教、佛教等宗教。而普化宗教，又稱為擴散的宗教，它的信仰、儀式與宗教活動都和日常生活密切混合，擴散成日常生活的一部分，缺乏經典與組織。宋光宇(1995)認為台灣的民間信仰即是屬於普化宗教的一例（轉引自羅烈

師，2007：179-180)。¹⁸

台灣客家民間信仰的主神中，比較常見的有三山國王、三官大帝、五穀農神、觀音及義民。三山國王在台灣，是為眾多客家地區的主祀神。但是三山國王發源於潮州，所以也是潮州人的重要信仰，因此我們不能無條件地主張三山國王係客家信仰。三官大帝在桃園新竹兩縣，尤其是近山地區，是普遍的地方公廟主神。五穀農神即遍嚐百草的炎帝神農氏，與黃帝軒轅氏被公推為中華民族的先祖，台灣客家地區喜好以五穀農神為主神奉祀。觀音也就是觀世音，客語通常稱為觀音娘，客家地區家族或宗族公廳上，除了祖先牌位，也同時供奉觀音娘，因此觀音在客家地區為非常重要的神祇，但較少成為地方公廟的主神。最常被討論的客家信仰就是「義民」，義民廟的興建與歷次的民變有關。早在康熙 60 年的朱一貴事件，到乾隆 51 年(1786)的林爽文事件與同治元年(1862)的戴潮春事件，都促成各籍人民建塚築亭，祭祀義民。但是義民信仰並非客家人獨有的信仰（羅烈師，2007：184-186）。

除了上述的三山國王、三官大帝、五穀農神、觀音及義民之外，尚有媽祖信仰、厲鬼與其所衍生出的中元普渡，以及土地龍神等，都在客家地區的民間信仰中佔有重要的地位。另外關於閩南與客家信仰之比較，基本上是沒有非常顯著的差別的。例如閩客宇宙觀與神格體系的來源皆為佛教、道教；媽祖與觀音對閩客同樣重要，兩族群也都同樣具有義民崇拜的信仰；就連廟宇建築也是大同小異。但在某些地方，閩南與客家確實存在著些微的差異。舉例而言，媽祖、王爺、開漳聖王、清水祖師、觀音佛祖與保生大帝等在某些閩南社區的影響力較大，三山國王、三官大帝與五穀農神在客家社區擁有較高的影響力；王爺廟必備的五營，閩南社區有，但是南部客家有，北部客家則無；客家地區必備的陪祀神土地龍神

¹⁸ 關於台灣民間信仰一般性問題請參考李亦園（1978）、董芳苑（1996）、林進源（1996）、林美容（1997）、黃文博（1997）、鄭志明（2001）、江燦騰與張珣（2003）。與三山國王相關之研究，有陳春聲（1996，2005）、邱彥貴（2005）、徐麗霞（1999）、林政宏（1996）。關於三官大帝可參考范明煥（2005）及田金昌（2005）。關於觀音信仰可以參考邢莉（1995）。義民信仰的研究可參考莊英章 1986、黃清漢 1987、邱彥貴 2001、莊吉發 2001、蔡采秀 2004、羅烈師 2001，2006a，2006b、賴玉玲 2005、林桂玲 2005、徐啓智 2002。關於厲鬼信仰可參考江志宏（2005）。資料引自（羅烈師，2007）。

則少見於閩南地區；至於八家將陣頭與乩童，閩南地區則是多於客庄(羅烈師 2007：188-196)。

三、基督教與客家

目前關於基督教與客家關係的研究多集中於東南亞香港、沙巴等地區，而台灣地區的相關研究則較為少見。湯泳詩(2002)對一個香港客家教會的研究，說到基督教巴色教會與客家的關係。十九世紀基督新教來華傳教者多為英國與美國的差會，並以沿海地區作為傳教的地點。而巴色會的傳教士則多為來自歐陸德國及瑞士籍的人士，他們專以華南內陸客家地區進行傳教的工作。1847年，首批傳教士韓山明(Theodore Hamberg 1819-1854)及黎力基(Rudolf Lechler 1824-1908)開始宣教。巴色會的宣教政策包含了重視本地的語言，向社會低下階層傳福音¹⁹，重教育，與殖民地或當地政府保持中立的關係。而他們在華的工作重點有三：其一、建立大型基督徒社區；第二、興辦教育；第三、提供醫療服務(湯泳詩，2002)。巴色會從香港開始宣教，會務逐漸發展，信徒日益增多。在1847-1922年間，在香港各地建立了七處教會²⁰。值得一提的是，巴色會華人信徒有兩個特色：第一、他們多為客家人；第二、具有家族性，信徒是代代相傳的(湯泳詩，2002：20)。此外，湯泳詩(2002：20)也提到了學者對於客家與基督教的研究，指出客家人相對於本地人較容易接受基督教信仰。這個現象與現在台灣社會普遍認為客家是福音的硬土，客家人接受基督信仰的比例是最低的有著有趣的反差，在日後的研究裡或可探究其中的原因。

人類學家 Nicole Constable 也曾以粉嶺崇謙堂為研究個案，探討此地以基督教為主要宗教信仰的客家人，其基督教信仰在這個客家族群中是如何運作的？基督信仰與客家傳統文化又是如何在信徒的生活中被融合？Nicole Constable 的研

¹⁹ 客家聚居華南貧瘠之區，家族凝聚又排外，社會地位不受重視，因此巴色會得以在此建立最具規模之客家教會(湯泳詩，2002：93)。

²⁰ 救恩堂(1852)、筲箕灣(1862)、土瓜灣(1890)、黃宜洲(1895)、深水埔(1897)、窩美(1905)、龍躍頭(1905，即崇謙堂)。羅香林即於1951年在崇謙堂接受洗禮(湯泳詩，2002)。

究中指出，基督教教義與傳統客家特質的連結，以及在當時整個大環境脈絡下，客家人和「外來者」的基督教一樣都是處於較弱勢的地位。因此可能根據利益的考量，爲了爭取更多的權利，所以兩者相互結合與凝聚，促使香港崇謙堂的客家人透過基督教信仰來強化他們的客家認同(Constable, 1994)。

黃子堅(2011)在沙巴所做的客家研究，當中提到巴色教會於太平天國之亂(1850-1864)後，協助許多遭受清政府迫害的客家人移民至北婆羅洲或沙巴、英屬香港及英屬圭亞那。當時的沙巴受到英國的渣打公司所控制，渣打公司爲了經濟因素欲引進合適的中國移民，進而與巴色教會的黎力基牧師合作招來了許多客家基督徒，而這些客家人後來便成了當地農業及工業勞力的支柱。也因爲巴色教會讓客家基督徒舉家遷移到沙巴，人口數的優勢讓客語成爲沙巴當地華人的主要方言，日常生活中也常見許多的客家特色，因此巴色教會百年來在沙巴一直扮演著維持客家認同的重要角色(黃子堅, 2011)。

由以上巴色教會在香港及沙巴的這幾個研究案例中可得知客家人與基督教之間的關係。客家人不只有信仰中國原鄉的民間宗教，客家人接受基督信仰是可能的，而且有其特色。

四、基督教在台灣傳教史

根據李桂玲(1996)及瞿海源(1992)的觀點，基督教在台灣傳教歷史約可分爲四個階段。

一、荷蘭人占領時期：基督教傳入台灣的時間是在 17 世紀，荷蘭人和其他歐洲人都紛紛向海外擴展商務及殖民地。在此同時，由於信奉基督新教的荷蘭人本身對宗教的需要，以及爲了利於統制殖民地的人民，減少他們的反抗力量，再加上殖民地官員及傳教士們基於虔誠的基督信仰所肩負傳佈福音的使命感，因此基督教信仰便隨之傳佈到台灣島上。天啓七年(1627 年)，第一位宣教士甘迪究士(Georgius Candidius)抵台向西拉雅族的原住民傳教，獲得不錯的成效；崇禎二年(1629 年)，宣教士君紐士(Robertus Junius)來台積極宣教之外，還特別重視教

育，並且於崇禎四年(1631年)在新港創建了台灣第一座的新教教堂。到了崇禎十一年(1638年)，新港、目加溜灣、蕭壠、麻豆、大目降五社接受洗禮者的人數約占總人數百分之二十二。荷蘭人在台灣的宣教，用羅馬字拼音寫了許多宗教相關的著作，重視教育舉辦主日學，充實其布教基礎。所以到了永曆五年(1651年)，在台的八名宣教士分別負責了臺窩灣(今安平)、麻豆及哆咯((Dorko，在今新營附近)、華武壠、淡水、基隆、蕭壠(今佳里附近)、目加溜灣(今善化附近)、大武壠、新港(今新市附近)、大目降、諸羅山(今嘉義)、豆開土及附近村落等等的地方。但是永曆十二年(1658年)，由荷蘭在臺總督頒佈「鞭打逐出偶像者之令」，加強對異教的打壓，放逐西拉雅族女巫師，以武力傳教，造成宣教士和居民的不滿。直到永曆十五年(1661年)，荷蘭人被鄭成功驅逐出境，結束了對台灣三十八年的侵占，也中斷了基督教在台灣的發展。

二、清朝末年：這個時期傳入台灣的基督教以長老教會為主，並以大甲溪為界，分成南部的英國基督長老教會與北部的加拿大基督長老教會。同治四年(1865年)，英國基督長老教會的傳教士馬雅各(Dr. James L. Maxwell)，正式在台開始傳教醫療工作。首先是在台灣府城，但因為受到民眾投石威脅，所以遷移至打狗旗後佈教，並於1867年設立埤頭(今鳳山)禮拜堂。同年李庥(Hugh Ritchie)牧師抵台，馬雅各即將高雄一帶的教務交給李庥，再度轉往台灣府傳教並設立了由西方傳教士創建的第一間醫院「新樓醫院」。同治十年(1871年)英國基督長老教會的傳教士甘為霖(William Campbell)以及加拿大基督長老教會宣教師偕叡理(一般皆稱馬偕)(Dr. George Leslie Mackay)相繼到達台灣傳教。甘為霖及馬雅各在高雄、台南活動，偕叡理和李庥到淡水開始醫療傳道的工作，於是，台灣的基督教長老教會便分成南北兩個系統。這個時期基督教的傳教工作不同於荷蘭人時期的高壓手段，改以醫療、教育，及其他社會福利機構來傳教。例如甘為霖牧師之重視盲人教育，發明點字印字機、點字聖經，創辦盲人學校；巴克禮牧師(Thomas Barclay)於光緒二年(1876年)創設神學校，光緒十一年(1885年)創辦今日台灣教會公報的前身「台灣府城教會報」，並將聖經自創世紀至啓示錄全部改譯為台語羅馬字；

偕叡理除在淡水建立北台灣第一個教堂外，還於 1880 年興建了馬偕醫院，1882 年建立了理學堂大書院，1884 年又創立了女子學院。到了光緒三十一年(1905)，台灣全島總共有 92 間長老教會的教堂，信徒則約有一萬五千多人。

三、日據時期：光緒二十一年(1895 年)甲午戰爭後台灣被割讓給日本，日本統治者對基督教採取壓制政策。但相較於中國傳統宗教信仰，對基督教卻沒有絕對的禁止。再加上來台的日本人中也有不少基督教徒，因此台灣的基督教在日治時期由日本傳來了日本基督教會、日本聖公會、日本組合基督教會、救世團、日本聖教會(光復後之臺灣聖教會)、日本美以美教會(Methodist)、第七日再臨團(即安息日會)等七個派別，其中以聖教會及日本基督教兩派為盛。除聖教會外，信徒多以日本人為主。由於日本人完全掌控了基督教的相關事務，因此台灣基督教在日治時期的發展呈現了倒退的趨勢，直到二次大戰結束，日本教會的勢力撤出台灣，原本的教會²¹紛紛取回各自的財產，西方傳教士再度來台，並恢復與國外教會的聯繫，台灣基督教才恢復發展。

四、戰後台灣：如上所說，戰後，台灣的教會從日本的重壓下解放、西方傳教士回台，再加上國民黨來台灣後從大陸所帶來的大批教會組織及傳教士，聖經學院及神學院相繼成立。導致了台灣的基督教會自 1949 年至 1964 年間大幅度的增長。直到 1965 年起，台灣社會進入由農業轉工業都市化的時期，這種基督教大幅成長的趨勢才逐漸停頓下來。戰後台灣的基督教發展大致可分成三個階段：第一階段是戰後大量教派的傳入以及教會迅速發展期²²(約為戰後至 60 年代間)、第二階段則是教會持續增長期(約為 70 年代)、第三階段就是緩慢增長期(80 年代以後)。

²¹ 台灣在光復前設有教會的基督教宗派有三：台灣基督長老教會、台灣聖教會、真耶穌教會。

²² 根據李桂玲(1996：156-161)所整理出的「戰後傳入台灣或在台灣創立的基督教各宗派」表可得知有 83 個基督教宗派創立或於此時傳入台灣。另外，瞿海源，1992：695，則指出在光復後傳入台灣的基督教派多達七十餘種，目前在台灣有教會的約有六十個教派。

五、改宗(conversion)的概念與定義

張軒愷認為宗教是一種選擇，目的在於滿足人類在現世或來世的需求，因此不同的宗教提供了不同的服務及內涵來滿足個人的不同需求，於是宗教便具有可選擇的特質，人們會選擇相對應的宗教來滿足自身的需求(張軒愷，2003：13)。本研究欲探討竹東地區客家婦女由傳統台灣民間信仰轉變到基督教信仰的「生命歷程」，因此對於「改宗」這個問題，只做初步概念性的回顧。

關於改宗的定義，是從某一宗教信仰移轉到另一個宗教信仰，或是從沒有任何宗教信仰轉變為積極投入或參與某一宗教信仰(林本炫，1998：21-22)。

Lewis Rambo 將改宗分成五種不同的形式：(1) 入會 (affiliation)：從沒有信仰到接受信仰。(2) 增強 (intensification)：在同一個宗教信仰內，信仰程度的加深。(3) 宗派變遷 (institutional transition)：在同一個宗教信仰內，改變歸屬的門派。(4) 傳統變遷 (tradition transition)：從一個宗教信仰轉變為另一個宗教信仰。(5) 背教 (apostasy)：從有宗教信仰轉變為放棄宗教信仰(參閱許惠芳 1994：1)。

V.Bailey Gillespie (1991：14-15) 將改宗分類為三個類型：(1) 傳統的移轉 (tradition type transition)：不同宗教傳統間的轉變。(2) 制度的移轉 (institutional transition)：同宗教內的教派轉變。(3) 信仰的強化 (intensification)：對原先的信仰投入得更深(參閱高雅信 2000：40)。

John Lofland 和 Rodney Stark 提出了「價值累加模式」(value-added model) 的改宗過程模式，這個模式包含了七種要素。第一、張力(tension)：個人處於緊張的關係或是壓力中，例如健康、知識、名聲、兩性或婚姻、罪惡感、人際關係等；第二、以宗教性的觀點解決問題；第三、自我認定為宗教追尋者(seeker)；第四、在轉折點(turning point)遇到新的宗教，通常轉折點都起源自最近的遷移、失業、成功、失敗、退學等；第五、與新宗教團體的成員發展出情感的連繫；第六、與其他舊有宗教團體情感的連繫轉淡或消失；第七、與新的宗教團體產生密

切的互動。而這七個因素又可分成個人傾向（predisposition）及情境條件（situational condition），個人傾向包括張力、解決問題的觀點、宗教追尋者、轉折點，而情境條件則含括情感的連繫、其他宗教團體的連繫、密切的互動。（參閱林伶幟，2004：8-9）

六、台灣關於改宗的研究

林本炫和林伶幟都強調社會網絡²³對改宗者的重要影響力。但是林本炫認為宗教追尋者和非宗教追尋者對於社會網絡的運用有著顯著的不同：社會網絡對宗教追尋者而言僅僅是一種「訊息提供」的功能；然而非宗教追尋者尤其是依賴社會網絡作為改宗行動的發動因子，但是他們的改宗行動不必是具有動機性的，他們對於目前信仰的了解可能是改宗後的建構與認知的結果（林本炫，1999：202）。社會網絡之「信任關係」的重要與否，在這兩類改宗者身上有很大的差異。林伶幟則是以東海大學附近某教會為田野點，從二十五位改宗者的訪談中去分析社會網絡跟改宗之間的關係，將社會網絡分成正式的社會網絡（helping/social network）與非正式的社會網絡（natural network）兩類。改宗者透過這兩個途徑進入基督教會，而後由非正式的社會網絡取得情感性支持；經由正式社會網絡取得情感性支持、靈性支持與財務支持；再來改宗者便會依賴這些社會支持，認同宗教團體所提供的宗教經驗與教義教導，漸漸地促成其改宗成功（林伶幟，2004）。

張軒愷以東海大學附近某教會 21 位男女新（改宗）成員來分析，採用了理性選擇（Rational choice）的概念，認為改宗是因為經過理性衡量之後，所獲得的益處大於必須付出的代價，因而使人願意改宗。在這篇論文中提到改宗者會在改宗的過程當中獲得某些報酬（reward）：個人關懷、團體性支持、宗教經驗替代、早期負面經驗的取代，也會付出某些代價（cost）：時間、工作、家庭、朋友，而只要是改宗者獲得的報酬大於所需付出的代價，則改宗的情形就會發生。但在他的研究個案中顯示出源自西方的「理性選擇」方法，在台灣因為文化的不同

²³ 主要是指家人，親友、同事、朋友，乃至於熟識的鄰居（林本炫，1999：175）。

而有所差異，所以在研究結果上並未顯示其是因為獲得有關來世需求的代償性期待（compensator）的益處才改宗的（張軒愷，2003）。

學者黃應貴(1982, 1991, 1992)、黃宣衛(1986)、石磊(1978)、陳志榮(1995)等，分別對東埔布農、奇美阿美、馬蘭阿美、噶瑪蘭等原住民地區做研究，其研究成果指出了部落本身自主性的重要，也就是說傳統社會文化在宗教變遷的過程中並非僅扮演著被動的角色，變遷的主要動力不應只歸之於外力，而應重視部落本身自主性的變遷（陳美鈴，2010：38-39）。黃國超(2001)探究鎮西堡泰雅族人的改宗原因是因為政經環境的轉變、信徒的文化、基督教義的因素交互影響下產生的；林偉華(2006)則是透過基督教對部落的影響，探索改宗後的部落在文化上的核心價值；江杰霖(2004)在屏東萬金村的研究指出，影響當地天主教友信仰習慣的因素與動機為家庭因素、社會人際網絡、疾病醫療、生活需求等；黃克先(2007)以外省人第一代的流亡經驗如何改變他們的宗教信仰作研究，發現離開原鄉的物理位移、基督教與國民政府的親近性、戰爭切割了人對傳統信仰制度的依附、經濟活動的變遷、大批傳教士以說普通話者為對象傳教，都提供了更全面的觀點（轉引自陳美鈴，2010）。

陳美鈴在新竹縣芎林鄉這個客家庄，以天主教聖心堂為田野地，探究當地居民進入教會的過程。天主教所用來使具有堅毅特質的客家人願意放棄原來的信仰而接受一個外來宗教的宣教方式，改宗者的動機，信仰轉變的過程，遇到的阻礙，家庭成員的看法，改宗後堅定信仰的因素，改宗後對個人及家庭生活的影響。她在實際訪談了十六名包含神父(一位)、修女(兩位)及男(六位)女(七位)教友後，顯示出因為家庭的影響力、現實生活的壓力、教會本身的拉力、社會人際網絡、親人的追思及對傳統信仰的反省，為影響芎林聖心堂教友改宗的主要因素。在她的研究中發現，影響芎林教會男女性教友改宗的原因有所差異，男性教友多考量經濟因素及家中香火傳承、祭拜祖先的重要責任²⁴，而女性教友則是因為心靈撫

²⁴ 在早期芎林地區，就業機會並不普及時，除了務農，男性欲謀求一份與所學相當的職務相當的困難，教會在當時提供了另一種穩定的收入來源，因此少數受過教育的知識份子便接受教

慰的因素，並且多是因為婚後跟隨先生的信仰而領洗的。最後陳美鈴認為天主教與基督教雖同屬基督宗教，但是天主教友在改宗的過程中較基督教友為平和，並未產生劇烈的衝突或影響個人的生活方式，他們的生活也在不違背教義的原則下，與傳統的習俗緊密結合(陳美鈴，2010)。

綜合林本炫、林伶幟、及張軒愷的研究可看出社會網絡對於宗教追尋者和非宗教追尋者有著不同的重要性。正式的社會網絡 (helping/social network) 與非正式的社會網絡 (natural network) 所提供的橋梁媒介、各類支持，以及在改宗的過程當中獲得的報酬 (reward)、付出的代價 (cost) 也影響著改宗的成功與否。但是針對於個人改宗之「生命歷程」的詳細研究則未見諸於上，且研究地點的選擇亦非客家地區，對於客家地區的改宗者未何選擇改宗的原因無法得知。而陳美鈴的研究雖以客庄為例，但該研究著重於天主教在客庄的發展與影響，也並非將重點放在客庄婦女，所以本研究將以屬於客庄的竹東鎮為研究地點，並以著重在「客家婦女的生命歷程」為方向，希望能補足相關研究所缺漏的一部分。

七、客家婦女

Nicole Constable (2000)曾大聲疾呼：從女性角度有屬於女性的客家意識。1980 年代之前的客家婦女討論幾乎都是「男性觀點」。客家婦女屬於「存而不論」之社會事實—亦即 Constable 所指出的，過去父系繼承的系譜書寫，將女性停留在描述其勞動形象，因此缺乏了系統性、女性觀點的研究(轉引自洪馨蘭，2010：679)。

每每提及客家婦女時，多以吃苦耐勞、勤儉樸實、聰明才智、溫柔順從等等的美譽見於世人，在諸多的文獻上也屢屢見到對客家女性多所讚譽之詞。在中國傳教多年的美籍傳教士夢伯·史密斯牧師，他的著作《中國的客家》(1905 年)，描述客家婦女比他所見過任何女性都優秀，因為客家人居住在山區，男人多出外

會的邀請，擔任教會的翻譯人員兼任傳道員的工作，再加上天主教義對於傳統習俗採取包容的方式，男性在選擇信仰時，得以同時兼顧中香火傳承、祭拜祖先的重責大任，因此即便是先生帶著家中大小一同領洗的情形，亦不會遭受任何的阻礙(引自陳美鈴，2010：74)。

謀生，因此客家社會中所有艱苦的工作都由女性承擔，而她們也將之視為自己分內的責任；美國作家米契納的作品《夏威夷》中也提到了客家婦女勤奮工作的精神²⁵（高宗熹，1992：119）。

早期的客家婦女，爲了要適應長期遷徙的生活，因此她們不纏足，和男人一樣負重跋涉。到了居地之後，又因多爲山地林間，所謂「逢山必有客，無客不住山」，所以男人們爲了謀生計多到外地去工作，而留在家中的女性則必須要獨當一面。無論是烹飪煮食、縫紉女紅、下田種地、上侍翁姑下育兒女，全都一手包辦。個個都是「出得廳堂，入得廚房」的健婦，也因此客家婦女重視「四頭四尾²⁶」的形象廣植人心。傳統客家社會由於多半從事農業活動爲主，因此需要許多的人手來幫忙，而家庭成員被視爲是理所當然的無償勞動者。就連小女孩也不可避免要充當免費的、應當的、理所當然的無償勞動力。

但是，客家婦女勤勞、勇敢、儉樸的客家婦女美德，真是天生的嗎？還是後天家庭與社會環境壓迫下形成的呢？李竹君(2001)以苗栗獅潭十七位客家女性的自身說法來討論關於客家女性的美德與其勞動經驗之間的關聯性，結果發現，客家女性之於「節儉」，是面對困厄環境中所發展出來的生存智慧、是嚴以待己寬以待人的金錢觀、是家庭環境與家庭教育所養成的生活習慣、是保守節流的理財概念；客家女性之於「順從」，是家庭教育與社會壓力下的不得不然，是父權社會對女性生育行爲與行動自由兩項自主權的限制，是一種認命、妥協與生存策略的表現；客家女性之於「刻苦耐勞」，則是面對生活，不得以的選擇。李竹君認爲，這些關於客家女性的美德，扮演了教化與安撫的功能，是對女性克制慾望、壓抑性格、忽略自我感知的期待，以達到男性獲利、鞏固父權體制的目的，所以這些美德並無助於客家女性在家庭中地位的提昇，不過她也認爲在這個過程中，

²⁵ Michner, James A. 著，雲菁/張時/孟絲譯，《夏威夷》，（台北市：皇冠，1967）。書中提到一位名叫魏強的美國醫生到廣東僱了三百名華工去開闢甘蔗園，之中有一半是客家人，因爲他認爲客家人比較努力勤奮。他也注意到客家女性都沒有裹腳，因此詢問了加州來的春發叔，春發叔回答：「她們是客家人，不值一談。」魏強醫生又問：婦女准許到香樹國(夏威夷)去嗎？春發叔回答：「也許客家婦女可以，閩南婦女則不行。」於是魏強醫生心想：「也許有一天夏威夷會需要中國婦女，不過一定要客家人去。她們看起來又強健又聰明。」

²⁶ 四頭四尾即：灶頭鑊尾，針頭線尾，田頭地尾，家頭教尾。

女性的能動性是存在的、抗拒和改變的可能性亦然(李竹君，2001)。

在連瑞枝與莊英章主編的《客家·女性與邊陲性》(2010)一書中，用雙重邊陲性的概念，將不同時代、不同地區的女性放在台灣的社會經濟脈絡下來討論她們的能動性與日常性。所謂雙重邊陲性，一是指在地理的空間定義上，客家社會多處於市場區域的邊陲與經濟環境生態的近山處。一是身分的邊陲，指的是父系繼嗣社會脈絡下，女性在家庭之間流動所產生的邊陲性(連瑞枝、莊英章，2010：8)。書中討論了節婦與寡婦在現實中的生存策略、族群界線因婚姻與認養方式產生的流動、文人家庭的婚姻模式與其社會身份尋求間的關係、閩客因宗族運作情形不同而對未婚和喪夫以及老年婦女的安排所產生的差異、藉由女性生命史回溯的方式呈現女性的生命經驗和歷史記憶、分析客家婦女山歌經驗裡的勞動意義與價值、以及採茶婦女的勞動經驗。客家女性之於邊陲性，藉著不同面向的討論，呈現出女性真實生活上之不同樣貌。

因此，客家女性的這些特質是天生如此抑或後天建構，洪馨蘭(2010)的文章裡有這麼一段論述，「謝重光就認為，客家婦女的許多特質像是勤勞儉樸、賢淑善良、剛健果決、崇文重教、崇尚貞節等，是融合著南方少數民族文化、加上宋明理學、以及地理生存環境等作用，共同造就而成(2005：141-205)。」(洪馨蘭，2010：679)她認為這種說法把女性的勞動特徵歸因於文化天性，與夏曉鶯等人建構論的認知所以為的「對客家婦女勞動形象的歌詠，乃是父系中心主義的浪漫建構，美德的背後其實是嚴酷的社會壓力」差異頗大。同時，洪馨蘭藉由六堆地區外祖敬拜的禮俗，解釋了一個文化設計對地方社會父權建構的實質意義，也說明了經由這樣的文化設計，當地客庄女性反身參與這個父系建構的過程(洪馨蘭，2010)。

關於婦女地位的研究，張維安(1994)認為大量的勞動對客家婦女在家庭經濟地位方面可能有些意義，但整體上對於客家婦女地位的影響，沒有預期中那麼高(張維安，1994)。而莊英章(1994)比較台灣北部崁頂和六家兩個閩南與客客家村落的研究中，一樣也顯示出婦女的勞動參與並未提高其在家中的地位(莊英

章，1994)。客家社會普遍還是存在著「重男輕女」、「男尊女卑」的傳統觀念。徐霄鷹(2006)則透過廣東客家村落婦女的日常山歌活動以及敬神、拜山的女性結群活動，來檢視「賦權」這個概念對於傳統女性角色的突破與女性本身的自主性的取得之意義。杜里婦女突破了種種限制，選擇了作為工作者或休閒者的社會身分，擴大、建立了女性公共空間，並在這些公共空間內建立了家庭地緣以外的人際關係網絡……活躍在這兩個領域中的杜里婦女通過一系列的個人選擇賦予自己以權利，提高了自己的地位，……而她們的社會地位是變動的，決定於一些各不相同的參照點和歷史的具體條件(徐霄鷹，2006：269-271)。呂玉瑕(2010)在棋園鎮的研究目的是為了在當地的文化脈絡及經濟結構中，探討在經濟發展的不同時期，客家女性經濟資源對其家庭地位的影響。她將受訪者分成 1971 年²⁷前與 1971 年後結婚的兩個世代來做比較分析，發現在當地的脈絡下，社會經濟結構、階層結構、家族組織以及文化規範的變遷都是影響女性地位高低的重要因素(呂玉瑕，2010)。

余亭巧(2004)用五位在台北都會區從事客家文化相關工作的客家女性之訪談資料，來探討族群意識在她們生活中所扮演的角色、變化及影響。她的研究發現，這群客家女性的客家身分只出現在工作的場域；她們一方面適應了都會區的生活，一方面又想念原鄉，所以藉由文化工作來慰藉鄉愁；夾在新舊世代的她們、許多觀念與想法都產生了時代交錯下的矛盾與掙扎(余亭巧，2004)。

劉宏釗(2011)探討石岡客家婦女面對九二一地震災後生命的變化，她們突破傳統的規限，透過石岡傳統美食小舖的女性結群經營模式，去體認群己關係與自我實踐的可能性，從而發掘出客家女性的生命價值與其所蘊含的多樣性。

黃圓惠(2012)以六位嫁來台灣的印尼客家女性為報導人，探討她們在印尼原鄉的生活，她們移動的歷程，以及她們在台灣的家庭與婚姻。進而從「印尼嬭」的刻板印象、婦女的飲食、原生家庭與婚姻家庭的互動來討論她們的情感。最後以落地生根或是落葉歸根的面向來探究她們的認同層面。她的研究表達出印尼客

²⁷ 1971 年後開始進入工業化過程。

家女性豐富的生命經驗，並為兩地客家紀錄下了真實的互動過程。

因此，綜觀以上文獻資料可以得知，不論是過去亦或現在，客家婦女的地位相對於男性仍屬偏低，男性史觀的觀點以各種的美德來合理化婦女的一切勞動與辛勞，並在這樣的一個建構過程中坐收其利。但儘管如此，女性在生活中的能動性和改變的可能性還是存在的，越來越多從女性自身觀點出發的研究將逐步拓展關於客家婦女的研究領域。

第五節 研究方法

以往，雖然文字歷史隨著時間的推演不斷地累積，然而漫長的歷史印總是以單一的父權史觀出發，屬於女性的點點滴滴猶如角落中的時空塵埃，長期鎖在幽暗的記憶一隅，伴隨無聲無息的光陰沈澱，最終消失於無形。(江文瑜，2008：219)

在台灣整個「重男輕女」、「男尊女卑」的社會氛圍中，縱使女性在面對生活的過程中所凝聚的經驗並不亞於男性，但礙於女性從屬的地位，導致了她們的聲音始終不見於社會，只在母親對女兒的叨叨唸唸中、只在姊妹伴的閒話牢騷裡。她們如何在婚姻制度、家庭組織、人際關係、宗教信仰、經濟活動、社會風俗中走過異於男性經驗的歲月、她們所凝聚的獨特智慧與韌性、她們如何看待自己的心理與身體感覺.....等屬於女性的聲音，往往伴隨時間的腳步前進而沈澱，消逝於文字歷史中(江文瑜，2008：206-207)。因此，紀錄女性的聲音變得迫切且需要。李竹君(2001)、余亭巧(2004)、徐霄鷹(2006)、簡美玲(2010)²⁸、劉宏釗(2011)、黃圓惠(2012)的研究，正是面對了女性，並經由她們的口述陳述了自己的經驗。本次研究是採取質性研究方法中的深度訪談法為主，透過竹東客庄婦女

²⁸ 透過十一位阿婆的山歌經驗口述材料，來討論日治後期出生的苗栗客庄女性對殖民與山歌經驗的生命史敘事。

個人生命歷程的敘說，來再現整個社會文化脈絡下，婦女們那曾經真實發生過，卻又一直為人所忽略的生命故事。

進行女性口述史訪談時，可以利用女性在私領域的人際網絡，透過一位受訪者再去介紹另一位受訪者，如此可減少訪問者與受訪者之間的距離並建立信任的關係。而口述史訪談又可分為單人口述史訪談及多人口述史訪談：單人口述史訪談對象可能是參與了某個重要的歷史事件，擁有特殊經驗及專長，或是她的生命歷史足以代表女性遭遇的普遍性；相對的，多人口述歷史則是從較多人的經驗中去分析、歸納、比較，所以研究者在進行研究之前必須先確定自己的研究類型。在發展初步問題時必須注意不要把研究者的預設想法放進問題中去限制受訪者真正的意見，使用的語彙語法必須視受訪者所能理解的，若不會說受訪者的語言就必須事先找到精通彼此語言的翻譯者，因為語言遷就的現象將影響到受訪者的表達能力。訪談進行中應重視彼此的互動關係、仔細傾聽受訪者的語言、避免其他人的干擾、以及對非口語資料(書信、日記、照片)的收集。訪談結束後則必須將訪談資料做整理與求證，將口語資料轉換成文字資料，最後加上歷史的詮釋，然後完成整個研究的過程 (江文瑜，2008)。

我的研究流程從設定主題開始；接著確認田野地點；之後則分成兩部分同時進行，一為進入田野與報導人建立關係並進行深度訪談，二為蒐集整理文獻資料並發展問題；接下來是將訪談的錄音資料謄成逐字稿；最後根據逐字稿的內容整理、詮釋、分析資料，再進行論文的書寫(請參附錄一)。

由於筆者本身並非客家人，亦非基督教徒，因此要進入客家教會做田野訪談有其困難度，並不是每個教會都會願意接受這樣一個研究者的研究。於是筆者透過自身在竹東客庄小學任教之便，先去詢問學校裡信基督教的老師是隸屬在哪一間教會。透過其介紹並取得教會牧師、師母的同意協助之後，決定以竹東的改革宗長老教會及中華基督教信義會厚賜堂兩處場域，來做此研究的田野地點。

我在 2011 年十月十日初次參加由「客家福音協會」所舉辦的「全國客家轉化祭壇」活動，開啓了筆者第一次的教會經歷。教友們親切的笑容伴著一聲聲的

「平安」，輕快的旋律搭著動人的詩歌。有的人低頭禱告，有的人大聲讚美主，有的迫切的舉起雙手，有的大聲拍手。參加者老老少少、大大小小，還見到原住民的朋友也來參加。筆者看著大家有的揮手、有的合十、邊唱詩歌邊禱告，有時還加上簡單的身體動作。在這麼多手之中，一隻蜷縮的、扭曲的、佈滿疤痕的手，深深的觸動了筆者的心。我們可以猜測，基督信仰的力量一定幫助了這隻手的主人度過了相當大的難關。而基督信仰對於客家婦女呢?這更加強了筆者欲研究改宗之客家婦女生命歷程的動機。

本研究於 2011 年 9 月陸續展開，進行了為期十個月的田野資料蒐集整理過程。主要的研究問題為竹東地區客家婦女改宗之生命歷程研究。本研究是採取質性研究方法中的深度訪談法為主，輔以參與觀察法互相運用。因獲得兩個教會牧師及師母的協助，因此以參與觀察來建立與該兩處教會教友間的關係，再透過牧師的介紹尋得七位報導人。並輔以筆者女兒的保姆張媽媽和其教會姊妹吳阿姨兩位報導人的談話資料，企圖藉由增加這兩位客家婦女的說話，使這個研究更趨完整。訪談的內容由研究者預先設計訪談大綱，在訪談過程中不設限於一問一答，讓報導人自由且彈性的自己敘述，不足或未提及的部分再由研究者提問。讓報導人在最自然的情況下談論自己的生命故事，回溯接受基督信仰的過程與原因。進一步探求這些報導人接受基督信仰的背景與動機，基督信仰所帶給她們的價值觀與生活影響，以及她們堅定信仰的力量何來。

研究者事先與報導人約定訪談時間地點，而每一次的訪談時間視報導人所敘述故事內容長短不定。在訪談過程中，先徵詢報導人同意做全程錄音，再將錄音資料全部謄成逐字稿並與以存檔，於田野工作結束之後論文書寫時分析之用。

本研究有兩項研究上的限制，第一、研究者本身並非客家人，客語能力有限，因此面對說客語的婦女時，難免會有語言上的限制。並且有些客家俗諺或用語，較難使用國語精準的翻譯過來，因此在進行訪談的同時都有牧師或師母隨同翻譯。第二、研究者本身並非基督教徒，因此有些專有名詞，較難理解、解釋，或使用，因此除了依照報導人所說的之外，還請教會的牧師、師母來補充敘述。

第六節 章節內容

本研究為探究竹東地區客家婦女改宗之生命歷程，透過客庄婦女的生活、客庄婦女的改宗、以及他們改宗後的生活，企圖描繪出傳統客庄女性的生活及宗教樣貌。第一章緒論替整個研究做了大略性的背景介紹；第二章則從客庄婦女的勞動經驗、教育機會、原生家庭與信仰、以及婚姻四個面向來看客庄婦女的生活；第三章由身體經驗、婚姻關係、改宗前的負面宗教經驗，以及祖先崇拜的阻礙等四個因素來討論客家婦女的改宗原因；第四章則記錄了婦女們成為基督徒之後的日常生活，並為訪談過程中不停出現的福音版本做出檢視；最後在結論章，我將以本研究的個案和客家與性別研究進行對話，以展現竹東地區傳統客家婦女透過改宗來改變生命經驗的獨特性。



第二章 客庄婦女的生活

要研究客家婦女，無法不提及她們的日常與活動，本研究的報導人，皆出生在民國十年到民國三十八年之間，時當日據時代至戰後初期。當時的台灣社會普遍以農業為生、人民生活大都窮困，客家人又多分布在近山地區，因此勞動經驗成了阿婆們普遍的共同記憶。再因為社會經濟條件等諸多因素，也影響了阿婆們的就學問題。當時的農村生活中，信仰佔據著每個人生活上十分重要的一環，而原生家庭的信仰如何影響個人將變得重要且有意義。最後，我們將討論到影響女性一生最重要的因素之一「阿婆們的婚姻」。在這一章裡，我將以阿婆們的「勞動經驗」、「教育機會」、「原生家庭與信仰」、以及「婚姻」四個小節，來討論客庄婦女們的日常。

第一節 勞動經驗

客家婦女最為人稱頌的，就是她們吃苦耐勞、勤奮節儉的美德了，在許許多多書寫客家的書籍中，這些看似讚揚客家女性的文字屢見不鮮，似乎也已經和客家女性畫上等號，成為她們必然的特質。而客家女性強大的勞動能力，無論是耕種田地、防禦外侮、照顧家庭都被視為是理所當然。早期的研究觀察指出(邱彥貴、吳中杰 2001，張維安 1994)，因著客家婦女們拒絕纏足、常年下田耕種、以及腰間繫掛著象徵權力的鎖匙等因素，所以以此判斷客家女性的地位是很高的。不過近期的研究卻傾向相反的結論(李竹君 2001，張維安 1994，莊英章 1994)，客家女性其實是在父系的社會脈絡下，被迫以這些所謂的美德來合理化她們一切的勞動與辛勞，讓婦女們背著這些美名賣力的付出自己的勞力，所以事實上研究發現，客家女性的地位其實是比較低落的。

我的報導人們全部都經歷過台灣經濟尚未起飛前的年代。她們的童年以及青年時期就生活在那個以農業為主的時代裡，在她們敘說自己從小到大勞動經驗的語料當中，可以體現出鮮活且真實的客庄婦女早期生活紀實。她們沒辦法選擇的，必須在很小的時候就開始跟著大人一起分擔所有農家的繁雜瑣事。在那個以農為主的年代，農家最需要的就是人力，無論是耕田、養豬、撿柴火，還是採茶、挖土、種番薯……這種種的勞動占據了她們的童年與後來的每一天。結婚之後辛苦則更甚從前，因為她們婚後所扮演的角色更多重，家務與育兒的多重負擔，自然使得加諸在婦女身上的責任也更重大了。

不過我們也不可斷然的認為客家婦女的勞動就一定是被結構剝削的，或一定是客家族群的婦女本質。潘美玲與黃怡菁(2008)曾經透過峨眉採茶班中高齡婦女的勞動生命史發現，婦女們自由選擇了勞動，從中獲得了個人經濟自主的機會，並且獲得了家庭之外的人際互動場域。這些婦女藉由勞動，證明了自己的價值；也藉由勞動，解除了家庭勞務的束縛，開創了一個自由的女性自主空間。

簡美玲與吳宓蓉(2010)在苗栗客庄所做的女性與山歌經驗的研究中，阿婆們的山歌經驗敘事裡雖然也始終緊扣著大量的勞動，從年輕時的「沒閒」到老年「有閒」。阿婆們藉由「沒閒」表達了某種標誌自身勞動內涵的方式，也透過「有閒」透露出她們在老年時如何反觀其身的生命態度。而這其中的言說並非僅出自怨懟與無奈，在敘事的過程裡，阿婆們的自主性與主體性也跟著被呈現了出來。

劉宏釗(2011)探討了九二一災後石岡婦女考量到現實生活的需要，而成立了石岡傳統美食小舖。她們以家屋內傳統的客家美食為出發點，透過女性結群的方式來體認群己關係與自我實踐的可能性。藉由分析這群客家婦女的生命變化，以討論女性的自我認同與生命價值。

竹東²⁹地區在 1960 年以前是農業導向的家庭經濟，女性多在家庭的農場內工作或者做零工，在林場、水泥廠、玻璃廠、石油公司工作的為少數，在公家機關工作的就更少了；1970 年以後由於台灣的工業化，農業人口大量流入製造業

²⁹ 在呂玉暇(2010)的研究中以「棋園」稱呼竹東。

與服務業，竹東地區女性普遍從事女工及家庭代工；1980 年以後，林場、水泥廠、玻璃廠、石油公司相繼沒落，鄰近工業區及科學園區成立，影響了女性在製造業、商業、服務業的就業率成長，但是有職位偏低的情形(呂玉暇，2010)。本研究訪談的阿婆們最年輕的出生於 1949 年，因此她們的青壯年時期多處於上述三個經濟階段的前兩期。以下就阿婆的敘事來看她們的勞動經驗(請參表 2-1)：

厚賜堂林家阿婆(1926-)

她自小就被出養當了別人家的養女，卻因為受到養母的疼愛，所以反而沒有勞動經驗。林家阿婆的養母家裡並沒有田園，是靠著幫人做裁縫營生。加上養母並未生育其他小孩，所以十分疼愛這個養女。阿婆表示：我細漢沒做什麼事，我媽媽是做裁縫，我那個媽媽很漂亮、很可愛，做裁縫給我讀書。長大後她當過老師，也在公賣局幫忙洗過酒瓶子。而結婚之後，因為先生是外省人，從事警察的工作，所以她也並未做過勞力的工作。而是從事扮演觀音娘，畫觀音像給人拿回家拜，以及在家裡帶孩子，這樣子比較輕勞力的工作。

厚賜堂黃家阿婆(1921-)

黃家阿婆談到以前的生活時，則是覺得沒有錢的人是很辛苦的。都要做那種很勞力、很辛苦的工作來求個溫飽。而她自己既然生在窮苦人家，就只好認命的跟著爸爸到處做工維生，耕種、蓋房子她都做過。就算結婚之後住在山裡面，還是得耕種、採茶，做很多的勞動。直到婚後幾年，因先生工作的關係，她們搬出山上的婆家出來自己住以後，才得以不用再做這些辛勞的苦力工作，只要負責照顧孩子就好。這時候阿婆就覺得自己很閒沒事做了。阿婆說：

以前跟我爸爸做事，我爸爸耕田人，我爸去做事我就跟著做。以前沒錢的人要幫人蓋房子，我要幫忙挖土、做磚。以前做這種都是很勞力、很辛苦的事。結婚以後在家裡耕種、摘茶、種菜、種番薯。我生了兩個小

孩以後就出來住了³⁰，就很閒，就沒做事了，帶小孩。(黃家阿婆 1921-，厚賜堂)

厚賜堂鍾家阿婆(1926-)

鍾家阿婆的母親在她小時候就因故發了瘋無法照顧她，所以她是曾祖母及祖母帶大的。在訪談的過程中，她一直強調自己過去「很做喔。很做喔。」從小就跟著阿婆做事，幫忙耕種，做小工。長大了還曾經到礦坑去工作³¹，因而嫁給了同在礦坑做事的丈夫。嫁人之後因為夫家窮困，她還是得到處打零工，做苦力幫忙掙錢，回到家家務事一樣要做，語氣中聽得出她的無奈情緒。她說：

小時後在家裡幫阿婆的忙，耕種。家裡的田很多，割稻子的時節要做米苔目，要幫忙。跟著阿婆耕種。結婚以後人做什麼就叫我去做什麼，幫忙。嫁了以後就去做工。我嫁給他以後很做，做零工。做工回來家裡後還要挑水……很做喔。(鍾家阿婆 1926-，厚賜堂)

改革宗長教會范家阿婆(1942-)

徐正光(1991)曾提到客家男子普遍存在著離家外出經商、做官、革命，並且一去數載的情況。因此客家女性便成為堅苦耐勞、自重自立、能勞動、能生產、能經營事業的人。她們經濟獨立，妥適的處理家務以及人際關係，還負責種田養畜，並建立換工³²勞力調配制度，提供子女受教育(轉引自李竹君，2001)。范家阿婆的情形和這種典型的客家女性類型最相似。她小時候做家裡的田園，耕種、燒木炭，什麼都做。嫁了人之後，丈夫又走四方賺錢長年不在家。家中只剩婆婆、丈夫的奶奶，以及四個孩子。范家阿婆獨自一人扛起一家生計，包辦自家開的雜

³⁰原本阿婆和先生及公婆住在山裡面，後來她的先生出來竹東的石油公司工作，她就出來住石油公司的宿舍。

³¹ 橫山及內灣地區的煤礦，是位於竹東、橫山台灣水泥廠以及亞洲水泥廠的主要燃料。1960、70年代礦業最盛，礦坑內的工作多由男性擔任、女性則負責坑外煤炭沖水、分類的工作。

³² 當稻子成熟時，農人們先商量好收割的順序，割完一家再換一家，也就是交換勞力的意思。

貨店生意，還要養豬、撿柴、種菜，操持家事，照顧一家老小。阿婆說：

以前耕種有很多山啊。十八甲多的山，有田、有園。種田、耕種都有，山上的工作都有，也有燒木炭³³，種種很多，種地瓜，什麼都做。我嫁過來這裡沒有耕種，嫁過來這邊沒有耕種是，他(阿婆的老公)是走四方賺錢，都不在家。石門水庫他也是做，好像十幾年，一、二十年，其他哪裡都有工作(就去)做。我還有兩個，一個阿婆、一個媽媽。我阿婆我照顧她差不多二十年。他的奶奶啊，十年不生病，九年多生病。他的媽媽我嫁過來沒多久就睡床舖，睡四十三年囉。還有那時候四個小孩，還有開店賣雜貨，還有養豬、撿柴、種菜，照顧四個孩子和兩個老人家。(范家阿婆 1942-，改革宗長老教會)

改革宗長老教會陳家阿婆(1925-)

陳家阿婆也是養女，因為賣給了一戶好人家，養父母很疼愛她，所以婚前也並未做過勞務。而後嫁了一個基督教家庭的大戶人家，公婆對她很好。先生後來到石油公司工作，她偶爾就會到那裏去兼差賺些錢貼補家用。阿婆說：

我沒做過什麼工作，以前買我的人很疼我。養豬是老人家養，我嫁了才養豬。帶小孩還有養豬，有養豬、養羊。小孩很多，老人家就買羊養羊給小孩。以前還有上班，石油公司臨時工。要蓋房子沒有錢啊。孩子那麼多。(陳家阿婆 1925-，改革宗長老教會)。

新竹某教會張媽媽(1949-)

張媽媽對自己的勞碌命有著很深的感慨。她說因為自小出身為大家庭的長女，所以沒得選擇的必須承受比其他兄弟姊妹更多的勞務。她認為自己每天總是

³³ 從前北部的客家人除了務農之外，靠山吃山，因此還會從事挖煤礦、燒木炭、煉樟腦及香茅油這樣的工作。

忙忙碌碌，日出而作、日落還不得息，做到幾乎不懂何謂快樂的童年。她是這麼說的：

我家是一個大家庭，從小就知道我爺爺早就過世了。我們家的田跟地園，我們很小不知道什麼叫童年，只知道天還沒亮，翻山越嶺，跟著我奶奶、媽媽、嬸嬸，大家去採茶。天未亮，天黑才回來。去要帶一堆東西中午吃的，回來要帶著柴火回來。所以呢，天未亮出門，天黑回到家已經看不到了。我不知道什麼叫美麗的童年，我只知道天天忙忙碌碌，做到喔，真的沒有童年啊。(張媽媽 1949-，新竹某教會)

婚後張媽媽的生活狀況就更為艱難了，她的先生在外島當職業軍人，收入不豐，所以張媽媽在榕樹下賣甘蔗，騎腳踏車賣煮玉米，後來也到工廠做女工。她說：

我在人家休息的那個榕樹下，大家就喜歡去乘涼啊，然後買些什麼涼的喝啊。我叫我三伯說叫人家放甘蔗啊。但是我甘蔗賣完才給他錢，我沒有錢，我就賣啊，零賣嘛。一把多少錢零賣，削啊，人家要買。那時候哪來五塊，都一塊、五毛。那時候米一斤兩塊錢，幾十年前都這樣。所以我就靠賣掉這一把甘蔗，我就好高興，起碼可以賺這一天的生活費。後來，鄉下人種玉米，我就揹著孩子去人家田裡自己採玉米。問他說你這樣賣我要賣多少錢啊?我採了我自己煮，煮過不是會膨脹嗎?煮熟人家拿起來吃就方便嘛。起碼一斤也可以賺個幾塊錢啊。那妳這個採來賣妳可能也沒辦法很多本錢堆在那裏，我就天天去採。採了煮啊!賣完，在村莊騎腳踏車，背孩子，那時沒瓦斯爐，撿柴火煮喔。煮好了，騎腳踏車，用鐵桶，熱熱的布蓋著，載出去村莊賣，一村一村賣。(張媽媽 1949-，新竹某教會)

語料中未出現的張家、彭家阿婆和吳阿姨，也都同樣有著相當豐富的勞動經驗。張家阿婆(1940-)出嫁前做家裡的事，嫁了人之後就帶孩子，孩子大了才到工廠的廚房幫忙煮飯；彭家阿婆(1948-)嫁人之前在家幫忙耕種，結婚以後專心帶孩子；吳阿姨 (1940-)婚前耕種採茶，做臨時工，婚後則到工廠去做女工(關於阿婆的勞動經驗請參表 2-1)。值得一提的是，竹東地區在 1950 年代之後，因政府政策使然，興建了許多大型工廠，例如玻璃廠、水泥廠、日光燈工廠，以及石油公司、工研院、電子廠等。所以讓許多原本以務農為主的婦女們，紛紛改到工廠裡去工作，而擁有固定的薪水。陳家阿婆(1925-)因為先生也在石油公司上班，所以有機會就會去做臨時工兼差；張家阿婆(1940-)原本婚後在家中帶孩子，等孩子大了去上學以後，她就到電子廠和工研院的廚房做煮飯的工作。這些工廠的設立，改變了竹東地區婦女們的經濟型態，也給她們帶來了不同的生活樣貌。

「做家一生人」這句客家俗諺也正是阿婆們的生命寫照。時至今日，阿婆們都已進入老年，除了身體狀況不太能夠負荷平日家務的林家阿婆(1926-)、鍾家阿婆(1926-)之外，其他阿婆們都還閒不下來，日復一日繼續做著、動著。張媽媽(1949-)仍然繼續幫社區媽媽帶孩子賺生活費；吳阿姨(1940-)平日自己種菜；黃家阿婆(1921-)還自己料理三餐，有空閒就打打毛線(請參圖 2-1)；范家阿婆(1942-)照顧罹患老人失智症的丈夫外還要張羅家事(請參圖 2-2)；張家阿婆(1940-)料理家務；陳家阿婆(1925-)會到住家對面的餐廳幫忙；彭家阿婆(1948-)做家事、帶孫子，還到教會服事，做一些煮食、打掃的工作。姑且不論阿婆們是否為客家婦女傳統美德下，勞動力被剝削的受害者，也不論她們是否一輩子勞動慣了停不下來。我在訪談的過程中發現，阿婆們對自己的生命過程沒有太大的抱怨，也沒有什麼樣的不滿，只是認真的做著她們自己覺得應該做的事，並從中獲得滿足與安慰。

表 2-1 阿婆婚前婚後的勞動經驗

報導人	婚前勞動經驗	婚後勞動經驗
林家阿婆	公賣局洗酒瓶、教書	在家帶孩子
黃家阿婆	幫家裡耕種、幫爸爸蓋房子	耕種採茶、帶孩子
鍾家阿婆	幫忙阿婆做事、耕種、做小工	臨時工、苦力、做家事
范家阿婆	耕種、燒木炭、什麼都做	開雜貨店、養豬、撿柴、種菜、照顧孩子婆婆阿婆
張家阿婆	做家裡的事	帶孩子、到工廠煮飯
陳家阿婆	婚前沒做什麼事、養母對她很好	帶小孩、養豬羊、石油公司臨時工
彭家阿婆	幫忙種田	帶小孩
張媽媽	耕種採茶	做小生意、工廠做女工
吳阿姨	耕種採茶、做臨時工	工廠做女工

資料來源:作者整理自訪談逐字稿。



圖 2-1、黃家阿婆日常打毛線的身影



圖 2-2、范家阿婆平日準備的點心

第二節 教育機會

「毋讀詩書，有眼無珠」，早期的客家人，雖然十分重視教育，但他們卻始終只看重客家男子的受教權。受到家庭經濟因素及重男輕女觀念的影響，出生於日據時代或光復初期的許多女性，沒有機會念書或者被迫輟學是一件不足為奇的事(李竹君 2001)。在李竹君的研究中討論了女性就學機會會受到許多阻力的影響。例如家境不允許，男女不平等待遇，家務勞動的負擔，同儕的壓力，為其他的家庭成員而犧牲自己，需要自籌學費，不被允許繼續升學等因素。李妙虹(2003)也曾提到，在日治時代，日本政府積極拓展女性受教育的機會，但是卻因為反對女子讀書的傳統觀念以及家庭對女性勞動力的需求，並且擔心學校會帶給女兒不當的觀念和人際關係，而導致了女子就學率不高。而戰後台灣的女子教育雖然因為義務教育的實施而有逐年上升的趨勢，但是女性的升學率仍然低於男性，這也可能是因為經濟匱乏，重男輕女的觀念以及家庭勞務需求而限制了女性的就學機會(李妙虹，2003)。而這些原因也顯示出女性在原生家庭所扮演的次級角色。再者，教育資源受到限制的結果也影響了婦女們日後的工作性質和機會，造成她們僅能從事一些低技術性或勞力付出的工作。

厚賜堂林家阿婆(1926-)的養母很疼愛她，做裁縫供她讀了六年的日本書。長大後她賺的錢全都交給她的養母，當做還她做衣服養大她的恩惠。阿婆說：我吃頭路錢就給她啦！一個月看多少錢就交給她，還她做衣服的，怎麼說……很疼(我)啦。那我教書錢也就是拿出來給她。

同樣身為養女的改革宗長老教會陳家阿婆(1925-)也因為出養給好人家，所以念過六年的日本書。

改革宗長老教會范家阿婆(1942-)則是靠著自己半工半讀念了三年書，之後也因籌不出學費而不得不放棄學業，她笑笑的說：我半工半讀，讀到三年。ㄅㄅㄅ知道啦，我名字知道啦。

改革宗長老教會彭家阿婆(1948-)和新竹某教會張媽媽(1949-)兩人是這次報

導人當中年紀最輕的。愛讀書並且成績很好的張媽媽爲了家計及重男輕女的觀念而被迫放棄升學，工作所得全數用來貼補家用，並栽培弟弟念書³⁴。張媽媽告訴我：

那時候老師甚至說：我幫你補習，妳去考試，妳一定可以考上。我說：考上沒用啊，妳幫我補習也沒用啊，我沒時間留下補習啊。我很愛讀書，但是我偏偏書包一放我就要去工作，農忙，田裡。因為在我們這客家的家庭，不管你男生女生，農忙一律都要去幫忙。但是他們有一種重男輕女的觀念很重。女生做的，尤其長女作的比一切還多。所以老師還說：妳一定考得上，妳考上我幫妳繳學費，我免費幫妳補習。我說：沒用啊。她說：為什麼？我說：我沒時間留下來補習啊。我一回到家也沒拿過課本，書包一丟，到田裡。天黑回來，大人大家回來了吃飯，我才寫功課。大家已經精疲力盡吃飽了，洗完澡去睡覺。可是我卻要寫功課寫到半夜十一點，趴在椅子打瞌睡。（張媽媽 1949-，新竹某教會）

以上五位阿婆除了范家阿婆只念了三年書之外，其他四位阿婆都念了六年書（請參表 2-2），雖然以現在的眼光看來並不多，但是在那個年代已屬難能可貴。能念書這件事，對許多人，尤其是女孩子，根本就是一種奢求了。本研究另外四位報導人，黃家(1921-)、鍾家(1926-)、張家阿婆(1940-)，以及吳阿姨(1940-)，就完全沒有受過任何學校教育。她們從小就做爲家中勞動力的來源，每天不停的勞動成爲她們共同的記憶。而阿婆們的低學歷直接影響了她們僅能從事非技術性勞務的工作，或者成爲家務勞動中無償的勞動力，造成她們的社會地位及經濟能力一直無法有效提升。不過在社會變遷下，竹東地區人口受教育的機會已經逐年增加，且教育程度也不斷提升。早期女性受教育的機會與男性有明顯差距，1971年以後女性教育程度仍低於男性，但是近期已趨於一致(呂玉暇，2010)。

³⁴ 張媽媽的弟弟後來讀到很高的學歷，現在全家移民美國工作。

表 2-2 阿婆的教育機會

報導人	教育機會
林家阿婆	養母做裁縫供她讀了六年日本書
黃家阿婆	沒有受過教育
鍾家阿婆	沒有受過教育
范家阿婆	半工半讀念了三年書後因經濟因素輟學
張家阿婆	沒有受過教育
陳家阿婆	出養到好人家，養父母供她讀了六年日本書
彭家阿婆	小學畢業
張媽媽	小學畢業
吳阿姨	沒有受過教育

資料來源:作者整理自訪談逐字稿。

第三節 原生家庭與信仰

在個人生命中，最初也是最重要的影響力量，莫過於是個人所屬的原生家庭了。包括語言的學習，日常習慣的養成，甚至是文化的傳承，價值觀的建立，原生家庭的影響，不可謂不大。一般而言，個人最初的宗教信仰都是透過原生家庭成員的影響而建立的。例如家中的長輩若是到廟裡燒香拜佛，小孩子也會跟著拿香燒金紙；若是他們到教會做禮拜，則孩子自然而然就學會阿門感謝主，這些都是因為環境的接觸使然。因此原生家庭的宗教信仰態度成了個人日後信仰的一個主要依據，多數的人會因為習慣與環境的因素而保留了傳承自原生家庭的信仰態度。那麼為什麼有些人會選擇改宗，便成了一個有趣的問題了。黃稚淇(2008)提到了從 Melford E.Spiro 的理論中可以知道一個人的宗教行為可能受到家庭，個人宗教經驗，以及替代性的方式等三個因素所影響。而在家庭的部分也就是說，

個人的家庭經驗會影響其之後的宗教行爲。她也說到家庭是孩子重要的地方，父母的宗教信仰對孩子的信仰有重要的影響。在黃稚淇(2008)研究中的兩個個案分別都是生長在基督教家庭，也都是受到父母親的影響而成爲基督徒，從此可見原生家庭對個人信仰的影響力是很大的。

客家人的傳統信仰，比較常見的有三山國王、三官大帝、五穀農神、觀音及義民，再加上媽祖信仰、厲鬼與其所衍生出來的中元普渡、土地龍神，這些多爲一般客家地區所常見(羅烈師，2007)。我所訪問的九位阿婆，其原生家庭的信仰幾乎也都不脫以上所述之眾神(請參表 2-3)。在她們改宗基督教以前，也全都是完全遵照原生家庭所傳承的信仰文化在過生活，「什麼神都拜」是阿婆們說的最多的一句話。

厚賜堂林家阿婆(1926-)

林家阿婆之前拜的神是觀音娘娘，除了拜觀音，她自己還扮演觀音娘、畫觀音圖給人帶回家拜。阿婆說：

我那時候在做觀音娘。我很會畫圖，畫圖給人家拜。我做觀音娘是做那個形啦!我畫觀音娘給人家拜。現在我剩下兩張自己畫的觀音娘，這麼大張，貼在我的衣櫥上。基督教的也有，有兩張耶穌的。觀音娘，那時候還沒信(耶穌)，畫耶穌禱告。(林家阿婆 1926-，厚賜堂)

厚賜堂黃家阿婆(1921-)

黃家阿婆什麼神都拜，阿婆說：我啊!以前沒信(耶穌)，我什麼神都拜，過年拜天公、七月半拜門口，什麼神都拜。

厚賜堂鍾家阿婆(1926-)

鍾家阿婆也是什麼神都拜，但是拜到自己卻感覺愈來愈害怕，無法確定自

己拜的到底是什東西。她說：我還沒信耶穌以前什麼東西都拜。我什麼都拜，拜到真的喔，自己拜到會怕，我拜的那是什麼東西啊？

改革宗長老教會范家阿婆(1942-)

范家阿婆的原生家庭是拜觀世音菩薩和義民爺。阿婆說：以前我爸爸那邊的也是拜觀世音菩薩、義民爺。

改革宗長老教會彭家阿婆(1948-)

彭家阿婆未出嫁之前是拜祖先和土地公。在此需特別提到的是原生家庭對彭家阿婆的另一個影響。一般人在改宗基督教之後，都會因為基督教徒「不拿香、不拜偶像」的原則而放棄拿香祭拜這個動作。但是阿婆在改宗之後還是難以避免的必須出席一些非基督徒親友的告別式。她的處理方式都是採用鞠躬代替拿香，唯獨參加娘家親友告別式時，她會破例拿香來祭拜。因為阿婆覺得她是從那裏來的，她以前也是跟著他們這樣拜過來的。為表慎終追遠，也為表示對原生家庭的感恩，於是她採用了這樣的折衷方式，她也相信上帝不會因此而怪罪她。阿婆說：

別人邀要去旅遊、去拜拜，我們也不會去；我們的朋友過世了，我們去到也是給他行個禮，不會去接受他的香來拜。會拿香拜拜的只有我娘家，因為我在那邊出生的啊！他們也沒有什麼要求啦！只是說我們自己娘家，我們以前也是拜祖先過來的嘛！去別人的，我們不會。（彭家阿婆 1948-，改革宗長老教會）

改革宗長老教會另外二位，張家(1940-)、陳家阿婆(1925-)在改宗行為發生之前也都是什麼神都拜的，她們就和一般傳統的客家婦女沒什麼兩樣，新年頭

和宗親們一同掛紙掃墓、初一十五用花布包著祭品去拜伯公³⁵，傳承自原生家庭的信仰，陪伴她們直至改宗為止。

新竹某教會張媽媽(1949-)

張媽媽的童年時期，也常跟著家中的長輩到廟裡拜拜。但是因為奶奶都會要求她要看守帶去的祭品以免被偷換或偷走，所以在她心中埋下了疑問的種子，開始懷疑廟桌上那些「神」的真假。張媽媽回憶她小時候：

我也知道我奶奶就是曾祖父那一輩的，全部都是拜佛，很虔誠。什麼土地公、城隍爺、義民爺、媽祖。我只知道從小只要是逢年過節，還有農忙完的時候就會去。奶奶就會帶著我去拜這一些，但是我從小記憶，我奶奶就會說：妳要看著我們的三牲。只要沒有帶我去，我們的大的一定被調換成為最小的。我從小的心裡我就在想：奇怪，那麼虔誠來拜這些神，為什麼小偷那麼囂張在這裡偷這些祭牲？我就一個問號。從小，打從我有記憶就是對這一個問號始終沒有辦法解答。因為我是生長在這個拜偶像的家庭，所以那時候也不知道這宇宙中有沒有真神。但是我敢說，我敢確定我們拜的絕對不是。因為明明它是木頭，雕刻的。我那時候就每一次去廟裡，我就覺得這怎麼是神呢？它明明是木頭。（張媽媽 1949-，新竹某教會）

新竹某教會吳阿姨(1940-)

吳阿姨也說她從小就不喜歡拜拜，但還是會跟著大人一起去。她認為拜拜之後並不會減少煩惱與痛苦，老一輩的人是因為頭腦轉不過來才會去拜拜。她並且認為神在創世以前就揀選了她，所以她才會從小就不喜歡拜拜。吳阿姨說：

³⁵「伯公」是客家人對福德正神的稱呼，亦即土地公之意。竹東地區客家人習慣在每月農曆初一十五時，將要祭拜伯公的物品用花布巾包好，再提到伯公廟去祭拜。現在每逢祭祀伯公的日子，仍可以在竹東街上見到拎著花布包要上伯公廟的客家身影。

拜偶像我從小就不喜歡拜，就是很奇怪。所以說神揀選妳就是創世以前揀選，我就從小就不喜歡拜那些東西。我阿嬤以前就會叫我去，我就想說我不喜歡。有時候我說：我不會拜啦。我就這樣子講。但是我阿嬤要去我們就要幫她提這些東西去啊。去到的時候她就去燒香，去拜。我們小孩子就東走西走。我覺得老一輩為什麼會拜，就是頭腦轉不過來。我為什麼會說不拜，就想說：我拜了拜，也是那麼多煩惱，那麼多痛苦。
(吳阿姨 1940-，新竹某教會)

從阿婆們的語料中得知，在她們的改宗行為尚未發生之前，陪伴她們的信仰仍不脫傳承自原生家庭的傳統民間信仰。「什麼神都拜」幾乎是她們宗教生活的一個常態。但是在這個宗教模式底下，阿婆們對拜神這件事的態度卻各有不同。林家(1926-)、黃家(1921-)、范家(1942-)、張家(1940-)和陳家阿婆(1925-)都十分虔誠的敬拜著她們所拜的任何神明；但鍾家阿婆(1926-)、張媽媽(1949-)和吳阿姨(1940-)則是在進行這個宗教儀式的同時，心裡反思起敬拜這些神明是真是假、有用無用的問題。而原生家庭對彭家阿婆(1948-)的影響，則是讓她在傳統信仰與基督信仰之間流動，但這個流動的過程僅會發生在阿婆娘家親友的告別式上。

表 2-3 阿婆原生家庭的信仰

報導人	原生家庭的信仰
林家阿婆	觀音娘
黃家阿婆	什麼神都拜
鍾家阿婆	什麼神都拜
范家阿婆	祖先、八卦爺、灶君爺、觀音娘、義民爺
張家阿婆	什麼神都拜

報導人	原生家庭的信仰
陳家阿婆	什麼神都拜
彭家阿婆	祖先、土地公
張媽媽	什麼神都拜
吳阿姨	什麼神都拜

資料來源:作者整理自訪談逐字稿。

第四節 婚姻

美國人類學家 Robert H. Lowie 曾說：家庭是以婚姻為根據的社會單位(轉引自莊英章，1994)。婚姻是一種普遍的社會制度，一般是指男女之間依照社會風俗或法律規定所建立的夫妻關係，每一個社會對其都有自己的一套系統法則，它為人類社會提供了生物性和社會性的兩種功能(莊英章，1994)。

魏捷茲(2010)對清末到日治初期新竹地區的讀書人及地方菁英的婚姻資料提出了菁英式範(elite model)的說法。他認為竹塹地區文人家庭裡的女性其婚姻模式的選擇與其他社會階層女性是有極大不同的，她們追求符合菁英模式的大婚並且嚴格遵守家庭禮法，而其他社會階層的女性則接近「北台灣地區」模式。

莊英章(1994)的研究比較了崁頂與六家這兩個閩客村落在婚姻的類型、婚域、婚齡以及婚姻別生育率的異同，發現閩客間的歧異性逐漸趨於一致。在婚姻型態上，大婚的型態已逐漸取代了過去盛行的小婚(童養媳婚)以及招贅婚。在婚域方面明顯擴大，兩村都從以往的多以同村、同縣市為主，轉變為外縣市的比例逐漸增加。婚齡方面則有明顯提高的現象。在婚姻別生育率的部分，因為「性嫌惡」會影響小婚夫妻的感情，所以小婚夫妻的生育率最低；而招贅婚子女因為必須繼承夫妻雙方的世系，故招贅婚的生育率是三種婚姻類型中最高的。

陳麗華與曾純純處理了節婦與寡婦的議題，她們從不同的視角來檢視這些

婦女在現實生活的生存策略。陳麗華(2010)發現節婦會爲了守住亡夫在宗族裡的財產，使其能順利移轉給自己的兒子而守節；同時她也提到，文教社會爲了創造一個符合儒家典型的身分做爲行爲的標竿，會造成一個節婦與科舉之士同時出現在文獻上的情況。曾純純(2010)的研究指出了民間對寡婦再嫁有著二元性的看法，首先，文字書寫裡的正統價值認爲理想社會中寡婦應該守節；但是庶民社會卻對經濟困難的再嫁者產生模糊的同情感或不置可否。

李玉珍(2010)的文章以日治時期新竹地區閩客齋堂與家族的關係進行對話，她發現閩客因爲宗族運作方式不同，故對於未婚女子、喪夫女子以及老年婦女的安排就不同。閩南大家族在宗教與祖先崇拜兩種系統之下，協調出未婚女兒及寡婦的財產繼承權，爲了讓財產不落外姓，因此以自家的佛堂轉化爲齋堂來安置這些婦女。但是客家宗族因爲擁有蒸嘗組織，對於未婚女性及老年婦女皆有照顧的功能，再加上客家人「神在廟、祖在廳」的宗教概念，所以客家家族不投資女齋堂，一般客家女性只能投靠與教團關係較密切的大齋堂及尼寺。

林淑鈴(2010)討論了日治時期透過婚姻與認養方式使族群界線產生流動，又跨族收養比異族通婚可能更容易鬆動族群邊界。綜合這兩項因素，使得閩南人增加，閩南人的族群邊界擴大。在我的研究中有兩位阿婆是養女的身分(雖然並非童養媳)，所以我著重於小女孩的被收養這一區塊。林淑鈴的這篇文章中也回顧了莊英章和武雅士(Arthur Wolf)的研究，他們認爲童養媳可以補充家庭勞動力，與婆婆(養母)培養良好感情，減少大婚支出。而從清末台灣地區收養子女的契字可看出，收養子女最常被提及的原因是家庭經濟困難，不過武雅士與莊英章的研究皆指出經濟因素並非童養媳婚的唯一因素。莊英章認爲透過童養媳可以提早建立兩家的關係，Magery Wolf 則是認爲童養媳婚是婦女自我保護的一種方式，透過童養媳婚驅逐兒子的「枕邊妖精」，避免媳婦取代其社會地位，可以促進家庭和諧(轉引自林淑鈴，2010)。在我的兩位身爲養女的報導人中，林家阿婆(1926-)是因爲未生養子女的養母向阿婆的生母要了她；陳家阿婆(1925-)則是因爲養母家的女兒不好帶，所以賣掉自己生的女兒，再買了別人的女兒回來養；另外，黃

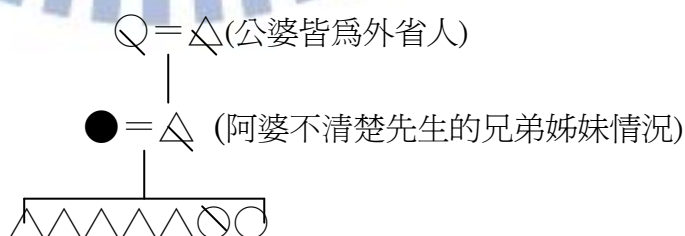
家阿婆(1921-)雖非養女，但是在她的回憶中，自己有好幾個妹妹是因為家裡生了太多女兒而被賣掉的。以上就阿婆的養女背景一並做交代。

在本研究的九位受訪者當中，有七位阿婆的先生已經去世。從阿婆們對於自己婚姻的敘事裡，我看到了婚姻的現實層面，所有的悲歡離合、喜怒哀樂，不停交疊出現在阿婆們的日常生活中。以下是關於阿婆們的婚姻。

厚賜堂林家阿婆(1926-)

25 歲那一年，與一同教書的外省人³⁶同事結婚，先生姓連。婚後並沒有與公婆同住，夫家也沒有兄弟姊妹，阿婆婚後接連生了五男二女，先生已經去世十餘年(請參圖 2- 3)。原本阿婆的婚姻尚稱美滿，但是約莫在四十歲前後那幾年，一種名為「血漏³⁷」的疾病襲擊了她。她的先生因此對她百般冷落、冷嘲熱諷。接著丈夫還把外面的女子帶回家裡，最後一男兩女同住一個屋簷下，同榻共眠。這一段不堪的婚姻關係，林家阿婆靠著信仰的力量走了過來。她靠著耶穌教的「要愛人如己，更要愛仇敵，為敵人祈禱」的信念，挽救了自己的這段婚姻。在正式訪談的過程中，阿婆對自己的婚姻並沒有太多的著墨。但是訪談結束的閒聊之中，阿婆談到當初先生向她求婚的情形，臉上的微笑彷彿時光倒轉一般。對於自己曾經不愉快的婚姻，怨懟似乎不會出現在她的心中。

圖 2- 3 林家阿婆夫家親屬人口圖³⁸



³⁶ 阿婆不記得先生的省籍。

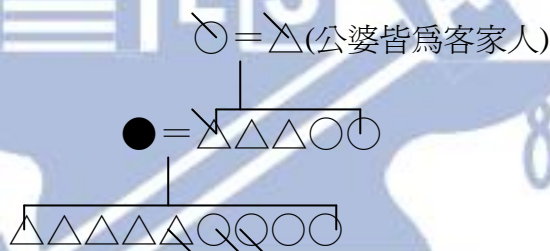
³⁷ 月經來不停，或者非經期期間卻一直有出血的情況。

³⁸ 圖形符號意思。○：女性。△：男姓。=：婚姻。|：繼嗣。□：手足。加上斜線代表已經過世。在第二代手足的部分，因為大部分阿婆年事已高，對於正確的兄弟姊妹排行多記不清楚，至於夫家兄弟姊妹所生的第三代小孩更是因為數量太多，阿婆們都無法告知，所以我採用男女分開畫的方式，不是按照正確的排行來畫，並且只畫阿婆所生的第三代。

厚賜堂黃家阿婆(1921-)

19 歲透過媒妁之言結了婚，嫁到竹東當地張家(客家人)。夫家共有三個兄弟、兩個姊妹，阿婆婚後生了五男四女(請參圖 2- 4)，婚後採茶、耕田、帶孩子，是個很得公婆疼愛的媳婦，先生已去世十六年。阿婆和先生的感情很好，先生平時沒有什麼壞習慣，賺的錢也都拿回家用，是個很顧家的人，所以他們夫妻倆幾乎不會吵架。阿婆說：我老公不會賭博、不會喝酒，對我們很好，我們夫妻不會吵架。曾師母亦告訴我，他們兩公婆平日都做好榜樣，所以子孫們都十分尊敬與孝順他們，雖然阿婆的先生已經去世，但是子孫們對阿婆的關心與照顧卻從不間斷。

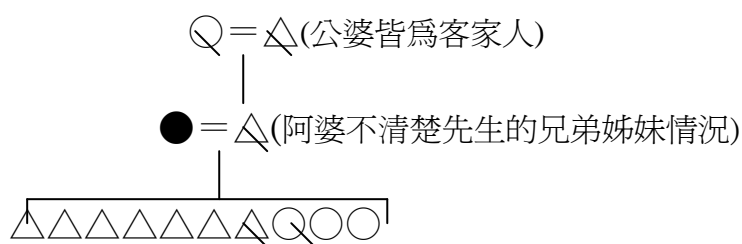
圖 2-4 黃家阿婆夫家親屬人口圖



厚賜堂鍾家阿婆(1926-)

18 歲時與一起做工的同事，也是竹東當地陳家人(客家人)結婚，夫家的兄弟姊妹狀況阿婆並不清楚，阿婆生了七男三女(請參圖 2- 5)。婚後也是到處打零工、做苦力為生，但是與公婆相處得很好，先生已經去世。鍾家阿婆的先生不太顧家，賺了錢很少拿回家，所以阿婆就只好靠自己多賺點錢來貼補家用。她對自己婚姻的描述很少，而且多伴隨著大量的勞動經驗。勞動似乎已在她的生活中產生了反覆的固著性，因為丈夫未有經濟的支持，所以進入婚姻之後的她，只好藉著不斷勞動來撐住她的婚姻、她的家庭。

圖 2-5 鍾家阿婆夫家親屬人口圖



改革宗長老教會范家阿婆(1942-)

18 歲那年透過媒人介紹，嫁給了大她 10 歲的竹東當地范家人(客家人)，夫家共有兩個兄弟、三個姊妹，婚後育有一男四女(請參圖 2- 6)。在阿婆們年輕的那個時代，婚姻多由媒妁之言，自己無法做主。范家阿婆是這麼說的：

我要嫁的時候，這個婚事是生我的爸爸作主的，他找的。人家做媒人，他(阿婆的先生)十七歲爸爸死掉，就要負擔一個家庭的任務，他是老大。後來我爸爸就講，他十七歲就擔任一個家庭，辛苦賺錢回來養祖母，養母親，養弟弟妹妹。他吃了這麼多苦，他這個家庭不會丟掉。我是看他年紀比較大，那時候他二十八歲，我十八歲。但是我想，他不會丟掉一個家庭。(范家阿婆 1942-，改革宗長老教會)

阿婆的先生走四方賺錢長年不在家，一回到家若發生夫妻爭執，就會對阿婆拳腳相向，甚至到現在都患了老人失智症了還偶爾會打阿婆。縱使如此，阿婆還是盡心的照顧著阿公，擔心有一天自己若是先走了，阿公該怎麼辦。吵吵鬧鬧一輩子也變成是深厚感情的基石，阿公阿婆五十多年的夫妻情由此可見。阿婆說：

他時常會揍人啊。我來到他家給他揍十幾次有啊。因為我認為我沒做錯。我不理他，我不走啊。我沒有做錯，我不需要說怕他。因為我孩子們都需要我們給他一個家的溫暖。我如果走啦，這個家要怎麼辦？今年

二月份我還走一次，走去我姊姊那裡啊。他趕我走，他說妳對這個家一點幫助都沒有，沒有用。他說妳愛走妳就去走。好，我走。我去我姊姊那裡一天，我回來他一天都沒有吃。那天早上我就蒸好了飯菜、年糕、發糕，他都沒吃，瘋狂一天啊。我想：唉，算啦。何必計較？就這樣子想，人生就好啦。我最大的心願就是他(阿婆的先生)，想來想去不知道我先走還是他先走啊。(范家阿婆 1942-，改革宗長老教會)

客家女性一生中通常扮演了「女兒、媳婦、婆婆」三個角色，媳婦的地位最低，婆婆的地位最高，因此當我們討論到客家女性的婚姻時，就必須關心她們的婆媳關係，婆媳關係的和諧與否，也必定會影響到其婚姻是否幸福。余亭巧(2004)提到了客家社會的女人在婚姻中雖一直處於弱勢，但直到她自己成為婆婆之後仍然會對媳婦複製同樣的過程，因為她是紀律的看守者，她必須確保在世代交替的過程中，家庭倫理與社會秩序能被維持下去。傳統客家女性也一直被教育成一個順從的女人，「在家從父、出嫁從夫」從范家阿婆的語料中最能窺得一二：

後來我要嫁的時候，他(阿婆的父親)就說：阿妹啊，我跟你講。那一個家庭都是婦人家，沒有男孩子。他(阿婆的父親)說：婦人家的肚量沒有那麼好。(人家)大聲叫來，妳要小聲答應，不管怎麼樣，妳都要孝順她。她怎麼樣無理對妳，瞧妳不起，看妳不起，怎麼罵妳，妳還是要順著她，好好的侍奉她。我們侍奉她要從我們的心發出來的孝道，不能說她沒有理，我們就要爭到贏。他(阿婆的父親)說不管怎麼樣，我們要遵守我們的規則，遵守我們的孝道，遵守爸爸媽媽教妳的道德。我去到(婆家)第二天，我現在結婚五十三年啦，我媽媽(阿婆的婆婆)第二天就到處跟人家講啦。就得罪了她，眼中釘啊。我也不知道她的規矩，第二天就要去挑尿桶。我根本不知道她的菜園在哪裡啊。我們也不是說戀愛。後來她就一直看我眼中釘，四十多年。所以我來的時候，妳叫她：洗澡水拿

好(了)。她就：哼!叫她吃飯，飯裝好(了)。她也：哼!但是我不在乎，我就聽從我爸爸交代的話，我都會一直接受，我來這裡五十多年，她從來沒有講一句好話給我。一直到往生都沒有。妳抱她，她一下不舒服，她就咒罵妳：很天壽、很絕代。(范家阿婆 1942-，改革宗長老教會)

根據這幾位阿婆的口述資料，范家阿婆的婆媳關係是本研究報導人當中最不好的。她的夫家是只有婆婆和奶奶，是一個女性當家的家庭。在她要嫁人之前，她的父親即已知道這樣的家庭女兒嫁過去的處境將是如何，所以成婚之前就對阿婆耳提面命了一番，但講的無非還是要她逆來順受的意思，果不其然，阿婆果然一嫁過去就成了婆婆的眼中釘，不過阿婆仍謹記著出嫁前父親對自己的訓示，盡力服侍著婆婆直到她往生的那一天。

圖 2- 6 范家阿婆夫家親屬人口圖



改革宗長老教會張家阿婆(1940-)

18 歲被自己的婆婆看中意而娶回家，夫家原住桃園龍潭(客家人)，之後舉家移居竹東，先生已於六、七年前過世。夫家只有一個姊妹，阿婆婚後生了三男一女(請參圖 2- 7)。張家阿婆的婆婆很有權威，她們婆媳之間的相處方式是「婆婆說一，媳婦不敢說二」，一切以婆婆為重的模式。阿婆認為她的先生脾氣很暴躁，當夫妻吵架時，她選擇用忍耐，不跟先生吵的方式來應對。她說：我先生也是一個很暴躁的人，性情很不好、壞脾氣的人啦! 就忍耐啊!不要講話啊!不要跟

他吵他就沒辦法了。羅馬帝國晚期的基督教神學家奧古斯丁曾經提到自己的母親莫尼卡在婚後事夫如事主，她用賢德與懿範來讓他的丈夫歸向上帝，當她的丈夫躁性發作時，她還是言容溫婉的等待他的火氣平息，才對他解釋自己的理由(轉引自劉文明，2003)。在我的報導人中，大部分的阿婆都提到了先生的脾氣其實是不太好的，而阿婆們的應對方式也大都選擇以退讓或是忍耐來化解衝突。

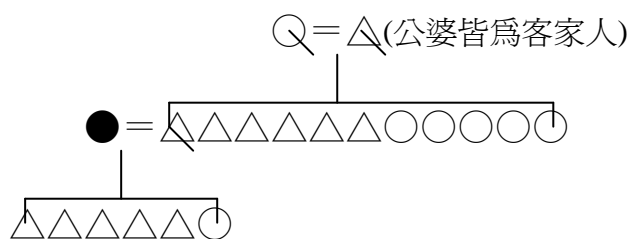
圖 2-7 張家阿婆夫家親屬人口圖



改革宗長老教會陳家阿婆(1925-)

24 歲那年經由媒人介紹嫁給了芎林的客家黃姓望族，這是一個基督教的大家族，總共有六個兄弟、五個姊妹，婚後阿婆生了五男一女(請參圖 2-8)，先生已經過世三年餘。公婆、先生都待她很好，婚姻生活十分幸福，筆者到阿婆家中訪問時，客廳的牆上就掛著阿婆和去世的先生之前去旅行所拍攝的放大加框夫妻合照，夫妻倆緊緊相偎，彼此臉上都露出愉快的笑容，夫妻之好感情從此可窺見一般。

圖 2-8 陳家阿婆夫家親屬人口圖



改革宗長老教會彭家阿婆(1948-)

24 歲經由媒人牽線嫁給了 1949 年自大陸來台灣的廣東籍外省軍人，先生是獨自一人來台灣，公婆和夫家的一個姊妹都在大陸，婚後育有一男五女(請參圖 2- 9)，先生已於 2001 年過世。阿婆是嫁給婚前就已經信了基督教的丈夫，所以她認為他們的婚姻因為基督教信仰的關係而經營得很好：

因為我是我老公帶進來(教會)的，可以說(婚姻)經營的還不錯。也不會說亂來，還是動不動就鬧離婚，這些都不會。外省人脾氣很壞，我們就忍，就不理他。不會想說就離婚，或者一走了之，我都不會。因為想到小孩，小孩跟爸爸比較沒有話講。小孩子小時候都是我一手帶大，我老公在外面工作，調來調去，跟小孩子就不是很親。(彭家阿婆 1948-，改革宗長老教會)

圖 2-9 彭家阿婆夫家親屬人口圖



新竹某教會張媽媽(1949-)

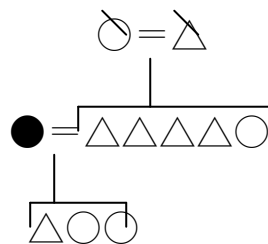
十七歲那年嫁給大她十三歲的先生(張伯伯，屏東客家人)，夫家共有四個兄弟、一個姊妹，張媽媽婚後育有一男二女(請參圖 2- 10)。婚後初期住在屏東婆家，與婆婆處得很好，但是對於夫家兄弟的不和睦與不孝順卻有很深的感慨。張媽媽對她自己的婚姻，也有比較深刻的描述，她覺得自己是「嫁錯郎」的最佳見證，認為嫁了個不是那麼好的人，讓她苦了一輩子。張媽媽對自己的婚姻是這樣說的：

我奶奶本來就很討厭我先生，說實在的。(研究者發問：那時候是怎樣認識的?)唉，這個一言難盡，我都不想提這個痛苦的事情。所以說不聽老人言，吃虧在眼前。我是吃虧了一輩子。是真的，沒有一個人看到他是中意的。所以我奶奶很心疼我們嫁過去吃那麼多苦，那麼年輕，那麼漂亮。嫁一個這樣的，又差我十三歲，當然每一個人都心疼啊。結果弄得又在娘家那裏住。唉。所以妳想想我過的日子。(張媽媽 1949-，新竹某教會)

張媽媽的先生原本是職業軍人，後來自己開了間小工廠，但是經營不善積欠了很多錢。在此同時張媽媽也剛剛生了第三個小孩，而先生卻和廠裡的小姐發生了婚外情，這件事使張媽媽幾乎失去活下去的勇氣。張媽媽因此引發了改宗的行為並也因著她的改宗拯救了瀕臨破碎的婚姻，下一章我們將會再進一步討論。張媽媽這麼描述先生的外遇：

人家說往往大家全天下都知道，太太是最後一個知道的，我終於明白這句話。唉，我那時候活不下去了，經常會為了這事爭吵。我就跑到龍潭那大池塘要自殺。我那時候活不下去了，沒有勇氣嘛。什麼都變賣，你還給我搞這樣。我現在還負債累累呢，人家跟我要錢呢。不是跟他要，跟我要。我還要生活，天天被錢逼得我活不下去了，你還給我搞這些。(張媽媽 1949-，新竹某教會)

圖 2- 10 張媽媽夫家親屬人口圖



新竹某教會吳阿姨(1940-)

因為某些因素而跟過三個男人³⁹，生了七個孩子，三男四女。自己的婚姻最後在十八年前離婚收場。吳阿姨講到婚姻，語氣充滿失望與無奈：

所以實在講，有老公不是好老公是很可憐。每天過的日子就是氣喔，氣得半死。他講話不是說關心妳，像我們那時候剛去上班，去*泰紡織廠的廚房煮飯。那時候身體不好啊，就常常生病。回去不是說：妳今天是累了還是什麼。不是，客家人說"尋客哥"(討客兄)。妳聽了本來已經是三分的病啊，給他講了不是變十分的病了嗎？氣得半死，沒有關心我們。妳心裡雖然沒有給他頂，也是會氣在心中，像這個老公有什麼用。(吳阿姨 1940-，新竹某教會)

吳阿姨的先生賺錢並未拿回家用，沒錢的時候還會逼迫吳阿姨。吳阿姨回憶起當時的情景：

這個錢就要給我拿去說做生意。到底要做什麼不曉得，就說要做生意。結果那個錢拿去沒有做生意，用掉又要再回來拿。我就不給他，他就拿剪刀要刺我。我那個大女兒，哭喔，拉喔。你不要打我媽媽啦，你做什麼東西啦。哭著叫我走，我就不走。我說你打我什麼呢？他說：妳錢拿出來我就不打妳。結果我就為了這樣子，就再拿五千塊給他。後來用光光沒有錢，就去睡火車路。結果人家叫我去我就不去啊，意思就是說要把他拉回來。結果我不去，那就小孩子去啊。小孩子說死掉沒有錢好買棺材啊。每一次想要做一個工作，沒有錢、錢不夠，就用死來威脅我，沒有就要想盡辦法要拿到錢。(吳阿姨 1940-，新竹某教會)

³⁹ 吳阿姨基於個人隱私不願透露，所以她的詳細婚姻狀況我無從得知，因此關於吳阿姨的夫家系譜圖將省略不畫。

後來吳阿姨信了基督教，她的先生也被帶領進入教會。在這段期間內，她的先生不再打罵她，不再逼迫她。吳阿姨過了幾年好日子，直到先生去大陸做生意，和大陸的一個小姐發生婚外情而要求和吳阿姨簽字離婚。吳阿姨告訴我：

後來他去大陸去了好幾次，就被那個大陸妹迷惑了。他說：妳又沒有讀書，什麼都不懂，妳沒有什麼用。妳做一個人，我覺得妳只有一條路，去死好了。哭得死去活來。妳總是要工作啊，家裡的事情要忙啊。我就眼淚擦了，就趕快工作啊。就想說這樣的情形，有老公像沒老公，那我就乾脆沒老公好了。所以他去大陸去了六次，第四次就叫我離婚。我心裡還想說：離婚就離婚嘛。結果他就想說我可能也可以答應他，我就是不講話。結果他就睡覺的時候，妳被子蓋著眼睛他就把妳掀開來，就是要妳講話，妳到底要怎麼樣？我說：要怎麼樣？他說：妳答應我，要不要離婚？我說：好，那是你說的，不是我說的。離婚是罪在你身上，不是在我身上。他說：好，我要離婚，妳這樣子沒有用。結果他就去教人寫離婚書，後來我兒子拿給我，他說：爸爸叫你蓋章。後來就這樣子離婚了。（吳阿姨 1940-，新竹某教會）

婚姻一向被視為人生中的大事，對客家男人如是，對客家女性更是如此。綜觀阿婆們的婚姻，有喜有悲，有笑有淚。從年輕時初嫁，成為夫家的新成員，為人妻、人媳、人母，張羅家事，打理一切，到今天齒搖髮白、子孫滿堂。多數阿婆如今已孀居，談其過去的婚姻經驗，所有的喜怒哀樂、悲歡離合都成為過往停駐在阿婆生命故事中的一頁歷史。無論是幸或不幸，寫故事的人早已淡然處之。雖然從表面上看來，從前的她們對婚姻似乎沒有主導權，在家庭中好像也處於弱勢。她們一生的幸福與否，常常關乎於先生、婆婆、小孩，抑或其他人之間。但是從阿婆們的敘事裡，我看見了她們是如何在自己的婚姻關係中展現自己的自主性與能動性。在我的研究發現，客家女性的改宗行為和她們的婚姻關係有著直

接或間接的關聯，在下一章客家女性改宗的原因中，我也將就婚姻的層面來進行討論。

表 2-4 據阿婆口述的婚姻狀況

報導人	現在 年紀	結婚 年紀	認識 經過	夫家兄 弟姊妹	子女 人數	與婆家 相處	婚姻 現況
林家阿婆	87	25	先生為 同事	未知	5男2女	無同住	十餘年 前喪偶
黃家阿婆	92	19	透過媒 人	3男2女	5男4女	公婆 疼愛	十六年 前喪偶
鍾家阿婆	87	18	先生為 同事	未知	7男3女	公婆 疼愛	多年前 喪偶
范家阿婆	71	18	透過媒 人	2男3女	1男4女	婆婆的 眼中釘	夫失智
張家阿婆	73	18	透過媒 人	1男1女	3男1女	婆婆很 有權威	六七年 前喪偶
陳家阿婆	88	24	透過媒 人	6男5女	5男1女	公婆 疼愛	三年前 喪偶
彭家阿婆	65	24	透過媒 人	1男1女	1男5女	無公婆	十一年 前喪偶
張媽媽	64	17	未知	4男1女	1男2女	婆媳 相處佳	先生目 前 77 歲
吳阿姨	73	未知	未知	未知	3男4女	未知	十八年 前離婚

資料來源:作者整理自訪談逐字稿。

第五節 小結

阿婆們出生成長於物質不豐的窮困台灣，一般農家往往需要大量勞動力才能應付所需，無論是採茶、耕種、養豬、砍樹、劈柴、洗衫、帶小孩……她們全都照單全收，不斷勞動成為共同的記憶，甚至成為延續至今的生活模式。在那個

童養媳、出養制度盛行的年代，女孩只有認份的靠不停勞動來證明自己的存在價值，以減輕被送走的威脅。地理空間的邊陲性和父系社會下女性的邊陲性，共同刻劃出客庄女性的勞動樣貌。

無論是早期對客家女性深刻的勞動印象，或是後來研究者逐漸從不同的視角去觀察客家婦女的勞動經驗所透露出女性主體性與自主性的展現。在阿婆們的口述資料中都可見到。她們雖然無可選擇的必須勞動，但是在這樣的生活方式被適應了以後，阿婆們卻又勞動得理所當然。對於這種從小就跟隨著自身的大量勞動，她們抱怨得很少，反倒將其落實到每天的生活當中，直到自身的身體狀況不能負荷為止。現在的她們雖然年紀都大了，但是每天都還是替自己安排了某些的勞動。藉由身體的勞動，找到自我存在的價值。並且從自身所能完成的勞務工作中，獲得了成就與滿足。

說到阿婆們的學歷，是普遍偏低的，最好的狀況是讀了六年書，輟學和從未進過學校的情形則是那時候的常態。像林家和陳家阿婆一樣不需勞動，只要讀書就好的案例是少之又少，多的是為了家庭奉獻勞力而犧牲自己、或是家庭根本供不起學費，只能眼睜睜放棄學業的例子。阿婆們的經歷和李竹君(2001)的研究並無抵觸。低學歷直接影響了阿婆們的家庭地位及社經地位，讓她們始終無法向上提升，無論在家庭或社會皆處於次級的位置。

當我的訪談進行到問及阿婆們的求學經驗之時，林家阿婆(1926-)與陳家阿婆(1925-)用充滿自信的語氣告訴我，她們讀了六年的日本書。在日治時代，一個女性能接受六年的教育，確實比較罕見。影響所及，兩位阿婆都能閱讀，這也加深了她們內在的層次。因此我認為她們在這一個區塊內是頗為自信的。與她們兩位有明顯落差的是鍾家阿婆(1926-)、張家阿婆(1940-)、彭家阿婆(1948-)。當研究者問及這個問題時，鍾家阿婆(1926-)、張家阿婆(1940-)臉上明顯感受到難為情，不好意思般的告訴我她們沒有讀過書；彭家阿婆(1948-)則是語氣堅定的回答完：小學畢業。就無意再繼續這個話題了。從她們三人的回答與表情中，我感受到了低學歷對她們而言，或許是存在著某一種缺憾，或是一種擔心因此比不上他人

的心態。

同樣的問題，范家阿婆(1942-)輕輕笑著回答：ㄅㄅㄇ知道啦，我名字知道啦。雖然阿婆笑著說，但語氣卻透露出這句話背後的那種無奈心情。張媽媽(1949-)也對自己因為重男輕女觀念而被犧牲掉的就學機會感到相當無奈。她說到自己的弟弟因為受到很好的栽培，現在在美國有很好的發展。反觀她自身，從小愛讀書以及優異的成績，都敵不過她身為長女的責任與義務。使得她無法取得更高的學歷，只能辛苦的靠勞力掙錢。從范家阿婆(1942-)和張媽媽(1949-)身上，我看到了女性受教權益被剝削後的深層無奈。

原生家庭對個人宗教信仰的影響是很重要的，這也印證在阿婆的身上，阿婆們在改宗情形尚未發生之前，全部都傳承著來自原生家庭的信仰，她們就和一般客家婦女拜神的行為沒有兩樣，準備三牲祭品、鮮花素果、捻著香虔誠祝禱……直到她們決定改宗的那天。但是在相同的宗教模式底下，阿婆們的心裡卻對這樣的模式各有其不同的態度與反思的過程，而原生家庭的影響也讓阿婆們在兩個不同的信仰之間產生了特定的流動關係。

林家阿婆(1926-)、黃家阿婆(1921-)、范家阿婆(1942-)、張家阿婆(1940-)、陳家阿婆(1925-)在改宗行為發生之前，和傳統的客家婦女的宗教態度並無差異。但是鍾家阿婆(1926-)在拜神的過程中產生了恐懼之心，她開始懷疑起自己所拜的「神」究竟是什麼東西。張媽媽(1949-)則是從小時後跟著祖母到廟中拜神的經驗中，對供桌上神明的真假起了疑心。吳阿姨(1940-)更表示自己從小就不愛拜拜。

在相關的訪談資料中，阿婆們說的最多的一句話就是「我什麼神都拜」。這句話背後隱含了她們對改宗前信仰的解釋。在改宗了這麼多年之後，阿婆們對於改宗前的信仰多偏向於認為那是一種錯誤的，也是一種不好的信仰方式與態度，而對其存在著某種程度的否定與偏見。吳阿姨(1940-)認為老一輩的人會去拜拜是因為「頭腦轉不過來」的此種說法最能印證這一點。但我們必須提出來討論的是，就像林家阿婆(1926-)、黃家阿婆(1921-)、范家阿婆(1942-)、張家阿婆(1940-)、陳家阿婆(1925-)在改宗前虔誠的拜神一樣，在那個時候的她們，對自己的拜神行為

是沒有任何偏見的。因此阿婆們在改宗之後對從前信仰所產生的否定態度，有大部分原因是受了基督教一神信仰的影響，所以她們認為傳統信仰所祭拜的神都不是真的，而逐漸認同基督教所說的神才是宇宙中唯一的真神。

另外，改宗之後阿婆們與傳統信仰之間的關係也並非全然的斷離。鍾家阿婆(1926-)在客家家族掛紙時仍然必須跟著去祭拜，只是改變了方式，她用鞠躬禮代替了上香，用鮮花一束代替了三牲祭品。彭家阿婆(1948-)更是爲了要表達對原生家族的感恩，而在娘家親人的告別式中違反了基督教的規矩，拿香祭拜她自己的娘家親人。因此，改宗婦女們在過去的傳統信仰與現在基督信仰之間所存在的某些流動性由此清晰可見。

阿婆們的婚姻多經由媒妁之言、父母之命，在她們關於婚姻的敘事裡，充滿了酸甜苦辣各種滋味。張維安(1994)、莊英章(1994)的研究都說明了客家社會男尊女卑的現實，但是我們卻可以從阿婆的說話中看到客家女性在婚姻中的自主性與能動性。

林家阿婆(1926-)、張媽媽(1949-)和吳阿姨(1940-)三人都曾經面臨讓許多女性無法接受的婚姻困境——丈夫的外遇。林家阿婆(1926-)和張媽媽(1949-)選擇了基督信仰所教給她們的態度來處理這段婚姻危機。靠著「爲敵人祈禱」以及「用愛挽回」的大愛精神，她們兩人最終維繫住了瀕臨觸礁的婚姻。但是吳阿姨(1940-)作了與她們兩人不同的選擇，她和先生簽字離婚。雖是結果不同，但我們仍可在這三位阿婆處理婚姻危機的方法上，看出屬於她們個人的主動選擇態度。在整個事件發生之時，她們並非被動的，反而是主動的運用了自己所認同的作法，去處理自身所遭遇到的問題。

范家阿婆(1942-)、張家阿婆(1940-)兩人都有著比較威權式的婆婆。范家阿婆(1942-)自認是婆婆的眼中釘，時常受到婆婆惡毒的咒罵與極差的臉色對待。張家阿婆(1940-)則是不敢違逆婆婆的兇惡與不講道理的態度。但在這樣不甚和諧的婆媳關係中，兩位阿婆除了表現出傳統順從的美德與孝道的精神之外，其實也在某些時候展現出她們頗具自我意識的一面。范家阿婆(1942-)會在婆婆咒罵她之

後，告訴婆婆自己罵的要自己收回去。張家阿婆(1940-)也曾在初改宗時，偷偷把婆婆交代她去廟裡拜神的金紙丟掉，再騙婆婆說已經去廟裡點過香，燒過紙錢了(此一部分將在下一章有較詳細的敘述)。從范家阿婆(1942-)、張家阿婆(1940-)兩人的口述資料中，我們便可明白看出阿婆們的能動性。

其他黃家阿婆(1921-)、鍾家阿婆(1926-)、陳家阿婆(1925-)、彭家阿婆(1948-)也都在自己的婚姻裡扮演著相當重要的角色，而不僅只是婚姻中的女配角而已。阿婆們的改宗，也和她們的婚姻有著很大的相關性，下一章我就要來討論關於客家婦女的改宗。



第三章 客庄婦女的改宗

張軒愷(2003)透過理性選擇來探究台灣地區改宗者改宗的原因，發現改宗者參與教會的活動後，獲得某些益處，而成爲他們願意改宗的關鍵；至於改宗須付出的代價，例如：時間、工作、家庭、朋友等，對這些改宗者來說並不會造成阻礙，因此並不會影響他們改宗的決定。

在張軒愷(2003)的研究中，有些改宗者因爲生活正面臨困境，透過個人的網絡關係接觸教會，並得到來自教會的關懷與安慰，而促成其改宗；也有改宗者是因爲參加了教會的小團體活動，得到了團體性的支持才促成改宗；另外一些改宗者則是在參與了教會後，透過宗教儀式與行爲，解決或突破了當前面臨的困境，於是決定改宗；第四類的改宗者則是將基督教當成是代替原先宗教的替代方案，或者是對自己早期的宗教信仰有負面的經驗或不好的感受，而基督教卻帶給他們一個比較正向的經歷與感受，於是促成了改宗的推力。

林怡幟(2004)的研究顯示，某些改宗者處於社會的邊緣位置，他們可能社經地位不高，或因爲遷移而導致社會網絡關係薄弱；並且面臨突發的或長期的壓力(tension)，例如個人或親人罹患疾病或死亡，婚姻上的困難，人際關係上的困難，家庭財務困難或失業。這些改宗者在生活上遭受到挫折，一但有機會接觸到宗教團體，便會期待透過宗教或宗教團體來解決他們的問題，因此加強了宗教參與的動機。接著改宗者透過社會網絡的引介進入宗教團體之後，從中獲得情感、靈性、財務支持，漸漸對宗教團體產生認同，最後促成改宗的成功(林怡幟，2004)。

陳美鈴(2010)在同爲客庄的新竹縣芎林鄉天主教聖心堂所做的研究指出，芎林鄉民改宗天主教的原因有六點：家庭的影響力、現實生活的壓力、教會本身的拉力、社會人際網絡、親人的追思，以及對傳統信仰的反省。

在台灣，早期的原住民社會曾經發生過戰後原住民部落集體改宗的事件。日治時期日人對原住民實施宗教迫害，壓抑破壞部落的傳統宗教，強迫他們到神社參拜，直到戰後原住民才獲得信仰自由。但是日本的宗教隨日人離去，部落的傳統宗教又已遭破壞，此時基督教正好適時的填補了原住民的宗教信仰缺口，造成了戰後原住民的大批改宗(林素珍，2007)⁴⁰。

在我的研究中，這九位客家婦女改宗的因素也不脫張軒愷、林伶幟與陳美鈴所分析的這幾項因素。但透過本研究的訪談資料，我認為這些阿婆們的改宗可根據其改宗的動力分成主動的改宗與被動的改宗兩種情況，以下我將就這兩個大方向來進行討論。我把因為身體經驗、改宗前的負面宗教經驗、婚姻關係的因素而改宗的案例納入主動的改宗；婚後跟隨丈夫信仰而改宗的案例則歸入被動的改宗。透過阿婆們的說話來呈現竹東地區客家婦女改宗的原因⁴¹。但必須說明的是，這些分類並不是絕對的，在阿婆的改宗原因中，有一些部分其實是重疊的，是跨領域的。並且在被動的改宗這個區塊裡，我們仍然可以見到阿婆們有其自我的主動性存在，而我所處理的僅是大略性的區分。

另外，「祖先崇拜」的傳統觀念與風俗一直是造成基督教福音不易在客庄普傳的重要因素，它像一道高牆橫阻在客家人的面前，難以跨越，黃家(1921-)、范家(1942-)、張家阿婆(1940-)在改宗的過程中都遇到了這樣的阻礙，因此我將在第三節來討論這個問題。

第一節 主動的改宗

在阿婆們的改宗經驗中，可以看到每個人改宗行為的產生，其背後的動力是並不相同的。有些阿婆是出於自身希求改變的意念，為了改善自己所處的困境。所以主動的去接觸新的宗教，進而產生其日後的改宗行為。這裡我以阿婆個

⁴⁰ 其他相關原住民改宗之研究，請參閱本文第一章第四節之文獻回顧。

⁴¹ 這些阿婆們改宗時的年紀從 24 到 75 歲不等，有些阿婆並非一開始就屬於現在這個教會，而是從其他教會轉換過來的。

人的主動性為主軸，探究阿婆們因為身體經驗、婚姻關係，以及改宗前的負面宗教經驗所產生的改宗行為。

一、身體經驗

John Lofland 和 Rodney Stark (1965)認為許多改宗者在改宗前，因為持續處於嚴重的壓力及張力(tension)狀況下，會增加和新的宗教接觸的可能性；Alan S. Miller(1995)也認為許多改宗者因罹患重大疾病或至親過世，導致他們接觸新的宗教。(轉引自張軒愷，2003)張軒愷並將宗教經驗分為「交換」與「助力」。他認為改宗者為了解決困境而決定改宗，宗教經驗只是一個解決問題的媒介，這類型的宗教經驗就是「交換」；而先發生宗教經驗後才決定改宗這類型的宗教經驗則是「助力」(張軒愷，2003)。鍾家阿婆和吳阿姨便是這樣的例子。

厚賜堂鍾家阿婆(1926-)：改宗時年 38 歲

鍾家阿婆原先什麼神都拜，但是後來卻開始對自己所拜的神心生懷疑。她當時患了婦女病，月經來都不會停，病到甚至無法行走。此時她的鄰居帶領她進入教會，而她也在教會裡得到大家的安慰與支持，甚至還獲得了物質上的援助，因此阿婆決心不管先生的責罵而信耶穌，後來她的婦女病還真的痊癒了。阿婆告訴我：

我什麼都拜，拜到自己會怕，我拜的那是什麼東西啊。後來我月經來的時候，尿尿都是血，我想要怎麼辦呢？我生了什麼病？怎麼醫都不會好。後來火焰伯母⁴²就帶領我。她說妳拜那個不對，不要拜了。妳快點來信耶穌，拜真神。一直講一直講，我說妳不要講了，我很艱苦、很艱苦。她說妳跟我去一下(教會)，妳那個病要拜耶穌，拜真神才會好，沒信耶穌就沒辦法(痊癒)。我就想如果我的病會好，我就信耶穌。我就說，好，

⁴² 阿婆的鄰居，一個信基督教的婦人。名字為假名。

我跟你去教堂。可是我(病到)不能走路，我怎麼去教堂?有一個人就說，我牽妳，就牽著我到教堂去。教堂裡有一個太太就告訴我說，快快來，信耶穌很好，信耶穌平安，信耶穌不會那麼艱苦。去到的時候大家都幫我祈禱，我就說，我月經來(不停)很艱苦，我若是好了，我就要來信耶穌。後來我真的覺得好多了，回去的時候還拿了很多的麵粉⁴³回家。我老公就罵我，沒那麼好啦，不用想啦，信耶穌就會好喔?我說，我要信耶穌，我要跟隨耶穌，我要敬拜天上的真神。我現在真的很舒服了，我要信耶穌，我要拜真神。(鍾家阿婆 1926-，厚賜堂)

新竹某教會吳阿姨(1940-)：改宗時年 40 歲

吳阿姨在改宗行為發生之前，身體長期處於病痛的狀態，加上與先生的關係十分緊張，所以生活壓力相當大⁴⁴。一次病到要上街看醫生，偏偏醫生沒看診，就在吳阿姨覺得心灰意冷時，碰巧遇上了教會在街上傳福音的隊伍。一個姊妹⁴⁵驅前向她傳福音，她馬上就接受了，希望透過新的信仰讓自己能夠得救。吳阿姨說：

去街上買東西，遇到傳福音，本來想看醫生。剛好醫生不在，我就想，慘了，那我的病就不會好了，怎麼辦?沒有吃藥就不行。後來也想說，看醫生也要錢哪，那時候很窮啊，就是捨不得錢哪。會死，那個錢也不想買藥吃，最好就不要吃藥啦。結果就戴著一個斗笠走走走走，像乞丐一樣。遇到教會傳福音，那時候我連走路都不會走。那時候姊妹問我說：妳要不要信耶穌?我馬上答應她說好。(研究者提問：為甚麼會馬上答應?)因為打擊太重，快要活不下去啊。(研究者提問：哪樣子的打擊?)我先

⁴³ 那時教會是有美援的時代，所以會發放給信徒一些民生物資。

⁴⁴ 吳阿姨改宗的原因是跨領域的，也與婚姻家庭相關，我將之納入身體經驗的區塊僅是大略性的區分。

⁴⁵ 就是本研究的另一位報導人張媽媽。

生很會講那些話來刺激妳、氣妳。所以我就想說，信耶穌這麼好，信耶穌會得救。我就想說：那好啊。(吳阿姨 1940-，新竹某教會)

呼應張軒愷的研究，鍾家阿婆和吳阿姨在改宗行為發生之前，都處於身體病痛纏身的壓力狀態之下無法解除。鍾家阿婆接觸教會之後，身體病痛不藥而癒，成了她改宗的「助力」；而吳阿姨則是在飽受病痛折磨之後，斷然決定改宗，希望透過「交換」來解決她所面臨到的困境。我們也可以將身體經驗擴充到身心靈的經驗來解釋，當阿婆們的身心靈沒有得到妥適的安頓與照顧時，就有機會引發她們想要尋求改變的念頭。若於此同時接觸到另一個可以讓她們得以感覺安適的宗教，那麼改宗的情況便於焉產生了。以下另外將身心靈的經驗延伸到婚姻關係與改宗前的負面宗教經驗來做說明。

二、婚姻關係

如前所述，Lofland 和 Stark(1965)認為許多改宗者在改宗前，因為持續處於嚴重的壓力及張力(tension)狀況下，會增加和新的宗教接觸的可能性。婚姻關係的困難也是屬於長期壓力的一種，林伶幟(2004)所訪談的二十五位報導人中，有五位就是在改宗前婚姻遇到瓶頸與困難，造成其生活上極大的壓力，因此促成他們參與新的宗教團體，尋求支持，企圖解決自己所面臨的壓力。而本研究中的張媽媽也正是因為先生的外遇，才導致其對原先宗教信仰的徹底失望，進而希冀從另一個全新的信仰中獲得新的盼望。

新竹某教會張媽媽(1949-)：改宗時年 29 歲

在張媽媽的個案中，她自小跟著大人到廟裡拜拜，雖然心中會對廟裡神明的真假產生懷疑，但是她還是一路虔誠的敬拜，甚至當張伯伯事業不順時還去算命仙那裡排八字算運途。聽了算命先生的話，借了錢開工廠。還冒險生了第三個孩子。但是這一切都沒有讓她的生活轉好，反而更糟，因此在傳統宗教之下，張

媽媽並未獲得希望與報償，所以導致了她日後的改宗，企圖在另一個全新的信仰中找尋一個全新的人生。張媽媽說：

我先生老是改行，就去算命，擺他的生辰八字。算命師說他適合做加工的，開工廠。我們也信以為真。我呢，一天到晚身體不好，算命師說：妳還有一朵白花未開。我先生就說再生一個，就很冒險的懷孕。算命師說白花，那就男的啊。冒險生下來第一件事我就要知道男的女的，女的。又血崩。那時候我整個信心就垮掉了，因為我們那時候很依賴那算命的。工廠也開啦。等到我生(孩子時)，我丈夫也外遇了。(張媽媽 1949-，新竹某教會)

就在因為丈夫外遇，又積欠了許多債務而想要投潭尋短時，張媽媽開始正視自己的心，開始思考自己的處境，也開始了她想尋求改變的開端。因為這次的企圖尋短，開啓了張媽媽拋棄自小的信仰而「改宗」的契機。張媽媽提到了她的這一段經歷：

我就跑到龍潭那個大湖，我把我的腳都放進去了。我坐在那裡一直思考好多事情：為什麼我那麼虔誠，什麼都拜。到現在沒有平安?為什麼我現在家庭是這樣?我活不下去了，我面臨了丈夫外遇，人家逼債。我就望天對話：宇宙中有神嗎?然後自己心裡說：一定有。但是這位神在哪裡?只有這位天上的神可以救我，只有這位神現在在天上看到我的苦情。我就這樣心靈對話，我說：我要到哪裡去找這一位神?很奇妙!就是心靈上一個溝通。因為我在找神，神也見查，四個字，「妳到教會」。好清楚。我的腳就不敢再往前。彷彿有個大能力把妳從水中一步一步拖上來，我的腳不是往深處，慢慢往岸上，「妳到教會」。(張媽媽 1949-，新竹某教會)

於是，張媽媽便拋棄了她自小從家庭習得的傳統信仰，開始接受另一個宗教——基督信仰。她說：

我們做一個選擇決定，就用那個王子麵的大紙箱，觀世音、土地公，我不要拜祢了，因為祢是木頭。我拜祢沒有平安，我要去教會信耶穌了。我就說：祢是假的，我不要拜祢了，因為祢的後面就是邪靈。（張媽媽 1949-，新竹某教會）

三、改宗前的負面宗教經驗

張軒愷(2003)提到了早期的負面經驗對改宗者的影響，因為改宗者之前參與的宗教團體，曾帶給他們負面的經驗或是不好的感受，所以當他們接觸到基督教時，體驗到教會的溫暖、關心、和善、親切等等正向的感受，因此早期的負面經驗就成了其改宗的一大推力。在我的研究中，林家阿婆(1926-)和范家阿婆(1942-)的例子也正好可以說明這一論點。雖然林家阿婆(1926-)對於自己早期的信仰並無負面的經驗，但是對自己咒罵基督教所產生的後果之恐懼，也促成其改宗行為的發生，故將其放在此段落中討論。

厚賜堂林家阿婆(1926-)：改宗時年 27 歲

林家阿婆年輕時拜觀音，也自己在街上扮觀音，畫觀音圖給人帶回家拜，是個十分虔誠的觀音信徒。某日在街上遇見基督教的福音隊傳教，她開口咒罵那些傳教士。後來，阿婆患了「血漏」這樣的疾病，她認為這是耶穌在懲罰她的不敬與咒罵。因為在《馬可福音》中也曾經記載了耶穌治癒一個血漏婦女的故事⁴⁶，

⁴⁶ 《馬可福音》中記載了耶穌行神蹟替婦女治病的例子：有一個女人，患了十二年的血漏，在好些醫生手裡受了許多的苦，又花盡了她所有的，一點也不見好，病勢反倒更重了。她聽見耶穌的事，就從後頭來，雜在眾人中間，摸耶穌的衣裳，意思說：“我只摸他的衣裳，就必痊癒。”於是她血漏的源頭就立刻乾了；她便覺得身上的疾病好了。耶穌頓時覺得有能力從自己身上出

於是爲了「贖罪」與「治病」，阿婆開始研修聖經課程，進入基督教的領域中。
阿婆說：

信耶穌是因為我自己生病。我那時候在做觀音娘。那就遇到基督教在傳福音，我就罵他們：基督教，死沒人哭。我自己就生病了，血漏。流血流了六七年。我就祈禱上帝：我罵基督教死沒人哭，我認罪。認罪後血漏就好了。我罵他們，上帝懲罰我。我有看那(福傳)單張，有人血漏被醫好了。我還有看到聖經，我就說：上帝啊，我現在要信靠祢，這血漏祢要幫我醫好。這樣，祈禱而已(血漏)就好了。看到聖經的見證很好，我就去修函修課程，寫聖經去總會那裡，都九十五分。後來覺得這若沒有去教會是不行的，所以就去教會。教會有人幫我祈禱。(林家阿婆 1926-，厚賜堂)

改革宗長老教會范家阿婆(1942-)：改宗時年 64 歲

范家阿婆是本次研究改宗時年紀最大、信耶穌時間最短的報導人。在信仰上負面的經驗，促成了她的改宗。原來阿婆的信仰就是和一般客家人一樣，拜祖先、義民爺、觀世音菩薩。甚至阿婆還爲了挽回學壞的兒子，向神明許願，因此阿婆長年吃素一直到今天。就算已經受洗成爲基督徒，但她還是堅持要遵守自己曾對其他神靈許下的承諾。阿婆在信仰這方面也有很多屬於「靈界」的負面經驗。例如阿婆認爲觀世音菩薩在她家裡搗蛋，灌魔法，對她的家人吸精吸氣，造成她全家大小都不平安。而阿婆本身還能跟菩薩的靈做溝通，聽得見菩薩的靈在講話的聲音。於是阿婆在受不了的情形下，將家裡所奉祀的神像金身全部請到新竹竹蓮寺裡，就沒有再拜神了。但是阿婆受到靈界攪擾的情況並未因此而獲得改善。

去，就在眾人中間轉過來，說：”誰摸我的衣裳?”門徒對他說：”你看眾人擁擠你，還說誰摸我嗎?”耶穌周圍觀看，要見做這事的女人。那女人知道在自己身上所成的事，就恐懼戰兢，來俯伏在耶穌跟前，將實情全告訴他。耶穌對她說：”女兒，你的信救了你，平平安安地回去吧!你的疾病痊癒了。”(轉引自劉文明，2003)

在她六十四歲那一年因腎結石開刀，女兒的佛教徒朋友來探望她。每次一來阿婆的傷口就痛，靠著那時已經信靠主耶穌的女兒幫著禱告，才緩解了這些疼痛。再加上家裡雖然已經沒有神像可以祭拜，阿婆卻仍然覺得自己需要一個可以依靠的信仰，於是在出院之後，阿婆就由女兒帶著到教會受洗成為基督徒。阿婆的先生對於阿婆的改宗行為很無可奈何，心裡直掛念著祖先沒人祭拜的問題。但是經過家人的勸說，阿公終於在本研究進行的這一年，西元2012年，正式受洗成為基督徒。范家阿婆的改宗案例，和張軒愷(2003)以下所說的觀點互相呼應，有些改宗者將基督教當成是代替原先宗教的替代方案，或者是對自己早期的宗教信仰有負面的經驗或不好的感受，而基督教卻帶給他們一個比較正向的經歷與感受，於是促成了改宗的推力。阿婆說：

最厲害的是拜觀是音菩薩。我給祂搗蛋得很怕。連我的小孩到今天都連累到。一個家庭真的搞得很亂。灌魔法，灌那個邪法啦！我那個男孩子，十八歲就給那個不良少年找麻煩。我求恩主公，那是祢(恩主公)的乾兒子，祢就要保佑他平平安安、乖乖巧巧的。後來我就許願：上天慈悲，祢給我兒子改頭換面，給他回頭，乖巧，我甘願吃素。後來我兒子回來以後就開始乖巧，我就開始吃素。靈界搗蛋我們以前忍忍忍，心想可能這是一種考驗。結果愈來愈嚴重，個個都是會吸精吸氣。後來我真的也是受不了，我就把祂請走十六年啦。請到新竹竹蓮寺。但是我們回來祂就跟著回，到現在還是沒有辦法解除脫離這些。我六十四歲那年去開刀，我女兒的朋友是拜佛的，時常去醫院看我，她每次來，我那傷口痛得不得了，是她旁邊跟隨的靈帶來的。後來她回家以後，我女兒就給我禱告，身體就舒服啦。我出院以後，我就說我要洗禮，我要信主。我想，我既然家庭也沒拜(神明)，也沒辦法解除。我乾脆就信主，我們有一個依靠的主就好。我先生那時候看我信耶穌也很無可奈何。他心裡又掛念祖先沒有人拜，後來我就講，牧師那些在教會有跟祖先禱告，求耶穌給

我們帶回天家去啦。後來今年我那個美國那個姑姑⁴⁷一直勸導他，我也勸導他，他(最後才)說：好。後來我跟牧師講，他就選了一個主日，給他受洗。(范家阿婆1942-，改革宗長老教會)

在本研究中的鍾家阿婆(1926-)、吳阿姨(1940-)和張媽媽(1949-)，都曾經因為身心處於極大的壓力中，可能是身體病痛或是婚姻關係的困難，而主動的想要藉由宗教的力量來改變自身的處境。這時候她們透過其社會網絡所遇到的新宗教經驗，在此時就會成為其改宗的助力，或是她們希望用來交換一個全新生活的手段。而林家阿婆(1926-)和范家阿婆(1942-)則是因為自身所經歷過的特殊宗教經驗所影響，導致她們「必須改宗」或「想要改宗」這些想法的產生。無論是哪一位阿婆的例子，我們都可以看到，客家婦女在宗教之間的流動是具有主動性的。

第二節 被動的改宗

我將「既無受到生活壓力的影響，也無對之前宗教產生負面經驗，純粹因為跟隨夫家信仰而改宗」的阿婆之改宗經驗稱之為被動的改宗。這些阿婆的改宗行為並非始於個人的主動性，而是因為「嫁雞隨雞」的傳統觀念影響，其出發點其實是比較被動的，是跟隨著丈夫而產生的。雖然我把她們的經驗放在被動的改宗這個區塊裡，不過我們仍然可以見到阿婆們在這當中有其自我的主動性存在，並非如此一分為二，我所處理的僅是大略性的區分。陳美鈴(2010)在客庄芎林鄉天主教聖心堂所做的研究發現，該地區的女性教友多為婚後才領洗的，而她們領洗的原因是因為先生也是教友的關係。她認為女性婚後的信仰常會受到先生的影響，如果先生是教友，則女性受其影響的程度遠大於太太對先生所產生的改變。她推測，這種情況與漢人傳統社會「重男輕女」的觀念有關。陳美鈴(2010)同時也提到許多婦女維持著尊敬丈夫的傳統性格，為了家庭氣氛的和諧融洽與家庭成員間的良好互動，願意放棄自己原先的信仰。

⁴⁷ 阿婆的小姑，嫁給美國人，是阿婆家族中第一個信耶穌的人。

在本研究中也看見夫家信仰對婦女的影響，厚賜堂的黃家阿婆(1921-)、改革宗長老教會的張家(1940-)、陳家(1925-)、彭家阿婆(1948-)都是這樣的例子。對應 John Lofland 和 Rodney Stark 所提出的「價值累加模式」(value-added model) 改宗過程模式⁴⁸，這些改宗的婦女們既沒有處於緊張的關係或壓力中，也沒有試著以宗教性的觀點來解決問題，更不認為自己是宗教追尋者，她們純粹是跟著丈夫的信仰而改宗。若從此一視角觀之，或可對此種改宗模式做出較為不同的對比與說明。

厚賜堂黃家阿婆(1921-)：改宗時年 75 歲

黃家阿婆的大孫子念大學的時候由老師帶領而信了耶穌，後來阿婆的先生生了病，他的孫子就問阿公阿婆要不要一起信耶穌，看看阿公的身體是不是會好。也找牧師去她們家傳福音，後來她先生願意改信，但是阿婆不願意，因為她很在意家族五大房祖宗崇拜的問題。她怕信了以後就不能跟其他人一起拜祖先，會被宗族排斥在外。但是牧師告訴她，這事情以後一定可以解決，問阿婆是不是也要跟先生一起走這條路，她就答應了。於是她跟先生一起在家裡頭受洗，就這樣信了耶穌。阿婆說：

我以前沒信(耶穌)，我什麼神都拜，過年拜天公，七月半拜門口。我孫子去讀書，他的老師是教會的人，每個禮拜都帶他去教會。讀了五年花了好多錢，他畫圖蓋房子畫得好漂亮，他不要，他媽媽(生氣)叫他去做牧師好了啦!(研究者發問：妳是因為孫子信耶穌妳才信耶穌的是嗎?)
是啊，我家裡的(老公)人(身體)不好，他說要來快快信耶穌，看阿公會好嗎。牧師就來幫我們受洗。牧師問我說：妳老公信了，妳要信嗎?我就說不要。我家裡有五大房，我嫂嫂也像我一樣九十幾歲了，以後死了祖先沒有人拜。我就說不好啦。那牧師說不用怕，妳老公信了妳就一起

⁴⁸ 請參照本文第一章第四節之文獻回顧。

受洗，我就說好好好，就受洗了。(黃家阿婆1921-，厚賜堂)

改革宗長老教會張家阿婆(1940-)：改宗時年 30 歲

張家阿婆原先也是敬神拜佛祭祖先的，後來她的先生因病住院，碰巧接觸到基督教的福音單張，看了之後認為基督教的神才是真神，因此決定改宗信耶穌，並且還帶著阿婆一起去參加佈道會。不過在夫妻倆改宗的時候，家中的婆婆因為祖先崇拜的問題而對她非常不諒解，甚至還打她，打那些去上主日學的孫子，還要她繼續到廟裡去燒香拜拜。但這些難關都被阿婆巧妙的化解掉，最後，她的婆婆還受到她的帶領，也變成了基督的信徒。阿婆說：

去信耶穌給她打一次。我婆婆是很兇的人、不大講理的人。(研究者發問：所以妳去信耶穌是什麼樣的原因?)因為我先生先信，他生病去新竹住院。後來人家就傳福音單張給他，他就一直看看看，回來就跟我講，還是基督教才是真神。後來偶而有佈道會，他就會帶我去。(研究者發問：後來妳婆婆一定很在意妳們去信了基督教以後，祖先沒有人拜的這個問題。)是啊，她就很在意啊。(研究者發問：所以妳們怎麼解決這個問題?)就是她叫我去那個廟拜拜。她東西就準備好，金紙也買好，就叫我去拜。我也很聰明，那金紙喔，以前門口那邊都有垃圾桶，我就放下去。然後去我朋友那邊坐一下子，因為她就看不到了。後來時間到我就回家，她也高興，我也高興。她跟人家說：我叫她去拜拜了。那人問她：她有沒有去拜?她說：有，我金紙都拿給她。感謝主，她不知道我這麼聰明。(研究者發問：那妳先生就信了以後帶妳去信，之後妳們家還有其他人也因為這個原因去信了嗎?)孩子也有去，小時候比較熱心。現在大了都.....(哈哈)。小小信啦。以前我婆婆她不信主，教會的弟兄姊妹就很關心，常常為她禱告。後來她也信啦，我就很高興。後來她中風就很苦，哀哀叫。有一次要去教會，我跟她說：媽，我來去教會叫

牧師和長老來為妳禱告好嗎?她就很生氣的說:禱告是會好嗎?那她沒有說要,我就不敢去叫,我就在廚房做事,然後她就叫我說:妳還沒去是嗎?我就說:喔,要啦要啦。我就趕快腳踏車騎了就去。牧師長老就來幫她禱告。她說:這麼苦的東西禱告完就平安啦。我說:是啊,信耶穌這麼好妳不知道。她說:可憐喔,以前不知道,小孩子都這樣打。小孩子去上主日學回來都給她打到在床上縮成一團,用小竹子來打。後來她信,我就說:感謝主,勝過啦。哈雷路亞!很高興。(張家阿婆1940-, 改革宗長老教會)

改革宗長老教會陳家阿婆(1925-): 改宗時年 24 歲

陳家阿婆她先生的家族是一個基督教家族。從先生的阿婆就開始信仰基督教。因為那時候小孩不好帶,也試過很多神佛的方法都沒有用。後來先生的阿婆就決定把這些傳統的信仰丟掉,自己去了教會信耶穌。所以她嫁入夫家以後先生就帶著她去教會,而她也直接跟著夫家的信仰了。現在包括阿婆的小孩、孫子,大部分都是基督徒,大部分也還有在教會,已經第五代了。阿婆說:嫁過來就信了。我先生的阿婆就信耶穌了。我阿婆養那麼多小孩子很不好帶,生病去問(神)。王公,什麼東西。都弄不好。她就丟掉,去信耶穌。我孫子是第五代啦!,小孩全部是(基督徒)。(陳家阿婆1925-, 改革宗長老教會)

改革宗長老教會彭家阿婆(1948-): 改宗時年 24 歲

彭家阿婆的先生是從大陸撤退來台灣的軍人,婚前就已經是基督徒,所以婚後他就帶著阿婆一起去教會。阿婆也很自然的就完成了她的改宗,在這其中並未遭受任何的阻礙,現在阿婆全家都是受洗過的基督徒了。阿婆告訴我:

結婚以後我先生就帶我去教會。他是大陸來台灣他就是基督徒。(研究者發問:後來妳嫁給他以後,他就帶妳去教會?)對。(研究者發問:就

因為這樣就成了基督徒了?)是啊。(研究者發問：因為妳先生也是基督徒，所以妳們家的人會反對嗎?比如說娘家的人?)不會。(研究者發問：都沒有反對，所以妳很順利的就改過來了，改成基督徒?)是。(研究者發問：那妳們家的兒子、女兒、親戚朋友，現在有多少人也是基督徒啊?)我全家人都是基督徒，我小孩子全部都有受洗過。(彭家阿婆1948-，改革宗長老教會)

雖然本研究在婦女受先生影響而改宗這部分可與陳美鈴(2010)的研究相互呼應，但是對於陳美鈴(2010)所說女性受到先生影響所產生的改變強過女性對先生所產生的影響這一點，在本研究裡卻得到幾個與其研究不同的案例。厚賜堂的林家阿婆(1926-)、改革宗長老教會的范家阿婆(1942-)、張媽媽(1949-)和吳阿姨(1940-)都成功影響了先生的信仰，促成先生跟著她們改宗。因此雖然這些阿婆們處於重男輕女的社會脈絡之下，但是從她們的改宗經驗我們可以看到，阿婆們在被動中還是保有著自主性與能動性。

表 3-1 阿婆改宗時的年紀、年資及原因

報導人	改宗時 年紀	信主的 年資	改宗的原因
林家阿婆	27	60	特殊的宗教經驗
黃家阿婆	75	17	隨夫信仰
鍾家阿婆	38	49	身體健康因素
范家阿婆	64	7	特殊的宗教經驗
張家阿婆	30	43	隨夫信仰
陳家阿婆	24	64	隨夫信仰
彭家阿婆	24	41	隨夫信仰
張媽媽	29	34	婚姻關係的困難
吳阿姨	40	32	身體健康因素

資料來源:作者整理自訪談逐字稿。

第三節 祖先崇拜觀的阻礙

早期的基督徒，因為不拿香、不跪拜而被視為不孝不義；在一般的民俗節慶中也不跟著大家祭拜慶祝而被當做不同道的人；基督徒本身也認為拿香拜偶像的是外邦人，是不同道的人，彼此充滿了不和諧、不認同、不融合的狀態，因此教會便被孤立起來(黃瑞芳，2009)。但是，在客家人文化的倫理中，宗教，敬祖是她的命脈，若要切斷客家人敬祖的文化，對其基督信仰必會有扭曲(黃瑞芳，2009)。黃家(1921-)、范家(1942-)、張家阿婆(1940-)在改宗的過程中都遇到了祖先崇拜這個問題的阻礙。黃家阿婆(1921-)因家裡有五大房，害怕自己信了基督教後會被其他房的親友排擠；范家阿婆(1942-)的先生也擔心她信了基督教後家裡的祖先沒人祭拜；張家阿婆(1940-)的婆婆也因著同樣的原因不同意她的改宗。足見祖先崇拜是影響客庄婦女改宗的一項重要因素，其實不只是客庄婦女，在整個客

庄地區傳教的過程中，這個問題一直都是一個很大的阻礙。於是教會便爲了融入地方社會，突破這個僵局，而逐漸發展出一套適用在客家社會的喪禮儀式。企圖使客家人向來重視的敬祖觀念可以和基督教信仰放置於水平位置而不相衝突，讓客家人既可以敬祖也可以信耶穌。

當我問起牧師們在客庄傳教最大的困難是什麼時，改革宗長老教會的鄒仁裕牧師和厚賜堂的曾政忠牧師都表示，最大的困難是祖先崇拜的問題。他們也都提到了現在客庄慢慢在推行的基督教喪禮儀式「追思三禮」，這三禮分別是倒水禮、獻花禮，以及點燭禮。每一程序都有其美意：倒水禮即倒滿一杯水，意爲飲水思源；獻花禮爲獻上花束，代表祖德流芳；點燭禮爲點亮兩燭光，象徵光宗耀祖之意(黃瑞芳，2009)。曾政忠牧師表示：

一個是拜祖先的問題，其實我們並沒有廢掉，只是把它換一個方式。用追思三禮：點蠟燭、獻花、倒水。飲水思源、祖德芬芳、耀祖榮宗。第一是倒水、第二是獻花、第三是點蠟燭。拜拜也是用三種，獻花、獻酒、獻果。我們把花保留，跟這文化有一點溝通。這附近的教會在做，桃竹苗多一點，別的地方還很少，現在慢慢有人學了。文化上就需要一個轉換，沒有儀式人家會覺得怪怪的，所以我們用這樣的方式來面對。另外一個就是，以前都是山地人信，或是外國人信耶穌比較多，所以在客家庄說這是番仔教，就是洋教，有一點崇洋媚外的想法。因為一般鄉下人講忠孝，崇洋媚外就是不忠，不拜祖先就是不孝。一般人就覺得你這是外國教，我不需要，我的神明那麼多，我假如關公不行，我就拜媽祖，媽祖不行，我就拜王爺，我就拜土地。我一大堆可以拜，拜幾十年了，好幾代了。要轉換傳統一般人是不容易，特別拜祖先，客家人是整個家族拜，不像閩南人是小家庭或個人拜。他們是整個家族在祠堂裡面拜，過年、過節，清明節都要大拜拜。妳一個人要去面對整個家族是很難的，比如說妳要去信耶穌，妳是客家媳婦，全家需要妳去預備那些雞鴨。突

然問妳說不弄了，人家會把妳罵慘了。要面對整個家族的壓力，這個是很困難的(厚賜堂曾政忠牧師)。

曾牧師也提到了除了祖先崇拜之外第二個在客庄傳教的問題，「教會本身」，教會早期比較重視閩南地區的傳教，所以客庄就被忽略了很長一段時間。但近年來教會很努力在做客庄文化與基督信仰融合的工作，企圖化解文化上的衝突，追思三禮就是其中一項成果，曾牧師說：

第二個也是教會本身的問題。早期馬偕和南部的馬雅各這些外國宣教士，他們講台語。後來才發現有客家人，所以就很慢。早期很快就有台語的聖經，客家聖經今年才要出版，差了一百五十年。沒有聖經，兩千年才開始有神學院。詩歌也是一樣，我們這裡唱客家歌，一般唱國語歌，唱台語歌，唱日本歌，唱英文歌，你要唱客家歌很不容易。最近這二十年就慢慢發展，開始唱客家歌。所以客家人在這文化方面的攔阻，語言方面還有拜祖先的事情，慢慢就化解一些文化上的衝突。(厚賜堂曾政忠牧師)

第四節 小結

林本炫(1998)曾提及那些社會關係單純，擁有較有限資源與機會，且成本付出較少的弱勢者(年輕人、婦女、低教育者)，較易被新興宗教團體所吸引。林伶幟(2004)也有相同的觀點。同時，林伶幟(2004)和張軒愷(2003)亦皆提到了壓力對改宗者的影響。在阿婆們的語料中也可略見端倪，她們沒有很高的學歷、沒有很富饒的生活，或因為身體病痛，或因為生活壓力，亦或是早期負面的宗教經驗，或者單純的只是隨夫信仰造成了她們改宗行為的發生。引發這個改變的個人背後動力雖不盡相同，但是不脫自己想要改變的主動性因素，及純粹跟隨丈夫信仰的

被動性因素兩種。主動性改宗的阿婆們，透過新的宗教經驗使她們長期所承受的壓力獲得紓解，並且在其中獲得了宗教團體的各方面支持，加強了她們對新宗教的認同與信心。而被動性改宗的阿婆們，因為與丈夫的信仰態度一致，所以改宗行為對其而言僅是轉換了一個信仰的對象，她們的改宗是相對比較容易的。

在張軒愷(2003)的女性報導人中，一位 30 歲的受訪者因為嚴重車禍造成她與外界的接觸斷絕，透過教會的關心與溫暖才逐漸走入人群。林怡熾(2004)的女性報導人中，有一位因為罹患重大憂鬱症，另一位則是查不出病因的身體不適。與我的研究相對照，鍾家阿婆(1926-)、吳阿姨(1940-)也因為自身的身體經驗，而開始了與教會的接觸，導致了之後的改宗。

林怡熾(2004)的女性受訪者之一，因為先生外遇加上公司出現財務危機，原先的信仰無法解決她的問題；另一位也是因為和先生的關係出現瓶頸無法改善，而想藉由新的信仰來改善現況，最後引發了改宗的行為。這兩個案例頗能與張媽媽(1949-)的改宗經驗互相呼應。

張軒愷(2003)將宗教經驗分成「交換」與「助力」。他認為受訪者是為了解決困境而用改宗作為一個解決問題的媒介，這類的宗教經驗是為「交換」；而受訪者是先發生了宗教經驗才決定改宗的，這類的宗教經驗是為「助力」。他的某位女性受訪者在懷孕初期，胎兒不如預期中的成長。因此希望藉由改宗來促成奇蹟發生。另一位女性報導人則是罹患腦瘤，透過禱告而痊癒，因此決定改宗。張軒愷(2003)也提到了早期負面經驗對改宗行為的影響。他的女性報導人之一，因為車禍造成心情鬱悶，想透過佛教的方式來解決卻沒有用。另一位則是對自小生長的一貫道家庭有不愉快的經驗，因此對一貫道產生反感，導致後來的改宗。

林家阿婆(1926-)因為咒罵基督教，讓她認為自己受到神的懲罰，為了贖罪與解決自身血漏的問題而改宗，這便是一種「交換」。范家阿婆(1942-)早期的負面宗教經驗使她對先前的信仰有不好的感受，她企圖藉由改宗作手段，希望能因此改善她的困境，這也是一種「交換」的行為。而當這兩位阿婆接觸了新的信仰之後，得到了與過往宗教經驗所不同的正面感受，於是這些新的宗教經驗便形成

了讓她們改信的一個重要「助力」。在林家阿婆(1926-)和范家阿婆(1942-)的敘事中，我們也可以直接觀察到不同的宗教信仰發生在個人經驗上的衝突、交涉與選擇。當新舊信仰在阿婆的生命中交會之時，其瞬間所碰撞出的衝突與矛盾，使得阿婆們開始經歷一場與自己內心不斷交涉的內在歷程。待交涉完成，主意既定之後，她們便是在是否改宗的選項裡做出了選擇。

另外，張軒愷(2003)的研究也提到了「替代」的概念，意即受訪者心中對宗教存有某種程度的需求，但又因為其他因素而無法繼續原先的信仰，因此基督教便成為其他信仰的替代品。他的其中一位女性受訪者就是因為嫁到了基督教家庭，從此不需要再拜拜。但其內心仍需要有一個信仰，因此就接受了夫家的基督教信仰。我在本章第二節所談到的被動改宗正可與之呼應。陳家阿婆(1925-)、彭家阿婆(1948-)原先就是嫁入基督教家庭，所以和張軒愷的個案一樣，基督教信仰替代了她們原先的宗教。而黃家阿婆(1921-)和張家阿婆(1940-)是結了婚之後，因為先生先改信，才帶動了她們的改宗。對她們兩人而言，基督教信仰亦是原先信仰的替代品。陳美鈴(2010)的女性報導人劉大姊就是因為要成全自己的先生為人子的心意並表達為人媳的孝心，才開始進教堂望彌撒。另一位報導人徐媽媽也因為想要和先生有共同的宗教經驗，所以才開始接觸教會。她並且提到了夫妻擁有共同信仰對家庭及婚姻生活的和諧美滿所產生的關鍵影響力。從此一觀點，也可印證並說明黃家阿婆(1921-)、張家阿婆(1940-)、陳家阿婆(1925-)、彭家阿婆(1948-)為何選擇和先生共同信仰的決定。雖然我給她們的歸類是被動的改宗，但實際上這個改宗的決定，也是阿婆們主動選擇的結果，被動與主動之間是存在著流動性的，並非絕對的一分為二。

從阿婆們對於自己改宗的經驗敘事當中，可以清楚的觀察出她們對先前信仰解釋的否定意味。鍾家阿婆(1926-)先是說到自己拜神愈拜愈害怕，後又提到第一次接觸教會後心中對基督真神的渴望與崇拜。吳阿姨(1940-)也曾提及自小對拜拜這件事情的反感，所以後來當她在困境之中聽聞信基督教能夠得救之時，便一口答應了向她傳教的姊妹。張媽媽(1949-)則直接表達了對自己所拜神明的不滿，

認為她如此虔誠敬拜的結果卻是得不到平安。范家阿婆(1942-) 更是直接點名觀世音菩薩的搗蛋是造成她一家不平安的主因。張家阿婆(1940-)改宗之初偷偷和婆婆在新舊信仰之間做對，後來婆婆信了教後，張家阿婆用「感謝主，勝過啦。哈雷路亞!很高興。」這句話來表達她當時心中的歡喜之意。陳家阿婆(1925-)說到婆家的奶奶改信基督教的往事時，也提到了小孩生病去問神的負面經驗。這些由阿婆所敘述的經驗當中，先前的舊信仰多半都是以負面的意象呈現，並且都與其後來的新宗教經驗之敘述有著極大的反差。雖然現在阿婆們是以這樣的角度在檢視自己過去的宗教經驗。不過在她們未改宗前，看待自己的宗教經驗之態度卻未必如此。顯然這是經過了基督教一神信仰影響下所產生的改變，又正如基督徒的受洗儀式般，在經過洗禮之後成爲了一個全新的人，因此對待之前的信仰便以否定的態度來面對。

在整個改宗的過程中，有的阿婆是很順利的完成，有些則是遭受了一些阻礙。而這些阻礙多半是肇因於祖先崇拜的觀念與習俗。她們必須先克服祖先崇拜的問題之後，才能順利的完成改宗。黃家阿婆(1921-)害怕改宗會遭受其他親友的排擠，范家阿婆(1942-)的先生擔心祖先沒人祭拜，張家阿婆(1940-)的婆婆也同樣擔心這個問題。客家地區教會也針對這個問題提出因應的方法，他們改良了傳統喪禮時「獻花、獻果、獻酒」的儀式，使其成爲符合基督教義又融合地方文化的追思三禮：倒水禮、獻花禮，以及點燭禮。透過儀式，讓客家信徒能夠與傳統文化間有所聯繫，減低因爲改信的巨大改變所帶來的一些衝擊。

完成改宗行爲之後，阿婆們的生活勢必將受到一定程度的影響，她們的日常也相較於改宗之前起了一些的變化，下一章我將就阿婆們改宗之後的生活，特別是她們與教會之間的連結來做討論。

第四章 改宗後的生活與阿婆言說中的福音版本之反思

黃稚淇(2008)的研究選擇了兩位女性基督徒作為研究對象，與本研究不同之處在於這兩位報導人的原生家庭都信仰基督教，所以黃稚淇認為她們信仰的形成是來自家庭環境的形塑。而在她們正式成為基督徒之後積極的參與教會活動，經常研讀聖經，並在生活中禱告悔罪。她們改宗後的生活顯然較其之前因家庭因素所受之影響為甚。

張軒愷(2003)分析了他的 21 位受訪者改宗的態度皆趨向於追求靈驗性、功利性的特質，強調宗教的目的是為了提供現世生活的平安與富足。這些受訪者接觸教會之後獲得了許多益處，而相較於其所必須付出的代價多出了許多，因此促成他們繼續參與教會活動，信仰的改變也就因而發生。

我的九位報導人，雖然不如黃稚淇(2008)的兩位報導人一樣是受了原生家庭影響而深化了她們成為基督徒的動機。但是在阿婆們完成改宗以後，也都變成十分虔誠的基督徒，除了每日數次的禱告，每週例行的主日禮拜，還積極的參與教會大小活動。每週接觸教會的次數至少兩次以上甚至更多，基督教信仰完全融入了阿婆們的日常生活中，成為她們生活的一部分。與張軒愷(2003)的研究呼應，阿婆們在參與教會活動的同時，得到了許多她們所需要的正向回饋，讓她們獲得持續堅定信仰的動力。另外，在這些阿婆走出家庭，進入教會的同時，與徐霄鷹的研究相呼應的「賦權」及「性別自主」概念，也悄然地在她們的身上產生。

值得一提的是，阿婆們的年紀都在六十到九十多歲之間。除了張媽媽還在幫人帶孩子之外，其他的阿婆們都已經處於退休狀態。家事之外已無其他事情可忙碌，於是參與教會活動成了這些阿婆們生活中一個很重要的區塊。阿婆的人際網絡、生命價值、生命的意義，都與基督教信仰以及教會密不可分。在訪談過程中，阿婆們時常有意無意間對我敘說著改信耶穌之後的種種好處，但這些改變是

否就能成爲如同童話故事中從此過著幸福快樂生活的「福音版本」，我將於文後以幾位阿婆的例子來做討論。

第一節 成爲基督徒的生活

一個人只要受洗成爲了基督徒，就必須要接受基督教的規範，並且要參加教會的宗教活動。從早期耶穌受難後至 2 世紀初的「使徒時代」，女性在基督教裡便相當活躍，最早的教會應該是熱心的女信徒建立的家庭教會 (House Church)，是原始基督教會普遍的形式，女性扮演了重要的角色，她們提供勞力與物質上的支持；在教會裡，身處在父權社會中的女性看到了平等的希望，得到了別處所不能給予的精神慰藉，即使後來的演變是女性在教會中的作用與地位開始下降(劉文明，2003)。但是時至今日，由於社會型態的變遷，女性教徒愈發積極的參與教會各項活動。她們在教會中的參與度不容忽視，而基督教如何改變或影響她們的生活日常也值得進一步討論。前面七小節強調的是阿婆們的宗教生活，第八小節我將以兩位阿婆的例子來討論她們的社會生活。

一、禱告

基督信仰十分強調禱告的重要，基督徒靠著禱告與神溝通，它表達了人對上帝的態度，相信神就會垂聽信徒們的需求，並賜福給他們。祈禱是基督徒必須常常做的功課，無論是遭受重大誘惑，遭遇危難，犯罪需悔改，即將離開人世等情形，透過祈禱，信徒就能戰勝世俗的罪惡，獲得善終(康志杰，2000)。厚賜堂曾政忠牧師表示：

我們就是很認真的禱告，神就是要我們的心嘛。他們說為什麼教堂沒有燒香？我們就解釋，香就是禱告的意思。我們真心禱告，神就接納，不需要一定要用這個(香)。香只是代表禱告，我們既然知道神要的是這

個，那我們就真心。外面做裡面沒有也是假的。(厚賜堂曾政忠牧師)

禱告的意義分成三種：贖罪、讚美、與感恩；禱告活動則分成集體的教堂祈禱與家庭或個人的祈禱，而祈禱的方式⁴⁹則有默禱、口禱、私禱、共禱、公禱、以及代禱等，基督教最常用的祈禱經文為「主禱文」和「使徒信經」(見圖 4-5、4-6)；祈禱的心理效果十分明顯，透過不斷重複禱告詞或一些動作，將使人進入「自我深化」的心態，造成宗教最深根源在人的內心之錯覺，可以使人擺脫消極的情感，保持心平氣和，得到精神安慰(康志杰，2000)。阿婆們每日不可或缺的活動是禱告，將所有的心事、願望、煩惱全都禱告給上帝，她們藉著這個過程獲得了心靈的平靜，所有的難關似乎也就在不知不覺中渡過了。

厚賜堂林家阿婆(1926-)

林家阿婆靠著祈禱讓自己的疾病痊癒。除了疾病，阿婆也認為遇到不好的事情時，只要祈禱就會沒事，禱告可以讓她自己開朗起來。她這麼說著：壞事情祈禱就沒事情了，沒禱告會難過，有禱告就開朗。

厚賜堂黃家阿婆(1921-)

黃家阿婆家中掛著一個繪有耶穌畫像的時鐘(請參圖4-1)，是唯一能辨識這個家庭信仰的物品。阿婆習慣每天出門前先禱告，祈求上帝讓她可以平安出門、平安回家，禱告讓她心情變好、無憂無慮。阿婆說：我每天出門我就念：上帝，我要出門了。要讓我平安出去，平安回來喔。禱告完覺得心肝很開、很自然、無憂無慮。

⁴⁹ 默禱：不出聲的禱告。口禱：出聲的禱告。私禱：個人單獨進行的禱告。共禱：以私人資格為他人的。公禱：以教會名義進行的集體禱告。代禱：基督信徒彼此代向上帝祈求禱告，被認為是一種美德，他們常拜託他人為自己代禱，也主動替他人代禱。(康志杰，2000)

改革宗長老教會范家阿婆(1942-)

范家阿婆家中的牆上掛著一個木製的十字架，十字架底下的桌上擺著寫上「耶穌是我家之主」的橫匾(請參圖4-2)宣告著主人家的信仰⁵⁰。每天都會禱告求主賜下平安，雖然也曾經發現有些困難是禱告也無法解決的，但是阿婆還是不會想過要放棄這個信仰。因為她認為在她死後可以回到一位身為正神的主身旁，不會落入魔界，這樣才是最重要的。當我問及是否每天都會禱告時，阿婆說：

會，早上晚上，一天兩次。有時候我以前拜拜的會搗蛋，我就會求主救我，幫忙我。哪裡痛的時候也會求主幫忙我，醫治我。既然我是祢的聖徒，祢就要幫忙我，後來就好啦。我們有什麼事就禱告，平安就好，我們是這樣子。(研究者發問:有沒有發生了什麼事情，妳跟上帝禱告了，但是沒用，還是一樣?)有啊。以前拜的(神)搗蛋得很厲害的時候，禱告還是沒有用。心裡就想說算了，既然耶穌祢收我做徒弟，做祢的聖徒，祢就應該幫忙我，要解決我的困難。沒有幫助我的時候，我的心就覺得冷冷清清，什麼都算了。(研究者發問:那妳有想過，不然我放棄，不要信耶穌好了。)不會。我給觀世音菩薩糟蹋那麼嚴重，傷害那麼多。我是想，既然祢(主耶穌)要幫助我，我還是會信祢。現在暫時是沒有效，但是我死了歸這一個主，正神的主，這樣就好。不會回到魔界，還是擺脫不了祢的魔掌。(范家阿婆1942-，改革宗長老教會)

改革宗長老教會張家阿婆(1940-)

張家阿婆大小事都會禱告，她認為只要有什麼需要向上帝禱告，上帝都會給她。在她的禱告中，除了許願，也有感謝，感謝上帝賜給她的一切。她說：

⁵⁰ 關於阿婆家的擺設，亦可參見圖 4-3、4-4。

我覺得凡事就是要禱告，上帝就給我，我很感謝。每天早上起來就禱告，感謝上帝給我睡了一晚上。求主耶穌幫助我今天事事順利，求主來帶領。有一次我的手長一個瘤這麼大。我常常在摸。有一天去教會聽人家說有什麼病，禱告就會好。回來我也是禱告，求主耶穌來醫治我這個。過了幾天沒看，不見了。真的，我這個命是主耶穌常常來保佑我，我很多難妳知道嗎？主耶穌在我身上做很多，禱告祂就允准我。有一次我看聖經有一個血漏的婦人。那一次我月經來了一個多禮拜都沒有好，我就禱告，求主耶穌幫助我，我知道祢是全能的神，祢能夠醫治那個血漏的婦人，請祢來醫治我。禱告了兩三天就有好。真的，上帝在我的身上做了很多，可是我信心常常不夠信心。(研究者發問:禱告時心裡覺得怎樣?) 很開心，一直跟上帝講話很好。(張家阿婆1940-，改革宗長老教會)

改革宗長老教會彭家阿婆(1948-)

禱告對彭家阿婆來說，也是非常的重要。小從夫妻吵架，大到小孩跌進水缸溺水，大水幾乎沖毀家園，甚至是阿婆罹患了癌症，都是靠著一次又一次的禱告，渡過她人生中一個又一個的低點。阿婆說：

信主就是這樣，禱告之後就會比較安心。(禱告時會)安靜下來，不會大聲罵人。我們信耶穌的人脾氣都很好。夫妻吵架的時候，我也會禱告，就不要理他，時間過了就好。這是我們信主的人心很能靜下來的時候，不會說大吵大鬧，吵著要離婚怎麼樣，事情過了就好啦。他(阿婆的先生)也聽我們勸，不是說他要怎樣就怎樣。他也很少說動手來打人，罵一罵是會，我們就不理他。我飯煮好你要吃就吃，不吃就算啦。如果說有疾病的話，就禱告。牧師會幫我禱告，求主醫治我們。之前我老四小時候，有一天我在採豆子，她在洗手，洗一洗頭就栽下去(水缸)。那時候冬天穿五六件衣服，姊姊說：媽媽，妹妹掉到水缸裡去了。我東西一

丟趕快把她抱起來，傻掉。衣服全部給她脫掉，拿一個棉被包著，就這樣坐著一直看，看到她醒來。旁邊是衛生所，不會抱去看醫生。我就一直禱告，救救我女兒，一直到她眼睛睜開來我們才找衣服跟她穿，嚇到不知道要給醫生看。這樣子也是陪她度過。像說大水災，我家前面是馬路，後面是那個尖石的鄉公所。全部沖到河流，那個水已經到我家前面，路一半都坍下去了，我們全家逃到上面一個住家去借住，也沒事。後面有一家書局，四層樓房子就倒下去。這樣子我們也很平安!(牧師：她所謂的平安並不是說就一帆風順，因為她也罹過子宮內膜癌，經過一些，有沒有化療啊?)我都做電療，都很好。(牧師：就是說在疾病當中教會就是會一起禱告去度過那個人生的低點。)(彭家阿婆1948-，改革宗長老教會)

新竹某教會吳阿姨(1940-)

吳阿姨在面對生活中所遇到的苦難時，也靠著禱告來陪她渡過。她覺得如果當初沒有信耶穌，她可能無法面對這麼多的磨難，或許可能已經無法活下去了。但因為信了耶穌，所以遇到過不去的苦時，就禱告交給耶穌。而這些苦，也就這樣過去了。在阿婆的語料中看得到她對禱告的重視與相信：

我很迫切跪在房間禱告，求主給我開路，他(阿婆的先生)說要我死，我不死。我這麼可憐，我沒有享到福，我不死。禱告好，過了。因為我有信主的人，我有耶穌的人，我什麼都要禱告。可以說很有福氣才會信了耶穌。有時候想說還有什麼辦法嗎?沒有什麼辦法，就是，神啊，交給祢，禱告給祢，祢給我挑。我這個擔子挑不起來啦。哭一哭，很奇妙，就是禱告，好像就沒事情了，就慢慢的帶過去了，就是這麼妙。所以本來我以前是不會禱告的，我現在慢慢學了，就對這個禱告慢慢有開啟了。尤其妳事情臨到的時候為甚麼會跳樓?就是沒有神。那我們也不是

沒有，也是很多環境臨到。就禱告：主啊，我現在活不下去了。只有禱告，很奇怪，妳說不奇妙嗎？就是奇妙啊。（吳阿姨1940-，新竹某教會）

從阿婆的語料中，我們可以得知禱告對基督徒的重要性。無論是內心有所需求希望得到神的垂聽賜福，或者是想要贖罪、讚美、感恩，都能透過禱告來完成。不過，傳統信仰的燒香拜拜儀式也與禱告的行為有著異曲同工之妙，只是進行的方式不同。無論是點燃清香一柱還是雙手合十，或跪或立於神明的面前，將心願向祂傾訴，祈求祂的庇佑(請參圖4-7、4-8)。這些其實相同的內在義涵透過了不同宗教形式的外在表現出來，正如曾政忠牧師所說的「香就是禱告的意思」。如此相近的宗教行為，讓阿婆們得以很輕易的在新舊信仰的轉換之間流動。





圖4- 1、黃家阿婆家中擺設



圖 4- 2、范家阿婆家中擺設



圖4- 3、陳阿婆家中擺設



圖4- 4、張家阿婆家中擺設

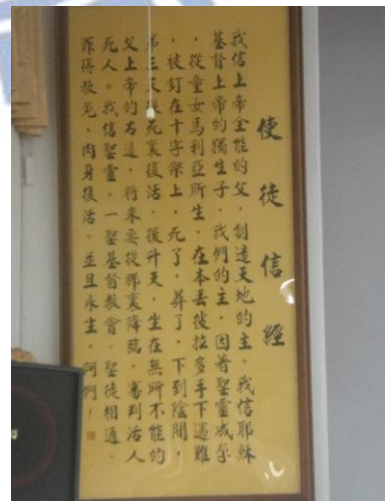


圖4- 5、圖4- 6掛於厚賜堂祭台兩側之祈禱經文



圖 4-7、4-8 在土地公廟內祈福的婦女

二、唱詩歌

頌讚榮耀歸真神，道成肉身化作人，至尊聖靈來引導，三位一體今顯明；
祈禱能使天門開，讚美能使恩惠來，凡事若是知感謝，平安喜樂日日來。

只有一位真神，就係創造主，給佢食給佢咁，常常保護佢；

只有一位救主，就係主耶穌，釘十架為佢死，贖佢一切罪；

只有一位聖靈，就係保惠師，帶領佢教導佢，佢愛順服佢。

感謝上帝是真神，痛惜世間大家人，各位鄉親是來拜，庇佑大家上天庭；

鑼鼓打來鬧台台，舊年過掉新年來，新年自有新氣象，新人自有新運來。

粉紅色的半開海報、上面書寫著端正的毛筆字(請參圖4-9)，台上的傳道人指著一個一個字，一邊教著台下的阿公阿婆用山歌調唱著客語詩歌。教會活動中

有一項很重要的活動，就是唱詩歌。只要有聚會時，一定會唱一些聖詩、聖歌。在宗教儀式中融入歌詠形式，是基督教禮儀的一大特點，也是禮拜禮儀式中的重要組成部分，歌詞內容多為對上帝的稱頌、感謝，與祈求(康志杰，2000)。

將一些基督教相關的文章、聖詩，譜上簡單又優美的旋律，在聚會時用唱的方式，製造環境的氛圍，也內化在信徒的心靈中。聚會中穿插著唱一些詩歌，可以活絡聚會的氣氛，也可增強基督徒對信仰的信心。我在實際參與田野的過程中，親身感受到那種令人感動的氛圍。旋律時而活潑動感，時而優美動人。信徒們大聲唱誦，高舉雙手，似乎想與天阿爸⁵¹相連接。那種投入的表情，迫切的渴望在他們臉上表露無疑。

因為這些詩歌的曲調並不難，所以阿婆們唱過幾次之後也可以朗朗上口。除了在教會聚會時會唱之外，阿婆們出去探訪，傳福音時也都會唱詩歌，甚至在自己家裡也會偶爾哼個幾句。在這裡要提到的是，竹東地區屬於客家庄，客家人信徒佔了很大一部分，所以厚賜堂和改革宗長老教會都有在推廣客語詩歌這一個部分。1999年客語聖詩的出版在台灣教會音樂史上樹立了一個里程碑。

但在我實地田野的觀察發現，厚賜堂曾政忠牧師是客家聖樂團⁵²的團員，在這個部分做的比較多，無論是長青聚會或是主日禮拜，厚賜堂都會唱比較多的客語詩歌(請參圖4-10、4-11、4-12)。而改革宗長老教會則是在多年前有長青日語聚會，老先生老太太們唱的是日語詩歌，但是因為長者凋零之故，到現在已無這樣的聚會。於是現在聚會唱國語詩歌就比較多一些，鄒仁裕牧師表示：我們要選一些適合她們的詩歌比較少，她們就要開始學一些國語的。教會現在也有幾首客語的詩歌，比較適合她們，她們就跟著唱。

簡美玲(2010)研究北台灣苗栗客家阿婆對於山歌的敘事，發現了從中所展現之工作與休閒間的關係是有所差異的。文中經過分析阿婆們的山歌經驗，重現了三組文化現象的並置。第一、山歌休閒與摘茶工作間互相依存的關係。其二、休

⁵¹ 客語天父之意。

⁵² 是由一群熱愛客家教會與詩歌的基督徒所成立，陸續出版了客家聖詩本與製作音樂光碟來推廣客語聖歌。

閒與工作得為不相干、可脫離的關係。最後，長期文字教育與日人殖民而形成對山歌休閒的文化褒貶。與我的研究相對照，阿婆們唱詩歌的場域從教堂、家屋一直到醫院、養老院，甚至是一座涼亭或任何一個角落。林家阿婆(1926-)、張家阿婆(1940-)、陳家阿婆(1925-)、彭家阿婆(1948-)、以及張媽媽(1949-)都將唱詩歌內化成自己生活的一部分。它模糊了這些阿婆們在宗教與生活中的分界線，宗教信仰與詩歌吟唱產生了如上所述山歌休閒與摘茶工作間互相依存的關係。但是黃家阿婆(1921-)與范家阿婆(1942-)的詩歌經驗卻不然，她們只在教堂裡唱詩歌，唱詩歌對她們而言僅是宗教儀式中的一部分，與平日的的生活是沒有相關性的。這一點也和苗栗阿婆們的山歌經驗中，休閒與工作得為不相干、可脫離的關係形成對照。

厚賜堂林家阿婆(1926-)

在筆者做田野的過程中，聽過林家阿婆唱了最多次詩歌。除了聚會時一起唱歌的時間之外，在訪談進行的當中，阿婆也曾經隨口唱了起來，有時唱日語，有時唱國語，還有的時候唱的是客語歌。她唱歌時神情輕鬆，聲調淡然，就這樣自然而然的哼著簡單的旋律。我從阿婆已經因為老化而混濁的雙眼中，看見一絲光芒，問到她喜不喜歡唱詩歌，她只淡淡的回答：有時候會唱，日本的也唱。但是從阿婆隨時都會哼唱的情形，可以發現詩歌已在她的心裡生了根，對阿婆已是很重要的一部分了。

改革宗長老教會張家阿婆(1940-)

張家阿婆很喜歡唱詩歌，除了在教會唱，也會教自己的孫子唱。一邊做家事也會一邊唱，唱詩歌已經成為阿婆日常的一部分。當我問及阿婆是否喜歡唱詩歌時，她說：喜歡啊。在教會唱，也教孫子唱，一邊做什麼就一邊唱。阿婆表示唱詩歌時覺她自己會覺得：就很好，很開心。

改革宗長老教會陳家阿婆(1925-)

陳家和張家阿婆都曾經參加過之前改革宗長老教會的日語長青聚會，教會裡的一位長老會將詩歌直接翻成日文，她們就帶著一個收音機，把每一次老師教的錄起來，有將近十幾年的時間，每個禮拜固定用日本的詩歌在敬拜神。但是因為長者凋零，這樣的聚會已經取消，阿婆們就要開始學一些國語的詩歌，以及少數幾首客語的詩歌。陳家阿婆說：

唱歌我很喜歡，詩歌本一拿，有教過的我就會唱。王長老教的日本歌啊。牧師帶我們出去傳福音時也會唱詩歌。去醫院做義工做那麼久，榮民醫院、省立醫院，哪裡都有去。傳福音給別人，唱歌給別人聽，我出門就在唱歌。唱詩歌唱下去，心裡原本很艱苦，詩歌一唱就快樂了。像我姑婆，一百多歲了，都很喜歡唱詩歌。(陳家阿婆1925-，改革宗長老教會)

改革宗長老教會彭家阿婆(1948-)

彭家阿婆很愛唱詩歌，她認為唱詩歌也是在學習箇中的道理。所以有時候也會參加教會的唱詩班。阿婆說：

(研究者發問：妳喜歡唱詩歌嗎?)喜歡啊。像我女兒回來，有時後就會詩歌本拿來唱一唱這樣。(研究者發問：唱詩歌時心裡有什麼感覺?)很高興啊。一方面是學習，一方面是這些詩歌也很有道理。像我們教會有喜事時，詩班的人不夠，我們也跟人家參一腳去唱詩歌啊。有時候喪禮的時候，我們也參一腳啊。(彭家阿婆1948-，改革宗長老教會)

新竹某教會張媽媽(1949-)

詩歌用簡單優美的旋律以及饒富意義的歌詞，可以讓信徒感覺心靈受到洗滌。張媽媽第一次進到教會就聽見教友們正在唱詩歌，當時她的心裡便感覺踏

實，更認定這個信仰就是她所要追尋的。她說：我禮拜天去教會，只走到樓梯，聽到她們唱詩歌，結果我心裡好踏實。好奇妙，那個心就一句話：這就是我要找的，我找了幾十年終於被我找到。(張媽媽1949-，新竹某教會)

厚賜堂黃家阿婆(1921-)與改革宗長老教會范家阿婆(1942-)

黃家阿婆和范家阿婆因為進入教會時的年紀相較其他幾位阿婆為大，所以在唱詩歌方面比較不若其他人來的有興趣，通常只在聚會的時候跟著哼幾句。范家阿婆進入教會時間晚，所以不太會唱詩歌，平常只有參加聚會時跟著大家一起唱。(研究者發問：妳會唱詩歌嗎?)大家一起唱我會唱，平時不會唱。參加聚會一起唱，心情覺得很清淡。黃家阿婆進入教會時年紀也大了，再加上不識字的緣故，所以不會唱詩歌，她說：我不會唱，我看不懂字，常常唱的就跟著唱。

透過唱詩歌，阿婆們得以將基督教的教義用最生活化的方式內化在她們的心中。參與教會活動時和其他教友一同唱詩歌也增強了她們對此一團體的認同。在吟詠歌頌的同時，藉由對上帝的稱頌加強本身信仰的決心；藉由對上帝的感謝正面的檢視自己的生活；最後藉由向上帝祈求，期待未來一個更美好的生活。在阿婆們的詩歌經驗中，亦可由休閒的角度切入審視，唱詩歌不僅只是一種嚴肅的宗教儀式，她們唱歌的場域也不只是在教堂裡面而已，還推進到她們各自的家屋中，甚至隨著她們探訪與傳福的腳步，遍及到更多的角落。阿婆們在隨處吟唱詩歌的休閒中，獲得身心靈的休息；在福傳唱詩歌的過程中，體驗到助人所獲得的歡樂。

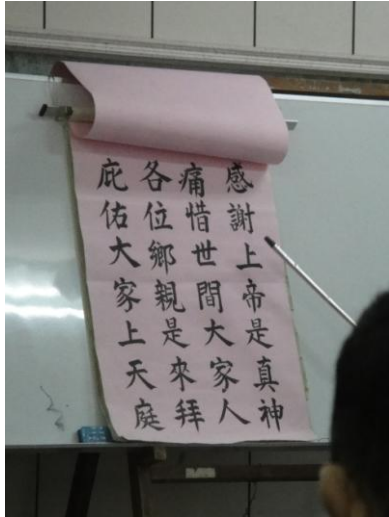


圖4- 9、厚賜堂長青聚會所唱之詩歌

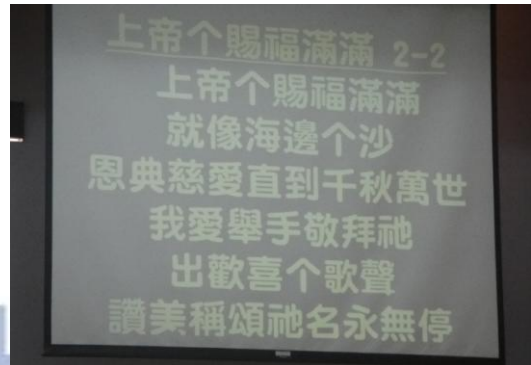


圖4- 10、厚賜堂主日禮拜所唱之詩歌

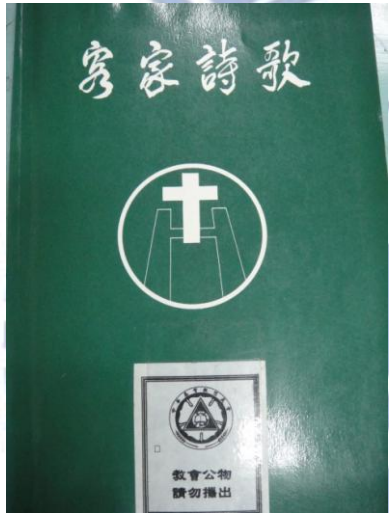


圖4-11、客家詩歌本(一)



圖4- 12、客家詩歌本(二)

三、主日禮拜

參加主日禮拜，是身為基督徒的基本功課。基督教的禮拜即是主日的禮儀活動，是基督徒生活中十分重要的一項，通常在星期天舉行。各教派的格局繁簡不一，基本內容離不開在教堂內由神職人員主持唱讚美詩、祈禱、讀經、講道、祝福等。每週一次在神職人員的指導下進行活動，這種宗教經驗不是簡單的哲學或理性經驗，而是人的情感與行動。它滿足了信徒的心理需要，使個體融入群體，提供了情感的支持。並透過對宗教經驗的重新規定，讓個體可以得到力量與安

慰。又因為七天一循環的高出現頻率，因此對信徒的宗教情感，宗教經驗的培養，定型和塑造都有重要的作用⁵³。黃家阿婆(1921-)就曾經說：我每個星期都去做禮拜，沒去就表示生病了。足可見做禮拜對基督徒的重要性。

厚賜堂主日

2012年4月22日，星期日，大約上午九點二十分抵達厚賜堂。剛好黃家阿婆(1921-)也到了(請參圖 4-13)，坐到阿婆身邊閒聊了幾句之後，主日崇拜的活動就開始了。主日崇拜共分成十個階段進行，分別是宣召、讚美、認經、讀經、讚美、證道、奉獻、報告、頌榮、祝福。在這整個過程中，時而禱告，時而唱詩歌。為使會眾堅定信心而唸「使徒信經」，為讓會眾了解上帝的話語而講解聖經，為另會眾感受耶穌的力量而證道。過程中的氛圍是莊嚴的，是積極的，是平和而愉悅的。所有與會的信眾服著整齊，隨著台上神職人員的指引，進行這約一個半小時的聚會。

在這次聚會中，演唱了一首客家詩歌「上帝个賜福滿滿」以及三首國語詩歌「我需要有祢在我生命中」、「深深愛祢」、「讚美一神」。唱出了信徒們對上帝的感謝與讚美。證道時間由李亦晴師母主持(請參圖 4-14)，師母用國語講話，旁有另一名男性翻譯，將之翻譯成客語。師母講話的後段，請司琴演奏音樂，並讓會眾感受跟主同在一起。頓時，會場所有人都閉起眼睛喃喃低語，似乎是在跟神說話一般，態度之投入，就好像耶穌正在他們的面前一樣。

證道結束是奉獻時間(請參圖 4-15)，會眾們魚貫走至祭台前的奉獻箱，投進自己的金錢奉獻給教會，並由一人為大家的奉獻禱告。每週的奉獻金額，都會列於下一週的教會週報上告知會眾。接下來司會帶領會眾讀週報上的「本週金句」，向會眾報告本週消息(例如會友結婚的訊息或者即將舉辦的活動)，還一同為身體欠安或有其他需要的弟兄姊妹代禱(請參圖 4-16)。唱完讚美詩之後結束今天的主日崇拜聚會。

⁵³ 以上關於基督徒主日禮拜的文字敘述引自康志杰(2000)。

後來在跟黃家阿婆(1921-)的訪談中我才發現，原來在聚會中，牧師或傳道人所說的話，阿婆不一定聽得懂，螢幕上方的字她更是不認識。但是阿婆仍然從整個的氛圍中感受到了很正向的力量。就如同阿婆說的：什麼我都覺得很好，每次去(教會)我都覺得很好，我不會跟別人講話，我都靜靜的聽。很好啦，可是我不太會講啦。



圖 4-13 黃家阿婆參加主日



圖 4-14 師母證道



圖 4-15 奉獻時間



圖 4-16 陳傳道帶領教友禱告

改革宗長老教會主日

2012年7月1日九點半到達教堂時，鄒仁裕牧師已經站在教堂門口歡迎大家。台上敬拜團正在練習唱詩歌，在練習告一段落之後今天的主日禮拜就正式開始。主日禮拜的程序分成十個階段，分別為詩歌讚美、信仰宣告、禱告、讀經、證道、詩歌讚美、奉獻、報告、頌榮、祝禱。一開始連續唱了三首國語詩歌：「一切歌頌讚美」、「全新的你」、「神羔羊配得」。第一首是節奏輕快的曲子，會

眾同聲高唱，還有人邊打拍子；第二首是比較抒情的曲風，敬拜團一邊唱，一邊對著會眾說話，表情加上手勢非常投入；第三首也是十分抒情的曲調，所有人都站起來同唱，現場氣氛十分熱絡(請參圖 4-17)。

詩歌讚美之後所有教徒同聲唸「使徒信經」來做信仰宣告，接著進行禱告。我參加的這場主日崇拜聚會很特別，因為時值暑假期間，所以教會裡有從韓國首爾仁愛長老會來的牧師和大學生二十一名，準備用表演的形式來呈現不一樣的敬拜活動。他們帶來了韓國傳統的鑼鼓表演、舞蹈表演、音樂舞蹈劇，以及跆拳道表演(請參圖 4-18)。之後鄒牧師帶領會眾禱告。再來是奉獻時間，紫色絨布包住的圓形桶子，上頭有著一個顯眼的黃色十字架。圓桶子在會眾之間傳遞，奉獻的金錢就自由投入桶子內(請參圖 4-19)。和厚賜堂的主日崇拜聚會一樣，奉獻金額也都會刊於下週週報中，另請一人作奉獻禱告。接下來報告時間傳遞教會消息，唸本週金句。最後進行頌榮、祝禱、默禱，結束這一次的聚會。

我的報導人范家阿婆(1942-)也陪同他的先生一起參與了這次的主日活動，他們夫妻互相扶持，並肩而坐(請參圖 4-20)。跟著大家祈禱，隨著會眾歌唱，專注的神情表現出上帝帶給他們的重要意義。而報導人之彭家(1948-)與張家阿婆(1940-)，則是在教堂後方的廚房裡爲了本週聚會結束以後的「愛宴⁵⁴」做準備。從買菜、洗菜、到煮菜，全靠這些熱心服事的教友們親自完成。在本次參與聚會的過程中，發現到教會活動是阿婆們生活中很重要的一環。無論是單純的參與聚會，或是參與其他的教會服事(例如準備愛宴的餐食)，都讓她們精神上有所寄託，身體上因實際的付出而感覺滿足。

但是，在竹東地區的傳統信仰中，占有重要地位的是土地公的崇拜。無論是農曆初一、十五或是初二、十六，都可見土地公廟前滿滿的人潮，人數之多甚至吸引了攤販前來擺攤(請參圖 4-21、4-22)。與基督徒的主日禮拜相同，客庄婦女們在固定的時間會在固定的地點進行固定的宗教儀式。所不同的是，基督徒的主日禮拜是團體性的，而土地公信仰卻偏向個人式的崇拜。在教會中所得到的團

⁵⁴ 竹東改革宗長老教會在每個月的第一週，於聚會結束之後會舉行的教友聚餐。

體歸屬感與支持性，不容易產生在竹東地區的傳統信仰中。



圖 4-17 會眾唱詩歌的情況



圖 4-18 韓國學生的表演



圖 4-19 奉獻箱



圖 4-20 范家阿婆與夫參加主日



圖 4-21、圖 4-22 竹東地區婦女祭拜土地公之情形

四、長青聚會

厚賜堂長青聚會

2012年1月18日，再過四天就是除夕了，天氣正冷，厚賜堂的老人家們都穿著厚厚的衣物前來參加長青聚會。這一次聚會的人數男女約莫十來位，年紀則是從六十多歲到九十多歲都有。這是我頭一遭參與教會的聚會，也是第一次接觸到我的報導人，曾政忠牧師有著一頭像雪一般的白髮，他親切的與我寒暄，將我介紹給這些老人家們，並說明我的來意。

聚會的開始是祈禱，又因為快過農曆年了，接下來唱的詩歌也是屬於跟過年有關的客家詩歌。阿婆們都唱得很開心，雙手還會跟著旋律打拍子。唱完詩歌又是一次的祈禱(請參圖 4-23)。有的阿婆虔誠低頭禱告，有的阿婆迫切的高舉雙手，這是她們與上帝溝通、交流的方式。透過它，阿婆們的心願被上帝接受；透過它，阿婆們的生活變得平安。

曾牧師將前些日子去以色列訪問的經驗說給老人家們聽，在這樣的過程中，牧師和他們是有互動的，是有對話的。整個氣氛是自在、熱絡而愉快的。黃家阿婆甚至在中途還拄著拐杖走到教堂後院去拿拖把進來拖地板。老人家們熟稔的相互對話，就像是老鄰居、老朋友一般。牧師一邊說話的當時，後方的廚房一邊飄出陣陣飯菜香，聚會結束後老人家們就在教堂聚餐(請參圖 4-24)。菜色有鹹芋頭飯、蔥爆豆干、金針菇炒高麗菜，再加上香茶排骨湯。菜色雖然簡單，但是老人家們卻都吃得津津有味。大大的不鏽鋼碗內，裝著滿滿的飯菜，鍋中剩下的也都很快被打包完畢。菜盆飯桶旁，放置著一個鐵製的舊餅乾盒，老人家們吃飽以後，就會將奉獻投入這個小鐵盒中，曾師母說這些奉獻就當作是補貼一點聚餐的菜錢。



圖 4-23、牧師帶領禱告



圖 4-24、聚會完之聚餐

五、探訪

在台灣的基督教會，有很多人在做探訪的工作，探訪就是出去找人的意思。早期基督教迅速擴張一個很重要的因素就是頻繁的探訪。教會的牧師、教友以教會為名來實施。探訪的對象可能是醫院、安養中心等需要關懷的單位，或是會友、慕道者等個人。探訪工作的進行，除了精神上的撫慰，也著重物質上的幫助。希望透過教會給予的關懷，來傳播基督福音。厚賜堂的長青聚會結束之後，曾政忠牧師也會帶著這些長輩們到處去探訪。我的報導人林家(1926-)、黃家(1921-)、鍾家阿婆(1926-)也常常會參與探訪的活動，並且樂此不疲(請參圖 4-25、4-26)。

厚賜堂林家阿婆(1926-)平常多一個人靜靜的待在家裡沒什麼事情做，所以出來探訪的時間便成了她很期待的一天。阿婆認為因為她罵基督教死沒人哭被上帝責罰，所以欠了上帝的債，現在她必須到處探訪傳福音來還債。如果沒有這樣做上帝的工，阿婆就會感到心中很空虛並且覺得難過。跟著教友一起去探訪，和大家說說笑笑，讓平常獨自在家的阿婆變得比較開朗，並感受到短暫的快樂時光。幫著探訪對象禱告，陪著他們哭，跟著他們笑，也讓阿婆感到自己的生命充滿意義。

厚賜堂黃家阿婆(1921-)改宗時已經七十五歲了，因為是跟著丈夫改信的，所以一開始對之前的信仰仍存有敬畏之心。看見牧師拆掉供桌，毀壞神像時，阿

婆都擔心會受到神靈的懲罰。但是透過參與探訪的過程，發現牧師拆掉這些供桌神尊之後也並不如她心中所預期的般受到任何報應，因此逐漸增強了她對新信仰的信心，甚至會幫忙牧師搬神像，載回教會燒掉。現在只要她身體狀況許可，她都非常願意和牧師、教友一同出去探訪。

厚賜堂鍾家阿婆(1926-)很重視傳福音這個區塊，她認為沒信上帝的人是路邊的草，信了上帝便成為上帝的寶，於是她十分迫切想要將耶穌的好告訴所有的人。如果她的心中有憂愁或是生活上遇到困難，只要一出門探訪，阿婆就會忘掉煩惱。所以每次探訪她幾乎都會參加，只要有帶領人去信耶穌，阿婆就會感到滿足，反之則會覺得難過。

改革宗長老教會陳家阿婆(1925-)也在探訪的工作裡樂此不疲。鄒仁裕牧師提到了探訪中的同儕力量，讓這些老人家們藉由付出一己之力而得到相對的快樂。

阿婆們覺得出去探訪是很快樂的，除了可以到處傳播福音，也可以盡一己之力幫助別人。在參與探訪的過程中，她們將愛與關懷帶給需要的人；她們與有需求的人站在同一邊，給予其同情、鼓勵，與代禱。在實際對人付出關心與幫助的同時，阿婆們也證明了自己存在的價值，肯定了自己活著的意義。



圖4- 25、探訪新朋友



圖4- 26、探訪安養院

六、教會的支持

林怡熾(2004)提到教會所提供的情感性、靈性、與財務支持，會讓改宗者對其產生依賴，進而逐漸對該團體產生認同。而這些從教會而來的支持在張軒愷(2003)的研究中皆屬於「報酬」的範圍，他認為改宗者在參與該教會後獲得報酬因而決定改宗。本研究的阿婆們對教會的情感與依賴，確實隨著頻繁的接觸而日漸加深。教會對其所產生的正面作用，就立基於這些支持之上。

當談到教會的支持這一點時，改革宗長老教會范家阿婆(1942-)表示：牧師會幫忙我們，我們有困難就跟牧師講，這個牧師很好，他隨時幫忙。但是講到自己對別人的幫助，她則是很客氣的說：我們什麼都不能幫忙，只有耶穌才能幫忙。我們都是老人家，只能求主幫助他，給他們平安啊。

改革宗長老教會張家阿婆(1940-)自己有過很多次疾病的經驗，阿婆的婆婆也曾經中風。在這些困難之時，教會的牧師以及弟兄妹都時時關心探望，幫忙禱告，讓她們在疾病時有勇氣去面對。現在阿婆也會用自身的經歷去鼓勵其他的病友。這一來一往間，教會所提供的支持力量就建立起來了。

改革宗長老教會陳家阿婆(1925-)遇到事情時，也倚重教會牧師幫忙禱告。而她自己也不吝於對其他的會友伸出援手。帶他們上醫院看醫生，或是幫忙代禱都是阿婆常做的。對此是這樣說的：(研究者發問：家裡曾經接受過教會的幫忙嗎?)有什麼就叫牧師來禱告啊。(研究者發問：妳有幫助過教會其他的弟兄姐妹嗎?)有喔。我以前有幫忙啊。比如說有人要去看醫生，我會帶他去。常常也去醫院幫別人禱告。

教會也常常和信徒建立起如家人般的關係，從改革宗長老教會彭家阿婆(1948-)的語料中，可以看出教會和信徒之間的良好互動與支持的聯繫。無論是精神上的支持，或是物質上的分享，都讓教會成了一個大家庭，而會眾們就是這大家庭裡的兄弟姊妹。身體病痛時，整個教會的教友會幫忙代禱；有事情需要幫忙之時，教會也總會適時的伸出援手。

新竹某教會吳阿姨(1940-)講到她信主的過程時提到，信了主之後，有了教會的弟兄姊妹，就好像有了靠山一般，可以幫助她去面對許多的問題。她說：

張姊妹給我傳福音，我心裡想，怎麼傳福音?後來我就聽她這樣講，她就教我認罪。但是回去的時候，我心裡想的事情別人都替我想了。我心裡想說：慘了，我回去準準被人打啊。因為沒有問老公就自己主張。但是我就心裡想：管他，要打就給他打。已經打啦，已經都氣半死啦，快活不下去啦，要打就給他打。因為我有教會的人，好像我有靠山啦。因為回去的時候我沒有叫誰陪我去，自己主動去了五個，陪我回家，怕我被我丈夫打啊。但結果沒有打，就眼睛睜著看……(吳阿姨 1940-，新竹某教會)

阿婆們改宗之後，教會對她們就產生了很大的影響力，同時也帶給她們一個很大的支持力量。除了平日的禱告與參與教會活動之外，教會也在實質上給與阿婆們一個穩定的慰藉力量，或是更實際的物質或經濟援助。在阿婆們遭遇困難的時候，教會總是伸出雙手擁抱她們，給她們一個可靠的避風港，讓她們可以在眾多弟兄姊妹的大家庭裡休養生息再出發。相反的來說，阿婆們也同樣扮演著支持別人的角色，帶給其他人溫暖與安慰。這一來一往間，教會所扮演的支持系統就這樣建立起來。每一會友都是受教會支持的人，但他們同時也扮演著這個支持系統裡的支持者角色。

七、在教會中參與的工作

再討論到阿婆們在教會中參與的工作。除了平日的例行聚會之外，有些阿

婆還會參加教會裡服事的工作⁵⁵，還有的阿婆甚至被推舉為教會裡的長老、執事⁵⁶，負責教會內部之相關宣教或行政工作。

吳富雅(2008)以台灣基督長老教會為例指出女性較男性信徒勤於參與禮拜聚會和家庭訪問服務，但是男性卻較女性多被選任為長老、執事等職位，再往上層中會、總會的委員，女性參與就更少了；而造成這個現象主要的原因還是在社會傳統和家庭文化的束縛，因為已婚婦女對家庭的觀念重於個人的自我實現與自我追求，所以擔任教會的工作會使得她們蠟燭兩頭燒，於是在地方教會普遍出現「男決策，女執行」的現象。

林家阿婆(1926-，厚賜堂)年紀很大了，在她的身上仍可見因為身為教會長老，所以堅持要做「耶穌的工」那份使命感，與在工作中得到的滿足和快樂。彭家阿婆(1948-，改革宗長老教會)與張家阿婆(1940-，改革宗長老教會)則是樂於貢獻一己之力，在教會需要她的時候，無論是打掃或煮食，她都願意盡自己的一份心力。但是范家阿婆(1942-，改革宗長老教會)因為家庭的因素必須照顧罹患失智症的先生，無法參與太多教會的工作，正符合了吳富雅(2008)所說的「已婚婦女對家庭的觀念重於個人的自我實現與自我追求，所以擔任教會的工作會使得她們蠟燭兩頭燒」的情形。

以上我所討論的七個阿婆們改宗後的生活面項中，禱告、唱詩歌、主日禮拜這三個項目都可將其與竹東的傳統生活樣貌做某些程度的聯接，例如上文曾討論過的禱告與拜神時的祈求、唱詩歌與山歌之間、主日禮拜與土地公信仰的異同等。但是後面四個面項：長青聚會、探訪活動、教會的支持、在教會中參與的工作等則對客庄婦女而言是個全新的領域，在她們改宗之前的生活中絕大多數並無類似的經歷與體驗。而這四個領域對阿婆們而言是支持她們改變信仰的重要因素，因為在這些活動的過程當中，阿婆們找到了其自我意識與自主性，並且透過走出家庭的實際參與，獲得了更多從前較少能得到的權利。

⁵⁵ 彭家、張家阿婆參與教會「愛宴」等聚餐的煮食工作；彭家阿婆還負責教會的打掃工作。

⁵⁶ 林家阿婆為教會的長老、張家阿婆和張媽媽曾任教會執事。

八、改宗後的社會生活

以上我所著重的是婦女改宗後的宗教生活，在這一小節我將以厚賜堂林家(1926-)與新竹某教會張媽媽(1949-)兩位阿婆的例子來討論她們改宗後的社會生活。

第一次和曾牧師進到林家阿婆的家屋去拜訪時，碰巧遇上了阿婆的兒子。一開始他對我的來訪感到十分不悅，氣急敗壞的告訴我他的母親是多麼的淒慘，不足以當成我研究的對象，後來經過牧師的圓場才得以進行訪談。阿婆的兒子陸續對我們說出林家阿婆的一些往事與現況：阿婆之前跟著另外一個兒子住了四年，並未獲得妥適的照顧。早上自己泡燕麥片喝、中午蒸饅頭吃，到了晚上早早就寢未進食，甚至失去了吞嚥的能力，後來精神錯亂被送進安養院。直到被這一個兒子接來兩人同住，才獲得較好的照顧。當他抱怨著照顧母親是如何辛苦、其他兄弟是如何不孝的同時，林家阿婆就靜靜的坐在一旁聽著。這時候的林家阿婆，和我跟著她們去探訪時那個牽著我的手唱詩歌的林家阿婆是多麼大的反差。從這次的家庭拜訪中，我感受到她心中的孤單與不安。在教會裡有大家對她的關心，她也能夠透過跟著大家去探訪而發現自己存在的價值，並且付出自己的愛心去關懷別人。在離開阿婆家之後曾牧師告訴我：還好，差一點就不讓妳訪問，不過他(阿婆的兒子)知道我(牧師)有愛她(林家阿婆)。所以沒關係，讓他(阿婆的兒子)吐吐苦水，不過他(阿婆的兒子)不知道他母親跟我們在一起很快樂。

張媽媽當初是因為先生的外遇才促成了她的改宗，但是在她改宗之初，先生還是會藉著其他的名義去和他人約會。後來婚姻關係恢復正常之後，卻又發生了生意失敗、投資失利而負債累累的事件，生活過得也不甚順遂。直到現在，雖然債務是還完了，但是身邊沒有太多存款，張媽媽還是得幫人帶孩子賺些錢來補貼家用。張媽媽的女兒告訴我，張伯伯比較會大聲罵人，張媽媽又愛碎念，所以夫妻倆也時常有意見不和的狀況發生。

綜合以上兩位阿婆的例子，我認為若是去除掉宗教的因素，改宗婦女也和

其他人一樣，會遭遇生活中的酸甜苦辣、人生中的悲歡離合。她們改宗前後的社會生活，無論是家庭生活或是親屬關係，都還是會扣住整個社會的情境脈絡來發展的。

第二節 阿婆言說中的福音版本之反思

在九位阿婆的訪談中，信仰改變之後得到了許多好處之言說俯拾即是，似乎讓人產生了一種改宗之後就變了一個世界的錯覺。綜合阿婆們所述，進入基督教信仰後疾病得以醫治；婚姻生活得以維持；不用揮汗準備三牲祭品讓女人得到解脫；接受基督教義洗禮後不僅個性變好，連帶智慧也開啓了不少……關於這些言論我並無意反駁，也願意相信其某種程度的真實性，但是對於這樣全然的轉變，樣樣都變好的福音版本，讓我們更要思考改宗行為的發生對於這些客家婦女而言是否就是一種全面性的大翻盤，或是其和傳統的客家與性別仍有著某種無法切割的連結。

有些阿婆敘述了自身疾病被醫治的宗教經驗。讓我們姑且不論她們的病痛是醫生治好的，或是透過主來醫治的。在敘事中都可見到基督信仰所帶給阿婆們的精神力量，讓她們對自己的疾病有信心去面對。基督教一向強調關懷的層面，有教會弟兄姊妹的支持與關心，確實能帶給病人一個穩定積極的正向力量，陪伴他們勇敢的去對抗病症。醫生治療阿婆的身體，宗教治療阿婆的心。或許正是因為這樣的相輔相成，建構了她們對疾病得醫治的信念。

在阿婆們完成其改宗行為後，對於之前的信仰就會產生態度上的轉變。對於新的信仰也必須重新建構一種全新的態度去面對。但是這新舊態度之間並非完全的斷離，而是有相連接而模糊交接的灰色地帶的。我以厚賜堂黃家阿婆(1921-)和改革宗長老教會范家阿婆(1942-)兩人的例子來討論。

厚賜堂黃家阿婆(1921-)一開始因為擔心家族五大房祖先崇拜的問題而不願意改宗。後來進入教會之後又害怕見到牧師去幫人除偶像，擔心此舉會引起神明的責罰。但是她慢慢接觸更多的教會活動之後，覺得自己身體健康，牧師除掉了

偶像也沒被神明責罰。於是阿婆對基督教的信心就與日俱增，甚至常常跟著牧師出去幫人拆掉偶像，載回教會燒掉。她說：我信耶穌健康，祂保護我平安健康，這樣就好了。我沒拜神明了，什麼神都沒關係了。牧師說拆神明都不會怎麼樣。我幫牧師把那些神明清掉、燒掉，我都沒有怎麼樣。（黃家阿婆1921-，厚賜堂）

改革宗長老教會范家阿婆(1942-)有過負面的宗教經驗，一直到現在成了基督徒之後都並未解除這些不好的狀況，但是阿婆靠著堅定的基督信仰企圖與之對抗。雖然阿婆認為觀世音菩薩仍然沒有放過她及她的家人，但是阿婆還是覺得信了耶穌以後有比較平安。而這正是她最想得到的，也是她信了耶穌以後得到最大的好處。不過也正因自身並未脫離這些負面的宗教經驗，所以阿婆雖然完成了自己的改宗，卻不敢去向他人傳播基督福音。以下是阿婆的說話：

我信主以後，我也差一點死掉。他那個靈得找不到，硬要得我。他說：我既然得找不到，我不甘願妳給耶穌得到，我要妳。我說：你要我，你要我的肉身，要我的心已經要不到了。他說：(要)不到我也要給妳收回去。一直把我心給他收回去，喘氣不過來啊。我心裡就想，我的心有一個主，這樣想馬上他就放手。（研究者發問：那妳覺得信耶穌最大的好處是什麼？）最大的好處我不懂，但是有比較平安。其實講，現在我的兒子、兒女、兒孫，個個有比較平安了，但是我每天也有禱告。我坦白跟妳講，我自己雖然有信耶穌，我心有尊重耶穌。但是我旁邊的，周圍的(靈界干擾)通通還沒有解掉，我不敢傳福音，怕害到別人。本來很多人拜佛拜到家庭很亂，我實在想勸他。但是自己旁邊的都還沒有脫離啊。

(范家阿婆1942-，改革宗長老教會)

黃家阿婆(1921-)對信仰的態度是經過一連串懷疑恐懼，參與調適，到完全接納的過程的。改宗之後，她面對新的宗教與舊有宗教之間的衝突，從一開始的心存恐懼、懷疑。經過實際參與教會活動之後的經驗，慢慢將心中對舊有信仰的

包袱拋開，建構出另一種新的態度來面對新的信仰。范家阿婆(1942-)目前仍在新舊宗教經驗中游移。她雖然接受了新的信仰，但是其與舊有宗教間的牽連至今仍未斷離。她企圖以新信仰的力量去對抗舊信仰所帶來的負面經驗，但是還沒有獲得完全的成功。

林家阿婆 (1926-)、張媽媽 (1949-)和吳阿姨(1940-)都談到了先生外遇的困境。林家阿婆 (1926-)與張媽媽 (1949-)秉持著「要愛仇敵」、「丈夫是妻子的頭，妻子必須順從丈夫」的基督思想，到後來挽回了自己的先生，維持住自己的婚姻。吳阿姨(1940-)則是靠著信仰的力量度過了從丈夫外遇到簽字離婚的難關。范家阿婆(1942-)的先生罹患了失智症，阿婆照顧他到疲累或無助時，就靠著禱告來度過。張家(1940-)、陳家阿婆(1925-)都提到自己先生的壞脾氣，但是因著信仰的關係，讓她們願意忍耐、退讓，也讓她們的丈夫脾氣改善，藉此維持住整個家庭的和諧氣氛。

基督教信仰對阿婆的影響，用在她們對婚姻的經營上產生了很正向的效果。現實婚姻中的苦辣酸甜，都可以藉由對上帝的愛，對彼此的愛來品嚐，然後發現其各有滋味。基督教信仰所帶給阿婆的，是愛的信念與支持的力量。她們的婚姻，因為有了信仰的激盪，產生了不一樣的火花。

但若我們反觀台灣早期的客家傳統社會，客籍婦女因為不纏足並參與生產勞動而較閩籍婦女擁有更高的家庭地位與更多的自主權，所以無論決定離婚與否或離婚後的生活問題，客籍婦女都有較多的選擇性與可能性，因而客家的離婚率較高；縱使後來閩南婦女不再纏足，離婚率開始略高於客家；但是總體而言，客家社群大婚的離婚率在日治初期約為 12.0%，到了日治後期約為 5.7%(莊英章，1994)。這些數據顯示，整個社會的氛圍仍是傾向維持婚姻關係的和諧，台灣社會的女性無論是客籍或是閩籍，多半也都被教育成忍耐退讓的高手。因此阿婆們對維繫婚姻的態度，除了受到新信仰教義教化之外，自然也無法脫離整個社會氛圍的影響。

關於祖先崇拜的問題，彭家阿婆(1948-)提到了一個很實際的觀點。以往婦

女在傳統祭祖或拜神上多處於一個輔助卻重要的角色。她們的工作是準備儀式上需要用到的祭品，三牲、五牲、雞鴨魚肉、鮮花素果、金香供品……常常叫她們大汗淋漓、揮汗如雨，往往視之為心頭大患卻又不得不為。但是基督教要它的信徒們拋開這些繁文縟節，只要虔心敬拜上帝就可得平安，這點對客家婦女來講，無疑是一個莫大的吸引力。讓她們可以名正言順的逃離開這個束縛她們身體與心靈許久的大牢籠，尋得另一個她們認為既安全又舒服的避風之港。彭家阿婆話雖說的含蓄，但是從她的話中可以觀得兩件重要的訊息：其一、她心靈上尋求的平安，在基督教中是可以得到的；第二、傳統信仰對她只流於形式，是一種負擔，拋開之後她更得快樂。以下是阿婆的語料：

信耶穌平安就好，他的好處是說，不會像一般的年節，要準備很多的東西去拜拜。我們以前小時候還沒有結婚，拜土地公我們只知道是拜一拜而已，什麼都不會講啊。丟掉這些習俗我們就覺得很好。（彭家阿婆1948-，改革宗長老教會）

鍾家阿婆(1926-)則是提到了她自身改宗之後和其他家族成員間互動關係的改變，阿婆特別舉了掛紙的例子。她信了耶穌以後跟家人相處的關係沒有太大的改變，她先生也不會反對。她覺得辛苦的地方就是在客家人掛紙的時候，大家會拿雞和菜包去拜，可是她跟孩子就帶了兩把花去拜，宗族成員有時候會譏笑她，因為掃墓結束會吃那些供品，可是基督徒又不吃祭拜過的食物。他們就問她怎麼不吃，她只好替自己找藉口。她說：

清明掛紙的時候，大伙房那麼多人，大家拿牲禮去拜，我就拿花去。拜完以後，有一個阿姑就不懷好意的喊我說：弟媳婦快來啊，大家等妳喔。因為拜好了以後大家要一起吃那些拜的東西，她就問我妳怎麼不吃呢？我就說我來之前吃很飽了啦，我吃不下了。（鍾家阿婆1926-，厚賜堂）

從兩位阿婆的例子中可以見到，在相同的情況之下(不用準備三牲祭品祭祖)，個人卻有著不同的反應。彭家阿婆(1948-)覺得很好，鍾家阿婆(1926-)卻感覺辛苦。其實改宗之後阿婆們與傳統信仰之間也並非全然的斷離。鍾家阿婆(1926-)用鞠躬禮代替了上香，用鮮花一束代替了三牲祭品。彭家阿婆(1948-)則是在娘家親人的告別式中違反了基督教的規矩拿香祭拜，只爲了要表達對原生家族的感恩。由此可見得改宗婦女們在過去的傳統信仰與現在基督信仰之間所存在的流動性。

接受了基督教信仰之後，因爲長期的接觸教會，習得了一些教會所教導給信徒的態度，所以阿婆們的個性或多或少也出現了一些的改變，而這些改變多半是正向而積極的。例如黃家阿婆(1921-)覺得信耶穌之前比較容易憂愁，她說：沒信耶穌之前比較多憂愁，信了耶穌就比較沒有憂愁了。我沒什麼事好憂愁了，我老了，小孩每一個都很乖，孫子每一個也都很乖，對我都很好，很孝順。我無憂無慮啊，沒有什麼好憂愁的。陳家阿婆(1925-)也說：我的個性變的沒有那麼壞啦。張家阿婆(1940-)也認爲信仰改變之後，自己變得比較開朗，正如她所說的：改變比較開朗，心情那些都改變很多。沒信主心裡怎麼會平安呢？不快樂，不平安啊。我信耶穌以後，是這麼快樂的。林家阿婆(1926-)說明她信了耶穌以後個性上的改變：就是不要發脾氣，信耶穌沒有發脾氣。但是當我問及林家阿婆改宗前是否常常發脾氣時，她卻回答我：沒有，我不會發脾氣。所以新信仰對林家阿婆個性上的改變其實是並不顯著的。

倒是范家阿婆(1942-)講的十分中懇，她認爲自己本身負面的宗教經驗在信靠耶穌之後有變得比較平安。在教會她也從牧師那裡學會了許多的道理，並且願意順著做。不過她也說到，有時候還是無法完全做到教會所要求她們的事情。阿婆說：

我都是牧師教我的，他講的都有道理，我們只順著做就好了。做得到就做。照那個聖經講、牧師也講，不能有發脾氣。其實到生氣的時候，沒

有不發脾氣的啦，偶爾對他(阿婆的先生)，沒有不發脾氣。我還做基督徒，實在講，有時候我會說：主啊，祢原諒我，我還是忍不住，我還是會發脾氣啦。妳說十全十美，不會發脾氣，這是騙人的啦。(范家阿婆 1942-，改革宗長老教會)

阿婆們的生活場域在竹東，她們的改宗也發生在竹東。新信仰確實帶給她們相當的益處與良好的改變，但是改宗行為發生之後並無法保證一生的風平浪靜，更不能與在地的連結做完全的切割。因此我們可以認為，竹東地區客家婦女的改宗是建立在當地的社會情境脈絡下的，並且與之有著不可分割的相互連結。在改宗完成之後，屬於客家與性別的相關問題仍然會出現在她們的日常生活中，只是這些婦女採用了與改宗之前所不同的策略來解決問題罷了。而這些策略或許是受了新信仰的影響沒有錯，但我們卻仍然可以從中窺見傳統的影子。

第三節 小結

阿婆們改信了基督教之後，她們的生活就起了很大的變化，無論是生活型態或是個人心態都相較於改宗前有顯著的不同。改宗之前，她們拿香拜祖先拜眾神；改宗後，變成上教堂做禮拜、禱告、唱詩歌。她們在教會裡獲得精神的慰藉與實際的支持，她們的心態也因為教會的影響而有所改變，而這些改變讓阿婆們的人生更積極、更正向。她們樂於付出、懂得感恩；她們無懼生死、活得健康。她們走出家庭，進入教會，建構出屬於她們自己的社會人際網絡。在上帝面前，她們和男人是平等的，不再是傳統中那弱勢的、沒有聲音的女人。基督信仰給她們的，是對現世的生活態度和對一個美好未來的盼望。客家女性的賦權與性別自主，也從阿婆們成為基督徒的那一天開始產生。

徐霄鷹(2006)從休閒的角度去看待年長客家婦女敬神與聽山歌的活動，她認為成為一個休閒者是她們被賦權的一種方式。因為這些婦女爲了要選擇敬神或山歌作為自己的休閒活動，也必須突破一些性別角色上的限制。厚賜堂與改革宗長

老教會阿婆們改宗之後所參與的教會活動，我認為相當程度可以和徐霄鷹的敬神阿婆拿來做比較。因為基督教信仰強調聚會的重要性，所以阿婆們在改宗之後自然可以名正言順的在某些時間固定前往參加。這一段時間便成爲是她們拋開家務勞動或者暫時離開家庭，讓自己喘口氣的最好機會。在阿婆們取得參與教會活動的權利之後，她們就像徐霄鷹的敬神阿婆一樣，從這個參與的過程當中獲得了相當的樂趣與收穫。徐霄鷹的敬神阿婆從敬神活動裡得到了與朋友交往的樂趣，並得以旅遊與長見識，還可以互相交流信仰知識經驗。厚賜堂與改革宗長老教會阿婆們又何嘗不是如此。她們在教會裡擴展了另一塊人際領域，形成另一種結群方式，透過人際的互動與參與教會活動的過程，提升了對自我的自主意識，並強化了對群體關係的依賴。也正如劉宏釗(2011)的石岡美食小鋪裡的女性一般，她們透過結群的方式經營美食小鋪，從分工與合作中強化了內在的凝聚力；並經由對於自己人際網路的經營，開啓了女性自我的意識與對群體關係的實踐。

研究發現，竹東客庄阿婆們因爲新舊信仰間某種程度的相連接，例如禱告與拜神時的祈求、唱詩歌與山歌之間、主日禮拜與土地公信仰的異同，讓她們得以較爲輕易的在兩種信仰間流轉；而新信仰所帶給婦女們的新經驗如長青聚會、探訪活動、教會的支持、在教會中參與的工作等又強化了她們堅定信仰的意念，促成她們的改宗成功。

但是，正如同上段所言，新舊信仰間是具有某種程度的相連的。改宗行爲發生後並不是完全的大翻盤，改宗後也並非是進入了另一個世界。阿婆言說中的福音版本顯然必須被更深入的檢視，在竹東客庄當地的社會脈絡下所產生的一切生活情境，包含客家與性別的因素都仍然牽動著這些改宗婦女們的日常與生活。我認爲，竹東地區仍是一個傳統信仰勢力遠大於基督宗教的地方，上教堂做禮拜的客庄婦女仍不及前往福德祠祭拜的女性。所以這些改宗阿婆的故事有其意義，她們代表著一種介於傳統與創新之間的連結，並將客庄婦女生活的可轉變性與可流動性做了相當好的詮釋。

第五章 結論

本論文透過竹東地區兩個教堂的客家婦女改宗的生命歷程，從婦女們的日常生活、婦女們改宗的原因、以及她們改宗後的生活等三個項度之中，企圖描繪出有別於傳統建構的客家婦女印象，呈現另一種客庄女性圖像。這些婦女們身上除了承接了傳統的元素之外，也經由與社會環境不停的互動，產生了加入現代性的動態變化。她們有著特定的信仰經驗，這個經驗在當地的社會情境雖然是相對少數，但是卻是重要且不可忽略的。今天我們所見到的她們，實則已融合了過去與現在，用自己的生命故事展現了客家婦女的多樣性面貌。藉由本篇論文，我希望可以撕去對於客家女性所貼上的標籤，用宗教的視角來重新詮釋客家女性，並探討她們的主體經驗在整個時代脈絡之下所產生的特殊意義。

人類學家 Nicole Constable 曾經以粉嶺崇謙堂為研究個案，研究中指出，除了基督教教義與傳統客家特質的連結之外，在當時整個移民社會的大環境脈絡下，客家人和「外來者」的基督教一樣處於較弱勢的地位。因此根據利益的考量，所以兩者相互結合與凝聚，促使香港崇謙堂的客家人透過基督教信仰來強化他們的客家認同(Constable, 1994)。此外，黃子堅(2011)在沙巴所做的巴色教會與客家之間的研究也提到了因為教會引進大量的客家基督徒移民，因此人數的優勢使得客語及客家特色在當地十分顯明，教會也因此扮演著維持客家認同的角色。由此我們可以見到當時在香港崇謙堂的時空環境下移民間的角力關係，以及這兩個基督教會在維持客家認同上所扮演的角色。但是在竹東地區卻沒有見到與這兩個地區相同的情形，竹東原本就是客家人口占多數的客家庄，客家人的傳統風俗習慣還是處於強勢地位。竹東地區的教會教友人數還是不如傳統信仰的人數多，上教堂的人數還是遠低於進廟的人數。曾政忠牧師表示，從前的客家人認為基督教是番仔教，基督信仰不容易在客家地區傳播。而近年來因為社會風氣大開以及教

會在融合在地文化的努力，才使得客庄的基督徒比例稍有增加。因此我們可以得知，與香港崇謙堂的客家人不同的是，竹東地區的客家認同並非透過基督教信仰來強化的，基督教信仰在竹東仍未及傳統信仰的影響力。

傳統的保守印象似乎印證在千分之三的客家基督徒比例上，所以這些少於千分之三的客家基督徒婦女的改宗經驗就更顯得有其價值。從她們的主體經驗中，我們可以清楚看出，傳統的觀念與態度並非如此固著，它會隨著現實生活不斷的調適與轉變。婦女們經由這個適應與轉化的內在機制，調整了外在的某些作為，以達到她們得以順利生活的目的。在我研究裡的這些阿婆們，就採用了改宗的方法，來達到這個目的。雖然她們改宗的原因不盡然相同，過程也不一定一樣，但是無非都是爲了要適應當時的環境，或是爲了取得更好的生活所採取的一種手段或者方法。我們也可以說，改宗的決定是阿婆們對生命或生活的反思之後所做出的一種回饋。就像新竹某教會的張媽媽(1949-)，面臨丈夫外遇的苦境欲投潭尋短之時，開始正視自己的內心，開始思考自己的處境。之後她決定替自己尋求改變與機會，她用改宗作爲手段，順利的處理了自己所遭遇到的重大人生挫折。張媽媽所表現出來的，便是個不折不扣堅毅自強的客家女性，在生活的現實中因應局勢調適轉化的過程，傳統與現代在此一生存選擇裡融合發展，女性的主體性及自我意識在此亦清明的展現開來。另外值得一提的是，漢人的民間信仰與基督教信仰有著本質上的差異。漢人的民間信仰座落在整個社會脈絡時，會與親屬關係和婚姻關係產生密切關聯；而基督教信仰卻比較強調個人的救贖，講究個人實質內在心靈的安頓。因此婦女們便容易被困在這整個社會氛圍與社會脈絡中，這也是造成她們改宗的最大阻礙。不過當她們改宗之後，卻能經由內在心靈實質的安頓而得到滿足。

女性經驗在以往的學術領域中較不受到重視，許多人甚至認爲關於女人的絮絮叨叨難登學術之殿堂。直到最近幾年，女性的主體經驗才逐漸爲人所重視。因爲家戶是構成社會的基礎，而女性又是家戶當中相當重要的角色之一。她們的思想、情感都會受到社會文化的影響，因此女性的主體經驗敘述可以成爲讓人了

解整個社會脈絡的基礎，其重要性不可謂不大。兩個教堂的阿婆們對自己的宗教信仰做出了選擇，無外乎是適應環境的一種選擇。而能夠做出這種和傳統慣習不同的選擇，更顯現出這些阿婆們所擁有的更多的自我意識與更高的自主性。但是這些自我意識與自主性並非意味著她們高舉女權至上的旗幟在空中揮舞，阿婆們卻反而將自己的性別角色扮演得淋漓盡致，從客家女兒、客家媳婦、客家母親，一直到客家婆婆，無不盡全力扮演。在這些角色之餘，才得以將一部分的自己跨出家戶的範圍之外，跨越性別的界線而投身於宗教的領域之中。並從這個無關客家、傳統與性別的領域裡，短時間的回到以女性自身為主體，得以實現自我的暫時。從這點可知，傳統雖然仍在她們的身上不停的延續，不過這是經過折衝的，調整過的傳統，阿婆們在傳統流動的過程裡，其實早已對其做了彈性的選擇。

阿婆們的敘事本身顯示出大量的女性主體經驗，從自身的日常生活到改宗行為的發生，甚至延續到對改宗後生活的敘述，都可見到客家阿婆們用自己的角度來重新檢視自己從以前到現在身體、心理各方面的需求與改變。以改革宗長老教會張家阿婆(1940-)為例，雖然她的婆婆並不講理並且反對她的改宗，但是當她說到自己爲了不進廟拜拜而欺騙婆婆的經驗時，她用「感謝主!她不知道我這麼聰明」來解釋她對自己這個行為的自滿；後來談到自己的婆婆最終也信了主，張家阿婆更是以「感謝主!勝過啦!哈雷路亞!」來表達她興奮的心情。在這個例子中，阿婆所表現出的，已經不再是過去我們印象中那被動的客家女性圖像，取而代之的，是積極對自己的正視，而且努力尋求自主的女性經驗。在這些女性經驗中，常常是圍繞著她們的身體經驗、家庭婚姻經驗以及宗教經驗打轉的。因此，本研究所探究的女性經驗敘事，在上述這幾個面項裡都展現了客家女性們更多的主體性。

我的研究相當程度可以和徐霄鷹(2006)的敬神阿婆相互對話⁵⁷。徐霄鷹認爲這些敬神的阿婆們是透過一系列的個人選擇賦予自己權利，提高了自己的地位。

⁵⁷ 但是徐霄鷹研究的女性在宗教上是有一個結構關係的，例如一群跟隨者和一個童身的關係。這一點與我的研究便不全然同質。

因此她們的角色不僅僅只是由傳統文化來確認的，她們有自我定義和選擇的空間。厚賜堂和改革宗長老教會的阿婆們選擇改信基督教也是一種女性個人自主性的選擇，在她們的改宗行為發生之後，緊跟隨而來的是積極的參與教會的所有活動。藉由信仰基督教這個理由，阿婆們得以名正言順的踏出家戶的場域之外，暫時拋開家庭的束縛，去建立一個屬於她們個人的人際網絡，並活躍在這個人際關係之中。不過，徐霄鷹認為敬神的阿婆能夠成為村落中民間信仰的領導者是因為男性在這一領域的全面棄守，敬神婦女也僅能對一些不起眼的寺廟庵堂起得了作用，甚至某些敬神的老婦是因為在家中大權旁落而逃到這個領域來的，這一點便和我的改宗阿婆有所區別。我們或許可以說，某些阿婆是因為在先前的宗教經驗中得不到她們想要的結果，或是在宗教經驗中遇到挫折而逃到基督教這個領域。但是當她們進入此領域之後，也和許多男性教友一樣，在教會中扮演著重要的角色，對教會有很大的貢獻。這種貢獻不一定是金錢，更重要的，是阿婆們熱切奉獻一己之力的精神。就算只是到教會幫忙打掃煮食，阿婆們也做得非常開心。因為在家裡打掃煮食是一種勞動，是不得不為的家務；但是到教會打掃煮食，卻變成了是一種休閒，一種因為信仰而賦予婦女們的權利，是做一種「耶穌的工」。在做工的過程中，她們得以和其他人一同分享宗教經驗、生活經驗，阿婆們是開心的，所以這也就是一種休閒的概念了。更重要的是，婦女們的自我意識以及自主性，也從這樣一個人際網絡的互動中積極的被建立了起來，讓她們獲得更正向的力量與堅定信仰的意念去支持她們改宗的決定。

談到客家阿婆改宗的原因，我將之大略區分為主動的改宗與被動的改宗，並且運用了張軒愷(2003)所提出的交換、助力與替代三個概念來說明客家婦女在宗教信仰上產生改變的原因。當婦女們在傳統文化與性別角色的規範下產生了對自身不利的情勢之時，她們除了採取部分妥協的策略之外，也積極爭取個人選擇的權利。改換宗教信仰的決定，給了她們一個爭取個人自主的合法性，讓她們得以追求自己心目中所謂的成功。在本文第三章的論述中曾經提到主動與被動的區分並不是全然的一分為二，因為在這些改宗的過程之中，其實是受著相當多因素

所影響的，婦女們在傳統與現實當中不停的來回激盪，她們的自我意識就在這互動的過程中一點一滴的展現出來。因此主動改宗的婦女們可能是因為某些被動的原因讓她不得不改變，而被動改宗的阿婆在改宗這個事件中所扮演的角色也多少參雜了某些主動的成分。新竹某教會的張媽媽(1949-)，面臨丈夫外遇的被動情境卻促成了她主動想要尋求改變的開端；改革宗長老教會張家阿婆(1940-)雖然被動的跟著丈夫改信，卻主動的思考如何在信仰上與採反對態度的婆婆應對。婦女們透過本身的能動性，在主動與被動之間流動與游移，為自己爭取到更多的空間，用徐霄鷹的觀點來說，就是替自己爭取到更多的賦權。

教會活動的參與除了擴展阿婆們的人際網絡，也讓她們創造出屬於自己的性別自主。基督教認為天堂的大門對男性女性都同樣開放，所以客家婦女們在基督教的領域中得以拋開傳統客家重男輕女觀念的束縛，獲得和大家平等的權利。教會的接納與關懷是促成婦女們堅定信仰的一股重要力量，基督教將所有教友視為一個大家庭，彼此以弟兄姊妹相稱。這又讓婦女們深切的感受到被愛與被尊重，而這種經驗可能是在傳統客家家戶之中比較不顯著的一塊。因此當她們一接觸到這樣的體驗之後，漸漸就對其產生了好感與依賴而更願意參加教會的活動。在此良性循環的過程裡，新信仰便生根於她們的心中了。另外，基督教信仰與教會活動的參與也對阿婆們也產生了積極性的正面影響，她們生命的價值、生命的意義都因為信仰的改變而有所不同。平常的禱告帶給她們面對生活的勇氣；唱詩歌連結了她們的信仰與日常；主日崇拜以及長青聚會堅定她們信仰的決心；而透過探訪的活動，在對他人付出實際行動關心的同時，阿婆們更是證明了自己存在的價值與意義。在這些行動的背後，其實還隱藏了一個十分重要的因素，那就是阿婆們對天堂的渴望與對美好未來的盼望。她們透過各種的方式去親近神，無非也是希望自己的現世生活能得平安喜樂，身後能夠歸於主懷進入天堂。基督信仰所帶給婦女們的盼望讓她們的生活態度變得正面與積極。

劉宏釗(2011)的女性研究中提到石岡美食小鋪婦女在九二一災後利用傳統廚房的經驗，並且突破傳統慣性角色發展女性群組。這些石岡婦女並未拋棄傳

統，卻也沒有被傳統束縛，劉宏釗認為她們表達的是一種主體突破後自在的選擇，而這種自在是源自於對家人的關懷與對家的維護，所內自省與對外延伸的結果。這一點恰巧可以與我的女性改宗研究相對照，厚賜堂和改革宗長老教會的阿婆們雖然不像石岡婦女們一般運用傳統的廚房經驗來回歸傳統慣性生活，相反的她們拋棄了傳統信仰，不想被傳統束縛。她們認為新的基督宗教才可以滿足自己的需要，但是她們最想要得到的就是平安，包含自己和家人的平安。她們不求名也不求利，但求全家平安而已，這與石岡婦女的自主性選擇是源自於對家人的關懷與對家的維護正好不謀而合。新竹某教會張媽媽(1949-)爲了維護家庭的完整而改宗；改革宗長老教會范家阿婆(1942-)也藉改宗爲手段想讓全家人脫離之前的負面宗教經驗並得到平安；厚賜堂黃家阿婆(1921-)、改革宗長老教會張家阿婆(1940-)、陳家阿婆(1925-)與彭家阿婆(1948-)都願意隨著丈夫改信基督教，這些阿婆們所表現出來的便是和石岡美食小鋪婦女們一般愛護家人的態度。

基督教的一神信仰讓其否認其他宗教信仰的真實性，在筆者以一個非基督徒的身分在兩個教堂間進行田野調查的過程當中，類似的話語也時常從阿婆們的口語中說出，並且摻雜著大量改宗基督教可以獲得的種種益處。本論文並無敵基督的思考模式，也無意將文章建構爲改宗樣樣好的福音版本。我只企圖用中立的研究者角度，以宗教的改變爲主軸，透過竹東客庄阿婆們的生命敘事來呈現婦女們的生活。在本次的研究中看見這些阿婆們在基督教的領域中得到回饋、支持與力量，我認爲就信仰的功能來說，這就是它對阿婆們的正向影響了。我想將信仰應該關照的重點放在它是否能帶給人們正面的能量，而不是批判它的真偽。除此之外，改宗是一種個人自主性的選擇，參與教會活動是一種休閒。厚賜堂和改革宗長老教會的客家阿婆們替她們自己的信仰做出了選擇，參加教會的活動讓她們得已暫時脫離家庭的束縛，展現她們自我實踐的可能性。在阿婆們流動在傳統與現實之間的敘事裡，我們聽見了屬於客家女性的主體經驗，也看到了屬於客家女性的賦權。

最後要提出來的是本論文在方法論上的限制，阿婆們口述資料的不足以及

敘事過程中的選擇性敘說，都有可能造成研究成果的不足。本次研究的報導人，年齡都介於六十歲到九十歲之間，因此無法代表全面的客家女性圖像。對於六十歲以下的改宗客家女性之研究，或可與之相為對照。在我實際參與教會活動的過程當中，也發現有相當多的女性基督徒是高學歷、高社經地位的，她們的改宗經驗與本研究中的阿婆們或許存在著世代的差異，這個部分將是未來可以追蹤發展的一個方向。再者，本文所討論到阿婆的勞動經驗、教育機會、原生家庭與信仰、以及婚姻等面向，所得到的情形或許是當時的時代背景下，不分閩客皆然的狀況，那麼屬於同一個時代的閩南籍婦女她們的改宗情形又是如何？另外，本研究著重於探討女性和宗教之間的關聯性，對於男性在宗教上的圖像，文章中並無太多著墨。僅在曾政忠牧師的訪談當中曾經提到，他認為比較能夠獨立思考的人容易信基督教，例如醫生或地方上的頭人。曾牧師列舉了他的祖父、叔叔、以及弟弟做為例子⁵⁸。因此在男性與宗教的關聯上也可提供後繼研究者另一個思考的方向。

⁵⁸ 曾牧師的祖父、叔叔、以及弟弟都是醫生，也都是基督教徒。

參考文獻

中文部分

2008 聖經。台中：國際基甸會。

石磊

1976 馬蘭阿美族宗教信仰的變遷。中央研究院民族學研究所集刊 41：97-127。
台北：中研院民族所。

田金昌

2005 北台灣客家人的三官大帝信仰初探。刊於新竹文獻 18：92-106。

2005 台灣三官大帝信仰—以桃園地區為中心(1683-1945)。國立中央大學歷史研究所碩士在職專班碩士論文。

行政院客家委員會

2011 全國客家人口基礎資料調查研究。台北：行政院客家委員會編印。

江杰霖

2004 遺忘與記憶：萬金宗教信仰的改信與游宗之研究。國立政治大學民族學系碩士班碩士論文。

江文瑜

2008 口述史法。刊於質性研究：理論、方法及本土女性研究實例，胡幼慧主編。
台北市：巨流。

江志宏

2005 台灣傳統常民社會的明幽二元思維：普度、祭厲與善書。台北板橋：稻鄉出版社。

余亭巧

2004 客家女性的族群認同經驗—五位女性客家文化工作者的生命歷程。國立花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文。

呂玉瑕

2010 社會變遷中客家女性的經濟資源與家庭地位：一個北台灣客家社區的研究。刊於客家的形成與變遷下冊，莊英章，簡美玲主編。新竹市，交大出版社，頁 587-620。

呂大吉

1993 宗教學通論。台北：博遠出版。

李竹君

2001 客家農村女性的勞動經驗與美德。國立花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文。

李亦園

1985 信仰與文化。台北：巨流。

李桂玲

1996 台港澳宗教概況。北京：東方出版社。

李玉珍

2010 齋姑、齋教與宗族：日治新竹州的女齋堂。刊於客家·女性與邊陲性，連瑞枝、莊英章主編。台北市：南天。

李妙虹

2003 戰後台灣婦女的社會地位(1970-2000)。國立中興大學碩士論文。

邢莉

1995 觀音信仰。台北：漢揚出版社。

吳富雅

2008 台灣基督長老教會女性處境回顧與未來展望。刊於宗教文化與性別倫理——國際學術論文集，釋昭慧編。台北：法界。

林偉華

2006 『恢復傳統』還是『馴化傳統』：「基督宗教做為細道邦部落與司馬限部落泰雅族人生活實踐」的反思。國立清華大學社會學研究所碩士論文。

林政宏

1996 蘭陽平原三山國王廟景觀之生態研究。文化大學地學研究所碩士論文。

林桂玲

2005 家族與寺廟：以竹北林家與枋寮義民廟為例(1749-1895)。新竹：新竹縣政府文化局。

林本炫

1998 當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析。國立台灣大學社會學研究所博士論文。

林伶幟

2004 社會網絡對基督教改宗的影響。國立東海大學宗教研究所碩士論文。

林素珍

2007 再現台灣：基督教、天主教的發展。台中市：莎士比亞文化事業股份有限公司。

林淑鈴

2010 異族通婚與跨族收養：百年來內埔與萬巒地區族群互動之軌跡。刊於客家·女性與邊陲性，連瑞枝、莊英章主編。台北市：南天。

邱彥貴

1993 粵東三山國王信仰的分布與信仰的族群：從三山國王是台灣客屬的特有信仰論起。刊於東方宗教研究 3：107, 109-146。

2001 從祭典儀式看北台灣義民信仰：以枋寮褒忠亭丁丑年湖口聯庄值年中元為例。刊於義民心鄉土情：褒忠義民廟文史專輯，鍾仁爛編。新竹：新竹縣政府文化局，頁 150-185。

邱彥貴、吳中杰

2001 台灣客家地圖。台北市：貓頭鷹出版、城邦文化發行。

客委會

2011 99 年至 100 年全國客家人口基礎資料調查研究。台北：行政院客家委員會。

洪馨蘭

2010 六堆地區外祖敬拜與地方社會形成之初探：一個姻親關係實踐的土著觀點。刊於客家的形成與變遷下冊，莊英章，簡美鈴主編。新竹市，交大出版社，頁 667-692。

范明煥

2005a 台灣客家三官大帝信仰文化。刊於台灣史學雜誌 1：67-91。

2005b 新竹地區客家人媽祖信仰之研究。新竹：新竹縣政府文化局。

高雅信

2000 宗教組織之參與與信仰過程之研究：佛光山普賢寺個案研究。國立中山大學中山學術研究所碩士論文。

高宗熹

1992 客家人—東方的猶太人。台北：武陵出版有限公司。

徐啓智

2002 義民爺的神格研究。刊於兩岸客家「歷史、文化、社區」研討會論文集，苗栗縣文化局編。苗栗：苗栗縣政府文化局，頁 195-219。

徐霄鷹

2006 歌唱與敬神：村鎮視野中的客家婦女生活。桂林：廣西師範大學出版社。

徐麗霞

1999 新莊廣福宮與三山國王。刊於文化新莊 5：36-42。

連瑞枝、莊英章

2010 客家·女性與邊陲性。台北市：南天。

張軒愷

2003 宗教改宗的理性選擇分析-以基督教為例。東海大學宗教研究所碩士論文。

張維安

1994 客家婦女地位：以閩南族群為對照的分析。收錄於徐正光、彭欽清、羅肇錦主編：中華民國八十三年度全國文藝季系列活動—客家文化研討會論文集，頁 243-270。台北：客家雜誌社。

莊吉發

2001 鄉土情。義民心—清代台灣義民的社會地位與作用。刊於故宮學術季刊 19(1)： 263-293, 306。

莊英章

1986 新竹枋橋義民廟的建立及其社會意義。第 2 屆漢學會議論文，台北：中研院民族所。

1994 家族與婚姻：台灣北部兩個閩客村落之研究。台北：中央研究院民族學研究所。

康志杰

2000 基督教的禮儀節日。北京：宗教文化出版社。

許惠芳

1994 皈依的過程：理論與個案分析。台北：輔仁大學出版社。

陳志榮

1995 噶瑪蘭人的宗教變遷。收錄於平埔論文集，頁 77-98。台北：中研院台史所籌備處。

陳春聲

1996 三山國王信仰與台灣移民社會。刊於民族學研究所集刊 80： 61-114。

陳美鈴

2010 天主教會客家村落的發展—以芎林聖心堂為例。國立交通大學客家社會與文化碩士在職專班碩士論文。

陳麗華

- 2010 清代台灣六堆地區的節婦與地方社會。刊於客家·女性與邊陲性，連瑞枝、莊英章主編。台北市：南天。

曾純純

- 2010 剛夫命與二婚親：客家婦女的再嫁與改嫁。刊於客家·女性與邊陲性，連瑞枝、莊英章主編。台北市：南天。

湯泳詩

- 2002 一個華南客家教會的研究—從巴色會到香港崇真會。香港新界：基督教中國宗教文化研究社。

黃清漢

- 1987 新埔義民廟祭祀圈結構之研究。文化大學地理師碩士論文。

黃子堅

- 2011 馬來西亞基督教巴色教會與沙巴洲的客家族群。刊於東南亞客家的變貌：新加坡與馬來西亞，蕭新煌主編。台北：中研院人社中心亞太區域研究專題中心，頁 367-402。

黃稚淇

- 2008 基督教徒信仰宗教之生命敘事研究。高雄師範大學教育研究所碩士論文。

黃宜衛

- 1986 奇美村阿美族的宗教變遷，台灣社會與文化變遷(下冊)，頁 401 -441。台北：中研院民族所。

黃國超

- 2001 「神聖」的瓦解與重建—鎮西堡泰雅人的宗教變遷。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

黃應貴

- 1982 東埔社的宗教變遷：一個布農聚落的個案研究。中央研究院民族所集刊 53：105-132。台北：中研院民族所。

1991 Dehanin 與社會危機：東埔社布農人宗教變遷的再探討。國立台灣大學考古人類學刊 47：105-126。

1992 東埔社布農人的社會生活。台北：中研院民族所。

黃克先

2007 原鄉、居地與天家：外省第一代的流亡經驗與改宗歷程。台北縣：稻香出版社。

黃瑞芳

2009 長老教會在六堆客家地區的信仰歷程。國立高雄師範大學客家文化研究所碩士論文。

黃圓惠

2012 移動在兩個家庭之間：北台灣印尼客家女性的認同與情感民族誌。國立交通大學客家社會與文化學程碩士論文。

潘美玲、黃怡菁

2008 茶鄉客家婦女的勞動：峨眉採茶班員的勞動圖像。刊於客家·女性與邊陲性，連瑞枝、莊英章主編。台北市：南天。

蔡采秀

2004 以順稱義：論客家族群在清代台灣成為義民的歷史過程。刊於台灣史研究 11(1)：1-41。

劉文明

2003 上帝與女性：傳統基督教文化視野中的西方女性。武漢：武漢大學出版社。

劉宏釗

2011 石岡客家婦女九二一災後生命歷程的民族誌。國立交通大學客家社會與文化學程碩士論文。

賴玉玲

2005 褒忠亭義民爺信仰與地方社會發展：以楊梅聯庄為例。新竹縣：新竹縣政府文化局。

簡美玲

- 2010 殖民、山歌與地方社會：北台灣客庄阿婆生命史敘事的日常性。刊於客家的形成與變遷下冊，莊英章，簡美玲主編。新竹市，交大出版社，頁621-665。

簡美玲、吳宓蓉

- 2010 客庄阿婆的沒閒(mo han)：山歌敘事經驗裡的女人勞動。刊於客家·女性與邊陲性，連瑞枝、莊英章主編。台北市：南天。

瞿海源

- 1992 重修台灣省通志.卷三，住民志宗教篇。南投市：台灣省文獻委員會。

魏捷茲

- 2010 帝國、文人與婚姻：清末竹塹文人家庭中的客家女性婚姻形式初探。刊於客家·女性與邊陲性，連瑞枝、莊英章主編。台北市：南天。

羅烈師

- 2001 客家族群與客家社會：台灣竹塹地區客家社會之形成。刊於聚落、宗族與族群關係：第四屆國際客家學研討會論文集，徐正光主編。台北：中央研究院。

- 2006a 台灣客家之形成：以竹塹地區為核心的觀察。清華大學人類學研究所博士論文。

- 2006b 台灣枋寮義民廟階序體系之形成。刊於客家研究1：97-145。

- 2007 宗教信仰篇。載於徐正光主編，台灣客家研究概論。台北：行政院客家委員會、台灣客家研究學會。

西文部分

Gillespie, V.Bailey

- 1991 The Dynamics of Religious Conversion. Birmingham, Alabama : Religious Education Press.

Lofland , John and Rodney Stark

1965 “A Theory of Conversion to a Deviant Perspective.” Journal for the American Sociological Review, 30 : 862-872.

Rambo, Lewis R.

1993 Understanding Religious Conversion, New Haven, Conn. : Yale University Press.

1999“Theories of Conversion : Understanding and Interpreting Religious Change.” Social Compass 46 (3) : 259-271.

Constable, Nicole

1994 Christian Souls and Chinese Spirits : A Hakka Community in Hong Kong. University of California Press Books.

2000 "Ethnicity and Gender in Hakka Studies." Pp. 365-396, Proceedings of International Conference on Hakkaology : Community , Lineage and Ethnic Relations, edited by Cheng-Kuang Hsu. Taipei : Institute of Ethnology, Academia Sinica.

台灣方志

網址 <http://county.nioerar.edu.tw/books.php?pathway=view&borrowno=f0042522> ,

引用日期：2011 年 12 月 08 日。

附錄

附錄一、研究流程

