

十九世紀後期西方傳教士對臺灣漢人的看法

陳東昇*

國立臺北商業大學校史館行政專員

摘要

十九世紀後期西方傳教士評價的觀點，與傳教順利與否息息相關。雖然傳教士們以看似科學紀錄的方式，描寫他們在傳教過程中的觀察對象，然卻無法排除其主觀意識的帶入。回顧臺灣傳教歷史，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。因此，西方傳教士對臺灣漢人的看法，亦與傳教順利與否有關。

從道明會與長老教會的比較可以發現，由於在漢人社會皆傳教不易，因此都相當程度提出批判福、「客」的看法。其中，道明會的傳教工作與「客家」的接觸較為頻繁，受到的阻力相對較大，對客家的批評也較多。相反地，若是臺灣的福、「客」接受基督信仰，則能得到傳教士的讚許。因此，我們可以明白指出，傳教士看待臺灣福、「客」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福、「客」，自然可以得到較佳評價。簡言之，本文並非只是釐清西方傳教士眼中的臺灣漢人形象為何，也希望透過傳教士文本生產的過程，結合傳教工作的經驗，瞭解他們評價外在人事物的脈絡。

關鍵詞：傳教士、漢人、福佬、客家 (Hakkas)、傳教

一、前言

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，從事傳教工作。² 1859年，西班牙天主教道明會士郭德剛（Fernando Sainz, 1832-1895）³ 從菲律賓出發，經廈門轉往打狗（今高雄）從事佈教工作。⁴ 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，⁵ 以臺灣府城（今臺南）作為傳教據點。⁶ 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傳教的新頁，也開展出豐碩的傳教成果，成為臺灣歷史重要的一環。（請參照附錄中十九世紀後期來臺傳教士名冊）

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傳教與遊歷的觀察，當中也不乏基於西方文化對

* 感謝兩位匿名審查委員給予寶貴的修改建議。本文初稿曾發表於臺灣歷史學會主辦「2015全國研究生歷史學論文發表會」，蒙評論人戴寶村教授指正，撰寫期間獲詹素娟、洪健榮兩位指導教授指正，在此一併致謝。然本文如有缺失，文責仍由筆者自負。

- 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 郭德剛與洪保祿同於1859年來臺，後者於同年染病返回廈門，僅留郭德剛一人在臺。郭德剛在臺10年期間，曾任區會長，又輾轉駐任前金、萬金、溝仔墘、臺南等地，1869年離開臺灣。郭氏來台初期即經歷官紳、民眾的排斥氛圍，信件中經常透露批判的語氣，相當值得引用與參考。
- 4 江傳德編纂，《天主教在臺灣》（臺南：聞道出版社，2008年），頁30-31。
- 5 馬雅各於1836年出生於蘇格蘭，為英國長老教會首位來臺傳教士。畢業於英國愛丁堡大學後，繼續到柏林和巴黎大學醫學院深造，歸國後受到海外宣道熱潮影響，決定獻身擔任海外醫療傳教士。1863年受派為英國長老教會海外傳教士，同年12月抵達上海，翌年至廈門學習閩南語，作為來臺宣教的準備。來臺後選擇府城作為宣教地點，高明醫術的吸引大量人潮前來，引發本地漢醫焦慮，稍後便因流言中傷被迫遷居打狗。由於向漢人宣教的計畫受挫，馬雅各後來積極轉向平埔族傳教，先是藉由李麻牧師的協助，成功建立木柵、崗仔林、拔馬、柑仔林等南部教會，稍後也憑藉醫術，將福音傳播至中部的岸裏社部落。馬雅各來臺時期尚未發生樟腦事件，因此對傳教工作受阻礙的感受甚深，值得研究。
- 6 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。

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，時常帶有多餘與偏見的看法。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。

筆者在史料爬梳時，發現西方傳教士評價的觀點與傳教順利與否息息相關。雖然傳教士們以看似科學的紀錄，描寫他們在傳教過程中的觀察對象，然卻無法排除其主觀意識的帶入。⁷亦即，傳教士往往透過其西方宗教、文化的背景知識，觀看臺灣異教社會，並以傳教順利與否作為評價的標準。因此，當我們回顧臺灣傳教歷史，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。⁸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，是否亦與傳教順利與否有關。

十九世紀後期來臺的西方傳教士，已將臺灣漢人區分為福佬、「客家」（Hakkas）兩類，而這些分類係基於中國傳教經驗、人群分類所形成的他稱書寫，不一定和臺灣的實際人群分類相關。⁹如馬偕（George Leslie Mackay, 1844-1901）¹⁰在回憶錄所述：「他們大部分來自福建省，是說著

7 陳東昇，〈馬偕眼中的清代臺灣官員〉，《臺北文獻》189（2014年9月），頁171-208。

8 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。

9 相較於西方傳教士以「福佬、客家」指稱臺灣的人群分類，當時臺灣內部的人群自稱與他稱應為「人、客人」。

10 馬偕生於1844年3月21日的加拿大安大略省（Ontario）牛津縣（Oxford）左拉村（Zorra），是蘇格蘭移居加拿大第二代。他在1870年自美國普林斯敦神學院（畢業後，立刻向加拿大長老會申請成為海外傳教士，由於該會從未接受海外傳教士的申請，因此沒有馬上通過。直到隔年才通知馬偕參加總會，派遣至中國宣教。面對當時強烈的排外氛圍，馬偕的傳教工作困難重重，加上臺灣社會對西方宗教的不瞭解，產生許多誤會。對此，馬偕藉由拔牙的醫療幫助，吸引民眾注意，藉此減低對傳教士的敵意。

廈門話的福佬人；一小部分則是從中國北方遷到廣東，最後橫渡臺灣的客家人，具有獨特的生活及語言。」¹¹ 而根據林正慧的考證，西方傳教士所使用的「客」（Hakkas）詞彙，係經過中國華南巴色會傳教士韓山文（Rev. Theodore Hamburg，又譯韓山明）¹² 於1854年完成的《太平天國起義記》（*The Visions of Hung-Siu-Tshuen and Origin of the Kwangsi Insurrection*）內，由韓山文的Hakkas對應到口述者洪仁玕所稱之「客家」，中西文對於客方言人群的定義，似乎已趨於統一。

誠如林正慧所言，中國官方主要以籍貫分類統治的百姓，西方用語原本沿之；但臺灣開港後，西人對臺灣客方言人群的稱述，一律改成Hakka或Hakkas，顯示西人對臺灣客方言人群的認知已明顯改變。¹³ 然而，雖然「客家」的稱謂藉由西人引介進入臺灣，卻不如中國華南地區的發展，未能順利成為臺灣客家人所接受的自稱與他稱，僅使用在傳教士的書寫之中。究其因，各自與道明、長老兩會的教務推廣不順有密切關聯，此外來概念無法落實於臺灣社會之中，直至日本殖民統治時期才獲得較佳的傳教環境。¹⁴

在釐清西方傳教士所使用的「客家」（Hakkas）詞彙後，接下來便運用傳教士回憶錄與教會文獻中，對漢人有清楚觀察與論述的相關論著，探討十九世紀後期西方傳教士對臺灣漢人中，福佬與「客家」的看法。

二、西方傳教士對福佬人的觀察

中國士大夫長久以來奉「儒家思想」為主流，視外國人為「夷狄」，

11 George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, pp. 92-93; 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87-88。

12 韓山明與黎力基（Rev. Rudolf Lechler, 1824-19080）同為巴色會首批來華傳教士，前者負責客語區，後者則是潮語區。可以參照：湯泳詩，《一個華南教會的研究——從巴色會到香港崇真會》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2012），頁16。

13 林正慧，《臺灣客家的形塑歷程——清代至戰後的追索》（臺北：臺大出版中心，2015年），頁196。

14 吳學明，〈終戰前在臺基督教派關係之研究〉，《臺灣文獻》63：4（2012年12月），頁103-106。

對儒家文化抱持高度的自尊。¹⁵ 十九世紀後期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，這非但沒有消除對西方文化的排斥態度，還增添了士大夫對中國文化的危機意識。¹⁶ 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。¹⁷ 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。¹⁸ 不過值得注意的是，甘為霖（William Campbell, 1841-1921）¹⁹ 曾指出「樟腦事件」對西方人在臺處境的助益，並認為相較於中國的漳州、泉州，臺灣民眾對待西方人的態度著實友善不少。²⁰

（一）長老會傳教士對福佬人的觀察

長老教會入臺初期分為南北兩會。南部英國長老教會的佈教源於1860年臺灣開港；是年9月，英國長老教會駐廈門傳教士杜嘉德牧師（Rev.

-
- 15 針對中國儒家社會的反教思維，可以參照：呂實強，《中國官紳反教的原因（1860-1874）》（臺北：中央研究院近代史研究所，1973年）。
- 16 部分中國知識份子則試圖建立以中國文化為主軸，西方文化作為補充的解釋方法，以圖知識系統更加完整。如洪健榮曾以臺灣方志中的西學論述作為例子，指出：「西學在清代臺灣方志的知識系統中所佔有的位置，多半屬於邊陲性或非主流性的性質，某些是作為官方論述的參照，或是做為志書中各類自然現象及人文景觀的點綴。」洪氏更進一步指出：「西學論述在清代臺灣方志的知識系統中，始終是從屬於或依附在統治階層的價值取向，或是做為大一統帝國版圖意象的技術性憑證而成立。」由此可見，雖然清朝震驚於西方文化的進步，但卻始終沒有影響到統治階層的價值取向，詳見：洪健榮，〈清代臺灣方志中的「西學」論述〉《臺灣文獻》62：2（2011年6月），頁105-144。
- 17 當時的西方人士普遍認為，清朝官員礙於條約無法對外國人置之不理，便會透過煽動民眾的方式達到反外效果。詳細可以參見：James W. Davidson, *The Island of Formosa: Past and Present*. (Taipei: Southern Materials Center), 1903, pp. 188, 191, 譯文參照陳政三譯，《福爾摩沙島的過去與現在》（臺南：國立臺灣歷史博物館，2014年），頁227、230。甘為霖也曾提及官員及文人對外國人士的不友善，策動民眾排外行為易如反掌。詳見：William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 183；譯文參照《素描福爾摩沙》（臺北：前衛出版社，2009年），頁173。
- 18 有趣的是，梅監務曾提及歐洲人在亞洲人眼中是難以分辨的，可能會把他們都當成傳教士，也可能猜測他們來自同一個家庭。詳見：Campbell Moody. *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa* (Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier), pp. 144-145.
- 19 甘為霖於1841年出生在蘇格蘭的格拉斯哥（Glasgow），在當地就讀大學四年、神學四年。畢業後受英格蘭長老教會聘任來臺，於1871年9月7日出發，同年10月抵達香港，12月10日轉抵臺灣打狗。至其1917年離臺為止，在臺傳教共46年，1921年以80歲高齡逝世於英國。來臺之時，馬雅各已離臺一個月，在臺傳教士僅存李麻、德馬太醫生（Dr. Matthew Dickson）和甘為霖三人，李麻牧師長駐打狗，其餘兩人便在府城進行宣教工作。甘為霖最為人知的傳教阻礙就屬「白水溪教案」，差點連自己都喪命其中。不過除了宣教工作外，甘為霖也致力於盲人教育，並留下許多對臺社會觀察文本，值得借鏡。
- 20 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 17；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁6。

Carstairs Douglas) 與駐汕頭傳教士金輔爾牧師 (Rev. H. L. Mackenzie) 二人訪問淡水及艋舺等地。他們發現閩南語在島上通行，也遇見一些在廈門聽過福音的人，於是積極建議本國海外宣道會將臺灣納入新教區。首任的臺灣傳教士馬雅各，在1863年受英國海外宣教會指派到中國傳教，同年8月初隨杜嘉德自英國出發前往中國。1864年1月2日，馬雅各抵達廈門，期間努力學習閩南語，並跟隨杜牧師在廈門醫療傳教。

相較於南部英國長老教會是由數位傳教士合作，北部加拿大長老教會創立初期幾乎靠馬偕一人之力。他在1870年自美國普林斯敦神學院 (Princeton Seminary) 畢業後，立刻向加拿大長老會申請成為傳教士，然未獲准。直到隔年才收到通知，於同年10月19日離開故土。²¹ 一個月的航行後，馬偕終於抵達香港，並參訪汕頭、廈門等教區，之後再度搭船前往打狗。²² 1872年的第一天，馬偕從打狗出發阿里港拜訪李麻牧師，四處巡視南部教區與學習閩南語。是年3月7日，在李麻、德馬太醫生 (Dr. Matthew Dickson) 的陪伴下前往淡水。²³

1. 人數優勢

馬偕認為，相較於福爾摩沙島上的原住民，漢人在人數、智能及影響力方面都居於優勢，漢人是移民自人口密集的中國大陸，也將原來的生活習慣及家裡所拜的神明帶來臺灣。漢人們也展現積極進取的性格，維持祖先的生活與崇拜方式，其中絕大部分是來自福建省，說著廈門話的福佬人。²⁴ 馬偕進一步指出：

21 林昌華，《來自遙遠的福爾摩沙》(臺北：日創社文化，2006年)，頁24-25。

22 林昌華，《來自遙遠的福爾摩沙》，頁24-25。

23 George Leslie Mackay, *From Far Formosa*. (New York: Fleming, 1895), p31-34.; 譯文參照林晚生譯《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》(臺北：前衛出版社，2007年)，頁20-24。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：明燿文化事業有限公司，2012年)，頁41。黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》，頁62。

24 George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, pp. 92-93; 譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁87-88。

在這個島上住有約三百萬的漢人，其中約一百萬是住在加拿大長老教會從事宣教的四個地區。這些漢人分為福佬人（Hok-los）和客家人（Hak-kas）兩類。在臺灣北部的漢人中，八分之七是福佬人，他們是從島的對岸福建省來的移民或移民的子孫。²⁵

由此可知，傳教士認為福佬人在臺灣佔有相對優勢的人數，主要來自福建地區。著名的探險家必麒麟（W.A. Pickering）²⁶也指出：

從南到北，整個西部沿海的沖積平原，都是來自中國福建省的移民者——福佬人的天下。他們講變體的廈門話，除廣東北部的潮州人外，中國其他省分的人都聽不懂這方言。²⁷

顯然地，西方人都清楚理解福佬人在臺灣的人數優勢，並能透過方言辨識漢人之中福佬。相反地，傳教士如何辨識客家，就留待後段分析。

2.男尊女卑

甘為霖指出福佬人並無法決定自己的婚姻，必須透過父母或媒人決定，甚至常在孩童時期就訂下婚約。婚姻形式又分兩種，女方嫁到男方家中同住，稱為迎娶；另外一種則是男方入贅至女方家中，這會使得新郎的地位不如傭人。²⁸透過甘為霖的觀察，可以發現父母在家庭中的權威性，以及男、女方不平等的地位，同樣的婚姻卻因男、女方的主動地位不同，而有不同的結果與待遇。此外，甘為霖還提到，男人普遍納妾，而且可以輕易的離婚或離棄，這種弊病剝奪了許多守規矩、正經女人的權利，是任何事情都取代不了的。²⁹

25 George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, p. 101；譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁95。甘為霖也提及，福建人（Fokiense）在福爾摩沙島佔多數。可以參見：William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 250；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁239。

26 必麒麟來臺之初任職於海關，後來從事樟腦貿易，曾於梧棲港收購樟腦時與清廷發生衝突。必麒麟是著名的探險家，曾屢次深入臺灣內地，留下許多具參考價值的紀錄。

27 W.A. Pickering, *Pioneering in Formosa: recollections of adventures among mandarins, wreckers, & head-hunting savages*, p. 66；譯文參照《歷險福爾摩沙》（臺北：前衛出版社，2010年），頁94。

28 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 250；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁239-240。

29 William Campbell, *Sketches from Formosa*, pp. 250-251；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁240。

男女地位的差異，也顯現在嬰孩的抉擇上，如必麒麟批判：

每位父親皆操有其子女的生死大權。由於父親的地位極為崇高偉大，做女兒的處境就悲慘了。即使大家都學佛，講究慈悲為懷，但殺死女嬰的事件卻十分普遍。³⁰

而且，殺女嬰的行為不僅止於生活困苦的底層社會，也發生在富裕的階級中。³¹ 從此得知，除了經濟因素外，社會風氣更是影響深遠。即使女嬰們逃過被殺害的命運，長大後還是得忍受裹小腳的折磨，僅有奴婢在限制之外。從另外一方面來看，客家婦女並不裹小腳，因此擁有較佳的行動力與勞動力。³² 甘為霖即認為，裹小腳看似小事一樁，實際上卻嚴重摧殘了女性的身體狀況和社會狀況。³³

《教會公報》也數度刊載文章論述裹小腳的壞處：

今論上帝在生人，不論查甫查某，每人讓他兩腳，本來要讓他能行、快走。查甫的就是要因為國，因為家，走東去西。查某的是要讓他服事長輩，教訓子兒，在裡面相幫贊來拖磨，因為要盡他振動做工的本份，確實得用腳手。現今出在查某因仔縛腳，直直是將大路用的身體歸在沒路用的地方，辜負天的恩情，悖逆天的真理，違逆天的命令。³⁴

30 W.A. Pickering, *Pioneering in Formosa: recollections of adventures among mandarins, wreckers, & head-hunting savages*, pp. 57-58; 譯文參照《歷險福爾摩沙》，頁85。

31 W.A. Pickering, *Pioneering in Formosa: recollections of adventures among mandarins, wreckers, & head-hunting savages*, p. 61; 譯文參照《歷險福爾摩沙》，頁88。

32 W.A. Pickering, *Pioneering in Formosa: recollections of adventures among mandarins, wreckers, & head-hunting savages*, pp. 66-68; 譯文參照《歷險福爾摩沙》，頁94-96。

33 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p.55; 譯文參照《素描福爾摩沙》，頁47-48。

34 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）。

文內更歸納出六項綁小腳的壞處，鼓勵教會內的婦女一起革除纏足的風俗。當時男女地位的差異，由此可見一般，等到纏足解除已是日治時期。值得注意的是，雖然客家婦女不裹小腳，但也不等於客家男、女地位平等，這只能說明在西方人眼中，福佬人的男、女地位差異是較為明顯的。

3.物質主義

找尋西方傳教士對福佬人的觀察，也可以從描述區域著手，如艋舺、大稻埕應為毫無疑問的地點。馬偕在艋舺、大稻埕地區的傳教不易，也因為如此，馬偕對這兩個福佬人城鎮描繪甚多。馬偕批判大稻埕的居民對於信仰沒有感覺，每天早上只想到市場和商店做生意：

金錢、現金、金錢、金錢！當孩童還年幼的時候就已經是生意人了，中國的土地你的子民是物質主義者、迷信者、追尋金錢者，你什麼時候會有驚天動地的改變呢？³⁵

不僅大稻埕受到馬偕的批判，基於教堂改建屢次受阻之故，馬偕對艋舺的批評也是不遺餘力。馬偕認為，艋舺人每天都為了錢財操勞，重視物質且以迷信的方式追求錢財，以至於馬偕每次到該地傳教，都遭到不友善的對待。此外，「若論到恨惡外國人、自傲、自以為是、虛偽、迷信、縱慾、自大和奸詐，艋舺都首屈一指。」³⁶ 關於福佬人的物質主義，馬偕曾進一步指出：

我們談到「公義」。確實，像漢人這般的世俗取向，放肆且迷信，但仍有良心，不過常被「金錢」所遮蔽。白日將破曉，是

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

36 George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, pp. 164-165；譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁153。此段紀錄可以參照〈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。

的，萬分確定破曉將至，當歡呼聲都獻給耶和華時。³⁷

從馬偕的敘述中，可以發現他批判經商營利的「異教徒」福佬人甚深。究其因，係「異教徒」未受基督福音洗禮，且對傳教構成不少阻礙，才受到馬偕諸多批判。

同時，馬偕也認為有些人並不是為了福音而來，只是為了醫藥：

我獨自前去，婦女和孩子們真的從家裡跑出來，追著我要藥品、要拔牙，人們真的很感激。這是好的，「?偉大的福音廣傳了。」許多人並不真心想聽十字架，他們想聽的是道德的事。錢！錢！！錢！！所有地方都是如此。³⁸

馬偕深知，即使透過醫療傳教的方式吸引了不少人群聚集，不過大多數是為了貪圖醫療物資而來的異教徒，他們並非為了福音而來。

而南部長老教會的甘為霖，也曾在福佬人地區有類似觀察。在傳教版圖逐步北上的過程中，遭受不少阻礙，如甘為霖進入嘉義城時，出現不少反對聲浪，使得傳教據點取得不易：

此事的後續發展讓我們了解到，要解決漢人社會中所碰見的問題，貧窮以及亮晶晶的銀兩是多麼有用的工具。第四天晚上，我們很驚訝有個人小心翼翼地過來，說他願意把房子賣給我們，條件是必須一次把錢付清。³⁹

甘為霖指出，為了賺取銀兩，漢人甘願在排外風氣顯著的氛圍中冒險

37 〈馬偕日記手稿〉，1885年12月14日；譯文參照王榮昌等譯，《馬偕日記II：1884-1891》（臺北：玉山社，2012年），頁104。

38 〈馬偕日記手稿〉，1885年12月23日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁105。

39 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 75；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁70。

與外國人交涉，可見錢財的吸引力。這樣的方式，即便到了彰化城也有同樣的效應：

他就像一般的中國人那樣，急忙抓了錢，便期待以一系列的意外事件為藉口，讓他不必交出所有權狀。結果，五十元才落入他的手，馬上就在當天被揮霍一空，所有權狀也散發給曾預支金錢給他的親戚。⁴⁰

由於西方傳教士係挾條約入臺，加上西方宗教的陌生，臺灣民眾對其多所防範，租屋取得不易；然而，甘為霖認為在這樣的排外風氣中，終究還是有人為了錢財，願意涉險讓傳教士租屋。總言之，傳教士基於地區傳教不順之故，批判臺灣漢人的迷信與物質主義；其次，傳教士在傳教經驗中，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。

（二）道明會傳教士對福佬人的觀察

鑒於天主教道明會與基督教長老會有著不同的傳教脈絡，兩會對臺灣福、「客」的看法應該分開討論。回顧十九世紀後期道明會在臺傳教工作，比起長老教會更為艱困，兩者差異在於財力差距與人力缺乏，除此之外，客家地區的傳教阻礙更是道明會傳教史的一大特色。因此，若透過道明會士的文本觀察，分析傳教阻礙是否會影響傳教士的看法，是更適合不過。

綜觀十九世紀後期長老教會傳教士的文本資料，針對紀錄對象都有系統性的整理，相較之下，道明會士所見資料則為書信形式，資料較為零散。考量於此，為了呈現兩會傳教脈絡的差異，資料的處理方式勢必得有

40 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 184；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁173。

所不同。若要從道明會傳教士的資料內找尋福老人的身影，或許可以從描述的區域著手，府城臺南應為毫無疑問的地點。

1867年，一樁道明會士租屋案件，府城民眾以風水為由逼迫教堂遷移；不過，郭德剛仍然執意入住，隔年教堂被毀。⁴¹ 郭德剛認為，這些敵人想盡各種方法，就是為了迫害他，使他不得不終止傳教工作，離開臺南。當官員見到郭德剛沒有武力的支援，便不理睬他的請求，甚至以侮辱和咒罵作為回應。⁴² 郭德剛指出，臺灣的天主教傳教士是唯一真正瞭解漢人的，他們的法律就是強權公理，漢人看重的是勢力，或能買到勢力的金錢。只有當信仰普及後，才能避免這種混亂的情形。⁴³ 由此，可以感受郭德剛對於傳教工作受阻的憤恨不平，也瞭解郭德剛認為，基督信仰普及是改變漢人的唯一途徑。或許，風水信仰只是臺灣民眾排拒傳教士行動的說詞罷了，然而，我們卻可以從中看見東、西方文化的價值觀差異，以及透過自身片面知識理解異文化的侷限。

三、西方傳教士對「客家」的觀察

(一) 長老會傳教士對「客家」的觀察

十九世紀後期來臺西方傳教士所使用之「客家(Hakkas)」，係自中國華南地區所引進，不過導因於教務推展不順，Hakkas僅落實在傳教士與教會文獻的書寫當中。⁴⁴ 林正慧更指出，來臺的西人們是運用對華南Hakkas

41 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。

42 Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*. (Tpipei : SMC Publishing Inc, 1994), pp. 97-99; Pablo Fernandez O.P.著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁81-82。

43 Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 99; Pablo Fernandez O.P.著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁83。

44 道明會在臺灣南部的傳教群體以平埔族為主，長期與漢人（特別是客家）處於緊張關係，傳教都無法順利推展，更遑論「客家」稱謂的引進與接受。而長老教會則是因為客語學習的門檻高於閩南語，在專責客家教區且能操客語的李麻牧師過世後，客家地區的傳教進度便大幅停擺。

的既有認知來描述臺灣的客語人群；而臺灣的客語人群，則普遍被另一個方言人群稱為「客人」。⁴⁵ 至此可知，當時臺灣島內居民係以方言差異作為主要辨識途徑，回過頭來，西方傳教士是否有能力辨識臺灣客方言人群呢？或許，可以從教會文獻內找出一些蛛絲馬跡。

一篇甘為霖發表於《使信月刊》（The Messenger）中的文章，點出李麻（Hugh Ritchie, 1835-1879）⁴⁶ 在南岸地區的經營，使教會在客家地區傳教有初步成果，文中更透露傳教士們對客方言的敏感程度：

有天傍晚天色變得相當黑，那時我們離目的地仍有兩英里，我掉進路旁的排水溝中而全身濕透，大概是像人們口中說的「倒頭栽」，我沒甚麼大礙，但見我這樣濕透，為一旁那些又窮又累的男人們帶來一些愉悅呢。總之，我常常想到在我從水溝中被拉出來的時候，初聽到那辨識度極高的聲音，是他們使我不致持續咳嗽。⁴⁷

可見，對傳教士們來說，辨識Hakkas並不是一件困難的事情。值得注意的是，「客家」人所操語言可能不侷限於客語，而能稍微理解福佬話：

杜君英是個原住民村莊，座落在離打狗內地約六里遠。我們在那有座成立數年的教堂，禮拜是以廈門話來領導。最近一群客家人來參加禮拜，所以那座教堂很大比例是客家人。幾乎這群人都能或多或少理解廈門話，不過即使理解最好的人也比較希望禮拜是以

45 林正慧，《臺灣客家的形塑歷程——清代至戰後的追索》，頁198。

46 李麻在1867年受派來臺，是第一位來臺的長老教會牧師，其來臺之際正是馬雅各被迫轉進打狗之時。1868年樟腦事件過後，馬雅各重返府城宣教，李麻便停留旗後，經營南部地區的宣教工作。其在南部建立阿里港、東港、琉球、竹仔腳、杜君英等教會，同時也是首位至臺灣東部地區宣教的傳教士。值得一提的是，李麻牧師能操客語，是英國長老教會發展客家教區的最佳人選。然而不幸於1879年9月罹病，最終逝世在臺灣府城，使得客家地區傳教工作受阻礙。

47 "From the Rev. Wm. Campbell", 臺灣教會公報社編，《使信月刊（25）》，1877年11月，頁275-276。

他們的語言進行。⁴⁸

考量到福佬人在臺灣長期優勢地位，不難理解客家人為何能對福佬話有所理解。同時，巴克禮（Thomas Barclay, 1849-1935）也點出臺灣教務發展待突破的障礙，即客語傳教士人才的缺乏。相較於中國擁有廣大羊群待牧，臺灣的人口數可以說是相形見绌，西方教會自然將重心放在中國傳教區，這一點可以從《使信月刊》的報導篇幅比例清楚發現。也因此，南部長老會在能操客語的李麻過世後，客家地區的教務推展就明顯停滯。

1. 「客家」特色

在馬偕的理解中，「客家」是自中國北部遷至廣東，而後渡海來臺，並具有獨特的語言與生活。⁴⁹ 客家人勇敢又健壯，無論在中國或臺灣都力圖發展，特別是客家婦女不需纏足，擁有強大的勞動力。在北臺灣的區域，客家人居住在新竹、苗栗地區，漢人（指福佬人）與原住民的交接地。不過馬偕悲觀認為：「他們說的是廣東的一種方言，但是年輕的一代都學福佬話，因此將來客家話恐怕會消失掉。」從歷史的後見之明告訴我們，⁵⁰ 馬偕的預言並未實現。當時客家人可能基於福佬人的社會優勢，不得不學習福佬話，但卻不一定完全放棄使用客語。

而甘為霖所認知的「客家」，是來自廣東，奸巧、卻負進取心的族群，客家婦女不裹小腳，能夠負重吃苦。此外，客家人更熱衷於讓孩童接受教育。甘為霖感嘆道：

令人遺憾的是，到目前為止，本島上仍沒有傳教士能夠學會客語。客家人之間充滿了傳福音的機會，希望我們在不久之內得以

48 "Formosa :Violent Attack on Mr. Barclay and Native Christians", 臺灣教會公報社編，《使信月刊（29）》，1885年10月，頁12。

49 George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, pp. 92-93；譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁87-88。

50 George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, pp. 101-102；譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁95-96。

掌握這些契機。⁵¹

顯然客語的學習是教務推展的最大阻礙，若無法順利突破語言的隔閡，便難以進入客家地區傳教。二崙事件發生時，⁵² 英國領事也曾建議長老教會，盡速選派傳教士學習客語，以期在客家地區推展教務：

二崙庄那件事有讓官府辦，是因為領事官逼他；兄弟去入呈都不聽。有抓2人來打，牧師的東西有的還，有的賠不夠額，教我們這樣就結束。那間厝仍然是歸在我們，不用讓他贖回去；不過此刻教我們不要聚集，怕又被知道會打擾。我們還在議論看怎樣來修理那間厝，盼望他日要做禮拜堂。領事官有說，我們牧師要一人學他們的客語，就可以再來盤算。這個也是我們所愛，不過是缺工；盼望他日牧師更多人來。⁵³

於此，馬偕也有類似的感受：

在吃飽飯後，我希望對著那些想要聽到新的教義的人演講；但很快地就發現他們聽不懂我所講的語言。當我對他們講廈門話時，他們不停的講著客家話。⁵⁴

相較之下，中國傳教區的客家傳教顯得順利不少。1877年之際，甘為霖指出光是汕頭地區，就至少有三個傳教站已融入客家人。⁵⁵

51 William Campbell, *Sketches from Formosa*, pp. 249-250；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁239。

52 巴克禮於二崙教會舉行禮拜時，遭受民眾潑糞攻擊，此案確立教會購地的合法所有權。詳見：賴永祥，《教會史話（五）》（臺北：人光出版社，1999年），頁79-82。

53 不著撰人，〈教會的消息〉，《臺灣府城教會報》，第6張，光緒11年12月，頁40；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，1885年）。

54 〈馬偕日記手稿〉，1873年5月22日；譯文參照《馬偕日記I：1871-1883》，頁121。

55 "From the Rev. Wm. Campbell", 臺灣教會公報社編，《使信月刊（25）》，1877年11月，頁275。

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，刻意將客家區分於一般漢人之外。⁵⁶ 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。」⁵⁷ 進言之，⁵⁷ 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傳教範圍，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傳教旅程的紀錄，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。

2. 「客家」形象

若欲瞭解西方傳教士對臺灣客家的印象，勢必得回歸文本脈絡，從傳教士與「客家」在傳教過程中的互動關係進行分析。即此，筆者在爬梳《教會公報》時，發現一則史料：

那處的兄弟曾讓那庄的總理網綁；他是客人，比較愛嫌道理不好，強迫他們要燒香，若不燒香，就不容允他們在那，恐嚇要搶劫他們。兄弟有的不只盡忠，可惜一、兩人比較沒什麼知道，仍然作伴，是因為沒有膽量才這樣。我們有安慰勉勵他們的心，他們才

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

57 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。

比較覺悟。⁵⁸

塗為霖 (Rev. William Thow) 指出，客人總理阻礙教友信仰，並以暴力脅迫屈服，為此，塗為霖曾親自找總理理論。同樣是塗為霖的遭遇，另一則於《使信月刊》的報導，也呈現相同的「客家」人形象：

我們經過內埔，一個客家村莊，有著強大的客家勢力，所有人都出來到街上看我們。阿嵐，我們的客家傳教士，就走在我們後面，他告訴我見到他們拍手（看起來似乎很生氣），而且聽到他們評論：「這些是有朝一日外國人佔領我們島上之後，我們的穿著！」⁵⁹

對傳教士來說，客家人對西方宗教的抗拒性顯然更甚於福佬人。巴克禮即曾指出，阿猴（今屏東）的教會受到客家村莊影響，使得教友人數下降。⁶⁰類似的描述經常可以在南部長老教會的系統內見到，可以推斷是來自於傳教士與六堆客家之互動經驗。⁶¹相對來說，北部長老教會的馬偕，就鮮少在互動經驗中指出客家人形成的傳教阻礙。

回過頭來，西方傳教士又是如何看待接受西方宗教的客家人？《使信月刊》內的一則報導這樣寫著：

他在五月十四日造訪了一個位於東勢角的繁榮村落，住在其

58 不著撰人，〈涂牧師過後山的事情〉，《臺灣府城教會報》，第10張，光緒12年4月，頁70-71；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）。

59 "Formosa: Letter from Rev. W. Thow", 臺灣教會公報社編，《使信月刊(29)》，1885年7月，頁130。

60 "Our Own Missions. / Formosa.", 臺灣教會公報社編，《使信月刊(34)》，1894年5月，頁113。

61 如甘為霖曾提及：我要特別提及一位外診病人的例子，他在臺灣府往南兩天路程的村落，受到醫師良好的照料。我們一直希望能夠定期在那個地區傳教，但是當地桀驁難馴的客家人讓我們的努力落空，並且不許族人參與基督教的禮拜聚會。詳見：William Campbell, *Sketches from Formosa*, p145；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁135。

間的是聰明的客家人。他說道：上帝在我來之前就開了一扇門，且使我擁有用溫暖的心來訴說事實的能力。⁶²

接受基督信仰的客家人，便能得到傳教士聰明的讚賞，有別於一般異教的客家人。馬偕也這樣描述他的客家信眾：

在客家人的房子過夜。許多從月眉（今新竹縣峨眉鄉）來的人也在那裡，一位70歲的老年人，走完全程。從未見過有人有如此大的準備，所有的人都非常熱心，願意去做任何事情。實在是讓人滿心歡喜。⁶³

即使到了苗栗地區，也能得到不錯的回應：

去田寮（今苗栗），那裡有許多客家人等著我們，指出一棟要獻為禮拜堂的大房子，他們答應會為了聖經和詩歌本來聚會。所以我們趕去獅潭底。那裡大家都進步很快，顯得活潑而熱誠。許多生番出席。⁶⁴

若更深入的爬梳傳教士相關著作，會更清楚發現基督長老教會基於地域的差別，南部長老教會與「客家」人的互動經驗，明顯多於北部長老教會，從而產生記錄的豐富性。但即使如此，我們可以清楚指出，傳教士看待「客」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「客」人，自然可以得到較佳評價。

另外值得注意的是，若爬梳十九世紀西方來臺人士文本，如陶德

62 "Native Colportage in Formosa", 臺灣教會公報社編,《使信月刊(25)》,1877年10月,頁55。

63 〈馬偕日記手稿〉,1887年11月6日;譯文參照《馬偕日記II:1884-1891》,頁208。

64 〈馬偕日記手稿〉,1892年10月3日;譯文參照王榮昌等譯,《馬偕日記III:1892-1901》(臺北:玉山社,2012年),頁56。

(John Dodd)⁶⁵ 認為「客家」與樟腦業息息相關、李仙得 (Charles W. Le Gendre)⁶⁶ 則指出客家人善於農耕。從書寫者的背景分析，可以發現這些觀察的背景多與經濟產業相關；相對來說，傳教士觀察的動機乃基於傳教工作推展，觀察的焦點自然與傳教順利與否有關。此外，呂實強曾分析中國士紳階層深受儒家思想洗禮，對西方外教的抗拒程度較一般人激烈；⁶⁷ 因此，相對重視教育的「客家」是否也因重視文教，進而容易抗拒西方外教，是相當值得思考的問題，不過仍需要更多資料的佐證。

(二) 道明會傳教士對「客家」的觀察

相較於道明會士對福佬人的紀錄之寡，由於其傳教區域與「客家」人互動甚密，故對「客家」的紀錄就顯得相當豐富，之所以形成如此懸殊的差異，原因或許可以分類為二。其一，西方人引進華南Hakkas的詞彙，用來標註臺灣客方言人群，也受到華南土客械鬥之影響，認為客家人非漢人（視福佬人為漢人），因此特別標記。其二，道明會和平埔地區的傳教阻力多來自附近的客家人，所以對「客家」的紀錄自然較多。兩者因素中，前者已有林正慧進行討論，也並非本文重點。⁶⁸ 下面將探討道明會傳教士與「客家」的互動關係，是否影響傳教士對其看法的變化。

黃子寧曾指出，對於人力、財力和武力都落居下風的萬金人，西方宗教不僅僅是一個新的宗教，也是一股新的勢力，保護他們不受客家人壓迫。即使傳教士認為民眾對他們擁有權勢是錯誤的認知，不過傳教士卻忽略了能夠上告官府，對民眾來說就是一種權力。⁶⁹ 黃氏清楚點出道明會和平埔地區傳教順利的緣故，以及其和客家人互動密切之原因。

而萬金平埔地區與客家的互動模式甚為頻繁，特別是經濟方面的往

65 陶德為十九世紀後期來臺著名英國商人，成立寶順洋行、代理怡和洋行，與馬偕有深入的交往，清法戰爭時期也有詳盡的文字紀錄：《北臺封鎖記》。

66 李仙得於1866年出任美國駐廈門領事，1867年因羅發號事件首次來臺，後續更陸續來臺七次，其見聞都成為《臺灣紀行》的重要資料來源。

67 呂實強，《中國官紳反教的原因（1860-1874）》。

68 林正慧，《臺灣客家的形塑歷程——清代至戰後的追索》（臺北：臺大出版中心，2015年）。

69 黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）》，頁126。

來。其一為借貸，「『借貸』幾乎可以說是萬金人對五溝水人最共通的集體記憶」，這可能是兩者的鄰近關係，也可能是五溝水客家人對萬金的土地有興趣。⁷⁰ 其二則為僱工關係，萬金和赤山的平埔族，會到四溝水、五溝水或大林、成德等客家庄當短期僱工，補貼家計。⁷¹ 第三是領養棄嬰的緣故，萬金地區的平埔族有領養客家女嬰的現象，而論經濟狀況平埔族更為不佳，重男輕女的想法是最大關鍵。⁷² 第四則是萬金平埔族與附近客家庄的通婚關係。⁷³ 就是因為如此，當道明會進入平埔地區傳教時，教會本身的勢力，以及教會所能提供的土地廉租與經濟援助，便作用於萬金民眾的入教意願和護教心情。⁷⁴ 這樣的情勢變化使附近地區的客家人感到焦慮，開始排斥西方傳教士的傳教工作。

良方濟 (Rev. Francisco Herce, O.P.) 抨擊，客家人是臺灣老百姓中最大膽無禮的，也是教會的致命對頭，捏造各種謠言迫使傳教工作陷入困境。客家人則認為傳教士到萬金莊，是為了搶奪礦產和霸佔領土。⁷⁵ 這樣的文化誤解是基於彼此的陌生感。臺灣開港初期，官員與民眾皆對西方人士抱持懷疑未定的心態，加上傳教士乃依條約來臺，難免使得身分尷尬。也因為官紳、民眾對西方人士一體看待的緣故，加上文化差異的誤解，對於傳教士的態度亦不甚友善。這樣的情況要到了1868年的樟腦糾紛後，才有顯著的改善。

前段所述乃基於文化誤解所產生之衝突，除此之外，若從傳教工作的脈絡進行探究，也可以瞭解為何道明會士對「客家」的批判如此鮮明。由於傳教士係挾條約來臺傳教，平埔族長期受到周遭漢人逼迫，便希望透過

70 黃子寧，〈天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）〉，頁213-219。

71 黃子寧，〈天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）〉，頁219-223。

72 黃子寧，〈天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）〉，頁219-231。

73 黃子寧，〈天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）〉，頁232-239。

74 黃子寧，〈天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）〉，頁136。

75 Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 78; Pablo Fernandez O.P.著、黃德寬譯，〈天主教在臺開教記〉，頁68。

引進傳教士的勢力，改變其處境。⁷⁶ 同樣地，傳教士由於在漢人地區傳教不易，也希望能在平埔族地區另闢新天地。在郭德剛遭到客家綁架的例子中，良方濟指出：

民眾們覺得傳教士權勢很大，連政府官員都支持傳教士，也只有傳教士能幫助他們不受客家人的壓迫，為了公平起見，他們願成基督徒，幫助傳教士。⁷⁷

然而，教會對郭德剛遭綁事件的處理方式，卻是交付贖金，使得部分信徒對教會勢力感到失望，認為入教已無法保障自己的安全。⁷⁸ 傳教士指出，這些平埔信徒急迫需要教會的保護，因為客家人時常迫害當地民眾、燒毀農稼，而且客家人相當勇猛、富報復心，加上懸殊的兵力，使得傳教工作的推展相當困難。⁷⁹ 良方濟更認為，客家人並不把官員放在眼裡，他們知道官員無力阻止，所以時常為非作歹。⁸⁰ 李嘉祿（Rev. Ramon Colomer, O.P.）也批評，客家人對靈魂和精神生活是毫不關心。⁸¹ 因此，倘若教友中有客家人的出現，會使得傳教士感到相當可貴，因為「他們原是教會最頭痛的人」。⁸² 由此可知，基於「客家」人對傳教工作的阻礙，傳教士提出這

76 Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 70 ; Pablo Fernandez O.P.著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁64。

77 Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 92 ; Pablo Fernandez O.P.著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁78。

78 Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, pp. 92-93 ; Pablo Fernandez O.P.著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁78。

79 Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 94 ; Pablo Fernandez O.P.著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁79。

80 Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 95 ; Pablo Fernandez O.P.著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁80。

81 Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 102 ; Pablo Fernandez O.P.著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁85。

82 Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*, p. 111 ; Pablo Fernandez O.P.著、黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁91。

麼多批判的論述，就顯得不意外了。

四、西方傳教士對漢人的傳教經驗

透過前面的文本分析，讓我們瞭解西方傳教士對漢人族群的看法，雖然可能受到中國傳教區的影響，但大多來自於傳教經驗所得，亦即其評價關係與傳教脈絡緊緊相扣。因此，若能進一步分析道明會與南、北部長老教會各自的傳教經歷，更能讓我們理解其看法的差異性。

（一）道明會對漢人的傳教經驗

道明會係十三世紀時聖道明於西班牙創立，主要特色為度貧窮生活，進入城市向市民宣道。當時教宗特別賦予該修會「宣道」權，故該修會最早稱為「宣道兄弟會」（Order of Preschers），後來為了紀念聖道明才改為「道明會」。⁸³ 1840年，西方列強挾優勢武力，逼迫中國進入歐美國家建立之世界體系，1844年，法國更進一步要求弛禁天主教。至1846年，西方傳教士已可進入中國本土傳教、租買田地與建造教堂。⁸⁴ 1858年，臺灣被納入通商口岸後，再度開啟西方宗教的傳教機會。

菲律賓聖道明會玫瑰省會奉羅馬教廷令，於1858年決定派遣會士郭德剛神父及若瑟神父（Rev. Jose Dutoras, O.P.）來臺傳教，兩位在1859年1月25日由馬尼拉啟程往廈門。然若瑟神父因不諳閩南語之故，便留在廈門學習，由洪保祿（Rev. Angel Bofurull, O.P.）神父代替來臺。兩位傳教士租屋受阻之故至衙門面見官員，然因語言不通加上官員猜忌，得到不友善的對待，關入監牢內，後來靠一位外籍鴉片商人的擔保，才終於獲得釋放。⁸⁵

1863年，黎茂格（Rev. Miguel Limarques, O.P.）神父被任命為萬金的本堂神父，然因當時客家人與原住民相爭激烈，黎神父只住數日便回；郭

83 楊嘉欽，《從歐洲到臺灣：道明會玫瑰省臺灣傳教研究》（新北：花木蘭文化出版社，2014），頁1。

84 楊嘉欽，《從歐洲到臺灣：道明會玫瑰省臺灣傳教研究》，頁100-101。

85 黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）》（臺北：臺灣大學出版委員會，2006年），頁22。

德剛於5月間親自再去，卻遭遇暴力事件而受傷。⁸⁶ 黃子寧指出，清代下淡水地區的客家人在經濟、教育、社會地位或政治實力，都遠勝其他族群，使得平埔族在相對貧窮、社會地位低下、加上信仰不和等因素影響之下，在清領時期的相處，幾乎以衝突械鬥為主。因此，教會與外籍神父進入此地便難以避開紛爭，客家人難免因為對西方人士的陌生而感到緊張，「教案」就不見得是宗教信仰的層面所引發。⁸⁷ 隔年，客家人先以「傳教士剝取死人心臟及肝臟」為由，攻擊萬金教會。不過，萬金教會也因教務發展順利，於同年成立萬金堂區。⁸⁸ 1866年的11月27日，萬金教堂於夜間遭受攻擊，教會建築、器具全部付之一炬。⁸⁹ 諸如此類，萬金教會屢遭攻擊之情況並非其他教區足以比擬，也因此，傳教士們對於此地的客家人特別「印象深刻」。



圖1：今萬金聖母聖殿

資料來源：筆者拍攝。

86 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教（1859-1895）——策略及發展〉，收錄於《臺灣天主教史研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年），頁10。黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁50。

87 黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）》，頁212。

88 黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）》，頁45。

89 黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁52-53。

(二) 長老會對漢人的傳教經驗

1. 南部英國長老教會

1865年5月24日，馬雅各在杜嘉德及英國聖經公會牧師偉亞烈（Alexander Wylie）的陪同下，帶領吳文水、陳子路、黃嘉智等8人搭船來臺，於5月28日抵達打狗港，從旗後（今高雄旗津）上岸。幾天後，馬雅各即來到臺南府城，然無漢人願意出租房屋，最後才在打狗關處長馬威廉（William Maxwell）的協助下，在府城外的看西街進行醫療傳教。由於無需收費、療效甚佳，病患不斷增加，造成當地傳統醫者的焦慮；加上民眾懷疑西洋傳教士來臺動機，開始產生「取人身上的器官，晒人肉乾」等謠言。群眾以連串的攻擊行動要逼迫馬雅各離開，雖然後來知縣親臨現場勸諭，但基於安全考量，馬雅各乃於7月13日離開臺南府城，結束24天的醫療傳教。⁹⁰



圖2：今看西街教會

資料來源：筆者拍攝。

要說到南部長老教會著名的傳教案例，非「白水溪事件」莫屬。1874年（同治13年），鑒於白水溪（今臺南市白河區）教會推廣順利，甘為

90 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第二輯，第970號附件，頁1278-1279。另外也詳細記載於《The Messenger》中：“Letter from D.R. J. Maxwell, Takao, Formosa, 1865.07.21”，臺灣教會公報社編，《使信月刊（19）》（臺南：教會公報出版社，2006年複刊本），1872年10月，頁358-360；高長，〈臺南教會的來歷〉，《臺灣府城教會報》，第151張（1897年10月），頁78-80；Edward Band, Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947. (London: Office of the Presbyterian Church of England, 1948) p. 76。

霖準備擴建禮拜堂以利傳教工作推展，不過卻遭到當地店仔口頭人吳志高（1826-1880）以妨礙「風水」為由反對。⁹¹ 在甘為霖婉拒吳志高以討論風水為名的邀約後，隔年一月，吳志高派人將白水溪教堂燒毀，⁹² 甘為霖聲稱：「那些行兇者的目的不是搶劫，而是謀殺。」⁹³ 這也是甘為霖在臺傳教所遭遇的最大挫折。不過關於此事的過程，甘為霖初期的書寫與《教務教案檔》的記載較為相近，反而和回憶錄《Sketches from Formosa》有些許出入。

此事經過嘉義縣令陳祚的調查，發現白水溪距離店仔口十餘里，被燒毀的教堂也與吳姓祖墳距一山之遙，若以風水之說來看實在太過牽強。⁹⁴ 洪健榮指出，吳志高所宣稱的教堂有礙其祖墳民居風水的說法，不過是一種掩人耳目的片面之詞罷了，即「風水」成了吳志高反教的工具。⁹⁵ 換句話說，與其說吳志高是為了風水而反教，不如說是其在地領導地位與地方聲望受到挑戰而發動的騷擾事件。風水只是從傳統社會文化中找一個理由，更重要的是基督教的傳入結合當地平埔族，危害了吳志高的利益。

當我們仔細盤點南部長老教會在傳教過程中所記錄的「客家」，可以發現其身影並不若道明會的紀錄那般鮮明。筆者認為原因可能有二：其一、如前所述，從《使信月刊》的報導篇幅來看，比起中國教區的廣大人群來說，臺灣教區已經不是發展重點，更遑論人數更少的客家人，自然不曾進入長老教會的傳教重點之中。其次，就傳教區域來說，南部長老教會的推展路徑並未如萬金教區那般，直接與「客家」人接觸，甚至被圍繞。因此，南部長老教會對「客家」的負面書寫不若道明會那般豐富，也是可

91 "Letter from Rev. W. Campbell", 臺灣教會公報社編，《使信月刊（23）》，1875年，頁118-121。William Campbell, *Sketches from Formosa*, pp. 94-95；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁87。

92 臺南長老大會，《南部大會議事錄（二）》（臺南：教會公報出版社，2003年），頁125-127。詳細過程可以參照：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1442-1445。

93 William Campbell, *Sketches from Formosa*, pp. 100-101；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁92。

94 詳細過程可以參照：中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第三輯，第1073號附件，頁1442-1443。

95 洪健榮，〈十九世紀後期來臺傳教士對風水民俗的態度〉，《輔仁歷史學報》29（2012年9月），頁176。

以理解的事。

2. 北部加拿大長老教會

馬偕在北部的傳教歷程中，最為人所知的便是艋舺教案。1877年8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（泉州）、貢生林紹堂（霧峰林家）與職員黃龍安（泉州）、白其祥（泉州）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。⁹⁶ 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。⁹⁷

未料，馬偕卻因考量屋型不合教堂樣貌，於同年11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



圖3：今艋舺教會。

資料來源：筆者拍攝。

96 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。

97 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。

淇率領紳民兩百餘人，毀壞馬偕所拆教堂的舊料。⁹⁸ 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。⁹⁹ 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。

自艋舺教案中可以看到，雖然泉州籍福佬人係排外抗教的主體，然馬偕並未對此多做書寫。與其認為馬偕無法分辨漢人的祖籍差異，毋寧說當漢人共同遭遇外來的西方人士時，往往會把對抗西方人當作首要目標，祖籍反而不是那麼重要，他們對馬偕來說都是抗教的「異教徒」。這從1894年爆發的清法戰爭便可以清楚發現，馬偕在日記裡提到：「有七間禮拜堂被夷為平地。」¹⁰⁰ 也由於「客家」一直未進入馬偕的傳教重點之中，所以對客家的紀錄當然不像道明會那般豐富。

五、結論

筆者在史料爬梳時，發現傳西方教士對臺灣漢人的看法，是以自身的宗教、文化為基準，然而，看似科學的紀錄方式，卻無法隱藏主觀意識的夾帶。因此，傳教士們如何看待排拒傳教工作的臺灣漢人，是相當值得切入的觀察點。

在長老會傳教士眼中，福佬人在臺灣漢人中具有優勢的人數，其諸多習俗與規定反映男尊女卑的思維。而「客家」人則相對積極進取，而且許多客家人也能使用福佬話進行溝通。不過，「客家」人最大的特徵就是腔調獨特的客語，也是傳教士進入客家地區的門檻。從實務經驗來看，我們

98 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.

99 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。

100 〈馬偕日記手稿〉，1885年1月23日；譯文參照《馬偕日記II：1871-1883》，頁46。

可以說南部地區的「客家」，比起北部地區的「客家」，更為排斥傳教士的進入，這使得南北部長老教會對「客家」的觀看角度與評價產生差異。以道明會的傳教經驗為例，萬金教區被客家人所圍繞，西方傳教士鮮明的介入，自然致使客家人感受緊張的氛圍。不過值得注意的是，若是接受基督信仰的「客家」，通常能得到不錯的讚許。

道明會與南、北長老教會有著不同脈絡的傳教經驗，透過他們之間的文本差異，可以探討傳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，道明會初期傳教較為不易，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，只有當基督信仰普及後才能使情況有所改善。當道明會進入平埔地區時，所能提供的經濟援助與教會勢力，造成客家人的焦慮，傳教士便時常指責客家人壓迫平埔族，阻礙傳教工作。

經由兩會的比較可以發現，基於兩會在漢人社會皆傳教不易之故，都相當程度提出，批判福佬與「客家」的看法。其中，道明會的傳教工作與「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，自然可以得到較佳評價。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，與其傳教經驗息息相關。換言之，若能符合其主觀價值判斷，便能得到較佳的評價。

附錄

表一、十九世紀天主教來臺傳教士（1859-1900）

中文譯名	姓名	在臺時間
洪保祿	Rev. Angel Bofurull, O.P.	1859-1859
郭德剛	Rev. Fernando Sainz, O.P.	1859-1869
安東	Rev. Mariano Anton, O.P.	1861-1862
黎茂格	Rev. Miguel Limarques, O.P.	1862-1863
楊真崇	Rev. Andres Chinchon, O.P.	1862-1883
良方濟	Rev. Francisco Herce, O.P.	1864-1892
李嘉祿	Rev. Ramon Colomer, O.P.	1866-1903
江味增德	Rev. Vicente kang, O.P.	1868-1869
杭若望	Rev. Juan Hang Chang-ding, O.P.	1868-1892
高賢明	Rev. Federico Jimenez, O.P.	1869-1892
嚴達道	Rev. Manuel Tarazona, O.P.	1872-1874
吳萬福	Rev. Vicente Gomar, O.P.	1872-1880
王靈牧	Rev. Jose Nebot, O.P.	1874-1884
何安慈	Rev. Celedonio Arranz, O.P.	1879-1905
黎克勉	Rev. Isidoro Clemente	1883-1900
高熙能	Rev. Francisco Giner, O.P.	1886-1946
黃神父	Rev. Francisco Pitarch, O.P.	1886-1887
吳義烈	Rev. Pedro Aquirre, O.P.	1887-1890
雷賽逸	Rev. Blas Saez Adana, O.P.	1890-1895
林茂德	Rev. Nemosio Fernandez, O.P.	1890-1895
白若瑟	Rev. Jose M. Alvarez, O.P.	1895-1904
良加略	Rev. Leon Gallo, O.P.	1895-1896
鐘利默	Rev. Thomas Masoliver, O.P.	1895-1903
馬守仁	Rev. Manuel Prat, O.P.	1898-1916
多瑪斯	Rev. Thomas Pascual, O.P.	1898-1912
洪羅烈	Rev. Angel Rodriguez, O.P.	1898-1936
陶神父	Rev. Toribio Toval, O.P.	1898-?
良伯鐸	Rev. Pedro Prat, O.P.	1898-1908

資料來源：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469-

471。

表二、十九世紀後期英國長老教會來臺傳教士（1864-1900）

中文譯名	姓名	在臺時間
馬雅各醫生	James L. Maxwell	1864-1871
李庥牧師	Rev. Hugh Ritchie	1867-1879
德馬太醫生	Dr. Matthew Dickson	1871-1876
甘為霖牧師	Rev. William Campbell	1871-1917
巴克禮牧師	Rev. Thomas Barclay	1875-1935
施大關牧師	Rev. David Smith	1876-1882
安彼得醫生	Peter Anderson	1879-1910
涂為霖牧師	Rev. William Thow	1880-1894
買雅各牧師	Rev. James Main	1882-1884
佟牧師	Rev. W.R. Thompson	1883-1887
余饒理牧師	Rev. George Ede	1886-1896
萊約翰醫生	John Lang	1885-1887
盧嘉敏醫生	Gavin Russell	1888-1892
宋忠堅牧師	Rev. Duncan Ferguson	1889-1923
金醫生	W. Murray Cairns	1892-1895
梅監務牧師	Rev. Campbell N. Moody	1895-1931
蘭大衛醫生	David Landsborough	1895-1939
廉得烈牧師	Rev. A. B. Neilson	1895-1928
費仁純先生	E. R. Johnson	1900-1908
馬雅各醫生二世	J. Laidlaw Maxwell	1900-1923

資料來源：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469-471。

表三、十九世紀後期加拿大長老教會來臺傳教士（1872-1900）

譯名	姓名	在臺時間
偕叡理牧師	Rev. George Leslie Mackay	1872-1901
華雅各醫生	Rev. J. B. Fraser	1875-1877
閏虔益牧師	Rev. K. F. Juner	1878-1882
黎約翰牧師	Rev. John Jamieson	1883-1891
吳威廉牧師	Rev. William Gauld	1892-1923

資料來源：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473。

參考書目

中文

一、官方檔案與教會文獻

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。

《教務教案檔》第三輯。臺北：中央研究院近代史研究所，1975年。

陳冠州、Gamble, Louise (甘露絲) 主編，《北臺灣宣教報告—馬偕在北臺灣之紀事1868-1901》。臺北：明燿文化事業有限公司，2012年。

臺南長老大會，《南部大會議事錄(二)》。臺南：教會公報出版社，2003年。

臺灣教會公報社編，《臺灣教會公報全覽》。台南：教會公報出版社，1984至1901。《使信月刊》(*The Presbyterian Messenger*)。臺南：教會公報出版社，2006年。

二、日記與回憶錄

Campbell, William 著、林弘宣等譯，《素描福爾摩沙》。臺北：前衛出版社，2009年。

Davidson, James W 著、陳政三譯註，《福爾摩沙島的過去與現在》。臺南：國立臺灣歷史博物館，2014年。

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

Mackay, George Leslie, 〈馬偕日記手稿〉。臺北：真理大學史料館藏，1972至1901。

Mackay, George Leslie 著、王榮昌等譯，《馬偕日記》。臺北：玉山出版社，2012年。

Mackay, George Leslie著、林晚生譯《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》。
臺北：前衛出版社，2007年。

Pickering, W.A.著、陳逸君譯述，《歷險福爾摩沙》。臺北：前衛出版社，
2010年。

三、專書

古偉瀛，《臺灣天主教史研究論集》。臺北：國立臺灣大學出版中心，
2009年。

江傳德編纂，《天主教在臺灣》。臺南：聞道出版社，2008年。

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。

呂實強，《中國官紳反教的原因（1860—1874）》。臺北：中央研究院近
代史研究所，1973年。

林正慧，《臺灣客家的形塑——清代至戰後的追索》。臺北：臺大出版中
心，2015年。

林昌華，《來自遙遠的福爾摩沙》。臺北：日創社文化，2006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。

莊吉發，《清史論集（十四）》。臺北：文史哲出版社，2004年。

黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861-1962）》。臺北：臺灣大
學出版委員會，2006年。

黃武東、徐謙信合編，《臺灣基督長老教會歷史年譜》。臺南：人光出版
社，1995年。

湯泳詩，《一個華南教會的研究——從巴色會到香港崇真會》。香港：基
督教中國宗教文化研究社，2012年。

楊嘉欽，《從歐洲到臺灣：道明會玫瑰省臺灣傳教研究》。新北：花木蘭
文化出版社，2014年。

鄭連明主編，《臺灣基督長老教會百年史》。臺南：臺灣教會公報社，1984年。

賴永祥，《教會史話（五）》。臺北：人光出版社，1999年。

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。

四、期刊

吳學明，〈終戰前在臺基督教派關係之研究〉，《臺灣文獻》，第63卷4期（南投：國史館臺灣文獻館，2012年12月）。

林正慧，〈19世紀西方人眼中的臺灣Hakka〉，《臺灣文獻》，第66卷1期（南投：國史館臺灣文獻館，2015年3月）。

洪健榮，〈清代臺灣方志中的「西學」論述〉，《臺灣文獻》，第62卷2期（南投：國史館臺灣文獻館，2011年6月）。2012

〈十九世紀後期來臺傳教士對風水民俗的態度〉，《輔仁歷史學報》第29期（臺北縣：輔仁大學歷史系）。

陳東昇，〈馬偕眼中的清代臺灣官員〉，《臺北文獻》，直字189期（臺北：臺北市文獻委員會，2014年9月）。

五、學位論文

林正慧，〈臺灣客家的形塑歷程——清代至戰後的追索〉，國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，2013年。

英文

British Parliamentary Papers: Essays and Consular Commercial Reports.
Shannon: Irish University Press, 1971.

Band, Edward, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission. 1847-1947.* London: Office of the Presbyterian Church of England, 1948.

- Campbell, William, *Sketches from Formosa*, London : New York : Marshall brothers, 1915.
- Davidson, James W, *The Island of Formosa : Past and Present*. Taipei : Ch'eng-wen publishing company, 1972.
- Fernandez, Pablo O.P, *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa*. Tpipei : SMC Publishing Inc, 1994.
- Mackay, George Leslie, *From Far Formosa*, New York : Fleming, 1895.
- Moody, Campbell N, *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907.
- Pickering, W.A, *Pioneering in Formosa : recollections of adventures among mandarins, wreckers, & head-hunting savages*. London : Hurst & Blackett, 1898.

The Han People in Taiwan in the View of Western Missionary
During the Late 19th Century

Dong-sheng Chen *

Abstract

There are deep relation between the perspectives of Western missionaries in late 19th century and their achievement of missionary works. Although missionaries used "scientific records" to observe people in their process of missionary, it was difficult to exclude their subjective awareness. Reflecting on the history of missionaries in Taiwan indicated that the perceptions of the Han people were deeply affected by traditional religious beliefs, resulting in various superstitious viewpoints and customs.

Comparing the records of Dominican and Presbyterian missionaries revealed that both they experienced difficulty promoting their religion to Han Society. The missionary work of Dominican usually contacted with Hakka people, but it was difficult to convert Hakka people's religious. Therefore, Dominican's missionary criticized Hakka people a lot. Oppositely, if Hakka and Hoklo people could accept Christianity, they were acclaimed by missionaries. Hence, we point out that missionary regard Christianity as standard. To sum up, the article not only study the image of Taiwanese Han people in the eye of Western missionaries, but also combine missionaries' document with their experience of missionary works to understand how did they judge context of surrounding.

Keywords: Missionaries, Han Chinese, Hoklos, Hakkas, Mission.

* Administration Staff of NTUB History Hall.

