

國立臺東師範學院

教育研究所碩士論文

指導教授：夏黎明先生

成功阿美的教會活動及其教育意義

研究生：郭秀光撰

中華民國九十年六月

成功阿美的教會活動及其教育意義



研究生：郭秀光撰

指導教授：夏黎明先生

中華民國九十年六月

謝 辭

不知道我的人生當中是否還有這樣的兩年？

第一年在熟悉和適應中快樂的渡過。

第二年，一連串歡喜與悲傷的事交織於生活中，讓我時喜時憂。轉眼，第二年也要成為過去式了。整本論文在這年當中，由構想漸漸有了雛型，終於可以定稿付梓。

謝謝晏婷，如果沒有妳，我不可能遇到這麼好的指導教授。

謝謝美貞，東台灣研究會成為我在查詢資料上最好的去處。

謝謝靜宜姊，借我使用車子到田野的山區，即使發生 trouble，妳依然鼓勵支持我。

謝謝黃宣衛老師，雖然我仍寫不出好的論文計劃，但我終於明白它的寫法和目的。

謝謝陳茂泰老師，花了兩個鐘頭對一個外來的學生，提醒研究的方向與寫法。

謝謝玟漣，當我從口試現場出來後，妳陪我走過很低潮的一個禮拜。

謝謝所上的同學、行政人員和師長，讓我在研究所的兩年擁有美好的回憶。

謝謝台東靈糧堂及新店行道會小組的弟兄姊妹，我知道你們在台東及台北為我代禱，尤其在論文定稿前的一個月，我接到了你們滿滿的祝福。

謝謝研究中幫助我的教會朋友，因為你們的幫忙，使我能夠順利完成論文。

謝謝章勝傑老師，在定稿前細心的指教我每個語法及觀念上的問題，使我的論文可以修改的更好。

謝謝我親愛的父母及家人，當我生活上需要支助、論文寫到一半電腦中毒、想家卻不能回家時，你們總是我心裡及實際生活上最大的支持力量、和最棒的電腦顧問。

謝謝詩敏，每當我從田野回來帶著照片和故事去醫院看妳時，妳總是神采奕奕的聽我分享。兩年的情誼，多少次默默的禱告，我總希望妳能看到我完成的論文，就在定稿前，妳在昏迷中睡去。也好，我們在分享中一起走過田野，有一天還會在天上相聚。此時，我們各自完成不同的人生階段，謝謝妳的鼓勵！還有詩鳳姊、及馬利亞，共同在我論文的階段中交織生命的故事。

最後，我要謝謝我的指導教授 - 夏黎明老師。老師，如果不是你，我就做不成這個研究了，你對學生的關心和照顧常常讓我覺得遇到了最棒的指導教授，這是神給我祝福！這一年以來，你帶我一起讀文獻、陪我走過多次田野、指導我如何整理田野筆記，在我最不足的研究方法上，你總是一次又一次的幫助我學習，我想跟你說，謝謝你，我是最幸福的研究生了！在口試後，我因情緒不佳而把怒氣和難過表現出來，幸虧你的支持使我可以打起精神、完成論文修改的部份，我想，自己還有很多不足的地方，謝謝你讓我這一年可以邊學習邊成長，也更多的了解自己。謝謝你，夏老師！

兩年了，從沒有想過生命中會有這兩年的過程，當時光的巨輪轉動時，我發現自己竟捨不得往前走，謝謝這兩年中在我生命裡駐足的每一個人，謝謝你們！

秀光，2001-06-25 夜

摘 要

本研究以台東縣成功鎮新港、和平、都歷、小馬等部落為田野地點，對阿美人的教會活動做觀察訪談記錄，試圖論析教會活動對原住民在教育上的意義。

結果發現，在活動類型上，以研究區內的三個教派為例，真耶穌教會的活動類型以宗教性質為主、其次是半宗教性活動，唯對象僅限於同教派教友；長老教會以宗教性活動為主，部份教會才有舉辦半宗教性活動及從事非宗教性活動；天主教以宗教性活動為主，其次是非宗教性活動。教會活動表現在教育上的意義有：保存族語及長老制度、提供行為規範、接受宗教信仰、維繫社群情感、透過教會與外界接觸、遞補性的學習資源。教會活動的對象遍及兒童、成年及老年人，顧及個體身、心、靈的需要，隱含著對全人的教育理念。唯教會在青少年階層的人數及活動過少，半宗教性活動舉辦次數較少，且對象受限於教友參加，筆者認為這對教會人口結構及傳教事務上將有重要的影響。

回顧基督宗教傳入的歷史背景、教會在部落與原住民的關係、阿美人的文化傳統，在東台灣這個特殊的人文地理中，筆者認為真耶穌教會最大的優勢在於組織嚴密、工作內容分化、平信徒也可擔任教會要職，最重要的是他們對於宗教教育的重視，因此教會可以維持穩定的人數；長老教會各地方的特色都不一樣，差異性較大，比較共通的特色是，教會由傳道人及執事組成的長執團決定教會所有的決策，這也決定了每一間長老教會的發展與特色；天主教是三者中最重視神聖化禮儀的教派，部落中神父、傳教師人數有限，教堂內部沒有像其他教會分化的服事組織，只有在望彌撒時才有信徒聚集，平時少有活動。

透過本研究的對象，探討教會活動在部落中教育的意義，筆者認為教會的確在原住民生活及生命經驗的過程中提供了很大的作用，涵化原住民個體及群體的成長經驗。

關鍵詞：教會、部落、阿美族、教會活動

The Activities and Their Educational Meaning of Amis Churches in Cheng-Kong Area

Kuo, Hsiu-Kuang

Abstract

In this thesis the author explored the educational meaning of the activities of the aboriginal church in Cheng-Kong area. Church activities were categorized into religious activities, semi-religious activities, and none-religious activities. This author collected data through observation, interviewing, and documentation collecting. The fields of this research are in the tribes of Cheng-Kong, He-Ping, Du-Li, Hsiao-Mar in the Cheng-Kong town of the Tai-tung Hsien in Taiwan.

There were three main religious sects in Cheng-Kong area : True Jesus Church, Presbyterian Church, and Catholic Church. This author found that the main activities of the three churches were religious activities, with some small variation among churches. True Jesus Church also held the semi-religious activities but limited the participants to numbers of the same church. Presbyterian Church also held the semi-religious and none-religious activities. Catholic Church held none-religious activities also. The educational meaning of the activities of aboriginal church were, to preserve the native language and the elder system, to provide the norm of conduct, to make the aborigines accept the religious belief, to hold the group affectively together, to connect to the world outside of the tribe through the church, and to provide supplementary education for the formal schooling system.. But the youth activities and semi-religious activities were very infrequent in all of the churches in the tribes, and limited the participants to the church members only.

Considering the historical background of the Christian church, the relation between church and the aboriginal, the traditional culture of Amis in the human geographical characteristics of the eastern Taiwan, this author speculated that the advantageous position of True Jesus Church was that it had a tight and centralized administration, subdivided duty, high member participation in the church affairs. Most importantly, this church emphasized child and adult religious education, that is the reason why it could maintain a stable membership in the tribal churches. Each Presbyterian Church had different characteristics. Generally speaking, it had a decision making group consists of the pastor and the elders in the church. This group made decision on all the affaires and the direction of each church' s development. Catholic Church had a centralized administration but it did not have enough priests to serve, and did not have tight administration. They emphasized the holy ceremony, but members got together only in the Mass once a week. They seldom held activities during the week.

In conclusion, churches did have important civilizing and educational impacts on aboriginals' life in the tribes. This author believes the impacts are positive rather than negative.

目 次

第壹章、 緒論-----	4
第一節、 研究動機與目的	4
1-1-1 動機	4
1-1-2 研究目的	6
第二節、 相關的文獻研究	8
1-2-1 以原住民為對象的教育研究	8
1-2-2 教會與宣教的研究	11
1-2-3 教會與教育的研究	11
1-2-4 教會與部落的研究	14
第三節、 研究方法	17
1-3-1 研究方法	17
1-3-2 研究流程	18
1-3-3 田野地點的選擇	19
1-3-4 田野工作的過程	21
1-3-5 研究者角色	21
1-3-6 研究限制	22
第貳章、 田野地點的人文地理及教會概況-----	23
第一節、 東台灣的特質	23
第二節、 成功鎮	24
第三節、 阿美人的社會組織與傳統文化	26
第四節、 教會傳入的歷史	27
2-4-1 教會在台灣	27
2-4-2 教會在成功	30
第五節、 田野地點的教會概況	34
2-5-1 成功	36
2-5-2 和平、嘉平、及鹽濱	36
2-5-3 小馬及都歷	37

第參章、 田野地點的教會活動 -----	38
第一節、 一般教會活動類型之概述	39
3-1-1 宗教性活動	39
3-1-2 半宗教性活動	40
3-1-3 非宗教性活動	40
第二節、 三個教派的組織	42
3-2-1 真耶穌教會	42
3-2-2 天主教	42
3-2-3 長老教會	43
第三節、 部落中的教會活動	44
3-3-1 成功（新港）	44
3-3-2 和平	57
3-3-3 都歷	61
3-3-4 小馬	66
第四節、 活動類型與分析	70
3-4-1 三種活動類型	70
3-4-2 三教派的活動分析	72
第肆章、 教會活動在教育上的意義 -----	74
第一節、 延續傳統的意義	75
第二節、 社會化的意義	78
第三節、 信仰的意義	79
第四節、 社群情感的意義	81
第五節、 遞補性學習資源的意義	82
第伍章、 結論 -----	84
第一節、 回顧現場	84
第二節、 教會在部落	87
5-2-1 源起	87
5-2-3 異象與願景	88
5-2-4 後記	89

表、圖目次

表一：列舉近幾年有關原住民教育的碩士論文及部份期刊資料	8
表二：民國 89 年 6 月底成功鎮的人口分佈狀況	24
表三：成功鎮成功地區民國 90、85、80、75 年原住民宗教分佈情形調查表	44
表四：成功鎮和平部落民國 90、85、80、75 年原住民宗教分佈情形調查表	57
表五：成功鎮都歷部落民國 90、85、80、75 年原住民宗教分佈情形調查表	61
表六：成功鎮小馬部落民國 90、85、80、75 年原住民宗教分佈情形調查表	66
表七：本研究區中三大教派的活動類型（以成功、和平、都歷、小馬部落為例）	70
表八：本研究區中三大教派的活動內容（以成功、和平、都歷、小馬部落為例）	71
圖一：基督教在台灣發展的歷史	29
圖二：台東縣成功鎮各教會的分佈圖	35
圖三：成功阿美真耶穌教會的主日座位圖	45

第壹章、緒論

第一節、研究動機與目的

1-1-1 動機

台北與台東，是這兩年來往返穿梭的地點，前者是我出生、成長、與信仰萌芽的地方；後者則是開拓視野、使我有嶄新的眼光，去感受生活及生命力的地方。與許多台東學子離鄉背景到西部或北部求學，同樣要面對生活上適應的問題，不同的是，由霓彩繽紛、喧囂塵上的都會區，突然走進一個安靜的城市。首先，我面臨最大的問題就是尋找合適的教會聚點，教會對我過去三年半的基督徒身份而言已成為不可或缺的生活經驗。初到台東，感受到這裡與台北教會的差異，在這兒，國語不再是主要的教會語言，許多長老教會以台語講道，離開市區的部落教會，原住民語成為主要的聚會語言。在詩歌的選曲、音樂表現方法、敬拜的模式、兒童主日學的型態都與以前在台北的經驗很不一樣。還有，從前在台北雖然教派五花八門，但不太能感受到之間的區隔，來到台東後卻可明顯感受到教會的林立和派別的差異。

當學校及教會生活都安頓了，我的觸角由教會轉向台東原住民的課題。研一時，社會學的老師為我選了一個有關原住民學童認同的題目，當時我熱衷於以社會調查、統計分析的方式來呈現研究結果，到了學期要結束的時候每個研究生必須確定自己的研究方向，此時隱藏在心底「教會」的影子突然浮上心頭。我開始認真的思考：教會 - 原住民 - 教育，這三者是否有可以連結的地方？如果有，是什麼？是否可成為碩士論文的研究主題？於是我開始與老師們討論這個主題，希望有人可以接受這樣的研究並解答我的疑惑，最後，夏老師，也就是我後來的指導教授，他願意協助我以一個基督徒的身份來研究原住民教會教育的問題，我開始進入部落的教會，試著發掘更多可研究的問題。

初次與部落的教會接觸是在長濱鄉的南溪，人的課題深深的吸引我，當地原住民大多是第二、第三、第四代的基督徒，他們的生活與教會的作息緊緊相扣，教會變成原住民生活的一部份，透過家庭、長輩們的身體力行，基督宗教反而成為信仰上的傳統，孩子們從小在教會中接受族語及聖經故事的教導，教會可說是早於或有別於學校教育的生活教育。教會對我而言變得既熟悉又新奇，熟悉的是我裡頭已根深柢固的信仰觀，而新奇的是，分佈在海岸部落的原住居民，他們的歷史背景、傳

統文化、社會組織如何與外來的宗教產生對話並發生連結？又教會在部落中如何透過教育和活動涵化了當地住民？此外，教會既與原住民發生緊密的關係，是否也代表教會可能成為不同群體認同的標的？透過教會，衍生出許多在原住民部落中特殊的現象，其中以教育的問題特別使我感到好奇，因此冀望因著本論文的寫作，為部落與教會的關係作描述、分析與詮釋，同時也解答我個人的一些疑惑。

本篇研究旨在探討教會在部落的活動及教育功能，相對於以往的原住民教育研究，走出了以學校、學業成就為範疇的限制。不可否認的，學校為現代最重要的教育場所，以有系統的方式提供教學。學校，這個教育機構在部落中所發揮的功能是否如預期的好呢？在社會化的過程中，原住民孩子從學校內獲取的知識及情感是否讓他們更有自信、更具自我價值、提高對自我的認同感、及啟發更高的創造思考能力呢？對於這些以學校為出發點的教育研究，過去已有多人做過分析（參表一），結果均顯示原住民的學校教育需做調整和改變。

學校教育並非本文的重點，卻是促發筆者著手此論文的動機，在比較原漢的教育機制後，總覺得隱藏在部落中有另一類的教育活動，可能非由正規學校機構所提供、可能與家庭教育息息相關、也可能就是信仰的教導。

國民政府播遷來臺後，努力的推廣學校教育及提昇義務教育年限，的確讓地處偏遠的原住民學童得到更多的受教機會，但在主流社會內，漢人特重讀書、考試及教育子女的風氣下，興設很多的才藝班、補習班可供子女於一般正常就學管道外獲得教育的機會。反觀原住民學童的情況，由於生計方式的改變，許多父母忙於外出打工，傳統組織的約束力量愈行薄弱，教育方式也有所轉變，在地處偏遠的村莊部落，實在很難看到私人開設的補習班或才藝班，甚至連學前教育機構，如：幼稚園、托兒所都鮮少看到，那麼，除了正規的學校教育及家庭教育之外，原住民學童及幼兒還可在何處獲得相關的教育活動？

走一趟原鄉，就不難發現在村莊裡，教會、教堂林立，以原住民為主的村落，居民大部分仍以信仰基督宗教為主（如成功、長濱一帶的族人），只有少部份原住民因和漢人接觸頻繁而改信漢人宗教（如池上的阿美族人）。教會不僅是原住民信仰的中心，也是社會網絡的一部分。在談論原住民教育時，除了學校、家庭外，更不能忽略教會的功能，探討教會的活動有助於了解原住民的成長經驗及社會化過程，這與在主流社會中，探討漢人的教育現象有很大的差別。

教會強調唱詩歌、讀聖經、禱告，並重視個人被上帝救贖的意義，教會，是否藉著具宗教意義的活動把人帶到上帝面前，同時完成信仰傳承和達到教育的目的呢？它以何種方式來進行活動，而活動的型態與影響的範圍又如何？

教會舉辦定期及不定期的聚會，在過程中不斷地宣講信息，有些教會會安排主日學、查經班、禱告會、培靈會來堅固信徒們的信仰，就在這一連串的聚會、教導

及分享中產生了深具教育意義的活動及影響。過去針對台灣原住民教會的研究，多偏向史料整理、探討原住民為何會大量信教的原因、及教會福利制度的探討，偶爾出現幾篇基督教宗教教育的研究，但著重於宗教學校的文史資料，如：李玉瑛（民 72）、陳國棟（民 88），較少論著談到教會活動及教育功能，事實上，教會活動與原住民生活息息相關。就筆者觀察教會的經驗得知，許多教派都設有教育部門，例如：長老教會總會有教育、原宣教育、族群母語等部門；天主教有教育部、文化委員會；真耶穌教會有五大教育、及宗教教育系；神學院也提供教育事工的學位供有意者進修，教會在基要真理¹上更是以教育、教導的方式提供信徒明白道理。因此，在研究原住民的教育層面時，實在不能忽略教會這個重要的環節。

1-1-2 研究目的

在探討教會活動時，首先要先了解教會活動的目的是什麼？與教育有什麼關係？並以此來界定教會活動的屬性。大體而言，宗教具有神聖性與權威性，基督教的活動本身又深具教育性，家庭是最早的教育機構，聖經上出現的教師有：父母、先知、祭司、聖者與詩人（及被逐後的文士）。早期的幼兒教育，以非正式的方式在家中實施，到了兒童及成人階段，教會以比較有系統的課程承接宗教教育，目的在於引發個體宗教情緒上的穩定及在宗教內觀念上的長進，更淺顯的說，就是要認識神，並遵行聖經的話語。

宗教教育可以含蓋教會一切活動的最終目的，它以聖經為依據，早期希伯來人由長輩在家中教導舊約知識，並要求子孫嚴格遵行「十誡」，除了傳授「摩西五經」的律法書籍外，還得閱讀其他的釋經書籍。宗教教育發展到後來，一部份成為學校體制教育的前身，以專人教導、師徒傳授的方式研究聖經，如早期的學校教育、修道院和今日的神學院，此類學校大部份都提供學位上的認證。另一部份則保留在教會內，藉由各樣的活動及聖經課程達到宗教教育的目的。而基督化的家庭也是宗教教育實施的場所，藉由基督化的家庭教育使孩子從小敬拜神、認識神（夏樂維，民 70）。

¹ 基要真理：教會用詞，特指聖經中重要基礎的教義真理，被實際應用到日常生活中。

進入新約時代後，基督宗教幾經多次宗教改革及歷經殖民時期的向外擴張，逐漸傳入世界各地，信仰對象很快就擴大到猶太人以外的民族。在馬丁路德進行宗教改革後，教會不再以拉丁文為統一的語言，開始有德語的翻譯，同時在彌撒中增加講道的教導，讓神聖的儀式變得平易近人，教會開始注入活潑的色彩。他同時強調「因信稱義」的觀念，主張「信徒皆祭司」，更促使教會向外傳福音的動力（鄭哲宇，民 90）。許多傳教士在各地建立教會、將聖經翻譯成各族的語言文字，透過教會將聖經新約中「神愛世人」及「因信稱義」的教義闡明，聖經翻譯工作也隨著宣教事工²而開展。

如今，教會除了佈道之外，也推動禱告會、查經班及建立新的敬拜方式來著手教會教育，希望能鞏固信徒們的真理知識，於拓展之餘也從信徒中尋找並呼召可服事³的同工，因此開設訓練課程。此外，教會積極走入社區，對外開設才藝班、成長班、專題講座，甚至興辦附設幼稚園或托兒所、及假期營隊活動等等。總之，教會教育在今日愈來愈多元化的事工中，不再侷限於傳統的聖經教導，同時也以堅固信徒們的信仰、培植服事人才、擁抱社區民眾、尋求上帝旨意為目的，以建立全方位的教會。

在了解教會活動的目的、基督教宗教教育的內容和演進後，筆者要提出本論文的研究目的，即在於描述部落的教會活動及探討其在教育上的意義。

具體的問題包括：

- 一、部落中的教會實施哪些活動？
- 二、不同教派和教會的活動類型有何差異？
- 三、教會活動在部落中的教育意義？

期望透過本研究，了解除了學校教育外，教會實施活動的型態及教會對原住民的教育意義。

² 事工：教會用詞，即「工作」的名詞。

³ 服事：教會用詞，即從事與教會相關的工作或指教徒基於宗教愛的緣故而從事的工作。

第二節、相關的文獻研究

1-2-1 以原住民為對象的教育研究

過去，「教育研究」的課題總與學校教育分不開，不論是課程、教材教法、行政、或教與學的個體，甚至學習空間、建築物設計都曾成為教育研究的主題。而以「原住民」為對象的教育研究，也可概分為以學校教育及研究個體為主的兩大範疇，但以教會為主的原住民教育研究，則付之闕如，如果有，也只是其他相關主題中的一部份，下面就列舉近年來有關原住民教育研究的碩士論文、及研究生發表有關探討原漢學童學業成就差異的期刊資料。

表一：列舉近幾年有關原住民教育的碩士論文及部份期刊資料

？以「學校教育」為主，包含學業、行政、教學、學科、政策的原住民教育研究

造成原漢學童學業成就差異的原因	楊肅棟（民 88）。原漢族別與學業成績關聯性之追蹤調查研究 - 以臺東地區國小學童為例。國立臺東師範學院教育研究所碩士論文。
	黃順利（民 88）。師生原漢族別、師生互動與國小學童成績關連性之因果機制。臺中師院原住民教育期刊，第 2 期。
	巫有鎰（民 88）影響國小學生學業成就的因果機制 - 以臺北市和臺東縣作比較。教育研究集刊，第 43 期。
	陳建志（民 87）。族群及家庭背景對學業成績之影響模式 - 以臺東縣原、漢學童作比較。教育與心理研究，第 21 期。
	王天佑（民 87）。家庭背景與原漢族群教育機會不均等之變遷。文化社會學報，第六期。
學校效能、教師研究、親師互動	胡星文（民 86）。台灣省原住民地區國民小學學校效能之研究。台北師範學院國民教育研究所碩士論文。
	周惠民（民 87）。原住民地區國小教師自我效能感與工作投入之研究。新竹師範學院國民教育研究所碩士論文。
	劉貞蘭（民 87）。原住民學校與家長溝通困境之探討-以太陽國小為例。花蓮師範學院國民教育研究所碩士論文。
	王泰茂（民 87）。原住民學校的親師互動--以玫瑰小學為例。花蓮師範學院多元文化研究所碩士論文。
	胡邦欣（民 89）學校與社區家長的互動關係：一位原住民女性校長的理念與策略。花蓮師範學院國民教育研究所碩士論文。

圖書、學科、與原住民文化	游進昌(民 89)。國小兒童圖畫書原住民內容之分析及國小非原住民學生的原住民知識與原住民印象之研究。嘉義大學國民教育研究所碩士論文。
	呂枝益(民 89)。國小社會科教科書中原住民內涵之分析研究。國立臺灣師範大學教育研究所碩士論文。
	郭祐慈(民 89)。當今台灣相關原住民少年/兒童小說呈現原住民形象探討。臺東師範學院兒童文學研究所碩士論文。
	陳錫湖(民 89)。社會文化脈絡在數學教室裡的意涵--東部一所原住民小學的觀察。臺東師範學院教育研究所碩士論文。
概念發展及學科能力	汪光謨(民 87)。原住民國小學童動物分類概念發展之詮釋性研究。花蓮師範學院國小科學教育研究所碩士論文。
	林淑敏(民 89)。南投縣信義鄉國小五年級原住民學童國語文能力之研究。臺中師範學院國民教育研究所碩士論文。
	廖信德(民 87)。原住民國小四至六年級數學基本學力指標初探--以南投縣仁愛鄉為例。臺中師範學院國民教育研究所碩士論文。
多元文化教育及原住民教育改革	劉曉萍(民 89)。原住民人才培育的多元觀點--從一位神學院院長的學習歷程談起。東華大學教育研究所碩士論文。
	張家蓉(民 89)。原住民地區國中教師對多元文化教育之態度 - 從族群面向研究。臺灣師範大學公民訓育研究所碩士論文。
	李文富(民 87)。台灣原住民教育改革的分析 - 一個批判教育學的觀點。東華大學教育研究所碩士論文。
	黃木蘭(民 87)。原住民學生學校教育機會均等之研究--以花蓮為例。花蓮師範學院國民教育研究所碩士論文。
	蔣嘉媛(民 86)。原住民學生升學優待政策之評估研究。國立臺灣師範大學教育研究所碩士論文。

？ 以「個體」為主，包含成長、心理、觀念的原住民教育研究

青年、菁英、教師、校長的生命經驗	陳佩文(民 86)。原住民非行少年成長環境與學校經驗之探究。國立師範大學教育研究所碩士論文。
	高雅雪(民 89)。族群認同與生命的交織 - 四位原住民青年族群認同之生命經驗與民族誌電影。花蓮師範學院多元文化研究所碩士論文。
	林淑媛(民 86)。台灣原住民學術菁英的教育歷程與族群適應。國立師範大學教育研究所碩士論文。
	林曉萍(民 89)。轉化困境到出路- 一個原住民老師的生命行動與實踐。東華大學教育研究所碩士論文。
	周聖珍(民 90)。呼喚祖靈—原住民青年教師之生命追尋。花蓮師範學院多元文化研究所碩士論文。
	王淑美(民 84)。花蓮縣原住民校長在主流文化中的學校適應經驗。花蓮師範學院國民教育研究所碩士論文。

學童心理層面的分析研究	林麗惠 (民 89)。原住民與非原住民學童的認知風格、推理表現與問題解決表現之相關研究---以桃園縣平地國小學童為例。新竹師範學院國民教育研究所碩士論文。
	賴玉粉 (民 83)。花蓮縣原住民、非原住民國小學童學習適應與自我觀念之比較研究。花蓮師範學院初等教育研究所碩士論文。
	羅幼蓮 (民 87)。桃園縣國小原住民與非原住民學生性知識來源、性知識與性態度之研究。花蓮師範學院國民教育研究所碩士論文。
	李慧賢 (民 84)。原住民學生創造力發展及其相關因素之研究 - 年級、性別、教師教學創新行為、父母教養態度、社會支持與創意經驗、創造思考能力之關係。政治大學教育學研究所碩士論文。
	洪麗晴 (民 84)。原住民與非原住民國小學童推理表現與其策略使用之差異研究。新竹師範學院初等教育研究所碩士論文。
	李宗憲 (民 86)。國小高年級原住民與漢民族學生習得無助感及其相關因素之比較研究。國立臺灣師範大學教育研究所碩士論文。
輟學歸因	溫怡雯 (民 89)。台東縣原住民國中中輟復學生之歸因歷程研究。臺東師範學院教育研究所碩士論文。
	張坤鄉 (民 86)。原住民國中中途輟學相關因素與形成過程之研究---以屏東縣為例。政治大學教育學研究所碩士論文。
家長教養觀	莊啟文 (民 90)。都市原住民家長教育價值觀與其對子女教育期望之研究:以四個都市排灣族家庭為例。屏東師範學院國民教育研究所碩士論文。
	林淑華 (民 85)。原住民與非原住民學童父母管教態度與社會適應之比較研究。臺東師範學院教育研究所碩士論文。

大體而言，以原住民為中心的教育研究集中在學校行政人員、教師、家長、學童、學科身上，以客觀環境、教育政策及主觀心理、態度層面架構出原住民的教育研究。其結果往往如預期般，原住民背負著少數民族⁴的包袱，在普遍社經地位偏低、居住地處偏遠、子女數多、家庭結構不完整、父母對子女的教育投入較少、社會期望較一般漢人低、偏遠地區師資不足等不利因素之下，不論是量化統計分析或質性研究，均呈現較不利的結果。

其實，排除單從教育範疇看原住民的研究，有很多人類學家、歷史學家早已從文化、傳統、族群、生活、宗教、史料中為原住民刻劃了許多重要的篇幅。在這些研究中，不難發現原住民社會本身對教育的態度及教養方式（陳文德，民 78；黃宣衛，民 87）。對他們而言，漢人才是外來者，漢人以自居的優勢文化，及傳統觀念特別重視讀書、考試，不知不覺也以此價值觀來衡量其他族群，在漢人的篩選機制下，原住民不知不覺地被主流社會隔離，因此用主流社會的教育研究方法來分析原

⁴ 根據內政部戶政司於民國八十八年底的人口統計數，臺灣原住民人口數為 401,989 人，僅佔總人口數 22,092,387 人的 1.8%。

住民的教育問題，只能分析出對少數族群不利的結果，而那些隱藏在部落村莊中的教育機制卻乏人問津。

1-2-2 教會與宣教的研究

以往有許多研究歷史的學者，嘗試用不同的角度，描述基督宗教在華人社會的發展史，其中又以研究長老教會在華宣教的文章居多，如：林建二（民 68）、顏約翰（民 87）、林素珍（民 81）、郭文般（民 74）等人，曾發表長老教會在原住民地區及山地宣教歷史的文章；蔡主恩（民 75，民 84）研究長老教會地理分佈、土地使用、和地理擴張的情形；連偉齡（民 80）特就長老教會在南部的宣教過程作了一連串的回顧；吳學明（民 87）整理分析了日治時期長老教會的史料。長老教會本身也出版一本百年史（鄭連明，民 54）來記念教會在台灣的歷史、組織演進、及對於各項事工的理念。

另外，史文森（民 79b）、查時傑（民 82）等人，從歷史的角度來闡析，自荷蘭人登入台灣到最近四十年來，各基督教派在台灣發展的情況；趙天恩（民 79）也描述了整體華人教會的增長過程；而針對台灣獨立教會 - 真耶穌教會和地方聚會所的研究，也有多位學者如：史文森（民 79a）、屠世明（民 70）、林治平（民 79）、瞿海源（民 79）及 Charles W. Weber（1988）從各方面提出對本色化教會的觀察、並探討本色化及獨立教會在華人社會的發展情形、對內的組織與領導模式。惟此部份與長老教會詳盡、有系統的史料比起來，稍顯不足。

1-2-3 教會與教育的研究

本節將以五方面來看教會與教育之間的研究成果：

一、宗教教育

西方國家由於信仰基督宗教已有多年的歷史，因此宗教教育對他們而言就等於基督教的教育。有關這方面的著述有：在宗教教育歷史演進方面，夏樂維（民 70）說明宗教教育的興起，起源於希伯來人、猶太人的家庭教育，後來演變為古代教會及中世紀的教會學校；在宗教教育實施方法及實施場所方面，蕭克譜（民 78）提到

教會有五樣聖工，包括「崇拜、教學、團契、服務和見證」，教會就是透過這五樣聖工來傳遞宗教教育。他同時提到，宗教教育在「教會、家庭、及學校」的場合中被推行，而多數的宗教教育工作仍由教會來推動，多數的宗教教育活動也在教會中舉行，教會同時是行政者、訓練者、也是教導者，因此在推行宗教教育的地位上非常重要；在宗教教育內涵方面，吳明梓（民 76；民 79）從公民教育、道德教育、音樂教育，彙編整理出九年代的基督徒宗教教育內涵；而宗教教育與親子小組的關係，Jenkins（1998；1999）以革命性的兒童事工觀點出發，談到教會與家庭對於兒童教育的責任，認為兒童教育需回歸家庭，成為教會親子小組的一部份，因此所有的會友都應接受訓練及裝備，使基督徒的宗教教育很自然的在家中進行。

另外，關於宗教教育的內容書籍，坊間提供了非常多的教材書，包括有聖經的工具書、釋經本、每日讀經教材、聖徒傳記及各類教會事工專書。此處要特別提及有關兒童及青少年使用的教材書籍，目前台灣教界大多採用西方翻譯版為主，例如：香港主日學協會和新加坡細胞小組的教材，國內教會近幾年也逐漸發展出適合本土使用的聖經教育課程及教材教法，唯在出版的數量上仍佔少數，以下僅列舉部份由福音證主協會、主日學協會及學園傳道會所出版的兒童及青少年宗教教育教材書籍類別，包括有兒童教育（鄧敏，民 86；拉森，民 84）師資訓練（鄧敏，民 88）教學定律（吳玉蘭，民 85；韓君時，民 87；包宜、波海、若姆，民 88）及學習定律（魏金生，民 87）。

一直以來，基督教特重教育的觀念，不但存在於基督徒的家庭教育中，所有的教會活動也幾乎與教育有關，教會自然而然成為教育的機構。直至近代學校興起，漸漸由學校負擔起教育功能，但教會仍然維持原有的教導及各樣富有教育意味的活動。

二、宣教與興學的研究

宣教，包含宣傳福音與教訓門徒的意思（楊東川，民 84）。國內以專章探討教會興學的文獻多出現在歷史學類，例如：日本統治下的台灣教會學校（孫慈雅，民 74）私人興學自由與私立學校法制之研究（法學系）（周志宏，民 87）近代中國基督教教育之發展（李玉瑛，民 72）教會教育與國家發展 - 中華基督教教育會之個案研究（1920 - 1940）（陳國棟，民 88）等，主要在陳述台灣及中國大陸宣教工作與興學的歷史。

從第一位到中國宣教的馬禮遜開始（1807年馬禮遜到達廣州），宣教士大多以醫療、學校教育、印刷出版刊物為接觸華人的機會，第一座在中國設立的教會學校是「英華書院」，1818年由馬禮遜等人開創。隨後，每個差會⁵都設有學校，都在做

⁵ 差會：教會用詞，即差派宣教士去海外宣教的機構，主要負責規劃策略、訓練、督導、及評估宣教士的工作

教育的工作，教育與教會可說是分不開的，R. Lechler 教士曾說：「在上帝的帶領下，教會從一開始，即是一個教育機構。這是它的特性，也可說是它的責任。當人民覺醒後，不但要用福音去教養他，還要用知識去灌輸他」。C. W. Mateer 教士曾把中國的教會學校分為兩種類型，一是教導男女幼童基督真理，希望他們將來成為信徒或佈道者；一是以學校為間接工具，先開民智，為基督真理鋪路。後者的學校把教育作為心智、道德、宗教上的化育，不一定要學生都成為信徒，只盼望學校成為上帝手中一個有效的機構，傳播真理，其功能在於培養有能力的牧師、培養基督學校需要的師資、將西方文明介紹給華人、利用興辦教育接觸上層人士、同時也強化本土教會免受傳統迷信及具備能力接受外界挑戰。T. W. Houston 教士甚至說：「傳教工作若是沒有教育部份將是不完整的，學校沒有宣教工作的支持也不能維持長久。」可見早期西方向華宣教是多麼重視教育的工作（李玉瑛，民 72）。

宣教士來到台灣，以興學為傳教方式之一，一方面培養傳道人才，一方面實施普通教育將西方科學知識帶到台灣，早期基督教在台灣設置的學校有：英國長老會在台灣南部興辦長老教神學校、台南長老中學、女學，甘為霖牧師在台南設立盲啞學校；加拿大長老會在北部淡水也設立牛津學堂、女學院（後改為淡水高等女學校、淡水女學院），又於牛津學堂移至台北時，在原址設淡江中學（分男子部及女子部）（林素珍，民 81）。

三、宣教與醫療的研究

關於宣教與醫療的文獻，林素珍（民 81）提到宣教士來到華人地區，首在尋找與人接觸、傳遞福音的機會，於是醫療及教育成為最佳的切入管道。以台灣地區來講，不論南部英國長老會及北部加拿大長老會，來台初期皆藉醫療服務宣教，英國長老會在台南建立新樓醫院，而加拿大長老會在淡水建立馬偕醫院。教育成為醫療工作的一部分。此外，宣教士藉由醫療服務，實踐基督教愛人、救人的真理，也趁機教導人民新的衛生知識，針對當時台灣極為落後的醫療環境，他們以較進步的醫術破除一般民眾的宗教迷信、改變被鬼附身和精靈作怪引發疾病的觀念，使人得到適當的醫治而較能接受基督教。

而在徐麗慧（民 85）、劉碧昭（民 80）、王順民（民 88）等人的論文中都針對目前基督教界所辦理的醫院作列舉，以台灣東部來講，目前由基督教界辦理的醫院有花蓮門諾醫院、馬偕醫院台東分院、台東聖母醫院、台東基督教醫院等，這些醫院到現在都還維持定期下鄉巡迴醫療的服務。

四、教會與社會工作、社區教育的研究

在社會工作方面，徐敏雄（民 87）和王順民（民 88）針對基督教社會服務的事工，曾舉出許多項目，包括收容、認養兒童的機構、老人安養中心，殘障、婦女、勞工、原住民服務處，針對犯罪青少年、受刑人、毒癮者所辦理的中途之家等。大

部分的社會福利服務組織都向政府登記立案，如：花東社區發展中心、彩虹婦女事工中心、家庭協談中心、晨曦會戒毒中心、家扶中心、更生團契，及農民、勞工、殘障、原住民勞工關懷中心、和世界展望會組織等。教會及基督教機構在此類工作上提供保護及服務的功能，藉由關懷及教育課程使這些弱勢者、或社會邊緣人重拾信心、回到社會上成為有用的人。

在社區教育方面，邱淑芬（民 85）與呂莉莉（民 86）分別從教會辦理社區成人教育活動之現況研究、及教會參與社區運動之過程分析，談到除了興辦幼稚園外，教會也常常藉由舉辦社區活動、社區課程、成立儲蓄互助社、舉辦社區成人教育、興辦各類講座來親近鄰舍，同時教會也推動社區發展、社區行動等社區工作，藉由發起社區行動帶動信徒關懷社會及鄉里，必要時向政府爭取人權等等，喚起社區民眾對鄉土及人權的重視。

五、教會與人格教育、個體經驗的研究

為了教導聖經知識、培養良好道德、及品格養成，教會鼓勵信徒參加由基督教機構舉辦的品格訓練，例如：每年由美國培基教育學院來台舉辦的真善美講座。也有些教友和團體自辦學校、實施在家教育，此部份的資料如：錫安山的伊甸家園 - 神本教育（錫安山網站，民 90）及慕真在家教育協會的新聞稿（在家教育網頁，民 90；中國時報，民 89）。

另外，在教會生活對個體生命經驗的影響方面，邱亦寬（民 88）探討基督徒父母的育兒觀、黎容君（民 86）提出基督教團體對基督徒消費行為的影響、黃澤洋（民 83）探討原住民青少年從山地到平地的求學歷程、何紀瑩（民 83）針對基督教信仰小團體提高大專生生命意義感的團體歷程做效果分析，從各類研究中可看到教會經驗成為個人成長的途徑，不論是在教養態度、消費觀念及偏好、甚至在整個求學階段，在面對事情時的處理原則、或對自我的意象及族群認同感，教會經驗都會影響教友們思考事情的方向。

1-2-4 教會與部落的研究

以社群為主體，探究基督宗教在地方社會發展的文章，多出現在人類學者對於族群文化、傳統結構、及宗教變遷的論文中，如：黃應貴（民 74）針對原住民的社會類型，提出台灣土著的兩種社會類型及其意義，以系統的觀點，取政治、宗教、經濟、親屬四個層面，將台灣原住民分為 A、B 兩型社會。A 型社會是階級性社會階級，以阿美、卑南、鄒族、排灣、魯凱族為代表，其特徵是部落規模大、統治者以固定程序繼承、由傳說及神話來支持統治者的地位、神靈有階層之分、土地為團

體共有、由幕僚團體（如年齡組織、長老議會）來運作公共事務、權力集中、傳統權威（老人政治）等；B 型社會強調平權及個人能力，以布農、泰雅、雅美族為代表，其特徵是部落規模較小、住處分散、缺乏正式領袖、個人能力被認為跟個人精靈的能力相關、缺乏幕僚團體管理公共事務、土地私有、權力分化等。黃應貴指出社會類型與信仰宗派之間有某種程度相關，天主教會堂組織傾向權威式管理，故 A 型社會較易接納此一信仰，而長老教會有類似民主式的代議團體（長老、執事），比較吸引 B 型社會的類型。

黃應貴（民 81）在另外一篇論文中也探討為何大部份的布農人信仰長老教會，他認為布農人的社會關係是強調個人能力，因此講求上帝面前人人平等的基督長老教會較與族人的社會觀相符，再加上當時傳統宗教的巫術行為已無法遏止瘧疾等疾病的傳播，而基督宗教又能提供突破禁忌卻不為所害的有利條件，因此布農人以基督宗教的長老教派為大量改宗的對象；相對的，鄒族人在繼承式的社會觀念之下，就傾向以改宗較重視階級及權威管理的天主教為主。

此外，石磊（民 65）就馬蘭、馬太安、大港口三地阿美人的宗教變遷作了比較研究，發現除了應考慮傳統文化的因素外，當地社群與漢人接觸的程度也是宗教改變的重大影響，馬蘭地區的阿美人因地域及版圖劃製的關係，與漢人接觸密切，因此當地阿美人以信奉漢人的民間宗教為主，馬太安、大港口的情況就不相同了，基督宗教在台灣光復後帶著豐富的物資進入部落，且當地社群與漢人接觸少，因此就大量的改信基督宗教。

陳文德（民 89）對於阿美人全族信仰天主教的過程也有如下的探討，他認為儘管天主教的會堂組織與阿美族的傳統年齡組織有所不同，即天主教打破了原先屬於不同親屬群之間禁忌的隔閡，而提供新的組織方式，但天主教的會堂組織仍舊遞補了傳統年齡組織的作用及功能，就像天主教儀式取代了傳統的家庭儀式，神職人員也代替了族舅和巫師的地位，他認為天主教的傳入是西方宗教與舊社會文化產生一連串的辯證關係，部落需要依賴傳統和教堂組織來維繫內部的凝聚力，另一方面，族人並未因信仰天主教而由地方性的宗教認同改變為世界性的宗教認同。

黃宣衛（民 89a；民 86）在分析烏鳴村阿美族三個村落領袖的族群意象中談到，不同教派對於傳統組織、文化儀式的保留有著不同的意義，其中以天主教最支持傳統豐年祭的活動，所以保留較多的傳統組織、儀式和歷史記憶，而長老教會由最初的嚴格禁止到漸漸開放，讓傳統有了呼吸的機會，不過嚴格說來，長老教會還是比天主教對於傳統儀式持保留的態度，他同時認為在社會文化急遽的變遷之下，阿美人會以不同的方式來表達其對文化的認同，也因此他們強調不同的傳統文化成份，例如：長老教會會友強調族語，而天主教教友則同時關心豐年祭及年齡組織。

張峻嘉（民 87）的論文中談到阿里山鄉的基督宗教在鄒族部落的傳播情形，文中有兩個結論，其一是在傳統大社中以天主教佔絕對優勢，這與天主教的階層性權威領導組織有關，因為傳統鄒族是典型的父系氏族社會，兩者有較強的連結；再者，

新興的部落則以真耶穌教會佔有絕對的優勢，真耶穌教會在部落中與長老教會及天主堂顯得格格不入，因為它嚴禁任何的宗教祭儀，但對內強調主內一體，因此積極聯合其他的真耶穌教會而產生強大的連結力量。

在邱韻芳（民 86）的論文中談到東光布農人的信仰與認同的問題，他認為東光布農人並非因外力介入而改信基督教，而是欲建構一個更滿意的文化，產生積極主動的改教過程，改教後，基督教成為凝聚族群認同的力量，甚至改變原有族群的界線，造成族群的變遷，在東光，教會的節日和聚會完全取代了傳統宗教活動，族人跨越了原本親族的界線，在教會組織下成為一個緊密結合的團體，而東光長老教會也成為部落認同的象徵。

在楊鈴慧（民 85）的太魯閣人階序性認同論文中提到，長老教會成為族人人際關係網絡及生活作息的中心，尤其在各類的宗教節日和選舉拉票中更可感受到教會的影響。唐佩玲（民 85）也在平和排灣族的家庭與教會論文中特別說到教會的教育功能，由於教會與外界接觸面較廣，使得教會扮演起部落內社會教育的角色，甚至彌補學校教育的不足，文中也描述部落內天主教與基督教為了互拉信徒而出現的緊張氣氛，整體說來，長老教會呈現較佳的優勢，因為活動較多、較能吸引人參加，長老教會比天主教教友遵守嚴格的教條，禁煙忌酒，他們以教會為認同的標的，認為村莊的事就是教會的事，教會對於文化的保留最大的貢獻就是藉著讀聖經，使得族語得以傳承。

回顧各個學者的論文，教會在不同社群、不同地域社會，均有其特別的發展。同樣的教派，在不同的社群，會因著傳統文化、組織而發生不同的連結，也因著不同的地域社會有不同的族群接觸程度，而有不等的影響力。基督宗教、社群、地域社會三者的關係像排列組合般深具多樣性；最後，在三者交互作用的影響下，對內對外產生了認同問題、族群觀、世界觀。

第三節、研究方法

本研究一開始考慮對研究地區 - 成功鎮南邊所有的教會活動做普遍性的資料蒐集，因此筆者採用最直接、快速的問卷調查方式，編製一份針對教會活動、網絡、情感、認同的非開放性問卷，冀以社會調查方法進行研究資料的取得，並在民國 90 年 1 月間對台東市三間教會：天主教堂、長老教會、真耶穌教會進行問卷預試。

由於三間教會分屬於不同教派，在名詞使用上諸多不同（如：禱告 vs. 祈禱；做崇拜 vs. 望彌撒；教會 vs. 教堂等），且教會間的活動名稱差異性很大，不易以結構式問題含蓋所有的類別。尤其在填答對教會情感、認同的題目時，部份會友以維護教會立場，從頭到尾只填答某一程度選項，導致問卷缺乏效度，但最大的問題還是因為以問卷型態突然出現在教會內造成教友心理上的不適應，有些教友反應從來沒有填過問卷，問卷調查對他們造成心理上的不安及防備，因此在問卷回收時也產生相當的困擾。最後筆者決定放棄用問卷調查的型式進行資料蒐集，完全以田野調查的方式進行研究。

1-3-1 研究方法

本研究採「田野調查」及「文件蒐集」的研究方法。

一、田野調查：

（一）田野地點為成功鎮南邊的部落（請參考第二章田野地點的教會概況、及「圖二」），包含成功、和平、都歷、小馬等地區的長老教會、真耶穌教會、天主教堂。

（二）訪談對象是教會傳道人、服事同工（包含全職及帶職的工作人員）、教友及社區人士。

（三）田野調查時間前後陸續共花時兩個半月，從民 90 年 3 月至 5 月中旬。

（四）訪談方式採開放式問題及半結構訪談。

（五）參與觀察以「自然情境」的「參與性觀察者」為主，儘量維持局內人與局外人之間的平衡，不主動參與，但若遇有人邀約或求助時，會視情況涉入。

（六）資料蒐集包括現場文件、教會定期與不定期的資料、刊物。

二、文件蒐集：

本研究要蒐集的文件有：

- (一) 教會的公告事項、海報、週報、或月、季、年度報告。
- (二) 定期與不定期雜誌刊物。
- (三) 主日學教材、教本、各項登記簿、活動資料、教具、設備清單。
- (四) 教會名冊，服事工作內容及組織架構圖。
- (五) 從鎮公所或相關民間團體、學校取得的資料（人數、曾經合辦的活動、舉辦過的比賽、與文化、社會福利相關的活動資料）。
- (六) 網路電子報，如：台灣教會公報電子報。
- (七) 各教派網站文件，如：天主教台灣地區主教團網站、長老教會總會網站、真耶穌教會總會網站。
- (八) 其他，如：族語教本、感恩祭典（天主教禮儀書籍）、信仰問答、教會週年特別紀念刊物、講習資料、族語詩歌本等。

1-3-2 研究流程

本研究的研究流程如下：

- 一、尋找研究主題：考慮主題的可行性、價值性。
- 二、提出問題、修正問題：進入研究現場發掘問題，有些問題是事先設定的，有些則是在情境中逐漸產生。
- 三、蒐集文獻資料：蒐集文獻資料，包括搜尋關鍵字、影印存檔、編碼及分類。在進入現場後，依新的問題增減原有資料文獻。
- 四、確定田野地點：從幾次進入現場的經驗，田野資料的蒐集，決定最適切的田野地點。
- 五、進入田野記錄觀察：包括觀察、訪談、拍照、田野筆記、現場資料蒐集等。
- 六、分析田野資料，並補充田野觀察記錄。
- 七、撰寫研究報告。
- 八、修改及定稿。

1-3-3 田野地點的選擇

一、以現實為出發點的考量

(一) 住宿問題

最初，筆者曾考慮以長濱作為研究地區，但長濱距離台東市 100 公里，若選擇該地，則必須在當地住宿，而成功距台東市只有 50 公里，可以當日往返，必要時再留宿，減輕許多經濟壓力和不適應的問題。同時，對於觀察和訪談的進行，不會因住宿與否，造成太大的差異。

(二) 交通問題

長濱南溪位於山區內部，雖然一開始筆者傾向在長濱做研究，但交通和住宿是兩大問題。有一次不慎在長濱山區發生小車禍，這個印象讓筆者非常深刻，使得筆者重新考慮換到較近的成功地區。

(三) 資料易取得性問題

在資料的蒐集上，由於教會在成功的數量和規模都比較大，多間教會也在此發跡，因此比較容易取得教會歷史資料，這也是後來才發覺的有利因素。

二、部落與教會差異性的考量

在考慮現實問題後，筆者決定以成功南部作為研究地點。由於考慮時間及個人能力的有限，故僅以成功、和平、都歷、小馬阿美人的教會為田野對象，選擇這四個地區的原因有：

(一) 考慮教會規模的差異性

教會規模影響著活動類型及參與人數，規模大的教會，往往空間、設備都較充足，能夠配搭的同工（服事者）也較多，活動類型會比較活潑。以教會規模為考量，則小馬、都歷的天主教堂，和平的長老教會，及成功的真耶穌教會規模較大、人數較多；而和平的真耶穌教會與都歷的長老教會，在部落中與其他教派相比，顯得人數較少。

(二) 考慮部落中教派的差異性

若一個地區同時有兩間以上的教會，就必定產生互動的關係，不論是彼此間競爭、和平相處、或互為消長的模式，都會直接、間接反映在教會的各樣活動及對活

動理念的態度上。以教會間互動模式為考量，則成功地區同時有 4 個教派（天主教、長老教會、真耶穌教會、耶和華見證人），小馬（天、長、真）及都歷（天、長、神召會）是 3 個，和平則有兩個（長、真）。

（三）考慮部落繁榮的差異性

部落所處的地理位置若接近交通樞紐、或靠近主要幹道，與外界的聯絡就較為容易、頻繁，這會影響教會的外展性、內聚性、及活動人口的流動性。成功鎮上是比較熱鬧的區域，市街繁榮、人口多、買賣能力強、移動性較高。而小馬人口簡單、環境寧靜、移動性較低。

（四）考慮部落內族群互動的差異性

整個成功鎮以阿美人及漢人為主要，其他如泰雅、排灣、布農、雅美、卑南人加起來不到 25 個人次⁶（台東縣政府，民 86），漢人多沿著省道而居，或住在鎮上較熱鬧的地方，以買賣業為其生計特徵，其信仰多來自民間宗教、及大小寺廟。在本研究區中，以成功鎮、都歷地區原漢互動最頻繁，和平及小馬次之。

（五）考慮教會附設機構的差異性

並不是每間教會都附設有幼稚園或文教單位，往往因應當地社群的需要而開辦，通常，擁有這些機構的教會，在財力和政府補助、及與地方關係上都會明顯比其他教會不同。成功鎮以南附設有幼稚園的是和平長老教會（和愛托兒所）、成功真耶穌教會（博愛托兒所）及中華聖母堂（聖心幼稚園），而都歷長老教會則開設有「原住民學生文化成長班」。

（六）考慮部落中學校的差異性

整個成功鎮共有七間國民小學、一間國民中學及一間高級職業學校，其中成功鎮上有三民國小、成功國小、新港國中和成功商業水產學校，和平部落有和平國小，都歷部落有信義國小。

本研究即以上述具有某些差異性的部落，作為田野地點，嘗試進行單一族群、多教派、多部族的研究，以了解教會在部落中的種種活動及其影響。

⁶以民國 85 年台東縣政府主計室資料為例。

1-3-4 田野工作的過程

從民國 89 年 8 月到年底，筆者在長濱鄉南溪的教會進行訪談、觀察、及蒐集資料，到隔年初決定轉換田野地點為止，在長濱進行了四次、及成功兩次的田野工作。待最後確定研究地區為成功時，比較密集性的田野調查是從民國 90 年 3 月開始到 4 月間，以每次往返台東市及成功鎮的方式作觀察、訪談的記錄。

田野預計的工作時間是兩個半月，原本排定以部落為單位進行研究，在筆者進入田野兩三次後發現，因為每個部落的作息時間不一致，如果可以掌握每間教會的活動時間，並與想訪談的對象約好，不一定要以部落為單位進行研究，可以整合每個零碎的時段，在同一天內觀察不同部落的教會及訪談會友。有了這樣的經驗後，筆者更能自在的穿梭在各部落教會間，訪問想訪問的主題、觀察欲觀察的內容，但缺點是不能在同一個部落做長時間、全面性深度的觀察。

田野工作時間由民國 90 年 3 月到 4 月間，在四個田野地點做密集的觀察訪談，5 月上半旬進行資料的補輯。

1-3-5 研究者角色

在「研究方法」處，曾提過：筆者是以「參與性觀察者」，中等程度涉入參與現場的互動。事實上，筆者也是一名基督徒，對於教會的文化生態有一定程度的涉略與了解，所不同的是研究地區與筆者的成長背景不一樣，族群、語言、文化、教派、教會的生活經驗大不相同，因此雖然是以教徒的身份進入田野，但陌生程度及新鮮感仍是非常的強烈。

自本段以後，筆者要以主觀的第一人稱「我」，及客觀的第三人稱「筆者」身份，交互運用交織全文的寫作。

剛才提到，我也是名基督徒，甚至是別人眼中「熱心教會事工」的教徒，雖然受洗時間只有 5 年，但在教會服事兒童主日學也有 4 年的時間，對於教會內外的事務都非常有興趣，曾到韓國及新加坡參訪國外教會從事事工的經驗。因此要到部落做有關教會的研究，對我而言是件令人期待又興奮的事！同期間要面對各樣的教派，剛開始我把這樣的情形當作是造訪教會的機會，雖然也有文化不同、禮儀不懂、敬拜模式不一樣的困擾，但與信徒們聊天後，才發現原有聖經的基礎對我這個外來人能融入他們提供了莫大的幫助，教會接待我就像接待自家人一樣，我也尊重教派間的差異，不突顯自己原生教會的文化。

與真耶穌教會的弟兄姊妹相處，是很愉快的經驗，原本以為他們會最難接近，因為我們的教派不同（筆者來自台北的新店行道會及台東靈糧堂體系），對他們而

言我只是一名「慕道友」(因為真耶穌教會不承認別教派的洗禮，他們對於接受聖靈也有不同的看法)，但透過幾次的禱告、交通、及查考聖經後，他們對待我如同對待同教會的人一樣，可能是他們喜歡會讀聖經及對教會有興趣的人吧！當我提到我也認識其他真耶穌教會的教友時，我們的距離在無形中又拉近了一步。

在天主教堂，筆者也是以「慕道友」的身份去融入他們的社群，在這裡，我比較少開口、多觀察，因為不懂的事情實在太多了，光是望彌撒這件事就使我一頭霧水，後來還得靠族人的幫助，才明白儀式的意義。不過我非常喜歡天主教堂的環境，在美麗的教堂中與傳教師請益，彷彿看到外籍神父在當地辛勤播種的影子，傳教師看我一副愣愣的樣子，又急於想了解天主教的文化，於是都很樂意地告訴我有關他們的故事。

在長老教會中，我就是一名與會友沒有兩樣的「平信徒」了。只是我的教派與他們不同，如此而已。但教會的姊姊、媽媽們看我仍是學生，都很好奇的問我為什麼沒有乖乖的待在學校，或在台東參加崇拜聚會，而大老遠的跑到成功？在說明我的研究來意後，他們都樂意的提供我資料上的收集。

不論是真耶穌教會、天主教、或長老教會，我的研究者身份似乎不會造成他們很大的困擾，從「慕道友」到「平信徒」的身份，有些教友看到我對聖經知識的了解、及曾是主日學的老師時，他們甚至請我幫忙指導教學、或乾脆幫他們教孩子。

我很堅持自己持中等程度的參與，也很滿意以不同身份進入不同教派的感受，因為這樣最能坦白、真實、也不會被為難。我想他們也喜歡我的出現，因為這不會造成教會的困擾，他們也很意外及高興有外人的加入呢！

1-3-6 研究限制

筆者在田野地點進行觀察及訪談時，遇到的限制與難題，如：聽不懂阿美語、我是女生所以與弟兄交談的機會較少、非人類學背景出生對研究方法的使用及訓練上不足等……。此外，教會規模大小及內聚性程度也會影響筆者在參與觀察時角色上的轉變，因此要靈活反應，每一個限制都需要一一去熟悉、適應、克服與調整。在田野觀察的時間上，儘量以預計的進程表為主，但也會遇到需調整研究地點及時間長短的例子，譬如：我發現都歷的情況比較有趣，因此把預定待在嘉平、鹽濱的時間取消而挪到都歷。至於本研究在研究方法上的選擇，因為考慮異文化、各教派的差異、及教友接受問卷的程度可能不高，所以採用質性的田野調查為主要研究方法及工具，雖然在數量上不能包含成功所有的教會，但藉由對成功南邊教會的觀察記錄，以了解部份海岸阿美教會的文化及活動型態，再者，進一步詳究教會對於原住民的教育意義及影響。雖然本篇論文記錄觀察的現象不能類推所有部落與教會的關係，但期望就研究範圍內作詳細的探討，以記錄、分析、詮釋此時此地教會與部落的現象。

第貳章、田野地點的人文地理及教會概況

第一節、東台灣的特質

東台灣，一般人口中所稱的「後山」，因南北峽長、東西受高山阻礙而具孤立性。加上位處國家權力邊緣，因而產生特殊性、邊陲性和依賴性的區域性格（夏黎明，民 86）。除原住民外，有來自各方的移民者，共同形構了東台灣的生活世界。

夏黎明（民 86）以六個層面來形構東台灣的生活世界，包括有：

（一）自然環境對東台灣的影響：中央山脈、太平洋、及花東縱谷的阻隔造成其與外界的阻隔性。

（二）海洋東亞與東台灣的歷史：日本據台對東台灣的開發，及戰後勞力密集的加工業，強化了台灣原有的區域差異，使得東台灣成為台灣經濟發展中的邊陲。

（三）國家力量：日據時期，日本人阻延漢人移民東台灣、日本政府及資本家移民東台灣、遷移集中管理原住民部落、發展熱帶栽培業。「內地化東台」的政策，決定了東台灣日後產業發展與社會形態的基本架構。戰後國民政府在農業發展工業的經濟策略下，東向西輸出勞力、資本、農產品、天然資源的工業原料，使得東台灣陷入依賴的情境，徹底成為經濟發展中的邊陲地帶。

（四）居民分布情況：東台灣以南島語族的原住民為主，後有本省閩、客及外省榮民漸漸移入。1970 年代以後台灣經濟起飛，使東台灣成為年輕人口大量外移地區，現因政府開放外勞，才又人口回流。

（五）網絡：低度的外部聯結加深了東台灣的孤立性，陸上的對外聯結必須以國家的力量才能興築維持。在社會網絡方面，東台灣沒有明顯的社會階層或社會分化，但受到地緣關係、血緣關係、社群差異、同鄉以及行業別的修飾，使得東台灣有著某種程度的社會隔離。

（六）日常生活及其變遷：部落社會是東台灣早期的生活方式，主要的特徵是從事山田燒墾和以漁獵採集為主的維生活動，另有血緣性的聚落、自然崇拜、及長老的政治組織等。進入以市場經濟為主的鄉民社會後，成為配合國家政策的市場取向，近年來則興起以都市中產階級為主要的市民社會。

第二節、成功鎮

成功鎮位於花東海岸中央偏南，是台東縣也是台灣東海岸最大的鄉鎮及漁業中心。北鄰長濱鄉、南接東河鄉，西隔海岸山派與花蓮縣富里鄉及台東縣東河鄉泰源盆地相鄰，東瀕太平洋。

成功原名「麻荖漏」，後名「新港」，戰後始更名為「成功」。全鎮南北狹長，由北至南有博愛、忠孝、三仙、三民、忠智、忠仁、和平、及信義八個里，面積約 144 平方公里。依據成功鎮戶鎮事務所的資料，民國 85 年年底時有人口 20,250 人，人口密度每平方公里 141 人，其中阿美族約占 54%，是最主要的族群，餘為清代以來陸續移入的西拉雅（平埔族）漢族等族群。阿美族人口最多，自北而南形成許多由部落發展而成的聚落，當中也有少數聚落是由西拉雅族所建立（如石雨傘）；而漢族則除了發展稍早的小港（成廣澳）外，主要是新港漁港興築（民 21）以後，才大量聚集至今忠仁里及忠智里一帶，成為本鎮阿美族比率最少的二個里（李玉芬，民 88）。

本鎮各行政區域內的最近人口資料，請參表二。成功鎮的原住民中，以平地原住民佔絕對優勢，山地原住民可謂微不足道，而本鎮平地原住民又以阿美族居絕對多數，除了忠智里的人數較少些外，其他各里皆有重要的阿美族聚落，其中尤以三民里的成功以及信義里的都歷規模最為可觀（黃宣衛，民 90）。

表二：民國 89 年 6 月底成功鎮的人口分佈狀況

行政區域名稱	區域內總人口數	平地原住民人口數	山地原住民人口數
博愛里	1,005 (人)	873	3
忠孝里	1,548	882	11
三仙里	2,387	1,597	3
三民里	3,989	2,395	15
忠仁里	3,232	684	10
忠智里	2,647	281	12
和平里	1,192	982	9
信義里 / 總計	2,839 / 18,839	2,234 / 9,928	15 / 78

（引自黃宣衛，民 90。資料來源：台東縣政府民政局）

成功鎮絕大部份屬山地或丘陵地，海岸平原狹小，僅成功一帶較為寬廣，居民利用狹小的海岸平原及有限的丘陵地山區，依賴有限的雨水、山泉水灌溉，種植水稻或果樹。境內溪流自北而南，由西側的海岸山脈向東注入太平洋，流短水急，水量不穩，今多成荒蕪山林。成功鎮的氣候高溫多雨，年雨量約 1500 - 2000 公釐，平均冬溫攝氏 19.6 度、夏溫攝氏 23.2 度。一至四月為雨季，六至七月降雨最少（阮

昌銳，民 83 ）。

成功鎮經濟結構以農、漁為主，工商業所佔比率仍低。農業方面，主要農產品為水稻、玉米、竹筍、椰子及柑桔等；漁業方面，由於面臨太平洋優良漁場，水產資源豐富，主要的漁類為鰹、旗、鬼頭刀、鮪魚等，漁港除了規模最大的新港漁港之外，還有小港、基翬、白守蓮等船澳。商業不活躍，主要聚集在新港一帶，柴魚為本鎮特產之一。

隨著台灣經濟型態的轉變，本鎮人口外流現象十分普遍，民國 70 年人口 24,070 人；民國 85 年人口 20,250 人，成長率約負 16%。

交通方面，有台汽客運、鼎東客運及花蓮客運，溝通花蓮、台東及高雄等地，並可利用東富公路通往縱谷，但路途遙遠，出入不便。

隨著台灣區觀光事業的興起，民國 77 年又設置「交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處」，對於成功鎮觀光業的發展十分有利，主要的觀光名勝計有三仙台、石雨傘等風景區，此外，濱海沿線的礁岩及海灘，自然景色優美，都十分受遊客歡迎（李玉芬，民 88 ）。



第三節、阿美人的社會組織與傳統文化

阿美族是成功鎮最主要的族群人口，在傳統社會裡有「年齡組織」與「親屬制度」，象徵阿美人的社會結構及權力分配。

年齡組織是由部落內的男子所組成，組間約有二到三歲的差距，男子約成長到十五、六歲時即可加入年齡組織，負擔起部落的政治、軍事、及宗教祭儀等任務。年齡組織的基本單位是「組」，而非個人，維持各年齡組的縱向連結是權力的擴張，即愈高年齡組負擔較輕的工作、享有較大的權力、擔任部落中重要的職位，如頭目、部落委員等，若遇到族內的糾紛也是最後的裁決者，在歲時祭儀（如收穫祭、豐年祭）時亦擔任主祭者的角色。

組內關係代表橫向的連結，由於同組之間擁有一起學習、一同受罰、生活在一處的共同經驗，因此同年齡組的關係特別濃厚。（陳文德，民 78；黃宣衛，民 87）。年齡組織普遍存在於阿美族的社會內，但因社會變遷、國家力量介入，政治、經濟、宗教結構的巨變，導致不同地域有著不同的發展，整體來說，年齡組織在阿美族的社會中已經漸漸淡化。（黃宣衛，民 89b）。

親屬制度，是以血緣關係為主。阿美族的男子通常婚入妻家，被歸屬於同一個生計消費的單位，婚入男子無權繼承妻家財產，妻死得回生家，若患重病或死後也須回生家由生家照顧、埋葬，顯然血親的同胞關係重於配偶間的婚姻關係。（陳文德，民 75）。

第四節、教會傳入的歷史

2-4-1 教會在台灣

基督宗教於 1624 年荷蘭人來台經商時首次傳入台灣，當時的台灣被稱為美麗的福爾摩沙島。1627 至 1664 年間在台宣教士共有約 37 位，他們主要的工作對象是原住民，很少向其他華人傳福音。1683 年鄭成功反清失敗，滿清政府掌權，把最後一批宣教士逐出，台灣的福音之門因此遭關閉達一百七十五年之久。1859 年英屬多明尼加的幾位天主教宣教士抵台，揭開了台灣近代宣教史的序幕，不久基督教的宣教士亦接踵而至。（史文森，民 79b）

以台灣南部為宣教工場⁷的馬雅各醫生於 1865 年由英國長老會差派而來，接著於 1872 年加拿大長老會的馬偕博士也抵達台灣北部，展開宣教事工。基督宗教在南北均以醫療配搭宣教策略，先後成立了神學院、學校、醫院等服務機構，北部馬偕博士著重門徒訓練⁸，積極培育本地人為傳道人，南部因為母會（英國長老會）提供較充裕的資金，故除了培育當地傳道人外，也較著重文字事工。原住民語版聖經的翻譯工作也隨著宣教士來台而一一的展開，其中神學院與山地教會因使用羅馬拼音聖經方式而保留了原住民族語的書寫，在當時有一些原住民為學習本族語言的書寫方式而加入教會。大體而言，此階段教會的語言是以台語為主。

1895 年日本人佔據台灣到 1945 年日本投降，漫長的五十年帶給山地原住民生活空前的巨變，從統治初期（1895~1902）延續鄭成功時代以來的緩撫政策，採用懷柔而不積極討伐，到調度兵力於番界、採取恩威並濟的手段，設立隘勇線限制原住民的行動範圍，並嚴厲的監視、以武力剿蕩抵抗份子（1903~1914），等到山地原住民全都順服歸化，即開始致力撫育、教化、授產、醫療、交易等工作（1915~1945），日治時代以單向輸入為原則，配合警察制度及皇民化政策，在山地廣設警察駐在所、派出所、青年學校、公學校、教育所、與日本神社，並強迫原住民學習日本語及膜拜日本神祇，實行政教合一。（林素珍，民 81）日治時期，原住民生活受到很大的波動，為了尋求更安全的居所，此時出現較大範圍的遷移行動，許多遷徙路線跨過中央山脈由西部向東部翻越，這也影響到後來原住民部落在東部的開展。

日治末期的傳教活動由公開轉向祕密，1940 年所有在台的外國宣教士因政治因素被迫離開台灣，南北長老教會的多項機構也遭日本政府接收，長老教會在失去外籍傳道人及外國差會的支助下，許多原本已擬定好的福音東進策略也告停擺，只剩

⁷ 工場：教會用詞，即場所、地域，通常前與事工名稱相連。

⁸ 門徒訓練：教會用詞，即訓練信徒成為為主工作的人。

下零星個人的祕密傳教行動。原來，有許多在西部已經是基督徒的原住民，因為種種因素移住台灣東部一帶，虔誠的信仰就隨著個人的宣教活動帶到東部。而此時長老教會更加速邁向自治、自養、自傳的道路。（林素珍，民 81；徐敏雄，民 87）。

台灣光復後，禁教政策隨之解除、從大陸撤離的宣教士及教會紛紛播台重建，而原本在台的宣教機構及教會也漸漸恢復了原貌，此時台灣出現了以國語為主的崇拜模式。從 1945 到 1955 年是台灣教會的「開墾及種植時期」（參考圖一），教會在此時並未能抓住良好時機以計劃策略的方式大量投入宣教，反而是延續了日治時期的個人宣教模式；另一方面，由於日據時期日本人在原住民部落推行皇民化政策，日語就成為原住民的共通語，因此光復後在原住民部落傳教就變得相對容易，許多不會說原住民語的基督徒也可以藉由族人將閩南語翻譯成日語，而將福音傳入原住民部落。

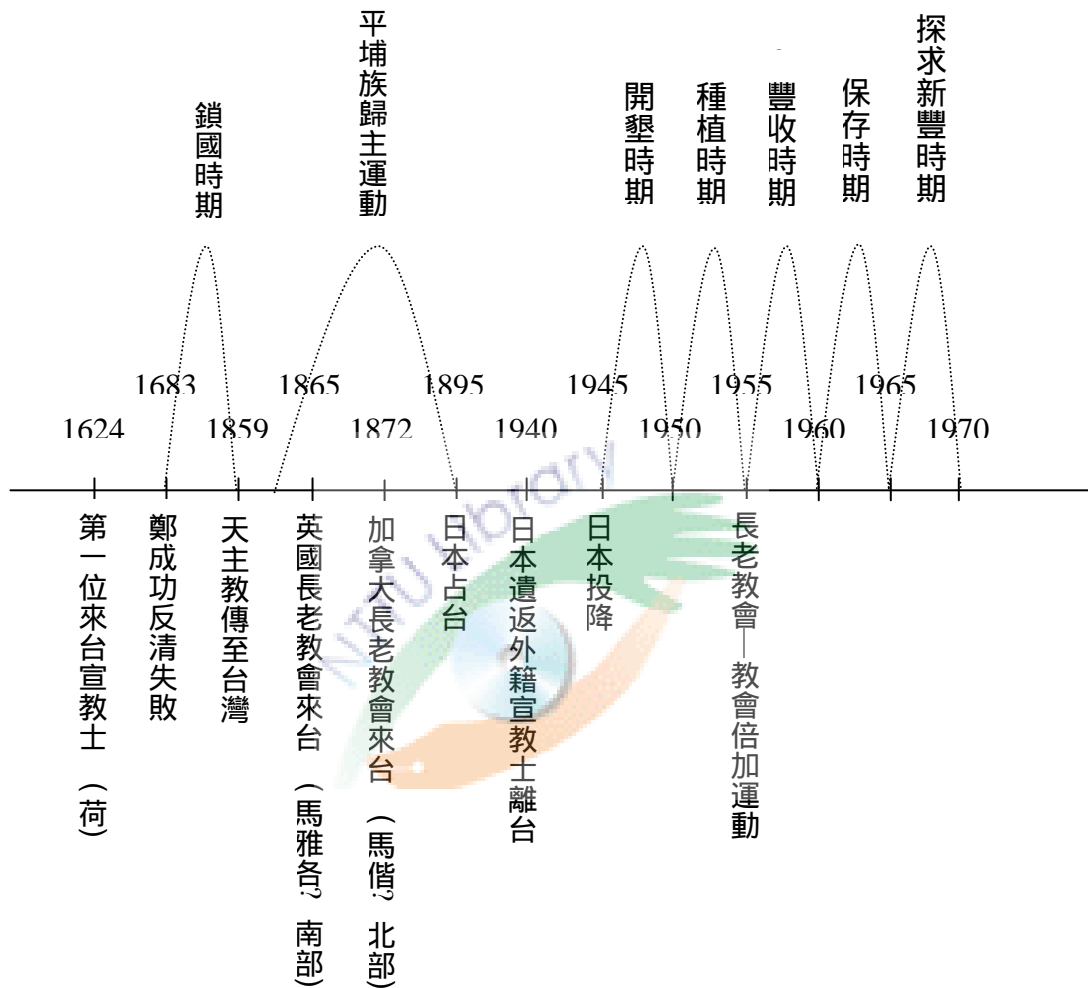
1955 年到 1960 年是台灣基督教宣教史上的「豐收期」（參考圖一），許多原住民部落集體信仰基督宗教，綜合各學者的看法，可能的原因有：大批救援物資在此時進入山區、前往山地部落的傳教士漸多（其中包含自大陸播遷來台的教士）、基督宗教配合山地村落巡迴醫療服務贏得居民的好感、山地部落經過日本人的開發已不再如從前窒礙難行、且大部份原住民都會說聽日語，也成為傳播福音的有利條件。

1960 年到 1965 年是基督宗教的「保存時期」（參考圖一），宣教士與傳道人的數目跟不上走進教會的人數，教會在聖經教導及團契牧養⁹工作上都顯得相當吃力、救援物資停止發放、再加上國民政府於此時對山地部落的社會福利及衛生條件已有顯著的提升，多數信仰不堅的基督徒便離開教會。

從 1955 年以來，山地部落即出現許多基督教長老教會以外的教派，如天主教、真耶穌教會、聚會所、循理會、聖教會、浸信會、神召會等，而東海岸部落更是以長老教會、天主教、真耶穌教會為主。各教派在保存原住民文化、推展社會福利、社會化、及宗教教育上的作法也不盡相同，這也是本篇文章所要觀察分析的重點。

1965 年至今，基督宗教的人口就維持著差不多的比例而無明顯的變化，甚至在地教會出現教友人口流失的現象，很重要的原因在於整個社會經濟結構的轉變，造成原住民青壯年人口紛紛外出工作，也有許多原住民與外地人接觸後就改信漢人宗教，加上教會原本致力從事的醫療及社會福利工作已轉向由國家及政府機關經營，因此很多信仰不堅的會友便很少走進教會了。不過整體來說，目前原住民部落中仍然以信仰基督宗教的居多。

⁹ 牧養：教會用詞，以牧羊人牧養羊群的動作來比喻教會對教徒的關係。



圖一：基督教在台灣發展的歷史

整理自：史文森 / 基督教在台灣 (民 79b)

2-4-2 教會在成功

對東台灣海岸及整個成功鎮的教會來說，依照會堂數、會堂規模、信徒人數，大致可分為三大宗派，即長老教會、真耶穌教會、及天主教。

三大教派傳入臺灣東部的歷史都不盡相同，以興建會堂的時間來說，在 1948 年到 1955 年間，陸陸續續有真耶穌教會、長老教會、及天主教在成功分別建立會堂。而以傳教的過程來看，長老教會對東部宣教的時間最長、也最持續，原因是早在東部建堂之前，英國及加拿大長老會差會已在臺灣南部及北部建立有組織性的教會團體，透過傳教士的看察、信徒的遷移，不斷的向東部拓展福音的路線；而天主教也因為中國傳教區在戰後被中共接收，大部份產業遭沒收及毀壞，傳教師們被驅逐出境，但懷著服事華人、向華人宣教的熱忱使得這些傳教師們移轉工場，從 1953 年起短短的幾年間，臺東境內突然多了將近三、四十名外籍的神父和修士，至今，還可在天主堂看到部份的外籍神父，或在部落教堂的墓園中，發現多位終老異鄉的神父之墓；真耶穌教會在臺東的傳教過程，多半與靈恩佈道會中信徒們病得醫治有關、而村民、警察阻撓建堂，更加深了教友們建堂的決心，由於真耶穌教會強烈要求信徒們要放棄與聖經不符的傳統習俗，所以在草創階段遇到相當大的阻力，但因真耶穌教會有極為統一、和有系統的中央組織，每間教會的建立就好像在複製作業，教會間的異質性很小，形成彷彿區域間的衛星網絡，因此真耶穌教會在東海岸快速建立，目前已成為成功鎮教會最多的派別了。

以教會歷史，就成功阿美三大派別 - 長老教會、真耶穌教會、及天主教傳入台東的過程概述如下：

一、長老教會

長老教會在山地的宣教工作共有九個中會（泰雅爾、太魯閣、布農、中布、南布、東美、阿美、西美、排灣中會）、六個族群區會（賽德克、鄒族、魯凱、東部排灣、普悠瑪、達悟區會），其中，台東縣地區的阿美教會（包含花蓮縣豐濱鄉的靜浦與港口的教會）隸屬於東美中會。

有關台灣東部原住民的宣教史，是以李麻牧師（Rev. Hugh Richie）的到來為台東地區的宣教劃下首頁（顏約翰，民 87），李麻牧師於 1875 年抵達寶桑，隨即接受原住民一個頭目夫人之邀，到舊社（可能是今日的新馬蘭社區）宣教與施醫，後到成廣澳沿八社（烏石鼻社、彭仔存社、小掃別社、石門坑社、大竹湖社、水母丁社等）行福音醫療佈道。1887 年初，阿里港教會的一位西拉雅族弟兄張源春遷居至石雨傘社，向該社頭目宣傳福音，全村共有 30 到 40 戶信主。

1895 年台灣淪為日本殖民地，宣教事業即受到阻礙，此時山地部落嚴禁任何宗

教的傳佈。但同一時期，仍有部分教友因關心東部原住民的宣教事工，而來此地看察情況，1929年駱先春牧師經花蓮南下，首次堪察阿美族宣教區，他在鳳林從事暑期宗教教育的工作，然後再回到淡江中學續任教職。1934年加拿大宣教士葉資(Rev. N. Yates)進入台東地區從事宣教聖工，在馬蘭、南王、利嘉等地與青年相聚，教他們唱詩、聽聖經故事。

至於東海岸的宣教史，可溯及至1946年(日投降後一年)，其發源地為成功鎮的麒麟。當時在麒麟山上有信主的平地人宋阿川種植柑橘，阿美族人常在工作中聽他談論有關基督教的信息。1947年，Kosiwki牧師(高端立醫師之父)及林川明牧師來到成功從事福音宣教工作，透過宋阿川向當地原住民傳福音，有位阿美族青年李金龍(Samuhoan)向兩位牧師學習羅馬字，並聆聽林川明牧師主日信息，心裡大受感動，再加上他的母親因聽福音而疾病得到醫治，後就對福音大發熱心，成為林川明牧師的阿美族通譯。他們曾向來自太麻里、池上耶和華見證會的信徒傳福音，也與平地信徒一起聚會，後因聚會人數不斷增加，聚會處不夠，於是就遷移至一家中山堂。阿美族信主人數遽增，牧師與平地長老們商議要在阿美族人中選出一人擔任執事的工作，於是李金龍便被選為擔任新港教會的執事。

1947年林牧師前往成功三民里一帶拜訪，1948年福音傳入和平部落，有蔡金花(Ropi)等多人信主，其中更有羅正義(Sawram)、顏明福(Towana)兩位青年到花蓮一所聖經學園讀書，後獻身傳道事工並接受神學教育。

1848年在重安傳福音的時候，曾有兩位巫師信主，村民見連巫師都信主了，多人因此也信了主。1949年林牧師與李金龍向南邊的都歷部落傳福音，他們白天在街頭唱著聖詩佈道，晚間就在住家廣場露天佈道，此後都歷信主的信徒漸漸增多。

成功地區由於信徒增多，信仰堅定篤實，因此想擁有阿美族語的禮拜堂，所幸，在重安有一棟草屋，因曾有人在屋內因患霍亂死去，對此屋甚為忌諱，信友們聽到消息後就用較便宜的價格買下，由麒麟、和平、八喻、都歷的信徒共同合蓋禮拜堂，個個牽著牛車、攜帶工具、自備餐盒來興建教堂，於1949年5月19日完成獻堂之禮，這是長老教會在東海岸最原始的阿美族禮拜堂(顏約翰，民87)。

二、真耶穌教會

真耶穌教會在臺灣的教區分為北區、中區、中南區、南區、東北區、東南區、西區，其中東南區又包括長濱、成功、東河、及台東小區，宣教範圍含蓋台東縣市及花蓮的豐南教會。

真耶穌教會在山地的工作首先於1939年在花蓮展開，隨後向南傳播福音，剛開始傳入成功，是由於蔡慶火(阿美人)於1941年在成功山上工作時，有王明義(阿美人)向他傳福音，1945年，王明義及蔡慶火兩人想進一步了解真理，乃特地去美和村，當時美和村已有真耶穌教會了，他們在禱告時，被聖靈感動，見了甚驚

奇，不久回到成功來就開始積極地傳福音（真耶穌教會台灣總會，民 65）。

真耶穌教會信徒愈來愈多，由於信主的人會放棄祖先傳下來的習慣，部落幹部看見情況不對，擔心部落的風俗習慣會被改掉，所以當地幹部就阻止信徒聚會，信徒們於是自建教會，開始有教堂的聚會。1948 年，成功教會第一次獻堂禮拜，當時的會堂是很簡單的茅草屋，由於人數增加很快，1950 年教會擴建，在第二次獻堂禮拜時，有四位垂死的病人於施洗後竟然可以自行起身走路回家，這是第一次在成功教會發生的神蹟奇事。1955 年成功教會開始兒童聚會，至 1960 年始行分班：幼稚、幼年、少年等三班，1961 年開始青年聚會，1965 年教會建築兒童教室及辦公室。直到如今，教會陸陸續續都有整修工作（真耶穌教會台灣總會，民 65）。

成功教會是目前東台灣海岸，會堂建築及規模最宏偉、人數最多、歷史最久的真耶穌教會。

三、天主教

天主教在臺灣有台北、新竹、台中、嘉義、台南、高雄、花蓮等七個教區，花蓮教區包含花蓮縣及台東縣，其中台東縣境內又有 15 個堂區，成功鎮境內的天主堂由北而南分屬於宜灣和平之后堂堂區、成功中華聖母堂堂區、及東河聖嘉俾額爾堂堂區。

花蓮教區成立於 1952 年，在此之前，花東兩縣因地處偏遠，交通不便，主教團鞭長莫及，只有零星的個人到此宣教（黃連生，民 84）。1952 年，費聲遠神父離別了宣教三十年之久的中國東北，轉向台灣東部參訪，發現此處的原住民天真、淳樸，因處於落後地區而多未開發，因而向教廷建議在臺灣東部地區成立新的教區，一方面宣揚福音，一方面服務台東原住民。

成立花蓮教區後，費聲遠主教即邀請白冷會錫質平神父等人來台東開拓宣教，自 1953 年到 1970 年間，白冷會在台東境內服務的外籍神父及修士多達 36 位，除了白冷會外，聖十字架修女會亦應邀來台東從事醫療、傳教的工作，兩修會彼此相依、合作直到如今。

1953 到 1961 年是天主教白冷會在台東的拓荒時期，此時的重點工作有差派及邀請白冷會外籍神父（多數是對華人有負擔、但被強迫離大陸者）來台東從事宣教服務工作、學習部落族語、建立教堂、傳道所。1956 年後，救濟物品陸續來到台東，天主教也負責部份救濟物品的處理及發放，暫時解除貧困百姓物質生活上的缺乏。1958 年台東聖若翰傳教學校落成啟用，開始招生授課，1960 年台東公東高工落成啟用（黃連生，民 84）。

1961 年到 1971 年是天主教在台東的全盛時期，此段期間天主教白冷會與聖十字架修女會（另有聖瑪爾大修女會、仁愛修女會、聖母醫療傳教會）的工作重點有：建立傳教學校、成立公東高級工業職業學校、興建教堂、創辦聖母醫院、職訓中心、

學生宿舍、幼稚園、青年中心、社會關懷中心、關山聖十字架療養院、美滿家庭服務處、儲蓄互助社、辦理堂區自養等。

東海岸最早的天主教堂是 1955 年在成功（舊名為新港）興建的一座前有尖高鐘樓型的聖堂，當時可容納二百餘人。

四、其他

其他在成功地區的基督教派尚有安息日會、神召會、及耶和華見證人王國聚會所，因人數較少而不列入，故教會歷史從略。

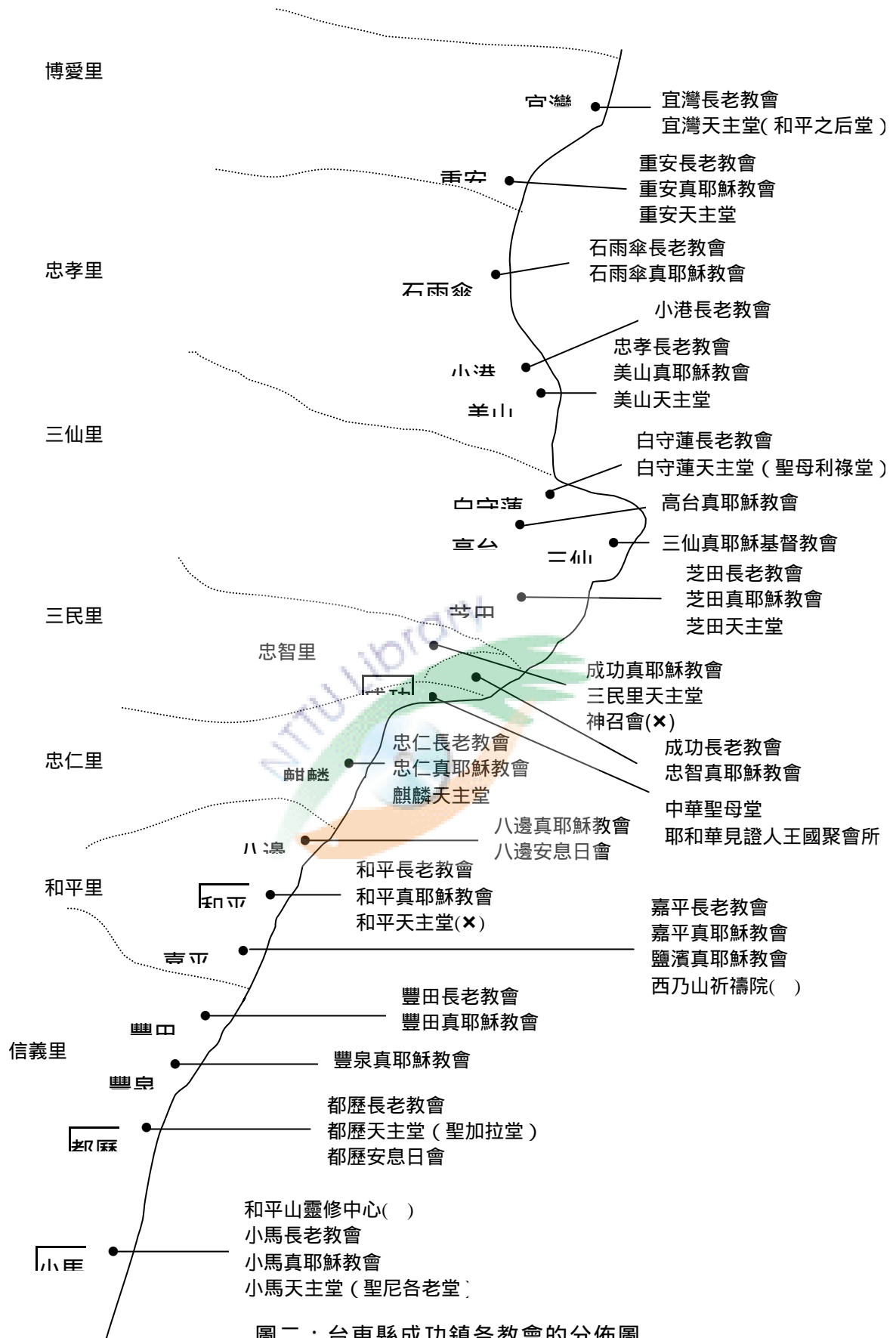


第五節、田野地點的教會概況

走訪台東縣沿海一帶，除了碧海藍天、綿延低緩的山巒外，人文景觀也是一大特色，沿著臺 11 線由南往北到成功鎮，一路上教會、教堂、學校、村莊、部落的房舍特別引人注目，再往北走，直到彰原、靜埔一帶，也是同樣的景觀。以阿美族為主要人口結構的成功鎮，其教堂之多，宛如線狀及塊狀分佈在省道沿線及村落之間，共計有 43 間，包含了 14 間長老教會、10 間天主堂、16 間真耶穌教會、2 間安息日會、及王國聚會所和神召會各 1 間。在這麼多的會堂中，絕大多數的信徒都是阿美族，雖有少數漢人及其他族人加入，但總體而言，教會仍是使用阿美語，聖職人員及傳道、牧道者也幾乎都是阿美人。

就會堂的地理位置、區域分佈來說，如「圖一」，大部份會堂呈線狀綿延於省道旁，所以只要稍加留意，就可以看到隨處可見的十字架標記，少數會堂則是座落在部落和村莊內，靠近社區活動中心、或住家附近。塊狀和線狀的分佈，使得族人很容易就近到教會從事聯誼及宗教活動。教會的命名，都是採用所在地部落及村落的名字，再加上教派名稱而成。不同教派的會堂穿插座落在成功，密集的程度，形成此一地區的人文特色。





圖二：台東縣成功鎮各教會的分佈圖
(圖中加框處，即本研究的田野地點)

2-5-1 成功

成功，舊名麻荖漏，因臨近新港，後更名為「新港」，戰後再更名為「成功」，包括今忠仁里、忠智里及三民里，(李玉芬，民 88)。目前阿美族的人數是三千人，是東海岸線上屈指可數的大聚落，本地主要是由海岸阿美、恆春阿美、及卑南阿美群混居的聚落(黃宣衛，民 90)。此處阿美族以信仰真耶穌教居多，該派於本地成立了傳教總會，其大禮拜堂風格甚為獨特，該教堂位於原麻荖漏社址所在一帶，是東海岸最早的真耶穌教會。原來，最早的真耶穌教堂建於民國 36 年，為簡單的茅草會堂，遺址在忠智里成功農會後面，民國 42 年，因忠智里的教會佔地不大，無法擴建，才於此覓地重建。真耶穌教是截至目前為止，麻荖漏阿美族的現代宗教派別中勢力最大、人數最多的一派。據稱二次世界大戰末期，日本在台推動「皇民化運動」時，真耶穌教就已在暗中活動(阮昌銳，民 83；真耶穌教會成功教會，民 86)。由於多數教會認為阿美族的傳統宗教祭儀是迷信，豐年祭早在民國 41 年就停辦了。民國 84 年三民里里長吳清合與村落內熱心阿美族人克服困難，連續辦了兩年豐年祭，最近兩年規模已逐漸擴大。但是，里內原住民最盛大的宗教活動仍是聖誕節和復活節(引自黃宣衛，民 90)。

目前新港地區共有天主教堂、真耶穌教會各二間、長老教會、神召會、及耶和華見證人王國聚會所各一間。此外，成功鎮上有高職及國中各一所、兩間小學，分別是成功商業水產學校、新港國中、成功國小、及三民國小。

2-5-2 和平、嘉平、及鹽濱

和平、嘉平、鹽濱隸屬和平里，是目前成功鎮人口最少的行政區，民國 85 年時，全里共有 332 戶、1325 人，82%是阿美族，為成功鎮阿美族比例最高的里(李玉芬，民 88)。全里境內教堂林立，共有九處，真耶穌教會有四間、長老教會兩間、天主堂、安息日會及祈禱院各一處，大部份教會都美輪美奐，加只來山上的西乃山祈院更是富麗堂皇，本里無傳統的宗教祭儀，因多數教會認為是迷信而加以排除(引自黃宣衛，民 90)。

和平，是指和平國小一帶的聚落，目前約有 40 餘戶是阿美族，是由加只來社移入所組成的聚落。除了和平國小及和平里的活動中心設在此處外，此聚落還有真耶穌教會、長老教會各一座，是居民最主要的信仰中心。雖然國小附近亦有一天主堂，但據當地民眾言早已不再有活動，少數天主教徒每週到成功去望彌撒。

嘉平，目前約有阿美族 50 餘戶(李玉芬，民 88)，此地阿美族以信仰真耶穌教為主，另外還有一座長老教會，在後側的加只來山上有座西乃山祈院，與民 69 年

代中期基督宗教的靈恩運動風潮有關。

鹽濱，阿美族約有 70 多戶，均居住在舊省公路內側，住處較為分散，阿美族居民以信仰真耶穌基督教會為主，另有少數的安息日會教友（黃宣衛，民 90）。

和平、嘉平、鹽濱國小學童的學區在和平國小，位於和平境內。

2-5-3 小馬及都歷

小馬、都歷隸屬信義里。根據成功戶政事務所的資料，民國 85 年時全里共有 703 戶、3104 人，79%是阿美族（李玉芬，民 88）。

小馬，原稱「小馬武窟社」。相傳是清道光 10 年（1830 年）左右自大馬武窟社移來的阿美族所組成的聚落（新港支廳，民 23）。民國 85 年時小馬有原住民戶數 86 戶，大部份信奉天主教，少數為真耶穌和長老教。聚落內有天主教、長老教、真耶穌教會各一座，天主教徒和長老教徒每年都合作舉辦豐年祭，社區活動中心在天主教堂與長老教會之間，是舉辦豐年節活動主要的場所。

都歷，位於小馬北方二至三公里處，是一個歷史悠久、人口眾多的阿美族聚落，由海岸阿美與卑南阿美群組成。都歷阿美族信奉天主教者最多，其次是長老教，另外真耶穌教會以及安息日會亦皆有信徒，但也有部份族人接受漢人的宗教信仰。聚落內有三座教堂，天主教堂位於省公路旁，長老教會及安息日會分置於活動中心的兩側（黃宣衛，民 90）。

本區鄰近信義國小，小馬與都歷的學童均至此處就學。

第參章、田野地點的教會活動

本文中所談到的教會活動是指：由教會主辦、協辦或僅由教會提供場地之所有活動的統稱。筆者將教會活動類型依照強調教義程度，區分為宗教性活動、半宗教性活動、及非宗教性活動。每個教派或每間教會的活動又因地方性、財務、人力、資源等差異而有不同，一般而言，宗教性活動是所有教會最主要的活動，不論教會的組織大小、有無全職傳道同工，教會都不可缺少宗教性活動，它是與基督教義的認知、情感及靈性發展有直接關係的活動，也是教會儀式及信仰的核心。從另一個角度來看，由於教派間對聖經的解釋及儀禮觀點有出入，往往也直接反映在宗教性活動上，最明顯的例子像崇拜的時間、受洗儀式、及對接受聖靈的觀點等。此外，信徒們參與宗教性活動的熱切程度，常常決定了此一教會的興衰。筆者在訪談過程中亦發現，部落居民喜歡用宗教性活動來區分不同派別的差異，譬如：「我們是禮拜六安息日崇拜的，他們是禮拜天」；「我們一定要在有流動的水邊受洗，他們都在教會裡受洗」。

而非宗教性活動相對於宗教性活動，在活動的內容中幾乎不論及教義，為純慈善、醫療、教育及其他功能性的組織活動或營利事業，例如：興辦醫院、學校，設立儲蓄互助社，經營書房、加油站等周邊營利事業。非宗教性活動若辦的好，則人人誇獎，但若遇與教義衝突、或動機不純、或涉入政治選舉時，往往成為信徒口中爭辯的話題，如：傳道人可不可以經營副業？教會該不該涉入選舉？

至於半宗教性活動，本文將它定義為：以活動為主，教義為輔，對象是社區民眾及教友的活動，如：各類生活講座、營隊、比賽、園遊會、豐年祭、聖誕節活動等。由於它傳遞淺顯易懂的教義，又活動本身具有活潑性，比較能引起教會以外的人士參與教會活動的興趣，但是它需要特別的精心的策劃、安排與協調，往往在教會財力、人力、資源缺乏及內部意見不一致時而被忽視或不予辦理。以本研究地點的教會而言，最不受重視且舉辦次數最少的就是半宗教性活動。以下，作者就一般教會常出現的活動類型先提出概要的說明，然後介紹三個教派的組織，再將成功地區的教會活動依地區別、教會別一一的陳述、記錄。

第一節、一般教會活動類型之概述

3-1-1 宗教性活動

一般而言，教會的宗教性活動，常見的有幾種類型：敬拜讚美、禱告、聖經教導、信息傳講、團契、崇拜、分享見證、佈道會、各式禮拜及節慶等……。

敬拜讚美是基督徒藉著聖詩、聖樂表達對上帝¹⁰的頌讚和感謝，以聖樂及詩歌的形式表現之。不同的教會因地方性及接受靈恩程度不同，而有不同風格的敬拜模式，就算是同為靈恩派的教會，敬拜方式也有所差別。

禱告是向神祈求、說話，內容因人因事因情而異，有感恩事項、認罪悔改、需要代求、也有人對神呼召的回應等。基本上教會會推行定期或不定期的公禱（祈禱會或禱告會）和私禱，最常看到的是每禮拜一次的祈禱會，包含通宵及半宵型式。禱告方式有悟性及靈性，內容則從個人、團體、教會、社區、到社會國家需要，視各情況而定。

聖經教導，顧名思義就是用聖經上的話語教導祂的百姓，許多教會都設定統一的讀經進度，以利信徒遵循進度閱讀聖經；許多教派也都有相關部門在編寫讀經教材，某些教會甚至會評量會友們的聖經知識，教會也根據年齡層及師資專長開辦不同的聖經課程，最常聽到聖經課程的名稱如：主日學、查經班；有些小組化教會甚至擁有多樣配套的課程組合，或是一對一的學習、或是小班授課、甚至也有整個教會、或由數個教會聯合起來邀請講員的情況。教材大部分以講義、板書為主，年紀愈小的班級，教師所用的道具教材就愈活潑，像布偶、戲劇、錄影帶、法蘭絨、歌唱、遊戲、音樂等……，有時也會加入輔導課程，大體來說，教會會依實際需要開班授課，施教對象也依實際狀況採個別、或依各年齡階段、或開放全體報名參加。

團契（fellowship）是基督徒生活中相當重要的一環，基本上是一種關係，意思是相交（基督教的譯法）相通（天主教的譯法）。基督徒被教導要彼此相愛，教友之間要常聯絡、關心，也要有一起禱告、分享的時間、並一同領聖餐（擘餅分杯）、思想及記念耶穌基督的救贖。團契關係的形式依不同的教會而有所差異，目前最普遍的是「小組」、及「團契」；前者每個小組一般而言不超過 15 人，後者人數則由數十人到上百人不等；以筆者目前參加的教會台東靈糧堂為例（位於台東市），就是一個小組化教會，每組人數在 6-12 人左右，而團契化教會如：本研究中的成功真耶穌教會，其各類團契人數大約在 50 人以內（請參本章的 3-3-1）。

¹⁰ 上帝：各教派對 God 的翻譯或有不同，通常譯成天主（天主教）、上帝（長老教會）、或神（真耶穌教會）。

教會崇拜或彌撒的時間多開設在禮拜六、及禮拜天（如長老教會在禮拜天，真耶穌教會與安息日會在禮拜六、天主教則是兩日擇其一日舉行彌撒）。主日及安息日的崇拜大致上都以敬拜讚美、唱聖詩、講道、禱告、信徒們彼此問安、奉獻為主，不同的教會有不同的程序。另外，教會也針對婚喪喜慶舉辦特別的聚會，如：婚禮、感恩禮拜、安息禮拜、追思禮拜、獻堂禮拜等……。其他的特別聚會包含靈恩佈道會、醫治特會、敬拜讚美特會、青年宣教大會、全國禱告大會、培靈會¹¹、退修會¹²等……。

3-1-2 半宗教性活動

除了以上強調教義的活動之外，教會也會舉辦宗教性色彩沒那麼強烈的活動，參加對象也包括非基督徒的社區民眾，為了與以下非宗教性活動有所區隔，因此特別將非長期、持續、常態下舉辦的教會活動歸在半宗教性活動項下，此類活動如：每年舉辦寒暑假的營隊活動、國內及國外旅遊、教會間聯誼、比賽、開辦讀書會、生活講座、各類晚會、聖誕節、園遊會、豐年祭等……。半宗教性的活動使得教會可以走出建築物的藩籬，邀請社區民眾走進教會，或教會走進社區，除了知識、情感的傳遞之外，同時也含有宣教的成份。

3-1-3 非宗教性活動

非宗教性活動，包括教會附設的儲蓄互助社、幼稚園、安養機構及養老院等；或指教會與社區民眾推行的社會運動、及教會與地區醫院配搭義診、巡迴醫療服務等。這些非宗教性的活動不強調教義，而以社會服務、愛心事業為主，為長期持續、

¹¹ 培靈會：一般而言，是指培養基督徒靈命成長的聚會，每場培靈會的型式及時間長短都不太一樣，例如：講員講道、詩歌敬拜、或追求聖靈充滿；時間長短有數小時到數天的不等。

¹² 退修會：暫時退出忙碌的生活，在上帝面前享受安息、與神同在的聚會。

計劃性、常態下的組織活動，有些團體運作到後來，甚至立案登記成為專業服務的機構組織，很多非宗教性活動發展到成熟階段會獨立出來，而成為教會周邊的服務機構，例如成立財團法人或基金會，漸漸地與教會運作體系分離。

此外，有些教會或傳道人也經營營利事業，例如：書房、茶坊、興建加油站等。一方面為教會提供與外界互動的機會、一方面成為教會、傳道人在牧會及生活上的經濟支持。



第二節、三個教派的組織

3-2-1 真耶穌教會

真耶穌教會的管理組織設有教務、總務、財務、系（宗教系，負責青少年及兒童的宗教教育，設於教務之下）書報（負責圖書雜誌，設於總務之下）婚介、執事、長老、傳道、會堂負責人（管理會堂事務，通常由教務擔任）等（真耶穌教會成功教會，民 86）。每間教會無論人數多寡，都有以上職務的常設組織，由專人擔任，而「書報社」只有在少數規模較大的教會才有，如成功及忠智教會。

透過觀察及與真耶穌教會教友的訪談，筆者得知以下的情形：除了傳道是專職人員必需經過神學院的薰陶外，其他的職務都是由帶職的信徒擔任。一般真耶穌教會的教務、總務、財務均各設一人負責，人數多的教會，如成功、忠智教會，則各設二人負責。

在部落，傳道人人數並不是很多，因此一位傳道人可能要兼顧三、四間教會，平常的安息日信息就由傳道、及各負責人或長老輪流傳講，但靈恩佈道會則必須由全職的傳道主持。傳道可以結婚生子、組職家庭，在東海岸真耶穌教會的傳道人中，清一色都是由男性擔任。

真耶穌教會的組織表現出相當集權的管理特色，最高權力單位是位於台中的總部，包括各樣的出版品、雜誌、訓練課程、神學校、各地附設托兒所、養老院、委派傳道人、安排靈恩佈道會的時間表等都是由總部決定，再交由各地教會實施。如此行的好處是政策容易貫徹、教會間的同質性很高，但也因為少開放會友與其他教派接觸，而易導致真耶穌教會與其他教派壁壘分明的刻板印象。

3-2-2 天主教

平常我們聽到的「教宗」是全世界天主教的元首，即羅馬教會的主教，「教廷」是教會行政的中央機構，同樣設在羅馬，這是屬於中央教會組織。而地方教會組織有主教團、教省、及教區，全台灣共有七個教區，花蓮及台東隸屬「花蓮教區」，設「主教」一人。主教下有司鐸，就是一般通稱的「神父」，而天主教的神職人員是指神父、及執事（天主教組織概況，民 90）。另外還有「修會」及「善會」團體，修會又分男修會及女修會，「修女」就是屬於女修會。而想成為神父的人必須參加男修會，由「修身」到「修士」，最後成為神父，過程冗長艱辛，目前小馬就有一名阿美族人，正在羅馬接受宗教課程，準備往神父的道路邁進。善會是平信徒組成

的在俗團體，是平信徒從事進修和傳道工作的組織。

筆者在部落教堂進行觀察時，得知教堂在彌撒禮儀上，設有主禮、主祭、輔祭、及傳教師；另外也在小馬、都歷部落及台東市觀察到，只有聖職人員¹³才能擔任主禮，主祭大部份是成年人，輔祭則由國小高年級、或國中生擔任，後兩者有男性也有女性，而傳教師主要負責「使徒訓練」，即訓練輔祭、主領、及執事如何進行彌撒禮儀。

3-2-3 長老教會

長老教會基本上是由牧師、傳道、長老、執事、平信徒組成，牧師及傳道人可以由男性或女性擔任，但需受過神學教育並透過長老教會的封牧和差派。長老教會採民主議事運作程序，由長老、執事組成長執團，投票表決教會一切大大小小的事務、人事、及活動，也包含決定聘任牧師或傳道人等事項。筆者透過在部落教會的訪談得知，一般教會，牧師的任期是二到四年，但也有出現教會聘任牧師終身服事的例子，這種情形在部落中較常見。通常牧師退休後，部落教會不一定會馬上聘任新的牧師，可能會先尋找合適的傳道，或暫時由長老們輪替，因為牧長最重要的職責是講道及牧養會友，教會內許多的大事還是得由長執們決定，如果長執團與牧長間理念不合或發生嫌隙，容易引起教會的麻煩與分裂，教會內難免就形成派系，視支持者多少來決定權份大小。

就筆者觀察，教會的牧師在部落中具有較高的身份位階，曾有長老向筆者談起，一些年紀稍輕的牧者喜歡用新的想法、新的方式來處理教會事務，而長執們由於在教會待的時間較久，習慣固有模式，此時兩者間若沒有良好溝通，很容易造成教會的衝突與摩擦，較常出現的爭議有對靈恩的接受度、敬拜讚美方式，及政治立場不同等問題。

透過對研究對象的觀察，筆者深刻的感受到，長老教會的組織形態以地區型教會為主，地方色彩強烈，教會間差異性很大，雖然東部阿美族是屬於東美中會，但各地方教會還是擁有最大的自主權，所以兩個鄰近的部落教會，可能在牧會理念、方法上會有很大的差距，像田野地點中的和平與都歷的例子即是，在後段活動介紹時會再次提到。

¹³ 聖職人員：如前述，聖職人員是指神父、及執事（傳教師），以本研究部落內的教堂為例，天主教的聖職人員均由男性擔任。

第三節、部落中的教會活動

3-3-1 成功（新港）

成功，包含三民里、忠智里及部份的忠仁里，此處的教會大致上可分為：靠近市街外側的成功真耶穌教會、三民里天主堂、神召會（三民里），及接近市場鬧區的忠智真耶穌教會、成功長老教會（忠智里）和中華聖母堂、耶和華見證人王國聚會所（忠仁里）。

表三是台東縣成功地區民國 75 年到 90 年連續四期的信徒人數調查表。前三期是參考台東縣民政課的資料，在綜合表四至表六後會發現，民政課的資料更新情形很不一致，有些教會五年內的人數變動很大，有些教會則毫無變動。而民國 90 年的資料主要是根據筆者在民國 90 年 3 月到 5 月間參加各會堂的主日或安息日崇拜及彌撒時所觀察到的聚會人數。結果發現與民政課的資料相差約一倍左右。筆者在訪談時曾有教友提到，教會因為部落年輕人口外流至西部、北部謀生，導致教會人數減少的很快，只有在過年過節時教會人數才又回流，因此筆者推測民國 90 年的資料人數較少可能是因為在一般時期的觀察值所致。

表三：成功鎮成功地區民國 90、85、80、75 年原住民宗教分佈情形調查表

村里別	會堂名稱	90 年 主日或 安息日 聚會 人數	85 年(下半年) 信徒人數			80 年(下半年) 信徒人數			75 年(下半年) 信徒人數		
			男	女	合計	男	女	合計	男	女	合計
忠智里	忠智真耶穌教會	300	314	279	593	382	377	759	150	300	450
	成功長老教會	230	346	394	740	475	448	923	105	148	253
忠仁里	中華聖母堂	150	120	208	328	120	208	328	120	205	325
	(耶和華見證人王國聚會所)	40	-			-			-		
三民里	成功真耶穌教會	400	388	415	803	432	477	909	380	310	690
	(三民里天主堂)	0	-			-			-		
	(神召會)	0	-			-			-		

(- : 無資料)

來源：1. 民國 90 年的資料 - 根據筆者民國 90 年 3 5 月在田野地點的觀察記錄。

2. 民國 85、80、70 年的資料 - 台東縣政府民政課 (民 86 ; 民 84 ; 民 76)。

忠智真耶穌教會

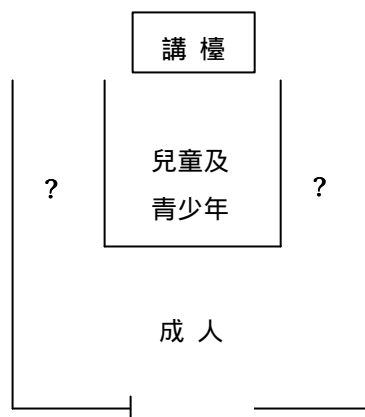
觀察成功鎮上兩間真耶穌教會，發現一個有趣的現象，就是外頭的停車棚停滿了掛著「幸主」、「幸榮」車牌的摩托車，我向一位教會姊妹提到了這樣的情況，她說，這兩家車行老闆是親兄弟，他們二人就在忠智真耶穌教會聚會。由教友向基督徒所開的車行購車的消費行為來看，教會團體似乎影響了會友們的消費行為，這種情況明顯表現在成功一帶教友的購車行為上（除了忠智、成功真耶穌教會，成功、和平的長老教會也是相同的情況）。

走進忠智真耶穌教會的大門，共有三排建築物，中間是主會堂，樓高二層，面對會堂左側是辦公室、餐廳（一樓）及各級宗教教育教室（二樓），右側則是傳道人及會堂管理者的休息室。

第一次到忠智真耶穌教會，是在禮拜六安息日的早晨，我坐在傳道娘的旁邊與會友一起做早崇拜，聚會從 10:00 開始，會前有詩歌練習、禱告。崇拜的程序為詩歌、禱告、證道、報告事項。由負責人（年長者）證道、一位年輕人（二專畢）負責將族語翻成國語。早堂的聚會，宗教教育¹⁴的學生都要到場，孩子們安靜有秩序的坐在前排中間的位置，算一算，大概有 40 多人吧（成人約 200 多人）！聚會的位置非常特殊，男女分開入座，兩側外圍是年長者的坐位，成人坐在中間後排，而教會特讓兒童、青少年坐在中間最靠前的位置（如圖 2）。姊妹們告訴我：

「只有成功附近的教會才有這樣的坐法喔！很像大人護衛幼兒的心。」

「嗨呀！我們認為主角（兒童）就要坐在中間啊！這跟我們的傳統也很像喲！」



圖三：成功阿美真耶穌教會的主日座位圖

聽起來挺窩心的，據教會姊妹說，包含三仙台、高台、成功的真耶穌教會都是

¹⁴ 宗教教育系：請參考 3-2-1 真耶穌教會的組織介紹。它是設於教務之下，負責教會內幼、兒、少年、青少年的宗教教育事工，與長老教會的兒童主日學類似。

一樣的坐法，這樣的位置安排，若沒有姊妹們刻意的提醒，我可能就忽略了。由真耶穌教會的行政架構及座位安排，筆者發覺真耶穌教會有一項特點，就是教會使傳統阿美族的年齡組織¹⁵，隱約保留在行政架構之下及座位安排之中。筆者留意了田野地點中所有真耶穌教會的服事人員，發現最高層級是台中總部，其次是各地教會的教務、總務、及財務股，而這三股的負責人全為男性，年紀差不多在中年的階層，在三股之下的宗教教育系負責人¹⁶則以女性居多，某些人甚至是三股負責人之一的妻子，婚介亦是同樣的情形，至於各團契負責人與各服事人員都是由較為年輕的教友擔任，以宗教教育系為例，正式教員外還有實習教員，很多都是由青教組的學生（國高中生）擔任。另外，從安息日聚會的座位圖中（圖三）可看到教會刻意讓相同年齡階層的人坐在一起，青少年及兒童坐在前排，而年長者分成男女坐在兩邊，成年的夫妻及單身人士則坐在離門口較近的位置，象徵著守護年長者及年幼者的意義。筆者認為教會把男女同時納入在一個組織之中，而又分別賦予新的位階和責任，這是另一個有別於傳統的新的意義。

整個聚會比較特別的是「禱告」，真耶穌教會強調要接受「聖靈」，聖靈降臨的時候按照聖經上說：其中一個現象是人會開始說方言，也有人認為就是天上的語言，因此教友們在禱告時會發出打舌的ㄉㄨ音，雙手或全身會顫抖，禱告的時候，教友們是跪著祈禱，多用靈性禱告（如上述）而少用悟性禱告（即用意思明白、聽的懂的语言）。

早堂聚會後，某些團契負責人會留下來開會，筆者曾在春假前一個禮拜參與宗教教育系討論春假出遊一事，系負責人與教員們興高彩烈的討論著三天兩夜的假期，要去花蓮好呢、還是高雄？教會所有的孩子都要一起去，若跨越安息日，就在當地的真耶穌教會參加崇拜聚會。像這樣的郊遊事件，筆者認為對於教會內的阿美人而言，可以增加走出部落與外界接觸的機會，不管對象是孩子、成人，旅遊地點是國內、或國外，基本上教會提供了跨出部落和集體出遊的機會，離開平常熟悉的地域環境，與外界的族群、社群接觸，有助於教友視野的拓展，同時達到休閒的目的、凝聚群體的感情、並增加對我群的認同感。

中午，我被邀請和教會內年長者、婦女幹部、及長執們一起在教會用餐，在餐桌上認識了好多位於日後幫助我觀察訪談的姊妹，許多疑問也是在用餐時獲得澄清。每個安息日的中午，教會會為年紀超過 70 歲以上的老年人準備飯食，菜色是以當地的鮮魚、原住民野菜為主，因為對象是老年人，所以在口感處理上比較易於咀嚼。

飯桌上，我請教身旁的婦女幾件事情，譬如教會對老年人的處置及兒童教育的問題。姊妹們邊講邊聊著說：

¹⁵ 年齡組織：請參考本文中第二章第三節「阿美人的社會組織與傳統文化」的介紹。

¹⁶ 系負責人：主管宗教教育事務的帶職弟兄姊妹，通常只設一人，上屬是教務負責人。

「我們教會啊，每個禮拜二、五都有載老人家去台東馬偕看病、洗腎。(單程約一小時)」(A女士)

「這些老人都是跟著教會開始就來的啊！有時看他們行動不便還要來聚會，很感動耶！」(B女士)

「所以啦！教會中午就煮給他們吃，他們就不用回家，跑來跑去的，也很麻煩！」(C女士)

「對囉！你看教會的姊妹手藝也是很好的嘛！」(D女士)

安息日早上教會弟兄用車子把行動不便的長者載來，中午就提供膳食在教會用餐，飯後離下午 2:00 的聚會還有一段時間，老人家們躺在教會的長椅上休息、聊天，形成一幅既安靜又有趣的畫面，下午聚完會後，教會再用車子將他們一一送回。

真耶穌教會對於長者的敬重，在一般教友的心中被視為很重要的事，筆者不論是透過傳道娘、或負責飯食的姊妹，她們都表達這對於維繫傳統敬老觀念及對孩子的教育都很重要，她們說現在的阿美人都不太有敬老的觀念了，但在教會裡仍然保持著這個傳統，他們敬重上一代開拓教會的人，也希望下一代的人能學習他們的榜樣。

之後我們也聊到兒童教育的問題，姊妹們說：教會非常重視宗教教育，所以教會的孩子與外面的孩子截然不同。

「原住民小孩有上教會的，成績都比較好哦！」(A女士)

「甚至比漢人小孩好，他們都打來打去的，我們的小孩就不會！」(C女士)

「我們的小孩不一定成績都頂呱呱啦！但行為一定很好，不必讓學校的老師擔心，因為教會會管。」(B女士)

「是啊！真耶穌教會的孩子行為特別好，有老師告訴我，如果全成功的小孩都到你們的教會去，就不會有青少年的問題了！」(A女士)

筆者發現，不論是從訪談中，或實際觀察教會宗教教育的上課情形，教會的成人都很注意孩子的行為表現，以口提面命、集體約束的力量來加強孩子自我行為的控制能力，就拿田野地點中筆者所觀察到的宗教教育上課情形來說，每一間教室都至少有 3 位教員在場，且宗教教育系負責人也在教室外面來回巡視，整體來說，真耶穌教會對於行為要求，人為的外控力量比其他教派大。

在聊到學業及打工時，姊妹們說：

「我們教會哦！算是比較鼓勵小孩唸書啦！只是成功沒有高中啊！成功商水大部份都是漢人的小孩在讀，我們的孩子都鼓勵他們到外面去唸了，這樣比較好啦！」(A女士)

「孩子到外面唸書，我們也是會擔心耶！像我就跟他附近的教會聯絡啊！看看可不可以去照顧他。」(B女士)

「是啊！有教會在照顧，我們也比較放心！」(C女士)

「有時候哦 他們學業、打工也忙嘛！星期六又不是放假日，就不能去教會啦！我是覺得沒有關係啦！只要心裡不離開神，早晚、餐前有禱告就好了，我都有電話提醒他們！」(B女士)

「是啊！小孩子心中只要有神就好了，如果犯了錯，禱告 聖靈就會提醒他們，他們就會改過了，一有空的時候也會去教會。」(C女士)

聊天時，傳道娘說到教會有提供獎學金制度，只要成績優異就可申請，不過也有別的姊妹說那不容易申請，因為很多小孩都達不到標準，即使如此，教會的人還是認為真耶穌教會常常鼓勵孩子們唸書，而他們的學生也比漢人的學生在成績及行為表現上要好。從以上的談話，另可發現真耶穌教會會友對成功鎮上的高中職學校缺乏信心，他們比較鼓勵孩子到外地唸書，他們認為反正好行為已經養成，亦有外地教會可以看顧孩子，所以父母比較放心讓孩子出外唸書，另外，筆者觀察到部落的原住民學生，到了高中階段離開家鄉到外地讀書或就業的情形很普遍，大部份人家對於這樣的過程都習以為常，就筆者所訪談的對象中，不分教派，有8成以上、45歲以下的男性或女性教友，幾乎都有到外地求學及打工的經歷。同時，筆者從分析學校的文件中看到，近3年來(民87-民89)成功商水(綜合高中)的原住民學生比率分別為35%、36%、37%，可見成功地區原住民學生在高中階段接受在地教育的比率已慢慢增加，但一般而言，還是較當地漢人少。

真耶穌教會的教友，彼此間不分遠近，只要在同一個教派下，都會互相關照、互相幫忙。據教友們說，他們不太有族群間隔閡的問題，寒暑假時，平地與山地原住民的教會、漢人與原住民的教會常舉辦活動彼此往來，如：山輔隊。如果遇到阿美人要到西部、北部打工、讀書的情形，他們會選擇就近的真耶穌教會聚會，因為到別的教會去反而不能適應其他教會的禱告和聚會方式。教會平時也有提供住宿給同教派、外鄉來的弟兄姊妹過夜休息。整體而言，教會對同教派的人非常照顧。

我在忠智教會參加另一次安息日崇拜時，曾聽到執事報告事項說道：目前正在招考警察科、消防科，希望家中有孩子的可以去報考，可見教會也關心教友孩子們學以致用、學業和工作、謀生能力的問題。

在餐桌上，也常常會遇到「認親戚」的有趣情況，譬如某姊妹的妹妹在南溪的教會、姊姊在竹湖的教會。大體而言，真耶穌教會的會友，其親戚都在同一個教派內聚會的例子很普遍，這可能跟教會設有「婚介¹⁷」有關。

據姊妹們說，忠智真耶穌教會為出生一週至一個月的孩子施以洗禮，這是孩子加入教會的開始，隨著孩子漸漸成長，一定要接受教會安排的宗教教育課程，學習禱告、及接受聖靈。很多真耶穌教會的孩子都有相同的教會成長過程和經驗，以致

¹⁷ 婚介：請參考 3-2-1 真耶穌教會的組織介紹。一般真耶穌教會設有兩名婚介，如：小馬。而規模較大的教會，如：忠智、成功，則設有四名婚介。主要是為未婚男女介紹同教派的結婚對象，不限於同教會內，因此常有教會間聯姻的喜事。

於大家的信仰觀很一致，有了穩固的信仰再加上求學、工作階段可能得自教會的幫助，因此真耶穌教會的會友在信仰變動的機率上就比其他教派小。

當我跟另一位姊妹聊天時，我表現出對教會「行為要求很嚴格」這個問題很好奇，並請她告訴我教會的做法，她說：

「真耶穌教會對行為要求很嚴厲，如果你還沒受洗而犯了罪（以十誡為標準），是可以原諒的，但受洗後還犯罪就不可原諒，尤其是犯了姦淫的罪，這一定會被開除會籍的。」

「除非他一直認罪悔改，而且真心悔改，才勉強可以留在教會內，但從此不可擔任聖工。」

「因為赦罪是神的權柄，教會無法干預，但教會必須為會友把關，嚴禁犯罪的事情。」

我問姊妹：難道教會的孩子在行為上都不會有問題嗎？她說：

「教會也有令人頭痛的孩子，但一般來講，教會對行為要求的很嚴，所以教會的孩子不容易學壞。」

「有上教會的孩子，行為比較讓人放心，就算出外工作了，沒有時間上教會，只要心中有主，禱告也可以呀！」

一般而言，真耶穌教會不僅對於會友的行為要求很高，甚至在會友犯了錯後的處置也是相當的嚴厲。擔任聖工，對於真耶穌教會教友而言，是一件極平常、且光榮的事，因為教會分工很細，所以每個人幾乎都可分擔到教會事工，一旦不能擔任聖工，大家都會察覺，也知道是因為犯錯的原因。據姊妹說，曾有人因此面子掛不住就離開了教會。但整體而言，教會從個體年紀小的時候就把行為標準界定的很清楚，所以父母也較不擔心孩子日後行為產生不良變化。

在學習族語方面，姊妹表示教會沒有特別開設語言班，小朋友主要靠安息日成人聚會的時候一邊聽族語講道，一邊聽國語翻譯，一點一滴的學習，回家時家人也會利用族語交談，在自然的情境下，小朋友很快就能學會本族的語言了。教會本身也鼓勵年輕人擔任安息日崇拜的翻譯員，因為擔任翻譯員，就不能只會聽說日常用語，有時候講員會使用較為艱深的字句，翻譯員必須能及時翻譯，不然會愣在台上，筆者遇到過幾次這樣的情況，台下的成人及年長者仍然會給予鼓勵，讓他有信心翻譯完整篇的講道。

忠智真耶穌教會的宗教教育課程是在每禮拜六安息日下午 2:00 開始實施，包含了青教組及兒教組。青教組是國、高中的學生，人數較少，兒教組又可分為幼稚班（學齡前）、幼年班（1-3 年級）及少年班（4-6 年級），各班人數約在 20 人上下，年紀愈小的班級，人數愈多。據教員口述，以前部落人口尚未外流前，兒教組可分為七個班級，從幼稚班、國小一年級到六年級，但目前出外人口多，再加上出生人口減少，所以教會併班教學。

筆者在忠智教會觀察宗教教育上課的情形發現到，每班都有三到四個教員輪流教學，教員大部份是婦女，有幾位是青教組的學生來當實習教員，教室外，宗教教育系負責人會巡視教學。課程內容分成詩頌、禱告、崇拜、及共習，崇拜類似信息講道，教員們依照指導手冊講聖經故事，共習是勞作時間，通常也是孩子們最能伸展筋骨的時候。每個班級都有聚會記錄簿，共五本，教員們都確實記載了宗教教育的上課情況，這五本記錄包含了學員名冊（學籍表、遷入及遷出班級的時間、學生基本資料、水浸及靈浸日）、學生出席表、工作計劃表（教員們的授課記錄、進度、工作分配）、聚會記錄表（每週記錄、包含學生獻金項目）及班務記事本。

每間教室除了佈告欄張貼點名海報及小朋友的作品外，黑板上會註明上課題目、背頌的聖句、及本週故事章節，還有風琴及方便寫字的桌子，小朋友的椅子是小一號的跪椅，因為小朋友也需要學習大人們跪下來禱告。視經費而定，有些教室架設有電風扇或冷氣機，由用心佈置的教學環境及各樣的聚會記錄簿，看得出來真耶穌教會對下一代宗教教育的認真程度。宗教教育系會舉行定期的紙筆考試，以測驗小朋友的聖經記憶程度，另外，老師們以身做則，穿戴整齊的上教會，並要求學生上教會不能馬馬虎虎，也要穿著整齊、帶自己的聖經，並服從教會的行為規範。

除了禮拜六的安息日崇拜及宗教教育課程外，教會從禮拜日到禮拜五的活動分別是休息、證道、家庭聚會、詩頌、讀經、及證道，聚會時間是從每晚的 7：30 到 8：30。家庭聚會是分區由各家輪流招待，其餘的活動都在教會內舉行。目前在忠智真耶穌教會有設籍的人數約有 600 多人，實際上聚會人數約有 300 多人（大人 2/3，兒童青少年 1/3），主要原因是大家都外出工作了，不過在重要節慶時大家會返家過節，據教友們說，每逢過節教會會突然增加許多返鄉的信徒。

對真耶穌教會而言，每年有兩次重要的靈恩佈道會，大致在春、秋兩季舉行，由總部安排傳道人領會，有 2 到 6 天不等的聚會。另外，總部也有安排各式的講習課程（如：教員講習課程便是一例）、聯合老人團契聚會（東南區在 12 月舉行）、特少班聯合聚會（青少年，東南區在 7、8 月份舉行，為期三天）、學生靈恩會等。

另外忠智教會有自辦的婚姻週，國內、國外旅遊（例如：民國 89 年成功及忠智教會舉辦聯合的泰國行），據教會的姊妹說，以前教會也曾辦過園遊會、義診活動、影片欣賞、寒暑假營隊，還有教會間的壘球及棒球聯誼賽，不過現在都很少舉辦了。至於教會的場地，原則上不外借，教會活動也以真耶穌教會的教友為主。

成功長老教會

在田野工作的時候，往往會為了下一站要去的地方先做打聽，成功長老教會對我而言是個很神秘的地方，因為大家一講起這間教會，有的人會三緘其口，有的人會說：「我不太清楚啦，你可以自己去看看。」有的人會告訴我他們的一些插曲。

無論如何，還是要自己去看了才知道，所以帶著謹慎的心來到了這間教會。

成功長老教會與忠智真耶穌教會僅僅只有一個街道的距離，之前聽說成功長老教會分成上下兩層樓聚會，各有各的牧師及會友，我還以為教會人數會因此而減少、或教會無人管理，結果大出我意料之外。

禮拜天主日的早晨 9：30 我來到這間教會，教友們陸陸續續的進來，平常鎖住的大門也打開了，一進大門的右側是座加蓋的停車棚，教會分為上下二樓聚會，二樓是原本教會的主會堂，入口在正對大門的方向，而一樓的入口是在右側車棚處，教會不分內外、上下都非常的乾淨。

兩處的會友對我這個外來的人很熱情，但他們對彼此卻好像缺乏反應。主日崇拜是禮拜天的 10：00 開始，在樓上、樓下會友們陸陸續續來到的同時，一樓內已坐了一群井然有序的阿婆，他們穿著很樸素，人數大約有 30 多人，也不大聲講話，就在敬拜團練習聲中安靜的等待聚會開始。

主日崇拜程序大致是詩歌敬拜（有使用到爵士鼓伴奏）牧師講道、報告事項、祝禱散會（樓上樓下相同）。人數上，一樓的會友約在 100 人上下、二樓會友約在 80 人上下。兒童主日學也是在禮拜天的主日上午舉行，一樓兒童主日學的時間是 7：00 - 8：30 在教會內、另外青少年的聚會是同時段在牧師家，進行的內容不外乎詩歌、聖經故事、禱告、遊戲及習作。兒童主日學的人數一樓約有 30 人，二樓約有 20 人。

週間的聚會有家庭禮拜、祈禱會、有時也有同工或團契的聚會（如：婦女團契、夫妻團契、詩歌練習）。不論一樓或二樓的會友，都積極投入教會的活動，像週間的家聚、祈禱會，教友參與的程度在 5 - 8 成之間，算是不錯的參與程度了。大致上，一樓的奉獻及活動比較多一點，偶爾也有不定期的出遊活動（例如：民國 90 年 5 月間夫妻團契舉辦綠島二日遊）。

我觀察這間特殊的教會時，特別被他們乾淨、整齊的特質所吸引，光是在車棚，從教友車子分開兩邊有秩序的排列看來，他們雖然分成兩邊聚會，但各自遵行在共同的規則中，似乎這已不是造成他們困擾的原因，真正困擾的是：他們如何向外界說明他們分開聚會的來由？我曾在別處聽說是政治選舉、土地財產等各式各樣的理由，但以現在的情形來看，長老教會總部是掛一樓牧師的名字，不管人數及奉獻上也以一樓較豐足，但一樓空間已趨飽和，雖然一樓教會椅子是用活動的塑膠椅，但座位仍然將空間擠得滿滿的，教會要發展卻卡在自家人壁壘分明的尷尬情形，上下樓空間及停車位置分離兩個社群，長遠來說，對教會的發展造成一定的限制。

其次，是教會的活動情形，整個成功地區只有一間長老教會，它並不像中華聖母堂還有一個類似分堂的週間聚會地點（三民里天主堂）。以人數來講，成功長老教會的人數超過兩百人，對鄰近部落的長老教會而言，算是大型的教會（參表三及表四）；以活動來講，上下兩層樓的會友各自有各自的活動，筆者觀察到，大部份

活動儘量被安排在教會以外的地點進行，如牧師的家、會友的家。而活動內容據教會週報呈現，除了教會本身的主日崇拜、祈禱會、家庭禮拜、青少年及兒童聚會、婦女團契、松年團契（年長者）及夫妻團契的郊遊活動外，還有長老教會東美中會的成功區在每月的其中一個禮拜六舉辦成功區的培靈會，由各教會輪流承辦。據筆者透過訪談會友了解，研究區中的成功及和平長老教會常參與由成功區推行的聯合活動，例如：培靈會（宗教性活動） 婦女專題演講（半宗教性活動） 及詩歌觀摩聚會（半宗教性活動）等（以上資料參考自教會週報），教友可透過跨教會的活動與其他部落的教友互相認識，並了解其他部落的情形。透過主日崇拜的會務報告及週報，會友們還可從教會得到台東市馬偕醫院及基督教醫院巡迴醫療的消息，這與 1-2-3 宣教與醫療的文獻探討中有關宣教士藉由醫療服務教導人民新的衛生知識，以較進步的醫術使人得到適當的醫治而較能接受基督教，有某程度的關聯性，只是宣教士已被醫院角色所取代，當初宣教士以個人身份進行醫療宣教，如今是醫院以團隊進行定期巡迴醫療，醫療的比重大於宣教的比重，儘管如此，教會還是在提醒教友有醫療巡迴隊要來的宣導事上有功效。

筆者認為，成功長老教會在宗教性活動及半宗教性活動上都有著力，綜合前述忠智真耶穌教會的活動描述、及與後段各教會活動陳述比較，這兩間教會在此二類活動舉辦次數上較為積極，筆者推論整體而言成功地區教會在活動次數及類型上比其他部落教會多，是因為成功地區的繁榮性及教會人數多、活動較容易辦理所致。

中華聖母堂

每間教會都有讓人印象深刻或覺得特殊的地方，記得初次看到聖母堂外邊的公告事項時，有一告示讓我覺得好特別，它是一則婚禮須知，上有若干點注意事項，其中四點大意是這樣的：1、要提前一個月告訴神父或義務使徒。2、要接受五個禮拜的婚前輔導課，如果在外堂上課也要取得證明才行。3、要通過考試及測驗，包括背誦經文等。4、不能要求在禮拜天舉行婚禮。看完這則告示，我第一個念頭就是：好想看看這間會堂的神父，他會規定這些事項，一定是個很特別的人吧！

果然，神父的講道相當的吸引人，我看見台下座無虛席（算一算，超過 100 人次），另外還有約 20 位的國中生及 5、6 名的國小學童，人群中明顯的看到有一名外籍修女，她在成功鎮上開設診療所，在這美麗的海岸家園投注了僅有的年輕歲月。會眾中約有 10 多位當地阿美婦女著白色連身裙，頭上戴著紋飾半透明的白紗，坐成一排，看起來很顯眼，教會的人說她們幫助教會做聖工、插花之類的工作，所以穿著比較特別。

我刻意注意到神父與會友之間的互動關係，因為神父（越南籍）的阿美語不是很溜，所以講話以帶有廣東腔的國語為主，偶爾才使用阿美語。他似乎比成功地區

其他的牧師、神父都重視會友的反應，同時也比其他部落天主教的神父強調聖經高過禮儀的重要性，不時會抽問教友問題，譬如什麼話出自哪一位聖徒的口？或哪一位聖徒說過什麼話？尤其他酷愛問坐在最前排的國中生問題，神父總是以「學生」稱呼他們的身份，如果有哪一段禮儀他覺得學生可能在書上找不到，他就會停下來跟學生說：「學生請翻到第 X 頁，等一下神父會唸這一段，你們不用唸，然後下一段再大家一起唸。」如果是會友無法接答他的問題，他就會以堅定的口吻要求大家回家要讀聖經，也因為他花了很多時間在與會友及學生應答或解釋禮儀程序，所以整個聚會時間很長，整整用了兩個小時，總而言之，這位神父讓我感覺，他很重視會友有沒有讀聖經，而不是只參照「主日感恩祭典」一書裡的神聖儀式來進行彌撒程序，這與筆者在其他地方參與彌撒時，神父很重視禮儀程序的情形很不相同。

會後我跟幾位學生聊天，從他們口中得知，原本兒童及青少年的工作是修女們的事，但在此位神父到任後，神父把青少年的工作攬在身上自己做，可能是他比較重視青少年的事工吧！每禮拜六下午 5:00 - 7:00 會有 5 個固定的國中生來教堂，神父以遊戲、詩歌、讀經、禱告的方式帶領學生，學生反映神父比較會帶遊戲，但比修女要嚴格許多，這與筆者在望彌撒時對這位神父的感覺很一致。

本教堂與三民里天主堂、及白守蓮天主堂是屬於同一個堂區，神父於禮拜六傍晚帶領青少年聚會後，馬上又要趕到白守蓮主持 7:30 開始的彌撒。

中華聖母堂是成功鎮上（新港地區）最重要的天主教堂，四周的天主教徒都在此望彌撒，聖母堂與培質院及聖心幼稚園都設在同一處，但各有各的司職和負責人員，幼稚園除了招收天主教徒的孩子外，也對其他家庭的孩子開放。

耶和華見證人王國聚會所

知道成功有耶和華見證人王國聚會所是件很偶然的事。在都歷長老教會進行觀察訪談時，常會與當地居民坐下閒聊，我通常扮演豎直耳朵努力聽我聽得懂語言的角色，有一位姊妹知道我在做教會相關研究，就很認真的來找我要與我討論聖經道理，後來我才知道她也是都歷人，之前遭遇很多患難，現在改信成功鎮上的耶和華見證人。

有一晚，我與這位姊妹在都歷長老教會前聊了許久，她時而難過的說著以前生病的過程，時而激動的說著過程中尋找醫治、解放、真理出路的艱辛。現年 30 歲的她，出生在還不錯的阿美族家庭，由於身為長女，母親又是巫師，因此從小耳濡目染知道巫術的事，也被視為當然的繼承人。國小畢業後，就停止升學了，但仍想知道更多好玩的新鮮事，就常常閱讀書籍，青春年華的她就這樣一直待在都歷的家鄉沒有再進學校唸書，直到 16 歲那年厄運來了。

她回憶到：

「16、18歲的時候，我被人下了蠱，開始頭昏，神智也不太清楚了，一直待在家裡休養，連我母親是巫師也沒有辦法，整天輕飄飄的，好像自己會飛一樣，別人都說我是神經病，但我知道我不是，我只是被人下了蠱。」

「我也沒辦法呀！的確有一段時間我看起來頭髮又長又亂，走在路上，大家對我指指點點，可是我沒有辦法變回正常的樣子，甚至有人說神經病會脫光衣服亂跑，我知道他是亂講的，但是我非常難過。」

「後來我想 連我的母親也沒辦法幫助我了，教會的人又常常來關心我，就想試試看信這個教，看病會不會好起來，所以我就開始去教會了。」

「到了教會，大家對我還不錯，但仍有人不能接受我，久而久之我也覺得自己在教會怪怪的。但我知道了這位神祂是真的，我常常讀聖經、禱告、求神醫治，也常常問問題，教會的牧師不見得都能回答我的疑問，我就會覺得很奇怪，決定自己找答案。」

「我 20 歲的時候，家人替我安排婚姻，丈夫由隔壁部落入贅來我家，因為他是真耶穌教會的，所以結婚後我就改信真耶穌教，信了八年真耶穌教，我也接受聖靈，但心裡還是疑惑，我心裡的問題沒有得到解答。」

「譬如：聖經降臨為什麼要嚕嚕嚕，神在那裡？你要告訴我聖經上說什麼？要讓我明白我才能信服！」

「信了八年的真耶穌教，我又改信摩門教、長老教，一樣，教會的人還是無法跟我討論聖經上的事，去年我去耶和華見證人跟他們一起讀聖經，用科學的方法看聖經上所講的事情，我終於慢慢明白，所以現在我都在鎮上的王國聚會所聚會了。」

這是某位阿美族姊妹的信仰歷程，她說她早年被人下的巫術到現在仍造成身體上的不舒服，但心靈上已經很平安了，他們夫妻共有三個孩子，雖然目前跟丈夫的信仰不同，丈夫是禮拜六上教會的真耶穌教徒，而她是禮拜天上教會的耶和華見證人教徒，但已經習慣了各自往不同教會去聚會，所以也不覺得有什麼不妥。

從她的故事可發現幾樣事情，族人對於傳統巫術不能解決的疾病，可能求助於教會，因為教會曾發生醫病、趕鬼的神蹟奇事，這與 2-4-2 長老教會、真耶穌教會在成功的傳教過程中，教友因聽信福音而病得醫治就信教的例子相似，而此位阿美族姊妹正是其中一例，再加上教會內的弟兄姊妹彼此關心，對她而言是非常重要的心理支持力量。此外，像這位姊妹很想知道聖經上的真理知識，心中有很多疑問，導致她不斷的問牧者問題，對一般部落的平信徒而言，像她這樣為了尋找答案而更換多間教會的例子不多，值得注意的是，她始終沒有遠離基督宗教，她說：原因很簡單，因為其他宗教沒有像聖經一樣看得懂的書可以對照看，她覺得基督教比較理性與科學。我從這位姊妹的對話中，特別可以感受到被疾病纏身是一件很痛苦的事，在她試過巫術及醫院的治療都不能減輕症狀後，她轉而尋求宗教的醫治，而當她成為教友後，宗教照她所說的成為她的信仰，但在很多問題上無法獲得滿意的解答，因此她找尋合適的教派使得信仰跟宗教在她的認知及情感上趨向一致。我在她

的例子中也發現一個有趣的問題，這位姊妹曾多次提到，她認為基督教是一個很科學的宗教，這樣的感覺是否也存在於其他的原住民心中？筆者認為若這樣的感覺是普遍存在的，則可以延伸出原住民對接受外來信仰另個面向的探討，只可惜本研究受限於時間問題，並未對此一問題再加以深入訪談。

耶和華見證人王國聚會所在成功鎮上的電信局前，在鎮、縣的文史資料中還沒看到它的存在，因為它是新成立不久的會所，在民國 90 年 4 月間聚會人數大約有 40 人，到了同年 6 月底已增加至 50 人。目前的聚會情形是，禮拜天早上 9:00-11:00 有公眾演講及開放討論聖經時間，禮拜二晚間 7:30 分成兩區進行聖經研究，禮拜五早上會友們到台東市上課，接受有關訓練學生演講的課程。耶和華見證人的信徒增加的很快，成為成功鎮上快速成長的新興教會。

成功真耶穌教會

成功真耶穌教會的紅色圓錐屋頂高高舉起在三民路上，初到成功鎮，它通常是我辨識方向及認路的準路標。可能是這間教會太大了，造成我主觀上與人之間距離的疏離感，對當地教友來說我是一個外來者而成為人人注意的目標，不知不覺感受一股來自內心的壓迫感，所以拜訪了好幾次，由於主觀心理的膽怯，就缺乏較為深入的訪談及觀察，不過大致上，筆者透過觀察及翻閱教會刊物得知，成功真耶穌教會是真耶穌教會在東台灣阿美族的大本營，很多資源、活動、組織都比較完整，累積的教會經驗也比較多，許多活動及程序都制式化了，成為組織龐大的教會運作體系。

成功真耶穌教會跟忠智真耶穌教會一樣，因為會友人數眾多所以各設兩位教務、總務、財務以管理龐大的教會行政，設籍的人數超過 800 多人，實際聚會的教友也有 400 人左右，安息日崇拜是每星期六早上 10:00-11:30 及下午 2:00-3:30 舉行，宗教教育課程（兒童、青少年）分成幼稚班、幼年班、少年班，每班學生人數超過 20 名。上課內容、模式、教法、教員巡堂制度、及管理方式均與忠智教會相似，只是成功教會的設備較新，教員人數較多、男性教員明顯比忠智教會多。

成功教會新任傳道上任時筆者剛好出席聚會，會中聽到到阿美族人悠揚的歌聲，整個歡迎程序熱鬧而莊重，有會眾唱詩、祝禱、致詞、勉勵、及各團契詩班獻詩。成功教會的詩班有國中生團契（手風琴）、中堅詩班（約 40 人）、兒童詩班（約 45 人）、教員團契（約 25 人）、尼希米團契（年長者，約 45 人）及成人詩班（約 30 人）。在歡迎會上，好多婦女穿著民國 89 年教會集體去泰國遊玩時剪裁布料所製成的衣服，很有東南亞的風情味道！

成功教會的座位安排正如忠智教會般，孩子坐在中間而四圍是長者及成年人。講道時使用翻譯，即使傳講者國語很溜，仍然先說族語再請年輕人翻成國語。由教

會的組織及三股負責人（教務、總務、財務）的年紀，隱約可看出教會的架構中隱藏著阿美族年齡組織及尊重長者的傳統，教會的高階及決策人員都是由中年以上的長者擔任，而實際工作的服事人員卻以年輕人為主，青少年及兒童是教會的另一個階層。

在觀看這些詩班、團契獻詩時，筆者心中有一個感動：阿美人的歌聲是非常柔和、嘹亮的，透過兒童詩班羞澀的表情及可愛的肢體動作、中堅及成人詩班齊一特殊剪裁的衣著、尼希米團契低沉流轉的嗓子，形成台下與台上相互應喝曲調及節奏的畫面，尤其當小朋友及老人家出場時，台下的會友總給予較熱烈的掌聲。身邊的姊妹告訴我，台上的老人家年紀在 60 到 90 多歲之間，其中不乏有教會的開拓者，姊妹們說很難得能看到老人家在台上獻詩，希望自己年老時也有力氣在台上獻詩。筆者透過這次傳道人的上任典禮、和一兩次在安息日崇拜中看到團契的獻詩，認為教會為教友提供了一個能夠舒發情感、表現歌喉的場地，並聚集教友成為數個依照年齡階層劃分的團體。筆者歸納幾間真耶穌教會的活動後發現，團體對於真耶穌教會教友而言是個重要的參照對象，個體參照團體的標準行事，團體參照教會的標準行事，教會參照總會的標準行事，這成為真耶穌教會一個普遍性的特色。

另有一次，筆者恰巧在成功教會碰到「山地輔導隊」的來訪。原來，真耶穌教會總部在每年七月份暑假，會舉辦「山地輔導」，為期一個月，專收小六到國三的原住民學生，學生負擔費用約 NT\$2500，全省有七個點（大溪、東勢、廬山、成功、碧侯、山里、民生），東部地區在成功舉辦，課程有宗教教育類、學校學科類、藝能活動類、生理心理生活輔導類等課程（真耶穌教牧網，民 90）。禮拜一到禮拜五，學生必需住在學生中心或主辦教會內。輔導老師為大專青年，約在四月甄選及訓練，輔導老師另外要作家庭訪視及訪問教會等工作。據教會姊妹描述，每年都會有很多人參加，這也是山地教會的一件大事。

在成功真耶穌教會旁有一間博愛托兒所，所有權歸台中真耶穌教會總部所有，招生對象除了教會的小朋友外，也開放給附近的孩子就讀，筆者也曾在小馬真耶穌教會外看到他們的招生海報。一樓教會辦公室對面有間書報社，裡頭有真耶穌教會的各樣書籍和雜誌刊物，也包含宗教教育的教材，有專人管理。

成功真耶穌教會不論人數、組織規模都比一般教會龐大，而成為東海岸上最大的真耶穌教會。從觀察數間真耶穌教會的活動心得，筆者認為真耶穌教會的活動本身具有強制性及凝聚力，可以凝聚會友的向心力及強制會友們的行為規範，團體的影響力成為真耶穌教會的一項特色。

三民里天主堂

三民里天主堂平常是禮拜 3、5 晚間 7：30 才有聚會，而禮拜天沒有舉行彌撒

儀式，附近的信徒都是到成功鎮上的中華聖母堂舉行聯合彌撒，目前晚上參加家庭聚會的人數約有 60 人。

三民里神召會

筆者每經過此地，總見到信箱裡滿滿的信件和一部旅行車停在教會入口，詢問隔壁海產店的鄰居，聽說好像禮拜天有聚會，但筆者到訪數次，都沒有遇到聚會的情況，只留下招牌和建築物在此處駐立。

3-3-2 和平

和平指的是今和平國小一帶的聚落，從八邊橋遠遠的就可望見此處的教會，靠近外圍的是長老教會、內側是真耶穌教會，天主堂則在和平國小旁邊，雖然官方統計資料中（參表四）有列出天主堂的會友人數，但實際上據附近的人說已空堂多年。

表四：成功鎮和平部落民國 90、85、80、75 年原住民宗教分佈情形調查表

村里別	會堂名稱	90年 主日或 安息日 聚會 人數	85年(下半年) 信徒人數			80年(下半年) 信徒人數			75年(下半年) 信徒人數		
			男	女	合計	男	女	合計	男	女	合計
和平里	和平長老教會	100	140	79	219	140	79	219	95	60	155
	和平真耶穌教會	50	91	88	179	91	88	179	80	45	125
	和平天主堂	0	40	41	82	40	41	82	56	38	94

來源：1. 民國 90 年的資料 - 根據筆者民國 90 年 3 5 月在田野地點的觀察記錄。
2. 民國 85、80、70 年的資料 - 台東縣政府民政課（民 86；民 84；民 76）。

和平長老教會

和平長老教會在一段綺麗風光的海岸線頂端，與聚落一起佔據山角下的平原耕

地，它的建築與真耶穌教會緊臨在一處，無論從遠從近處觀望都非常的氣派。

和平長老教會的特色是，傳道人是女性（阿美族） 教會有爵士鼓、傳道人與其牧師先生合營原住民首間的加油站、教會中有位外省籍的長老、教會開設禮拜六的青少年晚崇拜、教會外牆上有鐵絲圈等。

禮拜天主日早上 7：30 8：30 是兒童主日學的時間，在二樓大會堂有近 20 多位的小朋友參加，年紀從幼稚園到國小階段不等，採混齡式的合班教學，有三位老師分別負責司琴、教唱詩歌、講聖經故事、收奉獻、禱告等。主日學以國語為主，但有些詩歌、禱告詞用了大量的族語，在使用教具方面，以精美的詩歌掛圖、板書、手繪海報為主，老師使用從基督教書房購得的「道光」版教科書，而學生上課並不使用課本。事實上，就筆者觀察經驗中的每一間長老教會，其兒童主日學沒有統一採用哪一個版本的教科書，教科書的選用主要是以易取得的版本為主（道光版兒童主日學教科書是教會界最常使用的版本之一）。

成人的聚會是主日早上 10：00 開始，會前有禱告會。聚會程序大致是敬拜讚美、禱告、朗讀聖經（個人） 講道、獻詩、奉獻、報告事項。座位是男女分開，青少年在最前排，老人家及幼兒、婦女在最後排，聚會人口以老年人居多，阿美語為主，有一名青少年在讚美詩歌中負責打鼓，人數大約有 60 80 人。

聚會程序及秩序非常有條理，如果後座的孩童吵鬧，老人家會嚴嚴的禁止，孩童則乖乖的接受責罰，媽媽不會干預老人家對自己子女的管教。教會在會前已安排好誰今天要站起來讀聖經，但難免也有臨時被點名的情況，不論年紀大小，站起來的人都要讀好長好長的經節，有時羅馬拼音版不是很流暢，旁邊的弟兄姊妹就會幫忙一起小聲的附和。

到了講道時間，女傳道用她柔美的聲音將道理用族語及國語參雜的說出，她的講稿中用了很多城市裡才有的例證（例：建築師、金錢觀、教育觀等），教條味比較少，較傾向生活講道的方式，用一些非部落內發生的例子當作舉例。女傳道有時也充當司琴的角色，當大家都必須上台獻詩時，她就會幫忙彈琴。教會有上禱告山的習慣，對於聖靈充滿的現象非常渴慕，如果誰被聖靈充滿而有了好見證，教會會另闢時間招聚會友分享見證，筆者就目睹過一次這樣的情形，除此之外，教會很重視聖樂的流暢性，禱告中音樂會繼續彈奏，直到禱告結束。

青少年的崇拜是在禮拜六晚間 7：30 開始，約有 10 位國中生參加，由女傳道講道，以國語為主。

筆者以過去參與台北教會的經驗，感覺到和平長老教會比較傾向城市裡的作風，在許多小細節上如敬拜的風格、詩歌的選取、注重音樂的流暢性、講道內容的例證、實施禮拜六青少年的晚崇拜等等，在部落裡可能都是屬於較新式的作法。筆者認為和平長老教會的傳道在講章內容中參雜了城市裡的例子，多少會讓會友走出部落，知道不同人的角色跟工作項目，增加了解外界的機會。

另外，教會裡有一位外省籍的長老，今年已經 80 多歲了，在部落中聽到山東的口音是令人吃驚的事，我向他請教了他的故事，他說：

「年輕時，我就信了主啊！那時在大陸嘛，有太太跟小孩，我唸到師範畢業，本來要教書的，那時打起戰爭我就加入部隊，誰知就跟家人分散，民國 38 年我就到了台灣。」

「到了台灣，你的畢業證書又沒帶出來，誰肯給你教書啊？我就一個人在苗栗、屏東的工廠做事，那時候已經退伍啦！」

「我在屏東工廠做事時，不知道怎麼得了個肝硬化，看醫生都沒有用啊！說我大概就這樣了，那時工廠裡恰巧有基督徒，他們就為我禱告，說也奇怪，禱告完病就好了，我起初也不信，就跑了幾家大醫院做檢查，都說哪來的肝硬化？我那時就決定了要為主作見證，所以就把工廠的工作給辭了，騎著車帶著醫院前後檢查的單子在台灣各地做見證。」

「後來我到泰源的山上自己建了一個屋子，又到和平來作見證，看到這裡人手不足，所以就留在和平教日學。」

「每天啊，我就騎摩托車往返，大概單程是兩個鐘頭吧！」

「這幾年因為身體不好，教會呢！也體諒我，就讓我住在教會內管理教會。」

長老也說道他曾回大陸 7 趟，對於大陸的兒女非常失望，甚至拒絕承認這些只會開口要錢的孩子是他的小孩。雖然長老本身在和平已經 20 年了，對阿美語仍一竅不通，但從談話中聽到他對當地教會的認同，以及今日擁有的長老身份，不難看出他對信仰的堅持及會友們對他的尊重。從這個例子中，又得到一個病得醫治才加入教會的案例，可見這不僅是原住民，也是漢人會改信基督教的原因之一。

和平長老教會還有一項特色就是它的外牆上有鐵絲圈，仔細一看，隔壁的真耶穌教會也有，馬上就讓人產生疑問：這會不會是兩間教會的緊張關係所造成的？這個問題讓我非常為難，傳道人說他不便多講，說應該是兩個教派過去的歷史所造成的吧？會友們說他們不清楚，可能是教會怕遭小偷、或禁止人翻牆所設置的吧！這個特殊的現象在嘉平也有，嘉平長老教會與真耶穌教會之間雖然有一小段步距，但整個部落中也只有兩間教會外牆上有鐵絲圈。要探究原因，恐怕真得從兩教會之間的關係上著手了，教派之間的事並非本研究的問題，所以在這裡並未加以處理。

和平長老教會的女傳道和他的牧師先生（在泰源教會牧會）與數位原住民同工於去年在台十一線與東富公路泰源隧道出口，興建一座「興盛加油站」，聘請原住民擔任員工，開啟原住民傳道投資加油站先例，曾引起大家熱烈的討論。這件事一直到我在和平參加崇拜聚會時，會友還會問我有沒有注意到，我當然就都去這間加油站加油囉！看到員工們親切的服務態度，再加上附近的加油站都有一段距離，會友們很支持在此設立新的加油站，我想這大概是少數幾個傳道人經營副業而能被教會肯定的例子吧！

據某位教友說，教會姊妹開了一間和愛托兒所，現在所有權歸和平長老教會擁有，筆者訪過現場觀察發現，小朋友人數在 60 人以上，雖然是長老教會開辦，但

老師並不全是教會的姊妹，且招收的小朋友也不限於基督徒，所以附近部落內的小朋友都來這裡就讀。

教會二樓有間紀念圖書館，裡面有一些書籍，但很少人進來閱讀，後來就漸漸堆放起雜物了。

教會週間的活動有禮拜三的家庭聚會（晚間 7：30 - 9：00）和禮拜五的禱告會（晚間 7：00 - 9：30）及半宵禱告會（10：00 - 12：00）。團契則有婦女團契、松年團契。以前曾辦理過兄弟會團契、母語課程、各種開放部落參加的活動，不過近年來已減少甚至停辦。教會姊妹說，目前主要是靠東美中會的成功區所辦理的活動，來聯繫其他部落的教會，例如：舉辦各樣比賽、研習、演講、詩歌觀摩等，東美中會也會在每個月的第四個禮拜六下午，排定由成功區某個教會來辦理培靈會，到時有參加的教會也能彼此交流、認識。另外，姊妹也說到：教會與有上西乃山祈禱院的教會常常一起追求聖靈及禱告，彼此間的交流就會多一點。此外，和平長老教會嚴禁教友參加豐年祭、喝酒、嚼檳榔等行為，他們說這些都是與聖經不符的行為，鄰近的真耶穌教會也是同樣的做法，所以整個和平部落都沒有舉辦豐年祭。根據其他部落的教友說，和平長老教會曾經發生燒毀有圖騰的傳統服飾之情形，不過這項說法筆者尚未取得當地教友的證實。和平長老教會有舉辦聖誕節、感恩節等慶典活動，而和平真耶穌教會沒有（所有的真耶穌教會都沒有），這些大概就是和平長老教會的活動與情形。

和平真耶穌教會

真耶穌教會各地的情形都差不多，變化不大。和平真耶穌教會的安息日崇拜也是在星期六的早上 10：00 及下午 2：00 舉行，會堂在二樓，聚會人數約有 30 人。至於宗教教育則是聯合四個地方「八邊、鹽濱、嘉平、和平」，於安息日下午一起在和平教會一樓上課。

四個教會的孩子共分兩班，幼稚班約有 15 個孩子，少年班約有 10 個兒童，每班各有 3 個老師。老師也是由四個教會的教員所組成，男女各半，有婦女也有年輕人輪流上課及記錄。宗教教育聯合四個教會的師生常常辦理郊遊活動，他們之間相處和諧，且具有默契、共識，如果沒有透過訪談，很難發現他們是來自不同的教會。

因為教會兒童人數不多，所以結合四個教會一起上課，共習時間（勞作時間）也因為教員本身有授課困難而常常被略過。當我問到他們與長老教會相處的情形時，真耶穌教會教友說，平時比較沒有接觸其他教會的經驗，所以不清楚不同教派的情形，但同教派之間的互動倒是非常頻繁。有位姊妹說：和平教會建築的新穎並不是為了要與鄰近長老教會爭妍鬥麗，而是因為它是周圍八邊、嘉平、鹽濱教會的母會，所以在建築上顯得美侖美奐。

至於鄰近的嘉平、鹽濱教會在教友人數上差不多都在 20 人上下，因為人數不多又彼此接近，而形成一個小區。

和平天主堂

和平天主堂的位置在和平國小旁邊，已有多人無人在此聚會，目前成為一處空堂，附近的天主教徒多半改教或到成功中華聖母堂聚會。

西乃山祈禱院

從嘉平教會再往山上走一段路，有一處西乃山祈禱院（即信徒口中的禱告山），為四方形二層樓的建築物，平時及主日均無聚會，只有教會辦理退修會及培靈會時才對外開放，筆者透過訪談得知，一些長老教會會在此舉辦不定期的聯合聚會。

3-3-3 都歷

都歷是指位於今信義國小旁的聚落。部落中有三間教會，除了天主教堂與長老教會鄰近省道，在活動中心邊上還有一間福音堂。表五是民國 75 年至 90 年連續 4 期的教會人口統計資料。

表五：成功鎮都歷部落民國 90、85、80、75 年原住民宗教分佈情形調查表

村里別	會堂名稱	90 年 主日或 安息日 聚會 人數	85 年(下半年) 信徒人數			80 年(下半年) 信徒人數			75 年(下半年) 信徒人數		
			男	女	合計	男	女	合計	男	女	合計
信義里	都歷長老教會	40	114	115	229	114	115	229	120	138	258
	都歷天主堂	85	170	190	360	170	190	360	236	242	478
	都歷福音堂	?	-			20	31	51	12	18	30

（ - ：無資料）

來源：1. 民國 90 年的資料 - 根據筆者民國 90 年 3 5 月在田野地點的觀察記錄。

2. 民國 85、80、70 年的資料 - 台東縣政府民政課 (民 86 ; 民 84 ; 民 76)。

都歷長老教會

很喜歡來都歷，因為這裡除阿美人的親切外，也很容易被感染教派間和諧的氣氛。禮拜天主日早上 10：00，長老教會開始崇拜聚會，二樓的會堂上標示著象徵長老教會精神的「營造共同體，落實上帝國」及「信望愛」字體。主日崇拜人數大約有 35 人，以年長者居多，女性占 2/3，聚會時沒有小孩、沒有翻譯、沒有超過十句以上的國語，每個人都穿著整齊、特別裝飾後才來到教會，與平日時的穿著大異其趣。教會於禮拜天下午 2：00 另有一堂主日崇拜。

整個主日崇拜程序是詩歌、禱告、朗讀聖經、講道、報告事項。目前教會沒有特別聘請牧師牧會，前任牧師被教會聘請直到退休的年齡才卸任，現在是由教會的長老、前任牧師、或外請傳道牧師輪流擔任主日崇拜的講道。

教會的兒童主日學於禮拜天早上 8：30 開始聚會，人數不多，大概有 5 個人，是採國語、族語混合的聚會。

有一次，筆者剛好參加他們婦女團契的就任儀式，幹部有會長、副會長、會計、書記、副書記等共六人，全是教會中年輕至中年的婦女擔任，任期為一年。婦女團契在教會算是很活躍的團體，因為無論大小事，包括辦席、文化成長班、禱告會等，婦女團契都會參加。

另有一次，筆者被教會的人邀請一起吃午飯，婦女團契一桌、牧長執事們一桌，就在省道邊一位漢人天主教徒開的小吃店用餐，飯桌上有豬肉、魚肉、生魚片、湯、還有檳榔跟酒。有位綽號「一點點」的姊妹喜歡為人斟酒，她的一點點通常是我們的許許多，也因為有她，餐桌上顯得熱鬧非凡，飯後一位姊妹教我如何用檳榔漱口，對我而言，這真是教會經驗的另一章！見識到阿美人的熱情，心中也對不同教會的原住民基督徒飲食習慣起了興趣。

教會週間的活動有禮拜三晚上 7：30 9：00 的家庭禮拜、及禮拜五同時段的祈禱會，前者由各家輪流招待，後者在教會內舉行。另外就是近年來已經很少辦理的活動，例如：園遊會、義診、演講、影片欣賞、寒暑假營隊活動（半宗教性活動）等。目前還持續舉辦的活動是每年的復活節、聖誕節活動及聯合豐年祭（半宗教性活動）。

某位教會的姊妹跟我說：

「現在部落的人都老了，年輕人，能走的也走了，誰還有那麼多力氣來參加活動？」

「一些會友開始也學會拜漢人的宗教，說教會活人的喜事和死人的喪事都在一處舉辦，很不吉

利，所以教會人就愈來愈少。」

「十年前，教會擠的水洩不通，聚會晚一點到就要站出去了，現在剩下幾個人而已，只有婚禮呀過年呀！人才會多一點。」

由這位姊妹的談話內容，筆者突然想起類似的話也在其他部落教會被提及，可見原住民人口外流的現象，不僅造成部落人口減少，也使部落原住民教會許多活動在辦理上發生困難，尤其是半宗教性質、可以邀請教會以外部落居民一起參加的活動。教會原本可以透過開辦社區講座或生活、才藝課程進行社區成人及才藝教育，因為教會減少半宗教性質活動而失去了這部份的教育功能。

至於都歷教派間相處的情形，某姊妹告訴我她覺得在都歷，長老教會跟天主教友相處的非常融洽，平常會友就常在一起吃飯聊天，婚喪喜慶有時也一起舉辦，豐年祭時牧師和神父更會彼此客氣讓對方當主祭，只有在禮拜天要上教會了，才發現「噢！你是天主教的，我是長老教的」，但都歷長老教會跟其他部落的教會就很少往來了，有可能是距離太遠、也可能是教會理念不一樣，像和平長老教會嚴禁會友喝酒嚼檳榔，豐年祭也是嚴禁會友參加，但都歷長老教會在這點上就較寬鬆，認為只要不過量、不過份，偶爾喝個小酒、嚼嚼檳榔是沒關係的，至於豐年祭都歷教會認為它是原住民的文化傳統，如果由教堂來主辦，一方面可以杜絕迷信，一方面可以維持良好傳統文化。總而言之，都歷長老教會在這方面是持開放的態度。

在都歷教會還有一樣很重要的事就是辦理青少年文化成長班，這是前任牧師向原民會申請經費，由都歷長老教會主辦、信義國小協辦的文化成長課程，因為以前辦理的成效很好，所以至今每學期都持續辦理。教會外牆也掛起了招牌，時間是開學期間每星期一到星期五晚間 7：00 到 9：00，在都歷長老教會一樓的副會堂，由社區小朋友一起來參與。

課程內容由禮拜一到禮拜五，分別是學校課業輔導（信義國小老師授課）、織布課（阿美老師授課）、舞蹈課（阿美老師授課）、母語課（教會長老授課）、電腦課（信義國小老師授課），除了電腦課在學校電腦教室之外，其他都在教會上課，學校會派老師來點名唱冊。據筆者了解，小朋友都來自都歷社區信義國小的原住民學生，由學校提供點名單，大約有 35 名小朋友，但實際上筆者觀察上課人數，通常僅佔一半，要視小朋友本身有沒有興趣而定，有小朋友告訴我，通常在家中太無聊了才會來上課，也有情況是：人來了，但在外頭騎車、聊天。

當我與成長班的孩子一起上課時，常聽到他們說從來沒有做過編織等原住民的傳統手藝，筆者發現這些課程的確能幫助孩子們更多學習本族文化、培養對本族的情感及知識。在上織布及舞蹈課時，部落內其他的婦女及長老教會的婦女團契成員也會前來幫忙、打點及教學，從勇士帶的編織、竹婁的穿結、到雕刻的線條及技巧，雖然不是每個小朋友對所有課程都有興趣，但總有做出令他們感到滿意及喜歡的作品，當手中拿著自己的作品跑來跑去的時候，他們總會強調：「這是我做的喲！」

一時間，喜悅和滿足的表情洋溢在他們的笑容中。

母語課是使用本堂前任牧師編寫的教材，由長老讀一句，小朋友跟著唸一句，老師（教會長老）一點也不兇，常常在讀頌時，有一些好笑的對話發生，雖然我聽不懂，但看他們笑的好大聲，氣氛實在很愉悅，不過小朋友滿腦子想著下課，所以只要一休息，又都跑來跑去聊天講話了。課業輔導課是最安靜沈悶的課，被安排在禮拜一的時間，學校老師坐陣在教會內，小朋友帶著各自的家庭作業，乖乖的坐在位子上算寫功課，有不懂的題目才會不好意思的去請問老師。

禮拜五的電腦課是許多孩子都喜歡的課程，因為部落中大部份的家庭沒有電腦，所以只要能到電腦教室摸一下鍵盤、操縱著滑鼠指標，都會讓孩子覺得非常高興，尤其是當老師允許可以打電玩時，這些孩子的心情更是立刻沸騰起來，所以這堂課孩子的人數比較多。電腦課為文化成長班劃上一個分號，下個禮拜又要從輔導課開始繼續未完的課程。

看過阿美人及漢人的教學模式，再加上自己本身的教會背景及學校教學的經驗，讓我心中產生一個的感觸，或許單從文化成長班下這樣的定論是不適當的，但從這些沒有聽過教學原理的阿美老師身上，漢人老師明顯使用較多的教學策略及紀律訓練，但是阿美老師卻能容忍孩子在較多噪音的環境中學習和教導。這些課程大多是採單獨教學、一對一的學習，筆者在織布課時沒有看到阿美老師對整班集體授課的對話，大多都是由阿美老師和部落婦女對孩子、或年紀較大的孩子對年紀較小的人進行一對一的教與學。現場雖然多了我這個「外人」，他們仍然展露最自然的一面，邊玩、邊做、邊學習，有時阿美老師忙不過來，其他小朋友也會互相幫忙檢查，看是哪裡繞錯線了！這與筆者從小習慣的學習環境確實有很大的不同。

其次，是教會與學校合作辦理的成果，雖然一開始，是教會先提出構想，但鑑於教會人力、師資、學生人數有限，所以邀請學校合辦，當兩個資源結合時，我們就看到，原住民小朋友可以在教會學習學校師資較弱的族語課程、傳統編織、舞蹈等文化技藝，而在學校中學習教會所不能提供的電腦課程，另外還有學校老師輔導原住民學童課業上的問題。都歷長老教會的文化成長班結合了教會與學校的資源，將部落所有原住民學童（阿美族）納入一班進行混齡式教學，正如多位小朋友所說的，他們在其他地方沒有學過這些東西，青少年文化成長班剛好提供了部落對於文化、技藝、族語的傳承意義。筆者也相信小朋友透過學習本族文化可以了解及增加對本族的認知和情感，培養同儕間的感情交流。同時，部落裡沒有像城市中有各式各樣的補習班，教會為孩子開設的課程，剛好可以遞補部落中稀少的學習資源。

青少年文化成長班的開設讓都歷長老教會增添了特別的味道，也為當地教會的豐年祭提供更多的熱身運動及解釋。

都歷天主堂

因為神職人員有限，美蘭、小馬、都歷天主堂就自然合成了一個小堂區，神職人員將各會堂的彌撒時間錯開，由東河開始，是禮拜天早上 7：30 舉行彌撒，小馬 8：00，都歷 9：00 舉行，而神父在前個會堂主持完必須由神職人員擔任的祭儀，就得趕往下個會堂繼續主持彌撒，變成了一種特殊的趕場現象。以東河、小馬、都歷的天主教堂為例，是由同一位外籍神父（瑞士籍）本地人修女、及傳教師共同牧養教會，彌撒前一至半個鐘頭，會堂上方的廣播器會播放詩歌，提醒會友們來望彌撒了。

根據訪談及觀察，整個彌撒程序可分為聖道禮、聖祭禮（需由神職人員司會）及聖餐禮，禮儀中有主領、主祭、及輔祭，通常輔祭是由小朋友擔任，每一種聖職都有特製的外袍。筆者在部落中做了幾次彌撒，實在摸不清楚整個程序內容，只好求助於教友，原來，天主教發展到後來，因為禮儀繁複，就由主教團將彌撒的內容，主祭、輔祭、及信徒們應答的話語都寫了下來，而成為「主日感恩祭典」這本書，而玫瑰經是教導信徒如何祈禱的指導本，但是發展到後來，信徒們太依賴「主日感恩祭典」一書，反而忽略了翻閱聖經。整個彌撒程序都依照禮儀程序進行，上台台下一唱一答的方式，既神聖又莊嚴。

義務使徒、傳教師的工作，有一部份是幫助彌撒程序順暢，所以彌撒前必須訓練司會者，都歷天主堂在禮拜五晚上 8：00 9：00 有討論彌撒程序的聚會，禮拜天早上彌撒前也有小朋友的預備聚會，除此之外，傳教師也幫助教友婚前輔導、及受洗前的輔導談話。

在都歷及小馬的聚會人數各有約 85 人，其中包含兒童、青少年 15 人及幼兒 10 人。彌撒是成人、孩童一起參加，男女座位分開，婦女及幼兒坐在最後幾排，教會並沒有為兒童舉行另外的彌撒儀式，有時小孩子太吵，就會被帶到外面玩耍，幾個稍長的兒童時而在草坪上閒聊，時而騎著單車在教堂附近聚集。這與筆者在成功地區的真耶穌教會所觀察到的情形，兒童都被安排坐在最前面，而且必須安靜的坐在位置上與成人一同聚會很不一樣，同時也與成功聖母堂在彌撒時將青少年安排坐在前面的情形不一致。在小馬及都歷的天主堂，有時會有禮拜六或禮拜三的兒童聚會，由修女帶領，內容有教唱聖詩、說聖經故事等，時間似乎很不固定，因為筆者在訪談的過程中，所問到的時間都不太一樣，筆者幾次想參與活動卻也撲了個空。不過在禮拜天彌撒前的兒童預備聚會上，筆者注意到孩子們爭先恐後的想參與彌撒禮儀中獨誦聖經的部份，大人們也很鼓勵孩子們的獨誦，只是成人彌撒時用阿美語說讀，而孩子都以國語回應。

此外，會友們會召開固定的信徒大會，都是在彌撒後立刻舉行，會中有人報告

財務事項，包括會計、出納等明細收支結餘，非常詳細，筆者推斷這與天主教推動堂區會計與儲蓄互助社有關係。除了彌撒之外，天主教在週間很少有活動，大家都是望彌撒時才來到教堂聚會。週間晚上偶爾會從教堂內發出閃爍的燈火，但大門處是上鎖的，所以也不知道裡面是否有人在從事活動。

聽部落的人說這兩年基督教人口大量的流失，尤其是天主堂的會友有很多人在家裡擺設祭祀祖先的桌子，有些就變成了佛堂拜起別的神來，原本為了維護傳統祭祖善良風俗而設的美意，最後卻變成教友們改信別的宗教的原因。傳教師告訴我教會中有教導如何才是敬祖的正確方法，但教友們似乎以漢人雇主家的神比較靈為理由而將神桌換神坐坐看！據教友們說，在都歷這個阿美、漢人參雜的部落內已有愈來愈多的阿美人改信其他漢人的宗教，我特意將這樣的情形記錄下來，也許過了幾年之後，再一次對都歷阿美人做宗教的調查會發現不同的情形。宗教與傳統文化間的衝擊、外來宗教的發展，或許是在都歷研究阿美人信仰時另一不錯的題材。

都歷福音堂

福音堂位於都歷部落內活動中心旁，如果不够細心可能晃眼就錯過了它的存在，平常它的大門深鎖，只有禮拜六的時候因為聚會而開門，筆者並未實際參與他們的聚會，聽部落內其他的居民說，目前福音堂的聚會人數不多。

3-3-4 小馬

曾聽某位人類學者提及小馬部落是目前成功鎮上最具阿美傳統、生活及地形代表的一個部落。部落內有三間教會，分別是小馬天主堂、長老教會及真耶穌教會，表六是民國 75 年至 90 年連續 4 期的教會人口統計資料。

表六：成功鎮小馬部落民國 90、85、80、75 年原住民宗教分佈情形調查表

村里別	會堂名稱	90年 主日或 安息日 聚會 人數	85年(下半年) 信徒人數			80年(下半年) 信徒人數			75年(下半年) 信徒人數		
			男	女	合計	男	女	合計	男	女	合計
信義里	小馬天主堂	85	93	113	206	83	109	192	196	92	288
	小馬長老教會	5	6	8	14	30	25	55	42	38	80
	小馬真耶穌教會	22	40	52	92	40	52	92	59	40	99

- 來源：1. 民國 90 年的資料 - 根據筆者民國 90 年 3、5 月在田野地點的觀察記錄。
2. 民國 85、80、70 年的資料 - 台東縣政府民政課（民 86；民 84；民 76）。

小馬天主堂

小馬天主堂的情形在都歷天主堂的段落中已有描述，這裡就不再重覆。

在天主堂我遇到傳教師，他本人也是整理「白冷會在中國傳教史料」一書的作者黃連生先生，我向他請教了很多問題，包括他的個人史及一些談話內容：

黃先生民國 34 年生，排行老三，前有兩個姊姊，是家中的長子。他出生在一般人印象中的傳統原住民家庭（阿美族），多子、務農，家裡沒有寬裕的經濟能力可供孩子讀書。他回憶著那段快樂的童年，說道：

「國小三、四年級時，村子來了一些人，是加拿大長老教會門諾會的傳教士，他們有手風琴、吉他、黑管等好玩、新奇的樂器，所以我們這群小朋友就被吸引每天來找他們，每次他們都講上帝的故事，只要他們來，我們就會聚集，有一次他們問我要不要信主，我想一想就信了主。」……

「國小五、六年級時，又有一位神父也來到村裡，他只有一個人，騎著一輛會發出很大聲音的摩托車，帶著手風琴跟好漂亮的聖經掛圖來到村上。」

「他的膚色很白、鼻子好高、眼睛還是藍的，雖然他也是巡迴講故事、傳福音，但他在村子待的時間比較久，我們只要聽到他的ㄅㄨㄅㄨ聲就知道他來了，每個小孩子都衝出去要聽他說聖經故事。」

「他講一口流利的北京國語，我們很喜歡聽他唱歌、講故事，所有的小孩都從門諾會那裡被他吸引過來了！」

「從六年級開始，我就在村子的教堂裡擔任輔祭，我長大後也想當一名神父，於是就跟父親說我要去唸書，因為我知道當神父要唸很多的書。」

黃先生後來就到台中讀衛道中學，畢業後回台東市，白天讀傳教學校，晚上到公東高工唸書，不斷的充實自己只為了想做一名神父。

「要學習四書五經對原住民來說實在很不容易，跨過不同文化領域去學習別人的東西對我來講更是難上加難，尤其是英文，如果是拉丁文、德語還好，一個字母一個音，但英文我怎麼學都不會。後來我的啟蒙老師及神父都勸我放棄好了，所以在我 19、20 歲時改變了人生的方向去做傳教師，後來結了婚，更不可能當神父了，現在我自己都有了 6 個孩子了！」

「我回想我前半的人生，受到天主教多位神父影響太大，他們隻身來台東傳教、犧牲奉獻的精神感動了我，所以認定了這個信仰，雖然小時候遭父母的反對，但仍堅守信仰，後來那些反對的大人還不是都跟著接受了，不過他們現在都很老囉！」

黃說道：他認為原住民接受天主教是很自然的事，因為舊傳統裡也有創造論、救贖主、彌賽亞的故事，所以當神父講到神的創造及耶穌救贖世人的道理時，他很自然的就能接受。並且，天主教很尊重各民族的文化，認為文化中好的傳統應該被保留下來，例如：原住民的音樂、舞蹈及漢人慎終追遠祭祖的觀念，所以他認為阿美人的文化與天主教的作法沒什麼衝突。

從與傳教師的對話裡也給了我很多對早期天主教傳教士的印象，他們以身教影響著整個原住民的部落，許多新式的觀念透過教育、救濟進入了阿美人的心中，美蘭、小馬、都歷等地區的阿美人就是因此而大批的成為天主教徒，目前小馬部落仍以天主教人數最多。在小馬天主堂的後面有一片墓園，當中躺著多位老死異鄉的神父，這多少鼓勵了當地原住民起身效法的精神，小馬目前就有一位阿美族人在羅馬進修，準備取得神父的資格。

從黃先生的談話，讓筆者有機會再一次比對歷史文獻的資料，筆者發現，三大教派傳入東台灣及成功的歷史其過程都不一樣，在本研究中 1-2-2 及 2-4-1 列舉教會與宣教的研究，大部份仍是長老教會早期的宣教史。透過實際的訪談後筆者了解到，民國 50 年後東台灣的部落中以天主教的外籍傳教師最多，天主教的神父大多是在大陸淪陷後才輾轉進入台灣東部宣教，他們有很明顯的北京腔，而進入部落後也積極的學習部落族語，並以族語講道，其他教派的傳教士則以華人或當地人為主。天主教的傳教師在本國即受過良好的專業訓練，來到台灣後，可以一面宣教，一面為人看診、或開設托兒所、高中職，實施新式的教育，許多傳教師各自具有醫療、建築、考古、按摩、攝影、理財、工業技術、農業技術及烹調等專長（黃連生，民 84）。同時，在民國 50 年間透過戰後物資的發放，吸引一些阿美人來到教堂，據黃先生及其他教友說，他們會到教堂，除了好奇神父的外貌，也喜歡聽到新穎有趣的常識及故事，這與以往只跟部落內的人事發生關係的情形很不相同。因此，筆者以訪談的資料與 1-2-3 教會與教育的文獻相對照，發現田野資料可以回應文獻中教會在興學、醫療、及社區工作上對教育的貢獻，因為天主教在台東縣市設立了托兒所、高中職、醫院及診療所，還有各堂區成立的儲蓄互助社，透過許多非宗教性的機構對部落宣教及服務。

和平山靈修中心

在小馬部落的北邊有一處「和平山靈修中心」（當地石碑刻的是「和平山朝聖地」），是黃連生傳教師平日的辦公處，週間黃先生在此為天主教周刊撰寫文章，偶爾神父、教友也會在此討論事情或辦理聚會。

小馬長老教會

小馬長老教會目前的聚會人數是 5 人，人多時有 14 人，崇拜時間是星期天主日早上 7：00 8：30，平常沒有聚會。

小馬真耶穌教會

小馬真耶穌教會目前的聚會人數是 22 人，禮拜時間是星期六安息日上午 9：30 及下午 1：30 開始，平常晚間有家庭聚會及禱告會。



第四節、活動類型與分析

3-4-1 三種活動類型

如果把田野地點中的教會活動劃分為三大類，即宗教性活動、半宗教性活動、及非宗教性活動，可發現，真耶穌教會的活動類型以宗教性質為主、其次是半宗教性活動，唯對象僅限於同教派教友；長老教會以宗教性活動為主，部份教會才有舉辦半宗教性活動及從事非宗教性活動；天主教以宗教性活動為主，其次是非宗教性活動（參表七）。

表七：本研究區中三大教派的活動類型（以成功、和平、都歷、小馬部落為例）

	宗教性活動類型	半宗教性活動類型	非宗教性活動類型
真耶穌教會			
天主教			
長老教會			

說明：
代表教會最主要的活動類型
代表教會次要的活動類型
代表教會很少辦理、或並非每間教會都有辦理的活動類型
代表教會除年度固定的活動外，幾乎沒有辦理的活動類型

以真耶穌教會而言，大部份資源都投注在宗教性活動，特別又強調教義、行為、及教育、社會化功能。透過嚴密的組織、一個禮拜兩次的安息日崇拜（禮拜六上午和下午）和週間的聚會、及宗教教育課程（幼童、青少年），教友們信仰內化的程度相當的深。而半宗教性活動主要是同教派內的聯誼、或教會集體出遊，但限於教會內教友參加；至於非宗教性的活動則幾乎很少辦理（參表八）。

天主教的宗教性活動，最主要的還是禮儀祭典，將信仰儀式化、神聖化是它最大的特色，至於信徒們的信仰程度，很多都停留在聖經故事及神聖化儀式中；因為平日的聚會少、教導不深，因此教友們信仰內化的程度可能也不是太深。另外，天主教辦理的非宗教性活動比其他教派多，如：開辦社區參與的共同事務，像幼稚園、儲蓄互助社、及舉辦豐年祭半宗教性的活動（參表八）。

長老教會則視各地區教會性質而定，一般來講，宗教性活動可以介於神聖性及世俗性之間，例如：牧師也有牧師的大禮服，但並不是每個牧者在主日時都會刻意穿著，筆者曾在都歷長老教會看到講員（來自長濱鄉的牧師）著牧師大禮服講道，整個主日崇拜如天主教般較重視禮儀程序。有的長老教會比較保守、有的則傾向靈

恩，對聖靈的態度、敬拜讚美的風格，各間教會都不一致。長老教會在非宗教性活動的情形上也是如此，要視長執團及牧者的態度而定，像都歷教會很投入在青少年文化成長班，和平教會只對部落開辦公眾文教事業的托兒所，而和平教會的傳道人另外經營私人的加油站等。在半宗教性活動上，各地長老教會也呈現不一致的情形，由東美中會成功區辦理的詩歌觀摩及各類比賽是所有長老教會都可參加的項目，在本研究中筆者只觀察到和平及成功一樓的教會比較常參加。另外各間教會也有各自辦理的其他半宗教性活動（參表八）。在真理的判準及對行為要求上，筆者透過觀察發現較為嚴謹的是和平長老教會，其信徒也積極追求聖靈充滿。

在半宗教性活動方面，由於教會不定期舉辦此類活動，在短期間不容易被觀察。筆者透過訪談得知，部落內各教派教會近年來對於半宗教性活動已減少辦理次數，減辦或停辦的原因是因為以前部落人口多，人多就好辦事，有人付出、有人參加，牧者也大力支持，不過現在部落人口外移嚴重，人少活動就辦不起來，往往一個活動勞民傷財，長執團就興趣缺缺。目前除了長老教會、天主堂在復活節、聖誕節有特別慶祝外，其他的活動如：社區課程、影片欣賞、園遊會、寒暑假營隊幾乎都已停辦了；而真耶穌教會倒是常舉辦同教派內的旅遊等活動，但對象侷限於本教派會友。

表八：本研究區中三大教派的活動內容（以成功、和平、都歷、小馬部落為例）

	宗教性活動	半宗教性活動	非宗教性活動
真耶穌教會	<ul style="list-style-type: none"> · 安息日崇拜（禮拜六） · 宗教教育（兒、青） · 週間家聚、證道、祈禱會 · 教員訓練、成人宗教教育課程 · <u>培靈佈道會</u> 	<ul style="list-style-type: none"> · 國內外旅遊 · 各式聯誼 · <u>暑假山地輔導隊</u> 	<ul style="list-style-type: none"> · <u>托兒所</u>
天主教	<ul style="list-style-type: none"> · 彌撒（禮拜六或禮拜天） · 兒童及青少年聚會 · 週間家聚 · 彌撒前的禮儀排練 	<ul style="list-style-type: none"> · 聯合豐年祭 · 感恩節及聖誕節活動 	<ul style="list-style-type: none"> · 托兒所 · 儲蓄互助社 · 診療所
長老教會	<ul style="list-style-type: none"> · 主日崇拜（禮拜天） · 兒童主日學、青少年聚會 · 週間家聚、祈禱會 · <u>培靈會</u> 	<ul style="list-style-type: none"> · 國內旅遊 · 感恩節及聖誕節活動 · 聯合豐年祭 · <u>詩歌觀摩活動</u> · <u>詩誦比賽及球類比賽</u> 	<ul style="list-style-type: none"> · 托兒所 · 青少年文化成長班 · 加油站

說明：除標示底線的活動係由總會分區辦理外，其他活動均由教會各自辦理。

3-4-2 三教派的活動分析

綜合本章的內容，長老教會的地區性很強，每間教會的活動都有其獨立的特色，教會的理念、活動類型，得視長執們及牧師的領導風格而定。對會友來說，牧師及傳道很可能是當地人（如都歷前任牧師）也可能是外來者（如和平現任傳道），若是後者，在相處上需要一段時間的調適。筆者對田野中幾間長老教會的觀察，深刻感受到長執團對長老教會的運作、聘人及舉辦活動事上，有著重大、決定性的影響。

在兒童主日學方面，長老教會總會並沒有為兒童主日學提供全省統一的教材及進度，而擔任教學者，也不一定獲得師資上的訓練。教員的培訓大多採「師徒制」，從實習開始邊做邊學。每一間長老教會所用的教材都不一樣，如果牧者對兒童事工很重視，主日學資源就會比較多，否則只是勉強開辦，有些人少的教會甚至沒有能力自辦主日學。

在舉辦豐年祭的態度上，各地的長老教會可以表現不同的立場，像和平部落就嚴格禁止，而都歷部落就開放辦理，同樣的情形也發生在對喝酒及嚼檳榔的態度上。總之，長老教會因地而異的色彩性很強，活動自然也呈現多樣化。

同樣的情形在真耶穌教會就顯得一致性多了。從各樣的活動及教會內的組織、階層、權力中可看到井然有序的安排，各類的服事人員，有著清楚的權職劃分，各有其最高的領導單位（如教務、總務、財務股），實際執行者大部份是中堅階層及年輕人。不論在人數多及人數少的海岸阿美真耶穌教會，此種運作模式幾乎一樣。在兒童教育上，真耶穌教會以台中總部為中心，對所有擔任教員者開辦分區的訓練課程，不僅在教材上統一，連進度及各樣記錄也有一定格式的要求。

許多教會在兒童階段過渡到成人時有嚴重的承接問題，例如：兒童進入國中後，常常因為功課、生活上的問題或同儕影響就離開教會，但真耶穌教會積極讓小朋友參加成人的聚會，在成人的聚會中使用翻譯，這對幫助孩子提早適應成人聚會有很大的幫助；教會也舉行宗教教育的評量，使小朋友背誦基本教義及聖經知識；教員們以身作則，並以教會群體的力量規範小朋友的行為表現，進而內化成真耶穌教友的行為自制能力，及由遵守群體行為規範產生的自信；宗教教育系常利用假日帶所有的孩子出外郊遊，更使得孩子在遊玩中加深了對教會的認同與情感；當孩子長大必須離家出外求學或就業時，外地鄰近的真耶穌教會也會接待這些離家的小大人。整體而言，真耶穌教會提供了孩子清楚的信仰知識、不容挑戰的行為規範、對自我的自信與期許、團體活動、及生活上的支助，以致於真耶穌教會年輕人的流失較少，其會友在信仰上的堅持也比其他基督教派來的穩固。

此外，教會不舉辦聖誕節及復活節等相關活動，因為他們強調要照聖經而行，而聖經上並沒有出現此類的活動，對於參加豐年祭的態度及喝酒、嚼檳榔等行為、更是嚴格禁止，所以有真耶穌教會的地方，其豐年祭通常都由鄰里包辦，真耶穌教會則完全不參與。

由以上真耶穌教會的活動來看，教會強調宗教性活動，對於傳統只保留了族語、及仿年齡組織的行政架構，而對於文化藝術的留傳，似乎被嚴格的教義解釋給汰換掉。不過，從教會提供阿美人一個新的組織運作系統、教友因遵守教義而產生的自信、阿美人在漢人主流社會中由自己主導的教會體系、透過真耶穌教會間的連結而形成的衛星網絡，在在都提供了阿美人心靈上與生活上的需要，以致於真耶穌教會成為台東海岸線上最多阿美人信仰、教會數量也最多的教會支派。

最後看到台東地區天主教的教會活動。天主教的活動與神職人員、修會組織有很密切的關係，修士、修女雖不能在彌撒中領會，但平時他（她）們透過簡單的醫護工作、教導孩童們聖經故事、齊聚唱詩歌、關懷教友們家居生活，讓教友一提到他們，就有好多開心的話講不完。

台東一帶的傳教工作，主要以瑞士白冷外方傳教會（白冷會）及聖十字架修女會、聖瑪爾大修女會、仁愛修女會為主，由於神父、修女的人數有限，所以一個神父要兼管好幾個地區的堂會。

天主教非常重視禮儀祭典，整個彌撒程序需由義務使徒、傳教師在一旁協助，使彌撒程序能夠順暢，另外，傳教師也幫助教友婚前輔導、及受洗前的輔導談話。

關於對舉辦豐年祭的態度上，天主教持積極的看法，認為這是每個民族發展的成果，好的傳統應該要持續，因此天主教很支持部落豐年祭的活動。至於喝酒、嚼檳榔則主張以不過量為原則。在祭祖方面，天主教公佈了一套祭祖及如何在家中擺設祖先牌位的方法，例如：必須要有十字架、聖母像、祖先牌位、燭台、及以焚香及獻花的方式祭祖，祭祖時不可說：請列祖保佑...，而要說：請聖徒代求...，因為列祖不能成為代求者（整理自筆者在部落中的訪談內容）。由此可看出，天主教很注重文化的保留。不過，這一兩年，都歷天主教教友流失很快，是否跟教會的活動及會友們不清楚教義有關？很值得再進一步探究。

第肆章、教會活動在教育上的意義

許多學者對於「教育」有不同的解釋，大體而言，教育可分為狹義及廣義的定義。狹義的教育如：學校教育，是指有計劃性設施的教育；而廣義的教育為周遭環境中對個人所施的一切影響，如：家庭、學校、社會、職業、族群、宗教、文化團體等，涵化著個人的生活經驗。

教育的意義，亦可由個體和群體兩方面加以討論。對個體而言，教育的意義在於試探、發展及實現自我，協助適應社會及尋求自我認同；對群體而言，教育的意義在於培養人力資源，保存文化傳統及建立社會規範。

本章將從廣義的定義來探討教會活動對部落原住民在教育上的意義，透過前一章對田野地點中教會活動的記錄，筆者歸納出幾項在教育上的意義，即：保存族語及長老制度、提供行為規範、接受宗教信仰、維繫社群情感、透過教會與外界接觸、教會成為遞補性的學習資源等，以下分為五節來探討。



第一節、延續傳統的意義

語言和儀式都是文化的象徵符號，教會在語言上為原住民創造及保留了文字書寫及口語說讀的部份；在儀式上，基督宗教的一神論觀念與部落傳統宗教、巫術、及神話相遇後產生過程中的矛盾與對抗，結果是，每個教派、教會在聖經的解釋和實踐脈絡上並不相同，遂出現各教派教會對儀式保留程度持不同看法的現象，這種情況明顯反映在對於舉辦豐年祭、檳榔、煙酒，及保存圖騰、傳統服飾的態度上。

在保存族語方面，基督教信仰的根據是聖經，而聖經是由不同的經歷、時代及語言文字（符號）寫出來的一部書（林治平，民 81），這部經典再翻成多族的語言，在阿美族的部落，最初是用日語及國語版聖經和聖詩，民國 55 年阿美語聖詩問世，民國 61 年阿美語新約聖經出版（吳明義，民 71），族語成為教會進入部落的一件大事，使用族語敬拜及講道，用自己的語言思考，融入在本族文化與思考邏輯的符號中，教會在這一方面可說是累積了豐富的經驗。在唐佩玲（民 85）的論文中提到，教會對於文化保留最大的貢獻，就是藉著讀聖經使得族語得以傳承。筆者認同這個說法，在本研究中，三個教派在成人崇拜時都使用族語講道，其中真耶穌教會有翻譯員將族語翻成國語，讓孩童及青少年也能聽懂講道內容。教會通常不另闢課程專門教授族語，族人主要是透過崇拜、詩歌、講道、聚會、禱告、讀聖經（阿美語聖經），在教會中很自然的使用及學習族語。田野中，只有都歷長老教會的青少年文化成班每星期有兩小時、使用課本教授孩童閱讀羅馬拼音的族言課程，由教會的長老負責教授。

在儀式衝突方面，基督宗教有其一致的聖經符號¹⁸，一旦符號處於不同的脈絡下，所表現出的意義就不相同。譬如，天主教對聖經符號的解釋和實踐的脈絡跟長老教會及真耶穌教會就不一樣，天主教的神父、修士、修女在神學校裡被強迫學習其他族群的文化典籍¹⁹，他們把原住民的傳統文化、豐年祭、衣飾圖騰視為族群的「文化」項目，而並不將之視為與聖經衝突的祭儀。但對長老教會和真耶穌教會而言，神學校及教會中所教導的道理已經把敬拜的形式與其他傳統祭儀做了明顯的區隔，在教會的意義脈絡中，聖經符號與儀式、文化變成不可更動的整體，當原住民要接受基督宗教時，自然得改變或放棄造成衝突的傳統祭儀。不過近幾年來，長老教會內部及玉山神學院大力推動鄉土神學，解放了以往視為衝突的原住民文化儀式，因此長老教會內部出現了對符號歧異的脈絡意義。聖經符號、儀式、文化有了重新組合的機會，有些部落的長老教會開始舉辦傳統祭儀，有些教會卻仍然禁止出

¹⁸ 基督宗教有其一致的聖經符號：聖經內容只有一種，坊間雖有多種聖經版本，但只是翻譯的不同而已。

¹⁹ 天主教的神父、修士、修女在神學校裡被強迫學習其他族群的文化典籍：筆者在訪談中得知，西方修士在神學校裡要學習華人的四書五經，因為他們認為透過四書五經能了解漢人文化，才能順利的對漢人宣教。

現有圖騰象徵的傳統服飾。在唐佩玲（民 85）的論文中提到長老教會比天主教教友遵守嚴格的教條，禁煙忌酒。這與筆者的觀察僅有部份的契合，在本研究中，和平長老教會代表著早期長老教會的作法，與真耶穌教會同為禁止煙酒及參加豐年祭的教會，而都歷長老教會在近幾年來已開放跟天主教採同樣的態度，認為只要節制，則喝酒、嚼檳榔都是可以的，同時教會也加入舉辦聯合豐年祭的行列。

除了語言、儀式這兩項常為人談論的文化象徵符號外，阿美族傳統的會所制度及年齡組織似乎相當容易嵌入不同的基督宗教組織體系，或說面對不同教派的組織脈絡，他們選擇了與原有社會制度最接近的宗派。這一部份在郭文般（民 74）比較黃宣衛（民 69）「族群與宗派的親和性」、黃應貴（民 74）「台灣土著的兩種社會類型」及李亦園（民 71）「社會與宗教相互反應、互相作用」的觀點上有論述與探討。黃宣衛從西方教派與傳統信仰的親和性來解釋大港口阿美族接受天主教的原因，但郭文般認為直接從信仰體系的特性去預測一個族群最可能傾向那一個宗派可能不太妥當，而呼應黃應貴的論點，認為階級性型態的阿美族社會較傾向於接受由上級神職人員決定教會事務的天主教，也呼應李亦園的論點，認為在阿美族的觀念中，宇宙是一個大的階梯體系，透過「社會組織與宗教信仰的互相反映，互相作用，是研究一個文化系統內部整合的重要現象。」（郭文般，民 74）。

在本研究中，從教會的行政組織、分工、崇拜的座位圖可看到傳統階級性組織被保存在不同的教會體系內，雖然一開始阿美族傾向於接受某一教派²⁰，但經過時間與環境的變遷，筆者發現隱藏在教會組織的階級性型態仍然有所差異；真耶穌教會與天主教比較強調由上對下的觀念，但在組織上，真耶穌教會又與長老教會類似，設置長老、執事、及按立傳道。所不同的是它在長執下又細分許多功能性的事務，如：教務、財務、總務、宗教教育系、婚介、書報社等；在管理上，與天主教同樣是採取由上到下的集權式管理。而天主教只有上層的神父、義務使徒，直接對應信徒的需要，中間缺乏連繫的管道，造成上層有教義、真理要供應，卻礙於部落內神父人數的不足，無法發揮集權式管理的最大功效。長老教會雖然也有總部統籌各教會事宜，但各教會的長執團權力最大，可以決定聘任傳道人選，不像真耶穌教會的傳道都是由總會派任，也因此決定許多地方性事務時，若傳道與長執間無法產生共識，就易演變衝突和問題。若以地區劃分阿美人支持的派別，如小馬、都歷以天主教，和平以長老教會，成功以真耶穌教會最盛，很難以黃應貴的論點解釋本研究地區的教會現象；換句話說，教會其實也是區分阿美族人不同社群的分界。這也與邱韻芳（民 86）提到的，基督教成為凝聚族群認同的力量，甚至改變原有族群的界線，造成族群變遷的說法相符合。

回顧 1-2-4 的文獻探討，陳文德（民 89）提到天主教的會堂組織遞補了傳統年齡組織的作用及功能、天主教儀式取代了傳統的家庭儀式、神職人員代替了族舅和

²⁰ 雖然一開始阿美族傾向於接受某一教派：據黃應貴（民 74）的分類，阿美族傾向接受天主教。參本論文的 1-2-4，教會與部落的文獻探討。

巫師的地位、部落需要依賴傳統和教堂組織來維繫內部的凝聚力，這與本研究區內所觀察到的現象大致吻合，只是筆者認為此情況可由天主教擴大解釋到三教派上，其中又以真耶穌教會最能符應阿美人的傳統組織。在天主教儀式取代了傳統的家庭儀式部份，石磊（民 65）另外舉出與漢人接觸密切會導致阿美人以信奉漢人的民間宗教為主，筆者在都歷部落中也發現到類似的情況，雖然天主教剛傳入時的確取代了原住民傳統家庭儀式的部份，但隨著部落人口外移，阿美人在外地學習漢人雇主的宗教儀式，再加上近年來漢人在都歷部落設立愈來愈多的神壇，因此某些阿美教徒的天主教儀式又被漢人宗教儀式所取代，可能會引發另一次宗教變遷的現象。

另外，從本研究的田野資料也發現，透過教會的長老制度、教會表揚老年人、為老年人備餐、陪老年人到市區就診等舉動，在在表現出教會敬老的行為，這對阿美人在傳統上對長者的尊敬，也是一項文化上的呼應或傳統社會價值的延續。

整體來講，教會在延續傳統的教育意義上，為阿美人保存了語言象徵性符號、敬老的觀念，將傳統會所、年齡組織轉變嵌入在新的教會組織體系中，對於傳統祭儀、衣飾文物、圖騰符號等，則因教會對文化脈絡意義解釋不同，各教派、教會而有不同的保存程度。



第二節、社會化的意義

社會化是指人們透過學習確立社會標準的過程，也可說是透過世代間文化傳遞達到社會持續的動態歷程，它以兩種方式表現之，其一是將社會標準內化為個體的一部份，其二是藉由社會互動達到社會化，即人們為了提高自我形象驅使行為符合眾人的期望（Abercrombie, Hill, & Turner, 1984）。

相關的理論如社會學者布荷迪（Pierre Bourdieu）提出的「文化再生產」，他認為在社會空間中，散布著一種文化資本，它可藉由繼承或投資而轉移，以使人們獲得教化。這種與教育系統相結合，形成分化的、階層化的社會化實踐，正面的劃分出對某些社會成員有利的區隔。他也提出「習癖」：習癖構成了規範行動的原則；它意指知覺、思考、判斷與行動的模式系統；支持團體習癖的持有人，是所謂文化資本的繼承人（Jenks，民 87）。另外如，涂爾幹的「機械凝結」、「集體意識」：機械凝結是一種社會性形式，其基礎為社會成員的同質性、緊密共享的信仰、低度分工，以及一種強烈指向他者的集體意識。還有像阿圖塞的意識型態國家機器、馬克思的「表象與實體」：以勞資關係比喻社會再製合理公平的表象（變遷）與實際剝削的實體（連續）現象（Jenks，民 87）。

從以上對社會化的解釋及相關理論回到教會活動的現實面，教育透過社會化的過程達到文化再生產，並透過習癖，使得同一個教會內的成員，有類似知覺、思考、判斷與行動的模式，也構成相同的行為規範，藉由集體意識，產生機械凝結的表象，但是否在文化複製的過程中，產生既得利益和被剝削的團體？此現象在本研究區內則沒有發生。教會透過教育將自然人教化成社會人，並使集體意識和社會規範內化為個體的一部份，趨使個體複製社會化到下一個世代中。

傳統部落的社會組織如會所及年齡階級，提供了文化傳承及社會化功能，在教會進入部落後，原有的階級性組織轉型至教會的行政體系中。教會設立了神父、牧師、傳道人、修女、傳教師、長老、執事、各團契、兒童主日學、宗教教育系等職務及事工，替部落創造新的位階身份；教會藉由宗教、半宗教及非宗教性活動，在潛移默化中達到教育的社會化功能，替原住民建構了新的秩序及新生命世界的願景。社會化也使會友約束彼此的行為，達成一致的模式，進而內化為個體的一部份。

以本研究為例，教會在原住民的社會化過程中，最重要的是藉由團體力量培養、約束教友們的行為規範，透過對聖經的解釋、教會對教友的期望，每個教派或不同教會有其不同的行為標準和對觸犯標準後的處置方式。同時，筆者也發現，遵守行為規範會讓教友對教派或教會產生認同及自信。一般來講，以真耶穌教會最嚴格，這在本文的其他部份多所論及，此處就不再詳述。

第三節、信仰的意義

教育是基督徒屬靈生命興衰的關鍵（張秉聰，民 82）。普世基督教差會過去對於鄉村教會著重在教育與醫藥事工，藉由教育和訓練方案奮力去克服文盲和經濟上的困難，但過度集中在鄉村發展的實際問題上，反而缺少對基督教的了解和解釋。一位曾在菲律賓鄉村工作的教會領袖說：牧者必須發現，崇拜和基督教教養對個人、家庭、和社群日常活動有著重要的關係（亞伯力，民 75）。今日教會最基本的五樣聖工（Ministry）是崇拜、教學、團契、服務和見證（蕭克諧，民 78）。

教會活動大部份都含有宗教性，透過彌撒、崇拜、團契、家庭聚會、祈禱會、靈恩佈道會、退修會、宗教教育課程、兒童主日學、詩班、查經會等等，教友們所接觸的都是隱含聖經教導的活動，甚至連半宗教性活動，如：郊遊、各式比賽、園遊會等也不例外。教會本身就是宗教團體，特別它著重以信息的方式傳遞教義，因此在教育意義上格外含有宗教的氣息。目前在台灣部落的教會活動仍以宗教性活動為主，除了培養聖經知識及鞏固基本教義外，透過教育式的宗教性活動也帶給原住民穩定的屬靈生命、教會生活和行為思考模式。

筆者認為「因信稱義」和「分別為聖」是今日影響教會甚鉅的兩個宗教概念。因信稱義，按聖經上說，只要心裡相信口裡承認，就能成為被上帝救贖的對象；分別為聖是指基督徒要把自己從世俗中分別出來，並產生符合聖經的價值、行為。本研究中各教派對於分別為聖的目標行為解釋不同，因此產生各教派對什麼活動可參與或不可參與、及對教友的行為規範也不同，這就造成了對豐年祭的舉辦、飲酒嚼檳榔的行為要求不一致的現象。例如真耶穌教會特別強調，教友一切的行為要參照聖經上的標準，不但從世俗中分別出來，同時也從其他的基督教派中分別出來，這與張峻嘉（民 87）所講到真耶穌教會在部落中與長老教會及天主堂顯得格格不入，因為它嚴禁任何的宗教祭儀，但對內強調主內一體，因此積極聯合其他的真耶穌教會而產生強大連結力量的情形相符合。

在本研究中可以發現教會透過以下的事件表達出信仰上的教育意義，包括有：彌撒中的禮儀，婚姻、婚禮與教會的關係（當然也包含死亡在教育上的意義，只是在研究期間，筆者並未觸及這樣的課題），洗禮與個人的意義，禱告，閱讀聖經，陪靈會，透過崇拜將講道內容、聖經歌詞內化成信仰的一部份，藉由宗教教育、兒童主日學、青少年聚會、將信仰融合在青少年及兒童的教育中。

就教義事工的層面而言，部落教會的信徒要在教義真理上紮根，教會就必須推動更多的教育事工，有好的講道內容、富有教育性的聚會活動，才能將真理一點一滴的植入教徒心中。有了穩固的信仰根基，會友才能應變各樣的信仰衝擊。以三個教派為例，各教派在教義和教育事工上著力程度不同，表現在各派教友回應信仰衝擊的結果也有所差異。筆者以為，真耶穌教會在教義及教育事工上著力最多，所以

在面對信仰衝擊時，最不易改教，其次是長老教會和天主教。

總之，基督宗教的信仰得力於教義及教育事工的推行，而隱含在各項事工中，最後表彰於個體的生命經歷上。



第四節、社群情感的意義

教會也提供了原住民在社群情感上的教育意義，雖然學校裡有鄉土教育，在國語及社會課本中提到台灣的族群，但大部份的課程仍然以主流社會為對象的教育觀點進行教學，從校長、老師到行政人員，能夠成為學生認同的族群楷模不多，學生在教會中反而因為時常聽到族語、有牧長成為學習楷模、透過教會的主日學、宗教教育課程、與長輩平輩們一同參與教會活動、教會的建築物成為族人們定時聚會的場所，也成為孩童結交不同年齡層玩伴的地方，教會提供團體出遊的機會使得族群及社群的情感更加緊密。

本研究區中，筆者認為能夠為教友提供情感交流的活動有：週間的家庭聚會，團契，詩歌頌唱，見證分享，兒童、青少年喜歡把教堂當作約定聚集的地點、在庭院前追逐、聊天，教會參加由成功區舉辦的聯合活動，教會自辦的郊遊可以在遊憩中增加對我群的情感，教會為出外打工、求學的人提供照顧、安置的功能、使教友對教派產生支持性情感。

不同教會、教派間的社群凝聚程度會不一樣，此時若突顯教會間的差異性，就會出現以教會為標的的認同現象，例如：同樣是一個部落內的阿美人，但真耶穌教友強調他是真耶穌教會的人，因為他在大河裡受洗、他有接受聖靈；長老教友喜歡說他是長老教會的人，而且還強調是出自哪一個地方的長老教會，因為不同地區的長老教會其理念上有若干的差異；天主教友喜歡說自己是天主教的人，如果介紹時有加上地方名稱，則純粹只是說明他的居住地而已，並沒有其他特別的含意。

從社群情感來看教會活動在教育上的意義，除了提供心理支持及情感交流外，也含有區隔性的認同意義。

第五節、遞補性學習資源的意義

本節要從三方面來看教會如何成為部落中遞補性的學習資源。首先，在前一章的教會活動中可看到成功阿美教會的非宗教性活動有興辦托兒所、設立儲蓄互助社、及承辦政府機構委託的文化性活動。這些非宗教性活動基本上是以部落為單位，教會以外的人也可以參加，因此在教育上具有學前教育、社區成人教育、及文化教育等特殊的意義。

在本研究中，教會有自辦的托兒所，與學校結合的青少年文化成長班，暑期的山地輔導隊等，都是屬於部落中稀少的教育及學習資源。這跟 1-2-3 宣教與興學的文獻比較，在歷史背景上已有差異，最初因為宣教而建立各式的洋式學校，如今已被政府角色所替代，政府興辦國民中小學，對於私人興學以嚴格的法條加以限制，直到最近才又放寬私人興學的門檻，但大體上以目前的情況來說，部落中由教會辦理的正式教育、學校機構已較宣教初期減少許多。

第二方面，由教會本身的兒童主日學、宗教教育課程、及成人的教育活動來看，教會在教育內容、教學方法、訓導方式、及評量上都有其教育上的特色，也成為部落中遞補性甚至替代性的學習資源。在教育內容方面，教會以聖經知識為主，採用主題式教學，每一課根據聖經章節而有不同的主題、和重要的經句（背誦金句），並強調應用在生活上的實際例子。在教學方法上，老師應用詩歌、遊戲、勞作、講道的方式，用講述法、引導法進行教學，鼓勵孩子有好行為可以作見證，強調主觀的經驗教學。在訓導方式上，教會不僅重視個體對道德觀念的了解與領悟，也重視道德行為的實踐，以愛的教育、及代禱關懷引導個體產生好的行為。在評量方法上，真耶穌教會比較特別的是舉辦評量來測驗及鼓勵學生閱讀聖經，其他教會則沒有格式化的紙筆測驗，但部落教會的老師對每一位學生都非常熟悉，他們關心學生的習慣、態度、及對環境、人際關係、工作責任上的適應能力。

整體來說，教會對於師資並沒有完善的培育方法，只能仰賴師徒制的教學經驗及短暫的師資培訓課程，大部份得靠教員們自己對聖經的閱讀、及出自內心的愛與關懷才能承擔對聖工的呼召。教會基本上遞補了部落中稀少學習資源的不利情境，形成在情意及靈性教育上穩定的力量。

本研究中，教會在遞補性學習資源上的活動有：青少年文化成長班，山地輔導隊，兒童主日學，青少年聚會，宗教教育課程，詩歌教唱，聚會中使用族語，崇拜時的講道內容著重生活教育，國內外旅遊為族人提供接觸外界的機會，教會成為族人吟唱詩歌、伸展及表現的地方，教會是部落中聚會的正式場合、同時也是休閒的活動地點、更是提供學習資源的場所。以上部份內容可符應唐佩玲（民 85）在論文中提及的由於教會與外界接觸面較廣，使得教會扮演起部落內社會教育的角色，甚至彌補學校教育的不足，還有吳明梓（民 76；79）指出基督教宗教教育在道德教育、

音樂教育上的內涵。另外在 1-2-3 文獻探討中筆者列出教會與人格教育的部份，在本研究區內並未看到教會有舉辦品格教育的課程及實施在家教育的例子，這可能是地區性及學習資源的差別，就筆者所知，目前在台北及高雄都有這樣的例子，以民國 89 學年度為例，台北市實施在家教育的案例有 4 個（資料取得自筆者在台北實施在家教育的友人），全部都是來自基督徒的家庭。

第三方面，由教會參與社會工作的情形來看，就整個台東縣來講，許多的社工機構都獨立在教會行政之外，例如：家扶中心、更生團契、世界展望會、阿尼色弗²¹等。這與文獻中徐敏雄（民 87）及王順民（民 88）的整理大致類似。在社區教育方面，邱淑芬（民 85）提到教會辦理社區成人教育的現況有成立儲蓄互助社，這也與本研究內的例子相符，但在舉辦社區活動、社區課程、開辦各類講座及社區成人教育方面，則本研究結果與文獻稍有出入，因為田野地點中部落人口外流而導致教會減少辦理社區教育等活動。至於教會參與社區運動方面，筆者在田野期間並沒有看到如呂莉莉（民 86）在論文中所說的，教會藉由發起社區行動帶動信徒關懷鄰里、並向政府爭取人權，喚起社區民眾對鄉土及人權的重視等情形。

綜合以上三方面的探討，教會在遞補性學習資源的意義上，對部落原住民仍有其重要的功能。



²¹ 阿尼色弗：基督教機構，收容許多失去照顧的原住民青少年及兒童

第五章、結論

第一節、回顧現場

面對世界最大的海洋，湛藍的波光在三、四月份顯得格外的清爽！美麗的部落靜坐在山腳下，如果沒有放慢腳步刻意尋找它，還真會錯過省道旁別有天地的世界呢！

我的研究區一開始就鎖定在阿美族的部落，從長濱南溪一直尋覓到成功以南，最後決定在成功新港、和平、都歷、小馬地區進行教會活動的研究。

成功這個人多熱鬧的地區，鎮公所及公家機關都位於此處，在市場附近有一間中華聖母堂和新成立不久的耶和華見證人王國聚會所，再過幾條街有成功長老教會和忠智真耶穌教會，隔著省道的另一邊有成功真耶穌教會、三民里天主堂、和神召會。民國 90 年崇拜人數在 100 人以上的依次有成功、忠智真耶穌教會、成功長老教會、和中華聖母堂（參表三）。除了神召會已經停止聚會外，其他各教會的活動情形是：成功及忠智真耶穌教會在禮拜六早上及下午共有兩場安息日崇拜，兒童的宗教教育課程是在下午舉行，週間則有家聚、證道等聚會；成功長老教會分成一、二樓由兩位牧師各別領會，在禮拜天舉行主日崇拜，兒童主日學及青少年聚會在成人崇拜前舉行，週間則有家聚、祈禱會等活動；聖母堂的崇拜也是在禮拜天早上，舉行成功地區的聯合彌撒，禮拜六的傍晚另有青少年的聚會，週間在三民里天主堂有家聚活動；耶和華見證人的聚會在禮拜天及週間舉行。成功地區由教會開辦的文教事業有聖心幼稚園（聖母堂）及博愛托兒所（成功真耶穌教會），均向社區招收孩童入學。

和平部落有和平長老教會、和平真耶穌教會及和平天主堂。天主堂已空堂多年，信友們多至成功聚會。民國 90 年崇拜人數以長老教會最多，在 60 人上下（參表四）。各教會的活動情形是這樣：和平長老教會於禮拜六晚上有青少年崇拜，禮拜天早上則舉行兒童主日學及成人主日崇拜，週間有家聚和祈禱會；和平真耶穌教會在禮拜六早上及下午舉行安息日崇拜，並聯合附近八邊、嘉平、鹽濱等教會在和平舉行宗教教育課程（兒童），週間晚上也有固定的聚會。和平部落由教會開辦的文教事業有和愛托兒所（長老教會），向社區招收孩童入學。

都歷部落有聖加拉堂（天主堂）、都歷長老教會及安息日會，民國 90 年崇拜人數以天主教最多，約有 85 人（參表五）。各教會的活動情形是這樣：都歷天主堂在禮拜天早上主持彌撒，禮拜六下午不定期舉行兒童聚會；都歷長老教會在禮拜天上午及下午共有兩場聚會，兒童主日學在成人崇拜前舉行，週間晚上則有祈禱會及家

聚；福音堂在禮拜六舉行崇拜。都歷部落由教會辦理的文教活動有青少年文化成長班（阿美族文化），於國小開學期間每星期一至星期五晚間在長老教會開辦免費的課程，對象是信義國小的原住民學生。

小馬部落有聖尼各老堂（天主堂）、小馬長老教會及真耶穌教會，民國 90 年崇拜人數以天主教最多，約有 85 人（參表六）。各教會的活動情形是：小馬天主堂在禮拜天早上舉行彌撒，小馬長老教會在禮拜天清早舉行成人崇拜，小馬真耶穌教會在禮拜六早上及下午共有兩堂崇拜，週間晚上則有固定的聚會。另外，小馬及都歷部落由天主教辦理儲蓄互助社，開放給部落內所有人士參加。

在本研究區中，除了修女之外的女性全職傳道，只有一位，族籍是阿美族，目前在和平長老教會服事。外籍人士有三位，其中成功中華聖母堂的神父是越南籍，另有一位西方外籍修女。而都歷、小馬天主堂是同一位瑞士籍神父。除此之外，教會的傳道人、牧師、傳教師清一色都是由男性阿美人擔任。

教會除了以上宗教性的活動外，也參加由總會或區會舉辦的活動，如詩歌觀摩、詩頌及球類比賽、暑期山地輔導隊等，還有教會自辦的國內外旅遊、感恩節及聖誕節活動，及參加聯合豐年祭等半宗教性活動。至於教會辦理的非宗教性業務則有托兒所、青少年文化成長班、及儲蓄互助社等²²（參表八）。

回顧現場的教會活動，以活動類型來看，真耶穌教會以宗教性活動為主、其次是半宗教性活動，唯對象僅限於同教派教友；長老教會以宗教性活動為主，部份教會才有舉辦半宗教性活動及從事非宗教性活動；天主教以宗教性活動為主，其次是非宗教性活動（參表七）。以地區別來看，則成功地區的教友最熱衷參與教會事務，無論是天主教、長老教會、真耶穌教會、耶和華見證人，各教會的人數及資源都比其他部落的教會多，因此各類活動得以蓬勃發展。筆者認為這與成功地區位於繁榮的市街上、人口多、商業交易頻仍、交通便利、許多教會在此發跡有高度的關係。以教派別來看，三大教派各有特色，天主教有神聖的彌撒禮儀，與整體部落的關係最密切，只要是部落人士，不分信仰都可參加由天主教開辦的儲蓄互助社。而每年的聯合豐年祭，神父會率領信徒們一起參加；真耶穌教會則以其獨特的作風在部落內顯得相當特別，包括對聖經的解釋，受洗的規定、接受聖靈的方式、及嚴格的行為規範。在面對公眾事務時，真耶穌教會是禁止以教會名義參與部落事務，例如：選舉及豐年祭活動就不會在真耶穌教會內被提及；長老教會的特色是各地教會差異性很大，最大的優點及限制均是來自於長執團與傳道人間相輔、制衡的決策機構，他們的決策對地方長老教會的發展有著重大性的影響，例如有的長老教會走嚴格教義路線，有的則走開放神學路線，因此每間長老教會發展出的行為規範和活動特色就不盡相同。

²² 天主教的非宗教性活動，主要集中在台東市，有聖母醫院、東工高工、原住民職訓中心等。

從教會活動衍生出的教育意義，本篇論文歸納出五個方向，即延續傳統的意義、社會化的意義、信仰的意義、社群情感的意義、及遞補性學習資源的意義。首先在延續傳統的教育意義上，教會在語言方面為原住民創造及保留了文字書寫及口語說讀的部份；在儀式方面，各教派教會對儀式保留程度持不同看法，直接反映在對於舉辦豐年祭、檳榔、煙酒，及保存圖騰、傳統服飾的態度上，而有不同的表現；在敬老態度和行為方面，教會保存部落中敬老的傳統社會價值；同時，也延續傳統會所、年齡組織的精神，並將之轉變嵌入在新的教會組織體系中。

在社會化的教育意義上，教會透過轉型後的階級性教會組織為部落創造新的位階身份；同時藉由團體力量，培養及約束教友們的行為規範，替原住民建構了新的秩序及新生命世界的願景；透過遵守行為規範也讓教友對教派或教會產生認同及自信。在信仰的教育意義上，教會透過各樣聖工將信仰藉由教義及教育活動內化在教徒的生命中，表現在個體的婚姻、家庭、教育、及面對宗教衝擊的選擇態度上。

在社群情感的教育意義上，教會透過各式的聚會及活動，凝聚教會內及某些教會間的社群情感，提供教友穩定的心理支持及情感交流；同時對於族群內不同的教會社群也有區隔性的認同意義。在遞補性學習資源的教育意義上，教會在興辦托兒所、儲蓄互助社及承辦文化性活動方面達到學前教育、社區成人教育、及文化教育等特殊意義；教會在兒童主日學、宗教教育課程方面，透過教育活動、國內外旅遊，使得教友透過教會增加與外界接觸的機會，同時也成為部落中遞補性甚至替代性的學習資源；在社會工作方面，透過基督教機構辦理的醫院、學校、托兒所、職訓中心，為教友及族人提供照顧及安置的功能。

綜合本文的內容，如果回到最初教會設立時的情形再與今日相比，會發現教會為部落帶來許多重要性的改變，譬如阿美人透過教會接觸外來的世界，部落透過教會走出生活已久的地域環境、與台灣的基督教界發生聯繫、甚至被外國宣教機構所重視，部落的傳統文化、社會組織與教會體系結合而成為新的意義，部落的傳統宗教被基督信仰所代替，部落信徒因為所屬教派、教會不同而產生不同的認同群體，部落信徒因為基督宗教而遵守教會的行為規範，社會工作、醫療、學校透過基督宗教組織進到部落等。而這些改變對阿美人在生活及個體生命上、在族群的歷史過程中都有決定性的意義。

第二節、教會在部落

5-2-1 源起

從海權時代拉開了帝國主義的序幕，西方艦隊及探險家就紛紛東來，當中夾雜了一種人，就是帶著宗教熱忱的宣教士，他們走過了帝國主義、殖民主義、兩次世界大戰、資本主義社會，直到如今沒有隨著時代演變而消失，反而在許多第三世界的國家、落後貧困地區、少數民族部落中存留著他們的足跡。教會，這個代表世界性宗教的單位機構，在人類學研究中不斷地被探討，似乎集體歸主運動在學術性研究中被視為稀奇、值得加以分析歸納的現象。

民國 50 年後，台灣台東成功地區的教會如雨後春筍般建立，原本預測阿美人的階級性社會組織應以信仰同型態的天主教為大宗，在本研究區內卻沒有發現這樣的結果，可能是又經過了 40 年的變遷，基督宗派與其信仰的人口早已經過洗牌，如今雖然成功地區的阿美人仍以基督徒為多數²³，但所屬的派別已沒有過去單從文化變項來的容易預測及歸納。

筆者想跳脫過去以學校教育為中心的原住民教育研究，從部落內教會的活動去發掘在教育上的意義。筆者認為教會的課題，除了探討部落中原住民集體信主及歸屬派別的原因之外，應該在教化上有其可被探討的影響和作用力，而且成為目前學校體制外很重要的一環，因此促發了筆者著手這本論文的念頭。

²³ 按照台東縣政府民國 85 年人口資料統計，成功鎮原住民人口合計 10,808 人(台東縣政府，民 86)，天主教及基督教人口合計 8,838 人(台東縣政府民政課，民 86)，信教人口比率是 82%。

5-2-3 異象與願景²⁴

東台灣內的阿美族社會，位處國家的邊際，與西部及中央有自然環境上的阻隔，在歷史上曾歷經日本皇民化浸禮，如今國家政策使其生活世界深深備受影響，部落內阿美人的網絡關係仍以地緣性為主（夏黎明，民 86）。近半世紀以來，部落的文化、傳統祭儀、生活方式、信仰態度、教養方法與以往有很大的轉變，這恰巧也是教會開始進入部落的時間。

教會在阿美人的社會中，在東台灣的舞台上究竟扮演何種角色？是掏空的力量呢？攪拌的力量、還是重塑的力量？以近百年的歷史演進來看，筆者以為教會在部落的發展過程助力多於阻力。面對新的世代，日鈞萬變的社會型態，教會成為部落在大環境變動下的穩定力量，雖然教會也曾經迫使阿美人放棄了傳統祭儀，改變宗教觀念和調整社會結構，但整體而言，教會在部落與社會中成為一個平衡衝擊的橋樑。但筆者也發現，過去傳教士對部落的宣教熱忱也漸漸退燒，教會如今在部落的光景以守成居多，傳道人及平信徒的宣教異象（vision）似乎也跟著模糊了。

研究者除了探討教會活動對部落阿美人在教育上的意義外，也不能隱藏教會活動在千變萬化的資訊時代及學校教育改革下，愈來愈缺乏創造力的事實，一成不變的活動項目及內容，在教育意義上固然保有真理知識，但對教友們的參與熱忱及持續度上將造成很大的考驗。

面對宗教間的競爭、教會人數日趨減少、老年化問題、及九年一貫教育政策的族語教學，教會在下一個世紀將面臨新的發展和存續問題，教會應該有異象和願景，從增加各類活動及創新活動內容著手，一方面持續宗教教育的紮根工作，一方面打開教會大門擁抱部落，才能為部落的信徒奠定更堅實的信仰、及打造一個有信心的未來圖象。

最後，是筆者對未來的研究提出建議。筆者自認為本研究最大的限制在於研究者本身的田野方法訓練不足、研究時間太倉促、理論的基礎不夠、及駕馭文字的能力。在研究過程中，筆者發現一些很有趣、可繼續發展的問題，或許在這裡提出建議以供未來的研究者參考，譬如都歷部落基督宗教與漢人民俗宗教變遷之研究，和平與都歷部落教派間相處模式之探討，外籍宣教士在台東縣的傳教史及宣教士的生命史，長老教會對豐年祭參與態度之轉變的探討，另外就是根據單一部落對部落內所有宗教現象的比較分析。

²⁴ 異象及願景：同是來自於對 vision 的翻譯。在教會中，習慣以異象來表示對於未來的圖象。

5-2-4 後記

有一次在都歷天主堂門前，遇到幾個正要來預備彌撒的小朋友，因為教禮儀的老師還沒到，我就跟其中一個國小五年級的女生聊了起來。

我問她：「妳畢業後要去成功讀國中嗎？」

她說：「我很想唸書，但爸爸要我留在家中幫忙。」

「那妳有沒有跟爸爸講妳想唸書的事？」

「有哇！可是家裡的小孩太多，爸爸一個人忙不過來，可能會先在家裡幫忙吧！等過一陣子再去唸書。」

「妳喜歡來教堂嗎？」

「很喜歡啊！我每次都有來，有人會講故事，有的故事很好聽！」

「你爸爸、還有你們家其他的小朋友也會一起來嗎？」

「不一定耶！像爸爸就很少來，姊姊等一下會來，那個男生就是我弟弟呀！」

我常常在都歷部落看到這個女生和她的姊姊及弟弟，有時是在天主教堂，有時是在都歷長老教會的青少年文化成長班，正如她所說的，她喜歡到教堂來、參加教堂的活動。事實上，筆者在部落中看到了一些類似的例子，這些小朋友逗留在教堂附近，隨著年齡往上增，國中以上的孩子就很少出現在教會了，可能外出讀書或工作了吧？或者教堂的事不再吸引他們，所以到教堂來的青少年就少了許多。部落裡有些孩子的家庭條件不是很好，平常沒什麼休閒娛樂，到教堂來可以讓他們打發時間、聽故事、唱詩歌、與其他的孩子交談。

另有一次，我在成功長老教會的一樓聚會，我特別選了位置坐在一個三年級小女生的旁邊，她一直問我從哪裡來？有沒有去過台北？可不可以來教她們的兒童主日學？我很好奇她怎麼會問這些問題呢？原來她的父母都在台北做事，家裡只剩下爺爺和她兩個人，每次爺爺來教會就順便把她帶在身邊。她對教會很熟悉，幾乎認識每個人，誰是外地人都逃不過她的眼睛，她說她很喜歡到兒童主日學，但覺得有時候老師都會重複教同樣的東西，所以她就問我可不可留下來教他們，因為她對我這個從台北來的人很好奇，覺得外地人應該會教不一樣的東西。

在田野中，我遇到好多不同的孩子，他們個別的狀況使我很難將他們歸類，或用某個理論解釋在他們身上所發生的現象。他們會產生自發性的行為、主動到教會或逗留在教會附近，似乎都跟在家裡太無聊、沒有玩伴有關。教會的活動不多，但他們在教會裡可以遇到其他人、有事可做，如果碰到大家一起聚會就更好玩了。教會對小朋友而言，舒發情感及打發時間的功能似乎比較多吧！

在真耶穌教會，情形又不一样了，教會有很強的教導性，平常沒事的時候，是不太有機會看到小朋友在教會逗留，教會對他們而言，好像集體生活、行為規範、信仰真理的意義比較多一點，他們的小朋友是很會背教義的。

我自己在觀察部落內教會活動時，也常常在省察，教會究竟可以藉由活動表達出什麼教育上的意義和功能呢？往往我所看重的是活動內容、有多少個人參加？活動是否吸引人？它的成效有哪些？我卻忽略了部落教會為原住民在情感依附上所代表的含意。雖然我也發現到，原住民比起漢人更喜歡參加教會的活動、及參與教會服事，但卻忘記這有可能是他們的族群性使然，而教會剛好提供了活動場地及表現的理由而已。

以一個基督徒的眼光來看教會在部落中的發展，我不知不覺中也用了自己的步調來期望部落教會的節奏能夠鮮明一點、活動內容可以豐富一點，而較少觸及教會在部落中安置、教養、及職業訓練的功能。由部落中小朋友的升學問題、青少年面臨求職的需要、及家庭有生計的壓力，教會在這些層面上似乎達不到像提供情感支持一樣的功效。

我以一個基督徒身份的研究者來看教會在部落中的發展，除了肯定教會在部落的貢獻外，也真的盼望看到更多有服務熱忱的人投入教會事工、有新的點子及更多的活動來帶動部落參與教會的意願，使教會成為部落中人人喜歡去的家，有溫暖、支持、安置、訓練、教育等功能，讓這個家能成為部落中人人想到就覺得很平安、很快樂的地方。

教會是一個行動的家，裡面曾有宣教士和信徒們胼手胝足走過的足跡；教會是一個教育功能的活動體，藉由各樣活動把信仰帶進每位信徒的生命中，產生聯繫、發出對話；教會是一個庇護的場所，凡勞苦擔重擔的人可到祂的面前，祂就使他們得享安息。

參考書目

Jenks C. / 王淑燕、陳光達、俞智敏譯 (民 87)。文化，一版，頁 217, 220-221, 209, 195, 205。台北市：巨流出版。

內政部戶政司 (民 88)，八十八年中華民國臺閩地區重要人口指標，
<http://www.moi.gov.tw/>

天主教組織概況 (民 90)。 <http://www.catholic.org.tw/bishops/index.htm>

王順民 (民 88)。宗教福利，初版：台北市，亞太圖書出版社。

包宜、波海、若姆 / 王茂彩譯 (民 87)。孩子不同，需要不同，一版四刷。台北市：中國學園傳道會。

史文森 (民 79a)。台灣的獨立教會。基督教入華百七十年紀念集，初版六刷，頁 245-273。台北：宇宙光出版社。

史文森 / 羅曼華譯 (民 79b)。基督教在台灣。近代中國與基督教論文集，初版四刷，頁 399-426。台北：宇宙光出版。

石磊 (民 65)。馬蘭阿美族宗教信仰的變遷。中研院民族所集刊，第 41 期，頁 97-127。

在家教育網頁 (民 90) <http://www.clife.com.tw/family/89120903.htm>

何紀瑩 (民 83)。基督教信仰小團體對提高大專學生生命意義感的團體歷程與效果研究。台灣師範大學教育心理與輔導研究所碩士論文，頁 78-85。

吳玉蘭 (民 85)。教學七七律，初版。新加坡：福音證主協會。

吳明梓編輯 (民 79)。邁向九十年代基督教宗教教育。香港：華人基督教宗教教育促進會出版。

吳明義 (民 71)。阿美族的曙光：阿美族教會史略。台灣神學論刊，第 4 期，頁 151。

吳梓明編輯 (民 76)。公民與公民教育 - 從基督教信仰與實踐的角度作回應，初版，頁 74-104。香港：恩奇事業有限公司。

吳學明 (民 87)。日治時期台灣基督長老教會研究的回顧與展望。臺灣基督教史 - 史料與研究回顧，初版，頁 212-349。台北：宇宙光出版。

呂莉莉 (民 86) 。教會參與社區運動之過程分析。台灣大學建築與鄉城研究所碩士論文。

李玉芬 (民 88) 。長濱鄉。臺灣地名辭書，卷三，頁 25-48，臺東縣。臺灣省文獻委員會出版。

李亦園 (民 71) 。台灣土著的兩種社會宗教結構系統。台灣土著民族的社會與文化，初版，425-460。台北：聯經出版社。

阮昌銳 (民 83) 。台東麻荖漏阿美族的社會與文化。台灣省立博物館，頁 30，432。

亞伯力 / 蕭維元譯 (民 75) 。教會與急變的社會，再版，頁 184，190。香港：基督教文藝出版社。

周志宏 (民 87) 。私人興學自由與私立學校法制之研究。輔仁大學法律學研究所博士論文。

拉森 / 白添成、胡美華譯 (民 84) 。聚會時間的兒童活動，初版四刷。台北市：中國主日學協會。

林治平 (民 79) 。基督教在中國本色化之必要性與可行性 - 從中國教會歷史發展觀點檢討之。基督教與中國本色化國際學術研討會論文集，初版，頁 107-133。台北：宇宙光出版社。

林治平 (民 82) 。理念與符號 - 一個思考基督教與中國文化社會的模式初探。基督教與中國論集，初版，頁 8。台北：宇宙光出版。

林建二 (民 68) 。台灣山地教會簡史。台北市：台灣基督長老教會總會山地宣道委員會出版。

林素珍 (民 81) 。臺灣基督長老教會對臺灣原住民宣教之研究 (1912-1990) 。東海大學歷史學研究所碩士論文，頁 19。

邱亦寬 (民 88) 。基督徒父母育兒觀之研究。台灣師範大學教育研究所碩士論文，頁 185-195。

邱淑芬 (民 85) 。教會辦理社區成人教育活動之現況研究。高雄師範大學成人教育研究所碩士論文。

邱韻芳 (民 86) 。部落、長老教會與本土化 - 東光布農人的信仰認同。台灣大學人類學碩士論文。

查時傑 (民 82) 。四十年來的台灣基督教會。民國基督教史市論文集，初版，頁 259-287。台北：宇宙光出版。

- 唐佩玲 (民 85)。平和排灣族的家庭與教會。臺大人類所碩士論文。
- 夏樂維 / 馬鴻述譯 (民 70)。宗教教育的興起，三版。香港：基督教文藝出版社。
- 夏黎明 (民 86)。東台灣及其生活世界的構成。東台灣研究，第 2 期。東台灣研研會。
- 孫慈雅 (民 74)。日本統治下的台灣教會學校。國立政治大學歷史研究所碩士論文。
- 徐敏雄 (民 87)。臺灣基督教長老教會社會服務事工的發展。中正大學社會福利研究所碩士論文。
- 徐麗慧 (民 85)。教會醫療在台灣。基督教與台灣，初版。台北：宇宙光出版。
- 真耶穌教牧網 (民 90)。 <http://edu.tichurch.org.tw/index.htm>
- 真耶穌教會台灣總會 (民 65)。真耶穌教會台灣傳教五十週年紀念刊。
- 真耶穌教會成功教會 (民 86)。真耶穌教會成功教會五十週年紀念特刊。
- 屠世明 (民 70)。從社會學試析一個中國本色教會的特質、組織與領導。台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 張秉聰 (民 82)。淺談基督徒生活教育，初版，頁 6。台北市：天恩出版。
- 張峻嘉 (民 87)。基督教在原住民部落之空間傳播 - 一阿里山鄉鄒族部落之初探。第三屆台灣本土文化國際學術研討會論文集。
- 連偉齡 (民 80)。南部臺灣基督長老教會之研究 (1865-1987)。中山大學中山學術研究所碩士論文。
- 郭文般 (民 74)。台灣光復後基督宗教在山地社會的發展。台灣大學社會研究所碩士論文，頁 74-91。
- 陳文德 (民 75)。膽曼阿美族親屬制度的再探討：以膽曼部落為例。中研院民族所集刊，第 61 期，頁 41-80。
- 陳文德 (民 78)。膽曼阿美族年齡組織制度的研究與意義。中研院民族所集刊，第 68 期，頁 105-144。
- 陳文德 (民 89)。膽曼阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例。民族學研究所集刊，第 88 期，頁 35-61。
- 陳國棟 (民 88)。教會教育與國家發展 - 中華基督教教育會之個案研究 (1920-1940)。中正大學歷史研究所碩士論文，頁 83-160。

黃宣衛 (民 69)。傳統社會與西洋宗教：三個台灣高山族的例子。《思與言》，18 (1)：101-105。

黃宣衛 (民 86)。歷史建構與異族意像：以三個村落領袖為例初探阿美族的族群認同。《從周邊看漢人的社會與文化》，頁 167-203。中研院民族所。

黃宣衛 (民 87)。阿美族的年齡組織與社會記錄 - 一個海岸村落的例子。《時間、記憶與歷史學術研討會》。中研院民族所。

黃宣衛 (民 89a)。區域的形態與聚落的性質 - 再談阿美族文化的地域性差別。《社群研究的省思 - 跨世紀台灣人類學的展望之一學術研討會》。中研院民族所。

黃宣衛 (民 89b)。區域歷史、族群關係與文化變異 - 從文獻資料初探阿美族文化的地域性差別。《族群、歷史與空間 - 東臺灣社會與文化的區域研究研討會論文集》。夏黎明、呂理政主編。台東市：台灣史前文化博物館籌備處出版。

黃宣衛 (民 90)。《台東縣史阿美族篇》。未出版。

黃連生 (民 84)。《白冷會在中國傳教史料》。台東天主教教義中心編印。

黃澤洋 (民 83)。原住民青少年從山地到平地的求學歷程。《中正大學心理學研究所碩士論文》，頁 12-13，34-39，57-75。

黃應貴 (民 81)。《東埔社布農人的社會生活》。台北市：中研院民族所。

新港支廳 (民 23)。《蕃社案內》。新港支廳。

楊東川 (民 84)。《宣教學辭彙解》，初版，頁 61。台北市：永望文化。

楊鈴慧 (民 85)。部落、族群與行動 - 太魯閣人和地區原住民的階序性認同。《臺大人類學碩士論文》。

趙天恩 (民 79)。從華人教會發展史看教會增長。《近代中國與基督教論文集》，初版四刷，頁 347-362。台北：宇宙光出版。

劉碧昭 (民 80)。教會醫院醫療體系之評估。《中國醫藥學院醫務管理學研究所碩士論文》，頁 108-109。

蔡主恩 (民 75)。台灣基督教長老教會的擴展研究。《師範大學地理研究所碩士論文》。

蔡主恩 (民 84)。台灣基督長老教會之地理分布及其土地使用之研究。《文化大學地學研究所博士論文》。

鄭哲宇 (民 90)。一位讓會眾成為「祭司」的人。《台灣教會公報》第 2566 期 12 版。

鄭連明主編（民 54）。*台灣基督長老教會百年史*，初版。台灣基督長老教會出版。

鄧敏（民 86）。*基督教兒童教育*，四版。台北市：福音證主協會。

鄧敏（民 88）。*基督教教育師資訓練*，四版。台北市：基督教福音證主協會。

黎容君（民 86）。*基督教團體對基督徒消費行為的影響*。*銘傳管理學院管理科學研究所碩士論文*，頁 30-40，82-102。

蕭克諧（民 78）。*基督教宗教教育之實施場所*。*基督教宗教教育概論*，二版，頁 179-241，243-297。香港：道聲出版社。

蕭克諧（民 79）。*一個全人的基督教宗教教育*。*邁向九十年代基督教宗教教育*，頁 20-28。香港：華人基督教宗教教育促進會出版。

錫安山網站（民 90）。<http://home.zion.org.tw/>

韓君時 / 張淑惠譯（民 87）。*改變生命的教學 - 教師七大定律*，初版九刷。台北市：中國主日學協會。

瞿海源（民 79）。*台灣教會本色化與場合化的一些觀察*。*基督教與中國本色化國際學術研討會論文集*，初版，頁 636-639。台北：宇宙光出版社。

顏約翰（民 87）。*東美中會簡史*。*台灣基督長老教會原住民族宣教史*，酋卡爾主編，初版，頁 137-163。*台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會出版*。

魏金生 / 陳麗玲、陳維德、柯美玲譯（民 87）。*改變生命的學習 - 學習者七大定律*，初版二刷。台北市：中國主日學協會。

台東縣政府（民 86）。*中華民國 35 年台東縣統計要覽第 46 期*。

台東縣政府民政課（民 86）。*台東縣成功鎮 85 年（下半年）轄內原住民宗教分佈情形統計表*。

台東縣政府民政課（民 81）。*台東縣成功鎮 80 年（下半年）轄內山胞宗教分佈情形統計表*。

台東縣政府民政課（民 76）。*台東縣成功鎮 75 年（下半年）轄內山胞宗教分佈情形統計表*。

中國時報（民 89）。*在家教育*。89 年 12 月 9 日中國時報親子版。

李玉瑛（民 72）。*近代中國基督教教育之發展*。*東海大學歷史學研究所碩士論文*，頁 1-95，194-247。

黃應貴（民 74）。*台灣土著的兩種社會類型及其意義*。*中研院民族所集刊*，第

57 期，頁 1-30。

Abercrombie N., Hill S., Turner B.S. (1984). *The Penguin Dictionary Of Sociology*. pp. 201. U.S.A.: Penguin Books.

Jenkins L. (1998). *Feed My Lambs*. Singapore: TOUCH Ministries International Pte Ltd.

Jenkins L. (1999). *Shouting in the Temple A Radical look at Children's Ministry*. Singapore: TOUCH Ministries International Pte Ltd.

Weber C. W. (1988). Protestant Mission Education in Nineteenth Century China and Their Efforts to Indigenize and Contextualize Christianity in Chinese Culture: Two Divergent Strategies. *基督教與中國本色化國際學術研討會論文集*，初版。台北：宇宙光出版社。

