

清末臺灣基督長老教會眼中的異教——  
以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

陳東昇

國立臺灣師範大學歷史學系博士生、國立臺北商業大學校史館行政專員

## 摘要

長老教會傳教士於開港後紛紛入臺，南部教會的巴克禮（Thomas Barclay, 1849—1935）於 1885 年創辦《臺灣府城教會報》，作為教會內部訊息傳遞，以及堅實教徒信仰。過往對於該報刊的研究不少，多用於教會史、社會觀察和語文研究，可見其資料豐富性。

然若我們仔細觀察，便能發現《臺灣府城教會報》在編輯過程中，明顯是以教會發展為主要目標，帶有強烈的基督教色彩，以其教義與文化看待世界。以及，教會內部對於教徒改宗後的形象書寫轉變，也成為信仰基督教的文化優劣對比案例。因此，這些文本在書寫過程中，也以相同的知識對觀察對象進行分類。本研究透過知識史的路徑，先分析長老教會看待異教社會的觀點，再進一步藉由其對異教媽祖的看法，分析該報刊書寫的知識建構方式，並從中考察隱藏於教會文本之中的臺灣社會情境，藉此證明其史料價值。

關鍵詞：清末、臺灣基督長老教會、異教、《臺灣府城教會報》、媽祖

## 壹、前言

1858、1860 年兩次英法聯軍，迫使清廷簽訂天津條約、北京條約，開放 16 個港口，並允許西方人在中國傳教、經商與行旅。同時，臺灣的安平、打狗、淡水與雞籠四港，也成為條約開放港；<sup>1</sup> 西方傳教士陸續來到臺灣建立傳教據點。<sup>2</sup> 西班牙道明會於 1859 年抵達臺灣，南部英國長老教會與北部加拿大長老教會則分別係 1865 年與 1872 年入臺佈教。

19 世紀來到臺灣的西方人士之中，傳教士留下的文本具有相當份量，記載著他們在臺灣宣教過程中的觀察。基於傳教士（特別是長老教會）對於資料記錄與保存的用心，不少文本都為後繼者所閱讀與流傳，除了補充中文史料的不足，也能成為批判清代臺灣社會的依據，最常見的莫過於教案相關研究。不過若是我們仔細觀察，便能發現這些出自西方傳教士之手的文本，於書寫時便受到傳教士自身的知識或視野影響，反映出的內容不一定是真實原貌，有可能只是一個現象或是部分事實，抑或西方人眼中的東方樣貌。<sup>3</sup>

在西方學界，有關基督教在中國的傳教活動與社會書寫，也一直是熱門議題，如李榭熙透過官方文獻、教會檔案與地方史料，討論基督教在中

---

\* 感謝審查委員提供寶貴的修改建議。本文於資料蒐集時，得到臺灣基督長老教會歷史檔案館盧啟明主任諸多幫忙，初稿曾蒙中央研究院近代史研究所康豹特聘研究員指點，撰寫過程中亦得到詹素娟、吳翎君兩位指導教授指正，還有蘇識宇先生與國家圖書館張薈方編輯提供修改建議，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 陳東昇，〈十九世紀後期長老教會傳教士對臺灣的書寫——以北臺灣風災為例〉，《臺北文獻》205（2018年9月），頁141。

國潮汕地區的推展工作，以及與地方互動歷程。<sup>4</sup>Henrietta Harrison 則是以天主教為核心，分析傳教士在中國村落傳播福音時，遭遇到的困境與異文化誤解。<sup>5</sup>在臺灣部分，亦有蔡蔚群在《教案：清季臺灣的傳教與外交》書中，運用英國外交檔案與傳教士文獻，探討臺灣教案背景與教案衍伸的外交衝突。<sup>6</sup>筆者也曾經透過 19 世紀來臺傳教士的史料，分析他們對於臺灣漢人社會的看法，得知傳教士在觀察臺灣過程中，是一個「臺灣被傳教士論述」的過程，當時內文也有初步分析部分《臺灣教會公報》的性質。<sup>7</sup>

而後，隨著筆者爬梳《臺灣教會公報》<sup>8</sup>的內容增加，又發現許多傳教士觀察臺灣社會的紀錄，具有以特定知識對觀察對象進行分類的現象。雖然現今最廣為人知的名稱為《臺灣教會公報》，但考量本文徵引史料的時間範疇為清末時期，故撇除跨時代的回顧之外，仍以當時使用時間最長的《臺灣府城教會報》（*Tâi-oân-hú-siâⁿ Kàu-hōe-pò*）作為引文與行文敘述通稱。為此，筆者回顧了過往涵蓋清末時期《臺灣府城教會報》（或是跨時期研究《臺灣教會公報》）為主要史料的相關研究。

提到以《臺灣教會公報》作為主要史料的研究，無非首推吳學明與張妙娟二人，皆以博士論文改寫出版。吳學明在《從依賴到自立》一書中，分析南部長老教會入臺後的擴展方式，與其遭遇阻力的對策，逐步完成「自

4 李樹熙，《聖經與槍炮：基督教與潮州社會（1860-1900）》（北京：社會科學文獻出版社，2010 年）。原文本為：Lee Joseph Tse-Hei, *The Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860-1900*. Routledge, 2002.

5 Henrietta Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village*. Berkeley, CA: University of California Press, 2013.

6 蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》（臺北：博揚文化，2000 年）。

7 陳東昇，《十九世紀後期西方傳教士眼中的臺灣漢人社會》（新北：花木蘭文化事業有限公司，2019 年）。

8 《臺灣教會公報》為臺灣最早出刊並持續發行之報紙，期間經歷數次更名，早期發行人與主筆者多為西方傳教士。其登載內容層面甚廣，以教會訊息為出發點，觀察面向含括宗教、社會、文化、教育、經濟與國際時事等等，對臺灣民間宗教信仰的批評不遺餘力，深具教會觀點代表性。相關介紹可以參考：吳學明，〈臺灣府城教會報及其史料價值〉，收錄於《臺灣基督長老教會研究》（臺北：宇宙光出版社，1996 年），頁 187-210。

清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

養」、「自傳」、「自治」目標。該書運用豐富一手史料，不但呈現南部長老教會發展狀況，也勾勒出別於過往研究的臺灣文化面貌。<sup>9</sup> 張妙娟則是以《臺灣府城教會報》為分析場域，探討該報除了負擔教會內部訊息傳遞，也在教育及文化層面產生影響，使教徒得以「開啟心眼」，認識新知與世界趨勢，對於信徒的社會流動有巨大貢獻。<sup>10</sup> 此外，蘇芳玉透過《臺灣府城教會報》與《海關醫報》(*Medical Reports*)，討論長老教會醫療相關人士與海關醫員的互動合作，也為歷史空缺補白。<sup>11</sup> 近年，更有黃子寧以《臺灣教會公報》為主要材料，探討長老教會特有的兒童觀，並分析教會內部教徒對於孩子的養成與教育方式，是較新的觀點。<sup>12</sup>

其它以該報刊為核心史料的研究，有翁佳音運用《臺灣府城教會報》，建構日本領臺前後的社會樣貌，補充兵馬倥傯之際，中文史料的不足。<sup>13</sup> 陳慕真則討論該報刊對於臺灣近代文明的啟發，在平面媒體與活字印刷所扮演的重要歷史角色，值得臺灣社會更多認識。<sup>14</sup> 廖秋娥透過《臺灣府城教會報》記載，看晚清東臺灣交通狀況。<sup>15</sup> 還有研究者分析該報刊的語體變化，<sup>16</sup> 或是傳教士行旅的旅遊書寫。<sup>17</sup> 整體看來，《臺灣府城教會報》的相關研究確實相當豐富，補充不少中文史料的空缺。

---

9 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）。

10 張妙娟，《開啟心眼：《臺灣府城教會報》與長老教會的基督徒教育》（臺南：人光出版社，2005年）。

11 蘇芳玉，〈清末洋人在臺醫療史：以長老教會、海關為中心〉（桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文，2002年）。

12 黃子寧，〈利益囚徒：臺灣基督長老教會的兒童教育與家庭教養（1865-1936）〉（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，2018年）。

13 翁佳音，〈府城教會報所見日本領臺前後歷史像〉，《臺灣風物》41：3（1991年9月），頁83-100。

14 陳慕真，〈白話字 kap 臺灣近代文明 ê 起點——十九世紀《臺灣府城教會報》、平面媒體 kap 活字印刷術 ê 歷史意義〉，《臺灣史料研究》32（2008年12月），頁97-116。

15 廖秋娥，〈從《臺灣府城教會報》看晚清臺灣東部的交通〉，《臺灣史學雜誌》7（2009年12月），頁3-35。

16 張學謙、楊允言，〈Üi《臺灣府城教會報》觀察臺語語體 ê 演變〉，《臺語研究》5：1（2013年3月），頁48-72。

17 蔡惠名，〈走路去臺灣——《臺灣府城教會報》中的旅遊書寫〉，《中正臺灣文學與文化研究集刊》13（2014年3月），頁103-132。

回到《臺灣府城教會報》本身，巴克禮（Thomas Barclay, 1849-1935）

<sup>18</sup> 曾指出創辦報刊目的：

那時設教會報有好幾項的目的，一項是要勉勵人學白話字，才能看聖書。又一項是通知教會的消息讓眾人知，通同心出力來鼓舞，像是澎湖的宣道會，若無用教會報，就全然較難得設。還一項是要印道理論，讓讀的人較知道聖書的教訓。這三項的利益目的我們都有得到。<sup>19</sup>

確實，我們能發現《臺灣府城教會報》在編輯過程中，一直貫徹當初的創設目標，以幫助教會發展為首要任務，除了傳遞教會訊息，也會觀察臺灣社會，文字敘述都帶有強烈的基督教色彩，以其教義與文化看待世界。然而，即使《臺灣府城教會報》有如此明顯的書寫特質，卻仍未見有人對該報刊的文本性進行分析，特別是在描述有關異教的內容。<sup>20</sup> 再者，我們也能發現，傳教士們亦以改宗入教為異教徒獲得救贖的契機，其形象論述能轉為正面。

筆者近日閱讀洪健榮所著《清代臺灣方志的知識學》便深有同感：

---

18 巴克禮出生在 1849 年的格拉斯哥，從小受到嚴謹的喀爾文主義培養，25 歲自神學院畢業後，轉赴德國萊比錫大學留學。巴克禮在 1874 年 9 月 19 日離開利物浦，12 月 18 日到廈門學習五個月的閩南語，隔年 6 月 5 日於打狗上岸。巴克禮於 1876 年創立臺南神學校，培養本地傳道人才，1884 年設「聚珍堂」，販賣聖經、單張等宣教所需，次年並發行《臺灣府城教會報》，擔任主筆許久，為教會研究留下豐富的資料。1935 年因腦溢血病逝，在臺宣教共 60 年。詳參：黃昭榮，〈巴克禮在臺灣的傳教研究〉（臺南：國立臺南大學鄉土文化研究所碩士論文，2003 年）。

19 不著撰人，〈巴牧師的來信〉，《臺灣教會報》，第 500 卷，1926 年 11 月，頁 1；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，1926 年）。

20 張妙娟對於《臺灣府城教會報》有相當深入的分析，但主要集中在出版品性質，並未討論教會內部對異文化的觀察，以及對異教的看法。詳見：張妙娟，〈開啟心眼：《臺灣府城教會報》與長老教會的基督徒教育〉。



清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

就知識學的角度而言，研究主體藉由對研究客體所進行的分類，既制約著人們看待特定事物的方式，也規範了我們對於外在世界的認識。<sup>21</sup>

即此，筆者希望借鏡洪氏的看法，以歷史文獻分析法為基礎，爬梳教會相關史料中有關異教的書寫內容，藉由知識史角度分析清末長老教會對於臺灣異教的觀察方式。接著，再以筆者搜得的五筆媽祖信仰史料為分析案例，考察隱藏於教會文本之中的臺灣社會情境（即報導原本想說明什麼現象，卻又無意間透露了什麼情況），和長老教會對異教徒改宗後的形象書寫轉變，以及《臺灣府城教會報》的文本性質。

## 貳、長老教會如何看待異教

長老教會係 16 世紀宗教改革後的新教派，是由改革宗教會創始者喀爾文（John Calvin）的學生諾克斯（John Knox），在 1560 年建立於蘇格蘭。<sup>22</sup>長老教會信仰傳統有 4 項：「上帝的主權」、「聖經的最高權威」、「信徒皆祭司」與「政教分離」。<sup>23</sup>

眾所皆知，長老教會具有基督教信仰中，重要的「一神信仰」、「禁止偶像崇拜」、「聖經為最高權威」、「政教分離」等特點。確實如吳學明所說，對清末甫接觸西方傳教士的臺灣民眾而言，長老教會是新的、外來的宗教，無論是教義或儀式都與臺灣民間宗教截然不同。<sup>24</sup>一體兩面地，傳教士也在觀察臺灣的社會面貌，使用方式自然是自身的文化價值判斷，以及

21 洪健榮，《清代臺灣方志的知識學》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2020 年），頁 3。

22 張弘毅，〈從政教關係論喀爾文的宗教思想與宗教改革〉（新北：輔仁大學歷史研究所碩士論文，1988 年），頁 12-14、158。

23 臺灣基督長老教會總會，《認識臺灣基督長老教會》（臺北：使徒出版社有限公司，2014 年），頁 30-31。

24 吳學明，《從依賴到自立——終戰前臺灣南部基督長老教會研究》，頁 3-4。

受過的知識訓練。

我們若仔細爬梳長老教會相關文獻，可以發現傳教士們是用一神、天啟式的信仰價值來考察臺灣的多神信仰社會，便產生許多格格不入的宗教觀察。加諸傳教士是依賴其強盛國力而來，既有的文化與種族優越感也是在所難免。有關西方傳教士與臺灣民眾，因文化差異所產生的誤解，過去筆者已有相關著作，便不再贅述。<sup>25</sup>在此，筆者想要更進一步理解，長老教會是如何書寫異教臺灣的社會面相，如此不但有益於我們瞭解文本特性，也能幫助我們釐清長老教會觀察的視角與盲點。

筆者花費相當長時間廣泛閱讀長老教會相關文獻，也曾陸續針對長老教會觀察臺灣社會的特點進行不同程度探討。在此，筆者進一步藉由近年來的統整與分析，指出長老教會的觀察特點主要可以分成：「一神信仰」、「偶像崇拜」、「文化優劣」、「種族優越」四個要點（依資料多寡排序）。接下來，筆者即對這些觀察特點分別進行討論，以利我們瞭解長老教會相關史料的書寫特色，如此能幫我們更快掌握本文核心《臺灣府城教會報》的文本性與書寫的知識策略。

### 一、一神信仰

基督教為一神信仰自然是無需贅述的事實，然而臺灣民間信仰為結合儒、釋、道與自然崇拜的多神信仰，雙方自然在宗教觀點呈現巨大差異，即使殊途同歸都是希望社會良善，仍避免不了因知識落差而產生的文化誤解。

---

25 陳東昇，〈十九世紀後期西方傳教士對臺灣漢人的看法〉，《臺灣文獻》68：3（2017年9月），頁1-37。洪健榮也曾以風水議題，探討西方傳教士在臺灣的傳教經驗，可以參見：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169-210。



清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

馬偕 (George L. Mackay, 1844–1901)<sup>26</sup> 即認為，臺灣和中國的異教同樣混雜、黑暗與可怕，是儒家思想結合道家思想，以鬼神崇拜為體制，迷信神靈並使用符咒，後來結合印度傳入的佛教，使得各自精華被糟蹋，宗教情操也遭到破壞。<sup>27</sup> 馬偕進一步指出，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。<sup>28</sup> 甘為霖 (William Campbell, 1841–1921)<sup>29</sup> 則是在傳道時，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」。<sup>30</sup>

從兩位傳教士的論述中，可以發現一些西方與臺灣文化的差異之處。首先是一神教信仰看待多神信仰的「混雜」；其次是傳教士認為臺灣民間信仰較具「功利性」的崇拜；再者，基督教不似臺灣民間信仰會將眾神明賦予「人的個性」與「功能性」。所以傳教士在敘述這些文化差異的同時，也不斷灌輸臺灣異教文化的可議之處，建立臺灣異教受到批判的論述方式。一體兩面地，臺灣民眾也無法理解基督的「一神信仰」與「原罪」，因此使

---

26 馬偕生於 1844 年 3 月 21 日的加拿大安大略省 (Ontario) 牛津郡 (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，隔年派遣至中國宣教。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。

27 George Leslie Mackay, *From Far Formosa* (New York: Fleming, 1895), pp. 125–126; 譯文參照 George Leslie Mackay 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)，頁 116–117。

28 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。

29 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。

30 William Campbell, *Sketches from Formosa* (London: New York: Marshall brothers, 1915), p. 206; 譯文參照《素描福爾摩沙》(臺北：前衛出版社，2009 年)，頁 195。

用自身知識去認識「上帝」，並以現實環境解讀「原罪」的意思，無法理解其教義，便產生排拒感。

傳教士們這般看待異教的方式，究竟是不是孤例呢？或許我們也可以對照其他西方在臺人士的看法，如必麒麟（William A. Pickering, 1840–1907）<sup>31</sup>：

不管老子的本意為何，目前道家的思想業已淪落為迷信和騙局。道教並不要求道士獨身，所以其品行或許比和尚好，但道士卻從事巫術、堪輿、占卜、催眠術等無稽之談。除此之外，道教的廟宇比佛教還大，所崇拜的對象無所不包，有岩石、樹木、蛇等，並且鼓勵信眾自我折磨，做一些如過火堆、走刀橋之類的行為。<sup>32</sup>

從必麒麟提到的「崇拜的對象無所不包」，確實可以瞭解一神信仰係西方基督宗教觀察異教臺灣的重要方式，但在論述的過程中也不忘貼標籤，將臺灣民間信仰形塑成落後的象徵，有待基督福音救贖。

這樣的觀察也體現在實際的傳教經驗中，南部的李庥（Hugh Ritchie, 1840–1879）<sup>33</sup>便是執行者之一：

過了幾個禮拜，我提議如果她願意的話，可以在她家聚會，她同意了。經過幾次聚會後，我提醒她，在她允許我們聚集崇拜活神的廳堂，她家祭拜的神像依然挺立，好像證明她尚未決定自己的選

31 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。

32 W.A. Pickering, *Pioneering in Formosa: recollections of adventures among mandarins, wreckers, & head-hunting savages*. (London: Hurst & Blackett, 1898), p55；譯文參照：W.A. Pickering, 著，陳逸君譯述，《歷險福爾摩沙》（臺北：前衛出版社，2010年），82–83。

33 李庥在 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，李庥便停留旗後，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，然而不幸於 1879 年 9 月罹病，最終逝世在臺灣府城。

清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

擇。我告訴她，為了顯示她表裡一致，她是不是應該把我或把她的神祇趕出去？<sup>34</sup>

可見這些紀錄並非只是單純觀察而已，也落實在傳教工作中，並成為宣教報告的一部分。但透過這些記載，卻也傳達清末臺灣民間信仰的豐富性，特別是自然崇拜盛行的特色，不失為觀察當時代臺灣社會民間信仰的管道之一。

## 二、偶像崇拜

在此須先定義，本處所指偶像崇拜係討論臺灣民間信仰的神像祭拜與祖先牌位祭拜。雖然臺灣非教徒民眾大多能清楚分別兩者差異，但過去臺灣基督教長期以反對偶像崇拜的理由，同時排拒祭祖活動。<sup>35</sup>事實上，時至今日教會內部仍對祭祖問題有不同看法，大體上視「拜公媽」儀式為多神信仰中的亡靈崇拜，與本處所討論的偶像崇拜略有不同，但教會內部亦嘗試將其轉化為「孝道」及「慎終追遠」的精神，緩解部分衝突。<sup>36</sup>因此，此部分將劃為「神像」與「祖先牌位」二者討論。

### （一）神像祭拜

馬偕數度在群眾前焚燒「偶像」，除斷絕入教者與異教的接觸，也能宣告偶像無力阻止自身被毀，唯有真主可以賜予福音。<sup>37</sup>甘為霖也在焚毀「偶像」時，帶領信徒吟唱聖歌，透過儀式強化對上帝的信仰，等待福音到來。

34 Hugh and Elizabeth Ritchie, "Hugh Ritchie to William Ballantyne, August 10, 1969", *The Mission Correspondence of Hugh and Elizabeth Ritchie*. (臺南：國立臺灣歷史博物館, 2019 年)。頁 64-65；譯文參照林淑琴譯，〈1869 年 8 月 10 日，李庥來信〉《李庥與伊麗莎白·李庥宣道書信集》（臺南：國立臺灣歷史博物館，2019 年），頁 65-66。

35 黃伯和，〈序〉，收於黃伯和等著，《基督徒與祭祖》（臺北：雅歌出版社，1994 年），頁 7。

36 董芳苑，〈從宗教神學看祭祖問題——論「拜」公媽〉，收於黃伯和等著，《基督徒與祭祖》，頁 80-81。

37 George Leslie Mackay, *From Far Formosa*, p. 219；譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁 208。梅監務也談過焚燒神像的公開懺悔作用：Campbell Moody, *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*. (Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907), p. 60.

<sup>38</sup> 傳教士們又是如何看待這些祭拜偶像的異教徒呢？

所有先前洗禮的人一起聚集守主的聖餐，多麼可貴啊！見到四周都是生活在黑暗中拜偶像的人，實在令人感到沮喪。在他們當中實在有很多人是帶著懷疑的眼光。<sup>39</sup>

在他們眼中，拜偶像的人就像是生活在黑暗之中，讓人沮喪。偶像崇拜儀式是吵雜的，像魔鬼般叫囂的。<sup>40</sup>

無獨有偶，於 1895 年來臺的南部長老教會傳教士梅監務（Campbell N. Moody, 1866-1940）<sup>41</sup> 也認為，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，期盼兼獲西方宗教及舊有信仰的庇佑。<sup>42</sup> 筆者認為，這除了代表部分信徒仍以多神信仰看待基督教外，也反映長老教會對於偶像崇拜的難處。同時，梅監務也認同焚毀神像具有公開懺悔作用。<sup>43</sup>

長老教會對於偶像崇拜的批判，不僅僅是以教會的言論而已，也會引用中國歷史名人的作品，如韓愈的〈諫迎佛骨表〉，藉以加強教會的論述權威：

---

38 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 90；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁 83。

39 George Leslie Mackay 著，〈馬偕日記手稿〉，1874 年 11 月 15 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 188。

40 George Leslie Mackay 著〈馬偕日記手稿〉，1886 年 8 月 26 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 142。

41 梅監務於 1865 年出生在蘇格蘭拉納克郡（Lanarkshire）的波特威爾，1880 年進入格拉斯哥大學大學就讀文學院，1884 年在自由教會學校（Free Church College）研讀神學。1895 年，梅監務與同樣受派至臺灣的蘭大衛醫生一同出發，同年 12 月 18 日抵達臺灣安平港。

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

43 Campbell Moody, *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, p. 60.

今聽見萬歲爺讓這些和尚去鳳翔迎接佛骨，御駕上樓來看他們扛入去內殿；又再和這的廟寺相輪流迎接，相合款待他；臣雖然極慙，的確知萬歲爺不會被佛迷惑，致到備辦這號尊崇服事來盼望福氣；直是打算，好年冬人歡喜心，趁百姓的意思，替京城讀書人以及百姓設奇觀，做玩樂的器具而已；敢真正有聰明的仁君肯來信這號的事嗎？總是百姓愚蠢快受迷惑，難得曉理；設使看見萬歲爺這樣，就以為你是真正實心在服事佛；都要講皇帝大大的聖人尚且全心敬信，咱百姓是下賤的人，不應該比他更惜性命；驚了致到燒頭殼，燒手指，成百成群來燒經衣紙錢，從早到晚大家相看樣；又驚了後來老到嫩浮浮搖搖，放棄本分的事業艱巨。若不立刻禁止迎佛的人對那些廟寺去巡，或許有斬手剗身來款待養飼他；這是傷風敗俗傳到四方讓人笑，不是輕微的事。<sup>44</sup>

內文除了批判偶像崇拜的缺失，也以歷史名人的立場佐證教會觀點，加強傳教說服力。綜上可知，「神像祭拜」確實是長老教會在觀察臺灣社會的重要面向，也會影響他們評價臺灣社會的價值觀。

## （二）祖先祭拜

梅監務曾分析，漢人異教徒相當難拋棄的傳統文化，便屬祖先崇拜。<sup>45</sup>其更曾進一步批判，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。<sup>46</sup>由此可見，自 1865 年入臺佈教以來，祖先祭拜一直是長老教會相當在意，更感到棘手的議題。

44 不著撰人，〈諫諍迎佛骨的表〉，《臺灣府城教會報》，第 16 張，1886 年 10 月，頁 117-119；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.

46 梅監務，〈沒人倫〉，《臺灣府城教會報》，第 291 張，1909 年 5 月，頁 39-41；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）。



馬偕在傳教行旅時，便曾批評這樣的文化：

和順仔去舢舨，在那裡見到嚴進來，禮拜堂建造得很快。有個喪禮隊伍經過，莫名其妙，棺材頂上綁了個白公雞。啊！那祖先牌位放在一個近親抬著的轎子裡，這自然是要看起來孝順，但卻真虛假。可憐的臺灣人何時才會自由。<sup>47</sup>

長老教會不僅對「牌位」批判，喪葬儀式也被認為是落後的儀式，屬於「異端」：

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。<sup>48</sup>

從諸多記載都能發現教會人士對於臺灣傳統祖先祭拜有激烈的言論。

在基督教信仰內，並未有「祖先祭拜」的文化，對於向著牌位祭拜的行為亦無法接受，更遑論其他相關儀式。只是，「祖先祭拜」在漢人社會已經根深蒂固，成為許多人生活中的一部分，也是與盡孝道的連結，確實不是一時半刻可以拋下。如十六世紀後期來華的利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）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。」<sup>49</sup> 孝道之外，甘為霖也理解祖先牌位還具有財產繼承證明的作用。<sup>50</sup>

47 George Leslie Mackay 著，〈馬偕日記手稿〉，1885年11月16日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁99。

48 劉慕清，〈論喪事〉，《臺灣府城教會報》，第59張，1890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）。

49 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。

50 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p. 90；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁83。



清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

《臺灣府城教會報》曾推出一系列的〈辯神主論〉連載，除了究明這個文化的源起，也透過一連串的舉證和論述，希望證明「祖先祭拜」的文化急需改變：

有人講古早帝王設立獻祭的禮，意思不是要盼望祖宗會來享受，來鑑納，以及降福消災；獨獨是要用一點的孝心來追念祖宗的功勞德行，可以續接他的心志，傳述他的事情，表明報本追遠的意思……

又咱現時的人一年好幾次獻祭神主，他的意思和早有各樣；因為不是要追念祖宗的功勞德行，專專是盼望他來享受，來鑑納，可以常常降福讓子孫。常常看見婦女，在年冬月節和做忌獻祭神主的時候，手舉起香，常常是求他的祖宗要保佑子孫，造化寺，長歲壽，孩子頭殼硬，好育飼，都不曾聽見她講要追念祖宗的話；有時若遇到家內的人生病，常常是求她的祖宗讓她快好。這是顯明現時的人的獻祭祖宗是全然盼望祖宗來享受來鑑納，可以降福氣，消災殃，是明啦！<sup>51</sup>

可見，這確實是長老教會在傳播福音時，時常遇到也相當深刻的困境，使得傳教士們不得不在《臺灣府城教會報》內不斷說明「祖先祭拜」的內涵與缺失，加強基督福音的正當性。但若我們細看長老教會批判「偶像崇拜」與「祖先祭拜」的文字，還是可以發現兩者的批判力道明顯有落差，基本上長老教會還是尊重慎終追遠的孝心。就這點來看，確實與吳學明所指出論點一致。<sup>52</sup>

51 不著撰人，〈辯神主論〉，《臺灣府城教會報》，第20張，1887年2月，頁11-13；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）。

52 吳學明，〈臺灣基督長老教會的初代信徒（1865-1945）〉，收錄於卓克華總編、吳學明著，《吳學明臺灣史名家研究論集（二編）》（臺北：蘭臺出版社，2018年），頁194。

整體來說，馬偕曾清楚指出有關排除「祖先祭拜」的窒礙難行：

因為它已成為每個人生活中的一部分，在每個人的心中有著難以卸下的情感，所以，需要無比的確信和勇氣才能脫離它的奴役，也才敢於面對親朋好友的辱罵，因為他們視一個對祖宗不盡靈性責任的人為最無人性與殘忍的人。<sup>53</sup>

從諸多史料皆能證明，「祖先祭拜」是臺灣民間信仰相當大的特色，卻也是長老教會相當在意的文化現象，與觀察社會的切入點。

### 三、文化優劣

過去在討論西方國家進入清國，或者臺灣開港通商之際，大多循呂實強所著《中國官紳反教的原因》之脈絡，批判西方勢力挾船堅炮利的侵略行為。<sup>54</sup> 但筆者認為這樣的觀察仍然屬於外部的政治外交層面，事實上這些西方人（特別是傳教士）除了前述觀察之外，也隱含著西方文化觀察東方異地的看法。這些觀察的前提是，我們都能體認到他們係依靠強勢的國力來到東方，以較先進的科技「文明」來觀察弱勢且不具有話語權的東方，臺灣便是觀察對象之一。

傳教士們受到基督教文化洗禮，以傳播福音、啟蒙世界為使命而出發，不可否認懷有教化者的心態，在傳教士的觀察與書寫中，可以見到他們不停地以西方文化為依據，對臺灣異文化進行分類。像是馬偕就對於當時的臺灣僧侶有諸多批評：「在臺灣北部，僧侶所代表的就是不學無術的形象。」<sup>55</sup> 或者「在這裡基督教並不讓人過像和尚般悲苦的生活，而是讓人快

53 George Leslie Mackay 著, *From Far Formosa*, pp. 133-134; 譯文參照《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》，頁123。

54 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）。

55 〈馬偕日記手稿〉，1874年2月7日；譯文參照《馬偕日記I：1871-1883》，頁157-158。

清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

樂且勇敢。」<sup>56</sup>顯然馬偕在敘述臺灣僧侶形象的同時，已經在區分基督教文化與佛教文化的優劣，佛教文化是不學無術與悲苦生活的形象，基督教則是快樂且勇敢的代表。

當然，這種分類的方式不僅限於佛教文化，一般的文化觀察亦然：「現在我告訴你，你們漢人由皇帝以下都是說謊的人，一位願意懺悔錯誤和過失的人，才能由謊言中得到解脫。」<sup>57</sup>從這樣的思維可以得知，對於傳教士而言，願意承認自己有罪並改宗入教才有擺脫被分類的可能。相關的觀察還有許多，像是馬偕對於傳教事務受阻的艱難：

噢！艱難，拿著代表勝利的棕櫚枝，但是記著，就在有生之日  
要看見你因為蒙羞而變得卑微，你現在在北臺灣比其他的城鎮更有  
力量，但是你的力量會失敗，而且你將變得卑微，你汙穢的街道顯  
示出你道德上的敗壞，你低矮的房子顯示出你在天堂中卑微的地位，  
驕傲的城市悔改吧，在哨角聲響吹動之前就覺醒吧！否則你的淚水  
將是徒勞。<sup>58</sup>

異教徒的艱難妨礙基督教福音傳播，所以汙穢的街道被連結到道德敗壞，低矮的房子象徵在天堂的地位，各種以基督教文化為出發點的優劣對比便成為標籤，讓傳教士一一張貼在異教徒身上。

南部教會的甘為霖也不遑多讓，同樣以西方、基督文化觀看臺灣社會，且更直接描述異教徒接受基督教文化的形象變化：

---

56 George Leslie Mackay著，〈馬偕日記手稿〉，1874年11月25日；譯文參照《馬偕日記I：1871-1883》，頁190。

57 George Leslie Mackay著，〈馬偕日記手稿〉，1875年4月22日；譯文參照《馬偕日記I：1871-1883》，頁211。

58 George Leslie Mackay著，〈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。

真正發人深省的，不是這些風俗習慣，而是福音已開始照亮這個黑雲密佈的城市。所有來做禮拜的人，的確都摒除了不少過去的迷信，從聆聽基督的教義中，獲得極大的喜悅，並在面對信仰基督所引發的種種困擾時，展現了令人欽佩的寬容與忍耐。我相信，有幾個人真的受到了基督真理的影響。<sup>59</sup>

值得注意的是，基督教明顯改善了當地人的舉止、社會習俗，甚至是外在的儀表。那些粗魯的習慣、下流的語言、猥褻的行為、或是破爛的衣衫，都被溫文、禮節、整潔、安適所取代。基督真是偉大的改革者！<sup>60</sup>

因為受到福音洗禮，所以信徒不再是迷信的人，也能展現讓人欽佩的行為，這都是基督真理的影響，意即基督教福音改變了這些人的文化價值。

對於在改宗過程中失敗的人，李庥也有雷同的看法：

對於這些倒退的弟兄，我無法為他們道歉。本來再過幾個月，他們就可以從偶像祭拜、不純潔和各種罪惡中被解救出來。我能做的就是告訴他們，對偉大的真理而言，即便一丁點的墮落，對他們立志要服事的上帝，都是可惡至極之事。<sup>61</sup>

意即放棄入教的人是墮落的，再度陷入不純潔與罪惡之中，因為無法得到基督教的真理。

即使非傳教士，也身處在西方強勢文化觀察臺灣的脈絡之中，如必麒

59 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p81；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁74。

60 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p91-92；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁84。

61 Hugh and Elizabeth Ritchie, "Hugh Ritchie in the Messenger, July 7, 1870", *The Mission Correspondence of Hugh and Elizabeth Ritchie*, 頁103-104；譯文參照林淑琴譯，〈1870年7月7日，李庥致《使信月刊》報導〉，《李庥與伊麗莎白·李庥宣道書信集》，頁101-102。

清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

麟：「這片地區就像所有漢人的城鎮一樣，吵雜、貧窮又汙穢。」<sup>62</sup> 所有非西方文化的漢人城鎮都是一成不變的吵雜、貧窮有汙穢，讓西方文化與東方文化高下立判。透過一連串的文獻爬梳與分析，我們能見到長老教會傳教士來到臺灣後，以其背景的西方基督文化觀看臺灣，用自己的價值觀書寫臺灣文化，並形成「文化優劣」的對比模式，增加基督教傳播福音的正當性與重要性。

#### 四、種族優越

除了前述以西方基督文化看待臺灣社會，傳教士也會以種族區分不同人種的優越或野蠻。以馬偕行旅觀察為例：

利用所有的時間佈道、醫治以及談話。整段時間群眾都聚集在旁，住在山上的人友善但比較粗魯，高興的時候和善、生氣的時候可怕，並且會串通起來耍陰謀。<sup>63</sup>

馬偕認為山上的原住民是粗魯的、情緒落差大，而且是會耍陰謀的，在在都呈現陰晴不定的負面書寫形象。不僅於此，馬偕還有更直白的文字：

再次出去巡視，然後回到新店。14 位生番再次來我住的地方探望我。幾乎都是裸體，全身紋身，不過還是人類。不只是，也很活潑。不過仍是未開發的岩石。<sup>64</sup>

馬偕認為這些原住民「還是人類」，這句話的出發點顯然出自於「本來認為他們不是人類」，所以才會在觀察過後認為他們還是人類。再者，馬偕認為

---

62 W.A. Pickering, *Pioneering in Formosa: recollections of adventures among mandarins, wreckers, & head-hunting savages*, p 32; 譯文參照《歷險福爾摩沙》，頁54。

63 George Leslie Mackay 著，〈馬偕日記手稿〉，1874年12月20日；譯文參照《馬偕日記I：1871-1883》，頁193。

64 George Leslie Mackay 著，〈馬偕日記手稿〉，1886年1月14日；譯文參照《馬偕日記II：1884-1891》，頁111。

他們都是未開發的岩石，這也代表想要改變這中間的種族差異，勢必得依靠歸信基督，藉由福音縮短兩者差距。

甘為霖也對於原住民有刻板性的書寫：

很遺憾，這次的傳教機會比先前任何更少，這一大群人似乎是無可救藥的醉鬼。也許不到百年，水番將只剩名字供人憑弔了。水番的男人正快速地被懶惰和酗酒所毀滅，而鄰近的漢人則不斷買走牠們美麗的女兒。……我忍不住要向全能的主禱告，希望祂不只是在這群愚昧的人們之間，也要在西邊的漢人，甚至是東邊未經造訪的野蠻人部落之間，開闢一條收穫之路。<sup>65</sup>

原住民對面漢人強勢的進逼，生活領域不斷受限，甘為霖將其歸因於懶惰與酗酒的刻板印象，這些愚昧的人便是福音救贖的對象。

事實上，傳教士的文字還算是比較收斂的，若是翻看其他西方人士的文字，能看到更多帶有歧視的字眼，便是建立在西方強勢文化的基礎之上。如清法戰爭時，法國士兵的觀察：

我們法國人好得像法國麵包一樣好，對這些黃猴子並無惡意，他們細小往上拉的眼睛看起來就像獼猴的臉孔……不過這些獼猴的尾巴是長在頭上，而不是長在……別的地方。<sup>66</sup>

或是「呸！這些該死的天民從不洗手，只要他們碰過的都變得髒兮兮的，連他們使用的子彈也都如此，碰了之後應該先用肥皂洗一洗啊！」<sup>67</sup>，以及「他們很機靈、很狡猾、愛吹毛求疵，可是碰到清楚明確又符合邏輯的事情，卻

65 William Campbell, *Sketches from Formosa*, p106-107；譯文參照《素描福爾摩沙》，頁97-98。

66 Jean L.著，鄭順德譯，《孤拔元帥的小水手》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2004年），頁8。

67 Jean L.著，鄭順德譯，《孤拔元帥的小水手》，頁27。



清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

又找不到人了，應該承認東方人就是如此。」<sup>68</sup>又或者李仙得（Charles W. LeGendre, 1830-1899）<sup>69</sup>的文字：

射寮（今屏東縣車城鄉）位於車城以南 2 英里，住民約五百人，大多數是混生。男性相貌堂堂，女性身強體健，但外表鄙俗，不具吸引力；無論男女，都比較像是原住民；我相信不出兩代，漢人的成分將完全被原住民成分蓋過。<sup>70</sup>

字裡行間能發現西方來臺人士懷著種族歧視的評斷，代表西方確實優於東方的論點充斥其中。

經由上述諸筆史料驗證，可以得知筆者的分析並非孤證，當時西方人確實帶著「種族優劣」的有色眼睛觀看臺灣人群，本文所論證的長老教會當然無法避免這樣的觀點。

### 叁、《臺灣府城教會報》中的媽祖報導

前述是透過傳教士們的相關文獻，分析他們如何觀看臺灣異教，本處則以筆者所搜得《臺灣府城教會報》中的 5 則媽祖報導，進一步探究長老教會在書寫這些內容時，想要傳達哪些資訊給讀者，又在論述中透露了哪些社會背景。然而，吾人須知，該報主要讀者係教會內部人士（特別是本地信徒），書寫內容自然較為直白且語氣堅定，不似《使信月刊》（*The Messenger*）的讀者群為西方人，內容還會經過調整潤飾。因此，《臺灣府城

---

68 Jean L. 著，鄭順德譯，《孤拔元帥的小水手》，頁 34。

69 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。

70 Charles W. LeGendre 著，Douglas L. Fix、John Shufelt 編，《Notes of Travel in Formosa》（臺南：國立臺灣歷史博物館，2012 年），頁 249；譯文參照黃怡譯，《南臺灣踏查手記》（臺北：前衛出版社，2012 年），頁 33。

教會報》無疑是我們理解當時長老教會觀察臺灣異教社會相當重要的切入史料。

再者，在前述 4 項觀察特點當中，「種族優越」的書寫內容主要是呈現給西方人士閱讀，因此不論是公開出版品，或者不加潤飾的日記內容，都會提到該論點。但是，以本地信徒為主要受眾群的《臺灣府城教會報》因版面有限，加諸係以推動教會發展為首要目標，在報導中便鮮少見到「種族優越」的論點，更別說這五則媽祖報導，不會有與種族相關的報導內容。

有關翻譯的部分，教會白話字有不同譯法，筆者在此文係參考吳學明的翻譯取向，由筆者自譯，並盡可能將其文字內容譯成白話形式，在不改變原意的情況下方便讀者閱讀。

### 一、北港媽的新聞

嘉義屬北港有一間廟，名叫朝天宮，內中有一身二媽，叫做天上聖母，是通臺灣第一有名聲的；人若要請這身二媽來敬，一日就三元銀，100 日就 300 元，多少日就照算。去年八月間，嘉義城內外逐宮有去請，用多多故事熱鬧；又暝日做戲孝敬，花錢真多到無算得。嘉義城北門外雲霄厝境是落尾請來敬，敬完就移請去還。頭一日請，人就做戲雙棚鬥，又定炮城真熱鬧；第二日，第三日還是這樣；第四日要送去還北港廟。扛到新港休息，轎內佛有解開，到再起身的時，忘記綁。到北港溪的坎頂，要落坎下，媽祖婆從轎內有 khih-lih khok-lok 跌下去，摔在坎下。扛的人趕緊撿，放在轎內，再扛去。持牌的人跑超前去報和尚。扛到位，和尚就驗傷，和人去打鑼叫頭家，爐主，和眾鋪戶，說：我們的祖媽被嘉義的人扛去糟蹋，身軀驗 5 傷。後來將那些轎班，和送去還的人，都綁落起來，凌辱，苦楚他們。還有寫信給通嘉義請媽姐的頭人，說就去北港給

他們做醮，或是去湄洲開眼請神，說神得驚倒去啦。嘉義的頭人回信說，若要完就按這樣完，若不，明年他們不請。今那的轎班有人放回來；總是一個事情不知後來要夠鬧到安怎樣。還有一個雲霄厝人，好幾十年前肖念要到廟去燒金，到那時還跟他們去；金燒完也被人綁做堆。好幾暝日餓、寒；也到放回來的時候，真不甘願；有歹嘴詛咒，說他到死也不敬那號木頭仔，也要吩咐他的後裔不要拜佛，真正不會保佑人；怪不得他們入教的人說佛是木頭仔沒神。還有人戲弄講，甘是看好幾天的戲，沒眠，在轎內要睡比較多，才跌下去。有人說，甘是口渴，到溪要下來吃水。我想她沒看戲，也不會口渴喝水，不過是木的像，屬死的物，無神，不聖，人供她服侍她，實在是憨到極；盼望人對這樣醒悟，就像那個人說本身不拜，也要吩咐他的後裔不通拜。是我們的心所愛。後來有聽見說，嘉義城有拿 30 元銀給和尚去做醮，事情就這樣完。<sup>71</sup>

#### （一）報導內容想傳達的

本篇報導為傳道師周步震<sup>72</sup>所寫，顯然希望透過報導內容批判異教活動，讓閱讀教徒堅定信仰。

其開頭先說明，想要得到天上聖母的關愛，必須先花一筆錢，後續的活動也是勞民傷財。接著以「偶像崇拜」的批判觀點，嘲諷媽祖的神像並沒有神靈，所以無法保佑自己的安全，像是媽祖需要睡眠、喝水等凡人的行為需求，以此證明媽祖神像根本沒有神靈。內容也傳達，即使信仰媽祖，

71 周步震，〈北港媽的新聞〉，《臺灣府城教會報》，第 8 張，1886 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）。

72 周步震為艋舺人，是臺灣本地最早期傳道者之一，1869 年由李庠領洗，歷任多地傳教事務，於 1885 年派至嘉義，本報導應為嘉義任內所寫。有關其生平介紹，可以參見：賴永祥，〈周步震的傳道腳蹤〉，《賴永祥文集》第二冊，（臺南：臺灣教會公報社、臺灣歷史博物館；臺北：臺灣基督長老教會總會，2018 年），頁 344-345。

同樣不能保障平安，還會受到同為異教徒的攻擊，只有不再迷信異教才能解脫。通篇內容皆可見到長老教會以其「一神信仰」、「偶像崇拜」及「文化優劣」的觀點，批判臺灣異教。

## （二）無意間透露的內容

從報導內容得知，清代北港朝天宮媽祖已有進嘉義城祭拜的記錄，但是嘉義城北門外的「雲霄厝境」（原文筆者標底線處）究竟是什麼地方，有辦法獨佔最後的媽祖敬神儀式呢？因為原文的拼音為 Un-sio-chhù-kéng，在現代地圖中已找不到類似發音的行政地名，筆者對照日本時代堡圖才發現，該發音應為清代的雲霄厝，現今當地僅存有雲霄社區與雲霄古道等非行政地名。<sup>73</sup> 清代的雲霄厝盛產香腳，可以說是臺灣民間信仰中相當重要的產業，也因此，在地方耆老的記憶中，諸多信仰活動皆會與當地連結。<sup>74</sup> 透過《臺灣府城教會報》的報導，更讓我們充分應證耆老的記憶無誤，確實因為盛產香腳的產業緣故，周遭各大廟宇皆與其互動密切（參見圖 1~3）。

再者，從北港朝天宮廟方與嘉義地方頭人的談判內容，也說明了當時廟方仍與湄洲保持聯繫，視該地為祖廟、信仰來源。以及，外教人士也理解長老教會對於「偶像崇拜」的批判，所以抱怨時也會引用具有贊同力量的言論，加強自己的論述。因此，《臺灣府城教會報》的內容，除了可以用來理解教會內部對於臺灣異教社會的看法，也能窺探臺灣社會情況。

73 詳細可以參見嘉義市政府東區區公所介紹：〈內安雲霄社區舉辦精典技藝「雲霄厝剖香腳研習活動」〉  
[https://east.chiayi.gov.tw/News\\_Content.aspx?n=237&s=308497](https://east.chiayi.gov.tw/News_Content.aspx?n=237&s=308497)（2021 年 1 月 18 日查詢）

74 蔡鴻濱，〈「香盈雲霄」：嘉義雲霄厝文化再造之研析〉，《新批判》2（2013 年 6 月），頁 87-114。



清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例



圖1：清代雲霄厝內雲霄古道的現今樣貌（嘉義市安和街197巷）

資料來源：筆者拍攝於2021年



圖2：老街內保留清代盛產香腳的老街意象

資料來源：筆者拍攝於2021年



圖3：當地至今仍保留迎媽祖的傳統與歷史記憶  
資料來源：筆者拍攝於2021年

## 二、迎佛吵架

每年 3 月 23 日就是媽祖生；在府城有一間大媽祖廟；是祀大媽和二媽。後來有分二媽的神像去北港奉祀，叫做北港媽；好幾年以來，有風聲他的名興到南北二路；四圍的男女不只熱心奉祀；有的去北港燒金，有的來府城，無定著。北港的二媽有時三月面就來府城，探大媽。

今年 3 月 14 日，有入府內；未到城門的時，城內外的廟有十多頂大輦出城去等接她。快要相近的時，大家相爭要先接到，搶頭



香較有名聲，走到吵架。三老爺宮（朱府千歲，忠義路三段）較處頭標，大旗沒抵好，讓普濟殿境（池府千歲，國華街三段）的人撕破；從那刻就記恨。剛剛入城的時，大家就打架啦，連賣東西的攤都撞倒；以及賣粉粿的盆子也拿起來當石頭相擲；舉人的店門枋做器械來損囉！連跟著隨香的男人、女人也得傷不只多人；佛轎有的也打壞，兩邊有的得傷很傷重，致到就扛去讓縣主驗，也續抓4個人送落縣。

三老爺境很不願，回轉去叫人來截在半路要打他；剛剛普濟殿的佛轎過，要靠2間厝遠，就讓他圍著。不過普濟殿強再竄，強硬犁過去；在那又再吵架，佛轎扛走到小媽祖（水仔尾開基天后祖廟，西門路二段），那的人就來跟他們做公親。佛轎讓小媽祖留隔一暝，才讓他扛回去。三老爺境的人受傷不只多，普濟殿也不少。

像那日下太子（八吉境下太子開基昆沙宮，西門路一段）和南廠（四安境南廠代天府保安宮，海安路一段）也打到不只傷重；是因為上次去送南鯤鯓王爺（南鯤鯓代天府，北門區）就有積怨。

到16日北港媽要回去，縣主就照次序排列讓他們送出城，武營也派兵去堤防，是怕那的佛轎又吵架。送出城的佛轎和人已經回轉來，北港媽就走；要近洲仔尾社（今永康區），那的人也來接他，續送過他們的社，嶄然有那麼遠；那時他們的厝就讓火燒真多間，卻沒人可以打火；到他們回轉來火已經熄了！可見敬佛會害人真慘啊！<sup>75</sup>

---

75 不著撰人，〈迎佛吵架〉，《臺灣府城教會報》，第22張，1887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）。

### （一）報導內容想傳達的

報導開頭先說明「媽祖信仰」在臺灣的興盛與影響力，藉著具體說明北港媽祖回到臺南進香的過程，這些異教徒們為了爭取頭香而大打出手，彼此結怨，連官府都看不下去。這種互毆的結果，導致雙方受傷的人數都不少，還有些宮廟會挾怨報復。最後，因為送走媽祖的關係，使得洲仔尾社的民眾離開社區，導致無法撲滅突如而來的火勢，報導內容認為這是因為他們敬佛這種「無神靈」的行為所害。

在本篇報導中，同樣可以見到長老教會以「一神信仰」、「偶像崇拜」與「文化優劣」的觀點，描寫媽祖進香活動過程，呈現充滿負面的文化內涵。

### （二）無意間透露的內容

報導內容說明了北港朝天宮與臺南府城天后宮的交陪情況，也讓我們對於當時興盛的信仰有初步理解，同時也能掌握當時參與這些信仰活動的宮廟。在高亢的情緒中，自然容易因為誤解引起衝突，若僅有片面呈現其負面的一端，無法說明當時臺灣信仰文化的完整面貌。

但透過「下太子」與「南廠」的例子，卻也剛好解釋了透過信仰活動處理當地的「不幸」。<sup>76</sup> 兩者因為早前的南鯤鯓王爺信仰活動而有了誤解，雙方積怨已久無法排解，透過這次的媽祖進香活動，雙方再次有機會透過武陣宣洩情緒，正是這種處理當地社會問題的典型方式。顯然，就內容可以得知，官方雖然不樂見鬥毆的情況出現，但對於這種現象也只是多加提防，並未嚴加制止，或者其實並無法完全壓制。

---

76 本概念受惠於：康豹，《臺灣王爺的信仰》（臺北：商鼎文化，1997年），頁159。

### 三、玉皇、天后、城隍的來歷

天后就是興化府莆田縣的人，林氏的女兒；家世貧窮，他的老爸和兄弟在討海。女孩子年紀十七八歲，在家內在紡織。有一日狂風大起，女孩子眠夢顛狂，他的老母叫她醒；她講，我在海中央救兄弟，嘴咬兄哥，手拉小弟，因為你叫我，開嘴應你，所以失落兄哥。

從這樣好事的人濫糝傳這個女孩子得道，會救大風和水災的權能。到宋朝的時，策封她做靈應夫人。又明朝永樂君策封她做天后。所以福建的人出外做生意，有人設立會館，有人建廟宇，都有服祀天后的像，盼望她庇佑水路平安。若是年年翻船失落性命的人算不完。怎樣天后沒救他們，這甘不是濫糝嗎？<sup>77</sup>

#### （一）報導內容想傳達的

因篇幅有限，筆者將與本文無關的「玉皇」及「城隍」部分略去，僅留下「天后」的內容。本報導以「一神信仰」考察臺灣異教中的「玉皇」、「天后」和「城隍」的來歷，除了提出來源說法外，也進行長老教會教義對「多神信仰」的批判。此部分僅就本文重點「媽祖信仰」進行分析，有關「天后」的信仰來源有諸多說法，也有相關研究，本文並非考究此議題，在此不再贅述。<sup>78</sup>

筆者認為，若從報導內容對於媽祖信仰的文字應用，可以看出長老教會對於臺灣異教的觀點。其陳述媽祖信仰的源頭，來自於「眠夢癲狂」中而生，以此不屑、甚至戲謔的字眼，說明長老教會對於「媽祖信仰」的看法，顯見並不認同這個信仰說法。接著，又批評媽祖得道的說法是好事的

77 不著撰人，〈玉皇、天后、城隍的來歷〉，《臺灣府城教會報》，第 75 張，1891 年 7 月，頁 51-52；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）。

78 有關此議題，可以參考：James L. Watson 著、潘自蓮譯，〈神明標準化：華南沿海地區天后之提倡（960-1960）〉，《思與言》26：4（1988 年 11 月），頁 369-397。

人亂傳而添，因為每年發生海難的人還是數不完，正代表著「媽祖信仰」根本無憑無據。這樣的文字，呈現了長老教會的「一神信仰」、「偶像崇拜」和「文化優劣」觀點。

## （二）無意間透露的內容

有關「媽祖信仰」起源的說法很多，《臺灣府城教會報》的記載雖然帶有價值批判的意味，但也呈現當時代對於「媽祖信仰」的一種看法，能補充我們對於當時代「媽祖信仰」的部分認知。因此，可以驗證該報確實是觀察當時臺灣社會的一種方式。

## 四、消息

我們有接到彰化的消息，就是吳雞母有寄信來在講：

「這個三月天那尊女人佛生日，真多人和她去北港割香，約略萬餘人，錢銀花人真多，不只可惜。還有多多人風聲講媽祖若割香回來，就要燒我們的天主教和彰化城內的教堂。是因為講我去他們的廟講道理，礙到他們的媽祖。又講還有人去北港講道理，有嫌他們的媽祖，講是黑木頭，所以才要拆教堂。從這樣人就風聲。那時剛好進德兄到位，他也有聽見風聲，就論這事情得提防，才留他多休 2 日。那時有人用嘴作鑼，講，眾弟子啊，明早大家得較早，要拆教堂。這樣直透走直透講，讓進德兄聽見；他就跟他到剃頭店，就熊熊牽他的手，講，若要拆教堂，你和我守好；那個人面青驚。倒來在跟我講，我就再去問剃頭店的人，要查那個濫慘講話的人；剃頭店的人也驚。總是官府知，就嚴嚴阻止，我們也祈禱求上帝讓這個事情無成。」<sup>79</sup>

79 不著撰人，〈消息〉，《臺南府城教會報》，第 109 卷，1894 年 4 月，頁 37-39；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，1894 年）。

吳雞母又名吳文彬，1879 年由李庥領洗，歷任多地傳教事務，於 1891 年派至彰化，本報導應為彰化任

清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

### （一）報導內容想傳達的

此篇報導原為傳遞地方教會消息，但其用字遣詞也透露了教會內部對臺灣異教的觀察。如「女人佛」顯示長老教會對於「媽祖信仰」的不以為然，以及花費眾多，又提到教外人士對於教會批判「神像」的論點。更重要的是，說明教會差點因為異教徒亂傳話而遭受攻擊，最後被官府預先阻止的情況。此處內容同樣可見「一神信仰」、「偶像崇拜」、「文化優劣」的價值判斷。

### （二）無意間透露的內容

本處無意間說明了清末（1894 年）北港朝天宮的媽祖誕辰月，參與人數已達萬餘人之多，興盛狀況可見一般。其次，代表民眾已稍能理解長老教會對於臺灣異教批判的內容。最後，我們清楚得知，官方並非對於這些衝突毫無反應，反而極力避免發生。

## 五、北港火燒

臺南熱鬧的所在，一是府城；二是鹿港；三是笨港，也叫做北港。這個北港的人不只多，還很盛，陰風也不少。還有一尊佛，叫做北港媽，通臺灣第一有名聲的。但真可惜，那個下午一會兒都變成灰燼。因為今年 10 月 1 日，北港廟後，有一間 Hap-bo 行，有一個唐山客過來，住在那行內，遇到生病，卻死在那。到下午扛他去埋葬，他們的心存懷疑，卻生出異端，害怕有鬼待在他們行內，就放大炮來嚇鬼；因為說鬼若聽見炮聲，就馬上會跑出去。沒想到火舌就這樣發起，炮紙的火鼠跳入棉花內，一直燃。可見旁邊有土炭油爆開贊他的蠟，竟然將那間行，以及所有的東西，一併燒光。那

---

內所寫。有關其生平介紹，可以參見：賴永祥，〈傳道吳雞母及其妻〉、〈翻議事錄看吳雞母〉，《賴永祥文集》第二冊，頁 383-386。

時還起風來絞，越傳越遠，直到北港的所在，從南到北把他燒為平地；差不多十分燒去八分，就是那的做大生意的行、店，約有三、四百間。還有他們的神佛和公媽，大約燒有千餘尊，他們的金銀，財寶，尖仔，衣裳，傢伙，器具，以及他們的豬，狗，雞，鴨，也燒到無法算。講到他們的風俗也真壞，不會救火，反而搶東西，才會燒到這麼傷重。有的搬東西要跑去別處，還被無良心的人將他搶去，為了這樣還刺死好幾人，受傷的人也真；沒厝可以睡，和沒飯可以吃的人，也真是多；看來就很可傷啊！真正可傷啊！自有臺灣未曾聽見親像這樣。這是從一人的異端，連累到眾人這麼淒慘。

那間媽祖廟好加在是火課建的，還四面無和人店相連；若不是這樣，或許也燒燒去。雖然這樣，仍然有燒一間小室，和一間迴廊。今人皆知，媽祖稱作天上的聖母，她的功勞和天相同；這都是世間人濫修來封她，無影到那麼大，不過是柴與土而已，所以不會救人脫離災厄，也不會保佑人有福氣；因為人無查考到盡，不過只是空空奉祀她。現此刻他們很多無公，無媽，無神，無佛。<sup>80</sup>

### （一）報導內容想傳達的

本篇報導說明 1894 年 10 月 1 日，於北港發生的意外大火，將村莊燒去十分之八，不僅神佛無法自保，連家當都付之一炬。作者批判，這都是源自異端，加諸不良風俗阻撓救災，才會害得民眾受苦。作者更認為，雖然媽祖廟幸免於難，但也證明了媽祖無法救災，只是一尊木頭與泥塑的神像罷了。只是，前者民眾不慎引起火災的行為，是否能直接連結到媽祖無法展現神威滅火，就代表不值得信仰呢？這個邏輯若是套用在其他宗教，

80 不著撰人，〈北港火燒〉，《臺南府城教會報》，第 117 卷，1894 年 12 月，頁 130-131；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，1894 年）。



清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

恐怕都無法被信徒所接受。於此，再次展現其以「一神信仰」、「偶像崇拜」與「文化優劣」的價值判斷。

## （二）無意間透露的內容

文內卻也告訴我們一些地方訊息，首先是清末的北港已經具有一定的商業規模，即使不在媽祖誕辰的三月份，仍然很繁榮。其次，當時的民間信仰，有以聲音嚇跑鬼怪的習俗存在。再者，北港朝天宮圓形環繞的設計，正好起了防火延燒的作用。

確實，《臺灣府城教會報》再次補充中文史料所未見的內容。

## 肆、教會對異教徒改宗後的形象書寫轉變

前面的篇幅討論了許多長老教會對於臺灣異教的看法，特別是《臺灣府城教會報》中的媽祖報導與臺灣社會情境。但是，在這些對於臺灣異教的描述內容，是否會因為描述的客體改宗入教而有所轉變呢？特別陳梅卿曾指出，清末長老教會初代信徒具有 4 項共同點：（一）年輕；（二）大多屬低階級，且未受教育者較多，略識或不識漢文，亦有第一代移民；（三）經濟生活欠佳，多為憑勞力生活或小商人；（四）入信動機非為救贖。<sup>81</sup> 因此，若能透過長老教會對初代信徒的形象書寫轉變，應該更能佐證這樣的切入點。

筆者認為，透過這樣的文獻驗證，應能更加強筆者對於長老教會觀察臺灣異教的觀看方式，確實是依循自身的知識與西方文化價值而來，異教徒若能改宗入教，也能得到不一樣的評價。因此，本處即以清末跟隨馬雅

---

81 陳梅卿，〈清末臺灣英國長老教會的漢族信徒〉，收錄於林治平主編，《基督教與臺灣》（臺北：宇宙光出版社，1996 年），頁 79-80。

各 (Jason L. Maxwell, 1836–1921)<sup>82</sup> 來臺布教的漢人傳道文哥，以及臺灣長老教會相當著名的兩位初代信徒吳著<sup>83</sup> 與林學恭<sup>84</sup> 為例。

### 一、文哥

馬雅各於來臺隔年提到，文哥<sup>85</sup> 因為已經 60 歲高齡、身體虛弱，於兩周前從臺灣回到廈門。據馬雅各所言，文哥在入教前已服用鴉片長達 30 年之久，也曾經在漳州的衙門工作，直到 4 年前才改宗入教。於馬雅各即將前往臺灣傳教之際，廈門的傳教士們便以文哥所展現的傳道熱情與興趣，獲選一同來臺，協助守衛教堂。馬雅各提到，在人力不足的情況下，文哥給予他很大的幫助，這些動力並非其知識過人，而是其對傳播福音的不斷熱情，以及對珍貴靈魂的救贖，使他即使年紀已大，仍積極到外面的村落講道。<sup>86</sup>

雖然本則《使信月刊》內的報導，原本為馬雅各報告傳教狀況，說明人手不足的情形，特別是在漢人傳道因病返回廈門後，更顯捉襟見肘，但從中也可看到馬雅各對於漢人教徒的描述。以文哥為例，馬雅各提到其在入教前便有悠久的服用鴉片歷史，但在入教後便擺脫這個習慣，相應而來的便是對於福音的「熱情」。這樣的信徒形象轉變是再明顯不過的，使得母

82 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。1865 年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，直到樟腦事件後再度回到府城傳教。

83 吳著為鹽埔仔（今屏東縣新園鄉）最早信徒，是黃深河引領入教，其子吳葛為臺灣最早期本地傳道師之一。有關其介紹，可以參見：賴永祥，〈划竹筏的吳著〉，《賴永祥文集》第二冊，頁 363–364。

84 林學恭又名赤馬叔，1883 受吳意影響而入教，進入神學校進修後，又歷任各地傳教事務，於 1903 年被設立為牧師。有關其生平介紹，可以參見：楊士養編著、林信堅修訂，〈林學恭牧師〉，《信仰偉人列傳》（臺南：人光出版社，1989 年），頁 59–80。

85 文哥應為隨馬雅各來臺的吳文水，在其他文獻也提到吳文水於 1866 年 7 月返回廈門休養，順便回故鄉漳州。可以參見：黃茂卿等編寫，《臺灣基督長老教會太平境馬雅各紀念教會設教壹百貳拾年史》（臺南：太平境馬雅各紀念教會，1985 年），頁 18。

86 J. L. Maxwell, “Letter from Dr. Maxwell”, 1866 年 7 月，臺灣教會公報社編，《使信月刊（17）》（臺南：教會公報出版社，2006 年），頁 342。

清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

會甚至母國人民都能直接感受，進而支持傳教工作。

## 二、吳著

在巴克禮的敘述中，吳著在入教前是以竹筏載運砂糖維生，當時的運送過程都不收費，但任由船夫於袋中自取砂糖充為工資。在其歸信基督後，認為這樣的行為非常不適宜，便改行為漁夫。<sup>87</sup> 梅監務對於吳著的遭遇也有深刻記載，吳著是受到傳道人黃深河的影響而入教，但在聽信福音初期遭到妻子與親戚的冷眼看待，不但深夜回家無人理會，就連翌日吳著的早餐吃完後，都被妻子直接丟棄剩餘的飯菜，說明著當時的文化誤解。而黃深河是嘉義人，在入教前是盜賊，因為一次嚴重傷勢被送到臺南醫館治療，自此深受福音影響，開始佈教工作。<sup>88</sup>

從這裡我們可以見到兩個教徒的形象轉變。先是黃深河的入教過程其實與眾多教徒並無不同，皆屬得救於當時漢醫無法治療的重大外科傷口，如當時馬雅各醫師已能施作白內障與截肢手術。當傳教士們在敘述教徒改宗前後的形象差異時，便會將黃深河的轉變作為重要案例，甚至黃深河本人也將這樣的變化作為傳教手段，足見長老教會相當重視這種外在職業、形象對於教徒入教前後的對比。也因此，曾經是盜匪的人因為改宗而從良，當然是受到教會文化的洗禮。

再者，吳著原本職業為船夫，收取工資的方法與當時其他船夫並無不同，顯然是該行業的默契。但是長老教會相當不能認同這種方法，認為是不誠實的行為，因此，吳著在入教後便轉換職業為漁夫。同樣地，我們看到長老教會在敘述教徒入教的形象轉換時，也將船夫這種任意拿取的行為作為對比，說明其在入教後轉變外在職業、形象，從事漁夫行業。從這樣

---

87 Edward Band, *Barclay of Formosa*. Tokyo : Christian Literature Society, 1936, pp.39-40. 譯文參照：Edward Band 著、楊雅婷翻譯，《福爾摩沙的巴克禮》（臺南：臺灣歷史博物館、臺南神學院，2015 年），頁 85。

88 Campbell Moody, *The King's Guest : A Strange Formosan Fellowship*. (London: H. R. Allenson, 1932 ), p. 60.

的報導可以得知，顯然長老教會試圖說明，改宗入教對於信徒的影響是顯而易見、高下立判，意即教徒的文化優於異教徒。

### 三、林學恭

林學恭在改宗前，是一個「交諸淫朋賭友，研究賭博妙法，以非法而奪取人財產，若勝利，則與惡友飲酒鬥拳」的人，也曾指責朋友郭省「何必入番教？」如此看來，似乎林學恭是一位地方上的問題人物。但在其受邀至嘉義禮拜堂，得到傳道者吳意的引領，便決定痛改前非，遠離賭友與酒徒。儘管同樣在歸信過程中，遭到家人的不諒解與阻撓，甚至是暴力相向，仍然沒有改變林學恭的想法。<sup>89</sup>

然而，成為教徒後的林學恭的形象又是如何呢？

林學恭自信主以後，態度為之一變，舉動與前不同。昔其所交諸淫朋賭友酒徒，亦漸疏遠，而與同庄入番仔教之郭省甚親密，而且每七日即往嘉義遊玩。<sup>90</sup>

林學恭歸信之後，每周日都與郭省前往嘉義禮拜堂參加聚會，脫離原本的交友圈。其實細看林學恭接觸福音的機緣，也不算當時的特例，但是因為他在入教前的飲酒與賭博習慣，也是屬於教會內所不樂見的行為。所以當他成為教徒後，這些改正壞習慣的形象轉變，也成為教會內闡述教徒正面形象的絕佳案例。

經由上述文哥、吳著與林學恭的論證，我們可以發現長老教會的傳教士們，對於「異教徒」成為「教徒」的眾多案例，會特別挑選出形象轉換差異較大的個案，作為傳教工作的標準示範。當然他們這樣的轉變是事實，

89 安貧生，〈信仰美談——赤馬叔〉，《臺灣教會公報》，第 654、655 號，1939 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）。

90 郭朝成，〈林學恭傳記〉，收入郭朝成，《傳道行程》，上冊（臺中：郭朝成子女印，2006 年），頁 568。

清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

但傳教士們的論述無非是為了透過兩者的文化優劣對照，說明信仰基督教的幫助與益處，藉此強化傳教工作的力道與正當性。也因此，事後閱讀文本的人們，便能得到這樣的訊息，相信基督福音。

## 伍、結論

有關 19 世紀西方宗教隨列強來到清國的研究相當豐富，其中長老教會對於臺灣歷史發展影響甚深，直至今日仍猶可見。過去對於清末臺灣教會的研究多集中在政治、外交與傳教事務的探討，特別是有關教案的分析。但筆者透過長老教會相關文獻爬梳，發現西方傳教士們對於臺灣異教社會有相當固定的觀看方式，意即傳教士以其所學知識，以及宗教價值來論述臺灣社會面貌，同時也將改宗入教當作異教徒獲得救贖的契機。尤其是資料相當完整的長老教會，可以提供我們不少理解當時社會脈絡的切入點。筆者透過長時間的閱讀與分析，發現長老教會是以「一神信仰」、「偶像崇拜」、「文化優劣」與「種族優越」的四個視角，觀看與理解臺灣異教社會。

眾多的研究成果都指出《臺灣府城教會報》具有極高史料價值，除了刊載教會內部訊息，也有長老教會對於臺灣異教社會的觀察，補充傳統中文史料的不足。然而過去對於該報刊的運用，主要集中在教會研究或者語文分析，反而較少對於其文本的書寫特性探討。不過我們必須理解，該報刊的受眾群是本地信徒，在書寫策略上，自然與呈現給西方人的一般教會出版品不同。

本研究即先透過長老教會的相關文獻，分析其觀察臺灣異教社會的觀看方式，藉此剖析論點特色。接著再透過爬梳《臺灣府城教會報》中的記錄，以臺灣相當盛行的「媽祖」報導為例，逐篇分析是否也符合長老教會



其他文獻中的觀察特點。從五篇報導內容可以發現，書寫者都透過特定訊息的傳達，建構出臺灣媽祖信仰文化的負面形象，藉此證明基督福音傳播的必要性。但是，這些文字也在無意間透露不少社會現象，像是嘉義雲霄厝的產業發展、臺南宮廟的繞境恩怨，或者是北港朝天宮在清末時期的信仰狀況。這代表《臺灣府城教會報》報導內容的豐富度，除了從事教會研究外，亦足以充為臺灣地方社會的觀察史料。

再者，清末許多初代教徒接觸福音的方式都很類似，可能是經由傳教士傳道工作而聽聞，也有朋友引薦，更為人所知的則是醫療傳道。本文所提的廈門信徒文哥，入教後不再吸食鴉片，也隨馬雅各來臺布教。吳著與林學恭，甚至是黃深河，認識福音的方式與其他並沒有什麼差異，但是他們在從「異教徒」成為教徒的形象轉換，卻是相當好的例子，佐證筆者認為接受福音便是獲得救贖，形象轉為正面。傳教士們將他們的經歷寫成兩者文化高低的對比，也成為長老教會傳教過程中的經典案例。

經由一連串的分析與論證，確實證明筆者的分析方式，相當契合長老教會觀察臺灣異教的分類與評價邏輯。意即，長老教會傳教士們雖然懷抱理想，遠赴異地傳播福音，但難免囿於當時的西方文化氛圍，以及教會教義的洗禮，對於臺灣異教有一套極少變動觀察模式。因此，我們必須先解析這樣的文本性質，才能幫助我們有效理解文本內容，進而在引用時多加注意，藉此增加《臺灣府城教會報》，乃至其他西方來臺人士文獻的多元性與史料價值。



## 參考書目

### 壹、史料及譯本

- Band, Edward, *Barclay of Formosa*. Tokyo : Christian Literature Society, 1936.  
(Band, Edward著、楊雅婷翻譯,《福爾摩沙的巴克禮》。臺南：臺灣歷史博物館、臺南神學院, 2015年。)
- Campbell, William, *Sketches from Formosa*. London : New York : Marshall brothers, 1915.  
(Campbell, William著、林弘宣等譯,《素描福爾摩沙》。臺北：前衛出版社, 2009年。)
- Jean L.著、鄭順德譯,《孤拔元帥的小水手》。臺北：中央研究院臺灣史研究所, 2004年。
- Le Gendre C. W.; Douglas L. Fix and John Shufelt edit. *Notes of Travel in Formosa*. National Museum of Taiwan History, 2012.  
(Le Gendre C. W.著、黃怡譯,《南臺灣踏查手記》。臺北：前衛出版社, 2012年。)
- Mackay, George Leslie著,〈馬偕日記手稿〉。臺北：真理大學史料館藏, 1872-1901年。  
(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, *From Far Formosa*. New York : Fleming, 1895.  
(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, *Pioneering in Formosa : recollections of adventures among mandarins, wreckers, & head-hunting savages*. London : Hurst & Blackett,

1898.

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

Ricci, Matteo (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。

Ritchie, Hugh and Elizabeth, *The Mission Correspondence of Hugh and Elizabeth Ritchie*. 臺南：國立臺灣歷史博物館，2019年。

(Ritchie, Hugh and Elizabeth 著、林淑琴譯，《李庥與伊麗莎白·李庥宣道書信集》。臺南：國立臺灣歷史博物館，2019年。)

臺灣教會公報社編，《使信月刊(17)》。臺南：教會公報出版社，初版1866年，重刊2006年。

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，1885-1901、1907-1913、1925-1927、1939-1940年。

## 貳、專書

吳學明，《吳學明臺灣史名家研究論集(二編)》。臺北：蘭臺出版社，2018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。

吳學明，《臺灣基督長老教會研究》。臺北：宇宙光出版社，2006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。

李樹熙，《聖經與槍炮：基督教與潮州社會(1860-1900)》。北京：社會科學文獻出版社，2010年。

林治平主編，《基督教與臺灣》。臺北：宇宙光出版社，1996年。

清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

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。

洪健榮，《清代臺灣方志的知識學》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2020年。

康豹，《臺灣王爺的信仰》。臺北：商鼎文化，1997年。

張妙娟，《開啟心眼：《臺灣府城教會報》與長老教會的基督徒教育》。臺南：人光出版社，2005年。

莊吉發，《清史論集（十四）》。臺北：文史哲出版社，2004年。

郭朝成，《傳道行程》，上冊。臺中：郭朝成子女印，2006年。

陳東昇，《19世紀後期西方傳教士眼中的臺灣漢人社會》。新北：花木蘭文化事業有限公司，2019年。

黃伯和等著，《基督徒與祭祖》。臺北：雅歌出版社，1994年。

黃茂卿等編寫，《臺灣基督長老教會太平境馬雅各紀念教會設教壹百貳拾年史》。臺南：太平境馬雅各紀念教會，1985年。

楊士養編著、林信堅修訂，《信仰偉人列傳》。臺南：人光出版社，1989年。

臺灣基督長老教會總會，《認識臺灣基督長老教會》。臺北：使徒出版社有限公司，2014年。

蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》。臺北：博揚文化，2000年。

賴永祥，《賴永祥文集》第二冊。臺南：臺灣教會公報社、臺灣歷史博物館；臺北：臺灣基督長老教會總會，2018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。

Henrietta Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village*. Berkeley, CA: University of California Press, 2013.

Moody, Campbell N, *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*. Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907.

Moody, Campbell N, *The King's Guest : A Strange Formosan Fellowship*. London: H. R. Allenson, 1932.

### 參、期刊論文

Watson, James L. 著、潘自蓮譯，〈神明標準化：華南沿海地區天后之提倡（960-1960）〉，《思與言》第26卷4期（臺北：思與言雜誌社，1998年11月），頁369-397。

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期（新北：輔仁大學歷史學系，2012年9月），頁169-210。

翁佳音，〈府城教會報所見日本領臺前後歷史像〉，《臺灣風物》41卷3期（臺北：臺灣風物雜誌，1991年9月），頁83-100。

張學謙、楊允言，〈Ûi《臺灣府城教會報》觀察臺語語體ê演變〉，《臺語研究》5卷1期（臺南：國立成功大學臺灣文學系，2013年），頁48-72。

陳東昇，〈十九世紀後期西方傳教士對臺灣漢人的看法〉，《臺灣文獻》68卷3期（南投：國史館臺灣文獻館，2017年），頁1-37。

陳東昇，〈十九世紀後期長老教會傳教士對臺灣的書寫——以北臺灣風災為例〉，《臺北文獻》直字205期（臺北：臺北市立文獻館，2018年），頁139-179。

陳慕真，〈白話字kap臺灣近代文明ê起點——十九世紀《臺灣府城教會報》、平面媒體kap活字印刷術ê歷史意義〉，《臺灣史料研究》32期（臺北：吳三連臺灣史料基金會，2008年），頁97-116。

廖秋娥，〈從《臺灣府城教會報》看晚清臺灣東部的交通〉，《臺灣史學雜誌》

清末臺灣基督長老教會眼中的異教——以《臺灣府城教會報》中的媽祖報導為例

7期（臺北：臺灣歷史學會，2009年12月），頁3-35。

蔡惠名，〈走路去臺灣——《臺灣府城教會報》中的旅遊書寫〉，《中正臺灣文學與文化研究集刊》13期（嘉義：中正大學臺灣文學與文化研究所，2014年3月），頁103-132。

蔡鴻濱，〈「香盈雲霄」：嘉義雲霄厝文化再造之研析〉，《新批判》2期（嘉義：南華大學應用社會學系，2013年6月），頁87-114。

#### 肆、學位論文

張弘毅，〈從政教關係論喀爾文的宗教思想與宗教改革〉，輔仁大學歷史研究所碩士論文，1988年。

黃子寧，〈利益囚仔：臺灣基督長老教會的兒童教育與家庭教養（1865-1936）〉，國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，2018年。

黃昭榮，〈巴克禮在臺灣的傳教研究〉，臺南：國立臺南大學鄉土文化研究所碩士論文，2003年。

蘇芳玉，〈清末洋人在臺醫療史：以長老教會、海關為中心〉，桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文，2002年。

#### 伍、網路資料

嘉義市東區區公所，〈內安雲霄社區舉辦精典技藝「雲霄厝剖香腳研習活動」〉，網址：

[https://east.chiayi.gov.tw/News\\_Content.aspx?n=237&s=308497](https://east.chiayi.gov.tw/News_Content.aspx?n=237&s=308497)（2021年1月18日查詢）

The Heathenism in the View of the Taiwan's Presbyterian Church in Late Qing Dynasty——A Case Study of the Mazu reports in "*Tâi-oân-hú-siâ" Kàu-hōe-pò*".

Dong-sheng Chen \*

Abstract

Missionaries from the Presbyterian Church came to Taiwan after the opening of port. Thomas Barclay (1849-1935) of the Southern Church founded "*Tâi-oân-hú-siâ" Kàu-hōe-pò*" in 1885 as an internal message to the church and to strengthen the faith of the believers. There have been many studies on this newspaper, mostly used in church history, social observation and research in language and literature, which shows diverse materials.

However, we can find that "*Tâi-oân-hú-siâ" Kàu-hōe-pò*"s main goal is the development of the church, with Christianity and it views the world with its Christian principles and culture. In addition, the change in the image of believers within the church after conversion has become a comparative case of the cultural pros and cons of belief in Christianity. Hence, in the writing process of these texts, the observation objects are also classified with the same knowledge. Through the path of history of knowledge, this study first analyzes the views of the Presbyterian Church on heathen society and then further analyzes the knowledge construction methods written in the newspaper based on its opinion on heathen Mazu. It examines the Taiwanese social situation hidden in the church texts and proves its historical value.

Keywords : Late Qing, Presbyterian Church In Taiwan, Heathenism,  
"*Tâi-Oân-Hú-Siâ" Kàu- Hōe -Oò*", Mazu.

---

\* Ph.D. student, Department of History, National Taiwan Normal University. Administration Staff of NTUB History Hall.