

# 清末到日據時代初期左鎮平埔基督徒的宗教與社會

## 一、前言

左鎮鄉地處台南縣東部山區邊緣，是台南縣人口、資源較少的一個鄉鎮，但是與其他鄉鎮比較，鎮內的宗教資源相對豐富，有四所基督教長老教會，傳統宗教中則有不少漢人廟宇與平埔族的祀壺地點，或漢人與平埔族的信仰互相參雜的祠堂、廟宇。呈現出多元的宗教文化面貌，尤其是平埔族的祀壺現象，一直是學界與地方文史工作者注目的焦點。其實左鎮地區的長老教會在早期南部長老教會的傳教中有著非常重要的地位。19世紀末葉，基督長老教會傳入台灣南部之初在漢人社會遇到極大的阻力，但是在平埔社群裡卻有極大的發展，一直到日治時期漢人的教會的人數才逐漸趕上平埔社群的教會。<sup>1</sup>這些早期的平埔族群教會在今天的左鎮轄區內就有佔了三個(拔馬、崗仔林與柑仔林)，都在1870年代左右建立。因為這個緣故，南部長老教會的史料中，有不少對這些平埔社群的相關記載。其中最重要有的就是南部教會自1885年即開始發行的《教會公報》，<sup>2</sup>裡面有不少英國宣教師和本地傳道師的報告，也有對時事的報導，彌足珍貴。可是，由於這份刊物是以白話字刊行，閱讀不易，且數量龐大，因此學界尚少運用，殊為可惜。本文之寫作即主要採用《教會公報》，再參考其他教會史料與日治時期戶籍資料。上述三個教會中柑仔林教會後來有幾次遷徙，已經移到高雄縣境，本文暫不列入討論，主要討論崗仔林與拔馬兩個教會。<sup>3</sup>

## 二、基督教長老教會傳入左鎮地區

1860年台灣開港後，英國基督教長老教會開始著手台灣的傳教，該年杜嘉德(Rev. Carstairs Douglas)和 (Rev. H. L. Mackenzie)兩位牧師來淡水和艋舺訪問，發現住民多為漳、泉移民，且語言與廈門相同，因此極力

---

<sup>1</sup> 吳學明，《從依賴到自立：終戰前台灣南部基督教長老教會研究》，台南，人光，2003年。頁49。

<sup>2</sup> 吳學明，〈台灣府城教會報及其史料價值〉，「地方文獻學術研討會」台北，國家圖書館與漢學研究中心主辦，2002年10月。

<sup>3</sup> 台灣教會公報週刊編，《台灣古早教會巡禮》，台南，人光出版社，1997年。頁104-108。

建議英國海外宣道會將台灣納入傳教區。<sup>4</sup>於是，1863 年英國海外宣道會派遣的馬雅各(J. L. Maxwell)醫師東來，於次年到廈門，先學習閩南話，並在杜牧師的陪同下訪問打狗、府城與埤頭（今鳳山）。最後馬醫師決定從府城開始著手傳教，在「看西街」展開醫療傳教的工作，由於療效甚佳，且不收診療費，初期效果還不錯。不久，出現謠言，說他「取人身上器官，晒人肉乾」，且經人四處張貼公告，造成府城人心動搖，馬醫師被迫離開府城，前往旗後，在府城的醫療傳教僅 24 天即被迫結束。<sup>5</sup>離開府城後，馬醫師在旗後、埤頭附近展開醫療傳教的工作，起初不太順利，但是也有些成果。1867 年英國海外宣道會加派李庠 (Rev. Hugh Richie) 牧師來台，至此長老教會在台灣的傳教有了完整的組合——醫療傳教（醫生與牧師），有了牧師才可以主持「聖典」，對台灣傳教工作的推展有極大的裨益。

1868 年英國與清廷因樟腦與傳教問題，引發衝突，清廷屈服。同年雙方達成協議，關於傳教方面有：賠償教會財產、懲處莊清風案兇手、政府出示澄清詆教言論之冤誣、確保日後教會之安全、承認外國傳教師在台灣有傳教居住的權力及將來如有糾紛，中外會審<sup>6</sup>。教會的傳教與信徒的信仰受到了保障，使得長老教會在台灣的傳教，得到較大的發展空間。馬醫師乃決定重回府城。隔年元月即在英國領事館隔壁的二老口街東巷尾的許厝租到房子，重新開始在府城的醫療傳教，由於大環境丕變，再加上馬醫師醫術精良，解決了很多疑難雜症，在某個程度消弭了台民對基督教的排斥。<sup>7</sup>但由於文化差異的原因，府城地區傳教工作的進展仍然緩慢，不如後來在平埔族社群的傳教成果。

1865 年11 月，馬醫師與當時在台灣府安平海關任職的必麒麟 (W. A. Pickering)，曾一同前往府城東方的原住民部落探險，第一站到新港社（今台南縣新市鄉），第二站到崗仔林（今台南縣左鎮鄉）。根據必麒麟的記載，

---

<sup>4</sup> 鄭連明主編，《台灣基督長老教會百年史》，以下簡稱《長老教會百年史》，（台南：台灣基督長老教會總會，1965 年 6 月初版，1995 年 3 月三版），頁 6-7。

<sup>5</sup> 賴永祥，《教會史話》（一），台南：人光出版社，1990 年，頁 277-288。

<sup>6</sup> 台灣省政府文獻委員會，《台灣省通志稿》，卷三，政事誌外事篇，頁 129-130。

<sup>7</sup> 顏振聲，〈南部教會醫療傳道史〉，《教會公報》，第 664 號，1940 年 7 月，頁 5。

崗仔林的平埔族對外國人仍有些許好印象，成他倆為「紅毛親戚」，他們受到盛情接待，同時馬醫師也利用機會傳教，並醫治了一些病人<sup>8</sup>。相較於馬醫師在漢人地區受到的排斥與冷漠，此次平埔部落之行所受的熱情接待，開啓了馬醫師對平埔族群傳教的念頭。在英國宣教師的眼中，這些平埔族的衣著、語言與漢人並無不同，但是他們單純、心胸開放，不像漢人熱衷於偶像祭拜<sup>9</sup>。

南部長老教會在西拉雅族社群所建立的教會以木柵(今高雄縣內門鄉)最早，該教會雖不在左鎮地區，但木柵教會的建立對左鎮地區教會的建立影響頗大，故仍須加以介紹討論。木柵教會的建立與必麒麟也有密切關係。1886年，必麒麟與一位木柵人戴返因做生意而熟識，樟腦事件之後，馬醫師回到府城籌設醫館正缺人手，1869年必麒麟介紹戴返給馬醫師，馬醫師就講道理給他聽，後來戴返與兩位木柵的平埔婦女一同在醫館幫傭，三人均改信基督教，馬醫師並提供住處給到府城的平埔族人，讓馬醫師得到平埔族人的好感與信任。1869年底馬醫師初訪木柵，平埔族人熱切歡迎，並且很快的就接受基督教的福音。1870年初，馬醫師一行到木柵醫療傳教，約有50個家庭放棄原有的宗教信仰，改信基督教，信徒隨即合力搭建教堂，參與禮拜的人數達120人。同年8月李麻牧師前來問道理，共接納43名信徒，其中有4名係來自拔馬。年底，李麻牧師在木柵施洗33名，其中7人來自拔馬，後來地方出人命，馬醫師從府城來安慰信徒，果然順利解決，大家稱讚教會好用，信徒愈多。此一改信基督教的風潮，很快就擴及崗仔林、拔馬和柑仔林等平埔部落<sup>10</sup>。

崗仔林和拔馬兩教會，以崗仔林較早接觸基督教。如前所述，1865年馬醫師與必麒麟訪問崗仔林受到平埔族人的歡迎，後來木柵與拔馬相繼建禮拜堂，崗仔林的平埔基督徒到這兩個教會作禮拜，1871年崗仔林已有14戶廢棄

---

<sup>8</sup> W. A. Pinkering, "Pioneering in Formosa."，陳逸君譯，《發現老台灣》，台北：台原出版社，1994年，頁125-133。

<sup>9</sup> William Campell, "An Account of Missionary Success in the Island of Formosa", (London: Trubner & Co. 1889,) 台北 成文影印本，1972, pp. 226-227。

<sup>10</sup> 不著撰人，〈教會的來歷——木柵〉，《教會公報》，第165卷，1898年12月，頁94-95。

偶像，到木柵作禮拜的大約有30人，到拔馬作禮拜的也有20餘人，該年底崗仔林也建教堂。李順義亡於1874年，清廷贈五品軍功，子登富繼總爺職，由於部落的領導階層率先信教，再加上村民彼此都有親戚關係，有一段時間每逢禮拜日，幾乎全村都齊集教堂作禮拜<sup>11</sup>。到1927年，全村人口2620人，有信徒476人，每個禮拜天參加禮拜的人數達300人<sup>12</sup>。

根據《教會公報》記載，拔馬接到基督教的訊息是在1870年，當時有一位木柵土庫庄的青年名卓文杞，來拔馬娶妻，將外國人來木柵傳基督教的事告訴拔馬居民。後來，拔馬人兵元生，生病去問佛，說是他的公媽神主牌在作祟，心裡就想要入教，於是將神主牌廢去。又有一人名卓枝清，因有一尊佛要選他作乩童，他不願意又無法脫離。兵元生就邀卓其清一同入教，於是兩人就和卓文杞一起到木柵聽道理，正逢禮拜天，馬醫師講道理給他們聽，兩三個禮拜後，就有好幾個人跟他們到木柵聽道理，幾個月後，其中有四個人從李麻牧師領洗禮。由於到木柵禮拜路途遙遠，信徒們在卓加弄屋前建一涼亭，作為聚集禮拜之所。過沒多久，就遇到困擾，十三庄的頭人一起具稟理番官，要來抓好幾個人，並且要燒教堂，但官不受理。從此又有更多人來禮拜，但是比較熱心的只有12戶人家，後來由教士會補助、英國宣教師個人捐助與信徒出力，在左鎮教會現址建築禮拜堂。不過拔馬教會創立到日本據台的25年之間，信徒增加有限，不過才增加二十幾戶人家而已。乙未之役(1895年)，日軍攻台，很多人廢棄偶像來拜上帝，當時教會內部以為這些人只是暫時來閃避風頭而已，等危險過去就會回去拜偶像，可是，後來只有少數兩三家回去拜偶像，大部分人仍然留在教會，1898年拔馬教會的信徒暴增至約百餘戶人家<sup>13</sup>，1902年拔馬教會的受洗與慕道友的總數甚至多達近千人<sup>14</sup>。

### 三、十九世紀末基督教傳入之際左鎮地區平埔族群的宗教生活

<sup>11</sup> 李嘉嵩，《100年來》，台南：人光出版社，1979年。頁1-3。

<sup>12</sup> 潘道榮，〈岡仔林教會〉，《教會公報》，507卷，1927年月，頁13-14。賴永祥，《教會史話》（第二輯），頁103-110。

<sup>13</sup> 許朝陽，〈教會的來歷——拔馬〉，《教會公報》，162卷，1898年9月，頁66-68。

<sup>14</sup> 不著撰人，〈教會的統計〉，《教會公報》，211卷，1902年10月，頁76-77。

在討論西拉雅系平埔人的宗教信仰時，一般都認為阿立祖信仰是西拉雅系平埔人的傳統信仰。不過吾人由基督教在崗仔林與拔馬等平埔社群傳教過程的觀察，吾人可以發現在19世紀末基督教傳入之際，左鎮附近的平埔社群，在宗教信仰上已經含有不少漢人信仰的成分，如：卓其清所住的社區裡面有漢人系統的神明，而且已經深入當地平埔族人的生活，對此卓其清三弟卓道生對其家族入教的因緣與當時他家附近的宗教情況有生動描述：

因庄前事一佛曰老王，二月常常作祟，採冒兄枝(其)清，欲選為技徒。正月十五該佛誕大熱鬧，欲新技徒開筆，拋裘刺劍。阻止之無可奈，何幸有親友(卓文杞?)由木柵來敝宅見作祟狀，邀同父親(卓加弄)祈禱上帝，教兄讀詩(按：指基督教的聖詩)。十五日庄眾築佛壇，過火盆，鑼鼓喧鬧，兄果平安無事……<sup>15</sup>。

卓道生的另外一篇敘述拔馬教會歷史的文章則指此「老王」為「榕樹王」<sup>16</sup>。台灣民間信仰中類似「樹王公」的崇拜相當普遍，在與漢人長期來往的歷史進程中，此一宗教成分與左鎮地區平埔人的宗教產生「文化合成」，應為正常現象。卓其清被列為此漢人宗教信仰「榕樹王」的乩童候選人，平時或已參加廟宇的宗教活動。再者，乩童在漢人的傳統宗教活動中扮演著重要的角色，可以由平埔族人來擔任，亦顯示當時部分平埔族人參與漢人傳統宗教活動的程度已經相當高。與卓其清同庄的兵元生因病問佛，說是祖先牌位作祟。吾人雖不知兵元生問的是什麼佛，但是，可確定他家裡有奉祀祖先神位。生病求神問卜與奉祀祖仙神位，這都是屬於漢人的傳統宗教習俗。由卓其清、兵元生兩個例子，吾人可以發現，在基督教傳入之際，拔馬地區的平埔族人的宗教生活中已經摻雜了不少漢人宗教信仰的成分。

有地方耆老表示，崗仔林李家在未信基督教之前，原先有奉祀媽祖<sup>17</sup>，今左鎮鄉崗林村有「大鼓山慈媽宮」，主神即為媽祖。崗仔林出身的李嘉嵩

<sup>15</sup> 卓道生，〈卓道生信主心路歷程〉，間接引自賴永祥，《教會史話》(第二輯)，頁107。

<sup>16</sup> 卓道生，〈拔馬教會歷史〉，《教會公報》，522卷，1928年9月，頁7-9。賴永祥，《教會史話》(第四輯)，頁173-174。賴永祥作「松樹王」，教會白話字「松」與「榕」相同，台灣民間信仰中甚少祭拜松樹，待考。

<sup>17</sup> 黃德銘，林榮昭先生2004年9月10日，田野訪談記錄，林先生為現任左鎮鄉民代表會副主席。

牧師在他的自傳《100年來》一書中，描述家鄉民眾極有音樂天賦，農忙之餘夜裡聚集彈唱，精通各式樂器，「每當奏起『百家春』、『將軍令』等名曲時，更是全村老少欣喜狂歡<sup>18</sup>。」林清財研究台南西拉雅人的八音，認為係崗仔林李家在清嘉慶同治年間，以其門第官職設立八音樂團，也就是一般通稱的「鼓吹」，李門後裔將其傳播開來，因為樂團成員大多為西拉雅平埔族人，因此，稱為「番仔吹<sup>19</sup>」。《安平縣雜記》〈工業〉：

鼓吹店：有彩轎、咩轎、鼓樂八音，民間嫁娶僱用之。亦有珠亭、鼓亭、咩轎、鼓樂八音、棺、香幡等，備人家喪葬僱用。<sup>20</sup>

鼓吹在漢人社會的嫁娶喪葬活動中伴演重要地位，目前雖然沒有資料顯示，岡仔林李家的後代有從事「鼓吹」相關的行業，唯此「番仔吹」既由李家後代傳出，19世紀後半葉，李家與崗仔林的平埔族人在婚喪喜慶活動時應會使用鼓吹，與鼓吹相關的漢人婚喪喜慶禮俗應該也一同導入其宗教生活，顯示崗仔林地區的平埔族人在基督教傳入之際的宗教生活中，與拔馬地區一樣，也融入不少漢人的宗教信仰元素。此外，根據岡仔林李家族譜，第五代李天恩生二女二子，依序分別為：長女幼亡，次女文記幼亡，長子順義，次子幼亡，長女與次子族譜中均無名字，推測應該是出生不久即夭折，李順義的三子李登富後來過繼給這位這位出生不久即夭折的叔父。李天恩卒於同治6年(1867年)，墓碑上的後代子孫有兩房，大房為李順義及其四個兒子，另一房墓碑上則刻「二房孫李登富」，<sup>21</sup>這種男性無後代，以同族男性近親過繼的習俗屬漢人宗族社會的特徵，與西拉雅平埔族母系社會不同。由此可見19世紀中葉，左鎮地區平埔族的領導階層，由於任官的關係，與漢文化有較頻繁的接觸，學習了漢人的繼承觀念與方法。

儘管當時左鎮地區平埔族的宗教生活中已融入一些漢人的宗教信仰元素，但是，平埔族的宗教信仰以祖靈信仰為主，無漢人複雜的宗教觀，且宗

<sup>18</sup> 李嘉嵩，《100年來》，台南：人光出版社，1979年。頁13-14。

<sup>19</sup> 林清財，〈番仔吹：台南西拉雅人的八音〉，「族群意識與文化認同：平埔族群與台灣社會」大型研討會，2003年9月，台北，中央研究院民族學研究所。

<sup>20</sup> 不著撰人，《安平縣雜記》，〈工業〉，頁87。

<sup>21</sup> 《岡仔林李氏族譜》，收入李嘉嵩，《100年來》。

教與社會結構之間不似漢人般緊密連結，在漢人社會中，祭拜祖先，奉祀祖先神主牌，被認為是天經地義的禮俗，初代的漢人基督徒在這方面就受到來自家族與社會很大的反對與壓力<sup>22</sup>，身為平埔族的兵元生生病求神問卜，得知是神主牌作祟，就毅然毀棄，而且也沒受到什麼反對，同屬平埔族的木柵、岩前等教會也有類似的情形，甘為霖牧師(Rev. William Campbell)記載巡視岩前教會，曾主持三十多人參加的「聖別禮拜」，燒掉的神主牌都有百年以上的歷史<sup>23</sup>，這在漢人社會中是不可能發生的事。另外，卓枝清父子原本參與漢人系統的宗教活動，一旦發現對自己不利，立即改信基督教，與中部巴宰族的宗教觀類似，巴宰族一旦發現對自己更有利的宗教時，就會拋棄原有宗教，改信新的宗教<sup>24</sup>。

對於拔馬教會的信徒，甘牧師還有一段頗為有趣的記載，1872年甘牧師在拔馬教會問道理，考驗信徒對教義的認識程度，以判斷是否能接納洗禮時，遇到一件令他困擾的事，就是不少信徒深信洗禮時所使用的水，具有某種神秘的法力，會保佑他們，使他們得救，而不是對上帝的信仰。也就是說不少信徒要求參加洗禮是因為希冀被英國宣教師所施與的「聖水」沾到身上，這樣就能得救<sup>25</sup>。宗教免不了神秘的成分，特別是這些這些平埔族人在改信基督教的過程中，必然有比較功利的考量。只是，拔馬教會的平埔信徒特別重視洗禮所使用的水，是否和他們原有的宗教科儀的某些內涵類似，才會讓他們以自己既有的宗教觀念來看基督教的洗禮中的水，或許值得探討。

#### 四、崗仔林與拔馬教會的發展與當地社會的關係

崗仔林與拔馬兩個教會，地理位置接近，同在左鎮地區，都是平埔族群的教會，設立時間也很接近。不過，兩個教會的發展模式不盡相同，和兩地的地理條件、社會結構不同有關係。茲將兩教會信徒增加的情況列表如下：

---

<sup>22</sup> 吳學明，前引書，頁 90-98。

<sup>23</sup> William Campbell, "An Account of Missionary Success in the Island of Formosa", (London: Trubner & Co. 1889,) 台北 成文影印本，1972, pp. 358-359。

<sup>24</sup> 賴勝權，《牛眠里：一個漢化的巴宰族部落》，台北，台灣大學考古人類學系碩士論文，1973年，頁 92。

<sup>25</sup> William Campbell. "Missionary Success", pp. 239-249.

表一：拔馬崗子林教會信徒比較表：

時間	教 會	
	拔馬	崗仔林
1887	61	48
1902	976	554
1905	180	77
1910	1272	375

資料來源：1. 〈教會的人數單〉，《教會公報》第31張，光緒13年12月，頁103。

2. 〈教會的統計〉，《教會公報》第221卷，1902年10月，頁76-77。

3. 〈人數單〉，《教會公報》第249卷，1905年12月，頁126。

4. 〈教會的統計〉，《教會公報》第305卷，1910年8月，頁62-63。

上表1887年和1905年為洗禮人數，1902年和1910年為受洗者與求道者人數。根據日治時期戶口統計，1914年拔馬與崗仔林兩個部落的人口數分別為1187人與828人，1915年拔馬與崗仔林平埔族佔人口比率分別為37% 與57%<sup>26</sup>。崗仔林教會由於在地方上居領導地位的李家率先改信基督教，且全村(係指村中的平埔族)幾乎都有親戚關係，「所以曾經有一段很長的時期，每逢主日，全村村民都齊集到教堂來參加禮拜」。拔馬地區的平埔族沒有類似李順義的家族領頭入教，開始時只有12戶人家，乙未之役前，教會信徒增加緩慢，只有二十幾戶人家。因此，英國宣教師在巡視這幾間平埔教會時，往往都會讚嘆參加禮拜的人數有好幾百人，唯獨不提拔馬教會的禮拜人數<sup>27</sup>！日軍侵台後，許多人為了避禍，湧入教堂作禮拜，不少教會信徒激增，推測日據初期的崗仔林教會信徒也可能因此而大量增加，但幾年後就減少了，似乎又恢復全村的平埔族人的共同信仰。拔馬在日治初期則持續的大幅成長之後，並未如崗仔林教會減少，可能是因為拔馬教會努力經營，且地處交通要道，附近村落的平埔基督徒來作禮拜較為方便，導致信徒人數持續增加。因此，1902年拔馬教會長老會議擬於「龜壳仔、松腳、貓狸干與倒松仔等庄，於此地方宜遴選一人為長老，方冀深知彼地會友之情形<sup>28</sup>。」到了1910年，拔馬教會

<sup>26</sup> 數據間接引自邱正略、康豹，〈武裝抗爭與地方社會——以西來庵事件對沙田村等十五村庄人口結構的影響為例〉，台灣殖民地史學術研討會，台北，夏潮聯合會、台灣大學東亞文明研究中心。

<sup>27</sup> William Campbell. "Missionary Success", pp. 239-245.

<sup>28</sup> 不著撰人，《左鎮基督教會小會記錄》，1902年11月，無頁碼。



的受洗者與慕道者的總和，已經超過該村庄的總人口數，顯示拔馬教會的信徒中，有不少來自鄰近地區。

此外，基督教在拔馬與岡仔林的傳教過程，亦顯示兩地的社會結構不同。基督教在崗仔林地區傳布，該地區平埔族群的數量較佔優勢，且由於李順義家族有功於清廷，曾任武官，基督教傳入後，家族中還有人擔任總爺官職<sup>29</sup>，在地方上有絕對的優勢，並未沒有發生其他地方勢力反對的情事。反之，拔馬地區的平埔族群沒有像崗仔林地區數量上的優勢，也無望族出來領導改信基督教，在卓加弄家前設立涼亭聚會之初，就發生十三庄的頭人一起稟告理番官請求取締的情事，由於樟腦事件剛剛落幕，官不受理，這些地方頭目也沒有進一步的行動，這些要求官方取締的十三庄應該就是拔馬以及拔馬附近的部落，可能漢人平埔族都有，或許是初加入拔馬教會的信徒只有十二戶人家，地方上沒有感受到很大的威脅，也可能是拔馬附近的漢人社會中沒有如店仔口(白河)白水溪附近的吳志高的地方豪強，地方上的反對力量既沒有感受到教會的立即威脅，本身力量也不足以與基督教抗衡，不能訴諸行動，因此沒有爆發衝突或類似白水溪事件的教案。

## 五、左鎮地區平埔基督徒的社會變遷

對於左鎮地區的平埔族基督徒信徒而言，長老教會不但是新的宗教，也是一個嶄新的文化，不但改變了他們宗教信仰，也影響其他的層面，特別是改信基督教之後，平埔族基督徒不論是向上的社會階層流動或區域間的社會流動都加快了。

台灣南部基督教長老教會爲了要求信徒直接研讀聖經，大力推展白話字，發行《教會公報》，辦理主日學，設立教會小學、中學、女學與神學院，雖然這些教育單位的設立都是爲了宗教上的目的，但是這種重視教育的態度，讓基督徒比較願意接受新式教育，無形中讓基督徒與一般台灣人民比較，接受教育的機會不但比較多，而且也比較早。尤其是長老教中學對於傳道師、牧師子女可優先就讀該校，並享有優待，這些平埔基督徒因而掌握了

---

<sup>29</sup> 李嘉嵩，《100年來》，台南：人光出版社，1979年。附錄：族譜。

教育的機會。日治時期台灣總督府為台人設立的第一所中學——台中一中是在1915年開始招生，而教會系統的長老教中學早在1885年就已經成立，足足早了三十年，當一般台灣人的子弟在公學校畢業後，若要繼續升學，往往要到日本去，非一般人家可以負擔。基督徒子弟則就讀長老教中學，長老教中學當時雖未能得到台灣總督府的認可，學制上也比日本的中學少了一年，但是，除了傳道為職志的學生之外，大部分長老教中學的學生到二、三年級就轉到日本的同治社中學就讀，畢業後在日本投考大學，因此，不但早期台灣總督府醫學校的學生有不少為本土傳道者的子弟，基督徒子弟就讀醫學校的比例相當高<sup>30</sup>，更有不少基督徒子弟透過長老教中學——同志社中學此一管道，考進入日本的一流大學，其中不乏修習醫科與法律者，導致基督徒能比一般台灣人民較早而且比較容易進入上層社會，進入社會的主流。

清末、日治初期，台灣尚未進入現代社會，一般人民很少有機會離開自己的家鄉，可是同時代的基督徒卻有比較頻繁的區域間社會流動和往上的社會階層流動，表現在下面幾種情形：

- (一)基督徒受僱為傳道師或販賣聖經，時常駐留或往返台灣中南部與東部各地。
- (二)各堂會代議長老到府城出席長老大會。
- (三)到府城就讀中學、女學或神學校。
- (四)學成到家鄉以外地方就業，或出國深造。
- (五)通婚範圍較大，不受地域與族群限制。

茲將左鎮地區的社會流動整理成下表：

第一代	第二代	第三代
卓道生(卓加弄三男)：傳道師 台南神學校 妻：蕭氏謹(熟，李順義外 孫女)	卓良(長男)：傳道師。 長老教中學，台南神學校 妻：莊氏豆鹽(漢，彰化)	卓榮彰(長子)：長老教中學， 居新化 卓榮祥(五男)：牧師。台南神 學院。
	卓氏美(長女) 夫：胡再亨(牧師，鳳山人， 父胡肇基傳道師)	

<sup>30</sup> 吳文星，《日據時期台灣社會領導階層之研究》，台北，正中書局，1992年，頁141。

	卓氏甘(次女) 夫：郭孟揚(台南市人) 夫婦均任台南市民族路教會長老	
兵往：拔馬教會長老 妻：買氏厘(熟)	兵明妥(次男)：傳道師 長老教中學，台南神學校。 妻：徐氏主衿(漢，竹仔腳徐春枝次女，徐春隻為早期台南傳道養成所訓練之傳道師)	兵氏垂祐(長女) 夫：洪允居(漢，台中州北斗郡，長老教中學，大廈大學) 兵永安：(次男)居新營 妻：蕭氏綉錦(漢，嘉義民雄人) 兵氏珍加(次女) 夫：陳天麟(漢，關仔嶺人)
兵文清：崗仔林教會執事 妻：李氏稠(熟、李順義孫女)	兵明昌(長子)：傳道師 長老教中學，台南神學校 妻：施氏新(彰化鹿港人)	兵世雄(長男)：教職，居後壁 長老教中學
蕭基源：傳道師 長老教中學，台南神學校 妻：李氏坎(熟，崗仔林)	蕭氏受金(長女) 夫：蔡嘉興(漢，旗後人) 蕭瑞安(次男) 長老教中學，醫，居高雄	
穆貴：崗仔林教會代議長老 妻：蕭氏瑞金	穆清潔：(三男)傳道師 長老教中學、台南神學校 妻：蕭氏甘(熟，崗仔林) 穆氏玉娘(次女) 夫：周賜來(漢，西螺人)	穆成章(長男)：醫，居嘉義 長老教中學，醫專
李崑清(李順義孫，李登發長男) 妻：黃氏保冊(熟)	李元盛(長子)：崗林教會長老 長老教中學 妻：待考	長女(姓名待考) 夫：賴登山(漢，嘉義人) 長老教中學，日本青山高商，台南東門教會執事長老
李登發(李順義次子) 妻：陳氏撻娘(熟，木柵)	李崑玉(李順義孫，李登發五男) 傳道師，長老教中學，台南神學校 妻：吳氏大(福，台南，台南最初傳道人吳意次女)	李嘉嵩(三男)：牧師 長榮中學，台南神學校 妻：(姓名待考)教師 長榮女中
李登炎(李順義四男) 傳道師 台南神學校 妻：秘氏玉娘(熟)	李以彰(長男)小學教師，醫 台南神學校 妻：張氏和(漢，大灣長老張啓明長女)	李道隆(長男)：醫，金融製藥 長老教中學，台南名人 妻：吳氏李(漢，新竹人)

卓文記：拔馬教會長老 妻：李氏留(熟，第二次婚姻)	李連英：(李氏留前次婚姻長男)醫，居大灣 長老教中學 妻(待考)	
------------------------------	----------------------------------------	--

資料來源：

A：左鎮鄉日據時期戶口除戶簿。

B：楊士養，〈台南神學院校友名錄〉，《神學與教會》，慶祝八十週年特刊號，台南神學院，1957，頁 232-245。

C：長中校友會，《會員名簿》，台南，長榮中學，1942。

D：〈崗仔林李氏簡譜〉收在李嘉嵩，《100 年來》，台南：人光出版社，1979 年。

我們可以清楚看出，第一代的基督徒的婚配大抵上仍遵循傳統平埔族人的婚姻模式，到了第二代子弟就讀長老教中學或神學院之後，婚配對象出現了不少漢人，女性的後代也顯示出同樣的趨勢。這些平埔基督徒在學成後，往往選擇在都會區居住就業。吾人亦可觀察表中第一代的子弟中未就讀長老教中學者作對照，如：兵往的諸子中，長男兵進添，居左鎮，娶內門興化寮庄同屬平埔族的買氏連理；五男兵明義，居菜寮，娶妻買氏貴金，住左鎮庄同屬平埔族，進添、明義的子女的居住地區與婚配對象，也都與家鄉其他族人類似。次男明妥則不然，長老教中學與神學校畢業後，娶漢人為妻，明妥二女一子婚配對象也都是漢人，而且也都離開家鄉，居住在其他地方。

## 六、小結

早期長老教會重視平埔族群的傳教，因而留下了不少第一手資料，筆者以這些教會資料，配合日治時代的戶籍資料，觀察清末至日治初期的左鎮地區平埔基督徒的宗教與社會，可以了解清末時部分平埔族人的宗教生活中參雜有不少漢人的宗教成分；拔馬地區與崗仔林地區社會結構的差異，以及這些差異對教會發展的影響；改信基督教之後部分平埔基督徒，因為有比較高的受教育機會，出現活潑的社會流動。以上得到的或許只是一些片面的印象，主要是在介紹教會史方面仍有許多平埔族的資料，值得大家發掘。