

十九世紀後期西方傳教士眼中的 臺灣漢人社會*

陳東昇**

摘要

十九世紀後期來臺的西方人士之中，傳教士所留下的文本佔有相當份量，廣泛記載他們在臺灣宣教與遊歷的觀察，當中也不乏基於西方文化對東方的想像。過往的研究，往往將這些傳教士的文本當作「史實」來運用，藉以補充中文史料的不足或缺漏，甚或進行批判。然若仔細觀察，便可發現這些西方傳教士所遺留的文本，在生產過程中有相當大的侷限性，時常帶有多傲與偏見的看法。回顧臺灣宣教歷史，漢人受傳統宗教信仰的影響，形成種種迷信觀念與習俗，以及儒家傳統與基督教教理的扞格，使得傳教工作在漢人社會較難推展。

從西方傳教士的文本紀錄中，爬梳他們對臺灣漢人社會內的官紳、福「客」人群與異教文化評價，我們可以清楚指出，西方傳教士對外在事物的看法與宣教順利與否息息相關。此外，不同屬性的史料在內容呈現也存在差異性，諸如日記、書信等私人文本，批判內容甚為露骨；相對地，回憶錄、新聞報紙等公開出版品，評論語調則平緩許多。而文本書寫者的背景也造就其記錄的視角不同，商人和外交官背景的西方人士，觀察重點與政治、經濟層面相關；以宣教為抱負而遠道來臺的宣教士，書寫的主題則圍繞以傳教工作為中心。因此，在運用這些西方傳教士的文本時，需要與其宣教脈絡結合，才能清楚掌握他們書寫文本的脈絡。

關鍵詞：長老會、道明會、馬偕、甘為霖、文化交流史。

* 本文為筆者之碩士論文〈十九世紀後期西方傳教士眼中的臺灣漢人社會〉改寫而成，係在中央研究院臺灣史研究所訪問期間完成，撰寫期間獲詹素娟、洪健榮兩位指導教授指正，國立政治大學臺灣史研究所張惠婷小姐協助修訂，在此一併致謝。然本文如有缺失，文責仍由筆者自負。

** 國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士。

一 前言

十九世紀後期來華的西方人士之中，傳教士所留下的文本佔有相當份量，廣泛記載他們在中國宣教與遊歷的觀察，當中也不乏基於西方文化對中國的想像。過往的研究，往往將這些傳教士的文本當作「史實」來運用，藉以補充中文史料的不足或缺漏，甚或進行批判。然若仔細觀察，便可發現這些西方傳教士所遺留的文本，在生產過程中有相當大的侷限性，時常帶有多傲與偏見的看法。倘若只是片面引用傳教士文本，沒有多做比較與分析，就容易流於單純的文獻拼湊，甚至是偏頗的批判。此外，不同屬性的史料在內容呈現也存在差異性，諸如日記、書信等私人文本，批判內容甚為露骨；相對地，回憶錄、新聞報紙等公開出版品，評論語調則平緩許多。而文本書寫者的背景也造就其記錄的視角不同，如商人背景的陶德（John Dodd）和外交官背景的李仙得（Charles W. Le Gendre），觀察重點與政治、經濟層面相關；同樣地，以宣教為抱負而遠道來臺的傳教士，書寫的主題亦圍繞傳教工作為中心，這些都可以從他們的文本紀錄中清楚發現。即此，本文不僅探討核心西方傳教士文本內容，更希望透過分析西方文化與宗教的價值觀，瞭解文本在製造過程中的侷限性。同時，進一步瞭解在十九世紀後期東、西方文化交流頻繁之際，西方文化背景的傳教士如何看待他們想像中的臺灣社會。

1858、1860年兩次英法聯軍，清廷被迫簽訂天津條約、北京條約，開放16個港口，並允許西方人在中國傳教、經商和旅行。當此之時，臺灣西部的安平、打狗、淡水與雞籠四港，也成為條約開放港；¹ 西方傳教士紛紛前來臺灣島上建立據點，從事宣教工作。² 1859年，西班牙天主教道明會士郭德剛（Fernando Sainz, 1832-1895）從菲律賓出發，經廈門轉往打狗（今高雄）從事佈教工作。³ 1865年，英國長老教會傳教士馬雅各（Jason L. Maxwell, 1836-1921）也經由廈門抵達打狗，以臺灣府城（今臺南）作為傳教據點。⁴ 自十七世紀西班牙人、荷蘭人先後離開後，時隔兩百年，天主教與基督教不但重返臺灣，展開宣教新頁，也獲得豐碩的傳教成果，成為臺灣歷史重要的一環。

筆者在史料爬梳時，發現西方傳教士評價的觀點與宣教順利與否息息相關。雖然傳教士們以看似科學的紀錄，描寫他們在宣教過程中的觀察對象，然卻無法排除其主觀意識的帶入。⁵ 亦即，傳教士往往透過其西方宗教、文化的背景知識，

¹ 戴寶村，《清季淡水開港之研究》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，1984年）；林滿紅，《茶、糖、樟腦業與臺灣之社會經濟變遷：1860-1895》（臺北：聯經出版公司，1997年）。

² 莊吉發，〈清代臺灣基督教的教堂分布及其活動〉，《清史論集（十四）》（臺北：文史哲出版社，2004年），頁267-301。

³ 江傳德編纂，《天主教在臺灣》（臺南：聞道出版社，2008年），頁30-31。

⁴ 鄭連明，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：臺灣教會公報社，1984年），頁6-8。

⁵ 陳東昇，〈馬偕眼中的清代臺灣官員〉，《臺北文獻》189（2014年9月），頁171-207。

觀看臺灣異教社會，並以宣教順利與否作為評價的標準。因此，當我們回顧臺灣宣教歷史，傳教士因依條約來臺的背景，加諸東西方文化的誤解與衝突，甚或受國際情勢的影響，在宣教過程中發生多次教案，相關的討論一直是教會史研究的熱門議題。筆者在爬梳相關文獻後發現，在代表西方教會的傳教士與中國地方社會的民眾因宗教、文化差異產生衝突時，臺灣官紳扮演的角色顯得格外重要，甚至左右教案的發展。不過，傳教士如何理解或評價臺灣官紳的角色，卻尚未獲得充分的注目，尤其我們已發現傳教士曾經在相關文獻中，對臺灣官員有相當清楚且深刻的描繪與評論。其次，吳學明曾指出漢人受傳統宗教信仰影響，形成種種迷信觀念與習俗，以及儒家傳統與基督教教理的扞格，使得傳教工作在漢人社會較難推展。⁶ 有鑑於此，筆者便對西方傳教士如何看待臺灣漢人產生興趣，希望能瞭解西方傳教士對臺灣漢人的看法，是否亦與宣教順利與否有關。

進一步整理十九世紀後期西方來臺傳教士留下的資料後，筆者發現傳教士在文本書寫的性質上也具有顯著差異，私人文本的日記與書信，內文批判直接而不隱諱；而公開出版的回憶錄與新聞報紙，在行文陳述上則委婉不少。有鑑於此，本研究嘗試運用十九世紀後期西方來臺傳教士與相關人士留下的紀錄，將研究的焦點放在傳教士與臺灣社會的互動與評價上，並透過西方宗教的角度重新考察十九世紀後期，西方傳教士眼中的臺灣社會文化，及其對臺灣漢人的看法。因此，本研究的主要目的與價值在於：

- 一、呈現西方宗教在臺灣發展的社會情境。
- 二、透過傳教士的紀錄瞭解臺灣社會及文化面貌，並從中分析史料在生成過程中的侷限性，與背後影響作者寫作的因素。
- 三、探究傳教士與臺灣官紳、漢人的互動，及傳教士眼中的官紳與漢人形象。

二 西方傳教士眼中的臺灣漢人社會

1858、1860年兩次英法聯軍，清廷被迫簽訂天津條約、北京條約，開放16個港口，並允許西方人在中國傳教、經商和旅行。當此之時，臺灣西部的安平、打狗、淡水與雞籠四港，也成為條約開放港；西方傳教士紛紛前來臺灣島上建立據點，從事宣教工作。傳教士在教務推展過程中，留下大量文本資料，書寫內容包羅萬象，諸如教務發展、國際情勢、社會文化、與教育推廣等層面。然而，雖然教會資料豐富多元，卻鮮少見到研究者針對文本書寫的脈絡進行分析。即此，

⁶ 吳學明，《從依賴到自立—終戰前臺灣南部基督長老教會研究》（臺南：人光出版社，2003年），頁43-44。

筆者便運用傳教士回憶錄等相關資料，並結合《教會公報》、《使信月刊》等教會重要史料，分析傳教士書寫文本與宣教經驗的脈絡。

（一）十九世紀後期入臺的西方宗教與競爭關係

天主教道明會首先在 1859 年抵臺，宣教範圍隨著時間發展由南向北擴張，受到漢人社會普遍排外影響，宣教對象以平埔族為主。一方面是平埔族人試圖藉由傳教士的力量抵抗客家人，且傳教士在漢人地區宣教不易，希望另闢宣教的新天地。另一方面則是客家人對傳教士的進入感到不安，因此傳教士與客家人的衝突頻傳。隨著國際時勢的變化，對傳教士影響甚大。諸如樟腦糾紛中，西方強勢的武力使得排外情況趨緩；又如清法戰爭的威脅，使得民眾對西方宗教帶有敵意。南部英國長老教會則是於 1865 年，由馬雅各來臺為首，主要宣教版圖為臺灣南部地區，稍晚更進入東部地區。長老教會在漢人社會的宣教同樣不甚順暢，不過基於資源豐富、醫療宣教與領事助力等影響，宣教工作不似道明會般阻礙重重。北部加拿大長老教會入臺，係於 1872 年馬偕進入淡水為先，宣教範圍在臺灣北部地區以及噶瑪蘭地區。馬偕幾乎等同於十九世紀北部長老教會的代名詞，其憑藉拔牙技術不斷擴張版圖，偕醫館對清政府的貢獻，也使得教務推展獲得肯定。不過，在馬偕逝世後，部分地區教務明顯衰退。

臺灣開港後，代表天主教的道明會首先來臺，在有限的資源中推展教務，隨後代表基督教的長老會亦相繼來臺，兩教開始正面搶奪有限的羊群。面對臺灣異教徒，本來的宣教就已不甚順利，還要面對同樣來自西方的異教徒，就更顯得煩心。從傳教士對彼此的評斷和論述中，可以發現兩教競爭相當激烈，完全不下於對臺灣異教徒的批判。雙方的宣教方法，也各自因為不同的資源程度而有所區隔，不過整體來說長老會的資源較優於道明會。即使如此，雙方還是都得面對共同的阻礙，包括疾病侵擾，以及跟隨國際情勢變動的輿情，整體來說道明會的處境較為困窘。

透過兩教傳教士的文本分析可以發現，同樣來自西方文化的傳教士相遇時，不同的宗教背景便成為唯一的族群邊界，任何人踩到了這個底線，成為傳教阻礙時，都是傳教士眼中的「異教徒」，都應該遭受批判。而雙方在文本的性質上，可以發現如《馬偕日記》與道明會士書信集，時常展示出嚴厲的批判語氣，較能呈現傳教士對待異教傳教士的態度。另外值得注意的是，由於道明會士自認宣教阻礙甚多，便時常在回報教務的信件展現委屈待援的姿態，這相對少見於長老會傳教士。即此，我們可以說傳教士文本的書寫脈絡，係與宣教經驗緊緊相扣的。

（二）基督教傳教士眼中的臺灣漢人社會

1. 北部長老會傳教士對臺灣官紳的評價

十九世紀後期，加拿大長老教會首任派外傳教士馬偕來到臺灣，挑選淡水作為宣教中心。由於當時清廷長期對外戰爭失利，以及 1868 年樟腦糾紛等外交事件影響，官員雖然尊重條約的規定，但內心世界並未改變對洋人的態度，並非出自內心的友善，然居於官職，只要不鬧事影響其官位即可。相對地，則有少數官員因親近洋務，與傳教士較為親近，對待傳教工作也相對友善。馬偕則從多次的教案經驗，及傳教事業受到壓迫，教徒不易獲得司法正義，身歷其境地體認效率不彰的司法體系，及貪腐成習的官僚文化，審訊、刑罰、監禁乃至於處決，都和賄賂惡習息息相關。平心論之，東、西方對司法根本思想的差異，與社會文化的迥異，影響雙方對司法的認知，若有不合其價值者，便強力批判之。

另一方面，馬偕也觀察到態度親切的巡撫劉銘傳，不但對於西方文化抱持開放的態度，也願意支持馬偕的傳教行動、贊助借醫館的經費，是其能獲得馬偕高度評價的重要因素。而李彤恩與馬偕的深刻友誼，以及其和西方人士長期交往的積累，最終成為馬偕與西方人士共同摯友。又如士紳陳輝煌因善待馬偕的傳教事業，也對馬偕在噶瑪蘭平原的安全多所關照，故受到馬偕的敬重。

從馬偕的一段話中，透露和本研究相同的概念：

我受託的任務是清楚的，就是教會的王和首領所交託的：「到世界各地去向眾人傳福音。」即使可能還會做其他方面的事，但這個受託的任務必得達成。而且，所做的任何其他方面之事，也都必須是有助益於達成此任務的。……我到臺灣的目的，就是把上帝恩典的福音送入未信基督的人心中，當他們皈依基督後，幫他們建立他們的信仰。我在一開始就已明確清楚，而且不容任何事物來使這目的變得黯淡或次要。⁷

從馬偕對官員的紀錄，可以清楚看見「宣教的順利與否」，和其評價息息相關。將宣教事業擺在第一順位的馬偕，對傳教事業有助益的劉銘傳、李彤恩與陳輝煌即得到相當程度的讚賞。值得注意的是，《馬偕日記》的私人文本性質，清楚展現在敘述內容與評價上，完整吐露馬偕對外在事物的看法。於此我們可以得知，傳教士書寫的脈絡與宣教經驗是緊密不分的。

⁷ George Leslie Mackay, *From Far Formosa*. (New York: Fleming, 1895), p135; 譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》(臺北：前衛出版社，2007年)，頁125。

2. 南部長老會傳教士對臺灣官紳的評價

1871年，甘為霖受聘來到臺灣進行宣教工作，其貢獻不僅於傳教本身，更擴及教育層面，留下許多豐富的紀錄。在他長期的傳教經驗中，深刻感受到臺灣官員的不友善，以及官箴的敗壞。不過，就如同他所說：

雖然論斷這些達官顯貴或其他人並不是我們的職責所在，但經過長期以來的觀察，我發現，對於這些中國官僚，我們實在很難懷有信心或尊敬之意。毋庸置疑，其中仍有少數官員很能幹（從本地人的觀點而論），勤勉而正直，並且真正為人民著想。然而整體看來，上自總督，下至卑微的衙門小役，全都以惡毒的原則行事，即：國家是為官員而設，並非官員為國家而置。⁸

雖然甘為霖認為臺灣官員普遍迂腐，不過還是有少數官員相當勤勉而正直。

洋務派的丁日昌便是其中一位，對獵頭部落的征服、道路開通，與電報線的鋪設，使臺灣走向西化開放的路線。而劉銘傳親力征討有助於番人教化，鐵路鋪設更促成交通便利性，相當得到甘為霖的肯定。不過，倘若平實來看，這些施政的效果並非如甘為霖所說如此巨大，且對原住民來說更是一種侵略行為。相反地，吳志高於「戴潮春之亂」中興起，受到官員與地方民眾愛戴，不過卻因「白水溪事件」使甘為霖宣教事業受挫，故其得到負面評價也就不感意外了。總言之，透過這些探討除了印證本研究強調的，傳教士對官員與士紳的評價與傳教士宣教順利與否息息相關。

3. 長老會傳教士對臺灣漢人的觀察

西方傳教士入臺後，在漢人地區的宣教阻礙較多，留下不少對臺灣漢人的紀錄。長老會傳教士即指出，福佬人在臺灣具有人數優勢，並存在男尊女卑的文化。相對地，傳教士憑藉客語的獨特性區分出客家人，並指出客家人具有積極的族群性格，進入客家地區的最大阻礙則是客語的學習。由於客家地區的宣教較為不易，因此留下不少宣教經驗的記載；不過，若是接受基督信仰，也能獲得不錯的讚許。此外，從中可以見到南、北客家的差異性，南部客家地區較為排拒西方宗教。

至於在臺灣的西方傳教士如何理解客家人，也是另一個值得思考的方向。在《使信月刊》的文字使用上，透露了一些端倪。宋忠堅（Rev. Duncan Ferguson）稱呼客家所使用的詞為 *Hakkas*，但稱呼福佬人卻使用 *Ordinary Chinese*，刻意將

⁸ William Campbell, *Sketches from Formosa*. (New York: Marshall brothers), p284; 譯文參照《素描福爾摩沙》(臺北:前衛出版社, 2009年), 頁275-276。

客家區分於一般漢人之外。⁹ 林正慧曾指出這點：「這似乎也是源於對華南土客衝突廣府人對客方言人群非漢種貶抑之辭的影響。」¹⁰ 進言之，這說明了十九世紀後期，西方傳教士在中國地區的知識體系是相互共用的，中國華南客家地區的傳教經驗，深刻影響來臺傳教士的認知，如《使信月刊》就是一個很好的平臺。

不過我們要清楚認知，臺灣的客家與西方傳教士在中國所認知的客家，並不完全相同。基於中國的廣大人口之故，西方教會一直將中國教區當成首要宣教範圍，相對於人口較少的臺灣，並未受到重視。這個差異即清楚地呈現在《使信月刊》的版面之中，中國教區的客家報導篇幅眾多，甚至以專文介紹中國的客家教區或鄉鎮，而臺灣地區的客家多為宣教旅程的紀錄，鮮少特別介紹。因此，傳教士來臺後多藉由《使信月刊》中的觀點，看待臺灣地區的客家，自然與臺灣現實的客家狀況有些許的落差。

總言之，傳教士基於地區宣教不順之故，批判臺灣漢人的迷信與物質主義；其次，傳教士在宣教經驗中，發現錢財能打破漢人與傳教士之間的隔閡，便認定漢人是物質主義重於信仰的族群。基於此，可以見到宗教差異與文化誤解所產生的錯誤認識，影響傳教士與臺灣漢人的彼此認知，使得傳教士的觀察方式出現偏頗。透過傳教士對臺灣福「客」人群的看法，可以得知傳教士文本書寫的脈絡，與其宣教經驗息息相關。換言之，若能符合其主觀價值判斷，便能得到較佳的評價。

（三）天主教傳教士眼中的臺灣漢人社會

1. 道明會傳教士對臺灣官紳的評價

1859 年就來臺宣教的道明會，不但與長老教會的觀察類似，認為清代臺灣官紳對待傳教士相當不友善，且無法公正執行司法審判，讓傳教士時常碰一鼻子灰。藉由資料的比較，也讓我們清楚看見樟腦糾紛對傳教士在臺宣教的影響，官員害怕事件衍伸為國際糾紛而不敢置之不理。

另一個影響道明會傳教士在臺處境，則是清法戰爭。由於法軍的侵擾對臺灣北部紳民具有重大衝擊，且天主教與法國關係甚深，激起紳民對於天主教的不滿。從中也看到官員及民眾以「風水」作為阻擋傳教士進入的工具，讓傳教士相當苦惱。同時，清朝官員因不合程序而撤銷何安慈租屋案一事，在宣教競爭敵對的馬偕眼中卻成了批判的場域，是相當有趣的現象，讓我們看到不同角度記錄下的史

⁹ “*Formosa : Southern Stations.*”，臺灣教會公報社編，《使信月刊（35）》，1896 年 3 月，頁 60。

¹⁰ 林正慧，〈19 世紀西方人眼中的臺灣 Hakka〉，《臺灣文獻》60：1（2015 年 3 月），頁 124。

料，各自的論點侷限與價值觀差異。此外，從中也見到文本性質的類同性，道明會書信集與《馬偕日記》同屬私人文本，在內心感觸與批判性上，都較公開出版品更直接，較容易瞭解作者想法。

2. 道明會傳教士對臺灣漢人的觀察

西方宗教在臺灣漢人地區宣教不易，其中，道明會士在客家地區的宣教困難，更是其宣教史的一大特色。對道明會士來說，福佬人對西方宗教甚為排拒，甚至利用風水妨礙等理由，作為阻礙宣教的藉口。至於客家人不但會捏造謠言，迫使宣教工作陷入困境，更時常以武力威脅傳教士的安全，連臺灣官員都無力阻止。因此，倘若信徒中出現客家人，便會讓傳教士感到相當可貴。

道明會與長老會有著不同脈絡的宣教經驗，透過他們之間的文本差異，可以探討宣教工作經驗對其看法的影響。整體而言，受到社會排外風氣與資源差異的關係，道明會初期宣教較為不易，時常遭受抗拒與攻擊。這樣的情形隨著樟腦事件的發生，才有所改善。對傳教士來說，只有基督信仰普及才能使情況有所改善。當道明會進入平埔地區時，其西方勢力與提供平埔族廉租土地等方式，造成附近客家人的焦慮，轉而抵抗西方傳教士的宣教，傳教士便時常指責客家人壓迫平埔族，阻礙宣教工作。

經由兩會的比較可以發現，基於兩會在漢人社會皆宣教不易之故，都相當程度提出，批判福佬與「客家」的看法。其中，道明會的宣教工作與「客家」接觸較為頻繁，受到的阻力相對較大，對客家的批評也較多。相反地，若是臺灣的漢人願意接受基督信仰，通常能得到傳教士的讚許。因此，我們可以明白指出，傳教士看待臺灣漢人的依據係以自身的宗教信仰作為標準，若是接受基督信仰的漢人，自然可以得到較佳的評價。

（四）西方傳教士對「異教徒」的觀點

1. 排外與世俗性

（1）排外的態度

十九世紀時清朝對外戰爭連年失敗，臣民皆驚訝於西方的船堅炮利，然而，這非但沒有消除對外族文化的排斥態度，還增添了士大夫對自身文化的危機意識。臺灣的部分，特別在開港通商後，對於依約來臺的西方人士，抱持著高度的懷疑和不確定性，往往將西方人士一體看待。這樣的排外態度，對於長期遊走在臺灣社會的傳教士來說，更是印象深刻。傳教士以其西方文化、宗教知識為背景，作為觀察臺灣異教文化的途徑，從而提出許多批判之處。

東西方之間因為文化差異產生誤解，自然而然地透過自己的價值觀，「想像」異文化的形象，這種情況不只發生在傳教士身上，臺灣的「異教徒」也是如此。吳著為鹹埔仔教會初代信徒，以竹筏運送貨物為生，入教後改以捕魚為業。吳著深夜回家時，堂弟為他開門卻不敢靠近他，妻子不敢與吳著同桌進食，甚至不敢將他吃剩的飯菜倒給豬吃。¹¹ 林學恭也是另一個顯著的例子，他在信教前曾質問同庄的教徒郭省，「你怎麼去入番仔教，這個教決斷毋通入，因為這號教是教人不奉祀神佛，不敬祖先，是異端的教，心若好就夠額，何必要入教，你毋通去入這款滅祖滅宗的教。」其應邀至嘉義禮拜堂（今嘉義市東門教會）後，適逢傳教者吳意講道，林學恭：

看人閉目在祈禱，懷疑是在念咒語。詳細看拜堂內沒有上帝的像，也沒燒香。哼！真的是異端的邪教。毛孔直豎，心肝撲撲慄，不敢進去，只有站在門外觀察一切。¹²

一般的外教民眾以傳統信仰的認知，看待不熟悉的西方外來宗教，以為傳教士也會施法，並以此勾引民眾入教，與教徒共食亦會受其傳染。而且，西方宗教禁止偶像崇拜，不敬神佛、祖先的信仰，與傳統民俗衝突甚巨，「入教，死沒人哭」便是類似的論述。

排外的情況也隨著國際情勢出現變化，其中最具有代表性的就屬清法戰爭。戰爭初期，英國駐淡水領事費里德即發出通告，希望在臺僑民注意自身安全，避免因為西方人士身分受到牽連。¹³ 不過，北部加拿大長老教會受到戰事牽連甚深，據馬偕統計共 7 座教堂被毀，¹⁴ 馬偕認為接下來的求償任務是相當大的挑戰。¹⁵ 劉銘傳則鑒於當時情勢不穩，除了加強查辦之外，希望能暫緩賠償之事。¹⁶ 然而基於偕醫館在戰爭時期的醫療貢獻，以及馬偕英國籍的背景之故，他在戰後的賠款商談，以及後續的宣教推展都相當順利，可以說是國際情勢變化下的受益者。只是，清法戰爭還是持續影響傳教士的宣教工作，甘為霖即體會甚深：

¹¹ Campbell Moody. *The king's guests: a strange Formosan fellowship*. (London: H. R. Allenson, Ltd.), 1932, pp. 105-106.

¹² 安貧生，〈信仰美談—赤馬叔〉，《臺灣府城教會報》，第 654、655 張，昭和 14 年 9、10 月，頁 13-14、9-11；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1939 年）。

¹³ John Dodd. *Journal of a Blockaded Resident in North Formosa, During the Franco-Chinese War, 1884-5*. (Taipei: Ch'eng Wen Publishing Company), 1972, p. 10.

¹⁴ 〈馬偕日記手稿〉，1885 年 1 月 23 日；譯文參照《馬偕日記 II：1871-1883》（臺北：玉山社，2012 年），頁 46。南部的長老教會也得知北部教會受創嚴重，「Our readers will remember that, in consequence of the war with France, which was very active in the northern part of Formosa, inflicting serious injury upon the Canadian mission there」，詳見：“Reopening of Formosa”，臺灣教會公報社編，《使信月刊（29）》，1885 年 4 月，頁 128。

¹⁵ 〈馬偕日記手稿〉，1885 年 8 月 14 日；譯文參照《馬偕日記 II：1884-1891》，頁 83。

¹⁶ 中央研究院近代史研究所編，《中法越南交涉檔》第六輯（臺北：中央研究院近代史研究所，1962 年），第 1957 號附件，頁 3394。

他傳道理的時候，若說他是臺灣過來，人們比較願意聽；若說道理是從外國來的，人就比較不喜歡。這是因為前年大法國人去攻打澎湖，那時有入他們的廟宇將佛搶出來生火。後來甘牧師去，人們還有在懷疑驚怕他是外國來的細作要來探他們的消息。¹⁷

相較於此，雖然天主教道明會係以法國背景為主體，然此時的傳教區域尚在南部，因此受害較淺。由此可見，國際情勢對臺灣異教徒排外情緒的影響甚為顯著。不過，隨著傳教士在臺的長期耕耘，排外的情緒漸漸減弱，直到乙未割臺時才又引起排外的氛圍。¹⁸

(2) 愛錢的世俗性

馬偕批判艋舺居民仇視外國人的態度，驕傲、無知、迷信等缺陷，認為他們若無法悔改只能在天堂中獲得低微的地位。¹⁹ 馬偕又抨擊大稻埕居民眼裡只有金錢，是十足的物質主義者、迷信者，需要驚天動地的改變。²⁰ 對照馬偕傳教版圖的推展，稍後的 1877 年即因教堂改建受阻而爆發艋舺教案，由此不難瞭解為何馬偕對這兩地的批判如此強烈。道明會士李嘉祿認為即使來臺宣教已久，迫害教會的人也減少許多，仍然必須面對老百姓「物質主義」的挑戰。²¹

梅監務對此現象亦觀察入微：

漢人異教徒相對是「非倫理」、「非宗教」，他們和神沒有虔誠的交往，亦不瞭解神的歷史和德性。他們很少祈禱，若祈禱也不會是為了靈性的祝福、正確的生活和罪的赦免；而是為了豐收、生意興隆、旅途成功、長壽、財富，以及大而興旺的家族。²²

漢人的民間信仰屬現世功利取向，與基督教的終極關懷不同，梅監務認為漢人拜神不是為了得到神的赦免，而是不脫福、祿、壽三者之間的現實利益。馬偕提到，異教徒們是為了發財而求助於偶像，然後視神應允的多寡來決定還願的幅度，令

¹⁷ 不著撰人，〈澎湖的消息〉，《臺灣府城教會報》，第 20 張，光緒 13 年 2 月，頁 11；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1887 年）。

¹⁸ 其一，許多民眾無法清楚分辨外國人士的國籍，時常將外國人士一體視之；其二，即使能分辨外國人士的國籍，仍乘動亂之際趁火打劫。也因此，當日本入臺之際，許多西方傳教士便成了排外情緒宣洩的對象。

¹⁹ 〈馬偕日記手稿〉，1875 年 4 月 24 日；譯文參照《馬偕日記 I：1871-1883》（臺北：玉山社，2012 年），頁 212。

²⁰ 〈馬偕日記手稿〉，1875 年 4 月 24 日；譯文參照《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 212。

²¹ Pablo Fernandez O.P. 著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》（臺北：光啟出版社，1991 年），頁 131。

²² Campbell Moody. *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa.* (Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier), p. 88.

他感到相當可悲。²³ 甘為霖也批判，許多人都以不正確、甚至迷信的眼光看待洗禮，希望藉由洗禮獲得好處，這是相當荒謬的。²⁴ 另外值得注意的是，郭德剛曾指摘長老教會以發放聖經所吸引的民眾，並沒有真正改宗入教，平常生活和異教徒沒有兩樣，持續奉祀「他們金錢且沉湎於情慾中的神」。²⁵

2. 敗壞的風俗

(1) 纏足

《教會公報》曾刊載纏足後的樣態，充分說明傳教士對纏足的看法：

怎麼可惜中國的女孩子，卻有那個綁腳的風俗勒。從年幼來包、來纏，久而久之，就像斷掉，細步均勻的跣腳行。講叫短、細是水，就直到讓七呎的身軀，好像百斤重，行踏艱難，活動不會自然。²⁶

同時，也列出七項應該拒絕纏足的原因，分別是：其一，男主外、女主內，女性應該服事長輩、教訓子女，協助照顧家務；其二，孝順乃百行之根源，若損壞身體便是不孝；其三，虎毒不食子，父母應該有慈心，不能傷害女兒身體；其四，纏足的走路方式容易招惹姦淫，敗壞人心；其五，纏足的女性不但無法幫助丈夫耕種，連危難時也成為累贅；其六，纏足是違背天的道理，特別教會內的信徒應該決心脫離。文末，更鼓勵教會內纏足的女性們解放纏足，引領社會間的學習風潮，改換此種傷風敗俗的行為。其行文中不時引用孔子等古人名言，特別是孝道的提倡，希望藉此提高民眾的接受度；不過歷史的後見之明告訴我們，纏足的風俗真正解除，已是日本殖民統治臺灣時期了。

(2) 吸食鴉片

臺灣開港初期，民眾對西方傳教士與西方先進醫療技術相當生疏，神奇的治療效果超越漢醫與民眾原有的認知，僅能以既有的認知概念來想像；加諸一般民眾對於西方人士相當陌生，無法清楚分辨傳教士與西方商人的差別，往往一體視之，便容易產生誤會。也因此，在宣教過程中，時常有人懷疑傳教士是鴉片商人，²⁷ 或指責西方商人販賣鴉片。²⁸ 如馬偕曾被問過「要不要買樟腦？」、「有沒有賣

²³ George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, p. 128; 譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁 118-119。

²⁴ William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 31; 譯文參照《素描福爾摩沙》，頁 20。甘為霖也提到，許多異教徒會詢問傳教士可以藉由傳教工作獲得多少好處，這對傳教士感到相當挫折。William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 206; 譯文參照《素描福爾摩沙》，頁 195。

²⁵ Pablo Fernandez O.P. 著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁 54-55。對這些收受聖經讀本的漢人來說，紙張的價值才是他們願意收取的誘因。

²⁶ 不著撰人，〈縛腳的要論〉，《臺灣府城教會報》，第 75 張，光緒 17 年 7 月，頁 52-55；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1891 年）。

²⁷ William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 221; 譯文參照《素描福爾摩沙》，頁 209。

²⁸ William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 212; 譯文參照《素描福爾摩沙》，頁 200。

鴉片？」、「鴉片真的是用人的眼睛做的嗎？」等問題。²⁹

為了幫助煙癮者脫離鴉片，傳教士相當依靠鴉片丸的幫助，不過他們指出，鴉片丸摻入嗎啡等藥物，目的是為了減輕煙癮痛苦，有些人卻因此販賣鴉片丸，作為鴉片的替代品，此舉造成更大的傷害。因此，若要脫離吸食鴉片的行列，還是得依靠堅定的決心。³⁰《教會公報》曾分析菸癮者對鴉片丸的錯誤依賴。首先，服用鴉片丸對身體的傷害更甚於吸食鴉片，所以不要以為可以完全依靠鴉片丸戒除鴉片。文內更以當時的香港為例，當中國人犯罪被英國關入監牢，煙癮者在沒有鴉片可以吸食，又沒鴉片丸可以服用的情況下，只能靠意志力戒除鴉片，可見最重要的還是戒除的決心。其次，因為鴉片丸具有止痛效果，所以許多信徒會攜出販售；更有父母在子女咳嗽或是肚疼時，將鴉片丸當作治療藥物，雖然的確有止痛效果，不過並非真正治癒。³¹此外，梅監務曾經抱怨，許多信徒將戒除鴉片當成信仰得救的證據，這種「外部評論的觀點」無法令人不滿意。³²

(3) 結婚儀式

《教會公報》記載臺灣漢人的結婚儀式進行時，與會人士不是親戚就是朋友，眾人無不歡欣喜悅，盼望新人相親相愛。新娘在客廳按照禮俗奉茶時，大家原本應該滿心敬重，不過卻有一些無知的人喜歡戲謔，用淫亂的話語與無理的事情要求照辦。甚至，有些人更枉顧安全，放炮燒臉(pàng-phàu sio-bīn)或是酗酒不散，直至半夜三更，滿口無禮之語還沾沾自喜，絲毫不會感到羞愧。主人雖然氣憤，卻礙於情面不敢發怒，若是有人出言相勸，反而容易因細故起口角而絕交。所以勸告信徒們，千萬不能「鬧新娘房」，以免和世俗沒有分別。同時，也勸告信徒不要與外教人士通婚，更不要輕易離婚，以免違背上帝配合的旨意。³³雖然傳教士此刻已針對臺灣漢人的傳統婚俗儀式，提出改革呼聲，不過仍限於教會內部而已。

進入日治時期後，《教會公報》於1898年再度刊文呼籲改革，並條列了十二款注意事項。其一，男女雙方皆應成年才能結婚，以免有損壽命、無法相善對待，以及不懂如何教育子女。其二，男女合婚後，除非犯了姦淫，否則不該離婚，以免違背上帝的配合。其三，信徒不該與外教人士結婚，如同「好與壞無法作伴，光與暗不能交陪」，教會職工更應嚴格查核。其四，結婚前三個禮拜，就應將男

²⁹ 〈馬偕日記手稿〉，1875年6月17日；譯文參照《馬偕日記I：1871-1883》，頁225。

³⁰ 不著撰人，〈教會的消息〉，《臺灣府城教會報》，第21張，光緒13年3月，頁18；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1887年）。

³¹ 不著撰人，〈論用鴉片丸的危險〉，《臺灣府城教會報》，第49張，光緒15年6月，頁46；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1889年）。

³² Moody, Campbell N. *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, p. 123.

³³ 不著撰人，〈嫁娶著好規矩〉，《臺灣府城教會報》，第76張，光緒17年8月，頁58-59；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1891年）。

女姓名告知本堂，確定大家都沒意見後才能合婚。其五，結婚所用的禮物可以按照各地風俗，但不能摻入異端（*Tⁿ-toan*）迷信；因為世俗所用的禮，有些是為了閃避兇邪惡煞，有的則是保護夫妻恩愛一世，或者增添子孫福氣，總括來說都是迷信。其六，教會內部的合婚仍應有喜帖，不過內容不能違背上帝的真理。其七，信徒不能飼養童養媳，等成人後嫁給自己的兒子，這樣的風俗必須禁止。其八，有些人會在父母過後世，就趕緊結婚沖喜，悲傷與歡喜相疊是不合人情的，信徒千萬不能如此。其九，萬萬不可鬧新娘房，這是不合時宜的行為。其十，嫁女兒不是買賣，千萬不要計較聘金的多寡，意圖藉由嫁女兒賺錢是錯誤的。十一，男女結婚應當年齡相仿。十二，不該為了貪圖名聲而奢侈花費，造成往後的負擔，節儉誠實才符合真理。³⁴

上述洋洋灑灑列了十二項條目，有些是基於基督教義而定，有些則是因為當時社會現況而生。如教會內部的通婚，使基督信仰不致因信仰差異而中斷，也加強教會內部的聯繫。³⁵ 王政文亦指出，出身底層的第一代信徒，透過信仰傳承、教會教育與相互聯姻的方式，後代不僅建立基督化的家庭，更建立一個人際關係綿密的婚姻網絡與信仰群體。³⁶ 從結果論來說，教會內部通婚確實對教會信仰的凝聚有正面幫助。此外，在日治時期仍然見到教會批評「鬧新娘房」的行為，顯見《教會公報》的閱讀社群與影響力仍限於教會內部。總和來說，教會內部對於傳統婚俗的批判，仍出自基督教義的價值觀，與其有違者便易得到「異端（*Tⁿ-toan*）」的評價。

3. 「迷信」的評價

(1) 偶像崇拜

馬偕指出，廟宇充滿著臺灣各處，舉凡樹下、橋頭邊等地，皆可見到神像。然而祈求者卻往往是為了財富而來，努力的擲筊過程中也不斷交換許願的代價，若祈求的目的特別重要時，則堅持到獲得「神」的肯定為止。³⁷ 甘為霖則是在傳講上帝時，碰到「異教徒」積極地對「神」的角色做連結，認為主耶穌就是漢人中的某個神明；同時，「異教徒」也因為不瞭解基督教義的「原罪」，不但未能信仰耶穌基督以贖罪，還將其視為現實的罪惡，極力否定傳教士所說「人都有罪」的「指控」。³⁸ 由此可知，漢人無所不拜的多神信仰，小自土地公、大至玉皇上

³⁴ 不著撰人，〈勸戒嫁娶的條規〉，《臺灣府城教會報》，第 155 張，明治 31 年 2 月，頁 14-15；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1898 年）。

³⁵ 查時傑，〈光復初期臺灣基督長老教會的一個家族——以臺南高長家族之發展為例〉，《國立臺灣大學歷史學報》18（1994 年 12 月），頁 158。

³⁶ 王政文，〈十九世紀臺灣基督徒的社會形象與地位〉，《海洋文化學刊》15（2013 年 12 月），頁 33-58。

³⁷ George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, p. 128；譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁 118-119。

³⁸ William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 206；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁 195。

帝都是祭拜的神祇，看在一神信仰的傳教士眼中，自然格格不入。

傳教士們也發現，有許多「異教徒」因為多神信仰的關係，並不排斥藉由「入教」來獲得附帶的好處。許多信徒入教後，仍將舊有的祭拜習慣帶入西方信仰之中，或者維持舊有宗教與西方信仰的交替祭拜習慣，期盼能在西方宗教獲得舊有信仰的庇佑，³⁹ 這也顯見當時的漢人普遍以自身文化觀點來理解西方宗教文化，可見在陌生的文化背景下所產生的文明誤解，並非西方人所獨有。尤有甚者，梅監務提到部分信徒因為生活並未入教而獲得明顯改善，數周後再度回歸異教之中。⁴⁰ 對於漢人來說，信仰基督教後的改變大多體現於外在形式上，如小孩免於燙傷、逃脫盜匪威脅、奇蹟治癒疾病等，並非傳教士所期盼的心靈轉換。⁴¹ 這除了是漢人帶入舊有的信仰觀點，亦可能係入教者多為「一半趁世俗、一半趁道理」，寄託改信而改善原本生活，自然將觀察投注在外在表象，這也是初期信徒多居社會底層的原因。⁴² 總結來說，漢人因為對西方文化、宗教認識未深，無法深刻認識西方宗教的內涵，導致信仰不深，容易因為外在環境影響而鬆動，甚或回到傳統信仰之中。

對傳教士來說，唯有改宗入教，「異教徒」才有接受文明的機會。《教會公報》即曾刊文批評媽祖信仰的害處。內文指出，由府城分靈至北港的二媽，在 3 月 14 日回府城探望大媽時，碰到搶轎隊伍引發亂鬥，造成不少損傷。由於雙方的爭執持續不斷，在北港二媽回程的路上，武營還派兵前往提防騷動。不過意外的是，由於沿路居民護送轎隊相當長的距離，住家引起的火災竟無足夠的人力撲滅，造成不小的損失。《教會公報》寫道：「可見敬佛會害人真慘啊」。⁴³ 另外一則紀錄則提到，嘉義城的居民集資邀請北港朝天宮的二媽進城。回程途中運送不慎，媽祖神像跌至溪底，事後轎夫遭到綑綁、凌辱，北港方面也寫信給嘉義頭人，要求到北港做醮，或至湄洲開眼請神。事後，同行受辱的信徒憤怒的說，以後再也不供那座不會保佑人的木頭；有人則戲謔媽祖看太久的戲，在轎子內睡著才摔下去；還有人說神像是因為口渴，所以到溪底喝水。報導最後寫道，在嘉義城交出 30

³⁹ Campbell Moody. *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, p. 110.

⁴⁰ Campbell Moody. *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, p. 120.

⁴¹ Campbell Moody. *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, p. 126.

⁴² 吳學明將初代基督徒分為以下數種，或遭遇現世困頓者、或因醫療受惠感念者、或為靠洋勢入教者、或恐懼先前犯過，怕遭神處罰者、或受傳教士雇用而入教者。諸種初代信徒多為家境貧困、企望求神化解困頓者、原先祭祀之神明無法解決困境者，更有不少信徒在入教前，品行違反當世社會價值者。吳學明，〈臺灣基督長老教會的傳教與三自運動—以南部教會為中心〉（國立臺灣師範大學歷史學系，2001年），頁 68-82。

⁴³ 不著撰人，〈迎佛吵架〉，《臺灣府城教會報》，第 22 張，光緒 13 年 4 月，頁 29；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1887 年）。

銀做醮後，這件事方告落幕。⁴⁴ 從上述兩則報導可以發現，傳教士眼中的媽祖只是一座「偶像」，並不是真神，信仰偶像的「異教徒」除了無法得到文明的救贖，也容易遭致禍害。

(2) 祖先祭拜

梅監務曾分析，漢人異教徒最難拋棄的傳統文化，要屬祖先崇拜。⁴⁵ 同樣基於對「孝順」的尊崇，漢人社會相當強調葬禮儀式的隆重，這對基督教背景的馬偕來說自然顯得格格不入。由於漢人在親人過世後仍需持續祭拜，以保佑家族發展順利；然而，這與基督教義相背而馳，更遑論諸多喪葬與死後祭拜的儀式。因此，傳教士時常對漢人的葬禮多所批判：

若是讓人害死的，或是和人有冤仇惹禍致到死的，就讓他舉劍跟桃枝，頭髮打散，腳穿草鞋，頭塞黃紙聯。出聲跟他講，害你，和你有冤仇的人，你就去找他。這就是異端。⁴⁶

顯然，對傳教士來說，唯有接受福音才有自由的希望。⁴⁷

類似的情形，可以從另外一個例子更清楚體現改宗入教的困難之處。馬偕曾經提到，在水返腳（今新北市汐止區）教會的陳姓家庭，家中長子在聽聞福音後便決定入教，隨後也將兩個弟弟一起帶入教會，此舉引發他們父親的不滿。父親認為，若是三名兒子盡皆入教，往後就沒有人可以祭拜他；因此，不但禁止他們再到教會，還強迫他們拿香祭拜。⁴⁸ 透過這些家庭紛爭可以發現，一般民眾改宗入教的最大阻礙在於「祭拜祖先」的摒棄，儀式奉行不僅限於自身而已，還擴及到家族情感的聯繫，以及家族財產的繼承，故時有外教人士稱「入教，死無人哭」。也因此，往往不是自己決定脫離就可以實現，還受制於周遭的親情糾葛。

值得一提的是，傳教士並非將漢人的行為都歸咎於異教信仰。如梅監務觀察漢人不拯救溺水者的習慣，指責「這些異教徒即使不是殘忍，至少也是自私的」。然而，在前一段的論述中，梅監務提及昔德蘭人（Shetlanders）因為迷信水鬼（The

⁴⁴ 不著撰人，〈教會的消息〉，《臺灣府城教會報》，第8張，光緒12年2月，頁51；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1886年）。

⁴⁵ Campbell Moody. *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, p. 110. 梅監務也曾撰文批評，傳說中創造神主牌的丁蘭是不孝子，是其用來掩蓋逼死母親的方法而已。梅監務，〈沒人倫〉，《臺灣府城教會報》，第291張，光緒34年6月，頁46-47；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1909年）。

⁴⁶ 劉慕清，〈論喪事〉，《臺灣府城教會報》，第59張，光緒16年4月，頁26-28；重刊於臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》（臺南：教會公報出版社，1890年）。

⁴⁷ 十六世紀後期來華的利瑪竇認為，中國的祭拜文化是為了宣揚孝順的重要：「那是為了教導子孫和無知的人孝敬仍然在世的父母。看到有地位的人，侍奉過世的仍像在世的，自然是一種教訓。」詳細參見：Matteo Ricci（利瑪竇）著、劉俊餘、王玉川合譯，《利瑪竇全集1》（臺北：光啟出版社，1986年），頁74。

⁴⁸ George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, pp. 162-163；譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁150-151。類似例子還可以參考：〈馬偕日記手稿〉，1886年10月31日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁153。

Spirit of the Deep) 搶食而不敢拯救溺水者；相反地，卻忽略漢人固有的「抓交替」習俗。⁴⁹ 這樣的見解差異，與其說是以基督教的觀點看待異教徒，倒不如說是出自其東方想像的框架。

(3) 風水民俗

1874 年，甘為霖基於白水溪教會的教務進展順利，便決定擴建禮拜堂以圖進一步發展。同年底，白水溪附近店仔口居民吳志高等人，認為教堂屋舍有礙吳家祖墳風水，便以此為由邀請甘為霖親赴協商。甘為霖認為教堂擴建地點並未更動，且離吳家祖墳甚遠，「有礙風水」是相當荒謬 (ridiculous) 的理由，便婉拒邀約。⁵⁰ 未料次年元月，吳志高的部眾焚毀白水溪教堂，甘為霖在回憶錄中提到自己差點喪命其中。⁵¹ 經過嘉義知縣陳祚的調查，認為白水溪與店仔口相距十餘里，被焚毀的教堂更離吳姓祖墳有一山之遙，四處更無其他房舍分布，應無風水妨礙之可能。⁵² 換句話說，吳志高排拒傳教士的原因，更可能是其在地領導地位與地方聲望受到挑戰，「風水」只是社會文化中可以找尋的一個理由罷了。

對甘為霖來說，風水之說本來就屬無稽之談，自然不甚在意；而吳志高卻以此為由，燒毀教堂、阻礙宣教工作，當然讓甘為霖無法接受。從甘為霖的紀錄中，我們更可以見到其對吳志高的憤怒：

吳志高是個惡名昭彰的人物，行為猖狂、無法無天，在過去幾年帶給當地官府極大的困擾和焦慮。他透過各式的迫害、詐欺手段，據說現在已累積了豐厚的財產。⁵³

風水之說對甘為霖而言係荒誕至極，而以「風水」為由，阻礙宣教工作的吳志高更是罪大惡極，從甘為霖的論述中，可以見到他對「風水」和「信仰風水者」的評價依據。

北部的馬偕，也在 1877 年有類似風水禁忌的遭遇。早前，馬偕於 1875 年造訪艋舺之時，深刻感受到強烈的排外風氣。⁵⁴ 1877 年八月，為了繼續推展教會版圖，馬偕透過教徒陳永順，於草店尾街（今萬華貴陽街附近）承租房地作為教堂。不過，此舉卻引來艋舺三邑總理蔡達淇、貢生林紹堂與職員黃龍安、白其祥

⁴⁹ Campbell Moody, *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, pp. 34,43-44.

⁵⁰ 臺灣教會公報社編，《使信月刊（23）》，1875 年，頁118-119。William Campbell, *Sketches from Formosa*, pp. 94-95；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁87-88。

⁵¹ 不過在事發後初期，甘為霖致領事的報告函中，提到自己並未受傷，與《教務教案檔》的紀錄吻合。

⁵² 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第三輯（臺北：中央研究院近代史研究所，1975 年），第1073號附件，頁1442-1443。

⁵³ William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 93；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁86。

⁵⁴ 〈馬偕日記手稿〉，1875年4月24日；譯文參照《馬偕日記I：1871-1883》，頁212。

和吳解元等人，聯名向淡水同知陳星聚稟告，指出當地士紳原擬於草店街尾興築試館供士子留宿，若教堂成立恐引糾紛。其次，居民傳聞馬偕欲將房屋修築加高，此舉有礙風水。艋舺教堂外不時有聚集叫囂，馬偕與當地士紳間的緊張氣氛，幾乎是一觸即發。⁵⁵ 陳星聚先照會英國副領事司格達（B. C. George Scott），並向馬偕取得保證，教堂並毋加高打算後，才平息這次風波。⁵⁶

未料，馬偕卻因考量屋型不合教堂樣貌，於同年十一月動工修整，此舉立刻引發當地紳民不滿，告官指出馬偕違反先前承諾，教堂加高有礙當地風水。林紹堂、黃龍安、益興號王馬赤、合益號洪祥與蔡達淇率領紳民兩百餘人，毀壞馬偕所拆教堂的舊料。⁵⁷ 事後，司格達稱馬偕並未違反約定，因前約僅言「不欲加高於眾屋之上」，與「教堂不加高」之意思不同。⁵⁸ 雖然此事至此落幕，不過這次與「風水」的交手，顯然在馬偕心中留下深刻印象。

1885年清法戰爭結束後，馬偕運用教堂被毀之賠款重建艋舺、新店和錫口三處教堂。⁵⁹ 馬偕提到，錫口教堂興建時，圍觀居民認為：「多傻啊，竟要推倒它！現在它更大、更好了。」⁶⁰ 馬偕更指出，人們認為以前拆毀教堂的行動實在愚蠢：

看！現在教堂的塔反而比我們的廟還高，而且比我們原先拆掉的還大間。我們如果把這間拆了，他就還會再造一間更大的。我們是沒辦法阻擋這位番仔宣教師的。⁶¹

清法戰爭期間，民眾對教堂的攻擊多屬排外情緒的宣洩，或趁亂破壞、行竊，與風水的關聯其實相當薄弱。不過馬偕卻藉由這次的機會，興建高聳的教堂，挑戰長久以來列為禁忌的「風水」思維，宣示宣教行動不容阻撓的決心。顯然的，馬偕認為這次的轉變相當成功，使當地紳民不再以風水為由，阻礙傳教工作。⁶² 於此，亦可見到馬偕宣教的強硬個性。

天主教遭遇風水的阻礙也不算新鮮事。1867年，郭德剛在臺南府城東門外租屋舍堂，遭到當道舉人吳尚震等人阻擋，認為教堂有礙民居方向，意圖逼迫遷

⁵⁵ 陳冠州、Louise Gamble（甘露絲）主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事（一）1868-1878》（臺北：明耀文化事業有限公司，2012年），頁41。

⁵⁶ 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第三輯，第1097號附件，頁1522-1523、1527。

⁵⁷ 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第三輯，第1097號附件，頁1531-1533、1527。同樣記載於 *British Parliamentary Papers: Essays and Consular Commercial Reports, 1877-79* (Shannon: Irish University Press, 1971), p. 373.

⁵⁸ 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第三輯，第1097號附件，頁1540。

⁵⁹ 〈馬偕日記手稿〉，1885年10月29日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁95。

⁶⁰ 〈馬偕日記手稿〉，1885年11月25日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁100。

⁶¹ George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, p. 202；譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁191。

⁶² 〈馬偕日記手稿〉，1887年12月10日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁215-216。

移。不過郭德剛還是執意入住，隔年（1868）教堂被毀。⁶³ 1887年清法戰爭後，何安慈北上推展宣教，在大稻埕、和尚洲租地設堂，此舉造成地方紳民不滿，更引起馬偕高度關注。由於何安慈未經該國領事先行知會臺北府淡水縣查照，確認教堂有無妨礙民居方向；再加上甫經清法戰後，北臺居民記憶猶新，連帶遷怒於天主教會。此事經劉銘傳親自處理後，何安慈被迫退租離開。⁶⁴ 傳教士受風水困擾之深，由此可見。

三 結語

十九世紀後期西方來華傳教士所留下的文本佔有相當份量，廣泛記載他們在中國宣教與遊歷的觀察，當中也不乏基於西方文化對中國的想像。過往的研究，往往將這些傳教士的文本當作「史實」來運用，藉以補充中文史料的不足或缺漏，甚或進行批判。然若仔細觀察，便可發現這些西方傳教士所遺留的文本，在生產過程中有相當大的侷限性，時常帶有多傲與偏見的看法。此外，不同屬性的史料在內容呈現也存在差異性，諸如日記、書信等私人文本，批判內容甚為露骨；相對地，回憶錄、新聞報紙等公開出版品，評論語調則平緩許多。

其次，目前有關傳教士文本，以及教會文獻等資料，主要廣泛運用在教務發展以及教案研究等範疇，這些研究固然有其重要性，也奠定教會研究的重要基礎。然而，卻鮮少見到有關研究，分析文本書寫脈絡與宣教經驗之間的關聯性。而文本書寫者的背景也造就其記錄的視角不同，如商人背景的陶德和外交官背景的李仙得，觀察重點與政治、經濟層面相關；同樣地，以宣教為抱負而遠道來臺的傳教士，書寫的主題亦圍繞傳教工作為中心，這些都可以從他們的文本紀錄中清楚發現。即此，本文不僅探討西方傳教士核心文本內容，更希望透過分析西方文化與宗教的價值觀，瞭解文本在製造過程中的侷限性。同時，進一步瞭解在十九世紀後期東、西方文化交流頻繁之際，西方文化背景的傳教士如何看待他們想像中的臺灣社會。

從十九世紀後期西方傳教士的文本，看見他們眼中的臺灣漢人社會，並分析文本書寫的脈絡，使我們瞭解史料的特性及其侷限性。然而，傳教士與教會的相關資料甚為多元，還有諸多面向值得開發。其中，就時間層面來說，教會文獻的記載可以衍伸至日治時期，甚至戰後的臺灣社會面貌，特別是以《教會公報》為主軸的探討，足以瞭解臺灣社會變化，以及教會發展與肆應時局的脈絡。就空間

⁶³ 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第二輯（臺北：中央研究院近代史研究所，1974年），第965、1000、1024-1026號附件，頁1274-1276、1312-1315、1379-1384。

⁶⁴ 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第五輯（臺北：中央研究院近代史研究所，1977年）第2122號附件，2074-2077。

層面而言，則可以探討教會對臺灣原住民社會的觀察；此外，若從更廣的角度來看，又可以運用《使信月刊》為主的資料，討論西方傳教士在中國地區的宣教行動，以及他們對中國地區的觀察。總而言之，教會史的研究資料相當豐富，研究議題也難予窮盡，值得更多人投入參與！