



國立臺灣大學文學院歷史學系

碩士論文

Department of History

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master's Thesis

清代北臺灣的基督宗教勢力競爭（1860-1895）  
Christian Denominational Competition in Northern  
Taiwan during the Qing Dynasty (1860-1895)

謝仁人

HSIEH, JEN-JEN

指導教授：陳慧宏 博士

Advisor: Hui-Hung Chen, Ph.D.

中華民國 115 年 1 月

January, 2026



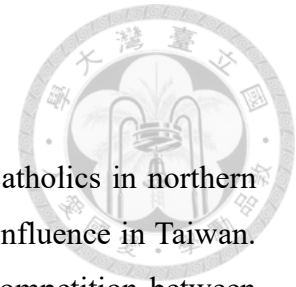
## 中文摘要

加拿大長老教會和天主教在清代北臺灣的競爭，重塑了臺灣基督宗教的勢力範圍。本文以基督宗教勢力競爭的角度切入，探討 1860 至 1895 年間兩教競爭，以及與地方社會的互動。藉此解釋同受條約保障的基督宗教勢力如何建立勢力範圍，以及在競爭中採取何種策略。

本文先以 1860 至 1870 年代南臺灣的經驗為參照，說明英格蘭長老教會與天主教的對立如何延續至北臺灣。再以 1887 年大稻埕教案為核心，分析清法戰爭後天主教的社會困境。天主教雖取得傳教權利，但因戰爭記憶和西班牙保教權的弱勢，必須接受三條規約，這使得天主教受到更多限制。接著本文以宜蘭和滬尾周邊為案例，探討兩教競設據點的過程。在宜蘭，加拿大長老教會憑對噶瑪蘭人社會網絡的掌握，成功抵禦天主教的進入；在滬尾周邊，天主教在興化店、埔頭等地設立據點，卻引發地方衝突。

本研究釐清兩教競爭的歷史過程，指出傳教士對地方的理解、外交資源的運用、地方社會的應對，如何影響競爭局面。藉由宜蘭與滬尾周邊的案例分析，發現地方社會不是單向接受宗教，而是利用兩教競爭來完成自身目的，例如協商人群關係。此外，戰爭留下的仇法記憶與西班牙外交弱勢，使天主教在北臺灣處於不利地位，影響其擴張策略。本文試圖呈現兩教競爭如何在外交格局、戰爭記憶、地方協商中，形塑清代北臺灣的宗教版圖。

## Abstract



The competition between the Canadian Presbyterian Church and Catholics in northern Taiwan during the Qing dynasty reshaped the Christian spheres of influence in Taiwan. By examining religious power dynamics, this study explores the competition between these two churches and their interactions with local society from 1860 to 1895, explaining how Christian groups under treaty protection established their spheres of influence and what strategies they employed in competition. This study first draws on the experience of southern Taiwan in the 1860s-1870s to demonstrate how the antagonism between the English Presbyterian Church and Catholics continued into northern Taiwan. It then analyzes Catholics' social predicament after the Sino-French War through the 1887 Dadaocheng Incident. Although Catholics obtained missionary rights, anti-French sentiment from the war and Spain's weak religious protectorate forced them to accept three restrictions, placing Catholics under more constraints. The study examines the process of competitive station establishment in Yilan and areas surrounding Huwei. In Yilan, the Canadian Presbyterian Church successfully resisted Catholic entry through their mastery of Kavalan social networks; in areas surrounding Huwei, Catholics established stations at Xinghuadian and Putou, triggering local conflicts.

This research clarifies the historical process of competition between the two churches, demonstrating how missionaries' understanding of local contexts, utilization of diplomatic resources, and local society's responses shaped the competitive dynamics. Through case studies of Yilan and the areas surrounding Huwei, the study finds that local society did not passively receive religion but utilized the inter-church competition to achieve their own purposes, such as reorganizing inter-community social relations. Moreover, anti-French sentiment from the war and Spanish diplomatic weakness placed Catholics in an unfavorable position in northern Taiwan, influencing their expansion strategies. This study demonstrates how the competition between the two churches shaped the religious landscape of Qing-era northern Taiwan amid diplomatic frameworks, war memories, and local negotiations.

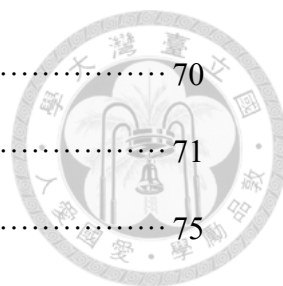
# 目次



中文摘要.....	i
Abstract.....	ii
目次.....	iii
圖次.....	vii
緒論.....	1
一、研究背景、目的與重要性.....	2
(一) 1884 年以前臺灣基督宗教的傳播.....	3
(二) 1880 年代至日本殖民前的兩教競爭.....	4
二、過去研究文獻回顧.....	7
(一) 臺灣基督宗教研究.....	7
(二) 中國基督宗教研究.....	12
(三) 傳教士研究.....	14
(四) 十九世紀後期臺灣的研究.....	18
三、研究材料與方法.....	19
(一) 馬偕相關文獻.....	20
(二) 道明會傳教士書信.....	21
(三) 清朝官方檔案.....	22
四、章節安排.....	22
(一) 第一章：1860 至 1870 年代臺灣基督宗教勢力競爭.....	23
(二) 第二章：天主教的北上與大稻埕教案.....	24
(三) 第三章：兩教競爭下的形象建構與據點擴展.....	24
第一章 1860 至 1870 年代臺灣基督宗教勢力競爭.....	26

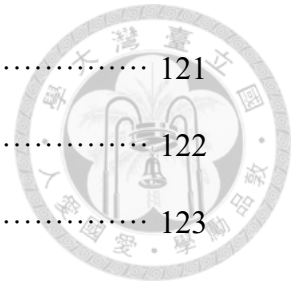


一、1860 至 1870 年代臺灣基督宗教的發展	26
(一) 英格蘭長老教會在臺灣中、南部的活動	26
(二) 加拿大長老教會在臺灣北部的活動	32
(三) 天主教往北傳教的嘗試	35
二、天主教和英格蘭長老教會在南部的競爭	39
(一) 天主教和英格蘭長老教會彼此的批評	39
(二) 英格蘭長老教會針對天主教徒和傳教據點的應對	41
三、英格蘭長老教會與加拿大長老教會的友好關係	44
(一) 英格蘭長老教會對馬偕的支援	44
(二) 南北長老教會傳教士的交往	46
四、小結	47
第二章 天主教的北上與大稻埕教案	49
一、天主教北傳前加拿大長老教會在北臺灣的發展	50
(一) 清法戰前的擴展	50
(二) 清法戰後的重整	50
二、1887 年天主教向臺北傳教	51
(一) 天主教北上傳教的預備	51
(二) 何安慈北上傳教	53
三、大稻埕教案	55
(一) 大稻埕紳民對天主教的反感	55
(二) 西班牙領事、臺灣巡撫對於傳教權利的爭論	58
(三) 大稻埕教案的解決	62
四、小結	67
第三章 兩教競爭下的形象建構與據點擴展	70



一、兩教競爭中的「異端」形象	70
(一) 加拿大長老教會眼中的天主教	71
(二) 天主教眼中的北部長老教會	75
二、天主教在宜蘭的探索與長老教會的反制	80
(一) 加拿大長老教會在宜蘭的預防措施	80
(二) 何安慈拜訪宜蘭	82
(三) 宜蘭地方社會中的兩教競爭	89
三、滬尾周邊的據點競設與暴力衝突	94
(一) 1889 年前滬尾周邊長老教會的發展	94
(二) 天主教在滬尾周邊的拓展	98
(三) 埔頭衝突後天主教的擴展	104
(四) 政權轉換後基督宗教的布局調整	110
四、小結	112
結論	115
一、研究提問與議題回應	115
二、兩教競爭的歷史動態	116
(一) 南臺灣經驗的參照 (1860 至 1870 年代)	116
(二) 大稻埕教案的外交妥協 (1887 年)	116
(三) 傳教據點競設的困境和策略 (1887 至 1895 年)	117
三、地方社會的能動性：改信、策略與重組	118
(一) 改信動機的複雜性	119
(二) 聚落的策略選擇	119
(三) 社會關係的重構	120
四、研究定位與貢獻	121

(一) 外交特殊格局與戰爭記憶 .....	121
(二) 競爭模式的地域差異與論述延續 .....	122
(三) 空間策略與地方協商 .....	123
五、研究限制與未來展望 .....	124
(一) 史料限制 .....	125
(二) 未來展望 .....	125
徵引書目 .....	127
一、中文 .....	127
二、日文 .....	135
三、英文 .....	136
四、西班牙文 .....	138
五、法文 .....	139



## 圖次

圖 1 臺灣全圖.....	29
圖 2 臺灣縣和嘉義縣長老教會據點圖.....	30
圖 3 福爾摩沙島宣教地圖.....	31
圖 4 英格蘭長老教會中部據點圖 .....	32
圖 5 1887 年加拿大長老教會據點圖.....	34
圖 6 福爾摩沙地圖.....	38
圖 7 1886 年天主教據點圖 .....	39
圖 8 阿里港、萬金庄、竹仔腳據點圖 .....	42
圖 9 何安慈 1887 年宜蘭旅行圖 .....	83
圖 10 大屯庄地名圖 .....	105
圖 11 埔頭周邊地名圖 .....	107
圖 12 滬尾周邊天主教據點圖 .....	109





## 緒論

西元 1886 年 10 月 15 日，來臺已經 15 年的加拿大長老教會傳教士馬偕（偕叡理，George L. Mackay，1844–1901）<sup>1</sup>在日記提到一位西班牙教士出現在洲裡（新北市蘆洲區）。這位西班牙教士是天主教道明會派遣的何安慈（Celedonio Arranz，1853–1922）。<sup>2</sup>馬偕和何安慈兩位傳教士在臺北傳教，使長老教會與天主教深根本地。馬關條約簽訂後，教會未隨後續政權更換而中止活動，信徒群體依然成長。長老教會與天主教經歷日治時期和二戰後仍是臺灣基督宗教重要的信仰群體。

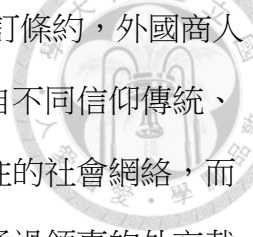
基督宗教在臺灣的發展要回溯至 17 世紀。西班牙人和荷蘭人先後占據臺灣，開展貿易。基督宗教的傳教士也因政權來到臺灣發展。西班牙人在今天的基隆市建立教堂，荷蘭人也試圖在臺灣北部傳教。然而宗教傳播隨政權更迭，鄭氏統治臺灣，雖有菲律賓教士來臺，史冊卻不見本地基督宗教的足跡。清代康熙將臺灣納入版圖，臺灣成為福建省的一部分。耶穌會士雷孝思（Jean-Baptiste Regis，1663–1738）、馮秉正（Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Maila，1669–1748）等人奉清帝之命抵臺測繪地圖，是為 18 世紀少數有關傳教士的紀錄。<sup>3</sup>18 世紀至 19 世紀前期，清朝雖禁止天主教傳播，但中國各地教會仍繼續活動。值得注意的是此時臺灣是否有天主教徒的活動，並不清楚。相比於清版圖下的其他地區，臺灣現在所見的基督宗教的基礎則要等到 19 世紀下半葉。

---

<sup>1</sup> 偕叡理為加拿大長老教會牧師，1844 年生於安大略省（Ontario），曾就讀於多倫多諾克斯神學院（Knox College）、普林斯頓神學院、愛丁堡大學神學院，1871 年來臺灣傳教，後設立偕醫館、牛津學堂、女學堂，1901 年逝世於淡水。

<sup>2</sup> 何安慈為西班牙道明會神父，1853 年生於賽哥維亞省（Provincia de Segovia）的 Francos，1879 年抵臺，1880 年開始在彰化縣羅厝傳教，1887 年前往臺北府傳教，1890–1894 年擔任臺灣區會長，1896 年前往廈門代理宗座代牧，1901–1905 年間二度在臺傳教，1905 年前往福建，1922 年逝世於廈門。山樂曼（Miguel Angel San Roman Perez, O.P.），《美麗島·主的莊田：臺灣天主教會歷史 1859–1950》（臺南市：聞道出版社，2013），頁 363。

<sup>3</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田：臺灣天主教會歷史 1859–1950》，頁 67。



1840 年代後，清朝在多場對外戰爭中失利。清廷與各國簽訂條約，外國商人和傳教士合法在臺灣傳教，先後有天主教和長老教會來臺。來自不同信仰傳統、傳教差會的傳教士培養信徒、建立傳教據點，從而構成不同以往的社會網絡，而新的社會網絡聯繫於傳教士背後的跨國宗教組織，並且傳教士通過領事的外交裁判權，為教堂與信徒在社會衝突中保全一定利益。<sup>4</sup>然而源自不同國家和信仰傳統的基督徒群體在臺灣建立後，不只與既有的地方社會網絡競爭權力，同時也向對方爭奪資源。值得注意的是同受條約權利優待的基督宗教各群體，如何建立自己的傳教區。若遭遇彼此競爭，各自又選擇什麼樣的策略，一面與地方既有社會網絡折衝，一面在兩教間爭取信徒的張力下，維繫自身教會的權勢。

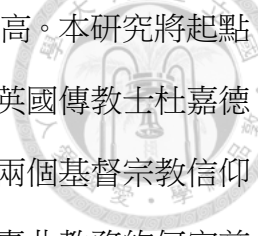
## 一、研究背景、目的與重要性

清代臺灣的基督宗教作為新興的本地宗教群體，受到 19 世紀清朝對外條約體制規範，作為外國人的傳教士享有外交與政治權利的特殊待遇。1895 年日軍入臺後，更多不同基督宗教信仰群體並存的情況，對於日本統治，基督宗教各派傳教士期待更有法規保障、有力維護權益的地方政府，有別於清治的景況。清代在臺北常駐的傳教士僅分屬兩教，是加拿大長老教會與天主教。由於天主教的傳教區域包含臺灣南北，本研究稱的北臺灣即以加拿大長老教會在臺灣傳教的區域為空間。北臺灣作為清法戰爭的戰場之一，戰後地方社會對「法國」的敵意影響天主教在此區的發展。

更重要的是：北臺灣呈現加拿大長老教會先行建立據點、天主教戰後北上的時序差異。當天主教必須面對加拿大長老教會已經營十餘年的信徒基礎，這樣後來競爭者的處境讓北臺灣成為探究兩教爭奪資源、在既有結構下擬定策略的重要脈絡。

---

<sup>4</sup> 林文慧，《清季福建教案之研究》（臺北：臺灣商務印書館，1989），頁 44-45。



此時兩教本地信徒尚未自治、建構行政組織，傳教士權威相對較高。本研究將起點於臺灣基督宗教開始有競爭者的 1860 年。在天主教來台隔年，英國傳教士杜嘉德（Carstairs Douglas，1830–1877）探訪艋舺。這是清代臺灣始有兩個基督宗教信仰群體活動的時刻。時間下限及於 1895 年日軍進入臺北後，主責臺北教務的何安慈因病離開臺北。期間兩個重要的時間點為 1872 年和 1886 年。1872 年馬偕在滬尾開始他在北臺灣的傳教事業；1886 年何安慈到達臺北，開啟天主教在北臺灣延續至今的傳教活動。

以下就北臺灣基督宗教發展的歷史背景略述，以 1884 年清法戰爭為界分成兩階段。此一分期的重要性在於：戰前北臺灣僅有加拿大長老教會獨自發展，戰爭破壞長老教會在北部的一些據點，更促使天主教在戰後決定北上，兩教在淡水縣內形成地緣重疊、直面競爭的局面。

#### （一）1884 年以前臺灣基督宗教的傳播

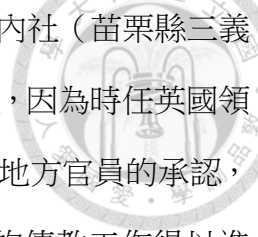
清末基督宗教各派最初以南部為活動重心。1859 年道明會神父郭德剛（Fernando Sainz，1832–1895）從馬尼拉來臺傳教，當時活動集中於府城（臺南市）和鳳山縣（高雄、屏東）一帶。<sup>5</sup>1860 年噶瑪蘭（宜蘭）的原住民拜訪郭德剛，希望派人北上傳教，郭德剛曾允派一位傳道員，後因亂局和經費耗盡，北部傳教事業暫無以為繼。<sup>6</sup>較早來臺傳教的英格蘭長老教會傳教士是 1865 年抵達的馬雅各（James L. Maxwell，1836–1921），當時長老教會以旗後（高雄市旗津）與府城為傳教據點，然而北部更早曾有傳教士探訪過。在 1860 年廈門的英國傳教士杜嘉德曾夥同廈門信徒來到艋舺（臺北市萬華區），尋找臺灣傳教的可能性。<sup>7</sup>從 1865 年

---

<sup>5</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教（1859–1895）——策略及發展〉，收入古偉瀛編，《臺灣天主教史研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁 6-24。

<sup>6</sup> 江傳德編纂，《天主教在臺灣》（臺南市：聞道出版社，2008），頁 75-77。

<sup>7</sup> 賴英澤，〈第一章：南部教會傳教時期〉，收入臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》（臺南：人光出版社，2000），頁 6-7。



到 1870 年代初，英格蘭長老教會的傳教站最遠達大安溪近山的內社（苗栗縣三義鄉鯉魚潭村），未抵達淡水縣的範圍。<sup>8</sup>1868 年樟腦和教案糾紛後，因為時任英國領事吉必勳（John Gibson，1834–1869）的強力處置，傳教權利得到地方官員的承認，教案問題在地方層級因此獲得解決，英格蘭長老教會與天主教的傳教工作得以進展。<sup>9</sup>而北部有外國傳教士常駐要到 1872 年，當加拿大長老教會傳教士馬偕登陸滬尾傳教。

馬偕在 1872 年由南部的傳教士李庠（Hugh Ritchie，1840–1879）和醫師德馬太（Matthew Dickson，1844–1921）陪同北上，在 3 月 9 日到達滬尾，馬偕在他的日記寫道：「〔我〕被這個地方深深的感動，我立即下定決心，這就是一直在等待我的傳教區（field）。」<sup>10</sup>由於 1868 年傳教士在臺灣的傳教權利得到官方認可，即便群眾對於基督宗教仍有敵意，馬偕仍展開他的傳教事業。雖然清代南北長老教會的傳教士未就教區劃分進行討論，但從李庠以降的英格蘭長老教會傳教士大抵以內社和埔社（南投縣埔里鎮）為傳教區的北端。<sup>11</sup>在 1872 年到清法戰爭前夕，臺灣北部從噶瑪蘭到新竹新港都有加拿大長老教會的信徒群體。至於天主教在 1870 年代曾試圖向北發展，然而礙於人力和財力有限，僅將傳教區推至彰化縣內。<sup>12</sup>清法戰爭後，天主教傳教士才固定在北臺灣活動。

## （二）1880 年代至日本殖民前的兩教競爭

1884 年因越南問題清法戰爭爆發，法軍曾攻打基隆與淡水，後又封鎖臺灣海岸。由於情勢緊張，群眾將不滿情緒轉移至基督宗教群體，北臺灣多間長老教會禮

---

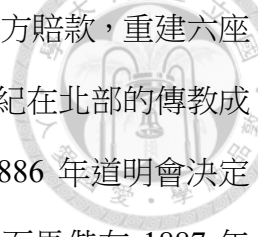
<sup>8</sup> William Campbell, *Sketches from Formosa* (Taipei: SMC Pub. Inc., 1996), 40–41.

<sup>9</sup> 蔡蔚群，〈教案：清季臺灣的傳教與外交〉（臺北縣：博揚出版，2000），頁 130-131。

<sup>10</sup> 偕叡理（George L. Mackay）著，王榮昌等譯，〈馬偕日記（1871-1901）〉全 1-3 冊（臺北：玉山社，2012），第 1 冊，頁 38。

<sup>11</sup> 賴英澤，〈第一章：南部教會傳教時期〉，頁 20-21。依教士會的紀錄要到 1909 年南北長老會才以大甲溪和花東的觀音山為傳教分界。

<sup>12</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 47-49。  
古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教（1859–1895）——策略及發展〉，頁 24-28。



拜堂被毀，新店和基隆的信徒遭受暴民攻擊，戰後馬偕才得到官方賠款，重建六座禮拜堂，繼續在北臺灣傳教。<sup>13</sup>南部的道明會一直以恢復 17 世紀在北部的傳教成就為想望，加之戰後聽聞馬偕獲得官府賠償、繼續獲准傳教，1886 年道明會決定派何安慈北上傳教。<sup>14</sup>天主教的神父和傳道員最初落腳於洲裡，而馬偕在 1887 年於洲裡已建立禮拜堂，他將天主教的傳教視為競爭。除了洲裡，在馬偕的傳教中心滬尾附近，天主教神父選擇興化店（淡水區興仁里）建立傳教據點。<sup>15</sup>

因為清法戰爭時法國人進犯北臺灣，加拿大長老教會的多間禮拜堂遭毀。<sup>16</sup>戰爭在地方留下仇法記憶。天主教在戰後進入北臺灣，傳教士何安慈雖為西班牙人，但天主教在華受到法國保教權的庇護，而出現天主教為「法（國）人之教」的說法。<sup>17</sup>何安慈在洲裡和大稻埕（臺北市大同區）兩地租房，引發居民的不滿與抵抗，1887 年何安慈通過援引長老教會在臺北傳教之例，請求在此租屋傳教。<sup>18</sup>為爭取在臺北傳教，西班牙駐廈門領事以何安慈並非法國人為由，說服臺灣巡撫。<sup>19</sup>馬偕在 1892 年也曾為洲裡天主堂的問題，協助領事與官府釐清狀況。<sup>20</sup>從此可見兩教除了在招集信徒上的競爭外，在地方政治層面，另一信仰群體的活動也會成為處理教案衝突的參考標準；另一方面，兩教都藉由英國領事向官府交涉，此外交格局形塑了北臺灣的兩教競爭。

至 1890 年代，臺灣的平原地帶已有百餘個據點，英格蘭長老教會、加拿大長老教會、和天主教形成自己的信徒網絡，加拿大長老教會的傳教區從苗栗縣往北至噶瑪蘭，東抵奇萊（花蓮縣）；英格蘭長老教會則涵蓋中部臺灣縣到鳳山縣，東部

---

<sup>13</sup> 郭和烈，〈第四章：北部教會自中法戰爭至甲午戰爭〉，收入臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》，頁 81-85。

<sup>14</sup> Fr. Pablo Fernandez O. P. 編，黃德寬譯，《天主教在臺開教記》（臺北市：光啓社，1991），頁 123-124。

<sup>15</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁 36。

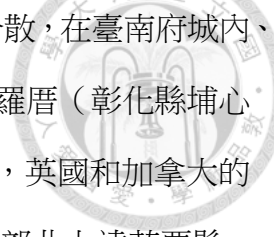
<sup>16</sup> 郭和烈，〈第四章：北部教會自中法戰爭至甲午戰爭〉，頁 85。

<sup>17</sup> 古偉瀛整理，〈教務教案檔〉，收入氏編，《臺灣天主教史料彙編》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2009），頁 81。

<sup>18</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁 34。

<sup>19</sup> 古偉瀛整理，〈教務教案檔〉，收入氏編，《臺灣天主教史料彙編》，頁 88-107。

<sup>20</sup> 偕叡理（George L. Mackay）著，王榮昌等譯，《馬偕日記（1871-1901）》第 3 冊，頁 11。



區域則由南部海岸北抵臺東石雨傘；天主教在臺灣的活動相對分散，在臺南府城內、鳳山縣前金、萬金、嘉義沙崙仔（嘉義縣大林鎮中坑里）、彰化羅厝（彰化縣埔心鄉羅厝村）、臺北洲裡擁有傳教據點。<sup>21</sup>從概略的教區空間可知，英國和加拿大的新教傳教士大抵以中部的臺灣縣為分界：英國傳教士的活動由南部北上達苗栗縣，加拿大傳教士的傳教據點南下則未逾大甲溪。而天主教的傳教據點則與兩個長老教會的據點在各縣十分接近，甚至在同一座城鎮中。

除了兩教傳教空間的重合和競爭，本研究希望指出外交關係對兩教競爭的影響。除了 1891 年後德意志設立副領事，清代臺灣南北僅有英國領事駐地，道明會傳教士所屬的西班牙未在臺灣設立外交使館，領事業務由英國領事兼辦。<sup>22</sup>有別於臺灣，廈門則有西班牙總領事駐紮。加拿大屬於英帝國的一部分，英格蘭和加拿大長老教會當然尋求英國領事的協助，而與長老教會競爭的天主教也仰賴英國領事協調，這樣的外交途徑限制天主教面對民教衝突時的彈性。另外，清法戰爭時法軍進犯澎湖、滬尾、基隆，臺灣民眾以法國崇奉天主教為由，攻擊各地教堂。<sup>23</sup>戰爭後北上的道明會一直為戰時存留的仇恨謠言困擾。本研究的另個重點在於清代天主教在北臺灣的特性，除了缺乏本國領事的即時協助，又被認為屬於法國的宗教而衍生誤解，北臺灣作為清法戰爭的前沿，戰爭形塑地方社會對基督宗教的觀點，道明會傳教士該如何在這樣的地方社會發展自己勢力，亦是值得探究的問題。

最後本研究以北臺灣為空間，針對加拿大長老教會與天主教的發展進行比較。北臺灣兩教在淡水縣形成地理重疊，且天主教作為後進，必須面對加拿大長老教會既有勢力，這樣在同一地域爭取信徒的張力，凸顯競爭的策略選擇和動態發展。藉由北臺灣的案例，本研究希望重新思考清代臺灣的基督宗教內涵，天主教和加拿大長老教會在當時社會中如何被框架為外國宗教，而社會對兩個群體有何評價差異。

---

<sup>21</sup> 古偉瀛整理，〈教務教案檔〉，頁 142-208；江傳德編纂，《天主教在臺灣》，頁 121。

<sup>22</sup> 中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編，《清季中外使領年表》（北京：中華書局，1970），頁 165。

<sup>23</sup> 郭和烈，〈第四章：北部教會自中法戰爭至甲午戰爭〉，頁 82-85。



## 二、過去研究文獻回顧

北臺灣的基督宗教勢力競爭涉及兩教在地方社會的發展，本研究認為應注意本地教會的形成。因為時段訂於清代，研究也應考量對同時期中國基督宗教發展的情況。由於此時傳教士具有相當的主導權，尚需考察傳教士對傳教事業的看法。具備外國人身份的傳教士與本地信徒的交往互動受到條約體制的規範，華洋互動也本為 19 世紀臺灣史研究重要的一環。因此以下分為四個主題回顧過往的研究成果：首先討論過往臺灣基督宗教的研究，注意到基督宗教進入地方所引發的衝突、教會組織形成、信徒如何接受新的宗教等。第二、藉由討論中國基督宗教的研究成果，以過去研究所提出的社會史視野和傳教組織的帝國背景為重點，本研究亦將對宗教勢力競爭進行具地方脈絡和動態發展的解讀。第三、則以傳教士研究為主題，注意相關人士在傳教方法上的差異。最後則論及 19 世紀後期臺灣史的研究，著眼於開港通商時代對臺灣社會的理解。藉由四個主題的研究回顧，希望能在前人研究成果上，進一步探討基督宗教的勢力競爭在地方社會的脈絡與歷史意義。

### （一）臺灣基督宗教研究

為要回答不同基督宗教信仰群體在清代臺灣與地方社會的互動，應注意到清朝體制和其所簽訂的條約，框架出傳教士的活動空間，影響他們如何進入漢人為主的社會傳教，以及在地方所遭遇的抵抗。過往學者如何從教案看待近代中國的基督宗教，同樣構成對清代臺灣基督宗教的理解基礎。臺灣基督宗教研究的另個重要議題是現存信仰傳統的發展史，馬偕在北臺灣建立的長老教會，後來與英格蘭長老教會建立的南部長老教會整合形成臺灣基督長老教會，南北長老教會在清代的發展也構成對清代兩教競爭的重要背景。臺灣基督宗教與社會關係的另一研究議題為



改信與社會網絡的關連，在清代臺灣曾有原住民的大規模改信，這些案例提供對於改信動機的社會因素理解。本小節欲藉教案研究、信仰群體發展史、原住民的集體改信來勾勒清代臺灣基督宗教的大概面貌，最後簡述過去研究提到臺灣兩教競爭的解釋。

關於基督宗教與地方社會的關係，早期教案研究多從外力衝擊來論，強調民教之間的緊張衝突。以下將以呂實強、林文慧、蔡蔚群的研究作為討論。三人研究從不同尺度提供清代基督宗教與社會互動較為整體的認識，從此界定臺灣教案的特質。呂實強通過對民教衝突的研究，指出中國官紳反對基督宗教的原因，包含儒家文化本位、基督宗教與帝國勢力的結合、中國宗教傳統、教民仰仗教會欺壓他人。<sup>24</sup>相較前者的全國尺度與動機分析，林文慧聚焦在 1850 至 1899 年福建省教案，他認為從 1870 年後群眾參與增加，發生地點則集中於沿海，其中臺灣和閩南又以鄉村教案為主。<sup>25</sup>呂實強雖未觸及清法戰爭後的教案變化，但相關議題已在他的著作中有所觸及，如他指出，教堂建造破壞地方的土地利用慣俗，且傳教士利用外國保教權 (protectorate) 施壓當地官府的情形，也時可見。<sup>26</sup>其中法國對保教權的宣告，是法國發動 1884 年戰爭的藉口，後也影響臺灣反教情緒。<sup>27</sup>北臺灣的天主教傳教士因此需對群眾和官方澄清傳教活動與法國的關聯。<sup>28</sup>林文慧對福建的研究則指出，法國和英國對於教案的不同考量，法國因福建天主教勢力軟弱，未肆以武力壓迫；英國領事則積極處理教案，曾以武力施壓清朝，但英國政府考量商利，多次不同意領事作為，不願就傳教問題挑釁清廷的權威。<sup>29</sup>由兩國考量可注意到帝國利益與傳教權益的不協調，或可佐證臺灣天主教未藉法國力量施壓官府。

蔡蔚群的研究則以臺灣為中心，他考察 1859 至 1885 年的臺灣教案。因官方

---

<sup>24</sup> 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，1985）。

<sup>25</sup> 林文慧，《清季福建教案之研究》，頁 190-191。

<sup>26</sup> 呂實強，《中國官紳反教的原因（1860-1874）》，頁 61-129。

<sup>27</sup> 郭和烈，〈第四章：北部教會自中法戰爭至甲午戰爭〉，頁 82-84。

<sup>28</sup> 江傳德編纂，《天主教在臺灣》，頁 110；古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁 82-87。

<sup>29</sup> 林文慧，《清季福建教案之研究》，頁 196-198。

交涉、傳教史的南北差異，開港後各國在臺事務長期由英國領事兼辦等特點，臺灣民教問題往往僅需向英方交涉，此為臺灣教案的特色。<sup>30</sup>蔡蔚群就傳教史來論，1868年南部的商教糾紛解決，使基督宗教在臺的傳教權利獲得認可。<sup>31</sup>他也認為清法戰後的臺灣政治與基督宗教傳布發生轉變：天主教道明會向臺北拓展；臺灣建省後官制改變，且官方對教堂造冊，轉向更積極的宗教管理政策，1885年後的基督宗教發展與過去已非同一模式。<sup>32</sup>本研究所將關注的案例，如大稻埕教案和埔頭（新北市三芝區埔頭里）衝突，在蔡氏的研究中未有處理。

關於大稻埕教案，過去已有馮用點出「大稻埕洋教案」中劉銘傳的溝通角色，他既成功安撫民意，又能說服西班牙領事。<sup>33</sup>古偉瀛注意到西班牙的特殊性，在臺灣的西班牙傳教士最初使用法國護照，而在臺灣僅能求助英國領事的外交力量。<sup>34</sup>對西班牙人來說，新教徒在外交上因英國領事的協助較有優勢。<sup>35</sup>施麗蘭稱此事為「淡水教案」(Tan-shui Case)，他認為此案經地方官員和仕紳的適當處理，依法(law)解決。<sup>36</sup>大稻埕教案有外交上的特殊性，又有地方官員和人群的順利協商，得以讓傳教士繼續傳教。

從臺灣基督長老教會的發展來看，戰後的教會史著作將馬偕到淡水視作北部長老教會的起點。<sup>37</sup>《臺灣基督長老教會北部教會歷史》稱馬偕主導北部傳教的時期為佈教時代，雖有建立學校、教堂，極力培育本地傳教人才，但馬偕未允信徒組織中會自治管理，且當時的本地牧師和長老人數單薄。<sup>38</sup>吳學明對南部長老教會的

<sup>30</sup> 蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》，頁 9。

<sup>31</sup> 蔡蔚群，《教案》，頁 246-248。

<sup>32</sup> 蔡蔚群，《教案》，頁 11-12。

<sup>33</sup> 馮用，〈大稻埕洋教案〉，《臺北文物》第 8 卷第 3 期（1959 年 10 月，臺北市），頁 40-42。

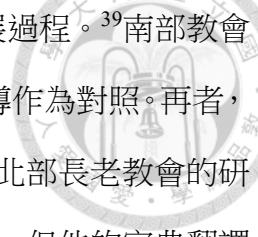
<sup>34</sup> Ku Wei-Ying, "Conflicts, Confusion, and Control: Some Observations on the Missionary Cases in Nineteenth Century Taiwan," in *Footsteps in Deserted Valleys: Missionary Cases, Strategies and Practice in Qing China*, ed. Koen De Ridder (Leuven University Press, 2000), 35.

<sup>35</sup> Ku, "Conflicts, Confusion, and Control," 35.

<sup>36</sup> Shih Li-lan, "The Missionary Cases of Taiwan in the Nineteenth Century," in *Footsteps in Deserted Valleys: Missionary Cases, Strategies and Practice in Qing China*, ed. Koen De Ridder (Leuven: Leuven University Press, 2000), 102.

<sup>37</sup> 徐謙信，〈北部教會之過去及現在〉，收於吳清鑑、鄭連德、鄭連明等編，《臺灣基督長老教會北部教會九十週年簡史》（臺北市：慶祝設教九十週年歷史組，1962），頁 1。

<sup>38</sup> 郭和烈，《臺灣基督長老教會北部教會歷史》（臺北市：郭和烈，1962），頁 29-30。



研究則指出由傳教差會控制轉變成自養、自傳、自治的教會發展過程。<sup>39</sup>南部教會早期對傳教士依賴的情況則可與北臺灣以馬偕為中心的教會領導作為對照。再者，其他相關研究則多強調本地信徒的積極作用，如 Mark Dodge 對北部長老教會的研究指出，在文化翻譯的過程中，馬偕雖然帶著西方的知識與觀念，但他的字典翻譯與傳教語彙，以及空間移動，皆是與這些本地信徒溝通或引導而成。<sup>40</sup>所以應從本地信徒來理解北部基督教的擴散，而不只是考察傳教士的想法。王政文對清末臺灣基督徒的研究認為改信也牽涉社會勢力與改信者的權力關係，本地信徒內部同樣存在社會身份與宗教實踐的協調，而研究更不應忽略改信者的主體經驗。<sup>41</sup>

對於社會結構與微觀尺度的角度，相關研究主要集中對集體改信現象的討論。在 1882 年後馬偕於噶瑪蘭平原迅速建立多個傳教據點，即噶瑪蘭人集體改信的結果。John Shepherd 認為平埔族集體改宗，原因並非基督宗教的教義，而是傳教士作為外國人，具備社會政治優勢。<sup>42</sup>平埔族群作為弱勢團體，在自身族群政治進程中主動尋求改宗。陳偉智認為 19 世紀的族群治理政策與平原土地開發，使得噶瑪蘭人需要新的框架建構認同與獲得社會資源，因此大量加入基督教群體。<sup>43</sup>詹素娟則指出基督教在噶瑪蘭人中的傳播與族群空間並進。雖然傳教士無法改變既有的宗教實踐，但基督宗教觸及遷徙人群的關懷需求，從而族人改信。<sup>44</sup>黃子寧研究信奉天主教的萬金庄，當地平埔族也因族群政策與村落競爭，選擇改宗，但因為集體改宗，也使得敵視萬金的村莊阻撓天主教在屏東的拓展。<sup>45</sup>王政文的研究以屏東地

---

<sup>39</sup> 參見吳學明，《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）。

<sup>40</sup> 參見 Mark A. Dodge, *臺勢教會 The Taiwanese Making of the Canada Presbyterian Mission* (Vernon Press, 2020).

<sup>41</sup> 王政文，《天路歷程——清末臺灣基督徒的改宗與認同》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2019），頁 1-13。

<sup>42</sup> John R. Shepherd, "From Barbarians to Sinners: Collective Conversion Among Plains Aborigines in Qing Taiwan, 1859–1895" In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. by Daniel H. Bays (Stanford University Press, 1996), 134.

<sup>43</sup> 陳偉智，〈族群、宗教與歷史：馬偕牧師的宜蘭傳教與噶瑪蘭人的族群論述〉，《宜蘭文獻》第 33 期（1998 年 5 月，宜蘭），頁 55-57。

<sup>44</sup> 參見詹素娟，〈族群、歷史與地域：噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1900 年）〉（臺北市：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文，1998）。

<sup>45</sup> 參見黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861–1962）》（臺北市：國立臺灣大學出版中

區族群社會為例，他指出基督宗教不僅形塑族群邊界，基督新教以宗教信仰構築新的群體，而信徒得以跨越原有族群分類，成為族群間的仲介。<sup>46</sup>這些研究提供理解社會衝突和族群認同是如何以宗教來表達，或與宗教密切相關。

至於本研究關心臺灣天主教與新教的競爭，早在 1865 年已見於道明會傳教士的書信，他們批評新教傳教士以金錢引誘信教。<sup>47</sup>江傳德的著作提供從郭德剛來臺至戰後臺灣天主教所面對的新舊教競爭，其中不少涉及南北長老教會。<sup>48</sup>山樂曼 (Miguel A. San Roman Perez) 指出 1884 年戰爭之前，已有離開長老教會的信徒尋求天主教支持，因而有 1886 年何安慈北上探查。<sup>49</sup>古偉瀛則注意到北部基督宗教的衝突，他認為新教與天主教傳教士的活動區域重疊，不侷限在城鎮或鄉村，他們和信徒皆會對同一空間競爭，以致衝突不斷。<sup>50</sup>吳學明認為新教和天主教均稱「番仔教」，民眾無法分辨，兩派競爭激烈。南部長老教會財力和人力的優勢造成天主教巨大的壓力，道明會亟欲北上傳教的動機即包含長老教會的擴張。<sup>51</sup>前述學者多從地理空間重疊或教義內容來解釋兩教競爭的現象。

臺灣基督宗教研究既在議題上承繼教案研究對社會關係的關注，但也注意到各信仰傳統在組織和信徒群體的發展，其中傳教士掌握決策權力和本地信徒積極推動傳教工作。由於臺灣的多族群社會，族群關係也牽涉到宗教發展，基督宗教在特定脈絡中吸引原住民大規模改信，構成特殊的信仰群體。最後對兩教競爭的初步整理，可以看到過去研究已注意競爭的現象，但對於不同信仰傳統間競爭採取較為整體性的解釋，未對地域或事件脈絡有更多討論。

---

心，2006)。

<sup>46</sup> 參見王政文，〈清末屏東地區族群社會網絡與基督徒群體的形成〉，《白沙地理學報》第 21 期 (2020 年 12 月，彰化縣)，頁 1-30。

<sup>47</sup> Fr. Pablo Fernandez O. P. 編，黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁 60-61。

<sup>48</sup> 參見江傳德編纂，《天主教在臺灣》。

<sup>49</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 240。

<sup>50</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁 33-59。

<sup>51</sup> 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 108-112。

## （二）中國基督宗教研究

中國基督宗教研究，不僅關注清代中國的基督宗教是一種文化傳播，亦從地方社會角度思考，認為信徒群體縱有教民身份的特殊性，但許多利益考量是與地方社會的其他群體有共通性。這些研究提供本研究欲運用的社會史視野，思考基督宗教群體與地方社會的關係。1980年代後中國基督教的興盛與非西方世界基督徒的增長，研究視野亦受到影響。Daniel Bays 在其所編的論文集集中談到，不能再以歐洲中心的眼光看待基督宗教，研究應進一步在議題上關注本地信徒群體，以及在材料上運用中文史料。<sup>52</sup>Ryan Dunch 則認為應反省教案研究的帝國主義解釋，其背後存有的民族和文化抵抗的預設，且注意到文化傳播時接收端的能動性，即本地社會對於中國基督宗教的建構。<sup>53</sup>

以下所述地方信徒群體的研究從社會關係、宗教經驗、禮儀個案反駁基督宗教對立於中國文化的觀點出發。Robert Entenmann 研究禁教時期四川的天主教，注意到信徒仍與非信徒維持親屬、姻親關係，並未脫離地方社會。<sup>54</sup>Ryan Dunch 注意到福州新教徒的宗教經驗與大眾信仰具共通性，所謂的新信仰不等同西化。<sup>55</sup>Eugenio Menegon 和張先清對於福建天主教的研究指出：宗族支持天主教信仰的存續，並且宗教禮儀能夠與原有的禮儀實踐結合，沈艾娣（Henrietta Harrison）對山西的研究也支持文化適應的解釋。<sup>56</sup>不過沈艾娣提出有別於宗教本土化的觀點，他認為本地的傳道人和信徒也關心儀式的正確性，應注意本地信仰群體對跨國性宗

---

<sup>52</sup> Daniel H. Bays, "Preface," in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. by Daniel H. Bays (Stanford University Press, 1996), viii–x.

<sup>53</sup> Ryan Dunch, "Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity," *History and Theory* 41, no. 3 (2002): 302–319. <http://www.jstor.org/stable/3590688>.

<sup>54</sup> 參見 Robert E. Entenmann, "Catholics and Society in Eighteenth-century Sichuan," in *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, ed. by Daniel H. Bays (Stanford University Press, 1996), 8–23。

<sup>55</sup> 參見 Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857–1927* (Yale University Press, 2001)。

<sup>56</sup> 參見 Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Harvard University Asia Center, 2009)；張先清《官府、宗族與天主教：17–19 世紀福安鄉村教會的歷史敘事》（北京：中華書局，2009）；沈艾娣（Henrietta Harrison）著，郭偉全譯，《傳教士的詛咒：一個華北村莊的全球史》（香港：香港中文大學出版社，2021）。





教組織規範的應對。<sup>57</sup>地方社會基督宗教的研究提醒宗教實踐往往是充斥協商，且與地方社會文化網絡相結合，本地信徒並不會因為改信，與地方社會脫鉤，而是通過改宗獲取更多的資源。

新的反教衝突研究轉向注意宗教與地方權力競逐的結合，而非落入宗教間教義之爭的簡單解釋。Alan Sweeten 對江西天主教的研究認為經濟利益才是民教衝突的爭執核心。<sup>58</sup>R. G. Tiedemann 則指出反教衝突是鄉村社會既存集體暴力的延伸。<sup>59</sup>羅士傑在溫州神拳會的研究也支持相同的解釋，教民身份提供利益衝突時的庇護效用，從而改變不同社會勢力所採取的論述。<sup>60</sup>李樹熙對潮州的研究則提供基督宗教信仰群體競爭與地方衝突的關聯，宗族的兩支房派為處理族產問題，加入不同教會，原先欲調解的兩教傳教士反而強化兩房衝突。<sup>61</sup>這些地方社會衝突的研究呈現：隨著 19 世紀中葉後條約帶來基督宗教的特權，地方社會的教民可以宗教之名，獲取物質和象徵性的利益，從而改變地方的權力網絡。

除了考察在地社會與基督宗教的關聯，也有研究採取國際外交的視野，注意到各國駐華外交體制與傳教士之間的關係。Ernest Young 研究法國保教權，從 19 世紀中期後駐華法國公使與領事館積極介入教案衝突，以致不分國籍的傳教士會選擇向法國求助。<sup>62</sup>潘育文則研究 1868–1870 年英國政府對中國教案的應對。他指出 1868 年在華領事採取砲艦政策，造成持合作政策的母國政府不滿，從而調整傳教原則與限縮領事職權，卻遭傳教組織抗議。<sup>63</sup>由於北臺灣僅有英國領事常駐，1868

<sup>57</sup> 沈艾娣 (Henrietta Harrison) 著，郭偉全譯，《傳教士的詛咒：一個華北村莊的全球史》，頁 141-154。

<sup>58</sup> 史維東 (Alan R. Sweeten)，吳薇譯，《中國鄉村的基督教：1860-1900 年江西省的衝突與適應》，頁 32。譯自 Alan R. Sweeten, *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860–1900* (Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 2001)。

<sup>59</sup> 參見狄德滿 (R. G. Tiedemann) 著，崔華傑譯，《華北的暴力與恐慌：義和團運動前夕基督教傳播與社會衝突》(南京：江蘇人民出版社，2011)。

<sup>60</sup> 羅士傑，〈大眾組織與晚清地方政治：以 1900 年浙江溫州神拳會事件為討論中心〉，《新史學》第 28 卷 2 期 (2017 年 6 月，臺北)，頁 204-217。

<sup>61</sup> 李樹熙著，雷春芳譯，《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)，頁 222-237。

<sup>62</sup> 參見 Ernest P. Young, *Ecclesiastical Colony: China's Catholic Church and the French Religious Protectorate* (Oxford University Press, 2013)。

<sup>63</sup> 參見潘育文，〈英國政府對中國教案的應對及其影響：從鳳山教案到天津教案 (1868-1870)〉



年後英國的傳教原則會影響到北臺灣傳教士面對反教衝突的策略。至於法國保教權，讓教民將基督宗教視為他們在地方利益上的蔭庇，也能用以參照清法戰後北臺灣傳教士所遭受的誤會攻擊。

以上回顧的研究可分為兩個取向，一是注意到中國基督宗教的社會性，信徒的宗教經驗、改教動機、社會關係都是鑲嵌於在地的社會文化中，無法將基督宗教的信徒視為孤立於地方社會的群體。信徒在競爭情境中所考量的也不在於信仰差異，而是經濟利益和社會地位。另一取向則注意到基督宗教與國際外交的關聯，作為外國人的傳教士群體，有其母國的政治文化背景，但傳教組織或信徒並不直接由國家操縱，政策不一定符合傳教組織的期待，傳教組織也會尋求其他國家的外交協助。兩個取向正反映基督宗教的「全球」兼「在地」的雙面性質，既有在地實踐的彈性適應，也具傳教和外交體制面的跨國關係。

### （三）傳教士研究

屬於傳教史脈絡中的傳教士研究，則提供傳教士如何在臺灣招集信徒和應對教外攻擊方式的了解。由於清代臺灣的傳教士只有英格蘭長老教會、加拿大長老教會、和天主教三個派別，以下所討論的過往研究將聚焦於這三個信仰群體的清代時期，不涉及日治和二戰後進入臺灣的其他信仰群體和傳教差會。

1865年馬雅各醫師抵臺，開啟英格蘭長老教會在臺灣的傳教。張大偉（David Johnson）研究英國傳教士馬雅各。馬雅各作為醫療傳教士，除了在醫館診治，他自己也外出治療，並配合傳道員的講道，有別於單靠醫院為空間的醫療傳教方式。

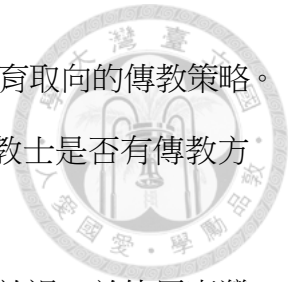
<sup>64</sup>馬偕的醫療活動兼有醫館診治與出外巡診兩種方式，可與之參照。于天恩則注意到英格蘭長老教會進入臺灣的「前史」。<sup>65</sup>他指出海外宣道會的決策，以及傳教士

---

（臺北市：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2021）。

<sup>64</sup> 參見張大偉（David Johnson），〈馬雅各醫生在臺的傳教工作（1865–1871）〉（臺北市：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2013）。

<sup>65</sup> 參見于天恩，〈被忽略的「前史」：從《使信月刊》看英國長老教會對臺傳教之開展（1844–



在廈門和汕頭的經驗，兩者促成英格蘭長老教會在臺灣醫療、教育取向的傳教策略。在討論信仰群體間的關係時，也應注意到馬偕和先到的英國傳教士是否有傳教方面的交流承繼。

1872 年馬偕來到臺灣後，他施行醫療宣教，以消除民眾的敵視，並使用臺灣話向群眾講道，建立學校招收男女學生。<sup>66</sup>若置於 19 世紀下半期北臺灣的社會文化變遷脈絡，馬偕的傳教活動被認為促成西方文化的輸入。過往研究一方面注意他作為加拿大傳教士的西方文化背景，另一方面關注他的傳教活動內涵，特別是教育和醫療方面。

早於 1971 年，教會史家郭和烈利用傳教士和在地教會的資料，寫成《宣教士偕叡理牧師傳》。此書涵蓋議題廣泛，能夠提供馬偕生平整體的面貌。對於馬偕的西方文化背景，羅明耀（James R. Rohrer）的著作《青年馬偕：在臺宣教的根柢》強調馬偕家族的高地出身和自由教會（Free Church of Scotland）文化。馬偕作為高地後裔的流散經驗認同，使他的信仰實踐強調本地信徒的平等權力，而不單是基於經濟考量。<sup>67</sup>羅明耀更早的研究則強調本地信徒的主動性，應重新評估改信（conversion）過程中不同因素的交會，信徒仍保有原有社會文化的連結。<sup>68</sup>即便是馬偕自身，其醫藥知識來源可能仰賴專業醫師未必認同的草藥典（*materia medica*）。<sup>69</sup>羅明耀的看法注意到 19 世紀醫學專業仍在形塑的過程，不應過於強調馬偕醫術的現代（modernity）面向。研究問題也該理解這些被當作「西式」的文化產物如何在地的轉介。

在馬偕自己的書寫中，林昌華注意到蘇格蘭啟蒙運動對馬偕建構知識的影響；

---

1875)》(臺北市：國立臺灣師範大學歷史系碩士論文，2022)。

<sup>66</sup> 郭和烈，〈第四章：北部教會自中法戰爭至甲午戰爭〉，頁 49-63。

<sup>67</sup> 羅明耀（James Rohrer），《青年馬偕：在臺宣教的根柢》（臺北市，主流出版，2022），頁 366。

<sup>68</sup> James Rohrer, "Putting Taiwan's People in the Center of the Story: Reflections on the History of Christian Mission in Taiwan," in *The Life and Legacy of George Leslie Mackay: An Interdisciplinary Study of Canada's First Presbyterian Missionary to Northern Taiwan*, ed. by Clyde R. Forsberg, Jr. (Cambridge Scholars, 2012), 48.

<sup>69</sup> Rohrer, "Putting Taiwan's People in the Center of the Story," 52-53.



對此，鄭仰恩則認為蘇格蘭改革宗的人文精神，影響馬偕在臺灣的教育事業。<sup>70</sup>另外，鄭仰恩指出馬偕是首位從臺灣獨特性來闡釋傳教策略的傳教士，而相較於南部的英國傳教士共同商討，北部傳教更仰仗馬偕一人決斷。<sup>71</sup>

馬偕傳教的特色之一即是醫療，馬偕相信醫療能夠改善民眾對基督教的敵意，進而促成改信。許妝莊指出馬偕所創建的偕醫館由於醫療傳教人員的不足，馬偕選擇和不屬教會體系、任職英國商行的侍醫合作。<sup>72</sup>傅大為認為包含馬偕在內，臺灣南北的西式醫療因置於帝國殖民保護下具有「半殖民」色彩。<sup>73</sup>在教育方面，陳立宙則指出日治前北臺灣的西式教育，以馬偕教育活動的影響最大，而他教育活動的特質在於受教對象的普及化和平等化，教育內容不再限於科考，包納旅行踏查、實物觀察、音樂教唱。<sup>74</sup>除了如前述研究指出馬偕傳教內容的偏重面向，曾尹君從空間角度研究馬偕的傳教路線，以及傳教建築的形式變遷。他指出馬偕傳教成功的背景因素在於臺北盆地交通便利性、北部城鎮發展繁榮，以及信徒人際關係的牽引。

75

相較長老教會傳教史研究集中在馬偕個人，對於天主教傳教史的關注則以修會為單位。山樂曼對臺灣道明會的研究涵蓋天主教從 19 世紀入臺，直到國民政府移入臺灣時。<sup>76</sup>他仔細介紹各語種史料的現況，特別是西班牙文史料。他對於全臺傳教站的歷史也作出完整的整理。針對道明會在北臺灣的發展，他認為清末道明會

<sup>70</sup> 林昌華，〈18 世紀「蘇格蘭啟蒙運動」對來臺宣教師的影響：以馬偕為例〉，收於若林正文、松永正義、薛化元編，《跨域青年學者臺灣史研究續集》（臺北：稻鄉，2009），頁 83；鄭仰恩，〈蘇格蘭啟蒙運動對早期臺灣基督教的影響：從馬偕的現代化教育理念談起〉，《臺灣文獻》63 卷 4 期（2012 年 12 月，南投縣），頁 156-157。

<sup>71</sup> 鄭仰恩，〈從草創開拓到組織牧養——試論臺灣基督長老教會宣教模式的轉變〉，收入氏著，《定根本土的臺灣基督教》（臺南市：人光出版社，2005），頁 6-11。

<sup>72</sup> 許妝莊，〈從偕醫館到馬偕紀念醫院——殖民地近代化中的醫療傳教（1880-1919）〉（臺北市：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2010），頁 20。

<sup>73</sup> 傅大為以「半殖民」一詞指臺灣在成為日本帝國的殖民地前，西式醫療由傳教士傳播、實踐的情況。傅大為，《亞細亞的新身體：性別、醫療、與近代臺灣》（臺北市：群學，2005），頁 41。

<sup>74</sup> 陳立宙，〈馬偕教育活動之研究〉（臺北市：國立臺灣師範大學教育學系碩士論文，2006），頁 123-124。

<sup>75</sup> 曾尹君，〈馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）〉（臺南市：臺灣教會公報社，2024），頁 172。

<sup>76</sup> 參見山樂曼（Miguel Angel San Roman Perez, O.P.），《美麗島·主的莊田：臺灣天主教會歷史 1859-1950》。

雖奠基於南臺灣，但一直有尋回 17 世紀北部原先信徒的理想。<sup>77</sup>相比之下，加拿大長老教會缺乏類似的復舊意識。鮑曉鷗（José Eugenio Borao Mateo）的道明會研究時段與山樂曼的重疊，但他更關注於日本殖民下教區組織和學校的發展。<sup>78</sup>關於大稻埕教案，他詳細摘引中西史料，重現何安慈和臺北官員協商的過程，並指出何安慈在大稻埕與馬偕 1877 年在艋舺遭遇類似的租屋衝突。<sup>79</sup>

1865 年後天主教有不只一位教士在臺，且有多位漢人傳道員合作。古偉瀛指出道明會傳教策略的特色：通過華麗的教堂裝飾與禮儀器物，以及設置救濟組織，吸收信徒，而維繫信徒的方式則是通過彌撒、聯禱、聖體瞻禮遊行等集體儀式，凝聚信徒的認同。<sup>80</sup>楊嘉欽在他的博士論文認為在傳教方法上採直接與民眾攀談交流，1886 年後進入北部為了與長老教會互別苗頭，才開始在城鎮中聚眾宣講。<sup>81</sup>相較於馬偕靠醫療貼近民眾，道明會在清代臺灣僅有極少數的醫療傳教個案。

馬偕和道明會都積極培育本地的宣教人才。但針對傳道員，古偉瀛注意到臺灣當時天主教已有多位傳道員，道明會無意封立本地聖職協助傳教，楊嘉欽則認為新的傳教站開拓相當仰賴傳道員，因傳教士多不熟本地語言。<sup>82</sup>教士也試圖通過購地，將土地租給信徒，形成信徒聚落。<sup>83</sup>比較長老教會的馬偕和道明會修士，可以看到當時新教和天主教的傳教策略差異，新教更傾向利用新的教育和醫療實踐吸引信徒，天主教除了救濟民眾外，亦以物質文化和外顯的公開儀式吸引信徒。然而兩個宗派在缺少母會足夠的幫助下，都積極培養本土的傳教人才，以求迅速打進地方社會，推展傳教。

<sup>77</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 73。

<sup>78</sup> 參見鮑曉鷗著，吳君健譯，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859-1959）》（臺北市：南天，2025）。

<sup>79</sup> 鮑曉鷗，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859-1959）》，頁 75-86。

<sup>80</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁 45-46。

<sup>81</sup> 楊嘉欽，〈從歐洲到臺灣：道明會玫瑰省臺灣傳教研究〉（臺南市：國立成功大學歷史學系博士論文，2013），頁 135-136。

<sup>82</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁 49-50；楊嘉欽，〈從歐洲到臺灣：道明會玫瑰省臺灣傳教研究〉，頁 134。

<sup>83</sup> 楊嘉欽，〈從歐洲到臺灣〉，頁 145。

#### (四) 十九世紀後期臺灣的研究

不同於宗教角度理解外國人與清末臺灣社會的互動，尚有臺灣史的研究能夠提供對當時社會狀態的補充理解，作為背景框架，來看待這些來臺的傳教士所處的社會優勢和侷限。以下以條約港口和西方人的臺灣書寫兩個主題方向說明。

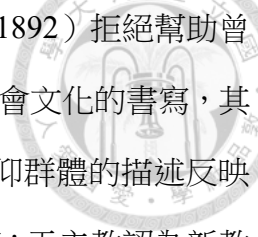
有關條約港口的研究注意到，即便條約寫明特殊待遇，外國人實際進入口岸與當地官員和人群互動時，仍時常需要折衝，無法靠所謂「帝國主義」的優勢達致西方人想要的結果。黃寶雯研究打狗（高雄市）如何成為開港的口岸，打狗作為府城開港的替代方案，實是不同層級的官員和機構行動者對經濟利益妥協的結果。<sup>84</sup>黃寶雯呈現條約簽訂到口岸建立的動態過程。黃頌文對寶順洋行（Dodd & Co.）的研究指出陶德（John Dodd, 1838–1907）因為涉入艋舺商人的既有利益，造成不滿，陶德雖引砲艦威逼，結果寶順洋行仍難立足艋舺。<sup>85</sup>李佩綦從條約體制下臺灣商人的角度，指出條約體制創造新的商業環境，但地方官員和商人能夠選擇性的運用條約，地方實力者藉由任職洋行，跨越原本身份的限制，從而延續自己的經濟優勢。<sup>86</sup>通過對條約港口的研究，可發現若單以文化對立或帝國主義入侵為解釋，忽略地方人群的靈活性，則不見得能獲致全貌。同樣地，在重視地方群體上，當欲解讀外國傳教組織對當地社會影響時，亦應考慮信徒群體對於特定信仰傳統的選擇動機。

清末外國人理解臺灣的管道之一是傳教士的報刊投書與書信。下面所提的兩位學者研究關注西方人的臺灣書寫，也論及兩教競爭或不合的情形。林紋沛研究李仙得（Charles W. Le Gendre, 1830–1899）到達飛聲（James Wheeler Davidson, 1872–1933）對於臺灣知識的理解變遷，他指出當時外國人各機構間互動密切，往內地踏查的旅途是以基督宗教信徒和傳教士為社會網絡核心，但信仰群體間的不睦也會

<sup>84</sup> 參見黃寶雯，《打狗開港：條約、海關、地方的三角關係》（高雄市：高雄市立歷史博物館，2022）。

<sup>85</sup> 參見黃頌文，〈清季臺灣開港前後英商杜德與寶順洋行的崛起（1850–1870）〉（臺北：私立東吳大學歷史學系碩士論文，2014）。

<sup>86</sup> 參見李佩綦，《地方的視角：清末條約體制下臺灣商人的對策》（臺北市：南天書局，2020）。



影響旅行路徑，例如道明會士楊真崇（Andres Chinchon，1838–1892）拒絕幫助曾留宿長老教會的李仙得。<sup>87</sup>陳東昇的研究關注傳教士對於漢人社會文化的書寫，其中涉及新教與天主教傳教士對彼此的理解。傳教士對於不同信仰群體的描述反映的是他們傳教的需要。陳東昇指出兩派批評重點集中於宗教實踐：天主教認為新教用現世享樂吸引信徒，新教則批評天主教崇拜偶像、守貞獨身、教士坐轎。<sup>88</sup>這些研究指出在臺灣外國人因為條約保障而具有的社會優勢，但當地社會對外國人仍有一定的抵抗、應對方法，不應將華洋互動視為絕對的社會和政治對抗，而應注意其中利益的交錯與協商。

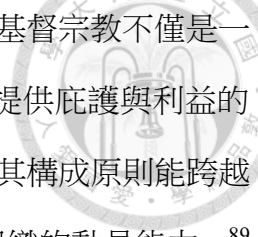
綜上所論，臺灣基督宗教和中國基督宗教的研究逐漸將議題靠向本地信仰群體的發展，中國基督宗教的研究注意到信徒群體和不同權力關係，在地方社會的交錯，而臺灣基督宗教研究多數關心各信仰傳統的發展。對於信仰群體間競爭的理解多從教義差異和同為外國宗教來著手分析。若考慮 19 世紀後期臺灣史的研究成果，也能檢視作為外國人的傳教士和基督徒，並不能單純視為帝國勢力的延展，兩教競爭中具體事件、人物的脈絡仍有待進一步理清。本研究認為北臺灣各地的兩教競爭，須考慮非同宗教改革教派分立的解釋，還應注意到聚落內兩教信徒的關係網絡，且案例有的是鄰近村莊崇奉不同教會，此差異值得進一步分析，而不將之純歸結於區域內信仰群體的教義之爭，而忽略地方社會的利益競逐。除了地方社會的因素，西班牙和英國在臺灣的外交資源也應考慮，從而理解群眾在兩個信仰群體中所做出的抉擇。

### 三、研究材料與方法

---

<sup>87</sup> 參見林紋沛，《行旅致知：李仙得、達飛聲等西方人建構的臺灣知識 1860–1905》（臺北市：南天書局，2020）。

<sup>88</sup> 陳東昇，〈十九世紀後期西方傳教士眼中的臺灣漢人社會〉（臺北市：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2015），頁 32-33。



本研究關注 19 世紀北臺灣基督宗教的兩教競爭。此所指的基督宗教不僅是一般認為具全球聯繫的跨國傳教組織，同時在地方社會是為人群提供庇護與利益的人群組織。基督宗教的信仰群體如同其他祕密結社或民間教派，其構成原則能跨越族群和地緣，且不為帝國正統接受，但在利益衝突時能夠發揮組織的動員能力。<sup>89</sup> 研究所參考的史料涉及傳教士的活動紀錄、本地信徒的宗教實踐、信徒與其他人群的互動。針對史料按其書寫者性質分為 3 部分：

### （一）馬偕相關文獻

馬偕作為清代北臺灣新教少數的常駐傳教士，其相關史料提供北部長老教會較為微觀與延續性的研究材料。本研究使用資料包含馬偕個人日記手稿、由馬偕經歷整理成的 *From Far Formosa*、收錄傳教士書信的《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》。馬偕日記的書寫時間從 1871 年 11 月 1 日至 1901 年 2 月 10 日，其中 1883 年的部分缺失。日記大部分內容為傳教與行醫的紀錄，包含他行經各地時見過的民俗、物種、和環境。與本研究相關的內容集中在馬偕記錄洲裡、滬尾附近的傳教活動，以及與領事交涉租屋問題，通過日記可以理解各事件發生當下，馬偕對於地方居民、清朝官員、英國領事、和道明會傳教士的想法，本研究從而能串聯馬偕在不同時間點的看法，理解他應對地方社會不同行動者的策略。<sup>90</sup>

針對傳教活動還可參考 *From Far Formosa*，該書在 1895 年由 James MacDonald 整理馬偕的個人筆記出版。<sup>91</sup>因該書在馬偕生前同意出版，能從此書理解馬偕對臺灣社會較為統整性的看法。而《北臺灣宣教報告》原為加拿大長老教會的檔案文書，

---

<sup>89</sup> 羅士傑，〈大眾組織與晚清地方政治：以 1900 年浙江溫州神拳會事件為討論中心〉，頁 215；王笛，《茶館：成都的公共生活和微觀世界（1900–1950）》（北京：社會科學文獻出版社，2010），頁 328-334。

<sup>90</sup> 參見偕叡理（George L. Mackay）著，王榮昌等譯，《馬偕日記（1871–1901）》全 1-3 冊（臺北：玉山社，2012）。

<sup>91</sup> 參見偕叡理（George L. Mackay）著，James A. MacDonald 編輯，林晚生譯，《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》（臺北：前衛出版，2007）。譯自 George Leslie Mackay, *From Far Formosa: The Island, Its People and Mission*, ed. by J. A. Macdonald (Fleming H. Revell Company, 1895)。

包含 1868 至 1923 年長老教會海外宣道委員會成員與派駐臺灣的傳教士之間的通信，內容涉及傳教事業進展、財務收支、和教勢統計。<sup>92</sup>本研究將主要使用馬偕和另一位同在北臺灣的傳教士黎約翰（John Jamieson，?-1891）的書信，其中有報告天主教活動的信件，以及各傳教據點的教勢報告。

## （二）道明會傳教士書信

至於天主教道明會的研究材料，本研究使用 *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa (1859–1958)*，本書為紀念道明會在臺灣傳教百周年的史料集，除了編者 Pablo Fernandez 對於臺灣道明會傳教的概述外，並輯錄傳教士在 *The Sino-Annamite Letters*、*Dominican Missions*、和 *Ultramar* 三本刊物上的書信與報告，涵蓋從 1859 至 1958 年的傳教活動。<sup>93</sup>其中與本研究直接相關者有 1886 到 1887 年良方濟（Francisco Herce，1839–1894）寄出的臺灣教務報告與北部傳教報告，內容涉及在北臺灣傳教的緣由、教會信徒、傳教士租屋狀況，還有對馬偕和其長老教會信徒的觀察。由於前書僅為輯錄，本研究再查考《中國安南來往書信》（*El Correo sino-annamita*），後文簡稱《中國安南來信》。該刊物為負責中國、日本、越南東京（Đàng Ngoài）、臺灣傳教的道明會玫瑰省通訊期刊，收錄年代涵括 1866 年至 1916 年，其中包含許多關於臺灣天主教的教勢報告，例如 1887 年後何安慈、雷賽逸（Blas Sáez Adana，1863-?）報告北臺灣情況的書信。<sup>94</sup>以更理解 1886 年後道明會在北臺灣傳教的情形。

---

<sup>92</sup> 鄭仰恩，〈越來越立體化的馬偕圖像！推介《北臺灣宣教報告》〉，《全國新書資訊月刊》第 166 期（2012 年 10 月，臺北），頁 22-23。

<sup>93</sup> Fr. Pablo Fernandez O. P. 編，黃德寬譯，《天主教在臺開教記》，頁 7。

<sup>94</sup> 國立臺灣大學圖書館藏有僅 1886–1887、1902、1907–1908、1910–1911、1913–1914 這幾年的刊物。方真真、方淑如，〈1886 年道明會在臺教務報告〉，《文史臺灣學報》第 3 期（臺北，2011 年 12 月），頁 280-281。



### （三）清朝官方檔案

無論是馬偕或何安慈，傳教士在傳教過程中若遭遇民教衝突，依其國民身份尋求駐在本地的外交官協助，也照條約之例求告地方官府，處理教民與一般民眾的爭端。負責涉外事件的總理衙門檔案中收錄許多地方官員和領事的往來書信。有關教務教案者，現已有張貴永和呂實強整理的《教務教案檔》。檔案中有關臺北基督宗教的案件有 1876 年和尚洲的李東面父子案、1877 年偕叡理艋舺租屋案、1887 年議結中法戰爭期間臺北等地被毀教堂 7 處、和 1887 年日斯巴尼亞教士阿倫士（何安慈）大稻埕建立教堂案。<sup>95</sup>本研究尤其聚焦在馬偕和何安慈先後在臺北租屋建立據點的過程。

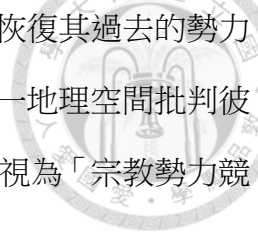
通過對三類史料文獻的比較爬梳，本研究試圖指出在北臺灣已有兩個基督宗教信仰群體的情況，在地人群對於不同群體保持何種看法？官府與地方社會又怎麼對傳教活動進行抵抗？而基督宗教的信仰群體與官府、領事、地方居民採取什麼方式斡旋。從不同人群的應對與態度，以理解兩教競爭對於北臺灣社會的影響。

## 四、章節安排

本研究欲考察清代北臺灣基督宗教的兩教競爭，以及其與地方社會的關聯。所謂兩教「競爭」指的是因為招收信徒和教義對立，加拿大長老教會和天主教發展出批評對方的論述，以及在對方已設點的地域新設自己的據點。又從加拿大長老教會的角度來說，因加拿大長老教會比天主教早在北臺灣設置長久穩固的據點，天主教的傳教活動應視作在加拿大長老教會的勢力範圍內爭取信徒。從天主教的角度來說亦是，道明會 17 世紀以北臺灣作為向中國傳教的基地，因為這樣地域的歷史意

---

<sup>95</sup> 莊樹華，〈中央研究院近代史研究所檔案館藏外交檔案有關臺灣史料介紹——從總理衙門檔案看清季臺灣對外關係〉，《臺灣文獻》第 47 期 3 卷（臺北，1996 年 9 月），頁 180-181。



識，天主教也將北臺灣視為其傳教區。本研究認同天主教北上有恢復其過去的勢力範圍之意。基於兩個信仰群體的先後發展和歷史記憶，兩教在同一地理空間批判彼此，又向本地人群、向對方招收信徒，本研究將這樣的群體互動視為「宗教勢力競爭」。

在用詞上由於涉及不同信仰傳統，本研究在此統一全文的基督宗教用詞。無論新教或天主教的神職人員和本地傳道人皆稱為「傳教士」；專指新教神職人員稱為「牧師」，天主教教士則稱為「神父」；未封牧的新教本地傳道人稱為「傳道師」，未晉鐸的天主教傳道人則稱為「傳道員」。另不同史料間對於教會、教堂、禮拜堂等空間的理解不同，而兩教行政組織此時尚未完備。除了史料涉及建築、行政組織者外，本研究概稱傳教士和信徒的集會空間為「傳教據點」。在結構上，除了緒論與結論外，本研究書寫擬依北臺灣基督宗教的傳教發展為次序。

#### （一）第一章：1860 至 1870 年代臺灣基督宗教勢力競爭

第一章論及 1860 至 1870 年代臺灣基督宗教的發展與各信仰群體互動的形成。在此時期，南部的英格蘭長老教會從臺灣府城向南北拓展，並因外交糾紛獲得傳教權利保證；1872 年馬偕抵達北臺灣後，迅速在今臺北、新竹地區建立多個據點；天主教則在前金和萬金建立據點，也試圖探詢往北建立教會的可能性。

本章探討多個基督宗教信仰傳統進入清代臺灣，他們如何在傳教空間上形成各自的勢力範圍，又如何搭建彼此的互動方式？這涉及三個方面：在空間競爭方面，英格蘭長老教會與道明會在南部傳教，兩派如何在屏東平原建立各自的傳教領域？其次於論述競爭方面，兩個兩派如何透過批評對方建構自身的正當性？在合作關係方面，同屬「耶穌教」的加拿大長老教會與英格蘭長老教會在 1870 年代頻繁探訪對方教區，他們分立而合作的互動模式如何運作？

透過比對南部的兩教競爭與南北長老教會的友好合作，本章試圖呈現清代臺灣基督宗教據點的形成，包含了多個基督宗教信仰群體間的批評論爭與合作關係。

這種差異性的形成，將在後續章節中帶出，如何影響了 1880 年代天主教在臺北的兩教競爭。



## (二) 第二章：天主教的北上與大稻埕教案

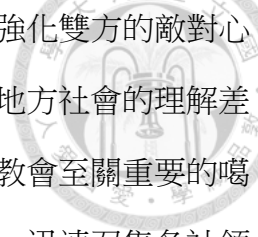
第二章探討 1880 年代天主教在臺北的立足過程，核心問題聚焦於：當後到的信仰群體進入已由單一傳教差會壟斷的傳教空間，如何透過外交策略與論述操作爭取合法性？清法戰後，加拿大長老教會在北臺灣繼續維持獨佔局面。天主教決定北上，旨在回應部分北部人的邀請，希望抗衡長老教會。然而何安慈在洲裡、大稻埕設點後，爆發大稻埕的傳教爭議。透過分析爭議交涉過程，注意到在條約執行方面，劉銘傳以何安慈違約為由禁教，何安慈質疑其對馬偕的差別待遇。另在運作保教權方面，清法戰爭使天主教被視為「法國威脅」，領事胡敦若為撇清關係，甚至否認何安慈的天主教身份。這種策略反映西班牙在保教權爭議中的弱勢。最末針對兩教競爭，劉銘傳認定天主教生事，「耶穌教」守序，這種差異評價體現於三條規約的限制，也讓何安慈認定官方偏袒馬偕。

透過剖析大稻埕教案的多重張力，本章試圖指出：天主教雖取得傳教合法性，卻因規約限制而處於弱勢。這種差別待遇的不利環境影響何安慈的傳教行動，以擴點、貶損對手為策略，與長老教會展開在宜蘭、滬尾周邊的競逐。

## (三) 第三章：兩教競爭下的形象建構與據點擴展

第三章接續天主教在臺北立足的脈絡，嘗試解釋的問題是：當兩個基督宗教群體在地理空間上競設據點時，傳教士的資訊差異、資源配置策略、地方社會網絡如何交互作用，形塑清末北臺灣的宗教勢力範圍？

本章從三個層面探討。首先，在論述競爭層次，兩教如何透過神學攻訐打造彼此的「異端」形象？長老教會視天主教為偶像崇拜，天主教則抨擊新教以物質誘惑



信徒。這種相互建構不僅為向母會爭取資源提供急迫的理由，也強化雙方的敵對心態。而在資訊掌握的層面，以宜蘭為案例，指出何安慈與馬偕對地方社會的理解差異。何安慈誤認教堂位置、對非漢人信徒的龍統指稱，又對長老教會至關重要的噶瑪蘭舊社保持「異常沉默」。相對地，馬偕倚賴噶瑪蘭社會網絡，迅速召集各社領導進行防禦。兩教雙方都被捲入「開山撫番」下地方政治角力：何安慈結盟武將陳得勝，馬偕則與拓墾頭人陳輝煌合作。

至於地方社會的角色，則以今日淡水的滬尾及其周邊區域為例，探討聚落如何運用兩教競爭協商人群關係。天主教在興化店、埔頭、新莊仔（三芝區興華里和店子里）、番社競設據點，形成對灰窰仔（新北市淡水區賢孝里）的包圍網。當天主教挪用本地信仰儀式並要求灰窰仔人分擔活動，後者轉而加入長老教會抗拒壓力，最終在 1892 年引發埔頭暴力衝突。透過對比宜蘭與滬尾周邊的案例，本章旨在揭示：清末北臺灣宗教勢力範圍的變遷，是傳教士資訊掌握程度、資源競逐、地方能动性三重力量交織的結果。

## 第一章 1860 至 1870 年代臺灣基督宗教勢力競爭

本章論及 1860 至 1870 年代臺灣基督宗教傳教範圍的拓展，在此時期英格蘭長老教會從臺灣府、打狗、大社往周邊地區開拓傳教據點。北部的馬偕雖然 1872 年才到達北臺灣，但他在臺北盆地和新竹地區陸續建立傳教據點。至於天主教，相繼在前金、萬金、臺灣府建立傳教據點，也試圖探詢在北臺灣建立教會的可能性。由於此時英格蘭長老教會和道明會皆在臺灣南部傳教，言論上可以看到彼此的批評，在空間中也可見競爭張力。至於加拿大長老教會和英格蘭長老教會的傳教士，從馬偕來台時英格蘭長老教會已提供語言和人力的幫助，1870 年代兩個差會的傳教士還有許多探訪往來，兩個信仰群體的關係較為和諧。

### 一、1860 至 1870 年代臺灣基督宗教的發展

#### (一) 英格蘭長老教會在臺灣中、南部的活動

清末臺灣先後有天主教、英格蘭長老教會、加拿大長老教會來臺傳教，其中最早來到北臺灣的基督宗教團體即是英格蘭長老教會。1860 年臺灣開港時，英格蘭長老教會曾派駐廈門的傳教士杜嘉德 (Carstairs Douglas, 1830–1877) 和將派駐汕頭的傳教士金輔爾 (Hur Libertas Mackenzie, 1833–1899) 二人來到淡水、艋舺、大稻埕。雖然過去已有天主教和荷蘭改革宗在臺灣北部傳教，但英格蘭長老教會傳教士認為自己是首批來到此地的新教傳教士。他們發現當地居民來自漳州和泉州，語言與廈門地區互通，他們認為臺灣傳教大有可為。<sup>96</sup>

直到英格蘭長老教會 1864 年確定在臺灣建立據點，派出首位駐在臺灣的長老

<sup>96</sup> 杜嘉德為英格蘭長老教會傳教士，他在 1855 年派抵廈門，在 1873 年編成《廈英大辭典 (Chinese-English Dictionary Of Vernacular Or Spoken Language Of Amoy)》，該書無漢字而以羅馬拼音拼出廈門腔白話。金輔爾也是英格蘭長老會傳教士，他在 1860 年派駐汕頭，在 1863 協助設立汕頭醫館，也曾負責翻譯出汕頭土白的聖經部分經卷。Carstairs Douglas, "Letter from the Rev. Carstairs Douglas," *The English Presbyterian Messenger* (London), January 1861, 12.



教會傳教士馬雅各，1864年10月5日馬雅各和杜嘉德搭船至打狗，探訪臺灣府城和埤頭(高雄市鳳山區)等地。<sup>97</sup>當時英格蘭長老教會屬意在南臺灣設立傳教據點。

<sup>98</sup>1865年5月24日馬雅各在傳教士杜嘉德與偉亞烈力(Alexander Wylie, 1815–1887)的陪同下，帶領八位漢人信徒抵達打狗港。<sup>99</sup>馬雅各後來在府城外的看西街(臺南市中西區仁愛街)取得屋舍，得以開設禮拜堂和醫館。<sup>100</sup>但由於醫館診治出名，遭遇謠言攻擊，民間認為馬雅各取人體來做藥，引發不安。群眾騷動，揚言拆毀傳教站。在安全考量下，馬雅各接受知縣勸告，離開臺灣府城，遷往旗後。<sup>101</sup>

同年七月中旬馬雅各重新在旗後開始他的傳教工作，但到隔年6月馬雅各換到新的房屋，設置新據點，信徒和醫療工作才得以有所擴增。<sup>102</sup>他也開始往內陸的村落傳教，他在1867年4月26日在埤頭租屋。<sup>103</sup>1867年7月24日英格蘭長老教會派李麻(Hugh Ritchie, 1840–1879)牧師來台。<sup>104</sup>他負責打狗區域的教務，因他具有牧師(pastor)身分，從此南部長老教會能夠定期舉行聖禮，不必仰仗來自島外的牧師。李麻當時以阿里港(屏東縣里港鄉)為中心，向周圍的東港、阿猴(屏東市)、竹子腳(屏東縣林邊鄉竹林村)、杜君英(屏東縣內埔鄉東勢村)傳教。<sup>105</sup>1875年4月李麻也往東臺灣的寶桑(臺東市)和蟬廣澳(臺東縣成功鎮)傳教。

106

1868年英格蘭長老教會在臺灣遭遇埤頭據點被毀、傳道師高長(1837–1912)

---

<sup>97</sup> Carstairs Douglas, "Letter from the Rev Carstairs Douglas," *The English Presbyterian Messenger* (London), February 1865, 51.

<sup>98</sup> James L. Maxwell, "Letter from Dr. Maxwell," *The English Presbyterian Messenger* (London), February, 1865, 52–54.

<sup>99</sup> 偉亞烈力為英國倫敦傳道會傳教士和漢學家，他在1847年派往上海管理墨海書館，執行聖經和傳教書籍的印刷業務，在1857年創辦中文月刊《六合叢談》，他同時也是上海文理學會的倡立人之一。黃嘉智，〈教會的來歷——埤頭〉，《臺灣教會公報》(臺南)，1899年2月，頁13-15。

<sup>100</sup> 高長，〈臺南教會的來歷〉，《臺灣教會公報》(臺南)，1897年10月，頁78-80。

<sup>101</sup> 高長，〈臺南教會的來歷〉，頁78-80。

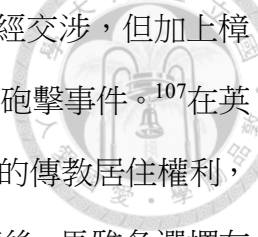
<sup>102</sup> James L. Maxwell, "Letter from Dr. Maxwell," *The English Presbyterian Messenger* (London), October 1866, 305–306.

<sup>103</sup> 黃嘉智，〈教會的來歷——埤頭〉，頁13–15。

<sup>104</sup> Edward Band, *Working His Purpose Out: The History of the English Presbyterian Mission, 1847-1947* (London: Presbyterian Church of England, 1947), 78.

<sup>105</sup> 吳學明，〈從依賴到自立〉，頁21。

<sup>106</sup> 黃茂卿，〈臺灣基督長老教會迪階觀音山教會早期五十年史：英國長老教會東部宣教與觀音山教會現況〉(臺南市：臺灣教會公報社，1991)，頁62-63。



下獄、傳道師莊清風（1839–1868）被殺等重大教案，衝突雖多經交涉，但加上樟腦問題未解，英國領事反對臺灣施行樟腦專賣制度，而爆發安平砲擊事件。<sup>107</sup>在英國的砲艦政策下，清朝對傳教議題有所讓步，承認傳教士在臺灣的傳教居住權利，並確保領事和地方官對於教案的積極處理。<sup>108</sup>傳教活動得到保障後，馬雅各選擇在此時重返臺灣府傳教，租下二老口街東巷尾的許厝（臺南市中西區北門路一段），重新設立據點，作為英格蘭長老教會的傳教中心。<sup>109</sup>英格蘭長老教會在此後向府城東邊的山區擴展，雖然早在 1865 年馬雅各就曾接觸崗仔林（臺南市左鎮區岡林里）的平埔族、在醫館幫傭的平埔族婦女，以及受到傳教士雇用的戴返（？－？），在 1870 年馬雅各在木柵（高雄市内門區）設立傳教據點，而周邊拔馬（臺南市左鎮區中正里和左鎮里）、崗仔林、柑仔林（高雄市内門區溝坪里）也陸續建立據點，這些據點被稱為「府城東方山崗教會」。<sup>110</sup>除了府城外沿山的平埔族聚落，同屬於臺灣府教區的傳教據點還包含白水溪、岩前（臺南市白河區）、嘉義，可以見到英格蘭長老教會逐步往北發展的趨勢。

---

<sup>107</sup> 高長為福建省晉江縣人，1864 年渡臺，1865 年成為英格蘭長老教會在臺灣的第一位信徒，後成為傳道師，1867 年和吳文水一同派任為埤頭據點的傳道師，1868 年下獄被囚 50 天，經英國領事交涉才獲釋。莊清風為淡水廳滬尾人，曾在廈門寮仔後（廈門市思明區鷺江道）醫館接觸基督教，在旗後受洗並成為傳道師，於三塊厝（高雄市内門區）、埤頭一帶傳教，因家庭問題引發教案，最後莊清風在左營被害。吳學明，《從依賴到自立》，頁 22。

<sup>108</sup> 蔡蔚群，《教案》，頁 123-124。

<sup>109</sup> Campbell, *An account of missionary success in the island of Formosa*, 215.

<sup>110</sup> 吳學明，《從依賴到自立》，頁 25-27。

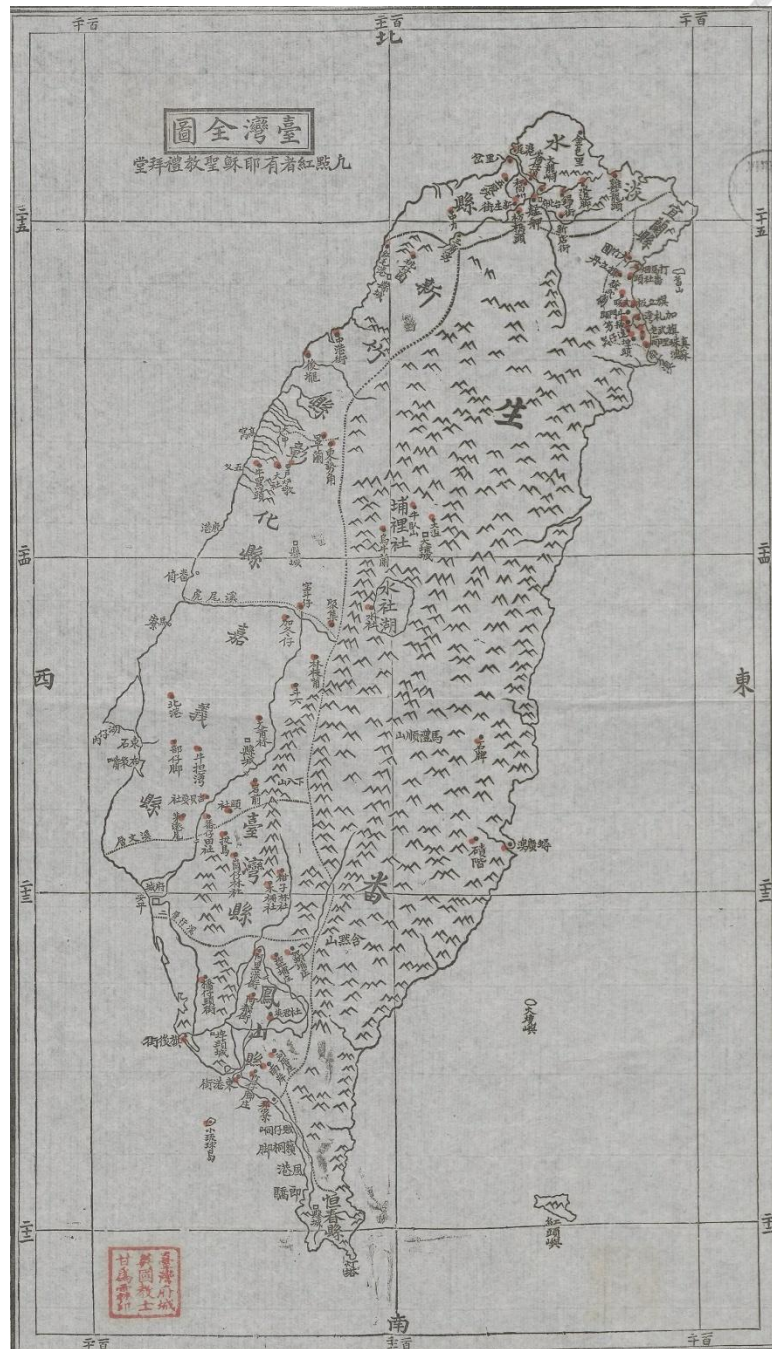


圖 1 臺灣全圖

資料來源：William Campbell, 耶穌教丁亥年日月圖 [Christian Calendar for the Dinghai Year] (Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1887), COLLBN Port 177 N 163, Leiden University Libraries.

說明：本圖擷取自「耶穌教丁亥年日月圖」。<sup>111</sup>「臺灣全圖」由英格蘭長老教會傳教士甘為霖製作，圖中紅點為設有「耶穌聖教」禮拜堂的地點，

<sup>111</sup> William Campbell, 耶穌教丁亥年日月圖。

「耶穌聖教」即英格蘭長老教會與加拿大長老教會在臺灣的總稱。



圖 2 臺灣縣和嘉義縣長老教會據點圖

資料來源：William Campbell, *耶穌教丁亥年日月圖* [Christian Calendar for the Dinghai Year] (Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1887), COLLBN Port 177 N 163, Leiden University Libraries.

說明：圖中紅點為英格蘭長老教會 1887 年的傳教據點，拔馬、山仔林社、木柵社、柑子林社據點為李庠所謂「山崗教會」；縣城為今嘉義市。

至於英格蘭長老教會在臺灣往北傳教最主要的教區，根據李庠 1876 年對傳教區的區分分為打狗、臺灣府、埔社三個教區，其中以埔社最北。<sup>112</sup>埔社教區的成立與巴宰族各社有關。1878 年埔社烏牛欄（南投縣埔里鎮愛蘭里）有社人前往臺灣府馬雅各處求醫，醫治後將新教帶回社內傳播。<sup>113</sup>1871 年馬雅各派傳道師李豹（？-1903）至埔社（南投縣埔里鎮）傳教，李豹先至大社（臺中市神岡區大社里），被居民留下傳教，同年同屬巴宰族的多個聚落內社（苗栗縣三義鄉鯉魚潭村）、埔社先後成立據點。<sup>114</sup>英格蘭長老教會在中部地區的教區於是形成，即便進入 1890 年代，位於大安溪流域的內社則作為清代南部長老教會最北的傳教據點。

<sup>112</sup> Hugh Ritchie 和 Elizabeth Ritchie 著，林淑琴譯，《李庠與伊麗莎白·李庠宣道書信集（英文版）》（臺南市：國立臺灣歷史博物館，2019），頁 350。

<sup>113</sup> 吳學明，《從依賴到自立》，頁 31-32。

<sup>114</sup> 吳學明，《從依賴到自立》，頁 32。



圖 3 福爾摩沙島宣教地圖 (Island of Formosa: A Missionary Map)

資料來源：「福爾摩沙島宣教地圖」(Island of Formosa: A Missionary Map) (臺南市：國立臺灣歷史博物館收藏)，1873 年，登錄號：2020.008.0001。  
說明：本圖為手繪圖稿，呈現 1870 年代英格蘭和加拿大長老教會在臺灣傳教的階段性成果，圖上記錄 25 個長老教會據點所在地的地名。



圖 4 英格蘭長老教會中部據點圖

資料來源：改繪自「福爾摩沙島宣教地圖 (Island of Formosa: A Missionary Map)」(臺南市：國立臺灣歷史博物館收藏)，1873 年，登錄號：2020.008.0001。

說明：稱為鐵砧山的烏牛欄、大南、牛眠山英格蘭長老教會據點皆位於埔社境內，往北另有兩個據點大社、內社。新港社則為加拿大長老教會的傳教據點。

## (二) 加拿大長老教會在臺灣北部的活動

後世的北部長老教會則是以 1872 年馬偕在滬尾上岸為起點。加拿大長老教會派遣馬偕作為他們第一位海外傳教士。馬偕原本在廈門、汕頭、臺灣南部三個地方中選擇傳教區。<sup>115</sup>1872 年初他在南臺灣和李庥巡訪南部長老教會，並學習傳教方法和本地語言，他在這期間，得知北部有許多城市，且人口正在成長，並認為沒有

<sup>115</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，頁 40。



基督教的傳教士在那裏傳播信仰，所以他決定往北臺灣傳教。<sup>116</sup>

至於淡水河流域的發展，1872年3月9日馬偕在滬尾港上岸，4月10日在滬尾租得房屋，開始他的傳教工作。<sup>117</sup>1873年2月9日馬偕在滬尾為第一批信徒施洗，其中包含後來成為傳道師的嚴清華（1852–1909）、吳寬裕（1843–1920）、王長水（1849–1886）、林藎（1847–1896）。<sup>118</sup>這也是北部長老教會第一次的聖禮，以受洗的這些人為中心，滬尾成為馬偕所設立的第一個傳教據點。加拿大長老教會最早建造禮拜堂的地方則在淡水河對岸的五股坑（新北市五股區五股里），最早是1872年該聚落的寡婦陳塔嫂（1797–1881）前往淡水聽馬偕講道，後來跟隨他來聽馬偕講道的人增加，他們便勸馬偕去他們的村落傳教。<sup>119</sup>馬偕在1872年8月28日去到五股坑，送給村中頭人陳炮（1810–1885）印有十誡的單子，說服陳炮接受新的信仰。<sup>120</sup>數月後，陳炮捐出一塊土地作為禮拜堂之用，五股坑禮拜堂在1873年3月2日舉行獻堂禮拜，成為北臺灣第一座長老教會的禮拜堂。<sup>121</sup>1873年6月22日則在洲裡設置據點。<sup>122</sup>1873–1879年間，在淡水河流域設立起11個據點，最下游從鄰近的五股坑和八里坌（新北市八里區訊塘里），已到達中上游的新店和三角湧（新北市三峽區）等地，在1877年也設教於傳教士屢次遭到攻擊的大聚落艋舺（臺北市萬華區）。

在東北海岸地區最早設立的據點則是雞籠（基隆市），雞籠最早的信徒高振最初在1872年淡水聽到馬偕傳教，後來1875年他租了一間房屋，雞籠才開始有自己的禮拜堂。<sup>123</sup>後續在金包里（新北市金山區）和暖暖設立據點。不只停留在今天大臺北地區，馬偕也往西海岸傳教。1872年十月首次到道卡斯族的新港社（苗栗縣

<sup>116</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，頁41。

<sup>117</sup> 偕叡理著，吳文雄等編校，「馬偕日記/1872-04-10」，中央研究院臺灣史研究所臺灣日記知識庫，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1872-04-10>（上網日期：2024年01月24日）。

<sup>118</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，頁44-45。

<sup>119</sup> Mackay, *From Far Formosa*, 148–149.

<sup>120</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1872-08-28」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1872-08-28>（上網日期：2024年01月24日）。

<sup>121</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，頁47。

<sup>122</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，頁47。

<sup>123</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，頁48。

後龍鎮新民里)傳教，是馬偕最早在竹塹地區所設的傳教據點。<sup>124</sup>1877年又設立紅毛港(新竹縣新豐鄉新豐村)據點，隔年在竹塹開設據點，1879年馬偕往山區發展，在1872年他曾探訪過的「生番地界」獅潭底(苗栗縣獅潭鄉新店村)設立據點。這四地是馬偕較早建立於西部的傳教據點。

馬偕在1860至1870年代有兩位加拿大傳教士協助其工作，華雅各(Jacob B. Fraser, 1846-1929)於1875年來臺協助醫館工作，1877年因其妻過世離台；加拿大長老教會後於1878年派閏虔益(Kenneth F. Junor)來台傳教，閏虔益至1882年才結束他在臺灣的工作。<sup>125</sup>當1880年馬偕第一次返國述職時，他已在北臺灣建立20個據點，並派出約20位傳道師在這些傳教據點中，他也獲得300名成人信徒。

126



圖5 1887年加拿大長老教會據點圖

資料來源：William Campbell, *耶穌教丁亥年日月圖* [Christian Calendar for the Dinghai Year] (Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1887), COLLBN Port 177 N 163, Leiden University Libraries.

<sup>124</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，頁47。

<sup>125</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，頁51-52、55。

<sup>126</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，頁49。

說明：若不論 1880 年代新增的宜蘭據點，此圖可見加拿大長老教會的傳教重心多位於淡水河流域和西海岸。本圖擷取自「耶穌教丁亥年日月圖」。

127



### （三）天主教往北傳教的嘗試

天主教的臺灣傳教起點早於馬雅各與馬偕來台。1859 年天主教傳教士郭德剛（Fernando Sainz，1832-1895）和洪保祿（Angel Borfurull，1824-1862）帶了三位傳教員從廈門來台，他們抵達打狗。<sup>128</sup>這次旅程重啟天主教在臺灣的發展。除了在打狗之外，郭德剛也前往臺灣府城尋找可能性。<sup>129</sup>1859 年 11 月天主教迎來首位洗禮者方達（José Png Tat-a），他是曾收留神父和傳道員的漁夫。<sup>130</sup>1861 年郭德剛也往平埔族村落萬金庄傳教，1862 年 12 月有 2 位萬金的慕道者來到前金受洗。<sup>131</sup>1863 年天主教在前金購地建立教堂。<sup>132</sup>至於往北部的傳教，1865 年曾有噶瑪蘭的原住民訪問郭德剛，他們願意提供土地和房屋，希望郭德剛派傳教士前去。<sup>133</sup>郭德剛認為 200 年前道明會士曾在此留下腳蹤，這些原住民曾為天主教徒。<sup>134</sup>他派了 1 位傳教員前去，但當時遇到亂事，無法傳教，那一帶 36 個村莊有 14 個遭到燒毀，因為這些村莊一直拒絕漢人的影響。<sup>135</sup>由於村民逃散，加上傳教員花費用盡，即便當地信徒有意接受信仰，傳教師最後仍返回南部。<sup>136</sup>天主教也曾試圖向萬金的內山和新港的西拉雅族傳教，可惜因距離太遠和資源有限而無法前往傳教。<sup>137</sup>

雞籠作為道明會 17 世紀傳教區域，當時天主教傳教士一直希望能恢復過去教

<sup>127</sup> William Campbell, *耶穌教丁亥年日月圖*。

<sup>128</sup> 大國督，《臺灣カトリック小史》（臺北市：杉田書店，1941），頁 112。

<sup>129</sup> 大國督，《臺灣カトリック小史》，頁 125。

<sup>130</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 98。

<sup>131</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 142。

<sup>132</sup> 古偉瀛，《十九世紀臺灣天主教》，頁 9。

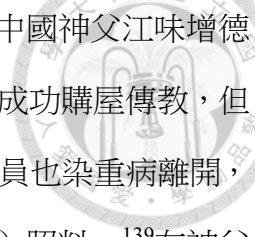
<sup>133</sup> Pablo Fernandez, ed., *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa (1859–1958): Extracts from the Sino-Annamite Letters, Dominican Missions and Ultramar*, trans. Felix B. Bautista and Lourdes Syquia-Bautista (Taipei: SMC Pub. Co., 1994), 70.

<sup>134</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 70.

<sup>135</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 70.

<sup>136</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 70.

<sup>137</sup> 古偉瀛，《十九世紀臺灣天主教》，頁 16-17。



區的傳教活動。1868 年 9 月底郭德剛派良方濟、傳道員蔡向和中國神父江味增德（Vincent Kang la Asunción，1819-1891）從安平到雞籠。<sup>138</sup>雖然成功購屋傳教，但因為水土不服，良方濟在染病後隔年離開雞籠，江味增德與傳道員也染重病離開，教會後委託陶德和北部教徒畢老（Pedro Florentino，1815–1884）照料。<sup>139</sup>在神父和傳道員離開後，雞籠據點後續狀況不明，北部的傳教進展仍然不利。

1868 年牽涉長老教會與天主教的民教衝突結束後，在英國領事與清官方交涉下，清廷願意保證傳教安全，傳教士得以在臺灣府城定居，天主教會也獲得賠償。1871 年 9 月 11 日重建天主教在臺灣府城的本堂。<sup>140</sup>往北部的傳教在 1870 年代則有新的進展。1869 年有彰化縣竹子腳（彰化縣永靖鄉竹子村）的居民來到前金，請託楊真崇派人至其本鄉傳教，由於當時神父不熟悉中部情況，1872 年則派傳道員莊阿成（1813–1894）到竹子腳，成立傳教站。<sup>141</sup>另外，鄰近竹子腳的羅厝庄民涂心因為往南部經商時聽聞天主教的信仰，對天主教感到興趣。他遂與親友商量，於 1875 年到前金請求傳教士到羅厝傳教。<sup>142</sup>同年 10 月原於老埤（屏東縣內埔鄉老埤村）的本堂神父吳萬福（Vincente Gomar，1845–1905）、原在前金的王靈牧神父（Jose Nebot，1847–1915）、傳教員林水龍來到羅厝一帶，他們選擇租在附近的後壁厝，開始向羅厝庄民傳教。<sup>143</sup>1877 年羅厝最初的小教堂完工，1880 年從前金、沙崙仔輾轉來到羅厝的何安慈接手吳萬福的工作，他成為羅厝的本堂神父，直到

---

<sup>138</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 339。

<sup>139</sup> 不同學者談及這次雞籠傳教的結束情況，說法略有差異。古偉瀛引用陳嘉陸的說法，1880 年雞籠的房屋和土地被賣掉，結束傳教工作。山樂曼（Miguel Angel San Roman Perez, O.P）則提到良方濟和蔡向在 1869 年 7 月返回前金，留下江味增德和一位江姓教徒在雞籠處理房屋買賣的問題。何安慈在 1887 年路經雞籠（此時稱基隆）時，記錄下 20 年前天主教在社寮島（基隆市和平島）的傳教據點，這裡的傳教工作從 1867 到 1869 年，傳教工作結束後房屋被賣掉、拆毀。各說法參見古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁 22；山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 340；*El Correo sino-annamita: Correspondencia de las misiones del sagrado Orden de Predicadores en Formosa, China, Tung-King y Filipinas*, vol. 22 (Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Sto. Tomás, 1888), 62. 關於《中國安南來信》的版本，論文皆使用 Hathi Trust Digital Library 收錄的版本，參見“Catalog Record: El Correo sino-annamita,” HathiTrust Digital Library, <https://catalog.hathitrust.org/Record/000056177>（搜尋日期：2026 年 1 月 28 日）。

<sup>140</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁 25。

<sup>141</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁 25。

<sup>142</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁 26。

<sup>143</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 202。

1887 年北上洲裡傳教。<sup>144</sup>

因為羅厝庄和臺灣府城之間往返不便，天主教於是想取中間點，以便休息，加上英格蘭長老教會也在嘉義縣傳教，遂在 1876 年於沙崙仔租房，並派王靈牧和傳教員李超駐紮此地傳教。<sup>145</sup>1882 年天主教在沙崙仔往北走的埔羌崙（雲林縣大埤鄉豐岡村）設立傳教據點。<sup>146</sup>天主教此時的傳教範圍由原本的鳳山縣和臺灣府往北擴展，傳教區域已進入嘉義縣和彰化縣，而相比於馬偕在 1872 年後穩定的開設傳教據點，天主教北臺灣的傳教則要等到 1886 年清法戰爭後，何安慈去洲裡傳教，才建立起長久穩固的傳教據點。

---

<sup>144</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 202-204。

<sup>145</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 225。

<sup>146</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 276。



圖 6 福爾摩沙地圖 (Plano de Formosa)

資料來源：“Plano de Formosa.” *El Correo sino-annamita: Correspondencia de las misiones del sagrado Orden de Predicadores en Formosa, China, Tung-King y Filipinas* vol. 20 (Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Sto. Tomás, 1886), 221.

說明：「福爾摩沙地圖」附於 1886 年 7 月 20 日良方濟寫給省會長的書信。圖中北臺灣地名包含宜蘭、基隆、艋舺、淡水、竹塹，中部有彰化、羅厝莊，南部有沙崙、嘉義、臺灣府、埤頭、打狗、前金、萬金莊、琉球（屏東縣琉球鄉）、瑯嶠（屏東縣恆春鎮）。<sup>147</sup>

<sup>147</sup> 方真真、方淑如，〈1886 年道明會在臺教務報告〉，頁 296。



圖 7 1886 年天主教據點圖

資料來源：改繪自“Plano de Formosa.” *El Correo sino-annamita:*

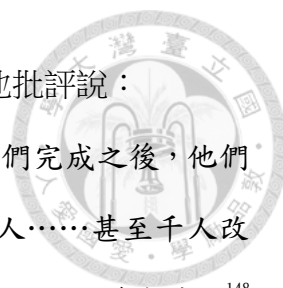
*Correspondencia de las misiones del sagrado Orden de Predicadores en Formosa, China, Tung-King y Filipinas* vol. 20 (Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Sto. Tomás, 1886), 221.

說明：在 1886 年北上洲裡前，天主教有 5 個傳教核心據點，分別是萬金庄、前金、臺灣府、沙崙、羅厝。

## 二、天主教和英格蘭長老教會在南部的競爭

### (一) 天主教和英格蘭長老教會彼此的批評

由於英格蘭長老教會和天主教都在 1860 年代至 1870 年代臺灣中南部發展，在同樣的地理範圍作為外國宗教，而有競爭關係。當時天主教傳教士即對新教傳教



士和信徒有所批評。天主教的郭德剛在臺灣南部遇到新教徒，他批評說：

新教徒前來，並將他們的事工限於發送聖經給大眾。當他們完成之後，他們休息、享受，且誇耀說：他們在這個國家的各處已經讓百人……甚至千人改信新教。他們不知道的是這些書的封皮在分送後幾周就被切下用作鞋底。<sup>148</sup>

這些新教徒只發送聖經，他們卻不知道這些聖經沒有被閱讀使用。郭德剛更批評這些新教改信者和他們原本信仰的兄弟一樣：

他們(新教徒)家中充滿偶像，他們所做的許多事仍是獻給撒旦和他邪惡的同夥。<sup>149</sup>

相較於新教，郭德剛勉勵自己的同伴，天主教並不關照肉體，而是關心靈魂，教士們所尋求的是天堂而非世間。<sup>150</sup>同樣的言論也可見於良方濟 1865 年對於英格蘭長老教會的批評，他認為長老教會牧師因為信徒不積極參與禮拜，所以牧師會付錢給信徒，吸引他們去禮拜天的講道，良方濟也認為新教關心肉體的舒適更勝於靈魂的得救，所以他們才會以金錢為手段。<sup>151</sup>當天主教 1886 年往臺北傳教，良方濟也繼續以金錢誘惑的論點批判加拿大長老教會的作法。<sup>152</sup>

良方濟在另一封信中則注意到當地人對於天主教與新教衝突的興趣，他從信仰教義、對本地人的影響、謠言角度來論新教的問題。在信仰教義方面，良方濟批評新教忽視信仰的奧秘，妄加呼喊神、我主、耶穌基督等，有的新教徒隨便曲解三位一體，認為是三個人有著共同的本質。並且新教徒惡意攻擊天主教禮敬聖母與聖

---

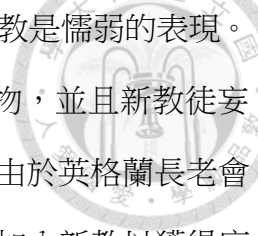
<sup>148</sup> “The Protestant come, and they confine their work to distributing a thousand Bibles to the multitude. After they done this, they sit back, relax and announce grandiosely that, in this and that of the a hundred... nay, a thousand people to Protestantism. Little do they know that, several weeks after distributing the Bibles, the covers of these books have been cut up and made into shoe soles.” Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 57. 傳教士書信對於敵對信仰群體的批評不應直接視為歷史事實，論文將這些論述視作形象建構，這些形象更應置於向母會報告的脈絡來理解，對对手的負面描述用以支持自身傳教事業的正當性。

<sup>149</sup> “...their homes are still filled with idols, and many of the things they do are still dedicated to Satan and his diabolical cohorts.” Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 57.

<sup>150</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 57.

<sup>151</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 65.

<sup>152</sup> *El Correo sino-annamita: Correspondencia de las misiones del sagrado Orden de Predicadores en Formosa, China, Tung-King y Filipinas* 21 (1887):app. vi.



人、神職人員守獨身等教義，更說：天主教教士拒絕去菜市場傳教是懦弱的表現。良方濟認為新教傳入對本地的影響是當地人變得愛爭辯各種事物，並且新教徒妄舉耶穌基督之名，做出許多良方濟不認可的事。同時從政治上，由於英格蘭長老會有英國外交勢力的關照，良方濟認為有許多品行不良之人，選擇加入新教以獲得庇護。良方濟也談到長老教會信徒傳播虛假的言論，稱天主教傳教士要求慕道友服務他們一年以上，才能領洗，新教信徒認為天主教傳教士需要工人來替他們做事。在良方濟的眼中，這些指控都是虛假、未經證實的。<sup>153</sup>

## （二）英格蘭長老教會針對天主教徒和傳教據點的應對

天主教與新教的競爭也反映在北上傳教的壓力。像是嘉義地區的傳教，天主教很早就想從臺灣府城往北部發展，他們利用各種機會派遣傳道員往北走，先行調查設立據點的可行性，傳道員深入了解後，發現居民邀請神父去傳教，並不是想成為教徒，而是希望利用外國傳教士的特權保護自己。因此這個計畫暫時擱置下來。<sup>154</sup>當時在嘉義，1873 年長老教會已設立了嘉義縣城的據點。嘉義最初的信徒名叫張知高，他因擔任傳道師的挑夫皈依，而領人入教。在北社尾（嘉義市北湖里、保安里一帶）另有販賣銀紙攤販信教，大溪厝（嘉義市大溪里）則有黃深河（1829–1898）因腳痛往新樓醫館求醫引領親人信教，其中有位親人名叫黃西經（1840–1904），嘉義的信徒後在黃西經家宅聚會 3 年。<sup>155</sup>1873 年嘉義的長老教會信徒在市場內媽祖廟後購買房屋，7 月 15 日由甘為霖（William Campbell，1841–1921）主持第一次禮拜。<sup>156</sup>直到 1875 年 10 月，天主教的喬賢明（Federico Jiménez Perelló，1840–1877）知道長老教會已搶先在嘉義地區傳教，並且相當成功。因此向北部發展再次

<sup>153</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 138-139.

<sup>154</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 146.

<sup>155</sup> 台灣基督長老教會嘉義東門教會，「嘉義東門教會簡史」，賴永祥長老史料庫（Elder John Lai's Archives），<http://www.laijohn.com/PCT-W/6/60050/TM/hist/brief.htm>（上網日期：2025 年 11 月 29 日）。

<sup>156</sup> 吳學明，《從依賴到自立》，28-29。

變成迫切議題，當時擔任臺灣區會長的喬賢明派了兩位神父北上，指示要在嘉義建立堂區，王靈牧即是受派者之一。<sup>157</sup>

除了嘉義地區的競爭，鳳山縣的平原上同時存在天主教和新教的勢力，傳教士們注意到對方信仰群體的存在與影響。英格蘭長老教會的李庠主要在鳳山縣內傳教。在屏東平原傳教時就已被人詢問過羅馬天主教和新教不同之處，因為萬金庄有天主教的教堂。<sup>158</sup>在設立竹仔腳（屏東縣林邊鄉竹林村）據點時，李庠考慮到此地到阿里港（屏東縣里港鄉大平村）的路程，阿里港是屏東的新教傳教中心，而竹仔腳到阿里港路程的一半是天主教傳教站所在地。<sup>159</sup>他注意到自己原設立的傳教站與天主教傳教站的相對距離，加上已有來自竹仔腳的慕道者，所以選擇在竹仔腳設立傳教據點。



圖8 阿里港、萬金庄、竹仔腳據點圖

資料來源：改繪自「福爾摩沙島宣教地圖」(Island of Formosa: A Missionary Map) (臺南市：國立臺灣歷史博物館收藏)，1873年，登錄號：

<sup>157</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 146.

<sup>158</sup> Hugh Ritchie 和 Elizabeth Ritchie, 《李庠與伊麗莎白·李庠宣道書信集（英文版）》，頁 127。

<sup>159</sup> Hugh Ritchie 和 Elizabeth Ritchie, 《李庠與伊麗莎白·李庠宣道書信集（英文版）》，頁 162。翁瓊華認為竹仔腳據點的設立也與原在東港教會的會友有關，參見翁瓊華，〈蘇格蘭來臺傳教士李庠 (Rev. Hugh Ritchie) 研究〉(高雄市：國立中山大學中國文學系博士論文，2020)，頁 114-115。

2020.008.0001。

說明：本圖為記錄萬金庄地名的長老教會傳教據點地圖，其中可見萬金庄分別到阿里港和竹仔腳的距離相當，符合李麻當初對三地距離的觀察。



另在英格蘭長老教會籌設的打狗醫館，除了多數非基督宗教信仰的病患外，李麻發現到部分信仰天主教的病患會來接受診治。<sup>160</sup>當時醫館要求所有病人參與長老教會的禮拜，這些病患收到天主教方的指示說，不能參與醫館的禮拜，他們選擇把自己關在房裡，直到禮拜結束，李麻感到十分困擾，告訴他們若不遵守醫館規定，他們必須離開醫館。

除了醫館中天主教徒堅守自己立場，造成醫館困擾的問題，廈門的美國領事李仙得（Charles W. Le Gendre，1830–1899）則碰到因兩教競爭而被差別對待的問題。李仙得在前往陶社（屏東縣泰武鄉內）探險的路上，因為前一夜住在屬於英格蘭長老教會的阿里港禮拜堂，李仙得後來在萬金時被楊真崇懷疑李仙得支持其對手長老教會，而在態度上不像過往熱誠接待他，使李仙得覺得他非常冷漠。<sup>161</sup>

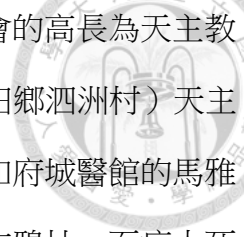
除了神職人員之間的張力，信徒之間開始辨別出兩個信仰群體，李麻記錄一對分屬兩教的父子衝突。父親信仰天主教，兒子信仰新教，兒子因為生病到醫館接受治療，在治療期間發現天主教和新教的差別，病好回家後拒絕參與彌撒，選擇積極參與阿猴禮拜堂的禮拜。<sup>162</sup>他在醫館的時候買了一本聖詩集，他拿給父親看，父親之後卻不還他，這個兒子也曾說服父親來聽新教的禮拜，但他沒有成功。從這個案例可以看到兩方信徒已有人察覺兩教有別，並且具有認同意識，但不應將之推論如歐洲宗教改革後教派間分明的壁壘。在這個案例中僅見：這位父親沒有接受兒子的邀請，去聽同樣屬於外國宗教的新教禮拜，對於新教使用的文本也能夠分辨，不想讓另一個外國宗教影響兒子。

然而也有許多誤會是橫跨兩種信仰，基於部分群眾無法分辨兩者的差異，像

<sup>160</sup> Hugh Ritchie 和 Elizabeth Ritchie，《李麻與伊麗莎白·李麻宣道書信集（英文版）》，頁 247。

<sup>161</sup> 李仙得（Charles W. Le Gendre）著，費德廉（Douglas L. Fix）、蘇約翰（John Shufelt）編，費德廉、羅效德譯，《李仙得臺灣紀行》（臺南市：國立臺灣歷史博物館，2013），頁 217。

<sup>162</sup> Hugh Ritchie 和 Elizabeth Ritchie，《李麻與伊麗莎白·李麻宣道書信集（英文版）》，頁 247。



是埤頭教案中，婦人稱自己中了教堂之人的迷毒，指稱長老教會的高長為天主教傳道員。<sup>163</sup>府城小東門外（臺南市東區）和溝仔墘（屏東縣竹田鄉泗洲村）天主堂也因為這場教案受到破壞。謠言同樣影響兩教傳教活動，例如府城醫館的馬雅各為了替病人病疽進行外科手術，卻被病患家屬當作要用腿製作鴉片，而病人死了，家屬攻擊馬雅各，以致馬雅各逃到打狗，尋求英國領事的庇護。<sup>164</sup>天主教也被類似的謠言所困擾，當時人多認為傳教士不是來傳福音，而是殺人以製造鴉片。雖然天主教和新教對彼此沒有友好互動，甚至對於對方教義、行為有所批評，然而同樣作為外國宗教，遭遇流言時同樣都受到本地社會指責為殺人做藥的團體。

### 三、英格蘭長老教會與加拿大長老教會的友好關係

#### （一）英格蘭長老教會對馬偕的支援

1860 至 1870 年代，臺灣的三個基督宗教群體中天主教和英格蘭長老教會在臺灣南部呈現競爭關係，英格蘭長老教會深耕閩南地區，又較加拿大長老教會早 12 年涉足臺灣，英格蘭長老教會相對熟悉臺灣的情勢。雖然馬偕自己認為未受到英格蘭長老教會傳教士的協助，但加拿大長老教會在派任馬偕之前就已向同樣為信仰傳統的英格蘭長老教會去信，以了解在中國差派傳教士的可行性。加拿大長老教會源出 1843 年後的蘇格蘭自由教會，而英格蘭長老教會也擁抱自由教會的立場，雖然兩者無直接繼承關係，但可說臺灣南北長老教會的傳教士在神學上都受到自由教會傳統的影響。<sup>165</sup>1868 年英格蘭長老教會海外傳教委員會召集人 Hugh Matheson（1821–1898）寫給加拿大長老教會海外傳教委員會召集人 William MacLaren

<sup>163</sup> Hugh Ritchie 和 Elizabeth Ritchie，《李麻與伊麗莎白·李麻宣道書信集（英文版）》，頁 40。

<sup>164</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 65.

<sup>165</sup> 鄭仰恩，〈蘇格蘭啟蒙運動對早期臺灣基督教的影響〉，頁 147。

(1828–1909)，想邀請加拿大的傳教士往中國傳教。<sup>166</sup>Hugh Matheson 在同封信指出他們在廈門的教區與美國歸正教會（Dutch Reformed Church of North America）有密切的合作，兩方傳教士加上本地牧師和長老，共同組織中會管理教會。在馬偕來到臺灣之前，閩南地區就存在跨越傳教差會的新教組織合作模式。

由於加拿大長老教會總會相比於英格蘭長老教會是新設立的組織，過去有加拿大籍的長老教會傳教士由其他差會支持傳教的例子。<sup>167</sup>馬偕自己也在等待加拿大長老教會的任命前，考慮過接受蘇格蘭或美國教會的差派。<sup>168</sup>直到加拿大長老教會確定派出馬偕為海外傳教士後，1871年 Hugh Matheson 歡迎馬偕前往中國南方，在廈門、汕頭、臺灣都有英格蘭長老教會的傳教士，可與他一同合作傳教。<sup>169</sup>馬偕到達打狗後，與英格蘭長老教會傳教士一同學語言、探訪傳教據點。<sup>170</sup>馬偕在選擇傳教區時，李庠、德馬太陪同馬偕搭船北上淡水，再步行至大社（臺中市神岡區大社里），探詢馬偕自己是否要接下英格蘭長老教會設立的埔社教區。<sup>171</sup>後馬偕選擇北返淡水，建立自己的傳教區。

馬偕剛到臺灣時對於臺灣的情勢並不熟悉，南部的英格蘭長老教會則派任助手許銳協助馬偕。許銳在打狗由李庠施洗，原為英格蘭長老教會的信徒。<sup>172</sup>1872年6月加入馬偕的傳教工作，但馬偕發現他所懂的不多，所以馬偕先讓他和嚴清華一起讀書，若他跟不上進度，則由馬偕另外教他。<sup>173</sup>後來許銳派至剛設立的新港社傳教，1873年12月許銳在山區的獅潭底被原住民殺害。<sup>174</sup>

---

<sup>166</sup> 陳冠州、甘露絲編，陳冠州等譯，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第1–5冊（臺北市：明曜文化，2015），第1冊，頁17。

<sup>167</sup> John S. Moir, *Enduring witness: A history of the Presbyterian Church in Canada* (Burlington, Ontario: Eagle Press, 1975), 147.

<sup>168</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第1冊，頁21。

<sup>169</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第1冊，頁32–33。

<sup>170</sup> Hugh Ritchie 和 Elizabeth Ritchie，《李庠與伊麗莎白·李庠宣道書信集（英文版）》，頁175。

<sup>171</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第1冊，頁37；偕叡理，「馬偕日記/1872-02-18」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1872-02-18>（上網日期：2024年01月24日）。

<sup>172</sup> William Campbell, *Sketches from Formosa* (Taipei: SMC Pub. Inc., 1996), 50.

<sup>173</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1872-06-10」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1872-06-10>（上網日期：2024年01月24日）。

<sup>174</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1873-12-25」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1873-12-25>（上網日



## (二) 南北長老教會傳教士的交往

除了馬偕剛到時英格蘭長老教會的傳教士和信徒對馬偕的協助，後來兩方傳教士也時常去探訪各自的傳教區。例如在 1872 年 10 月馬偕到英格蘭長老教會轄區的大社和內社，馬偕在那裡講道和主持禮拜。<sup>175</sup>1873 年 3 月南部的英國傳教士甘為霖和傳道師周步霞（1846-1923）到北部考察，探訪馬偕所設立的據點。<sup>176</sup>甘為霖除了陪同馬偕巡視五股坑、艋舺、新港等傳教據點。在洲裡時他們一起唱詩、路邊講道、發福音單。<sup>177</sup>1875 年南部的英國傳教士李麻步行北上拜訪馬偕，並訪問雞籠、新店、滬尾的據點，馬偕又隨李麻南下，拜訪內社、阿猴等英格蘭長老教會的據點。<sup>178</sup> 1878 年甘為霖再陪同馬偕巡視傳教區，最遠達宜蘭的南方澳。<sup>179</sup>甘為霖更稱讚加拿大長老教會的北部禾場條件好，航行幾個小時就能到達大部分的傳教站。<sup>180</sup>

南北的長老教會也會共同舉行會議來連結信徒，並商討傳教事務。例如 1875 年年末隨李麻走遍西部的馬偕到達臺灣府，南北長老教會的傳教士聯合舉行會議。<sup>181</sup>1876 年則是甘為霖、巴克禮（Thomas Barclay，1849–1935）和 20 位南部長老教會的成員北上待了三個禮拜，他們探訪北部各據點，10 月 15 日南北傳教士和教會成員聚集在大龍峒，舉行傳教會議。<sup>182</sup>1870 年代加拿大和英格蘭長老教會傳教士雖然分立於臺灣南北，但他們並未因此競爭衝突，反而時常拜訪對方教區，甚至

---

期：2024 年 01 月 24 日)；Campbell, *Sketches from Formosa*, 53.

<sup>175</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1872-10-20」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1872-10-20>（上網日期：2024 年 01 月 24 日）。

<sup>176</sup> Campbell, *Sketches from Formosa*, 46.

<sup>177</sup> Campbell, *Sketches from Formosa*, 52.

<sup>178</sup> Hugh Ritchie 和 Elizabeth Ritchie，《李麻與伊麗莎白·李麻宣道書信集（英文版）》，頁 340-342。

<sup>179</sup> Campbell, *Sketches from Formosa*, 151.

<sup>180</sup> Campbell, *Sketches from Formosa*, 153.

<sup>181</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1875-12-21」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1875-12-21>（上網日期：2024 年 01 月 24 日）；Mackay, *From Far Formosa*, 316.

<sup>182</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 1 冊，頁 119。

一同舉行傳教會議。



#### 四、小結

本章呈現 1860 至 1870 年代臺灣三個基督宗教信仰群體的擴展和互動樣態。英格蘭長老教會以臺灣府城和打狗為中心，往周邊的平原和沿山平埔族地帶發展，另透過醫館和彰化縣平埔族的網絡，開拓出中部的傳教據點，形成打狗、臺灣府、埔社三個傳教區；加拿大長老教會最先沿著淡水河向中游擴展，也往東北海岸建立據點，於西海岸則由平原往山區挺進，嘗試建立內山據點；天主教則從前金、萬金建立據點，並向北拓展至嘉義和彰化，在北部噶瑪蘭和雞籠的傳教工作因亂局、資源不足而無法繼續。

在本章涵蓋的時段內，臺灣基督宗教存在兩種信仰群體間的互動模式。英格蘭長老教會與天主教同於南臺灣傳教，彼此批評；加拿大與英格蘭長老教會分立於台灣南北，則保持友好合作。天主教指控英格蘭長老教會以金錢收買信徒，耽於俗世肉體；長老教會批評天主教偶像崇拜、神父獨身的道德疑慮。在地理空間上也已見張力，李庠在竹仔腳設點時考慮與天主教萬金教堂的距離；喬賢明得知嘉義設立長老教會的據點，決定派人北上。信徒方面也有緊張關係，李庠提到一對崇奉不同教會的父子，不視對方為同一信仰群體。至於兩教面對謠言攻擊，一同被視為外國宗教，長老教會的傳道師受迫害，天主教的傳教據點也受波及。

加拿大長老教會與英格蘭長老教會的合作展現另種互動模式。早從加拿大長老教會考慮選派傳教士時，英格蘭長老教會即提供中國傳教區的資訊，並建議合作傳教。馬偕來台後，他先在李庠處熟悉本地語言與社會樣貌，再由英格蘭長老教會的李庠和德馬太陪同馬偕踏查北部。馬偕選定北部作為他的傳教區。英格蘭長老教會也派本地信徒許銳協助馬偕。此後南北長老教會傳教士頻繁互訪。馬偕會跟南部的李庠、甘為霖一起唱詩、輪流於街上和傳教據點講道、發放福音單。1875 年末

和 1876 年秋季英加兩國長老教會的傳教士先後於臺灣府和大龍峒兩地，一同參與傳教會議，連結信徒、商討傳教事務。這種友好合作的關係，使已劃分傳教地界的兩個長老教會，仍保持密切聯繫。

1860 至 1870 年代呈現基督宗教各群體在臺灣擴展的初步樣態。英格蘭長老教會與天主教在南臺灣形成競爭關係，從論述批評到據點選擇皆見張力；加拿大長老教會與英格蘭長老教會則友好合作，互訪傳教區、共同舉行會議。這些發展為理解 1886 年後北臺灣的競爭提供對照和背景。天主教到洲裡和大稻埕發展時，已帶有南臺灣競爭的論述和記憶，而北臺灣也有其專有的脈絡。加拿大長老教會在北臺灣有十五年的先發優勢；清法戰爭留給地方仇視法國的戰後記憶。這兩個特點如何影響天主教在北臺灣的擴展，兩教如何競設據點，地方社會又如何應對，諸議題將在後續章節展開詳述。

## 第二章 天主教的北上與大稻埕教案



本章探討 1880 年代天主教在臺北的傳教活動，聚焦於天主教如何建立最初的傳教據點、與加拿大長老教會的互動，以及教案中官府對天主教的態度。這些議題有助理解天主教傳教士如何透過外交和社會網絡，確保在臺北的傳教權利。在天主教再次北上前，此地區主要由加拿大長老教會傳播基督宗教。長老教會在西部海岸和宜蘭平原建立了多處傳教據點，成為當地唯一的基督宗教群體。然而清法戰爭期間，多座長老教會禮拜堂毀壞，信徒也遭受迫害。天主教決定在清法戰後重返北臺灣傳教，主要有兩方面訴求：一是回應部分本地人的期望，二是遏制加拿大長老教會在北部獨霸的勢頭。天主教先在洲裡和大稻埕設立據點，但隨即遭到本地紳商告官，引發了民教間的張力。

在臺北能否傳教的議題上，臺灣巡撫劉銘傳和西班牙駐廈門領事胡敦若爭論天主教傳教合法性。劉銘傳質疑何安慈未經正式程序即擅自設教，且天主教過去易發事端。胡敦若則堅持何安慈作為西班牙籍傳教士，依條約有權在臺傳教。教案的交涉過程反映：清地方官府面臨既有的加拿大長老教會與新來的天主教的競爭，以及對基督宗教中的法國外交力量存有戒心。劉銘傳認定，地方民眾仇恨法國人，恐因天主教的「法國保教權」而引發衝突。胡敦若則透過不同說法澄清何安慈與法國的關係，甚至不合理的否認天主教身份。劉銘傳選擇訂立規約控制傳教士的傳教活動，以防範亂事。通過胡敦若的交涉，何安慈最終爭取到在劉銘傳三條規約的條件下取得傳教權利，但規約內容對兩教的差別待遇，凸顯天主教此時的弱勢。這呈現西班牙籍天主教傳教士在臺北的複雜處境，一方面與長老教會競爭信徒，強調差異，另外在外交待遇上，得說出天主教和長老教會的相似處，更由領事否認與法國勢力的連結，這呈現天主教傳教士與領事運用保教權的策略分歧，以獲得傳教合法性。



## 一、天主教北傳前加拿大長老教會在北臺灣的發展

### (一) 清法戰前的擴展

在天主教確定再次北上前，1872 年到 1886 年加拿大長老教會作為北臺灣唯一的基督宗教勢力。這段時期總共有三位外籍傳教士，負責長老教會在北臺灣的運作他們分別是馬偕、閏虔益 (Kenneth F. Junor)、黎約翰。馬偕從 1879 年底例假返回加拿大，至 1881 年底才重回北臺灣。閏虔益從 1878 年受派來台，曾主持馬偕返國時教會事務，1882 年因健康因素返回加拿大。<sup>183</sup>黎約翰則在 1883 年來到北臺灣，輔助馬偕的傳教工作。在設立據點方面，長老教會主要的拓展區域在西部海岸與噶瑪蘭平原。1882 年在後壠 (苗栗縣後龍) 和中港 (苗栗縣竹南) 設立據點。<sup>184</sup>1885 年設立桃仔園 (桃園市桃園區) 據點。<sup>185</sup>當時大規模的改信集中於噶瑪蘭平原，僅 1883 年一年即建立 14 個據點，後續 1886 年再增 4 個據點。<sup>186</sup>噶瑪蘭平原傳教據點的迅速建立得力於平埔族噶瑪蘭人大規模皈依，成為佔比最大的加拿大長老教會臺灣信徒群體。

### (二) 清法戰後的重整

1884 年清法戰爭爆發，10 月法軍攻陷基隆，又轉攻淡水。法軍的攻勢雖被清軍暫時抵擋，但這些軍事行動引發群眾仇外的反應。基隆、新店、艋舺、水返腳 (新北市汐止區)、錫口 (臺北市松山區)、大龍峒 (臺北市大同區)、洲裡、三角湧 (新北市三峽區)、金包里 (新北市金山區) 的禮拜堂先後被氣憤的群眾拆毀，傳道師

<sup>183</sup> 鄭連明，〈第二章：自偕叡理牧師來臺至中法戰爭〉，頁 55。

<sup>184</sup> 陳宏文，《馬偕博士在臺灣》(臺北市：基督教中國主日學協會，2000)，頁 50。

<sup>185</sup> 偕叡理著，「馬偕日記/1885-12-15」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1885-12-15> (上網日期：2024 年 01 月 24 日)。

<sup>186</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展 (1872-1901)》，頁 116-118。

和教徒的物品被洗劫。<sup>187</sup>黎約翰與傳教士的眷屬則因戰事退至香港觀望局勢。<sup>188</sup>馬偕則留守到因身體不適，10月21日赴香港休養，直到戰事稍停的隔年6月才返回臺灣，訪查各地教堂與信徒的受害情況。<sup>189</sup>馬偕透過英國領事費里德（Alexander Frater, 1840–1893）向官府提出12000多元的賠償金額，用以彌補新店、艋舺、和尚洲、三角湧、水返腳、錫口、大龍峒7座禮拜堂的損失，後經多次協商，馬偕接受官府提出的賠償金額一萬元。<sup>190</sup>拿到淡水口通商委員李彤恩（？–1888）所轉交的賠償金後，馬偕即把金錢用於重建禮拜堂。

在清法戰爭爆發以前，加拿大長老教會在北臺灣有34個傳教據點，其中30座禮拜堂、4座佈道所，在噶瑪蘭平原有11間新設的禮拜堂，從傳教之初到1884年4月累積的受洗人數有1179人。<sup>191</sup>雖然戰爭時禮拜堂被毀，多地信徒受到攻擊，但戰後迅速復甦。1886年傳教據點擴展至38處，扣除過世的信徒，受洗者達到2247名，有2位本地牧師、53位長老、45位執事。加拿大長老教會在北臺灣的傳教成果，正是天主教決定北上傳教的重要背景。

## 二、1887年天主教向臺北傳教

### （一）天主教北上傳教的預備

天主教所以決定再次北上傳教，可能和長老教會內部糾紛有所關連。1883年有些信徒與馬偕發生衝突，當時有位信徒李兼葭來到彰化縣羅厝，希望天主教北上傳教。<sup>192</sup>1884年羅厝的道明會士何安慈曾派教友和傳教員張歷山先後到北臺灣，

---

<sup>187</sup> Mackay, *From Far Formosa*, 200; 郭和烈,《馬偕傳：攏是為主基督》(臺北市：主流，2019)，頁261；蔡蔚群,《教案》，頁215-218。

<sup>188</sup> 郭和烈,〈第四章：北部教會自中法戰爭至甲午戰爭〉,頁84。

<sup>189</sup> 郭和烈,〈第四章：北部教會自中法戰爭至甲午戰爭〉,頁84。

<sup>190</sup> 蔡蔚群,《教案》，頁226-229。

<sup>191</sup> 陳冠州等編,《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第2冊，頁192。

<sup>192</sup> 江傳德編纂,《天主教在臺灣》，頁139-140。

探詢傳教的可能性。<sup>193</sup>1886年6月何安慈親自前往北部，在當地停留五日。<sup>194</sup>許多人在聽到他的傳教後請求他留下。1886年天主教會評估向北部傳教的必要性，因天主教傳教士越往北人數越少，而北臺灣卻是新教發展最快的地方，清法戰爭前有超過30間教堂。<sup>195</sup>長老教會又在戰爭之後獲得賠償，得以重建禮拜堂，同時也因北部有人對長老教會感到不滿，並曾聽聞天主教，所以有了傳教的新機會。<sup>196</sup>

天主教打算在淡水（Tàm-siú）縣設立一、兩個據點，目的有二：一是回應此前希望天主教向北發展的本地人，二是遏止加拿大長老教會在北部蓬勃的發展。<sup>197</sup>區會長良方濟在書信中另提到在北部設立傳教據點的困難：首先打狗到淡水的路程遙遠，還須穿過許多河流；再來旅途辛苦昂貴，容易碰上危險；並且南部的新信徒的信仰根基仍不穩固，若將傳教士派往北部，南部的信徒恐會信仰衰退。<sup>198</sup>為了能盡力發展北部教務，良方濟也請求省會長，加派兩位傳教士前來。<sup>199</sup>一方面與本地文人和新教徒抗衡，一方面平衡各傳教區的傳教士分布。

此時道明會對於新教徒的理解，主要來自南部的英格蘭長老教會。兩方從1865年後就對彼此有所理解，道明會已掌握1886年英格蘭長老教會（los presbiterianos ingleses）的相關資訊，包含外國傳教士的人數九位、二十九處的傳教據點、受洗者1000多人，也注意到長老教會的傳教方式和禮儀實踐，像是分送聖經和教義小冊子，以及三個月一次的聖餐。但天主教傳教士也批評這些新教徒為魔鬼之子（Fili diaboli），將天主教徒當作和佛教徒一樣拜偶像的人群，然後自滿於自身教義而與他人爭論不休。<sup>200</sup>

關於北部宗教環境，在另一份報告中，良方濟則提到有一位穿著毛製黑袍的人

---

<sup>193</sup> 古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教〉，頁33。

<sup>194</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 158.

<sup>195</sup> 方真真、方淑如，〈1886年道明會在臺教務報告〉，頁287。

<sup>196</sup> 方真真、方淑如，〈1886年道明會在臺教務報告〉，頁288。

<sup>197</sup> 方真真、方淑如，〈1886年道明會在臺教務報告〉，頁288。

<sup>198</sup> 方真真、方淑如，〈1886年道明會在臺教務報告〉，頁288-289。

<sup>199</sup> 方真真、方淑如，〈1886年道明會在臺教務報告〉，頁289。

<sup>200</sup> 方真真、方淑如，〈1886年道明會在臺教務報告〉，頁289-290。

到淡水，並從官員處得到土地建造教堂。<sup>201</sup>良方濟認為這人必定是傳教士，並推想：清法戰爭時有天主教傳教士到北部協助軍隊。這些隨軍的傳教士看到加拿大長老教會的禮拜堂，必然會想辦法在此傳教。良方濟也懷疑這位傳教士未獲得管轄臺灣的廈門傳教士同意。<sup>202</sup>對良方濟來說，這位傳教士的出現反映北部確實需要天主教信仰，他以此希望省會長能盡快派人到淡水縣，建立傳教據點。

## （二）何安慈北上傳教

1887年區會長良方濟決定向北臺灣傳教，3月7日正式派何安慈北上。<sup>203</sup>何安慈選擇在洲裡以每月8銀元向李頭租屋，另在大稻埕則派傳道員張歷山，向六館口街（臺北市大同區環河北路、南京西路、塔城街附近）的李錦江以每年100銀元租屋，租在大稻埕土地廟（大稻埕和德祠，大同區甘谷街42號）邊的新房。<sup>204</sup>其中在洲裡（Chiu-nih）的房屋，何安慈將原有的庫房改作道理廳，兩側的房屋一邊作為寢室和臨時教堂，另一邊則為傳道員、工友、廚師的住處，更外面還有一間廚房。<sup>205</sup>除了傳道員，當時陪在何安慈身邊的還有一位原新教徒，何安慈希望培養他成為傳道員。<sup>206</sup>

由於何安慈的北上，天主教會對北臺灣的新教概況有更多理解。他們確認北臺灣的新教徒屬於加拿大長老教會（los presbiterianos del Canadá），而加拿大長老教會已在臺灣傳教15年。在北部加拿大長老教會沒有受到其他基督宗教信仰傳統的競爭。這些傳教士在本地人獲得極大的聲望，他們的傳教中心寬敞，還附有花園、2個學校，男女學生分開教授，除了供給教育和食物，他們也給學童金錢，至於女

<sup>201</sup> 方真真、方淑如，〈1886年道明會在臺教務報告〉，頁293。

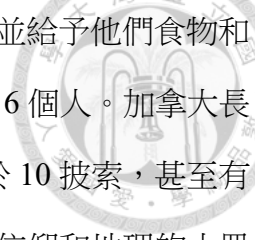
<sup>202</sup> 方真真、方淑如，〈1886年道明會在臺教務報告〉，頁293。

<sup>203</sup> 江傳德編纂，《天主教在臺灣》，頁140。

<sup>204</sup> 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔第五輯》第4冊（臺北市：中央研究院近代史研究所，1974），頁2075。

<sup>205</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 166.

<sup>206</sup> Fernandez, *One Hundred Years of Dominican Apostolate*, 163.



性的學校，則教導他們念羅馬拼音的聖經，學習裁縫和唱詩歌，並給予他們食物和衣服。<sup>207</sup>傳教士則建造大約 40 座教堂，但當中不少教堂都不滿 6 個人。加拿大長老教會擁有許多傳道人，不少於 100 人，他們的薪水每月不少於 10 披索，甚至有人拿到 12 或 15 披索更多的錢。<sup>208</sup>這些傳道人帶著聖經、有關信仰和地理的小冊子，還有地圖和其他物品來吸引人，他們不斷批評天主教的信仰和傳教士，天主教徒就像佛教徒一樣，崇拜偶像。他們也批評教宗和教士，因為天主教教士守獨身和實行懺悔。<sup>209</sup>但實際上何安慈所知的北部情況並不準確，依照長老教會的紀錄，加拿大長老教會在北臺灣共有 2546 位信徒，38 個據點。<sup>210</sup>天主教對據點數量的估計並未差距太大。但對於教會人數，長老教會傳道師若不包含 2 位漢人牧師，實際上還有 38 人，不像何安慈說的百人那麼多。

天主教再次往北傳教，加拿大長老教會對此也有所偵知，馬偕在他的日記記錄下一位神父到達洲裡。他嘗試建立一間教堂，並留下一位傳道員，而傳道員住在教堂裡。<sup>211</sup>黎約翰則在寫給加拿大母會的信中批評天主教傳教士。這些傳教士沒有向信奉本地宗教的人傳教，反而從長老教會誘拐信徒，找到那些被逐出教會、禁領聖餐的，或信仰不夠堅定者，請這些人吃糕點或喝茶酒，希望他們改信天主教。<sup>212</sup>在加拿大長老教會看來，新到的天主教傳教士已成為他們的威脅。

天主教一開始在洲裡沒有遇到太大的反彈，區會長良方濟路經洲裡時還受到當地人的熱烈歡送。<sup>213</sup>他在 1887 年 5 月 5 日離開洲裡前往廈門時，洲裡人準備旗幟、鑼鼓樂隊 (*bandas de música*)、椅轎 (*sillas*) 送良方濟到渡口。出發之時 6 人手持槍枝鳴放，又燃燒爆竹 (*cohetes*)。隊伍行經洲裡的主要街道，街邊店家掛上紅布 (*colgaduras encarnadas*)，在店門前燃放爆竹，表示心意。洲裡居民對良方濟

---

<sup>207</sup> *El Correo sino-annamita* 21 (1887):app. vi.

<sup>208</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887):app. vi.

<sup>209</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887):app. vii.

<sup>210</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 47。

<sup>211</sup> 偕叡理著，「馬偕日記/1886-10-15」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1886-10-15> (上網日期：2024 年 02 月 15 日)。

<sup>212</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》，第 3 冊，頁 52。

<sup>213</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887):app. ix-x.



熱烈的歡送，一方面讓傳教士們覺得困惑，但也反映出當地人已接受外國傳教士的存在，甚至舉辦遊行承認他們具有某種特殊的社會地位。天主教剛來此區不久，歡送遊行並不等同群眾改信、接受天主教信仰，或可從本地人對外國宗教的態度來理解這樣的轉變。

天主教雖在洲裡和大稻埕開設據點，但天主教不是最早在此傳教的基督宗教群體。加拿大的馬偕從 1872 年就到訪大稻埕，1873 年初則在洲裡傳教。<sup>214</sup>兩個聚落隔淡水河相望。然而一開始這兩地的居民對他並不友善，經過多次傳教探訪，1873 年 6 月 22 日馬偕設立洲裡據點，1875 年 4 月鄰近大稻埕的大龍峒（臺北市大同區哈密街一帶）設立據點。<sup>215</sup>1874 至 1875 年間洲裡作為馬偕在臺北盆地的傳教重心，1876 至 1877 年間因為大龍峒更接近盆地中心，傳教的佈局軸心轉至大龍峒。<sup>216</sup>洲裡和大龍峒兩座禮拜堂都在清法戰爭中被破壞，但長老教會固定的傳教和信徒招收已讓兩個聚落的人們接受外國宗教的存在，長老教會也重新在戰後再建兩座石造禮拜堂，其中大龍峒禮拜堂遷往距離大稻埕中心更近的牛磨車街（大同區迪化街二段），所以天主教能順利在洲裡和大稻埕建立據點，有長老教會先行傳教的背景。

### 三、大稻埕教案

#### （一）大稻埕紳民對天主教的反感

天主教在洲裡受到地方群眾的歡迎，但也引發其他人對於天主教的不安，在 1

---

<sup>214</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1872-04-06」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1872-04-06>（上網日期：2024 年 02 月 15 日）；偕叡理，「馬偕日記/1873-02-24」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1873-02-24>（上網日期：2024 年 02 月 15 日）。

<sup>215</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1873-06-22」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1873-06-22>（上網日期：2024 年 02 月 15 日）；偕叡理，「馬偕日記/1875-04-23」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1875-04-23>（上網日期：2024 年 02 月 15 日）。

<sup>216</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 87。

個多月後就發生大稻埕紳商告官，請何安慈停止傳教。1887年5月19日大稻埕士紳杜逢春等人，以及他們代表的郊商、舖戶向淡水縣知縣汪興禕稟告大稻埕設立天主堂，他們說本地人對天主堂的設立感到驚異。<sup>217</sup>這些稟告官員的士紳擔憂：

天主一教，素為法國所遵崇，教士向在中國，均由法人保護。自前歲中法構釁之時，蹂躪人民，焚燬廬舍，擄掠商旅，殘殺無辜，台民至今切齒。若聽其設堂傳教，商人不忘法人之恨，必致釀成事端。<sup>218</sup>

在士紳的理解中，天主教受到法國保護。清法戰爭中北臺灣受到法軍攻擊，群眾若知天主教在戰後來臺北傳教，他們恐怕會對天主教傳教士不利。對於紳商為何會告官阻止傳教，何安慈認為和長老教會的競爭有關。

這一場自發且盛大的遊行(acompañamiento, 註: 洲裡人歡送良方濟的活動), 讓新教徒們(protestantes)感到惱怒(despecho)。因為他們在這裡傳教已十四年, 當地人們從未像現在這樣, 在短短數月內就對我們(註: 天主教徒)表現出如此明顯的親近與敬愛。因此, 他們出於忌恨, 透過行賄當地官府, 散播我們此行懷有不良動機的謠言, 指控我們圖謀煽動反叛, 意為法國謀利。

219

在報告教案的信中, 長老教會信徒被當作謠言的源頭。為了避免民教不合, 民情激憤, 誤傷傳教士, 汪興禕希望盡快將何安慈驅逐, 以安民心。<sup>220</sup>

在紳民的要求下, 汪興禕調查開設教堂之事。他發現何安慈未將租約送交英國領事, 也未秉呈縣官查明蓋印。<sup>221</sup>所以傳喚大稻埕和洲裡的地保, 確認教堂租屋情

<sup>217</sup> 中央研究院近代史研究所編,《教務教案檔第五輯》第4冊,頁2074。

<sup>218</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊,頁2074。

<sup>219</sup> “Este espontáneo y lucido acompañamiento llenó de despecho á los protestantes, á quienes nunca en los catorce años que llevan, mostró el pueblo tan señaladas simpatías de afecto como á nosotros en pocos meses, y de ahí que sembráran en el tribunal chino mediante algunas sumas, ciertas ideas sobre la malevolencia de nuestra venida con aspiraciones á fraguar revoluciones en favor de la Francia.” *Correo sino-annamita* 22 (1888):33. 論文中西班牙文翻譯的參考工具有 Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española、Google Translate。

<sup>220</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊,頁2074。

<sup>221</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊,頁2074。

況。他又查到何安慈北上所攜護照，名義並非傳教。<sup>222</sup>汪興禕後得到巡撫劉銘傳指示禁止傳教。因為何安慈不在，汪興禕在 1887 年 6 月 22 日先請傳道員張歷山（Liek-san）取下「天主堂（Tién-chú-tong）」的匾額，暫停大稻埕和洲裡的教堂運作。<sup>223</sup>隔日，何安慈親自到縣署反駁，他稱傳教為條約所准，應照會英國領事處理。<sup>224</sup>汪興禕勸何安慈盡速離開淡水縣，理由是天主教為法國宗教，劉銘傳和民眾不能接受。並稱何安慈到淡水縣傳教，未依約行事。<sup>225</sup>縣署後扣留何安慈的護照，打算等他準備離開時，縣官才將護照交還給他。<sup>226</sup>

由於事涉西班牙籍傳教士，但臺灣並無西班牙的外交官，當時只有英國領事代表英國的利益，並代辦其他國籍的事務。<sup>227</sup>負責北部事務的淡水英國領事翟理斯（Herbert Allen Giles, 1845-1935）在 1887 年 6 月 25 日致信劉銘傳，確認何安慈被逐之事。翟理斯認為何安慈傳教符合條約規定。<sup>228</sup>劉銘傳的回覆則稱：何安慈並未通知領事和地方官員，也未將護照呈驗，告知自己租地何處，這些都於條約不合，另外民間認為天主教為法國保護，傳教士也以法國人居多，何安慈稱自己是西班牙人，常人難以相信，並且臺灣經歷清法戰爭，群眾不齒法國人，一旦引發公憤，局勢難止，所以劉銘傳命令何安慈儘速出境。<sup>229</sup>劉銘傳也稱自己在民教衝突中立場公正，沒有理由要求群眾接受傳教士傳教，他舉新教的長老教會平時安份守序，但在清法戰爭中七間教堂被毀，比較之下天主教向來容易惹事，更不可能民教和平相處。

230

在此處可見劉銘傳作為清廷官員有自己對天主教和新教各自的看法，天主教被認為招惹禍事，而稱為「耶穌教」的新教則與地方相處較為和平。劉銘傳在給總

<sup>222</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2074。

<sup>223</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):33-34; 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2075。

<sup>224</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2075。

<sup>225</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2075。

<sup>226</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2075。

<sup>227</sup> Ku, "Conflicts, Confusion, and Control," 15.

<sup>228</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2076。

<sup>229</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2076-2077。

<sup>230</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2077。

理事務衙門的信函提到除了各省民眾對法國和天主教的不滿，導致民教不能相安，臺北的耶穌教（新教）信徒人數眾多，天主教和新教勢不兩立，天主教北上傳教，兩教恐無法和平相待。<sup>231</sup>所以劉銘傳不願何安慈繼續留在臺北傳教，除了對法國仇恨的社會觀感，也有考慮到兩教衝突的可能性。

## （二）西班牙領事、臺灣巡撫對於傳教權利的爭論

由於翟理斯無西班牙正式的授權，西班牙駐廈門領事胡敦若（Tomás Ortuño）在接到翟理斯和何安慈的書信後，正式向劉銘傳去信交涉，希望讓何安慈繼續在淡水縣傳教。<sup>232</sup>胡敦若表明天主教傳入中國已久，也是善道。何安慈是西班牙籍，在臺灣傳教已 7 年，並非突如其來。劉銘傳稱何安慈不能在臺北傳教，此說法似乎有違條約。即便何安慈是法國傳教士，也應一齊受到保護。法國籍或天主教身份無法證成禁止傳教的正當理由。胡敦若也質疑劉銘傳對新教和天主教是否有差別待遇，「該耶穌與天主二教，其間道雖稍別，其行善之理則一。」<sup>233</sup>在胡敦若看來，新教和天主教在教理上稍有差別，但都是行善之道。在福建省內兩種宗教信仰都可以傳播，為何臺灣僅有新教的長老教會可傳播，天主教卻要被驅逐？胡敦若認為劉銘傳應遵守條約，地方官不該禁阻天主教，應曉諭人民：何安慈為西班牙傳教士，以回應民眾的懷疑，並要求淡水縣讓教堂重新設立，懲戒挑畔生事的紳民。<sup>234</sup>倘若此事不能依照條約辦理，胡敦若欲呈請西班牙駐京公使處理。<sup>235</sup>

1887 年 7 月 12 日，劉銘傳回覆胡敦若，仍堅持何安慈有 3 個違約之處。<sup>236</sup>第一點是條約雖准許傳教，但凡遊歷和傳教之人，須由總理衙門發出傳教諭單，或者由領事發給護照，要前往某地，也須經當地地方官查驗蓋印，才能設教堂傳教，何

<sup>231</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2073。

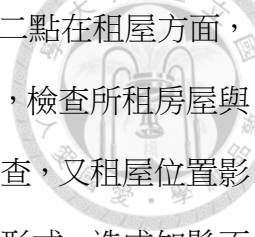
<sup>232</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2077-2079。

<sup>233</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2078。

<sup>234</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2078。

<sup>235</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2079。

<sup>236</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2081。



安慈並沒有遵守以上規章，且只有遊歷護照，而無傳教諭單。第二點在租屋方面，傳教士租屋開設教堂，應先將租約交給領事，再移送地方官蓋印，檢查所租房屋與民居沒有妨礙，才會准租。但何安慈並未先將租約交給地方官檢查，又租屋位置影響民居大街。第三則是稟告地方官府時，何安慈擅用移文的公文形式，造成知縣不能先行告知地方有教堂設立。

至於領事所說「准行新教，欲逐天主教」，劉銘傳認為他本人沒有對兩教差別待遇，而是因臺灣遭遇清法戰事，百姓對法國人有深仇大恨，上年加拿大長老教會因為牽連戰事，燒毀七座教堂，教民數十家受到掠奪。<sup>237</sup>劉銘傳又說：

天主教向為法人保護，商民側目，勢不相安。臺北民情強悍，動輒聚眾滋事，實非告示法令，所能禁止。<sup>238</sup>

除了民眾對於法國事物的不滿，過去各省傳教據點毀壞的案件中民教雙方爭訟，事後雙方往往都有虧損，劉銘傳認為自己是防範未然，所以命令何安慈先離開臺北，以免遭遇不測之禍。<sup>239</sup>

胡敦若認為何安慈在臺已久，本地人皆知，請求官府設法保護。劉銘傳則抱怨：何安慈既已傳教七年，過往為何不來臺北傳教，反而是在法軍侵擾臺灣後民情怨恨時，忽來臺北傳教。何安慈不請西班牙領事先行告知地方官，貿然租屋在大街之上。<sup>240</sup>對於何安慈的行為，群眾感到不滿，劉銘傳難保不會有傷害何安慈的亂事發生。

至於胡敦若要求懲處那些告官的紳民，並請劉銘傳准許再設立教堂，劉銘傳反對。他的理由是：何安慈私租民房，紳民擔心生事，所以提請停止教堂運作，是為保護何安慈。<sup>241</sup>這些紳民沒有破壞教堂，侮辱何安慈，劉銘傳認定沒有理由懲處紳民。至於領事稱違約逐教，劉銘傳認為中國 18 省都准許傳教，何安慈在臺南 7

<sup>237</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2082。

<sup>238</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2082。

<sup>239</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2082。

<sup>240</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2082。

<sup>241</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2082。



年，也未被禁止傳教。劉銘傳解釋不管什麼宗教，只要和地方相處平安，他無成見，而且基於兩國交誼信任，處理相關事件沒有理由偏袒紳民。<sup>242</sup>

對於劉銘傳和汪興禕質疑他護照和租約的合法性，何安慈則有他自己的立場。他認為：

劉銘傳大人 (El señor Lin-min-chó-an) 必須尊重他所授予島上道台 (Tô-tái) 的權力，以及帝國與任何國家簽訂的條約規定。根據由道台核發、並由臺灣府西班牙領事確認的護照，我被允許以傳教士的身份在全島各地傳播信仰。

243

另外臺灣府的英國領事霍必瀾 (Pelham Laird Warren, 1845-1923) 也曾代區會長良方濟致信臺北府的官員，通知傳教士周炳達 (Francisco Pitarch, 1860-1891, 又名：畢大齊) 和何安慈將北上淡水縣，臺北府 (Ta-pe-fú) 的官員又轉告竹塹 (Tiek-cham) 的官員，指示他保護這些天主教傳教士，就像保護其他傳教的新教徒一樣，何安慈到中壢 (Tiong-Lick) 的半路上有持公文者遇到他，並核對他的身分，是否為何鐸德 (Hô-tok-tiek, 何安慈的另名)，這件事反映淡水縣的官員已收到領事的信。<sup>244</sup>何安慈質疑若不能在臺北傳教，為何地方官員稱他的護照可以遊歷全島？英國領事已向官員告知他作為西班牙傳教士的身份，並且西班牙作為外交待遇最惠國，他也在南部已傳教 8 年，為何在北部行不通。<sup>245</sup>

至於官方稱何安慈的護照不合法，或者僅用於遊歷，何安慈不解此說。

因為我 (何安慈) 的護照與南部所有傳教士持有的護照完全一樣，甚至與英

<sup>242</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2082。

<sup>243</sup> “El señor Lin-min-chó-an debe respetar la autoridad que él mismo delegó en el Tô-tái de la Isla, y la convencion de los Tratados de cualquier nacion con el Imperio. Segun el pasaporte que me dió el Tô-tái, refrendado por el Cónsul español de Tay-oan-fú, puedo recorrer toda la Isla como misionero predicando la religion...” *Correo sino-annamita* 22 (1888):35. 此處「臺灣府西班牙領事」應指代辦的英國領事霍必瀾。中文翻譯參考鮑曉鷗，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端 (1859-1959)》，頁 80。

<sup>244</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):36.

<sup>245</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):36-37.



國牧師馬偕持有的護照一字不差（*ad pedem litteræ*）。<sup>246</sup>

何安慈認為在擁有相同內容的護照情況下，兩人應享有同樣的待遇。

對於公文格式不符，何安慈之前在通知官方他的租約時，他所用的公文格式是官府所使用的，而淡水縣認為他應採取臣民所使用的形式。何安慈指出按規定，當外國人因為格式誤用文書時，官府應發還給他，請他依照規定修改並再送件。<sup>247</sup>然而何安慈送出洲裡和大稻埕租約的通知時，官府沒有發還要求更正，也沒有回覆是否同意租屋。<sup>248</sup>何安慈曾向胡敦若說明此事，從之後的信中可以看到西班牙領事也認可何安慈在臺北傳教租屋、設教堂的行為，並認定是劉銘傳不遵條約。

胡敦若接到劉銘傳的澄清後仍堅持原立場。<sup>249</sup>他強調何安慈作為西班牙的傳教士，傳教符合法律。他指出福建省官員均准許各國設立教堂，且受到英國保護的加拿大傳教士可以在淡水設立教堂。而何安慈已在臺南傳教，為民眾所稱道，臺北的群眾也知道他的善行。劉銘傳為何不准何安慈傳教，又不許他留在臺北。<sup>250</sup>胡敦若質疑劉銘傳重外國（即英國）輕西班牙，而在臺南和臺北行兩套標準。所以他向劉銘傳要求，一是告知百姓，何安慈為西班牙人，並非法國人，所傳的教為正道；二是請劉銘傳飭令淡水知縣保護傳教士。<sup>251</sup>

劉銘傳自清臺北可以傳教。<sup>252</sup>問題是何安慈未依約行事，地方官無法先行曉諭民眾，以致民眾將他認定為法國傳教士，激起公憤。劉銘傳所以命何安慈先離開臺北，是要止息衝突和保全傳教士體面。<sup>253</sup>由於群眾仍繼續陳情，不願接受何安慈傳

<sup>246</sup> “Porque mi pasaporte es lo mismo que el que tienen todos los misioneros del Sud, y lo mismo exactamente *ad pedem litteræ* que el que tiene el Pastor inglés Mackay.” *Correo sino-annamita* 22 (1888):37. 中文翻譯參考鮑曉鷗，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859–1959）》，頁 80。

<sup>247</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):38.

<sup>248</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):38. 鮑曉鷗解讀何安慈將呈送租約視為禮貌性程序，而非法律規定，他的說法參見鮑曉鷗，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859–1959）》，頁 81。

<sup>249</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2083-2084。

<sup>250</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2083。

<sup>251</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2084。

<sup>252</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2084。

<sup>253</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2084。

教，官府故無法勉強群眾接受傳教士。<sup>254</sup>劉銘傳建議讓何安慈先往別處傳教，等到臺北地方上無疑慮，再讓他設堂傳教。<sup>255</sup>直到此處，胡敦若和劉銘傳都堅持他們過去的立場，認為於法有據。胡敦若和何安慈本人認為西班牙傳教士依條約擁有合法傳教的權利，不解為何新教的馬偕和臺南的天主教傳教士都可以傳教，唯獨何安慈在臺北不行。劉銘傳則堅持何安慈有錯在先，違反官府規定，引發地方不安，所以要求何安慈必須離開臺北。

### （三）大稻埕教案的解決

1887年7月21日，胡敦若見劉銘傳堅持立場，開始改變其原本的說辭，撇清何安慈的天主教背景，並承認護照問題，以尋求劉銘傳准其傳教。胡敦若在信中先批評臺北群眾態度反覆，群眾先邀來傳教，後又告官請逐傳教士。<sup>256</sup>對於何安慈天主教傳教士的身份，胡敦若強調何安慈是西班牙籍，既非法國人，就不指望法國保護，「況其傳教事理，又與法教大相懸殊，」<sup>257</sup>他認為何安慈所傳的宗教和法國所傳的天主教差距非常大。胡敦若在此處似乎區分出兩類天主教，先是屬於法國，會引發民怨的一種，後是另一種屬於西班牙的，信仰內容有別於法國，但他沒有指出實際差異為何。不論國籍的天主教傳教士都歸於同個天主教會，從屬於教宗，胡敦若上述的說法不符合現實，他的說辭似乎更像是為天主教撇清法國保教權的影響，而被清的官員理解為存在不同的天主教。基於何安慈非法國人，所傳不同於法國宗教，胡敦若要求地方長官應出示公告曉諭百姓，澄清何安慈的身分和所傳之道，令百姓釋疑，才能保護何安慈。<sup>258</sup>

對於護照是否符合條約，胡敦若改口：何安慈的護照，是以遊歷為目的，而非

<sup>254</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2084。

<sup>255</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2084。

<sup>256</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2087。

<sup>257</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2087。

<sup>258</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2088。



傳教；租設教堂沒有稟告地方官，並未經領事照會。<sup>259</sup>對於前述過失，胡敦若希望劉銘傳從寬處理。至於被拘禁在淡水縣署的兩位教堂房東，汪興禕要求房東退還租銀，教堂搬離該處。<sup>260</sup>胡敦若希望對房東從寬處理，不要將之囚禁。<sup>261</sup>

面對胡敦若的退讓，劉銘傳接受他的請託，但他仍堅持何安慈過去的行為不合條約，並認定汪興禕的舉措正確。劉銘傳不再追究何安慈過去的行為，他向胡敦若保證臺北紳民遵守條約，並已命令淡水知縣遍行勸諭，宣傳何安慈實非法國教士。<sup>262</sup>然而此時劉銘傳尚未保證何安慈可以繼續傳教，他認為要等淡水縣詢問大稻埕紳商的意見，再另作決定。<sup>263</sup>1887年7月25日胡敦若接到劉銘傳願意接受告示的回覆，在信中重申何安慈的身份，「查該教習並非法人，所傳之教亦非天主，亦不是法國保護。」<sup>264</sup>在這次的信中，胡敦若再次提及房東遭囚的情況，希望劉銘傳介入處理。

有別於21日的去信，胡敦若對於何安慈的傳教士身份又有新的說法，除了何安慈不是法國人，不受法國保護，此處更否認他宣揚的宗教是天主教。否認天主教的說法並不清楚出自胡敦若或何安慈，但目的仍是撇清何安慈與法國的關係。何安慈在交涉過程中也注意到胡敦若對法國的態度。面對劉銘傳的堅持態度，胡敦若實際沒有向駐京公使尋求協助，因為他擔心這件事鬧大，恐會引來法國對保教權的爭執。<sup>265</sup>

在大稻埕教案前，西班牙和法國之間已有多次保教權的爭議。<sup>266</sup>1868年新任西班牙駐京公使克維度（José Heriberto García de Quevedo，1819–1871）欲將道明

<sup>259</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2088。

<sup>260</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2088。

<sup>261</sup> 鮑曉鷗點出大稻埕據點房東的權利爭議，何安慈認為官員對租賃關係的立場混亂，並以牢獄脅迫房東解約，何安慈的看法參見鮑曉鷗，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859–1959）》，頁83-85。

<sup>262</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2089。鮑曉鷗認為劉銘傳堅持法律問題，但最後屈服於胡敦若的要求，他並未詳述劉銘傳態度轉變的原因，參見鮑曉鷗，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859–1959）》，頁85。

<sup>263</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2089。

<sup>264</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2090。

<sup>265</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):48.

<sup>266</sup> 西、法兩國保教權的多次爭議參見 Young, *Ecclesiastical Colony*, 62.



會士置於使館的保護下，他要求傳教士繳還原本的法國護照。<sup>267</sup>但傳教士似乎不積極響應克維度的決策，法國公使蘭孟（Marie Charles Henri Albert de Lallemand，1822–1882）認為此舉未經法、西兩國事先溝通，過於莽撞。<sup>268</sup>

同年 4、5 月當時仍屬福建省的臺灣府、鳳山縣天主堂被毀，6 月法國駐上海總領事白羅呢（Antoine Maxime Edmond Brenier de Montmorand，1813–1894）到訪廈門和臺灣，向官府施壓。臺灣區會長郭德剛請求他的協助，郭德剛向白羅呢表示：他依循前任西班牙公使瑪斯（Sinibaldo de Mas y Sanz，1809–1868）對法國保教權的認可，並不受克維度的決策影響。<sup>269</sup>郭德剛和良方濟以法國身分向官府求償，一度撇清與西班牙的關係。<sup>270</sup>11 月 24 日代辦法國事務的英國領事吉必勳和興泉永道曾憲德（1822–1882）議定教堂賠償，11 月 26 日西班牙駐廈門領事法樂德（Tiburcio Faraldo Asorey，？–1875）向曾憲德照會同一案件，吉必勳反倒對曾憲德承認法樂德的權力，並更正傳教士和教堂的國籍。<sup>271</sup>

1869 年克維度離任時，法國公使又暫時代辦相關業務。<sup>272</sup>1879 年西班牙試圖拿回湖南南部西班牙奧斯定會（Augustinian）的保護權，但這些傳教士向西班牙使館申請護照不成，再轉向法國尋求協助。<sup>273</sup>1885 年清法戰爭後，西班牙又同德意志、義大利向法國提出協商保教權。<sup>274</sup>從 1868 年以來法國與西班牙已多次爭執保教權，能從這些外交折衝理解胡敦若對法國保教權的疑慮。

何安慈雖尊重胡敦若的決策，但他的報告提到：

因為在中國那些條約得以充分執行的省份，例如一直被有效保護的法國傳

<sup>267</sup> Henri Cordier, *Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales (1860–1900). Tome II. L'Empereur Kouang-Siu (Première partie, 1875–1887)* (Paris: Alcan, 1902), 638. 1868 年的爭議參見 Jeremiah Gordon Jenne, “Bleeding Hearts: Religion, Violence, and the Tianjin Riots of 1870” (PhD diss., University of California, Davis, 2021), 210.

<sup>268</sup> Cordier, *Histoire des relations de la Chine*, 640.

<sup>269</sup> Cordier, *Histoire des relations de la Chine*, 639.

<sup>270</sup> 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔第二輯》第 3 冊（臺北市：中央研究院近代史研究所，1974），頁 1373。

<sup>271</sup> 《教務教案檔第二輯》第 3 冊，頁 1410、1420；蔡蔚群，《教案》，頁 104。

<sup>272</sup> Cordier, *Histoire des relations de la Chine*, 641.

<sup>273</sup> Cordier, *Histoire des relations de la Chine*, 639; Jacques Weber and François de Sesmaisons, *La France en Chine: 1843–1943* (Paris: L'Harmattan, 2013), 40.

<sup>274</sup> Weber and de Sesmaisons, *La France en Chine*, 40.

教區。當地出現了對天主教的友善傾向，傳教士們也善加利用這股趨勢，成功促成和鞏固許多的皈依者，相較之下，這些皈依者數量遠遠超過福建傳教區的成果。福建的傳教工作只在很小的程度上有條約的支持。<sup>275</sup>

從此可看到兩人對於法國保教權的態度不同，胡敦若撇清此案與法國的關係，但何安慈似乎更相信保教權為傳教帶來的好處。此外，何安慈報告的福建省情形也與林文慧對福建教案的研究結論相應證，法國對福建各教案的涉入較淺。<sup>276</sup>

1887年8月29日，劉銘傳在聽取紳商的想法後，擬定三條規約，希望何安慈遵守。

一、何鐸德開堂設教，必須照約，擇僻靜之所，不得在大街通衢，有礙民居地方。

一、所傳之教，務須同耶穌一樣，勸人為善，教士須立品待人，堂內不得收養婦女，及包庇匪類，恃教不受尊長約束。

一、凡遇教民家中婚喪之事，教士不得前往干豫，以避嫌疑，俾彼此輯睦，而免滋事。<sup>277</sup>

第一條要求何安慈設立教堂，須依照條約通知地方官，照會領事。教堂不得設在大街要道上，或者影響其他民居的地方。何安慈認為這樣規定，他只能選擇在遠離市場的地方居住，難以向人傳教。<sup>278</sup>第二條約束何安慈的傳教行動，規約要求他傳布的宗教須像新教一樣，勸人行善。傳教士須端正品行，教堂不得收容婦女，也不得窩藏罪犯，使之不受地方或家族的領導者管束。何安慈在事成後譏諷第二條，將新教和天主教等同視之。在他眼中，新教徒僅為錢財傳教，他們收下的墨西哥銀

<sup>275</sup> “... porque en aquellas provincias de la China, donde los tratados han sido letra viva, como son las misiones francesas protegidas eficazmente siempre, presentaron esos movimientos simpáticos hacia la religion católica, de que se aprovecharon con fortuna para alcanzar y sostener numerosas conversiones, relativamente superiores á las que se exhiben en el teatro de la mision de Fo-kien, que ha participado en pequeña escala el apoyo de los tratados.” *Correo sino-annamita* 22 (1888):56.

<sup>276</sup> 林文慧，《清季福建教案之研究》，頁196-197。

<sup>277</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2092。

<sup>278</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):50.

元「相襯」其宗教熱忱，新教徒的品行實無法與天主教傳教士相比。<sup>279</sup>第三條為了傳教士與教徒之間的和睦，禁止傳教士參與教徒的婚禮與喪禮，避免生事。何安慈認為這樣的規約會讓信徒被迫接受那些本地信仰用於婚喪的迷信（*supersticiones*）習俗。<sup>280</sup>

若將第三條對比長老教會的紀錄，馬偕在何安慈的教案後仍繼續主持婚禮和喪禮，官方對於天主教和新教的管制標準似乎不同。從何安慈的角度來看，教案因新教徒妒忌而起，為要阻撓他的傳教，三條規約的頒訂都進一步限制他與人群的接觸，所以他會不滿第二條將新教與天主教並舉，也符合他對事發原因的猜想。

雖然何安慈不滿這樣的安排，但最後他和胡敦若都接受劉銘傳的規約。<sup>281</sup>《教務教案檔》僅記錄至此，但並未說明是否有釋放兩位房東。由於原本兩處教堂都不符規定，何安慈搬離他原本的住處，另外在大稻埕靠歐洲人商行（*las lonjas europeas*）旁找到新的租屋處。<sup>282</sup> 這個地點可能指的是建昌街、千秋街一帶（臺北市大同區貴德街），此區靠近碼頭、洋行聚集，即何安慈所稱的「歐洲人商行」。

1888年6月何安慈在洲裡以1500圓買了600餘坪的土地，並建造4間房屋。<sup>283</sup>其中1間為臨時教堂，1間為神父住所，其餘2間為道理廳以及女傳道姑婆之住所。同年何安慈也在大稻埕太平街（大同區民權里）附近租屋，在該處生活約一年。<sup>284</sup>後來又在大稻埕新店尾街（大同區雙連里）購地，開設道理廳，1889年以3000圓蓋起2層樓的房屋，2樓為神父住宅，1樓充作臨時教堂。<sup>285</sup>洲裡和大稻埕新店尾街的這兩間教堂，後來都使用至日治初期。直到1898年洲裡教堂遭洪水沖毀，而1904年大稻埕教堂則進行改建。

<sup>279</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):50.

<sup>280</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):50.

<sup>281</sup> 《教務教案檔第五輯》第4冊，頁2092。

<sup>282</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):60.

<sup>283</sup> 大國督，《臺灣カトリック小史》，頁254。

<sup>284</sup> 大國督，《臺灣カトリック小史》，頁255。

<sup>285</sup> 大國督，《臺灣カトリック小史》，頁255。

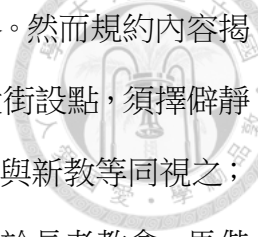


#### 四、小結

本章想要理解 1880 年代天主教如何在臺北開始傳教，其中涉及天主教如何建立最初的傳教據點、與已在臺北十五年的加拿大長老教會互動，以及大稻埕教案中地方官府對天主教的態度。這些議題有助於理解天主教如何透過外交和社會網絡，確保在臺北的傳教權利。

在天主教重返北臺灣前，此地從 1872 年到 1886 年僅有單一的基督宗教勢力，即加拿大長老教會。加拿大長老教會在臺北盆地、西部沿海和宜蘭平原建立了教會網絡，成為當地最重要的外國宗教。雖然清法戰爭中長老教會禮拜堂被毀、信徒受害，但戰後教勢迅速復甦。1886 年長老教會在北部有 38 處據點、2247 名受洗信徒。單一信仰群體的局面，正是天主教北上的重要背景。天主教決定再次北上傳教，主要有兩方面的目標：一是回應部分本地人的期望；二是遏制加拿大長老教會在北部獨霸的勢力。天主教先在洲裡和大稻埕設立據點，良方濟在當地雖獲洲裡群眾歡送，但這場遊街卻引發長老教會信徒的焦慮。何安慈認為新教徒因忌妒而指控天主教為法國謀利。之後大稻埕紳商向官員告狀，使得何安慈必須暫停傳教工作。

大稻埕教案的涉及過程呈現三個面向的張力。首先是條約實行的爭議：劉銘傳以何安慈違反護照名目、租約等程序為由，禁止傳教，但何安慈反駁，稱其護照與馬偕相同，質疑官方差別對待。西班牙領事胡敦若則堅持傳教士的國籍，強調依約有權在臺北傳教。再來是法國保教權的陰影，清法戰後地方社會仇視法國，天主教被當作潛在威脅。劉銘傳認為紳民對天主教存有疑慮，易因天主教的法國保教權引發社會衝突。為了撇清與法國的關聯，胡敦若甚至一度否認傳教士的天主教身分，宣稱「所傳之教亦非天主」。這種策略反映西班牙在保教權爭議中的弱勢，胡敦若擔心鬧大，會引來法國干涉，不敢知會駐京公使。最末是兩教競爭對官方態度的影響：劉銘傳認為天主教易生事端，相對地「耶穌教」的長老教會安分守序。這種差異評價也反映在何安慈對劉銘傳規約的不滿。



教案最終以劉銘傳頒訂三條規約、何安慈取得傳教權利告終。然而規約內容揭示天主教在北臺灣的相對弱勢地位。第一條限制天主教不得在大街設點，須擇僻靜場所；第二條要求傳教內容同「耶穌教」一般勸人為善，將天主教與新教等同視之；第三條禁止傳教士參與信徒婚喪，以免滋事。但這些約束未施加於長老教會。馬偕在教案後仍繼續主持婚喪，顯示官方對兩教的不同標準。何安慈譏諷規約並舉新教與天主教的態度，認為新教徒「僅為錢財傳教」，其品行無法與天主教相比。儘管私下不滿，何安慈最終仍接受規約。通過胡敦若的交涉，何安慈爭取到傳教權利，並在後續置辦教產。這場教案的結果確認天主教在全島傳教的合法性，卻也將其置於比長老教會更緊縮的管理下。

大稻埕教案顯示清地方官府在處理基督宗教時的多重考量與兩難窘境。劉銘傳需在遵守條約、維護秩序、平衡兩教關係間協調。他既無法驅逐天主教傳教士，也不可能只准加拿大長老教會傳教，更須考慮地方群眾對法國的仇恨情緒，防堵社會動亂。這要求官員在外交條約、社會秩序、兩教張力中間尋求平衡。

從外交角度來看，教案也揭示保教權體制的複雜性與列強角力的現實。天主教傳教活動過去受到法國支援，清法戰事卻加劇民眾猜忌天主教；相對地，加拿大長老教會得到英國領事保護，在臺北深根，從劉銘傳看來「相對可靠」。然而自 1868 年以來，西班牙與法國在保教權上多次爭執。這使胡敦若在處理時，必須不斷撇清何安慈與法國的關係，甚至否認其天主教身份，以免引發法、西兩國對保教權的新爭議。這呈現傳教士與領事運用保教權的策略分歧，以及西班牙在列強競逐中的弱勢地位。大稻埕教案的結果反映此時期天主教在全臺灣傳教的合法性，以及清官府宗教政策的曲折作法。

大稻埕教案解決了天主教「能否傳教」的合法性問題，但三條規約也限制其在北臺灣的活動。官方的懷疑也讓天主教以更積極的策略，包括快速擴點、論述上貶低對手，來擴張勢力。下一章將轉為分析兩教如何在形象論述中互相攻訐：長老教會視天主教為偶像崇拜，天主教則批評新教以金錢誘惑信徒。這些「異端」建構不

僅強化各自向母會爭取資源的理由，更影響雙方在宜蘭與滬尾周邊的競爭策略。當兩教競爭嵌入地方社會網絡與「開山撫番」的政治形勢，是如何重構清代北臺灣的宗教勢力範圍？



### 第三章 兩教競爭下的形象建構與據點擴展



本章接續前面天主教在臺北立足之脈絡，進一步探討其與加拿大長老教會在北臺灣的實質競逐。兩教競爭不僅限於地理空間的據點爭奪，更創造彼此的負面形象。本章首先分析雙方如何透過神學歧異與道德指控的互相攻訐：長老教會視天主教為偶像崇拜的變體，天主教則抨擊新教以物質誘惑信徒。雙方申明自身的正統性。這種將對方形塑為「異端」的論述，不僅加強向母會爭取傳教資源的急迫理由，更強化雙方敵對心態。

在此對立視角下，本章以宜蘭與滬尾周邊作為兩個具體的競爭空間，剖析兩教策略如何與地方社會網絡交織。在宜蘭的案例將探討何安慈神父的試探性進入，如何刺激長老教會傳教士運用經營已久的噶瑪蘭社會網絡進行防禦性擴張，並揭示雙方如何被捲入「開山撫番」政策下的地方政治角力。

在加拿大長老教會滬尾的傳教中心外圍，天主教採取攻勢，透過在各聚落間增設據點形成包圍網。本章特別關注此地儀式與利益的張力：當地發放錢財的謠言，以及結綵演戲的儀式挪用，使兩教陷入「物質誘惑」的相互指控，又有聚落間宗教活動的利益衝突。這些張力最終積累成埔頭的暴力事件。透過梳理上述過程，本章旨在論證：兩教在互為「他者」的敵意驅動下，兩教競爭嵌入在地社會網絡與政治形勢，重構清代北臺灣宗教勢力範圍。

#### 一、兩教競爭中的「異端」形象

1887 年何安慈和良方濟到訪臺北後，看到加拿大長老教會在北臺灣的發展成果，長老教會也擔憂天主教的挑戰。兩教皆需證明對方的錯謬以爭取信徒，因而建構起彼此的負面形象。本節分析雙方在創造對手形象時的論述異同。馬偕抨擊天主教禮儀為偶像崇拜與迷信，此論述延續南臺灣新教的脈絡；對西班牙神父懶散的描

繪也反映英語世界的偏見。相對地，天主教批評新教徒信仰粗淺、缺乏邏輯，並強調信仰繼承的正統性。儘管論述立場迥異，雙方皆面對物質「誘惑」的指控，反映傳教士對信徒動機不純的共同憂慮。這種將對方形塑為異端的認知框架，不僅是爭取母會資源的論述策略，更將影響後續的空間競逐。

### （一）加拿大長老教會眼中的天主教

馬偕作為加拿大長老教會最早來臺的傳教士。對於天主教的傳教活動，他知道在他來到臺灣前，天主教傳教士曾在基隆租屋傳教，但馬偕認為這次行動並未成功招來信徒，他對這樣的結果心存感恩。<sup>286</sup>馬偕在臺灣較早遇到的天主教徒並非外籍傳教士，而是來自其他省份的平信徒。馬偕在 1875 年報告中提到一位天主教平信徒，他帶書向人分發，並想說服長老教會信徒改信。<sup>287</sup>馬偕自認捍衛純正福音 (pure gospel)，邀請這位天主教徒辯論。<sup>288</sup>馬偕詢問他有關教會歷史和信條的問題，但他都沒有回答。這位信徒承認他沒讀過聖經，也不清楚摩西和先知的故事，更不知道救贖之道。馬偕也注意到他隨身攜帶聖母像和銅製十字架。馬偕哀嘆全世界的天主教，同樣偏執 (bigotry)、無知 (ignorance)、迷信 (superstition)、腐敗 (corruption)。<sup>289</sup>從此可見馬偕並不認同天主教的宗教內涵，他批評它們是異端 (heresies)，更認為這樣的信仰使人盲目。

當 1886 年何安慈和傳道員來到臺北後，馬偕清楚知道天主教會引發的競爭，他在這段時期曾閱讀相關書籍，如由法裔加拿大前神父祈理魁 (Charles Paschal Chiniquy, 1809-1899) 所著的《在羅馬教會的 50 年》。<sup>290</sup>這本自傳講述這位前神父

<sup>286</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 1 冊，頁 89。

<sup>287</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 1 冊，頁 89。

<sup>288</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 1 冊，頁 89。

<sup>289</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 1 冊，頁 89。

<sup>290</sup> Charles Paschal Telephore Chiniquy, *Fifty Years in the Church of Rome*. 1886: New York, Fleming H. Revell; 偕叡理，「馬偕日記/1887-09-01」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1887-09-01> (上網日期：2025 年 10 月 8 日)。

在天主教會的觀察，他強烈抨擊聖事禮儀和聖母禮敬，並且質疑教士操守，像是宴飲、酗酒和刺探女信徒隱私的告解儀式。除了閱讀護教書籍，當時北臺灣的神父皆為西班牙籍，馬偕日記從 1888 至 1893 年述及天主教問題時，多以西班牙教士稱呼這些道明會士。馬偕 1891 年的日記透露出對西班牙人的看法：

閱讀 Stuart Cumberland 的《一個讀心者的想法》(*A Thought-Reader's Thoughts*)，寫得很好。我相信有關西班牙人和俄國人等等非常公允。<sup>291</sup>

英國讀心師 (mentalist) Stuart Cumberland (1857–1922) 眼中的西班牙人是「徹底的東方人 (thorough-going Oriental)」，他們和東方人一樣怠惰、偏執，以及非理性的宿命觀。<sup>292</sup>相對於清醒的英格蘭 (sober England)，西班牙是顛倒 (upside down) 的國度，拖延、貪腐視為當然。<sup>293</sup>Cumberland 也描繪西班牙人迷信、對教育缺乏興趣，他們將未來寄予聖母無法解釋的眷顧、彩券、埋藏的寶藏上。<sup>294</sup>馬偕的閱讀經驗隱隱透露他在臺灣應對西班牙人的感受。

馬偕注意到天主教徒的聖母像和銅十字架，且將之評為迷信。這樣的態度不純粹是他在歐美接受到的思想，也有過去新教傳教士的在華經驗作為背景。美國公理會傳教士衛三畏 (Samuel Wells Williams, 1812–1884) 的《中國總論》(*The Middle Kingdom*) 將天主教的儀式比作佛教。<sup>295</sup>中國的新信徒只是從過去奉祀中國神祇轉成崇拜聖人和聖母，內心所想仍是崇拜偶像。<sup>296</sup>衛三畏將告解、禮敬聖母、配戴十字架和念珠視為迷信和偶像崇拜，他認為這一切須廢除，中國人的信仰才得以進步。<sup>297</sup>《中國總論》曾是馬偕抵台前的船上讀物，後來馬偕在有關漢人宗教的著述中也

<sup>291</sup> "...read at night "A Thought-Reader's Thoughts." by Stuart Cumberland — Well written. Very just I believe about Spaniards and Russians etc. —." 偕叡理，「馬偕日記/1891-10-21」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1891-10-21> (上網日期：2025 年 10 月 22 日)。

<sup>292</sup> Stuart Cumberland, *A Thought-reader's Thoughts* (London: S. Low, Marston, Searle & Rivington, 1888), 181–182.

<sup>293</sup> Cumberland, *A Thought-reader's Thoughts*, 181.

<sup>294</sup> Cumberland, *A Thought-reader's Thoughts*, 117, 161.

<sup>295</sup> Samuel Wells Williams, *The Middle Kingdom: A Survey of the Geography, Government, Literature, Social Life, Arts, and History of the Chinese Empire and Its Inhabitants*, rev. ed. (1883; repr., Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2006), vol. 2, pt. 1, 232–233.

<sup>296</sup> Williams, *The Middle Kingdom*, vol. 2, pt. 1, 316.

<sup>297</sup> Williams, *The Middle Kingdom*, vol. 2, pt. 1, 317–318.

推薦學生閱讀衛三畏「精闢又詳細」(intelligent and detailed)的論述。<sup>298</sup>

然而，相較對天主教「偶像崇拜」的直接批判，馬偕對臺灣本地的思想與宗教則持複雜的態度，擺盪於對話和抗拒之間。馬偕傳教會引用儒家典籍，闡明中國思想與基督教於神觀和倫理的互通，例如十誡的孝道和聖經中上帝形象。<sup>299</sup>雖然馬偕從基督教的立場批評本地信仰的多神觀和迷信儀式，但他同情祭祖蘊含的孝親觀念，反對貿然去除神主牌，也嘗試與和尚、書生對話。<sup>300</sup>清法戰後長老教會興建石造禮拜堂，以尖塔裝飾造形挑戰風水，馬偕希望藉此破除迷信。<sup>301</sup>對於漢人信仰的歷史發展，馬偕持墮落觀點，原本儒家的高尚情操隨著加入道教的鬼神崇拜、迷信儀式、佛教的偶像崇拜而腐化。<sup>302</sup>Eric Reinders 研究 19 世紀新教傳教士的中國宗教觀，指出這類墮落的宗教史觀不只用來描述佛教和道教，來自歐洲的天主教亦被認為繼承希臘羅馬的偶像崇拜，甚或有亞洲宗教的滲透。<sup>303</sup>這個研究觀點有助於解釋為何新教傳教士會將天主教禮儀比作佛教，將其貶低到與本地異教相等的地位。

除了神學面向的批評，兩教之間在社會現實也有競爭信徒的張力。馬偕抱怨天主教會人士招集信徒的行為。在日記中他稱呼這些天主教徒為「魔鬼的密使」(Emissaries of the Devil)。<sup>304</sup>馬偕提到在滬尾附近，天主教傳教士發錢給總理和群眾，誘人信教。<sup>305</sup>馬偕稱之為「羅馬天主教的陰謀」(Roman Catholic Intrigues)。

<sup>298</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1871-11-17」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1871-11-17> (上網日期：2025 年 10 月 25 日)；偕叡理，「馬偕日記/1871-11-21」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1871-11-21> (上網日期：2025 年 10 月 13 日)；Mackay, *From Far Formosa*, 126.

<sup>299</sup> 謝大立，〈福爾摩沙信使：馬偕生命敘事的神學素描〉(新北市：橄欖出版，2022)，頁 158-159。

<sup>300</sup> 盧啟明，〈臺灣基督長老教會對「異教」的觀點與實踐〉，《臺灣文獻》第 63 卷第 4 期 (2012 年 12 月，南投縣)，頁 47；謝大立，〈福爾摩沙信使〉，頁 166-167。

<sup>301</sup> 洪健榮，〈清季淡水開港後西教傳佈與傳統風水民俗的衝突〉，《臺北文獻》第 172 期 (2010 年 6 月，臺北市)，頁 63。

<sup>302</sup> 盧啟明，〈臺灣基督長老教會對「異教」的觀點與實踐〉，頁 42。

<sup>303</sup> Eric Reinders, *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagine Chinese Religion* (2004: University of California Press, Berkeley and Los Angeles), 106, 112.

<sup>304</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-08-09」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-08-09> (上網日期：2025 年 11 月 28 日)。

<sup>305</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1891-06-16」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1891-06-16> (上網日期：2025 年 11 月 25 日)；偕叡理，「馬偕日記/1892-04-09」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-04-09> (上網日期：2025 年 11 月 25 日)。



<sup>306</sup>黎約翰牧師也提及洲裡的類似情況，神父用糕點（cakes）和茶或酒誘拐長老教會的信徒。<sup>307</sup>除了傳教手段，馬偕對於天主教人士的品行也多有不滿。他描寫神父是：

無知、卑劣、表裡不一的懶鬼，日日坐在裡面。他們要出門，只是為了坐轎和去大城市採買貨物。<sup>308</sup>

神父懶散的形象和 Cumberland 筆下的西班牙人似有對應。在天主教徒與外人的爭執中，神父用錢賄賂官員以幫助信徒。<sup>309</sup>神父在灰窰仔威脅當地人，要求當地人遊街、演戲來尊崇天主教會。<sup>310</sup>至於天主教傳道員和平信徒，馬偕描繪他們愛誇耀自己教派，甚至有信徒是賭場的領袖。<sup>311</sup>

馬偕為了應對天主教的競爭，一方面是增設傳教據點，這在後續節次將仔細另述，還有另種回擊的作法是傳授教會歷史。傳道師和學堂學生都接受教會史的教導，以便幫助信徒應對天主教的論點。<sup>312</sup>馬偕在 1886 年到 1888 年四次向學生講述天主教和西班牙的歷史，他講述馬丁·路德（Martin Luther，1483–1546）宗教改革、1588 年西班牙攻打英格蘭的故事。<sup>313</sup>馬偕也曾在禮拜堂講道批評天主教的教義。1889 年 8 月 11 日馬偕在洲裡禮拜堂講道，他在當中批評煉獄觀念、講述教宗派道理（Popish dogma）是「為達目的，不擇手段」（The end justifies the means）。<sup>314</sup>天

<sup>306</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1891-06-16」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1891-06-16>（上網日期：2025 年 11 月 23 日）。

<sup>307</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 52。

<sup>308</sup> “... ignorant, base, double-minded lazy wretches sitting day by day inside, When coming out it is to get in chairs (sedan) and go to the chief city for goods etc.” 偕叡理著，「馬偕日記/1889-07-08」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-07-08>（上網日期：2025 年 10 月 25 日）。

<sup>309</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-07-08」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-07-08>（上網日期：2025 年 10 月 25 日）。

<sup>310</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1892-04-09」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-04-09>（上網日期：2025 年 11 月 23 日）。

<sup>311</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1886-12-21」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1886-12-21>（上網日期：2025 年 11 月 23 日）；偕叡理，「馬偕日記/1892-06-14」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-06-14>（上網日期：2025 年 11 月 23 日）。

<sup>312</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》，第 3 冊，頁 70。

<sup>313</sup> 馬偕四次向學生講述歷史的時間分別是 1886 年 12 月 21 日、1887 年 4 月 13 日、1887 年 6 月 7 日、1888 年 7 月 19 日。

<sup>314</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-09-11」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-09-11>（上網日



主教傳教士當日也站在自己教堂的門口觀望這場禮拜。<sup>315</sup>

相較於馬偕講述歐洲的宗教改革，天主教道明會和英格蘭長老教會也將教會史作為工具。19世紀的道明會傳教士將當下的傳教活動視作17世紀西班牙統治時傳教事業的復振，而英格蘭長老教會的甘為霖則書寫荷治臺灣的教會歷史，為19世紀在臺灣的英格蘭長老教會搭建了一個接續17世紀荷蘭改革宗的敘事。<sup>316</sup>這兩例都以臺灣的歷史延續性作為傳教論述的作法，和馬偕選擇歐洲事例的方式不同。

## （二）天主教眼中的北部長老教會

從天主教傳教士的角度來看長老教會信徒，這些信徒被稱為「抗議派（*protestantes*）」。他們的形象往往是天主教的敵人（*enemigos*）、耶穌的仇敵（*enemigos de Jesús*）、大膽的江湖術士（*audaces charlatanes*）、皈依異端者（*los prosélitos herejes*）。<sup>317</sup>嚴重的話則稱呼新教徒是惡魔（*demonios*），認為那些暴力破壞天主教傳教站的人名字不配提起。<sup>318</sup>馬偕在日記中就提過天主教神父稱他為「魔鬼」。<sup>319</sup>

對於加拿大長老教會，天主教傳教士的批評重點集中於傳教方式、宗教內容、信徒品行。由於長老教會傳教士在道明會神父眼中手握豐富資源，傳教中心寬敞，並能發高薪給傳道師。<sup>320</sup>長老教會的形象和其財富緊密相關。在傳教方式上，天主教傳教士批評新教徒將財富用於錯誤的地方。在埔頭，雷賽逸描述長老教會傳道師

---

期：2025年10月25日）。

<sup>315</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-09-11」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-09-11>（上網日期：2025年10月25日）。

<sup>316</sup> Ladislav Charouz, “‘Returning to the faith of our forefathers’: The Role of Historical Consciousness in Shaping Christian Missionary Work in Nineteenth-Century Taiwan,” *Studies in World Christianity* 28, no. 3 (2022), 400.

<sup>317</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887):15; *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. vii–viii; *Correo sino-annamita* 22 (1888):30.

<sup>318</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):66; *Correo sino-annamita* 26 (1892):9.

<sup>319</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-07-08」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-07-08>（上網日期：2025年10月25日）。

<sup>320</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. vi.

吸引信徒的說詞：「看哪，別猶豫加入這神聖的宗教。牧師很有錢，每個月會給你多少多少錢。」<sup>321</sup>天主教傳教士將長老教會的傳教看作蒙蔽人心的作為，讓「接受信仰」(al abrazar una religión) 由出於信念 (la convicción) 扭曲成基於誘惑 (la seducción) 的改變。<sup>322</sup>天主教傳教士認為新教徒用金錢引誘信徒之外，新教徒把傳教的聖經和小冊子 (tratados) 散布整個地區，以地圖 (mapas) 和插圖 (figuras) 吸引無知、沒有防備的人。<sup>323</sup>這類描述早見於 1865 年和 1886 年良方濟對英格蘭長老教會的批判。針對手段的批評外，天主教傳教士也否定新教徒「傳教」的本質。

天主教方比較新教和天主教的優劣，進而否定新教的教義。在何安慈的眼中，代表真道 (la verdadera) 的天主教信仰是傳統的 (tradicional)、使徒統續的 (apostólica)。<sup>324</sup>天主教的信仰書籍 (libros religiosos) 寫作精良 (escritos) 又論理有條 (razonados)，相較來看，加拿大長老教會的路德派福音 (los evangelios luteranos) 令人費解 (ininteligibles)，讚美詩十分庸俗 (vulgares)。<sup>325</sup>新教徒雖然強調聖經，但長老教會傳道師讀聖經卻毫無所知 (sentido)，「言談也毫無條理與邏輯」(y hablar sin orden y concierto)。<sup>326</sup>天主教也報告了北臺灣人群的反應，相信他們能辨別兩種信仰的優劣。在洲裡，

那些還沒信教的人，用自身判斷觀察天主教的傳教士和傳道員，發現他們的行為舉止和新教徒差很多，沒有那麼浮華炫耀。<sup>327</sup>

對比出新教信仰的問題和新教徒對自身信仰的無知。長老教會人士在天主教傳教士眼中信仰偏差，又品行不端，誹謗天主教和造謠。

在臺灣南北天主教傳教士眼中，新教對天主教的誹謗大抵相通。拜訪洲裡的良

<sup>321</sup> “Mira, no dudes entrar en esta santa religión, el Pastor tiene mucho dinero, y te dará al mes tanto y cuanto.” *Correo sino-annamita* 26 (1892):8.

<sup>322</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887):15.

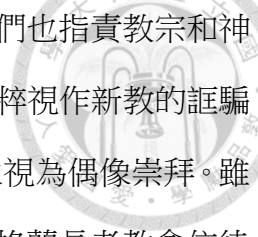
<sup>323</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. vii–viii.

<sup>324</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):31.

<sup>325</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):64.

<sup>326</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):31.

<sup>327</sup> “Los gentiles con su lógica natural han ido observando la conducta de los catequistas y misioneros católicos, y notan que están muy lejos del fausto y ostentación de los protestantes.” *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. vii.



方濟發現長老教會信徒宣稱天主教禮敬聖像，所以是佛教徒；他們也指責教宗和神父、批評獨身制和告解禮。<sup>328</sup>將天主教比擬佛教的說法，不能純粹視作新教的誣騙造謠，從前述衛三畏的說法能夠得出部份新教傳教士的確將聖像視為偶像崇拜。雖然南北新教的差會有別，但良方濟 1887 年的批評和他過去對英格蘭長老教會信徒的感想基本相同，依然提到拜偶像和抨擊神父獨身的言辭。另外北臺灣較為特殊的謠言是和清法戰爭有關，法國作為天主教在中國的護教者，何安慈將大稻埕教案的爆發歸因於新教徒造謠，這些新教徒宣稱：天主教傳教士是為了煽動支持法國、反抗官方而北上。<sup>329</sup>

雖然天主教傳教士承認加拿大長老教會在北臺灣的傳教是「無人挑戰的成功」(el éxito sin competencia)，但這樣的事業是具破壞性的。何安慈在 1887 年這樣描繪北臺灣的新教徒：

他們利用自身的名望破壞一切，即便他們無法獲得太多的改宗者，他們也阻擋那些友善的人對真正信仰產生準確的理解。他們到處散播對我們的仇恨，威嚇我們的改宗者，特別以建立天主教傳教事業會對全島構成威脅，作為理由進行恐嚇。最糟的是：他們有時甚至成功讓官方動搖立場。<sup>330</sup>

何安慈強調新教信仰上的錯誤，也指出加拿大長老教會仇視天主教，而這樣的敵意甚至影響官方看待天主教的態度。

前面羅列了道明會傳教士接收的批評和對新教的反感，但未呈現新舊教論點交鋒的情形。1887 年道明會的臺灣報告附上一份「福爾摩沙的新教牧師與天主教傳道員的對話」(Conversación entre un Pastor protestante y un Catequista católico en Formosa)，其中記錄英國長老教會牧師涂為霖 (William Thow, 1857-1894) 和天主

<sup>328</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. vii.

<sup>329</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):33.

<sup>330</sup> “Todo lo corrompen con su prestigio, y ya que no consiguen hacer muchos prosélitos, impiden que los bien dispuestos tengan idea exacta de la verdadera religion. En todas partes siembran el odio que nos tienen, intimidando á los prosélitos especialmente, con el peligro que corre á la Isla la instalacion del misionero católico, y lo peor es que han llegado en ocasiones á hacer vacilar á las autoridades.” *Correo sino-annamita* 22 (1888):61-62.

教本地傳道員的論辯，呈現道明會在南臺灣如何反駁新教。<sup>331</sup>雙方爭執聚焦於教會正統性、聖禮，以及聖像和聖母的儀式。

對於教會正統性，涂為霖批評天主教固守教會歷史累積的腐敗，相信教義與教會來自耶穌時代。<sup>332</sup>傳道員則高舉從使徒伯多祿（彼得）以來的傳承，認定耶穌設立教宗制；反駁長老教會的信仰承繼，指宗教改革僅是「人」的作為。<sup>333</sup>至於聖事和其他儀式，特別是有關於聖像、聖母、告解，涂為霖認為這些不是耶穌教導的。<sup>334</sup>對他來說，儀式和外在行為（*Las ceremonias y actos exteriores*）與信仰無關，且毫無價值。<sup>335</sup>傳道員強調聖母和聖像都不是崇拜（*Adoración*）的對象，而僅是禮敬的對象，並以孝行、日常招呼論證外在行為與敬意的關聯。<sup>336</sup>交談最後停在旁觀者的笑聲中，涂為霖以用餐為由尷尬結束對話。<sup>337</sup>

在整段對話中，涂為霖被寫作者塑造成無禮、裝模作樣、論證錯亂的形象。首先，他未經允許進入天主教堂，手指聖像、向平信徒詢問問題，又在對話末尾拒絕傳道員一同用餐的邀請，顯得不尊重天主教徒的善意。對話當中，他明知十字架上有耶穌像，仍刻意詢問傳道員祂的身分；對困難問題裝作聽不懂；當難以對話時，就拿錶查看時間藉故離開。涂為霖的裝模作樣反襯他論辯心虛。最後在論證上，涂為霖無法解釋教會正統的存續和宗教改革引發的信仰群體分裂，這兩者存在矛盾，而他看輕儀式的態度也呈顯新教信仰的粗淺。在天主教文獻中，雖然加拿大長老教會的傳教士形象並不鮮明，但是新教歷史傳統缺乏、信仰內容粗淺的批評仍繼續被傳述。新教神職人員論理不通的形象不僅見於臺南的英國牧師，何安慈也如此看待臺北「沒有邏輯」的傳道師。

總結來看加拿大長老教會與天主教在北臺灣對彼此教會的批評，主要圍繞著

---

<sup>331</sup> 寫作者並未署名，但附於良方濟給省會長的報告之後。 *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. xiv–xxii.

<sup>332</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. xvii–xviii.

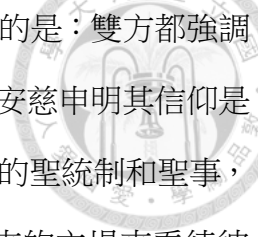
<sup>333</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. xviii–xix.

<sup>334</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. xix.

<sup>335</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. xx.

<sup>336</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. xx–xxi.

<sup>337</sup> *Correo sino-annamita* 21 (1887): app. xxi.



信仰內容、傳教方式，少數如埔頭的案例則涉及暴力攻擊。共通的是：雙方都強調自己信仰的純正和聖經，批評彼此不懂聖經和教會歷史。例如何安慈申明其信仰是繼承自使徒，強調教會歷史的延續性；馬偕則否定天主教發展出的聖統制和聖事，強調聖經和宗教改革的重要性。兩方的論述大抵以宗教改革以來的立場來看待彼此，值得注意的是偶像崇拜的論點具有亞洲脈絡，使用聖像被看作佛教儀式，對新教傳教士來說：天主教僅是把漢人從原本的異教，換到另一種偶像崇拜。

在傳教方式上，雙方則共同面對物質「引誘」的批判。天主教的糕點、茶、酒這些物品都被新教傳教士當作不當手段，較為特殊的是良方濟記錄南臺灣的英格蘭長老教會活動，也給予信徒糕點和酒，但他未直接批評這類行為。<sup>338</sup>至於加拿大長老教會給予的地圖、附插圖的傳單、金錢，在道明會士眼中不是譁眾取寵，就是偏離信仰真義。兩教都提到金錢誘惑，或者信徒失德，實反映傳教士憂慮信徒「吃教」、「靠番仔勢」的不良影響。<sup>339</sup>加拿大長老教會的財勢在道明會士的眼中不僅是新教貪婪的實像，道明會士也藉報告競爭對手強大的實力，期望道明會玫瑰省的上級挹注更多資源在臺灣。<sup>340</sup>

作為外國宗教進入臺灣本地，傳教士對於教義的演講無法自然為聽眾理解。在借助其他資訊或活動表達信仰時，兩教都無可避免地需要區分物質和信仰之間的界線。聖像和戲劇遊行提供天主教聚焦崇拜對象的媒介，加拿大長老教會則運用醫療、地圖和插圖傳單，傳遞關於世界的知識，這類知識一樣被看作來自「神」。兩教都為轉譯信仰採用超出神聖經典的媒介和工具，而這些媒介在兩教競爭中則成為對方指責偏離信仰的物質證據。另外從時序來看天主教和加拿大長老教會對彼此的形象描述，最詳細的比較論述往往自何安慈剛到北部的 1880 年代，尤其反映在兩教的傳教報告上。後來的描述多跟事件相關，例如 1892 年埔頭的暴力衝突，

<sup>338</sup> 英格蘭長老教會的描述參見方真真、方淑如，〈1886 年道明會在臺教務報告〉，頁 290。

<sup>339</sup> 王政文，〈天路歷程——清末臺灣基督徒的改宗與認同〉，頁 96-97；鮑曉鷗，〈奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859-1959）〉，頁 42-43。

<sup>340</sup> 方真真、方淑如，〈1886 年道明會在臺教務報告〉，頁 293。



負面形象的刻畫偏重於生活道德，而不等同教義上的歧異。

天主教與加拿大長老教會透過建構對手的負面形象來確立自身正統性。在雙方的相互攻訐中揭示了共通的困境，兩教都需藉助超出聖經的媒介轉譯信仰：天主教使用聖像與戲劇；長老教會倚靠醫療、地圖與插圖傳單。這些媒介在競爭中恰成為對方指控「偏離信仰」的證據。這種教義與道德的雙重指控，延續了南臺灣英格蘭長老教會與道明會的對立局勢，顯示臺灣新舊教競爭具有跨地域的共通性。在此認知框架下，雙方將於宜蘭、滬尾周邊展開據點的競設。接續兩節將檢視：當雙方在不同的資訊掌握程度與資源限制下設立據點時，地方社會網絡如何成為據點穩固運作的助力。

## 二、天主教在宜蘭的探索與長老教會的反制

宜蘭作為檢視兩教競爭中「資訊掌握程度差異」的重要案例。1887 年何安慈試圖在此建立天主教據點，然而他初訪宜蘭時，加拿大長老教會已在此經營 14 年，於噶瑪蘭舊社建立深厚的信徒網絡。本節聚焦兩個面向：何安選擇與何種地方社會網絡互動，獲取有利傳教的資訊，以及馬偕如何利用既有網絡進行防禦性擴張。何安慈在旅程中掌握了多少資訊？他如何理解長老教會的活動區域與族群分布？他接觸了什麼地方勢力，從而選擇在三結仔街和叭哩沙設點？相對地，馬偕於何安慈出發前預知天主教動向，他採取什麼預防措施？加拿大長老教會怎麼看待何安慈的行動，又如何鞏固既有據點？透過對比兩位傳教士對同一地域的理解差異，本節試圖呈現在資源有限的競爭中，對地方社會網絡的掌握程度和傳教事業如何互相影響。

### （一）加拿大長老教會在宜蘭的預防措施



以噶瑪蘭平原為核心的宜蘭在清代加拿大長老教會的傳教成就中具有特殊地位。在何安慈進入北臺灣的將近兩年後，1889 年傳教區內統計據點數和信徒數，在 50 間教堂中宜蘭有 31 間，2267 位信徒中宜蘭有 1604 人。<sup>341</sup>施洗信徒中宜蘭佔全部 70.75%，淡水河流域、包含淡水縣桃澗保和新竹縣的北臺灣西岸兩者占比都未超出 20%。<sup>342</sup>

從 1873 年到 1879 年馬偕多次探訪噶瑪蘭，但未建立任何據點。<sup>343</sup>直到 1883 至 1884 年清法戰前為馬偕在噶瑪蘭平原開設據點的時期，從番社頭（宜蘭縣壯圍鄉新社村）的噶瑪蘭人接受信仰開始，總共設立 14 個傳教據點。<sup>344</sup>14 個據點中僅南方澳在平原之外，並且南方澳不屬於噶瑪蘭舊社範圍。<sup>345</sup>清法戰後 1885 年 5 月馬偕巡視傳教區，宜蘭各禮拜堂似乎未有災損。<sup>346</sup>1886 年加拿大長老教會在噶瑪蘭有 18 處傳教據點，近乎北臺灣一半的長老教會據點，此時馬偕的傳教重心已轉移至噶瑪蘭。<sup>347</sup>

由於 1887 年何安慈抵達臺北，並在洲裡和大稻埕設立傳教據點。該年 3 月馬偕在艋舺聽到天主教傳教士打算去宜蘭，特別是想向噶瑪蘭人傳教。<sup>348</sup>馬偕知道宜蘭有些城鎮未設立傳教據點，他立刻派人把能找到的傳道師招來艋舺，也差人通知宜蘭的傳道師、長老、村落頭人和馬偕會面。<sup>349</sup>馬偕和嚴清華在隔天午夜前往宜蘭，他們在打馬煙（宜蘭縣頭城鎮竹安里）和宜蘭的傳道師和頭人見面，指示他們對天主教傳教士應提高警覺，然後要在多個城鎮租房，並分頭裝修房屋。<sup>350</sup>這趟旅程是

<sup>341</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 121。

<sup>342</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 121。

<sup>343</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 91。

<sup>344</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 114。

<sup>345</sup> 詹素娟，〈歷史轉折期的噶瑪蘭族——十九世紀的擴散與變遷〉，頁 131。

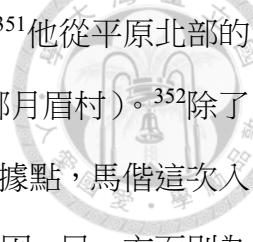
<sup>346</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 116。

<sup>347</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 27；曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 118。

<sup>348</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 70、86。

<sup>349</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 86。

<sup>350</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 86。



馬偕人生中第 15 次入蘭，探訪時間從 3 月 3 日到 3 月 14 日。<sup>351</sup>他從平原北部的打馬煙，走到宜蘭南境的南方澳，也到接近山區的月眉（三星鄉月眉村）。<sup>352</sup>除了三結仔街（宜蘭市）、蘇澳、冬瓜山（冬山鄉安平村）、羅東尚無據點，馬偕這次入蘭，拜訪幾乎所有此前設立的據點，一方面確保各個據點立場穩固，另一方面則為新信徒洗禮和主持禮拜。1887 年內馬偕再訪宜蘭兩次，分別是 4 月 21 日至 29 日，以及 6 月 24 日至 30 日。1887 年內三次入蘭都未碰上天主教傳教士。

黎約翰在報告中提到 1887 年 3 月，他們設立五個新的傳教據點是為因應天主教威脅，讓每個漢人城鎮都有一間教會。<sup>353</sup>對於五個據點的實際位置，過去的研究未有定案。吳永華認為是礁溪、三結仔街、羅東、冬瓜山、蘇澳。<sup>354</sup>因為它們設點日期接近馬偕該年第一次探訪宜蘭的時間。曾尹君則認為是北關口（頭城鎮更新里）、龜山島、礁溪、頭城、羅東。他指出這些是為了占據領域而租的據點，所以在馬偕洗禮簿中這些禮拜堂僅有名稱而無信徒，並且五座禮拜堂都位在漢人為主的聚落。<sup>355</sup>

## （二）何安慈拜訪宜蘭

由於 1887 年 5 月發生大稻埕教案，何安慈並未如馬偕聽聞的 3 月前往宜蘭，他 10 月才啟程前往叫作「甲子蘭」（Ka-chu-lang）的宜蘭。<sup>356</sup> 同年 11 月 1 日何

<sup>351</sup> 吳永華，《馬偕在宜蘭：日記、教會與現場》（臺中市：白象文化，2016），頁 7。

<sup>352</sup> 馬偕此次在宜蘭走訪的聚落有打馬煙、武暖（礁溪鄉光武村）、三結仔街、董門頭（壯圍鄉美福村）、打那美（冬山鄉永美村）、波羅辛仔宛（五結鄉季新村）、掃笏（五結鄉福興村）、加禮宛（五結鄉季新村）、南方澳、蘇澳、奇武荖（冬山鄉三奇村）、冬瓜山、羅東、阿里史（三星鄉拱照村）、銃櫃城（三星鄉拱照村）、叭哩沙（三星鄉月眉村）、月眉、珍珠里簡（冬山鄉珍珠村）、埤頭（冬山鄉武淵村）、流流仔（五結鄉季新村）、奇立板（壯圍鄉東港村）、番社頭（壯圍鄉新社村）、辛仔罕（礁溪鄉光武村）、淇武蘭（礁溪鄉二龍村）、大竹圍（礁溪鄉白雲村）、奇立丹（礁溪鄉德陽村）。參見吳永華，《馬偕在宜蘭》，頁 7。

<sup>353</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 52。

<sup>354</sup> 吳永華，〈蒙福之城：馬偕時期宜蘭漢人城鎮教會的發展〉，《宜蘭文獻雜誌》第 120 期（2019 年 12 月，宜蘭縣），頁 74-76。

<sup>355</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 118。

<sup>356</sup> 何安慈的信中提及他在基隆的日期是 10 月 9 日，在 15 日於宜蘭三結仔街拜訪陳德勝（Tantiek-sick）。Correo sino-annamita 22 (1888):62; Correo sino-annamita 22 (1888):67.



安慈在大稻埕寫信給省會長，報告這趟宜蘭旅程。<sup>357</sup>何安慈將宜蘭視作傳教的戰略要地，他認為「藉由我們（註：天主教）的出現能阻止新教種種活動和誹謗所致的獨大成功。」<sup>358</sup>並且他期待臺灣東部的發展：

很有可能，基隆至淡水的鐵路若完工，島嶼東部一帶將會有蒸汽船經常出入，用以運送米糧、糖等物產……並輸入鴉片……。<sup>359</sup>

何安慈的旅程總共 5 日，10 月 12 日由陸路進入宜蘭，接續經過頭城（Tau-tia）、三結仔街（Sa-kiet-ke，宜蘭市）、叭哩沙（Pa-li-sa，宜蘭縣三星鄉）、羅東（Lo-tong）、蘇澳（So-ò），返程由蘇澳到奇力港（Ki-le-káng，宜蘭縣五結鄉利澤村），再回到三結仔街，由陸路返回臺北。



圖 9 何安慈 1887 年宜蘭旅行圖

資料來源：改繪自「宜蘭地方へ學事視察ノ為唐澤孝次郎外一名復命書」，1897 年 8 月 1 日，〈明治三十年臺灣總督府公文類纂十五年保存第四卷官規官職〉，頁 232，《臺灣總督府檔案·總督府公文類纂》

<sup>357</sup> 何安慈關於宜蘭的紀錄參見 *Correo sino-annamita* 22 (1888):61-70.

<sup>358</sup> “... é impedir con nuestra presencia el éxito sin competencia de las empresas y de las calumnias protestantes.” *Correo sino-annamita* 22 (1888):61.

<sup>359</sup> “Es probable, que cuando el tren de Ke-lung á Tam-súi esté concluido, esa parte Este de la Isla sea frecuentada por algun vapor para conducir las producciones de arroz, azúcar... y llevar el ópio....” *Correo sino-annamita* 22 (1888):66.

(南投縣，國史館臺灣文獻館藏)，典藏號：00004518011。

說明：深色箭頭為何安慈去程的路徑，淺色箭頭為返程。



從何安慈的角度來看宜蘭旅程，不是傳教士對未信之地的探索，而是追憶道明會的臺灣傳教史。他在報告中提到天主教在淡水、基隆、金包里（Kim-pau-lí）的傳教史。何安慈在基隆看到西班牙城堡的遺跡，也想起金包里曾經矗立的教堂，他也提到 1867 年到 1869 年良方濟曾在基隆設立據點，他惋惜當初難產的傳教事業。<sup>360</sup>對於宜蘭，他則提到 36 社噶瑪蘭人在 1863 年到前金請求傳教的故事。<sup>361</sup>值得注意的是 17 世紀道明會傳教士已到宜蘭傳教，當時該地區稱為 Cavalan，傳教據點設在 Caquiuanuan（新北市貢寮區福隆里），道明會士基羅斯（Teodoro Quirós，1599–1662）1635 年到宜蘭為人洗禮，安哲祿（Juan de los Ángeles）曾到訪當時作為港口的蘇澳。<sup>362</sup>

何安慈對於道明會過去在基隆和宜蘭傳教的回顧不是特例。1886 年北臺灣的傳教報告中，道明會士將北臺灣傳教事業的重啟視作重拾往日使命，打開中國的大門。<sup>363</sup>這項使命在 17 世紀帶來多位與臺灣相關的道明會士，何安慈將他們視為天主教史令人難忘的人物。<sup>364</sup>傳教士有意強調 17 世紀的連結，創造了宣示對臺灣未信群眾所有權的起源神話（etiological myth）。<sup>365</sup>何安慈在信中提到金包里曾有教堂，他哀嘆原本在天主教轄下的人們如今沉溺惡習，可能期許後續的傳教事業能喚回過往失散的信徒。<sup>366</sup>

宜蘭的傳教活動中，何安慈選定宜蘭縣（el distrito de Gi-lan-kuan）縣署所在的三結仔街為傳教站。<sup>367</sup>三結仔街此指宜蘭縣城。此地開發源於 1802 年泉、漳、粵

<sup>360</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):62–63.

<sup>361</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):65.

<sup>362</sup> 鮑曉鷗，Nakao Eki 譯，《西班牙人的台灣體驗：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》（臺北市：南天，2008），頁 116、138。

<sup>363</sup> Charouz, “Returning to the faith of our forefathers,” 402.

<sup>364</sup> Charouz, “Returning to the faith of our forefathers,” 402.

<sup>365</sup> Charouz, “Returning to the faith of our forefathers,” 394.

<sup>366</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):63.

<sup>367</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):66–67.

移民入墾五圍（宜蘭市）。<sup>368</sup>1810 年噶瑪蘭收入清版圖後，楊廷理（1747–1813）指揮在五圍三結街（宜蘭市武營街及康樂路以北到宜蘭河畔）興築廳城，城內設有官廳，也發展出十字形的商業街道。<sup>369</sup>宜蘭縣城位於噶瑪蘭平原的中央，又是濁水溪（蘭陽溪）溪北、溪南交界之地。<sup>370</sup>聚落西側連接西勢大溪（宜蘭河）畔渡口，通過水運連結中國本土和噶瑪蘭平原的農村，三結仔街因此成為生活用品和農產品交易集散地。<sup>371</sup>馬偕來到噶瑪蘭時，他認為三結仔街是平原上最大的城鎮（city）。

372

何安慈一開始到三結仔街傳教時，當地人批評長老教會所傳播的信仰和傳道師失德的私生活，他們願意協助何安慈的傳教事業。<sup>373</sup>雖有地方人士的邀請，但何安慈起先不願設立據點，他認為這樣過於揮霍。<sup>374</sup>最終為了阻擋長老教會的擴展，他還是在三結仔街的市場附近租房，並安排傳道員傳教。<sup>375</sup>

除了三結仔街，何安慈考慮過在叭哩沙設立傳教站。叭哩沙地區泛稱「叭哩沙喃」，叭哩沙位於濁水溪的出山口沖積扇，地處噶瑪蘭平原西南側，為今歸類於泰雅族的「生番」活動領域前緣。1811 年官方在此設立隘防，後續以隘寮為據點拓墾，1862 年至 1885 年又有平埔番隨漳籍領袖在此開墾。<sup>376</sup>1885 年劉銘傳指派林維源負責全台撫墾，大嵙崁設有撫墾總局，叭哩沙則是總局轄下的撫墾局。<sup>377</sup>1888

<sup>368</sup> 廖風德，《清代之噶瑪蘭：一個台灣史的區域研究》（臺北市：里仁書局，1982），頁 103。

<sup>369</sup> 陳志梧，〈空間變遷的社會歷史分析：以日本殖民時期的宜蘭地景為個案〉（臺北市：國立臺灣大學土木工程學研究所博士論文，1988），頁 45-46。

<sup>370</sup> 鄭仲浩，〈宜蘭舊城區的市街發展與變遷〉（臺北市：國立臺灣科技大學建築系碩士論文，2003），頁 12。

<sup>371</sup> 陳志梧，〈空間變遷的社會歷史分析〉，頁 39；鄭仲浩，〈宜蘭舊城區的市街發展與變遷〉，頁 27-28。

<sup>372</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1875-04-27」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1875-04-27>（上網日期：2025 年 11 月 23 日）。

<sup>373</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):64.

<sup>374</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):66.

<sup>375</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):68–69.

<sup>376</sup> 清代叭哩沙的開墾參見黃雯娟，〈日治時代宜蘭三星地區的區域發展〉（臺北市：國立臺灣師範大學地理學系博士論文，2003），頁 36-46。

<sup>377</sup> 波越重之、松室謙太郎編，莊振榮、莊芳玲譯，《臺北州理蕃誌·舊宜蘭廳》第 1 冊（宜蘭縣／新北市：宜蘭縣史館和原住民族委員會，2014），頁 107。



年撫墾局在頂破布烏設立番學，招生番子弟入學。<sup>378</sup>叭哩沙成為劉銘傳「開山撫番」政策的重鎮。

何安慈得以進入叭哩沙，是因接觸當時正在「開山」的副將陳得勝（Tan-tiek-siek）。<sup>379</sup>陳得勝當時率楚軍進駐叭哩沙，試圖打通從八王圍（宜蘭縣三星鄉貴林村）到梘尾（臺北市景美區）的道路。<sup>380</sup>何安慈想在此設立傳教站有兩個因素，一是因為此地有許多「平埔番」，另一方面是交通考量。

叭哩沙地區「平埔番」(pepowanes) 最早有同治初年跟隨漳州籍陳輝煌（1838–1894）的「流蕃」，他們往山區開發出十九結（宜蘭縣三星鄉行健村）、張公圍（三星鄉大隱村）、阿里史（三星鄉拱照村）、銃櫃城、抵瑤庄（三星鄉拱照村）。<sup>381</sup>1878年又有隨漳州籍陳金合成的社人潘金盾等開墾紅柴林，紅柴林與抵瑤埤（三星鄉拱照村）隔溪相望。<sup>382</sup>1885年各社再有人隨漳州籍陳生繼續往西入山開墾，形成頂破布烏（三星鄉雙賢村）、下破布烏（三星鄉人和村）、月眉、天送埤（三星鄉天山村、天福村）聚落。<sup>383</sup>這些開發叭哩沙諸聚落的社人來源有西部彰化縣、淡水廳（此時為新竹縣）的「流番」，也有原本噶瑪蘭的抵美福、歪仔歪等社人。<sup>384</sup>傳教的交通考量則是因何安慈期待山區發展，陳得勝在叭哩沙開通往奇萊（Ki-lai，花蓮縣）的道路，林維源則將從大崙崁開通往叭哩沙的道路。<sup>385</sup>他認為陳得勝和林維源的

<sup>378</sup>波越重之、松室謙太郎編，莊振榮、莊芳玲譯，《臺北州理蕃誌·舊宜蘭廳》第1冊，頁111-112。

<sup>379</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):67.

<sup>380</sup> 波越重之等編，《臺北州理蕃誌·舊宜蘭廳》第1冊，頁110。

<sup>381</sup> 波越重之等編，《臺北州理蕃誌·舊宜蘭廳》第1冊，頁97-98。

<sup>382</sup> 波越重之等編，《臺北州理蕃誌·舊宜蘭廳》第1冊，頁105。

<sup>383</sup> 波越重之等編，《臺北州理蕃誌·舊宜蘭廳》第1冊，頁106。

<sup>384</sup> 宜蘭所以有「流番」，係因1804年潘賢文率彰化縣岸裡社、阿里史社、東螺社、北投社、淡水廳大甲社、吞霄社、馬賽社各社進入噶瑪蘭開墾，有別於本地噶瑪蘭36社，官府視阿里史諸社人為「流番」。1806年漳泉械鬥，「流番」遷往羅東。1809年械鬥再起，阿里史「流番」退散至羅東外圍和蘇澳之間。同治初年部分「流番」隨陳輝煌入墾叭哩沙，建立十九結等聚落。「流番」研究參見廖英杰，〈流亡他鄉的「番頭目」：平埔族岸裡社人潘賢文之研究〉，收入許美智編，《族群與文化：「宜蘭研究」第六屆學術研討會論文集》（宜蘭縣：宜蘭縣史館，2006），頁47-52；張峻浩，〈清廷治下的蘇澳開發（1812-1895）〉（臺北市：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2017），頁91-96；波越重之等編，《臺北州理蕃誌·舊宜蘭廳》第1冊，頁98、105、110。

<sup>385</sup> 陳德勝開發的是從八王圍到梘尾的道路，路經粗坑（宜蘭縣員山鄉中華村）、雙連陂（宜蘭縣員山鄉湖西村）、草山，實未到達奇萊；何安慈提到林維源，因同年林維源和李定明奉劉銘傳命令攻打大埧（大豹，新北市三峽區南部山區）七社，為懲大埧社人殺害隘勇和伐木匠。 *Correo*



「開山」，將促進北部和東部的往來。雖然何安慈認為在叭哩沙傳教可行，但他在這次旅程中未將傳教站的計畫付諸實現。<sup>386</sup>

針對競爭對手加拿大長老教會，何安慈在這趟旅程中也留下許多紀錄。在宜蘭時，何安慈曾接觸一些長老教會的傳道師。何安慈告訴省會長：

雖然他們（註：傳道師）是我們的敵人，但每次遇到我們時仍會和氣地打招呼；如果不是牧師（Pastor）嚴令禁止，許多人其實會常來拜訪我們。如今隨著天主教（Religion）的傳入，他們反而「走運」——牧師對他們已不如以往嚴厲了，因為擔心他們會轉投我們這方。因此這些門生（discipulos）如今能夠自由行動，即便離開牧師好幾天的路程，也不再受到約束。<sup>387</sup>

何安慈認為原屬加拿大長老教會的傳道師實際能接受天主教。至於宜蘭的長老教會信徒，何安慈認為：

這裡的漢人尚未接受新教，因此他們（註：加拿大長老教會）的傳教工作僅限於平埔番，但大多數人並不參加主日禮拜。<sup>388</sup>

何安慈分析宜蘭的新教信徒主要是「平埔番」，此處「平埔番」應指的是噶瑪蘭人。何安慈描述噶瑪蘭人，除了提及 1863 年郭德剛派人到宜蘭傳教，也解釋噶瑪蘭人失去土地的過程。<sup>389</sup>他談到因失去土地，部分噶瑪蘭人遷往奇萊（Ki-lai，花蓮），並建立加禮宛（Kale-oán）。<sup>390</sup>在這趟旅程中，何安慈記下加拿大長老教會的教堂有

---

*sino-annamita* 22 (1888):67; 波越重之等編，《臺北州理蕃誌·舊宜蘭廳》第 1 冊，頁 110；劉銘傳，〈中北兩路化番滋事派兵勦復摺（十三年十一月初一日）〉，收於劉銘傳撰，《劉壯肅公奏議》，收於周憲文編輯，《臺灣文獻叢刊第二七種》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1958），頁 221-222。

<sup>386</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):68.

<sup>387</sup> “Sin embargo de ser nuestros enemigos, nos saludan afablemente cuando nos encuentran, y muchos nos visitarían frecuentemente si no fuera por la severa prohibicion del Pastor. Con la venida de la religion están de enhorabuena, pues ya no los trata con tanta rigidez, temeroso de que le abandonen y se vengan á nosotros así que los discipulos andan bastante sueltos á tres y cuatro dias léjos del Pastor....” *Correo sino-annamita* 22 (1888):64-65.

<sup>388</sup> “Los chinos de aquí todavía no han entrado en el protestantismo, y su mision por lo tanto está reducida á los pepowanes que en su mayoría no acuden á celebrar el domingo.” *Correo sino-annamita* 22 (1888):65.

<sup>389</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):65.

<sup>390</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):65.



三間，分別是基隆（Ke-lung）、北方澳（Pak-hong-ò）、南方澳（Lám-hong-ò）。<sup>391</sup>除了何安慈書信記錄的三間教堂，他路經的頭城、三結仔街、羅東、叭哩沙已有長老教會據點。

從加拿大長老教會的角度來看天主教進入宜蘭，黎約翰在寫給加拿大母會的信裡稱讚馬偕的作為：

……感念一位他們從未見過面的恩人（benefactor）曾以許多無眠的夜晚守護他們的家園，抵擋這些入侵者（intruders）。<sup>392</sup>

他將北臺灣的長老教會比作「家園」，而馬偕作為「恩人」替後世信徒抵擋住天主教傳教士的入侵。這樣的盛讚說辭應置於 1886 到 1889 年所謂「黎約翰事件」的調解來理解，黎約翰夫婦承認過去錯誤的態度，並試圖修復與馬偕的關係。<sup>393</sup>給母會的信中呈現馬偕戮力抵禦天主教的成果，一方面是肯定馬偕的決策，另一面可推測是黎約翰以他們在宜蘭的工作為例，表示他已與馬偕和解，願繼續一同工作。

在加拿大長老教會傳教士看來，道明會企圖進入平埔族的村落，也想在平原上最大的漢人城鎮立足。<sup>394</sup>黎約翰在 1888 年回顧他們在宜蘭的行動，認為天主教的宜蘭活動失敗。<sup>395</sup>他將長老教會的成功歸於三點。首先是把握先機，在尚無教堂的城鎮設立教堂和派任傳道師；其次是教導傳道師和學生熟悉教會歷史，為求他們能夠擊敗天主教徒的論點；最後是傳教士個人的威望，馬偕受到本地人和地方官員的尊敬，也為長老教會在兩教競爭中帶來不少好處。<sup>396</sup>馬偕的日記仍有記錄 1889 年天主教徒的活動，實際上他們試圖再租房傳教，並未如黎約翰理解的放棄宜蘭。<sup>397</sup>

<sup>391</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):62, 68.

<sup>392</sup> “Generations to come in North Formosa may have cause to look back to 1887-88 with gratitude to a benefactor they never saw, who spent sleepless night to guard their homes against such intruders.” 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 74。

<sup>393</sup> 黎約翰事件參見謝大立，《福爾摩沙信使》，頁 355-359。

<sup>394</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 74。

<sup>395</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 74。

<sup>396</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 74。

<sup>397</sup> 1889 年天主教再到宜蘭之事參見偕叡理，「馬偕日記/1889-08-09」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-08-09>（上網日期：2025 年 02 月 22 日）。

即使如此，道明會本身的報告從 1887 年後未再提及宜蘭，三結仔街傳教據點也情況不明。



### (三) 宜蘭地方社會中的兩教競爭

由清代到日治時期的傳教據點來看，何安慈在宜蘭的傳教成果恐怕有限。他所到的宜蘭各處都有長老教會據點。即便天主教在三結仔街設立傳教據點，馬偕從 1875 年到三結仔街設立禮拜堂之間，他早多次到訪該地。<sup>398</sup>馬偕從 1887 年 6 月的旅程後到 1901 年死於淡水之前，連年入蘭都探訪三結仔街。長老教會的三結仔街據點在 1889 年 2 月 3 日的禮拜人數有 57 人，1890 年 9 月 26 日的禮拜則有 69 人，可見當地信徒有一定數量。<sup>399</sup>

另一個兩教傳教士都有興趣的地方是叭哩沙。依據馬偕日記，1887 年 3 月 8 日馬偕首次來到叭哩沙地區，拜訪了阿里史、銃櫃城、叭哩沙、月眉。此時已有阿里史和銃櫃城兩個傳教據點，根據洗禮簿，兩個禮拜堂設立於 1887 年 2 月，早於馬偕因應天主教增設據點的時期。<sup>400</sup>1887 年 10 月天主教傳教士何安慈造訪宜蘭之後，馬偕在 1888 年到 1900 年連年入蘭，都有到叭哩沙地區巡視。長老教會從 1889 年到 1895 年間又往山邊開設多個據點，包含紅柴林、頂破布烏、八王城、下破布烏、天送埤等，而天主教未在此建立傳教據點。<sup>401</sup>

值得注意的是兩教傳教士先後進入叭哩沙地區的過程。馬偕進入叭哩沙傳教

<sup>398</sup> 目前可知禮拜堂落成前到訪三結仔街的年份有 1875、1876、1878、1882、1884、1885、1886、1887，總共 8 次。馬偕到訪宜蘭的各次行程參見吳永華，《馬偕在宜蘭》，頁 3-15。

<sup>399</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1890-09-26」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1890-09-26>（上網日期：2025 年 02 月 22 日）；陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊，頁 157。

<sup>400</sup> 吳永華，〈上帝的救贖：馬偕在宜蘭叭哩沙地區的宣教〉，《宜蘭文獻雜誌》第 118 期（2019 年 6 月，宜蘭縣），頁 113。

<sup>401</sup> 對於清代叭哩沙地區有過幾個長老教會據點，各學者說法分歧，此採吳永華的說法，叭哩沙有阿里史、銃櫃城、紅柴林、頂破布烏、八王城、天送埤、破布烏，七個據點，參見吳永華，〈上帝的救贖：馬偕在宜蘭叭哩沙地區的宣教〉，頁 113。郭和烈的說法比吳永華的缺少破布烏，多出大湖、中洲營盤、蚊仔煙埔、叭哩沙、月眉、大洲、抵瑤埤、龜埔城，八個據點，參見林昌華，〈推薦序：劃時代的意義〉，收於郭和烈，《馬偕傳：攏是為主基督》，頁 15。

源於他和陳輝煌的接觸。1886年馬偕在三結仔街結識宜蘭地方豪紳陳輝煌，與他一同用餐，由於陳輝煌的產業多在叭哩沙，陳輝煌促成長老教會來叭哩沙地區傳教。<sup>402</sup>之後1887年和1891年馬偕兩次拜訪陳輝煌，1887年陳輝煌也曾離開宜蘭，與馬偕在別處會面，由此可見兩人這幾年的聯繫。<sup>403</sup>馬偕考慮到叭哩沙地區傳教，是因許多噶瑪蘭人信徒為開墾遷入叭哩沙，並維持信仰，當地本有一定數量的信徒。<sup>404</sup>1887年10月負責叭哩沙開路的陳得勝邀請何安慈在三結仔街用餐，並護送他至叭哩沙訪查。<sup>405</sup>陳得勝答應何安慈，協助設立天主教的傳教據點，專為「平埔番」傳教。<sup>406</sup>何安慈甚至猜測陳得勝本是天主教徒，反映陳得勝對他的友善態度。<sup>407</sup>陳得勝支持何安慈進入叭哩沙傳教，推測牽涉陳得勝與陳輝煌在宜蘭和後山的關係。

1876年蘇澳五里亭（蘇澳鎮永春里）有「生番」殺害兵勇，平亂立功者中同列陳得勝和陳輝煌兩人，陳得勝稟稱：他們擒獲兩名「生番」。<sup>408</sup>1878年在奇萊陳得勝率軍防範加禮宛社抗官。<sup>409</sup>在清廷眼中，1878年這場抗官事件起於「土棍」陳輝煌索詐加禮宛社人，陳輝煌因此被通緝多年。<sup>410</sup>陳輝煌直到1883年免罪恢復

---

<sup>402</sup> 陳輝煌，又名陳輝，為宜蘭地方拓墾頭人，同治初年招募平埔番開墾叭哩沙地區，曾參與開山撫番，後涉入加禮宛事件遭緝捕，又因投案協助開路，獲得免罪，1884年參與清法戰爭有功，擢為協臺，陳輝煌的生平參見白長川，〈宜蘭先賢陳輝煌協臺評傳〉，《臺灣文獻》第42卷第3期（1991年12月，南投縣），頁215-232。關於馬偕與陳輝煌結識的時間點，也有論者認為1878年10月19日所住的蘇澳總理（Tsong-li）家，總理即陳輝（煌），參見偕叡理，《馬偕日記》第1冊，頁352。1886年的紀錄參見吳永華，《馬偕在宜蘭：日記、教會與現場》，頁73；偕叡理，「馬偕日記/1886-10-07」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1886-10-07>（上網日期：2025年01月15日）。

<sup>403</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1887-03-04」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1887-03-04>（上網日期：2025年01月15日）；偕叡理，「馬偕日記/1887-09-08」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1887-09-08>（上網日期：2025年01月15日）；偕叡理，「馬偕日記/1887-06-01」，中央研究院臺灣史研究所臺灣日記知識庫，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1891-06-01>（上網日期：2025年01月15日）。

<sup>404</sup> 王政文，〈清末噶瑪蘭基督徒與漢番社會網絡〉，《民俗曲藝》第195期，頁176。

<sup>405</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):67.

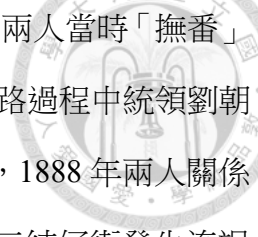
<sup>406</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):68.

<sup>407</sup> *Correo sino-annamita* 22 (1888):68.

<sup>408</sup> 丁日昌，〈親勘臺灣北路後山大略情形疏〉，收於年華編輯，《道咸同光四朝奏議選輯》，《臺灣文獻叢刊第二八八種》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1971年），頁84。

<sup>409</sup> 吳贊誠，〈臺北後山番社頑抗預籌進勦摺（會閱督銜）〉，收於吳幅員編輯，《吳光祿使閩奏稿選錄》，《臺灣文獻叢刊第二三一種》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966），頁20。

<sup>410</sup> 對於陳輝煌在加禮宛事件中的角色歷來多有爭議，有論者認為陳輝煌是壓榨社人，也有說法是陳輝煌煽惑社人起事，參見康培德、陳俊男、李宜憲，《加禮宛事件》（新北市：原住民族委員會，2015），頁77-81；劉璣，〈議覆疏通新城至蘇澳一帶道路由（光緒七年十二月十六日）〉，收



武職，協助後山北路的開發，1887 年陳得勝則在叭哩沙開路，而兩人當時「撫番」立場不同，陳輝煌主張懷柔招撫，陳得勝則欲行清剿。<sup>411</sup>之後開路過程中統領劉朝裕陣亡，陳得勝惱怒，轉而參劾陳輝煌「虛兵實糧，理番不力」，1888 年兩人關係更加惡化，陳輝煌被軟禁於陳霞林（1834-1891）公館，同年在三結仔街發生流氓搶劫陳輝煌的公館，陳得勝被懷疑暗地教唆這些流氓。<sup>412</sup>在參劾陳輝煌的同年，陳得勝同意何安慈傳教，對照前一年馬偕接觸陳輝煌，得以進入叭哩沙傳教，陳得勝可能因此希望有別於馬偕的傳教士進駐叭哩沙。從叭哩沙的地方衝突來看兩教競爭，陳輝煌與馬偕代表的加拿大長老教會結盟，而與陳輝煌對立的陳得勝則選擇馬偕宗教上的敵手何安慈合作。因此，新教傳教、開山拓墾、地方勢力鬥爭三方面構成何安慈進入叭哩沙的脈絡。

至於噶瑪蘭人的舊社，加拿大長老教會在宜蘭的信仰群體主要集中在這些平原上的社群。<sup>413</sup>何安慈對這些舊社的說法模糊，除了加禮宛社附近的奇力港外，何安慈提到的地名皆非噶瑪蘭舊社，三結仔街、頭城、羅東、蘇澳是漢人城鎮，當時加拿大長老教會在舊社範圍設立的據點也不在何安慈的紀錄中。何安慈提到「平埔番」的地方有叭哩沙、北方澳、南方澳、奇萊的加禮宛（花蓮縣美崙溪北側），而這些地方是噶瑪蘭人 19 世紀遷移的新居地。<sup>414</sup>即便是他實際到訪的叭哩沙、蘇澳

---

於夏德儀編輯，《巡臺退思錄》，《臺灣文獻叢刊第二一種》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年），頁 216。

<sup>411</sup> 周憲文編輯，《清德宗實錄選輯》，《臺灣文獻叢刊第一九三種》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964 年），頁 83；白長川，〈宜蘭先賢陳輝煌協臺評傳〉，《臺灣文獻》第 42 卷第 3 期（1991 年 12 月，南投縣），頁 220。

<sup>412</sup> 陳輝煌被軟禁後，經上級查處，以及板橋林維源的力保，陳輝煌恢復原職。白長川，〈宜蘭先賢陳輝煌協臺評傳〉，《臺灣文獻》第 42 卷第 3 期（1991 年 12 月，南投縣），頁 220。

<sup>413</sup> 根據詹素娟的統計，1821 年到 1898 年存續的舊社有哆囉美遠、打馬煙、奇立板、麻里（目）霧罕、擺厘、珍仔滿力、抵美福、留留西社、麻薯珍洛、辛仔罕、抵美、踏踏、高東、（奇）武暖、奇（蘭）武蘭、辛仔羅罕、奇立丹、抵百葉、抵美簡、加禮宛、留留東社、掃笏、芭荖鬱、歪仔歪、武煙、南搭吝、武罕、打那美、打那岸、猴猴、利澤簡、奇武荖、里腦、波羅辛仔遠、珍珠里簡。1889 年加拿大長老教會在宜蘭有 28 個據點，舊社範圍內有 17 個，分別是打馬煙、大竹圍、奇立丹、淇武蘭、武暖、辛仔罕、番社頭、奇立板、董門頭、掃笏、婆羅辛仔宛、加禮宛、流流仔、埤頭、打那美、珍珠里簡、奇武荖。詹素娟，〈歷史轉折期的噶瑪蘭族——十九世紀的擴散與變遷〉，收於臺灣省文獻會編，《臺灣原住民族歷史文化學術研討會論文集》（南投縣：臺灣省文獻會，1998），頁 128-129；吳永華，〈河畔消逝的福音——宜蘭平埔族舊社教會興廢 40 年〉，頁 59-60。

<sup>414</sup> 詹素娟，〈歷史轉折期的噶瑪蘭族——十九世紀的擴散與變遷〉，頁 131-141。

灣，何安慈的「平埔番」報告相當精簡，對於蘇澳灣的新教信徒，他寫道：

牧師馬偕先生 (Mr. Mac-kay) 在這裡設有兩座教堂 (templos)，一座位於海灣的北端，稱為北方澳 (Pak-hong-ò)，另一座位於同一海灣的南端，名為南方澳 (Lám-hong-ò)，其皈依者屬於阿里史 (Alisa) 的平埔番。<sup>415</sup>

他在描述叭哩沙的「平埔番」時說：

(註：陳得勝) 派遣護衛陪我前往遠眺一大片剛以武力開闢、由漢人來耕作的土地。先鋒 (la vanguardia) 由 400 名善於射擊的平埔番組成，因此他們讓那些野蠻人 (los salvajes) 非常畏懼。<sup>416</sup>

也提到：

甲子蘭 (Kap-chu-lang) 的指揮官 (註：陳得勝) 承諾協助我在叭哩沙 (Pa-li-sa) 的平埔番之中設立間傳教站。<sup>417</sup>

對於叭哩沙的平埔番，他沒有特別描述他們的聚落概況。至於蘇澳灣的長老教會信徒，何安慈的報告出現明確的地理和族群認識偏誤。何安慈稱北方澳和南方澳都有新教教堂，且信徒是「阿里史平埔番 (los pepowanes Alisa)」。藉由近人研究和加拿大長老教會的史料參照，何安慈的描述與史實不符，須進一步檢證其說法。

首先關於教堂位置的錯誤，何安慈記錄教堂位於海灣兩側的北方澳和南方澳。但依照馬偕 1883 年的書信和馬偕洗禮簿，加拿大長老教會僅在南方澳和內陸的蘇澳街設有禮拜堂，位於蘇澳灣北側的北方澳實無禮拜堂。<sup>418</sup>何安慈對蘇澳的長老教會據點分布，僅有模糊且錯誤的印象。

---

<sup>415</sup> “Aquí tiene el Pastor Mr. Mac-kay dos templos, uno en el punto Norte de la bahía, llamado Pak-hong-ò, y otro en el ex tremo Sud de la misma por nombre Lám-hong-òs cuyos prosélitos pertenecen á los pepowanes Alisa.” *Correo sino-annamita* 22 (1888):68.

<sup>416</sup> “...y me dió una escolta que me acompañase á ver de lejos un terreno inmenso abierto nuevamente al cultivo de los chinos por la fuerza de las armas: forman la vanguardia 400 pepowanes, muy diestros en el tiro de fusil, por lo que son temidos de los salvajes...” *Correo sino-annamita* 22 (1888):67.

<sup>417</sup> “El comandante de Kap-chu-lang me prometió auxilio para fundar una mision en Pa-li-sa entre los pepowanes.” *Correo sino-annamita* 22 (1888):68.

<sup>418</sup> 吳永華，〈蒙福之城：馬偕時期宜蘭漢人城鎮教會的發展〉，頁 87-88；陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 2 冊，頁 155。



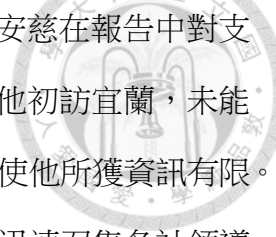
其次有關「阿里史」的族群標籤，何安慈並未進一步說明「阿里史 (Alisa)」為何。若依近人研究成果，清代蘇澳族群組成相對複雜，包含漢人、猴猴人、西部平埔族，以及噶瑪蘭人，蘇澳的新教徒不太可能僅是何安慈筆下的「阿里史」。<sup>419</sup>何安慈籠統的稱呼當地新教徒為「阿里史」，可能源自對「流番」的籠統認知。19世紀來自臺灣西部的平埔族移民被稱為「阿里史」或「流番」，他們曾在蘇澳附近活動。何安慈將這樣的族群標籤套用在他接觸的「非漢人信徒」身上。這種粗略的指稱顯示他對當地族群分類缺乏清晰認知。

至於何安慈對噶瑪蘭舊社「異常沈默」的態度，對照馬偕在 1887 年 3 月對噶瑪蘭各據點長老和村落頭人的告誡，以及後續的因應，反映馬偕一定程度掌握噶瑪蘭各社的社會網絡。何安慈初次到訪宜蘭，對蘇澳灣的教堂位置理解錯誤，並不知「阿里史」在何處、為何人，他更沒有向省會長報告噶瑪蘭舊社「平埔番」的情況。他的報告選擇專注於漢人城鎮與近山的新墾區，卻未論支撐加拿大長老教會噶瑪蘭傳教事業的主要族群。何安慈所以不詳述噶瑪蘭舊社可能有多重因素。在資訊網絡上中，加拿大長老教會在宜蘭的長期經營和馬偕預先的方被措施，或造成獲取資訊的阻礙；再來是何安慈的初訪行動，他僅在宜蘭五日，所能到訪的聚落和接觸的人士有限；最後是書信寫作的策略，何安慈選擇向省會長報告具發展潛力的地區，而非已為競爭對手穩固掌握的區域。從現有史料來論，難以將何安慈對噶瑪蘭舊社的忽略完全歸於加拿大長老教會的防守成效。

1887 年宜蘭的競爭揭示：接觸不同的地方社會網絡如何影響傳教部署。何安慈選擇在縣城三結仔街與近山新墾區叭哩沙設點，反映他對噶瑪蘭的理解聚焦於

---

<sup>419</sup> 蘇澳地區族群組成複雜，學者大抵分出漢人、噶瑪蘭人、西部平埔族、猴猴人。19 世紀初彰化縣、淡水廳的平埔族離開原居地，進入噶瑪蘭，他們被另外歸為「流番」。蘇澳的「流番」源於 1809 年，部分「流番」移入馬賽（蘇澳鎮永榮里）；1823 至 1824 年間有「流番」於蘇澳街附近建立阿里史聚落。1820 至 1860 年代噶瑪蘭各社流散，猴猴人從武荖坑溪遷居南方澳，馬賽「流番」也隨之南遷。猴猴人遷入南方澳後，居於下城，南方澳上城則為漢人居住。蘇澳族群遷徙歷史參見詹素娟，〈族群、歷史與地域：噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1900 年）〉，頁 196-200；張峻浩，〈清廷治下的蘇澳開發（1812-1895）〉（臺北市：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2017），頁 38-42、48-49、96、143-147；李信成，〈清代宜蘭猴猴人遷徙與社會文化的考察〉，《臺灣史研究》第 19 卷第 1 期（2012 年 3 月，臺北市），頁 37-44。



行政中心和拓墾前沿，並試圖透過結盟武將陳得勝進入邊區。何安慈在報告中對支撐長老教會的噶瑪蘭舊社群體選擇「異常沉默」，一方面可能是他初訪宜蘭，未能打入特定族群的網絡，另一方面可能是加拿大長老教會的防備，使他所獲資訊有限。相應地，馬偕倚賴噶瑪蘭舊社的網絡優勢，在得知天主教動向後迅速召集各社領導，在漢人城鎮增設據點，又與拓墾頭人陳輝煌合作，接續建構防禦網。這種先進優勢推動長老教會的擴張與鞏固，反映出競爭中掌握特定社會網絡的重要性。

下一節重心轉往加拿大長老教會的傳教中心淡水。天主教在宜蘭試探後，轉而進入滬尾周邊。在這個以大屯山群為軸的地域，兩教在鄰近聚落競設據點，地方勢力在競爭中的選擇也將成為天主教和長老教會設點位置的重要因素。

### 三、滬尾周邊的據點競設與暴力衝突

滬尾周邊的競爭呈現與宜蘭截然不同的樣貌。天主教在此行動更加長久積極，自 1889 年起陸續在興化店、埔頭、新莊仔、番社設點，長老教會則在灰窰仔建立據點反制，雙方形成一波接一波的競設關係。這些天主教據點最終在空間上形成對灰窰仔的包圍網。在實際競爭中，「物質誘惑」的指控具體反映在「功勞銀」謠言，而天主教據點舉辦慶典時挪用本地信仰儀式，也觸及既有的「攤派」網絡，引發地方勢力對儀式分擔義務的衝突。1892 年埔頭暴力事件反映：地方社會如何在兩教競爭中選擇性結盟，以重構人群關係。本節將檢視這些據點的設立過程、空間分布，以及地方社會在競爭中的應對。

#### （一）1889 年前滬尾周邊長老教會的發展

滬尾作為加拿大長老教會在北臺灣的傳教總部和首個傳教據點。1858 年臺灣依條約開港，滬尾被指定為通商口岸之一。由於滬尾港洋商聚集，為外國人貿易和

行政的需要增添許多設施，街市邊緣的烽火段（新北市淡水區中正路和三民街口至中正路 32 巷）、鼻仔頭（淡水區中正東路 42 巷至鼻頭街）、砲臺埔（淡水區文化里）出現海關、領事、洋行等機構，作為外國宗教的加拿大長老教會也選擇此區作為據點。<sup>420</sup>

1872 年馬偕抵達北臺灣後，最早租用的地方都在街市邊緣。馬偕在 1875 年擁有洋樓宿舍前，曾住過鼻仔頭和龍目井（淡水區文化路以南、馬偕街）。<sup>421</sup>兩處分別位於東西走向的滬尾街極點，周邊聚集洋商，又有兵防駐紮。對於初來的馬偕，這兩處由洋商陶德安排，位置利於馬偕聯繫本地的外國人群體，同時在敵視洋人的環境中也相對安全。1873 年馬偕在龍目井的住所舉行他最初 5 位信徒的洗禮。<sup>422</sup>

1875 年因應華雅各牧師一家的抵達，2 位外籍傳教士興建 2 棟位於砲臺埔的宿舍。<sup>423</sup>當時砲臺埔已有英國領事館、稅務司官邸，屬於外國人居住區。滬尾不只是外籍傳教士的常駐城鎮，也是醫療傳教和宗教教育的中心。1879 年加拿大長老教會在龍目井街興建醫館。<sup>424</sup>醫館附有禮拜堂，供醫師和病患進行禮拜。1882 年在砲臺埔建成理學堂大書院，又稱「牛津學堂」，培育本地傳道人才。<sup>425</sup>1884 年在牛津學堂附近建立女學堂，培養女性傳道人。<sup>426</sup>加拿大長老教會在滬尾打造傳教士宿舍、醫館、禮拜堂、學堂，這個傳教中心具備宗教教育、醫療、起居空間等多重

<sup>420</sup> 莊家維，〈近代淡水聚落的空間構成與變遷：從五口通商到日治時期〉（臺南市：國立成功大學建築學系碩士論文，2005），頁 75-92。

<sup>421</sup> 嚴彰，〈牛津學堂と恩師の倂〉，收於齋藤勇編，《マツカイ博士の業績》（淡水郡淡水街：淡水學園，1939），頁 127；陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 1 冊，頁 109；張建隆，〈馬偕淡水住所試探〉，《臺灣風物》第 71 卷第 3 期（2021 年 9 月，新北市），頁 141-154。

<sup>422</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 1 冊，頁 53；Mackay, *From Far Formosa*, 147-148.

<sup>423</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 1 冊，頁 91-93。

<sup>424</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1879-09-14」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1879-09-14>（上網日期：2025 年 6 月 4 日）。

<sup>425</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1882-07-26」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1882-07-26>（上網日期：2025 年 6 月 4 日）。

<sup>426</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1884-01-19」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1882-01-19>（上網日期：2025 年 6 月 4 日）；陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 2 冊，頁 182。



功能。<sup>427</sup>

除了淡水河流域，馬偕在滬尾外、大屯山周邊較早探訪的地點為金包里和北投。滬尾位於芝蘭三保，而芝蘭三保的東邊是金包里保，金包里和滬尾以大屯山區相隔。從北部海岸來看，金包里介於滬尾和基隆之間。1879 年馬偕派林孽前來傳教，設立傳教據點於金包里的社寮（新北市金山區社寮里）。<sup>428</sup>清法戰爭中金包里禮拜堂受損，後來並未重建。曾尹君的研究認為該處雖與基隆交通上接近，若從歷次巡視來看淡水到金包里的距離太遠，又與其他淡水河流域內據點不順路，所以因此未有新的拓展。<sup>429</sup>

大屯山南側的北投也是馬偕較早的活動區域，北投屬於芝蘭二保，從滬尾港沿河上溯可達，或由滬尾街穿越大屯山區進入芝蘭二保。<sup>430</sup>1872 年 7 月馬偕探訪關渡附近的硫磺溫泉（the Sulphur Springs），可能就位在大屯山區。<sup>431</sup>1873 年馬偕和學生再路過硫磺溫泉，在北投附近分發印有十誡的宣傳單（Commandment sheets）。<sup>432</sup>此時馬偕對北投周邊的紀錄非常簡略，依他的日記來看，1876 至 1879 年數次拜訪硫磺溫泉；1882 和 1888 年也曾提及北投。<sup>433</sup>從北投和金包里的情形，可以注意到馬偕在滬尾的鄰近 2 個保傳教，時間相當早，但滬尾街外地域，馬偕的傳教活動相當模糊。

1880 年代加拿大長老教會在滬尾的總部越加擴大，馬偕也開始記錄他在滬尾街外圍的活動。1887 年 11 月馬偕、其學生、售書人（colporteur）Johan Aminoff

<sup>427</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 243。

<sup>428</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 2 冊，頁 30-31。

<sup>429</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 106。

<sup>430</sup> 芝蘭二保的區劃參見〈芝蘭二堡圖〉，收於吳幅員編，《淡新鳳三縣簡明總括圖冊》，《臺灣文獻叢刊第一九七種》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1964），頁 20。

<sup>431</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1872-07-02」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1872-07-02>（上網日期：2025 年 6 月 4 日）。

<sup>432</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1873-03-04」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1873-03-04>（上網日期：2025 年 6 月 4 日）；偕叡理，「馬偕日記/1873-03-05」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1873-03-05>（上網日期：2025 年 6 月 4 日）。

<sup>433</sup> 馬偕日記中提到硫磺溫泉的時間分別是 1876 年 10 月 9 日、1878 年 5 月 29 日、1879 年 7 月 18 日、1879 年 11 月 18 日；提到北投的時間為 1882 年 9 月 21 日、1888 年 5 月 12 日。

(1850–1919) 到水碓仔 (新北市淡水區水碓里) 舉行禮拜。<sup>434</sup>水碓仔位於滬尾街北側高地，並作為滬尾街往北海岸與大屯山區的道路節點。馬偕在日記中提到有能禮拜的房屋在水碓仔，並且他的子女從砲臺埔住所到水碓仔一日來往兩次。<sup>435</sup>因位置鄰近，馬偕經常到訪，從 1888 年至 1890 年間每年探訪 4、5 次。<sup>436</sup>黎約翰則在 1889 年 4、5 月之間帶領水碓仔的每日晚間佈道會。<sup>437</sup>

另一個馬偕提到的地方是新莊仔 (Sin-tsng-a)。最早出現在日記的 1888 年 1 月 1 日，三位傳道師柯玖 (1867–1945)、洪湖 (1851–?)、葉順 (1864–1910)，加上馬偕和其子偕叡廉 (George William Mackay, 1882–1963) 前往更靠近大屯山麓的新莊仔，他們在此「拔牙齒、傳福音與分送十誡和日曆。來回穿梭、向路兩旁的商家攀談。」<sup>438</sup>新莊仔位於滬尾、小基隆 (三芝區埔頭里)、北投之間，也是從滬尾、經大屯山區到北投的交通樞紐，因人群聚集而形成村落。<sup>439</sup>後來的 1891 至 1893 年間馬偕和長老教會本地傳道師也幾次到訪新莊仔，但似未設立傳教據點。水碓仔和新莊仔是滬尾街周邊聚落中馬偕在 1889 年前有明確紀錄的地方。

17 世紀西班牙殖民時期之後、天主教北傳之前，滬尾並非毫無天主教徒的身影。咸豐年間有來自菲律賓的商人畢老 (Pedro Florentino, 1815–1884) 在滬尾港娶妻生子。<sup>440</sup>畢老曾到訪打狗，希望郭德剛派人北上傳教；1868 年他也曾協助良方濟在基隆設立傳教站。<sup>441</sup>雖然 1884 年畢老過世，但其子畢金桂 (Bi kim-gui/

<sup>434</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1887-11-20」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1887-11-20> (上網日期：2025 年 6 月 4 日)。

<sup>435</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1887-12-04」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1887-12-04> (上網日期：2025 年 6 月 4 日)。

<sup>436</sup> 馬偕拜訪水碓仔的日期是 1888 年的 2 月 11 日、2 月 12 日、4 月 1 日、7 月 15 日；1889 年的 4 月 14 日、7 月 14 日、7 月 21 日、9 月 8 日；1890 年的 2 月 2 日、5 月 11 日、5 月 18 日、6 月 1 日、6 月 8 日。

<sup>437</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 4 冊，頁 13。

<sup>438</sup> “...I extracted teeth, preached the Gospel and distributed commandment Sheets and Calendars. Spoke a word also at every Shop on the road-side going and coming.” 偕叡理，「馬偕日記/1888-01-01」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1888-01-01> (上網日期：2025 年 11 月 26 日)。

<sup>439</sup> 謝德錫，〈華櫻繽紛 俊彥輩出：三芝北新莊的人文與聚落〉，《文化淡水》(臺北縣)，2006 年 5 月，頁 2。

<sup>440</sup> 張天祥，〈畢家五代和淡水天主堂〉，《滬尾街》第 3 期 (1991 年 2 月，臺北縣)，<https://tamsui.yam.org.tw/hubest/hbst3/hube371.htm> (上網日期：2025 年 10 月 5 日)。

<sup>441</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 263。



Joaquin Cuarentino, 1858–1926) 仍居於滬尾街，畢家是淡水較早的天主教家族。

<sup>442</sup>這些零星的紀錄反映在道明會傳教士派駐北臺灣的時間外，已有天主教徒居住於此地。

## (二) 天主教在滬尾周邊的拓展

關於天主教傳教士為何決定在滬尾周邊開拓傳教據點，史料並不清楚。1889 年何安慈和傳道員陳沛然造訪滬尾、興化店（新北市淡水區興仁里）和埔頭。<sup>443</sup>在前一年 1888 年，馬偕和葉順在 Hiu<sup>n</sup>-á-tiàm 和 Hé-iô-tiàm 分送日曆、拔牙、講道、唱聖詩。<sup>444</sup>其中 Hé-iô-tiàm 推測是灰窰仔（He-iô-á），此地相距興化店不遠。若依此推論，兩教傳教士在鄰近地域活動。1889 年 3 月馬偕和其子女、柯玖一樣在灰窰仔（He-iô-á）拔牙、講道。<sup>445</sup>隔月傳道師柯玖、葉順、曾俊（1855–1890）、嚴彰（1869–1939）和馬偕父子再去灰窰仔幫人拔牙，順便參觀滬尾周邊各庄輪祀的大道公（Tāi-tō-kong）祭典。<sup>446</sup>1889 年 7 月馬偕和學生從水碓仔去楓樹湖（淡水區水源里楓樹湖）探索廟宇。<sup>447</sup>楓樹湖位於滬尾到新莊仔的路徑上，反映馬偕此時仍往大屯山區活動。

大稻埕教案解決後，天主教和加拿大長老教會之間仍關係緊張。1889 年 5 月，洲裡天主教徒在長老教會禮拜堂的路旁以染棉為由，架起竹竿，引發民眾不安，後

---

<sup>442</sup> 張天祥，〈畢家五代和淡水天主堂〉。

<sup>443</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 263。

<sup>444</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1888-07-15」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1888-07-15>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>445</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-03-10」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-03-10>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>446</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-04-14」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-04-14>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>447</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-07-14」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-07-14>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

經官府要求，竹竿才拆除。<sup>448</sup>馬偕視之為「可憎之事」。<sup>449</sup>同年 8 月 9 日馬偕收到消息稱：天主教又派人在宜蘭租房。<sup>450</sup>隔兩日他招集洲裡、五股坑、崙仔頂（臺北市士林區永倫里）信徒在洲裡講述天主教教理的問題。<sup>451</sup>馬偕在這個時期對天主教的關注對應了天主教在北臺灣站穩腳步的階段。1887 年底道明會加派吳義利（Pedro Aguirre, 1862–1904）常駐，填補周炳達的離任空缺，1889 年黎克勉（Isidoro Clemente Gutiérrez, 1853–1915）也一度被派往臺北。<sup>452</sup>1889 年天主教在洲裡購屋，又在大稻埕蓋新房，駐在大稻埕的何安慈被選為臺灣區會長。<sup>453</sup>此時天主教的兩個傳教據點確立，且有兩位神父常駐。

1890 年是兩教關係不明時期。馬偕和黎約翰未在日記和報告中提到天主教活動。滬尾街的教會從原本附屬於醫館的禮拜堂，轉為擁有獨立的教堂建築。<sup>454</sup>新禮拜堂仍位在醫館隔壁。天主教人員在這年發生異動，吳義利因病在 4 月離臺，雷賽逸和林茂德（Nemesio Fernández, 1866–1895）派抵臺灣，其中雷賽逸被送往北臺灣。<sup>455</sup>依照雷賽逸的報告，何安慈似乎在 12 月時出訪，獨留雷賽逸一人在北部，無傳道員協助。<sup>456</sup>即便他學習本地語言不順利，雷賽逸仍繼續工作。對於感興趣的人，雷賽逸請他們先背誦教理問答，並每日用玫瑰經祈禱，以及參與聖日彌撒。<sup>457</sup>

1891 年埔頭總理邀請天主教神父，何安慈訪查後決定派傳道員吳前前往傳教。

---

<sup>448</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-08-01」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-08-01>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>449</sup> “Justice will yet again overtake thy abominations.” 偕叡理，「馬偕日記/1889-08-01」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-08-01>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>450</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-08-09」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-08-09>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>451</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1889-08-11」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1889-08-11>（上網日期：2025 年 10 月 6 日）。

<sup>452</sup> 黎克勉為西班牙籍道明會神父，生於 Cáceres 省的 Montehermoso，1882 年晉鐸，1883–1900 年在台傳教，1893–1894 年代理臺灣區會長，1894–1899 年間為臺灣區會長，1900 年晉牧，1900–1915 年任南福建宗座代牧，1915 年逝於廈門。山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 364、412。

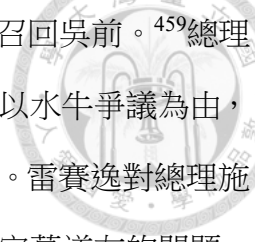
<sup>453</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 412。

<sup>454</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 4 冊，頁 24。

<sup>455</sup> 雷賽逸為西班牙籍道明會神父，出生於 Alava 省的 Galarreta，1890–1895 年在臺灣傳教，離臺後脫離道明會玫瑰省，後續經歷不明。山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 365、414。

<sup>456</sup> *Correo sino-annamita* 25 (1891):91.

<sup>457</sup> *Correo sino-annamita* 25 (1891):92.

458然而當地實況不佳，參與活動的人減至 5、6 位，何安慈決定召回吳前。<sup>459</sup>總理對天主教的態度也發生轉變。總理出言汙辱天主教和神父，並且以水牛爭議為由，拘捕慕道友，當地天主教群體告官，但官員希望雷賽逸出面交涉。雷賽逸對總理施壓，甚至欲交由英國領事處理，總理才退讓賠償。<sup>460</sup>雷賽逸解決完慕道友的問題，但事後卻延伸出長老教會與天主教 1892 年的衝突。

1891 年滬尾街的禮拜堂進一步自立，馬偕和傳道師開始注意到滬尾周邊的天主教活動，並試圖遏止天主教的傳播。馬偕對於這個區域的人口規模有所掌握，1891 年 3 月 9 日馬偕在日記中記錄滬尾和周邊 (Hō-bé and villages around) 的人口數，其中提到的村莊有小坪頂 (淡水區坪頂里)、新莊仔、小八里坌 (淡水區竹圍和紅樹林)、小基隆。<sup>461</sup>新莊仔和小基隆坐落在 1889 年何安慈探訪的區域，兩個村莊都位在滬尾街以北，埔頭位於小基隆庄內，而小八里坌和小坪頂則位於滬尾街以南，小八里坌靠近河岸，小坪頂位偏大屯山區，從滬尾街登上小坪頂，再越嶺南下即到達北投。1891 年同年北投也設立長老教會的禮拜堂。<sup>462</sup>馬偕在日記中提到他和傳道師們常常拜訪「北部鄉下地方 (several country places north of this)」灰窯(仔)、埔頭、新莊仔，但長老教會未曾在此建立傳教據點。<sup>463</sup>馬偕認為天主教在此地僅是拐騙群眾。嚴清華、連和、葉順探訪當地後回報馬偕：

- 一、兩位教士後到此地，請總理 (Tsong-lí) 聚集一些人，他會給他們 70 銀圓，作為功勞銀 (Kong-lô-gûn)。
- 二、總理說他有一塊土地，寬 25 英尺，長度大約 35 英尺，值 1000 元，神父給他 700 元。總理只關心錢，不在意教堂。

---

<sup>458</sup> *Correo sino-annamita* 26 (1892):7; 大國督，《臺灣カトリック小史》，頁 256。

<sup>459</sup> *Correo sino-annamita* 26 (1892):8.

<sup>460</sup> *Correo sino-annamita* 26 (1892):8.

<sup>461</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1891-03-09」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1891-03-09> (上網日期：2025 年 10 月 6 日)。

<sup>462</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1891-04-26」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1891-04-26> (上網日期：2025 年 10 月 6 日)。

<sup>463</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1891-06-16」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1891-06-16> (上網日期：2025 年 10 月 5 日)。



三、民眾被告知：會花 20000 元在那裏—

他們會建造醫館；

他們會設立女學堂；

他們會籌建男子學校，

並給所有窮人 30 元以娶妻，還有每個進教堂的人每月可得 3 元。<sup>464</sup>

然而這些傳道師也表示：當地群眾願意無償提供土地給馬偕，建造禮拜堂。馬偕在日記裡強調只有總理為錢投靠天主教，反而群眾跟隨長老教會。

1892 年初洲裡似有兩教衝突，引來官府和領事介入。馬偕在日記中寫道：「教士承認有染匠把布晾在洲裡禮拜堂前，這事是他們的錯。」<sup>465</sup>馬偕抱怨天主教「這些教士很麻煩。」<sup>466</sup>除了洲裡的問題外，長老教會和天主教在滬尾周邊的競爭進一步激化。雷賽逸也到灰窯仔傳教，4 月 9 日灰窯仔總理率 12 人到滬尾街向馬偕求助，馬偕寫道天主教在灰窯仔：

如果總理能夠引誘一些人依照羅馬的教理（Romish teaching）禮拜，西班牙教士在那裡願意提供功勞銀（Merit Money）。

然而現在看啊！教士們因為人們說教會的壞話而威脅他們。教士要求他們為上游(up the river)教會結紅綵，用遊街和演戲來榮耀這些教會。<sup>467</sup>

---

<sup>464</sup> “II. Two Priests then proceeded there and told the Head man to gather a crowd and they would give him \$70 as (Kong-lô-gûn) Merit money. III. The Head man said he had a plot of ground 25 ft. wide and 35 or so long and wanted \$1000 for it — The Priest offered \$700. —The Head man only cared for the money, not for a church.IV. The people were told that \$20,000 would be spent there —that they would build a large Hospital. —that they erect a Girls’ School— that they furnish a school for boys. and that \$30 would be given to all poor men so as to get wives. —also that every one entering the church would get \$3. per Month.” 偕叡理，「馬偕日記/1891-06-16」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1891-06-16>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>465</sup> “The Priest confessed that they were wrong the time a cloth Dyer had his clothes hung up in front of our Chapel at Chiu-nih!” 偕叡理，「馬偕日記/1892-06-06」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-06-06>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>466</sup> “...Bother these Priests, they are the same all over the world.” 偕叡理，「馬偕日記/1892-02-04」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-02-04>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>467</sup> “He told us about the Spanish Priest being there and offering “Merit Money,” if he would induce a number to worship according to Romish teachings. And now behold! The Priests are threatening them for talking against their church. They are told to present red cloth to their Chapel up the river — to honor them with a procession and secure Theatricals for their amusement!” 偕叡理「馬偕日記/1892-04-09」，

隔 2 日灰窯仔舉行大道公祭典，柯玖、葉順、馬偕一家到當地講道和拔牙，又去參觀一間有意作為禮拜堂的房子。馬偕提到灰窯仔「西班牙教士曾在此工作，但受到強烈的排斥。」<sup>468</sup>同月 24 日葉順和馬偕再訪，當地人仍在抱怨天主教。<sup>469</sup>依照馬偕報告，灰窯仔禮拜堂這時已接近完工。<sup>470</sup>灰窯仔大抵成為加拿大長老教會在滬尾外圍的傳教中心。

長老教會傳道師到這區發展後，長老教會開始影響當地天主教群體。當雷賽逸離開埔頭後，埔頭總理就投向長老教會的懷抱。<sup>471</sup>在雷賽逸看來，長老教會的傳道師和總理脅迫當地人接受新教。傳道師試圖說服群眾：「牧師很有錢，每個月都會給你一些資助。」<sup>472</sup>面對反對者，總理則威脅：「你如果不答應我們的要求，以後你碰到任何事時，我都會找你的麻煩。」<sup>473</sup>雷賽逸認為因他們的利誘威脅，已有 60、70 人被納入長老教會的名單。

6 月 5 日有一群「不配提到他們名字的匪徒(bandidos (no merecen otro nombre))」攻擊埔頭的天主教傳教站。這些人在雷賽逸看來：

由牧師和總理派遣，向我們的道理廳投擲石頭，並且更為大膽的人進入了教室，拆毀匾額，破壞各種聖像和告示等。<sup>474</sup>

雷賽逸記錄這群匪徒超過 150 人，當時抵抗的天主教群體不及他們的一半。<sup>475</sup>雷賽逸提到這群匪徒應非埔頭人為主，而是來自灰窯仔。6 月 5 日週日葉順、嚴清華、

---

<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-04-09> (上網日期：2025 年 10 月 5 日)。

<sup>468</sup> “Spanish Priests have been at work, but only to be despised more than ever.” 偕叡理，「馬偕日記/1892-04-11」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-04-11> (上網日期：2025 年 10 月 5 日)。

<sup>469</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1892-04-24」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-04-24> (上網日期：2025 年 10 月 5 日)。

<sup>470</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 4 冊，頁 132。

<sup>471</sup> *Correo sino-annamita* 26 (1892):8.

<sup>472</sup> “...el Pastor tiene mucho dinero, y te dará al mes tanto y cuanto.” *Correo sino-annamita* 26 (1892):9.

<sup>473</sup> “...y si no accedes á nuestros deseos, te molestaré en cualquier negocio que te ocurra.” *Correo sino-annamita* 26 (1892):9.

<sup>474</sup> “...enviados por el Pastor y el Chong-lí apedrearón el tejado de nuestro to-li-tia (cuarto de doctrina), y los más atrevidos entraron en él, rasgaron el letrero y rompieron imágenes, varios rótulos, etc.” *Correo sino-annamita* 26 (1892):9.

<sup>475</sup> *Correo sino-annamita* 26 (1892):10.

柯玖和馬偕到灰窯仔講道，有 136 人在屋內聽講，下午則有 200 人聚集。<sup>476</sup>嚴清華後來留在灰窯仔，馬偕返回滬尾街。<sup>477</sup>同一天埔頭的天主教群體在埔頭表演戲劇（theatricals）。<sup>478</sup>馬偕日記也提到天主教的追隨者和一些灰窯仔人存在爭執（a quarrel）。<sup>479</sup>攻擊天主教據點的逾百人可能出自同日參與灰窯仔講道的人群。當日雷賽逸即向英國領事申訴，隔日又跟官府和領事要求賠償損失，並請求懲罰總理及其他騷亂者。<sup>480</sup>官府答應處理，領事也願意協助雷賽逸，因此天主教和長老教會的傳教士有所接觸。

6 月 6 日下午雷賽逸到達砲臺埔的理學堂大書院，與馬偕商談 1 小時。<sup>481</sup>在席間，雷賽逸承認洲裡的錯誤，但也要求馬偕應一起向領事解釋埔頭的衝突。馬偕否認衝突和自己有關，拒絕前往領事館協商。<sup>482</sup>雷賽逸猜疑馬偕賄賂官員，所以官員對埔頭衝突佯裝不知。6 月 7 日雷賽逸再次求見官員，卻被拒絕；6 月 30 日官府處理天主教傳教士和本地人的問題後，嚴清華告知馬偕：官府的判決對本地人有利。<sup>483</sup>6 月 30 日的判決可能與埔頭的衝突有關，馬偕在日記中提到：官員訊問天主教傳教士星期日的表演，以及使用聖經的問題。雷賽逸未再報告這場衝突的後續，兩教在地方上仍然競爭。

1892 年 9 月 17 日馬偕的報告提到灰窯仔的後續發展。當地約有 50 至 100 人希望長老教會在此傳教，他們購置 100 本詩歌本，並保留空地以建造新的禮拜堂。

---

<sup>476</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1892-06-05」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-06-05>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>477</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1892-06-05」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-06-05>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>478</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1892-06-06」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-06-06>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>479</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1892-06-06」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-06-06>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>480</sup> *Correo sino-annamita* 26 (1892):10.

<sup>481</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1892-06-06」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-06-06>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>482</sup> *Correo sino-annamita* 26 (1892):10.

<sup>483</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1892-07-01」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-07-01>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

484當時灰窰仔有 70 人聚會，他們捐出 40 圓，作為禮拜堂的建築經費。<sup>485</sup>1893 年 3 月 12 日禮拜堂尚未完工，但禮拜堂已在使用。光緒 19 年（1893）春季臺灣兵備道顧肇熙（1841–1910）對全台教堂的調查也提及：「灰窰仔街英國耶穌小教堂一所，前係洋式，現換華式。」埔頭衝突之後，長老教會傳教士依然往來灰窰仔，有時也到新莊仔傳教。<sup>486</sup>

### （三）埔頭衝突後天主教的擴展

1892 年天主教不僅在埔頭和興化店建立傳教據點，也在靠近大屯山區增設據點。根據光緒 18 年（1892）秋季臺灣兵備道的調查，芝蘭三保計有六座教堂，其中四座屬於天主教。<sup>487</sup>四個天主教的據點分別位於新庄（莊）仔、大水堀（三芝區圓山里）、興化店、埔頭四個聚落，都在滬尾街以北，其中大水堀坐落在新莊仔去埔頭的道路上。1892 年 9 月傳教士人員有所變動，原負責萬金的黎克勉派來臺北、管理大稻埕據點，以分擔雷賽逸的工作。<sup>488</sup>光緒 19 年（1893）夏季臺灣兵備道的調查中芝蘭三保「番社庄增設呂宋國天主小教堂」。<sup>489</sup>何安慈 8 月 20 日的報告中提到這個據點：

一個原住民的村莊，雖然多數居民為漢人，他們的頭人提供一棟房屋，讓 20 至 30 位慕道友可以聽講。<sup>490</sup>

臺灣道和何安慈都提及的番社實際位置在哪，若參考日治時期的地圖和對清代淡水平埔族的研究，推論該「番社（Huan-sia）」與清代的大屯社有關。何安慈提

<sup>484</sup> 陳冠州等編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事》第 4 冊，頁 154。

<sup>485</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1892-09-01」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1892-09-01>（上網日期：2025 年 10 月 5 日）。

<sup>486</sup> 馬偕 1892 年的日記記錄在 8 月 7 日、8 月 14 日、9 月 1 日、9 月 4 日、9 月 16 日曾到灰窰仔；記錄去新莊仔的日期則是 1892 年 8 月 7 日、8 月 19 日、1893 年 7 月 9 日。

<sup>487</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2123。

<sup>488</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 252。

<sup>489</sup> 《教務教案檔第五輯》第 4 冊，頁 2157-2158。

<sup>490</sup> *Correo sino-annamita* 27 (1893):147-148.

到番社時，這個傳教據點似介於興化店到大水堀之間，還未及埔頭。<sup>491</sup>從 1904 年繪製的臺灣堡圖來看這個區域，灰窯仔以東和埔頭以北有和「番人」相關的地名。灰窯仔以東符合何安慈對番社的位置描述。灰窯仔以東、大屯溪和北勢溪之間有舊地名番仔崙、番社口、番社後，這些地名保留原住民活動的痕跡。這個區塊後被歸入大屯庄。



圖 1 0 大屯庄地名圖

資料來源：改繪自臨時臺灣土地調查局製，「日治二萬分之一臺灣堡圖（明治版）」，臺灣百年歷史地圖，<https://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis/>（搜尋日期：2025 年 11 月 27 日）。

說明：灰窯仔與埔頭之間有多個「番人」、「番社」相關的地名，可能是大屯社社人活動的地域。

日本人類學者伊能嘉矩 1897 年來到大屯庄，他從滬尾街上岸，經過圭柔山（Kejusoan，淡水區義山里）、興化店、灰礮（窯）仔，到達大屯庄，而「名為『大屯社』的平埔蕃就位於該庄內……」。<sup>492</sup>後世研究也認同清代大屯社址在大屯庄內。溫振華和江葱研究地圖和契約，同將大屯社定位於今淡水區屯山里番社前一帶。<sup>493</sup>

<sup>491</sup> *Correo sino-annamita* 27 (1893):147–148.

<sup>492</sup> 「……大屯社といへる平埔蕃社は同庄内に在りて……」。伊能嘉矩，〈臺灣通信（第二十三回）〉，《東京人類學會雜誌》第 13 卷第 147 號（1898 年 6 月，東京），頁 352。

<sup>493</sup> 溫振華、江葱，〈清代淡水地區平埔族分佈與漢人移墾〉，收於周宗賢編，《淡水學學術研討會



謝宜彊由陰廟的田野調查推測出較為寬泛的大屯社域，約坐落在大屯溪溪谷，不僅大屯庄，還包含草埔尾庄（淡水區中和里）和灰窯仔庄。<sup>494</sup>臺灣堡圖中番仔崙、番社口、番社後等地位置和謝宜彊調查的社域相近。比對伊能嘉矩的紀錄和古地名，推斷出何安慈說的「番社」可能是大屯社。

1893 年何安慈寫給省會長的報告呈現當時天主教在滬尾周邊的概況。他稱這區為「滬尾山頂 (Ho-bué-soa-tiéng)」，黎克勉和雷賽逸都曾探訪這區。<sup>495</sup>「山頂」是指相對滬尾街肆的山坡丘陵農業地帶。<sup>496</sup>何安慈信中提到四個傳教站：興化店、番社、大水堀、埔頭，其中不含臺灣道調查提到的新莊仔。興化店作為較早的據點，有 50 位能通教理問答的慕道者。當地「禮拜堂已經建立」。<sup>497</sup>雷賽逸也有意擴大在興化店的規模：

有位慕道友答應捐贈一塊土地，用來興建教堂建築，這地有 100 尺寬，150 尺長。慕道友也答應捐資建造和搬運材料。<sup>498</sup>

在這之前，1892 年秋季至 1893 年夏季臺灣道四次調查中，興化店的「小教堂」（傳教站）一直維持原建築，未有改建。

從興化店繼續北行，會先經過長老教會傳教的灰窯仔，從灰窯仔朝山區前進，才能到達信中第二個傳教站番社。再由番社所在的大屯溪谷上溯，就能到第三個傳教站大水堀。大水堀和新莊仔一樣位於山區，由附近的三板橋（三芝區店子里）得以越山進入北投、八芝蘭（臺北市士林區）。<sup>499</sup>何安慈提到大水堀「這裡有 50 位慕

---

一過去、現在、未來 論文集》（臺北市：國史館，1999），頁 36-37。

<sup>494</sup> 謝宜彊、曾令毅，〈19 世紀晚期淡水地區的「圭北屯」社〉，收於陳志豪、林欣宜主持《滬尾清法戰爭多領域工作平臺—族群調查研究計畫成果報告書》（新北市：新北市立淡水古蹟博物館，2020）頁 57、62。

<sup>495</sup> *Correo sino-annamita* 27 (1893):147.

<sup>496</sup> 蔡明惠、張茂桂，〈地方派系的形成與變遷：河口鎮的個案研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 77 期（1994 年 6 月，臺北市），頁 128。

<sup>497</sup> *Correo sino-annamita* 27 (1893):147.

<sup>498</sup> *Correo sino-annamita* 27 (1893):147.

<sup>499</sup> 李瑞宗，《陽明山國家公園全區古道調查》（臺北市：內政部營建署陽明山國家公園管理處，1999），頁 15-17。

道友提供土地建造房屋。<sup>500</sup>」第四個傳教站是曾經和長老教會發生衝突的埔頭。從大水堀往西北方的八連溪下游走，就能到達埔頭。何安慈僅提到埔頭有些許慕道友。他另外提到附近的村莊 Chin-ning，「靠近海邊，是另一個客家人村莊，混有閩南人」，當地人願意接納天主教。<sup>501</sup>

Chin-ning 是埔頭附近的客家人村落，根據近人研究可推測是小基隆新庄仔(三芝區新庄里)一帶。小基隆的客家以雍正至乾隆年間(1722-1796)入墾的汀州籍民為主。<sup>502</sup>汀州籍民多分布於八連溪、埔坪溪流域內，其中近海的汀人聚落有茂興店(三芝區古庄里茂興店)、番社後(三芝區新庄里番社后)、新庄仔(三芝區新庄里)。<sup>503</sup>何安慈提到的客家人村莊可能就坐落在這個區域內。



圖 1 1 埔頭周邊地名圖

資料來源：改繪自臨時臺灣土地調查局製，「日治二萬分之一臺灣堡圖(明

<sup>500</sup> *Correo sino-annamita* 27 (1893):148.

<sup>501</sup> *Correo sino-annamita* 27 (1893):148.

<sup>502</sup> 陳世芳，〈客家信仰存新北—汀客蹤跡〉，《新北好客都》第 30 期(2016 年 6 月，新北市)，頁 5。

<sup>503</sup> 廖倫光，《臺北縣汀州客尋蹤》(臺北縣：臺北縣文化局，2006)，頁 44-45。

治版)」，<https://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis/>（搜尋日期：2025年11月27日）。

說明：埔頭靠近海岸的汀人聚落有小基隆舊庄的茂興店、小基隆新庄的番社後、新庄仔。



1893年8月何安慈的「滬尾山頂」報告和1892年至1893年間臺灣道4次調查提供了清代天主教在滬尾周邊活動的據點紀錄，尤其是各個傳教站所在的村莊和特定信徒領袖的名字。整理來看，天主教在滬尾周邊的5個庄設有傳教站，其中2個傳教站位於沿海道路上，2個傳教站靠近大屯山區。長老教會的傳教據點則居於其中3個街、庄，尤其是作為行政、商業中心的滬尾街，以及鄰接的水碓仔庄。相對來說，天主教在滬尾周邊所設立的據點更加分散，並遠離淡水河岸區域。對天主教而言，即使路過滬尾街，也難在加拿大長老教會的臺灣大本營插旗。

若以長老教會的灰窰仔據點為中心來看天主教的諸據點，天主教在山區有新莊仔、大水堀二個據點，而處在矮丘的番社位於灰窰仔的後方，加上地勢更低的興化店和埔頭三面包夾長老教會的據點。長老教會傳教士曾多次於新莊仔傳教，他們沒有成立據點，而天主教成功在該地建立據點。山區的天主教徒曾要求灰窰仔人為上游的天主教據點結紅綵、演戲、遊街，可以注意到聚落間宗教活動的張力。



圖 1 2 滬尾周邊天主教據點圖

資料來源：臨時臺灣土地調查局製，「日治二萬分之一臺灣堡圖（明治版）」，<https://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis/>（搜尋日期：2025年11月27日）。

說明：天主教據點以深色塊標示，加拿大長老教會據點以淺色塊標示，從圖可見天主教對加拿大長老教會的包圍布局。

19 世紀中葉芝蘭三保各庄以中田寮（新北市淡水區忠寮里）的大道公為核心形成輪祀信仰圈，灰窰仔、新莊仔，以及土地公埔（新北市三芝區福德里、圓山里）三地都加入輪祀網絡。<sup>504</sup>若對照山上人群要求灰窰仔人的天主教活動，結紅綵、演戲、遊街皆是地方信仰熟悉的形式，山上教會或從祭典「攤派」的角度來看待新傳入的天主教信仰，要求灰窰仔人分擔。清代教案時有教民因不願參與聚落祭祀而遭受攻擊，1892 年灰窰仔人的行動則是與地方信仰群體分離的另類案例。<sup>505</sup>灰窰仔人面對「洋教」的壓力，決定邀請另一種「洋教」長老教會進入，以抵抗分擔慶典的要求。

<sup>504</sup> 陳志強，〈北臺灣珍貴的無形文化資產－淡水三芝地區九年輪祀八庄大道公信仰〉，《北縣文化》第 93 期（2007 年 6 月，臺北縣），頁 65-66。

<sup>505</sup> 吳學明，《從依賴到自立》，頁 105-106。



#### (四) 政權轉換後基督宗教的布局調整

1893 年 9 月至 1895 年兩教人員經歷重大變動。1893 年 8 月馬偕返國述職。

<sup>506</sup>如同 1887 年良方濟離臺時的歡送，馬偕在淡水縣、新竹縣、宜蘭縣各聚落受到盛大歡送：樂隊隨行遊街，街坊掛紅綵同賀，又燃放爆竹、煙火。新店、艋舺甚至為他準備萬民傘（**Ban-ninn-sòan**），艋舺遊街更有文武官員隨行。<sup>507</sup>馬偕離臺後，加拿大長老教會的外籍傳教士僅剩吳威廉夫婦。馬偕直到 1895 年 11 月返回，此時臺灣已納入日本版圖。<sup>508</sup>

道明會士的變動更為劇烈。1893 年何安慈往返於羅厝與大稻埕之間，黎克勉和雷賽逸常駐臺北。<sup>509</sup>1894 年黎克勉、雷賽逸相繼離開。<sup>510</sup>1895 年 6 月日軍進駐臺北後，7 月林茂德北上欲協助何安慈，人卻在當月過世，何安慈則因病一度離臺。<sup>511</sup>1895 年 8 月白若瑟（**Jose María Álvarez**，1871–1937）抵達滬尾協助教務。<sup>512</sup>1896 年 7 月何安慈接任南福建代理宗座代牧，調往廈門。<sup>513</sup>至此清代在北臺灣傳教的道明會士大多離去，僅何安慈於 1901 年返回臺北，1905 年再赴廈門。<sup>514</sup>

日軍入臺後，滬尾街因駐軍而秩序相對穩定，但周邊其他聚落情勢不穩，地方武裝勢力活動頻繁。1895 年發生多起擄人勒索、強搶財物的案件，從沿海的灰磘

---

<sup>506</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1893-08-18」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1893-08-18>（上網日期：2025 年 10 月 9 日）。

<sup>507</sup> 馬偕在南崁、中港（苗栗縣竹南鎮中港里）、月眉（新竹縣峨眉鄉）、竹塹、桃仔園（桃園市桃園區）、中壢、洲裡、基隆、水返腳（新北市汐止區）、錫口（臺北市松山區）、新莊（臺北市新莊區）、板橋、新店、艋舺、滬尾、三結仔街、打馬煙都接受過人們歡送。新店和艋舺的情形參見偕叡理，「馬偕日記/1893-08-08」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1893-08-08>（上網日期：2025 年 10 月 9 日）；Mackay, *From Far Formosa*, 170–171.

<sup>508</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1895-11-19」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1895-11-19>（上網日期：2025 年 10 月 9 日）。

<sup>509</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 416-417。

<sup>510</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 418。鮑曉鷗指出：雷賽逸與人不合，製造問題，以致何安慈勸雷賽逸放棄傳教事業。此看法參見鮑曉鷗，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859–1959）》，頁 90。

<sup>511</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 419。

<sup>512</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 419。

<sup>513</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 420。

<sup>514</sup> 山樂曼，《美麗島·主的莊田》，頁 429。

仔、小基隆，到山區大水堀附近的二平頂、八連溪頭、圓山頂（三芝區圓山里）等地皆有。<sup>515</sup>1896 年地方武裝勢力簡大獅（1870?-1900）從大屯山區嘗試進攻滬尾街，其部眾出沒於水碓仔和頂圭柔山（淡水區忠山里）。<sup>516</sup>1897 年簡大獅的部屬於土地公埔聚集，11 月於土地公埔和水梘頭（淡水區水源里）襲擊憲兵。<sup>517</sup>1897 年初至 1899 年末簡大獅率眾在大屯山區活動，經總督府多次清剿，山區局勢才轉穩。<sup>518</sup>這段時期的社會秩序動盪可能解釋了天主教在滬尾周邊紀錄的缺失。至於加拿大長老教會在灰窯仔的活動，馬偕返臺後仍多次前往灰窯仔，通常由偕叡廉和柯玖陪同，當地另有傳道林有露駐守教堂，並冊立執事 2 名。<sup>519</sup>1896 至 1900 年間灰窯仔禮拜人數從 30 到 66 人不等，當地信徒也參與滬尾禮拜堂的活動。<sup>520</sup>

進入 20 世紀後，兩教重新調整滬尾周邊的據點。長老教會方面在 1904 年臺北長老中會議定，劃分堂會界限，滬尾、北投、其里岸（臺北市北投區立農里）、五股坑、灰磙（窯）仔、八里坌合為滬尾堂會。<sup>521</sup>1911 年社團法人的調查報告仍列有灰磙仔禮拜堂。<sup>522</sup>然而 1913 年長老中會重分配堂會，滬尾堂會更名淡水堂會，所轄僅存淡水和八里坌，灰窯仔教會可能在 1911 至 1912 年間失去組織地位。<sup>523</sup>

天主教在滬尾周邊的傳教記錄較為零碎。1903 年白若瑟神父駐興化店，1904

<sup>515</sup> 臺灣憲兵隊著，《臺灣憲兵隊史》（臺北市：三協社，1932），頁 61-62。

<sup>516</sup> 臺灣憲兵隊著，《臺灣憲兵隊史》，頁 62-63。

<sup>517</sup> 臺灣憲兵隊著，《臺灣憲兵隊史》，頁 117。

<sup>518</sup> 〈簡大獅一派的歸順顛末〉，《臺灣日日新報》（臺北），1898 年 9 月 9 日，第 2 版。

<sup>519</sup> 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》，頁 113；偕叡理，「馬偕日記/1898-02-05」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1898-02-05>（上網日期：2025 年 10 月 9 日）；陳冠州、甘露絲編，鄭慧姪等譯，《北臺灣宣教報告（第二套）：北部宣教、醫療及教育之紀事 1902-1914》第 1 冊（新北市：中茂圖書，2017），頁 28。

<sup>520</sup> 偕叡理，「馬偕日記/1897-02-14」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1897-02-14>（上網日期：2025 年 10 月 9 日）。偕叡理，「馬偕日記/1900-06-17」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1900-06-17>（上網日期：2025 年 10 月 9 日）。偕叡理，「馬偕日記/1900-02-25」，<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/馬偕日記/1900-02-25>（上網日期：2025 年 10 月 9 日）。

<sup>521</sup> 臺北長老中會，〈臺北長老中會紀畧〉（臺南市：臺灣基督長老教會歷史檔案館藏），1904 年，頁 6。

<sup>522</sup> 「社團法人設立不許可二件並之二關スル照復等（ウキリヤム、ゴールド外三名其外）」，1912 年 1 月 16 日，〈大正元年臺灣總督府公文類纂永久保存第二十七卷地方〉，頁 191，《臺灣總督府檔案·總督府公文類纂》（南投縣，國史館臺灣文獻館藏），典藏號：00001937017。

<sup>523</sup> 臺北長老中會，〈臺北長老中會第十七回聚集之會錄（秋會）〉（臺南市：臺灣基督長老教會歷史檔案館藏），1913 年，頁 4。

年又有林茂才（Clemente Fernández，1879–1952）駐滬尾、興化店、大水窟（堀）。<sup>524</sup>同年林茂才關閉興化店據點，改借滬尾街新店（新北市淡水區中正路和三民街交界）的畢家自宅聚會，距長老教會滬尾禮拜堂不到 100 米。<sup>525</sup>1905 年林茂才購得永吉街（淡水區永吉里）街屋，1907 年明義德（Juan Beovide，1874–1928）在此傳教。<sup>526</sup>天主教在這區域的中心由興化店轉移至滬尾街。1915 年淡水堂管轄滬尾、大水窟、麟山（新北市石門區德茂里）三個據點，維持至 1919 年。<sup>527</sup>

從清末到日治初期的據點演變可見，兩教都採取資源集中策略。北部長老教會於 1913 年取消灰窯仔支會地位，以市街的滬尾禮拜堂鞏固傳教區。天主教關閉偏遠的興化店據點，中心轉至滬尾街上。在 20 世紀初，兩教皆縮減滬尾地區的分散據點，將資源投注於人口集中的核心區域。

#### 四、小結

本章分析 1887 年後北臺灣基督宗教勢力範圍的形成，並非純粹的傳教策略較量，而是傳教士資訊侷限、資源配置邏輯、地方社會網絡三方共構的結果。兩教競爭首先展開於話語權建構。馬偕將聖像禮敬比為迷信，又塑造西班牙神父怠惰貪腐的形象；天主教則強調歷史繼承，抨擊新教神學粗淺，指控長老教會利誘信徒。雙方共同面對「吃教」疑慮——無論天主教的「功勞銀」或長老教會的傳單、地圖，都能被控為偏離信仰本質。這種相互建構的「異端」形象，不僅為向母會爭取資源提供修辭正當性，更奠定後續空間競逐的認知基礎。

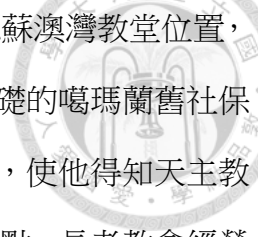
在宜蘭的競爭中，傳教士與地方網絡互動情況反映兩教發展的對比。何安慈試圖喚起道明會在北臺灣的傳教記憶，宣示宣教權利，並與開山撫番的武將陳得勝

<sup>524</sup> *Correo sino-annamita* 32 (1904):496; *Correo sino-annamita* 33 (1905):658.

<sup>525</sup> 江傳德，《天主教在臺灣》，頁 136。

<sup>526</sup> *Correo sino-annamita* 35 (1907):597.

<sup>527</sup> 鮑曉鷗，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859–1959）》，頁 122。



結盟。但何安慈初訪宜蘭，對地方族群與空間的理解有限：他誤認蘇澳灣教堂位置，籠統地以「阿里史」指稱非漢人信徒，更對支撐長老教會信徒基礎的噶瑪蘭舊社保持「異常沉默」。相對地，馬偕長期經營噶瑪蘭舊社的社會網絡，使他得知天主教動向後，能迅速召集各社領導與傳道師，在天主教抵達前增設據點。長老教會經營多年的族群網絡優勢，讓馬偕掌握大量信徒，而初訪的何安慈則難辨信仰版圖。何安慈最終選擇在漢人城鎮三結仔街與近山墾區叭哩沙設點，卻避談噶瑪蘭平原上的舊社群體。雖然天主教在 1889 年仍繼續嘗試，但這種與地方的互動差異反映出：在競爭中資訊掌握與先進優勢的密切關聯。

至於加拿大長老教會的傳教中心滬尾，滬尾街外的據點競設呈現不同樣貌。1889 年後天主教陸續在興化店、埔頭、新莊仔、番社設立據點，多於在北臺灣其他地區的布點。天主教因歷史記憶選擇淡水，且為迴避長老教會勢力穩固的滬尾街，轉向周邊聚落。值得注意的是：據點設置呈現一波接一波的出擊與反制，天主教先在興化店、埔頭試探，長老教會隨後在灰窯仔增設據點，天主教再於番社設站。地方社會也非被動接受傳教士布局。1892 年埔頭衝突揭示聚落如何利用兩教競爭重組自身。天主教據點舉辦慶典，要求灰窯仔人「結紅綵、演戲、遊街」，這些挪用本地信仰的活動形式，也利用各庄原本的「攤派」網絡。灰窯仔人抗拒分擔慶祝活動，轉加入長老教會以擺脫山區人群的壓力。6 月 5 日長老教會在灰窯仔講道，同天埔頭天主教群體舉行戲劇表演，隨後逾百名灰窯仔人攻擊埔頭傳教站。這場衝突是地方社會以宗教結盟重構人群關係的激烈表現。

綜觀 1887 至 1892 年間北臺灣的兩教競爭，天主教與加拿大長老教會的消長繫於三重因素的交互作用。在與地方網絡的接觸中，長期深耕形成的社會網絡賦予傳教士「看見」地方結構的能力，而初來者則困於有意阻隔的社會網絡縫隙，此差異反映了兩教後續發展的不同軌跡。在資源配置層次，雙方在有限資源下回應對方的據點擴張，形成競設行動。在地方社會層面，在地人並非被動承受宗教滲透，而是主動利用兩教競爭，在傳統信仰網絡與新來宗教間進行策略性選擇，甚至以改信

作為脫離特定利益網絡的手段。當這三重力量交織運作，清末北臺灣的基督宗教版圖便在傳教士資訊差異、資源的競逐部署、地方的能動性中逐步成形。這一過程不僅重劃了信仰空間，也介入地方社會的權力運作，使天主教和加拿大長老教會的競爭成為理解 19 世紀北臺灣的特殊面向。



## 結論



### 一、 研究提問與議題回應

當臺灣開港通商後，基督宗教各派作為跨國組織再度進入臺灣。天主教、英格蘭長老教會、加拿大長老教會先後建立傳教據點，這些傳教士在條約的許諾下試圖建立新的宗教群體。本研究以清代北臺灣為空間，探討加拿大長老教會與天主教的競爭如何展開，以及在地方脈絡中雙方如何重塑宗教勢力範圍。

藉由第一章至第三章的分析，本研究旨在回應緒論中提出的問題：當同受條約權利優待的基督宗教各勢力競爭時，他們如何建立勢力範圍？而遭遇彼此競爭時，選擇什麼傳教策略，與地方社會折衝？另一面又在爭取信徒的壓力下，維繫自身權勢？

針對上述問題，本研究從 3 個議題來切入：宗教勢力競爭的動態過程、受限的合法性、地方社會的主動角色。在兩教競爭的動態過程中，天主教對於 17 世紀傳教歷史記憶的宣示，以及加拿大和英格蘭長老教會對臺灣傳教區的分配，使北臺灣在加拿大長老教會與天主教道明會眼中都是其傳教區域，兩教認知的傳教領域重疊，因而有招收信徒和防範對手設點的行動。天主教雖獲准傳教，但處於「受限的合法性」劣勢。地方社會的角色是運用兩教競爭重組權力、擺脫義務。

藉著這三個議題，本研究看到：傳教士雖帶著母會資源與使命而來，但必須在條約體制的落實下，一方面與對手競爭、一方面應對地方社會，協商出傳教空間。從中理解基督宗教和地方社會在外交格局、兩教競爭、空間選擇的多重張力中互相形塑。



## 二、 兩教競爭的歷史動態

天主教與加拿大長老教會在北臺灣的競爭延續了其在南臺灣應對英格蘭長老教會的經驗。由 1860 年代起英格蘭長老教會與天主教的對立，轉至 1887 年天主教北上、大稻埕教案發生，再到 1887 至 1895 年間北臺灣兩教競設據點。三個階段的兩教競爭分別呈現北臺灣兩教競爭的「前史」參照、外交格局、空間擴展。

### （一）南臺灣經驗的參照（1860 至 1870 年代）

當 1865 年馬雅各開始在臺灣府傳教，天主教就視英格蘭長老教會為其競爭對手。這種對立關係首先呈顯在論述上。道明會傳教士批評新教徒耽於俗世，以金錢收買人心。在天主教眼中，英格蘭長老教會未帶來靈性提升，反造成道德淪落。英格蘭長老教會則視天主教的聖像為偶像崇拜。雙方都強調自身信仰純正，抨擊對方悖於聖經。這些批評在 1880 年代的北臺灣繼續流傳，在南臺灣多年的良方濟基本上以他對英格蘭長老教會的觀察，同樣批評加拿大長老教會散播關於崇拜偶像和神父獨身的謠言。

### （二）大稻埕教案的外交妥協（1887 年）

1887 年何安慈北上，在洲裡和大稻埕設立傳教據點，隨後引發大稻埕紳商告官。這場教案的交涉過程最後造成天主教在北臺灣傳教「受限的合法性」。

清法戰爭是理解這種限制的背景。1884 年法軍攻打基隆與淡水，北臺灣長老教會受損慘重。戰後群眾將天主教與法國威脅連結，大稻埕紳民告狀理由即是對法



國仇視的延續。法國保教權在此成為天主教的雙面刃：既是在中國的外交庇護，於清法戰後的臺灣卻是絆腳石。

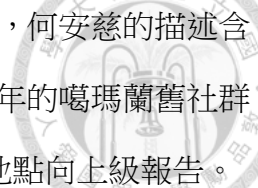
面對這種困境，西班牙駐廈門領事胡敦若採取妥協策略。他在交涉中不斷撇清何安慈與法國的關係，甚至否認傳教士的天主教身份。這種策略反映西班牙在保教權爭議中的弱勢地位。自 1868 年西班牙與法國已多次爭執保教權，西班牙屢屈於法國。胡敦若擔心這件事鬧大會引來法國對保教權的爭執，選擇否認身份的策略以爭取傳教權利。相對於法國在其他省份的強勢，福建被視為西班牙的勢力範圍，法國對福建教案的干涉相對少見。林文慧的研究即持此見解。何安慈也欽羨法國保護的省份，傳教成果遠超福建。這或許解釋劉銘傳的強硬態度，也說明天主教在福建的外交處境。

教案結束在劉銘傳訂定三條規約：租屋依約通知官府、傳教須「同耶蘇教一樣」、禁止參與信徒婚喪。這些規約於天主教針對性極強，長老教會未受到同等限制。馬偕在規約頒布後仍主持婚喪，反映官方不同標準。儘管私下不滿，何安慈最終接受規約。天主教在北臺灣的傳教活動雖然獲得准許，但相比於加拿大長老教會，處在制度性的劣勢。

### （三）傳教據點競設的困境和策略（1887 至 1895 年）

天主教與加拿大長老教會在宜蘭和滬尾周邊競設據點的過程，反映個別傳教士與地方社會網絡互動樣態的差異，以及地方社會對傳教活動的主動性。

宜蘭的競爭呈現接觸不同地方社會網絡的競爭作法。當馬偕在艋舺聽到天主教的打算，他能夠召集教會領袖、村社頭人，指示他們並在多個城鎮安排租屋。馬偕更入蘭探訪幾乎所有教會。相對地，何安慈的 5 日旅程雖然路經宜蘭多個重要城鎮，但他對當地理解有限。他誤認蘇澳灣教堂位置，但實際上北方澳無教堂。他



更籠統用「阿里史」指稱蘇澳灣的新教信徒。至於噶瑪蘭人各社，何安慈的描述含糊，他的報告專注於漢人城鎮與近山新墾區，卻漏掉馬偕經營多年的噶瑪蘭舊社群體。這似乎反映何安慈能蒐集的資訊有限，或選擇較有潛力的地點向上級報告。

滬尾周邊的競爭則呈現不同樣貌。1889 年後天主教陸續在興化店等地設立據點。這些據點多位於沿海道路或靠近大屯山區，避開長老教會勢力穩固的滬尾街中心。從空間布局來看，天主教在山區有新莊仔、大水堀，番社位處灰窯仔後方，加上地勢更低的興化店和埔頭，形成對長老教會據點的三面包圍。

地方社會在滬尾周邊競爭中扮演關鍵角色。1892 年山上天主教據點要求灰窯仔人為上游教會結紅綵、演戲、遊街。這些挪用的活動形式也牽涉既有的「攤派」網絡，灰窯仔人轉而邀請長老教會抗衡這種要求。當有次長老教會傳教士到灰窯仔講道，而同日埔頭的天主教群體舉行戲劇表演，下午講道結束後，逾百名灰窯仔人攻擊埔頭傳教站，破壞匾額與聖像。埔頭的暴力衝突或可看作灰窯仔人改信後獲得新的正當性，以暴力表達對舊有人群關係的拒絕。或許埔頭衝突未能扭轉權力關係，但灰窯仔人試圖利用兩教競爭來重新協商，而這是地方社會主動性的一種表現。

### 三、 地方社會的能動性：改信、策略與重組

兩教競爭不只是傳教士間角力，地方社會也在過程中發揮關鍵作用。改信涉及了經濟、政治、社會多面向的考量。地方人群並非被動接受外來宗教，而是策略性地運用兩教競爭來達成自身目的。這種主動性呈現在改信動機的複雜性、聚落的策略選擇，以及社會關係的重構過程。



### （一）改信動機的複雜性

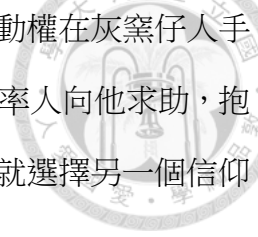
雙方傳教士都指控對方以物質誘惑信徒。長老教會傳道師引述天主教「功勞銀」的謠言稱建醫館、給窮人錢娶妻、入教者每月領錢。雷賽逸則反控長老教會傳道師，以每月給錢誘騙信徒。這些相互指控反映「吃教」是雙方共同的憂慮。然而，不應將謠言當作改信動機的真实原因，實際動機遠比物質誘惑複雜。

政治因素則在宜蘭的案例中扮演關鍵角色。叭哩沙的陳輝煌與陳得勝因「開山撫番」政策對立。陳輝煌自 1886 年起與加拿大長老教會的馬偕接觸，促成長老教會進入叭哩沙傳教。1887 年陳得勝協助設立天主教的傳教據點。兩位地方領導各自結盟不同信仰群體，宗教選擇成為派系鬥爭的一部分。陳得勝曾參劾陳輝煌「理番不力」，同年陳輝煌遭到流氓搶劫，陳得勝也被懷疑教唆。在這樣的政治角力中，信仰群體的選擇不只是靈性偏好，也隱含政治立場的宣示。

基督宗教與平埔族群的關聯提供另一種理解改信的視角。無論是噶瑪蘭人、叭哩沙的「流番」，還是南臺灣萬金的馬卡道人，外來信仰成為組織地方人群的一種形式。在族群治理與土地開發的壓力下，平埔族群需要新的框架來獲取社會資源。噶瑪蘭人在 1880 年代的大規模改信，在詹素娟看來與遷徙壓力密切相關。叭哩沙的「流番」參與拓墾，他們的宗教選擇與開發利益結合。這些案例顯示，大規模改信不單是個人或家庭的決定，更可能包含族群困境、人群內部動員等因素的影響。

### （二）聚落的策略選擇

灰窰仔的案例最能展現地方社會如何主動利用兩教競爭。1892 年山上的天主教據點要求灰窰仔人為上游教會舉辦慶典。這些活動挪用本地信仰的形式，但要求的對象轉為天主教。當天主教據點要求「攤派」時，這牽涉到聚落間的既有義務。



面對這種壓力，灰窯仔人選擇投靠加拿大長老教會。改信主動權在灰窯仔人手上。他們利用兩教競爭抗拒「攤派」要求。馬偕記錄灰窯仔總理率人向他求助，抱怨天主教的活動。灰窯仔人的策略是：既然山上有天主教，我們就選擇另一個信仰群體來對抗。改信成為脫離特定義務網絡的作法。

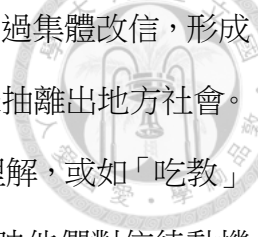
長老教會在灰窯仔講道的同一日，埔頭的天主教舉行戲劇，講道後逾百名灰窯仔人攻擊埔頭。這場暴力衝突反映聚落間對於「攤派」和利益分配的矛盾。灰窯仔人藉由皈依長老教會，取得了抗衡山上天主教據點的正當性；通過暴力行動，也表達他們對於另一人群的敵意。

灰窯仔的意義在於呈現地方社會的積極主動。自身利益遭受威脅時，他們策略性地選擇一個信仰群體來對抗另一個。兩教競爭為他們提供了新的選項，而他們利用這個機會試圖重組人群關係。

### （三）社會關係的重構

兩教競爭與地方社會的利益交織，帶來關係網絡重組的可能性。這種重組一部分體現在信仰網絡的變化。過去滬尾周邊的聚落以大道公輪祀建立起聚落間的網絡。當有人改信新宗教後，他們加入基督宗教的網絡，這個網絡有自己的義務：參與禮拜、奉獻金錢、協助傳教。信仰義務並未消失，而是轉換成另種實踐方式。

兩教競爭也提供了衝突與抗衡的新工具。當灰窯仔人面對山上聚落的壓力時，改信長老教會成為他們的施力槓桿。陳得勝與陳輝煌的派系鬥爭中，同樣各自結盟不同信仰群體，信仰群體的身份成為政治對立的號召旗幟。兩教對立創造出地方社會中權力競逐的新場域，但這不必然導向地域社群的裂解。聚落間人群關係複雜，信仰群體僅是眾多因素之一。



在族群層次，基督宗教確實創造新的群體邊界。噶瑪蘭人通過集體改信，形成了有別於漢人的宗教群體。然而，邊界並非固定不變。改信者仍未抽離出地方社會。傳教士雖期待信徒徹底改變，但許多信徒可能保留原有的宗教理解，或如「吃教」而非傳教士眼中的真誠悔改。傳教士對「功勞銀」的憂慮，正反映他們對信徒動機的擔心，也顯示他們有限的控制力。

地方社會在兩教競爭中的積極角色重組了社會關係，這種重組帶來新的施力點，雖有激烈衝突，但網絡未必完全斷裂。地方社會如何運用這個新局，取決於具體情境與多重考量。傳教士雖然帶來新的選擇，但地方社會仍保有選擇的主動性，以自己的方式重塑秩序。

#### 四、 研究定位與貢獻

本研究雖聚焦於北臺灣案例，但透過與中國其他地區基督宗教、南臺灣基督宗教、以及 19 世紀臺灣史研究的參照，可以界定案例研究蘊含的共性。這些比較揭示北臺灣兩教競爭的獨特性，更嘗試解釋清代基督宗教在地化過程的複雜動力。

##### （一）外交特殊格局與戰爭記憶

本研究揭示天主教在北臺灣外交格局下的困境。清代臺灣南北僅有英國領事駐地，西班牙領事駐於廈門。雖然西班牙視福建的道明會為其保護對象，但其缺乏強勢武力，且領事不在臺灣，應變不如英國領事。大稻埕教案時雖尋求西班牙領事介入，但仍需仰賴滬尾的英國領事協助。

相較於法國保教權在其他省分的積極運作，第二章的大稻埕教案顯示：西班牙

與法國在保教權問題上長期存在爭議，西班牙傳教士未能獲得法國鼎力相助。領事胡敦若在交涉中甚至否認天主教身分，反映了西班牙擔心與法國的外交糾紛。

林文慧的研究看到法國未積極干涉福建天主教相關教案。<sup>528</sup>本研究作為臺灣案例，進一步呈現：法國保教權在臺灣因清法戰爭而轉化為更負面的因素。1884年法軍攻打北臺灣，法軍成為群眾眼前確實的敵人。大稻埕紳民反對天主教的理由涉及對法國的不滿。天主教理論上享有法國保教權的庇護，但在清法戰後的北臺灣，這種庇護反倒成為傳教的障礙。西班牙領事必須澄清何安慈絕非法國人，才能為天主教爭取傳教權利。

在這種外交格局下，天主教面臨三重不利因素：西班牙外交力量有限、法國保教權在戰爭後的負面效應、以及英國領事對加拿大長老教會偏袒的疑慮。英國領事雖多秉公處理兩教案件，符合潘育文所言，1868年後英國限縮領事職權的政策轉向。然而這三個條件的疊加，仍讓天主教在北臺灣傳教相對於加拿大長老教會有更明顯的不安憂慮。

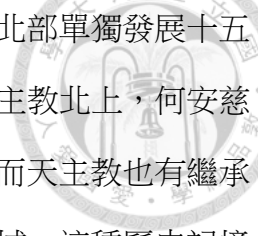
## （二）競爭模式的地域差異與論述延續

本研究在思考臺灣基督宗教時，想要整合不同信仰傳統的發展史，呈現兩教競爭如何重塑宗教勢力範圍。本研究補充討論先發優勢、戰爭記憶、外交格局等因素。

南北臺灣的基督宗教競爭具有論述上的延續性。1860年代已形成天主教與英格蘭長老教會的批評論述：新教被控金錢收買；天主教被罵崇拜偶像。這些論述到了北臺灣繼續流傳。良方濟批評加拿大長老教會的內容與他過去批評英格蘭長老教會的內容相通。這種論述的南北延續，為北臺灣的競爭提供現成資源。

---

<sup>528</sup> 於本節「研究定位與貢獻」所提及的前人研究皆為「緒論」中研究回顧的著作，故在此不再重述學者的著作全名。



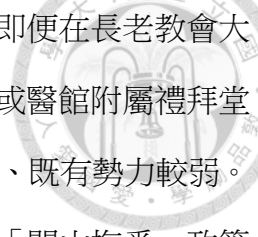
然而北部競爭有其獨特之處。1872 至 1886 年長老教會在北部單獨發展十五年，建立起龐大網絡。從加拿大長老教會的立場來看 1887 年天主教北上，何安慈是在長老教會認定的傳教區內爭取信徒、建立新的信仰群體。然而天主教也有繼承修會歷史領域的宣示，道明會曾於 17 世紀以北臺灣為其傳教區域，這種歷史記憶使道明會士將北臺灣視作應恢復的傳教區。山樂曼的研究已論道：道明會北上動機包含恢復 17 世紀傳教成就。何安慈在報告中也強調道明會在北臺灣的歷史淵源。本研究認為宜蘭同樣被納入此歷史宣告中。

本研究以「受限制的合法性」描述天主教在北臺灣的特殊處境。大稻埕教案後，天主教取得傳教權，但三條規約使天主教處於相對長老教會不利的社會環境。這種限制可能影響何安慈等人在人力有限的條件下，更積極的拓點，例如在滬尾周邊多點布局，形成對長老教會據點的空間包圍。

王政文等人的長老教會研究強調信徒的主體性，認為改信涉及社會勢力與權力關係，不應忽略改信者的主體經驗。本研究呼應這個視角，通過灰窯仔案例呈現：地方社會如何主動「利用」兩教競爭來達成自身目的，脫離「攤派」義務、重組聚落關係。這不只是改信者的個人選擇，更是社群層次的集體策略。本研究試圖將「信徒主體性」擴展到社群層次，揭示兩教競爭如何成為地方社會重組人群關係的工具。

### （三）空間策略與地方協商

本研究呼應李佩蓁等人的口岸研究理解：條約賦予了合法性，但不保證落實。大稻埕教案最能說明這種落差。何安慈依約有權在臺北傳教，但地方紳商告狀、劉銘傳的強硬態度，使他須接受三條規約的限制。因為規約要求，使何安慈搬離原址。這反映在條約口岸，市鎮中心勢力仍能透過官府限制外國人的活動範圍。條約提供的是「進入」的權利，而非「任意選擇地點」的自由。



相對於市鎮中心的結構性限制，周邊鄉村提供較多的彈性。即便在長老教會大本營滬尾，獨立教堂建築也遲至 1890 年才建成。之前則在住宅或醫館附屬禮拜堂聚會。這說明「周邊」的優勢不在於安全，而在於土地容易取得、既有勢力較弱。新開發區如叭哩沙更是權力流動性強，地方菁英需要外來資源，「開山撫番」政策提供傳教士與地方武力結盟的機會。

針對蔡蔚群的研究指出：1885 年後基督宗教發展進入新階段。本研究的大稻埕、宜蘭、滬尾周邊案例都發生此年之後，補充了過去研究時限外的發展。更重要的是，本研究關注兩教如何被分辨為不同群體。吳學明的研究將「番仔教」視為整體，認為時人無法分辨新教與天主教。但本研究嘗試提出在 1890 年代，地方社會已能策略性地選擇結盟對象，地方人群注意到這兩個外國宗教群體對立，甚至都在競爭信徒。在案例中，灰窯仔人選擇長老教會對抗天主教，正說明他們理解兩教對立，並善用這種競爭關係來達成自身目的。

透過與前人研究的參照，本研究試圖定位清代北臺灣基督宗教競爭的獨特，在於外交格局的複雜、先發優勢的差距、以及設點策略。這些分析不僅為 19 世紀中國基督宗教的研究提供比較案例，也深化對清代臺灣社會的理解。「受限制的合法性」可與清代其他待遇有別的宗教群體對話；地方社會的主動角色則指出宗教傳播是多方協商的過程；空間策略的分析反映出邊區作為理解權力網絡與社會流動的關鍵位置。

## 五、 研究限制與未來展望

本研究雖然揭示清代北臺灣基督宗教競爭的多重因素，但仍有許多限制不足。這些限制部分源於史料的揀擇，部分則反映特定的研究視角。討論這些侷限，有助於指出之後研究的潛力方向。



## （一）史料限制

本研究高度仰賴傳教士文獻，包含馬偕日記、加拿大長老教會與道明會的書信報告、以及清代官方檔案。這些史料以傳教士與官員視角為主，本地信徒聲音非常缺乏。關於洲裡人李兼葭、埔頭總理、灰窯仔人的改信過程，或者畢金桂家族在天主教發展中的角色，這些都需要更多信徒自身紀錄才能深究。

北臺灣傳教據點的後續發展也因史料缺失而不明。三結仔街的天主教據點、日治初期的滬尾周邊諸傳教據點缺乏連續紀錄，限制了對長時段變遷的理解。這些空白反映許多歷史細節有待發掘。

外交關係的實際考量也因史料限制而模糊。本研究未使用英國外交檔案，無法得知英國領事處理兩教糾紛時如何權衡英國利益、條約權利與兩教訴求。同樣地，未使用西班牙外交部檔案也無法得知個別領事對保教權的立場差異，以及胡敦若為何謹慎避免與法國衝突。

## （二）未來展望

基於上述限制，未來研究可從幾個方向深化。日治時期的基督宗教各派關係值得更多關注。1895 年後日籍天主教徒與新教教會來臺，競爭從雙邊轉為多角，傳教士也對新政權抱持更積極正面的態度，這些變遷需進一步探究。

信徒群體的微觀研究另能補充本研究的缺失。個別信徒的改信經驗、家族內分屬不同信仰傳統的對立、以及天主教世家如滬尾畢家的研究，有助於理解信徒主體經驗。口述史、族譜、契約文書等非傳教士文獻的運用，可超越傳教士觀點的侷限。

性別視角也不能忽視：女學堂與傳道姑婆的角色、規約禁止「收養婦女」的意涵，都尚待研究。



物質文化與儀式研究則增進對競爭展演的理解。聖像、十字架與聖經、詩歌本等物件如何影響宗教經驗？結紅綵、演戲、遊街的挪用如何橋接本地信仰與外來宗教？這些都能豐富對於宗教在地化過程的認識。

清代北臺灣的基督宗教勢力競爭，是跨國宗教組織在地化過程的縮影。傳教士資訊差異、外交資源、地方主動性三重力量交織，重塑了北臺灣基督宗教的勢力範圍。

本研究以「受限的合法性」描述天主教的劣勢，也呈現影響其拓點動力的因素。天主教雖宣告欲恢復 17 世紀的臺灣傳教區，但實際上面對加拿大長老教會十五年的先發優勢。像在宜蘭，馬偕從 1873 年開始傳教，設置眾多據點和擁有大量噶瑪蘭人信徒，而初訪的何安慈得應對已為競爭對手熟悉的社會環境。這種差距反映在競爭活動上，馬偕迅速調動資源，應對天主教的到來；何安慈則尋找權力網絡的縫隙，試圖插足宜蘭，但在資訊掌握上，也可能受限於初訪時的陌生和長老教會的阻撓。外交格局的複雜性則反映在西班牙外交弱勢、清法戰後的仇法情緒，使得天主教在競爭中處於不利地位。地方社會自主行動展現於：灰窯仔人面對「攤派」壓力主動邀請長老教會抗衡，以及噶瑪蘭人、「流番」的改信與族群政治、拓墾利益糾結一塊。兩教競爭成為地方社會重組人群關係的工具。

理解 19 世紀臺灣社會需關注宗教面向。兩教競爭重組了地方人群關係、族群政治，在協商與競逐中形塑清代北臺灣的社會樣貌。

## 徵引書目



### 一、中文

#### (一) 史料文獻：

〈芝蘭二堡圖〉，收於吳幅員編，《淡新鳳三縣簡明總括圖冊》，《臺灣文獻叢刊第一九七種》，頁 20。臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1964。

《臺灣教會公報全覽》第 3 冊。臺南市：台灣教會公報社，2004。

Campbell, William. 耶穌教丁亥年日月圖 [*Christian Calendar for the Dinghai Year*].  
Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1887. COLLBN Port 177 N 163.  
Leiden University Libraries, Leiden, Netherlands.

丁日昌，〈親勘臺灣北路後山大略情形疏〉，收於年華編輯，《道咸同光四朝奏議選輯》，《臺灣文獻叢刊第二八八種》，頁 83-86。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1971。

中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔第二輯》第 3 冊。臺北：中央研究院近代史研究所，1974。

中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔第五輯》第 4 冊。臺北：中央研究院近代史研究所，1977。

古偉瀛編，《臺灣天主教史料彙編》。臺北市：國立臺灣大學出版中心，2009。

吳贊誠，〈臺北後山番社頑抗預籌進勦摺（會閩督銜）〉，收於吳幅員編輯，《吳光祿使閩奏稿選錄》，《臺灣文獻叢刊第二三一種》，頁 19-21。臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1966。

李仙得（Charles W. Le Gendre）著，費德廉（Douglas L. Fix）、蘇約翰（John Shufelt）編，費德廉、羅效德譯，《李仙得臺灣紀行》。臺南市：國立臺灣歷史博物館，2013。

周憲文編輯，《清德宗實錄選輯》，《臺灣文獻叢刊第一九三種》。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964。

波越重之、松室謙太郎編，莊振榮、莊芳玲譯，《臺北州理蕃誌·舊宜蘭廳》第 1 冊。宜蘭縣／新北市：宜蘭縣史館和原住民族委員會，2014。



- 偕叡理 (George L. Mackay) 著, James A. MacDonald 編輯, 林晚生譯, 《福爾摩沙紀事: 馬偕臺灣回憶錄》。臺北: 前衛出版, 2007。
- 偕叡理 (George L. Mackay) 著, 王榮昌等譯, 《馬偕日記 (1871-1901)》第 1 冊。臺北: 玉山社, 2012。
- 偕叡理 (George L. Mackay) 著, 王榮昌等譯, 《馬偕日記 (1871-1901)》第 2 冊。臺北: 玉山社, 2012。
- 偕叡理 (George L. Mackay) 著, 王榮昌等譯, 《馬偕日記 (1871-1901)》第 3 冊。臺北: 玉山社, 2012。
- 陳冠州、甘露絲編, 陳冠州等譯, 《北臺灣宣教報告: 馬偕在北臺灣之紀事》第 1 冊。臺北市: 明曜文化, 2015。
- 陳冠州、甘露絲編, 陳冠州等譯, 《北臺灣宣教報告: 馬偕在北臺灣之紀事》第 2 冊。臺北市: 明曜文化, 2015。
- 陳冠州、甘露絲編, 陳冠州等譯, 《北臺灣宣教報告: 馬偕在北臺灣之紀事》第 3 冊。臺北市: 明曜文化, 2015。
- 陳冠州、甘露絲編, 陳冠州等譯, 《北臺灣宣教報告: 馬偕在北臺灣之紀事》第 4 冊。臺北市: 明曜文化, 2015。
- 陳冠州、甘露絲編, 鄭慧姪等譯, 《北臺灣宣教報告 (第二套): 北部宣教、醫療及教育之紀事 1902-1914》第 1 冊。新北市: 中茂圖書, 2017。
- 臺北長老中會, 〈臺北長老中會紀畧〉, 臺南市: 臺灣基督長老教會歷史檔案館藏, 1904。
- 臺北長老中會, 〈臺北長老中會第十七回聚集之會錄 (秋會)〉, 臺南市: 臺灣基督長老教會歷史檔案館藏, 1913。
- 劉銘傳, 〈中北兩路化番滋事派兵勦復摺 (十三年十一月初一日)〉, 收於劉銘傳撰, 《劉壯肅公奏議》, 收於周憲文編輯, 《臺灣文獻叢刊第二七種》, 頁 221-224。臺北市: 臺灣銀行經濟研究室, 1958。
- 劉璈, 〈議覆疏通新城至蘇澳一帶道路由 (光緒七年十二月十六日)〉, 收於夏德儀編輯, 《巡臺退思錄》, 《臺灣文獻叢刊第二一種》, 頁 216-218。臺北市: 臺灣銀行經濟研究室, 1958。



(二) 近人研究：

Fr. Pablo Fernandez O. P.編，黃德寬譯，《天主教在臺開教記》。臺北市：光啓社，1991。

于天恩，〈被忽略的「前史」：從《使信月刊》看英國長老教會對臺傳教之開展（1844–1875）〉。臺北市：國立臺灣師範大學歷史系碩士論文，2022。

山樂曼（Miguel Angel San Roman Perez, O.P），《美麗島·主的莊田：臺灣天主教會歷史 1859–1950》。臺南市：聞道出版社，2013。

中國第一歷史檔案館、福建師範大學歷史系編，《清季中外使領年表》。北京：中華書局，1970。

方真真、方淑如，〈1886 年道明會在臺教務報告〉，《文史臺灣學報》第 3 期，2011 年 12 月，臺北市，頁 279-324。

王 笛，《茶館：成都的公共生活和微觀世界（1900–1950）》。北京：社會科學文獻出版社，2010。

王政文，〈清末屏東地區族群社會網絡與基督徒群體的形成〉，《白沙地理學報》第 21 期，2020 年 12 月，彰化縣，頁 1-30。

王政文，〈清末噶瑪蘭基督徒與漢番社會網絡〉，《民俗曲藝》第 195 期，2017 年 3 月，臺北市，頁 141-206。

王政文，《天路歷程——清末臺灣基督徒的改宗與認同》。臺北市：國立臺灣大學出版中心，2019。

古偉瀛，〈十九世紀臺灣天主教（1859–1895）——策略及發展〉，收入古偉瀛編，《臺灣天主教史研究論集》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2008，頁 1-56。

台灣基督長老教會嘉義東門教會，「嘉義東門教會簡史」，賴永祥長老史料庫（Elder John Lai's Archives），<http://www.laijohn.com/PCT-W/6/60050/TM/hist/brief.htm>（上網日期：2025 年 11 月 29 日）。

史維東（Alan R. Sweeten），吳薇譯，《中國鄉村的基督教：1860-1900 年江西省的



- 衝突與適應》。南京：江蘇人民出版社，2013。
- 白長川，〈宜蘭先賢陳輝煌協臺評傳〉，《臺灣文獻》第42卷第3期，1991年12月，南投縣，頁215-232。
- 江傳德編纂，《天主教在臺灣》。臺南市：聞道出版社，2008。
- 吳永華，〈上帝的救贖：馬偕在宜蘭叭哩沙地區的宣教〉，《宜蘭文獻雜誌》第118期，2019年6月，宜蘭縣，頁108-129。
- 吳永華，〈河畔消逝的福音——宜蘭平埔族舊社教會興廢40年〉，《宜蘭文獻雜誌》第117期，2019年3月，宜蘭縣，頁58-77。
- 吳永華，〈蒙福之城：馬偕時期宜蘭漢人城鎮教會的發展〉，《宜蘭文獻雜誌》第120期，2019年12月，宜蘭縣，頁74-91。
- 吳永華，《馬偕在宜蘭：日記、教會與現場》。臺中市：白象文化，2016。
- 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。
- 呂實強，《中國官紳反教的原因（1860-1874）》。臺北市：中央研究院近代史研究所，1985。
- 李佩蓁，《地方的視角：清末條約體制下臺灣商人的對策》。臺北市：南天書局，2020。
- 李信成，〈清代宜蘭猴猴人遷徙與社會文化的考察〉，《臺灣史研究》第19卷第1期，2012年3月，臺北市，頁29-85。
- 李瑞宗，《陽明山國家公園全區古道調查》。臺北市：內政部營建署陽明山國家公園管理處，1999。
- 李榭熙著，雷春芳譯，《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。
- 沈艾娣（Henrietta Harrison）著，郭偉全譯，《傳教士的詛咒：一個華北村莊的全球史》。香港：香港中文大學出版社，2021。
- 狄德滿（Rolf G. Tiedemann）著，崔華傑譯，《華北的暴力與恐慌：義和團運動前夕基督教傳播與社會衝突》。南京：江蘇人民出版社，2011。

- 
- 林文慧，《清季福建教案之研究》。臺北市：臺灣商務印書館，1989。
- 林昌華，〈18世紀「蘇格蘭啟蒙運動」對來臺宣教師的影響：以馬偕為例〉，收於若林正丈、松永正義、薛化元編，《跨域青年學者臺灣史研究續集》，頁41-86。臺北市：稻鄉，2009。
- 林紋沛，《行旅致知：李仙得、達飛聲等西方人建構的臺灣知識 1860-1905》。臺北市：南天書局，2020。
- 洪健榮，〈清季淡水開港後西教傳佈與傳統風水民俗的衝突〉，《臺北文獻》第172期，2010年6月，臺北市，頁43-68。
- 徐謙信，〈北部教會之過去及現在〉，收於吳清鑑、鄭連德、鄭連明等編，《臺灣基督長老教會北部教會九十週年簡史》，頁1-17。臺北市：慶祝設教九十週年歷史組，1962。
- 翁瓊華，〈蘇格蘭來臺傳教士李庥（Rev. Hugh Ritchie）研究〉。高雄市：國立中山大學中國文學系博士論文，2020。
- 康培德、陳俊男、李宜憲，《加禮宛事件》。新北市：原住民族委員會，2015。
- 張大偉（David Johnson），〈馬雅各醫生在臺的傳教工作（1865-1871）〉。臺北市：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2013。
- 張天祥，〈畢家五代和淡水天主堂〉，《滬尾街》第3期，1991年2月，臺北縣，<https://tamsui.yam.org.tw/hubest/hbst3/hube371.htm>（上網日期：2025年10月5日）。
- 張先清，《官府、宗族與天主教：17-19世紀福安鄉村教會的歷史敘事》。北京：中華書局，2009。
- 張建隆，〈馬偕淡水住所試探〉，《臺灣風物》第71卷第3期，2021年9月，新北市，頁141-161。
- 張峻浩，〈清廷治下的蘇澳開發（1812-1895）〉。臺北市：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2017。
- 莊家維，〈近代淡水聚落的空間構成與變遷：從五口通商到日治時期〉。臺南市：國立成功大學建築學系碩士論文，2005。



- 莊樹華，〈中央研究院近代史研究所檔案館藏外交檔案有關臺灣史料介紹——從總理衙門檔案看清季臺灣對外關係〉，《臺灣文獻》第 47 期 3 卷，1996 年 9 月，南投縣，頁 171-184。
- 許妝莊，〈從偕醫館到馬偕紀念醫院——殖民地近代化中的醫療傳教（1880-1919）〉。臺北市：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2010。
- 郭和烈，《馬偕傳：攏是為主基督》。臺北市：主流，2019。
- 郭和烈，《臺灣基督長老教會北部教會歷史》。臺北市：郭和烈，1962。
- 陳世芳，〈客家信仰存新北—汀客蹤跡〉，《新北好客都》第 30 期，2016 年 6 月，新北市，頁 4-13。
- 陳立宙，〈馬偕教育活動之研究〉。臺北市：國立臺灣師範大學教育學系碩士論文，2006。
- 陳宏文，《馬偕博士在臺灣》。臺北市：基督教中國主日學協會，2000。
- 陳志強，〈北臺灣珍貴的無形文化資產：淡水三芝地區九年輪祀八庄大道公信仰〉，《北縣文化》第 93 期，2007 年 6 月，臺北縣，頁 64-73。
- 陳志梧，〈空間變遷的社會歷史分析：以日本殖民時期的宜蘭地景為個案〉。臺北市：國立臺灣大學土木工程學研究所博士論文，1988。
- 陳志豪，《草山紅：陽明山國家公園的茶業發展史（1830-1990）》。新北市：衛城出版，2021。
- 陳東昇，〈十九世紀後期西方傳教士眼中的臺灣漢人社會〉。臺北市：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2015。
- 陳偉智，〈族群、宗教與歷史：馬偕牧師的宜蘭傳教與噶瑪蘭人的族群論述〉，《宜蘭文獻》第 33 期，1998 年 5 月，宜蘭縣，頁 43-72。
- 傅大為，《亞細亞的新身體：性別、醫療、與近代臺灣》。臺北市：群學，2005。
- 曾尹君，《馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）》。臺南市：臺灣教會公報社，2024。
- 馮用，〈大稻埕洋教案〉，《臺北文物》第 8 卷第 3 期，1959 年 10 月，臺北市，頁 40-42。



- 黃子寧，《天主教在屏東萬金的生根發展（1861–1962）》。臺北市：國立臺灣大學出版中心，2006。
- 黃茂卿，《臺灣基督長老教會迪階觀音山教會早期五十年史：英國長老教會東部宣教與觀音山教會現況》。臺南市：臺灣教會公報社，1991。
- 黃雯娟，〈日治時代宜蘭三星地區的區域發展〉。臺北市：國立臺灣師範大學地理學系博士論文，2003。
- 黃頌文，〈清季臺灣開港前後英商杜德與寶順洋行的崛起（1850–1870）〉。臺北市：私立東吳大學歷史學系碩士論文，2014。
- 黃寶雯，《打狗開港：條約、海關、地方的三角關係》。高雄市：高雄市立歷史博物館，2022。
- 楊嘉欽，〈從歐洲到臺灣：道明會玫瑰省臺灣傳教研究〉。臺南市：國立成功大學歷史學系博士論文，2013。
- 溫振華，〈清代三芝一帶漢人的拓墾〉，《臺北縣立文化中心季刊》第 59 期，1999 年 2 月，臺北縣，頁 4-11。
- 溫振華、江葱，〈清代淡水地區平埔族分佈與漢人移墾〉，收於周宗賢編，《淡水學學術研討會—過去、現在、未來 論文集》，頁 27–47。臺北市：國史館，1999。
- 詹素娟，〈族群、歷史與地域：噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1900 年）〉。臺北市：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文，1998。
- 詹素娟，〈歷史轉折期的噶瑪蘭族——十九世紀的擴散與變遷〉，收於臺灣省文獻會編，《臺灣原住民族歷史文化學術研討會論文集》，頁 109-148。南投縣：臺灣省文獻會，1998。
- 廖英杰，〈流亡他鄉的「番頭目」：平埔族岸裡社人潘賢文之研究〉，收入許美智編，《族群與文化：「宜蘭研究」第六屆學術研討會論文集》，頁 29-58。宜蘭縣：宜蘭縣史館，2006。
- 廖風德，《清代之噶瑪蘭：一個台灣史的區域研究》。臺北市：里仁書局，1982。
- 廖倫光，《臺北縣汀州客尋蹤》。臺北縣：臺北縣文化局，2006。

臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，《臺灣基督長老教會百年史》。臺南市：人光出版社，2000。

潘育文，〈英國政府對中國教案的應對及其影響：從鳳山教案到天津教案（1868-1870）〉。臺北市：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2021。

蔡明惠、張茂桂，〈地方派系的形成與變遷：河口鎮的個案研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第77期，1994年6月，臺北市，頁125-156。

蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》。臺北縣：博揚出版，2000。

鄭仰恩，〈越來越立體化的馬偕圖像！推介《北臺灣宣教報告》〉，《全國新書資訊月刊》第166期，2012年10月，臺北市，頁22-25。

鄭仰恩，〈蘇格蘭啟蒙運動對早期臺灣基督教的影響：從馬偕的現代化教育理念談起〉，《臺灣文獻》63卷4期，2012年12月，南投縣，頁137-164。

鄭仰恩，《定根本土的臺灣基督教》。臺南市：人光出版社，2005。

鄭仲浩，〈宜蘭舊城區的市街發展與變遷〉。臺北市：國立臺灣科技大學建築系碩士論文，2003。

盧啟明，〈臺灣基督長老教會對「異教」的觀點與實踐〉，《臺灣文獻》第63卷第4期，2012年12月，南投縣，頁33-66。

鮑曉鷗，《奠基：西班牙道明會士與天主教會在台灣的開端（1859-1959）》。臺北市：南天書局，2025。

鮑曉鷗著，Nakao Eki 譯，《西班牙人的台灣體驗：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》。臺北市：南天書局，2008。

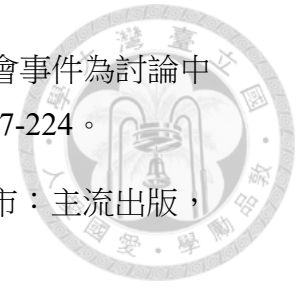
謝大立，《福爾摩沙信使：馬偕生命敘事的神學素描》。新北市：橄欖出版，2022。

謝宜疆、曾令毅，〈19世紀晚期淡水地區的「圭北屯」社〉，收於陳志豪、林欣宜主持，《滬尾清法戰爭多領域工作平臺—族群調查研究計畫成果報告書》，頁37-62。新北市：新北市立淡水古蹟博物館，2020。

謝德錫，〈華櫻繽紛 俊彥輩出：三芝北新莊的人文與聚落〉，《文化淡水》，臺北縣，2006年5月，第2-3版。

羅士傑，〈大眾組織與晚清地方政治：以 1900 年浙江溫州神拳會事件為討論中心〉，《新史學》第 28 卷 2 期，2017 年 6 月，臺北，頁 187-224。

羅明耀 (James Rohrer)，《青年馬偕：在臺宣教的根柢》。臺北市：主流出版，2022。



## 二、日文

### (一) 史料文獻：

〈簡大獅一派の歸順顛末〉，《臺灣日日新報》，臺北，1898 年 9 月 9 日，第 2 版。

「宜蘭地方へ學事視察ノ為唐澤孝次郎外一名復命書」，1897 年 8 月 1 日，〈明治三十年臺灣總督府公文類纂十五年保存第四卷官規官職〉，頁 206-278，《臺灣總督府檔案·總督府公文類纂》。南投縣，國史館臺灣文獻館，典藏號：00004518011。

「社團法人設立不許可二件並之ニ關スル照復等(ウキリヤム、ゴールド外三名其外)」，1912 年 1 月 16 日，〈大正元年臺灣總督府公文類纂永久保存第二十七卷地方〉，頁 123-281，《臺灣總督府檔案·總督府公文類纂》。南投縣，國史館臺灣文獻館，典藏號：00001937017。

大國督，《臺灣カトリック小史》。臺北市：杉田書店，1941。

伊能嘉矩，〈臺灣通信(第二十三回)〉，《東京人類學會雜誌》第 13 卷第 147 號，1898 年 6 月，東京，頁 345-355。

臺灣憲兵隊著，《臺灣憲兵隊史》。臺北市：三協社，1932。

臨時臺灣土地調查局製，「日治二萬分之一臺灣堡圖(明治版)」，臺灣百年歷史地圖，<https://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis/> (搜尋日期：2025 年 11 月 27 日)。

嚴彰，〈牛津學堂と恩師の倂〉，收於齋藤勇編，《マツカイ博士の業績》，頁 127-136。淡水郡淡水街：淡水學園，1939。

### 三、英文

#### (一) 史料文獻：

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

Campbell, William. *An Account of Missionary Success in the Island of Formosa: Published in London in 1650 and Now Reprinted with Copious Appendices*. Vol. 2. London: Trübner & Co., 1889.

Campbell, William. *Sketches from Formosa*. Taipei: SMC Pub. Inc., 1996.

Chiniquy, Charles Paschal Telesphore. *Fifty Years in the Church of Rome*. New York: Fleming H. Revell, 1886.

Cumberland, Stuart. *A Thought-Reader's Thoughts*. London: S. Low, Marston, Searle, & Rivington, 1888.

Fr. Fernandez O. P, Pablo, ed. *One Hundred Years of Dominican Apostolate in Formosa (1859–1958) : Extracts from the Sino-Annamite Letters, Dominican Missions and Ultramar*. Taipei: SMC Publishing Inc., 1994.

Hugh Ritchie 和 Elizabeth Ritchie 著，林淑琴譯，《李麻與伊麗莎白·李麻宣道書信集（英文版）》。臺南市：國立臺灣歷史博物館，2019。

Mackay, George Leslie. *From Far Formosa : The Island, Its People and Mission*. Edited by J. A. Macdonald. New York : Fleming H. Revell Company, 1895.

*The English Presbyterian Messenger* (London). 1845–1867.

Williams, Samuel Wells. *The Middle Kingdom: A Survey of the Geography, Government, Literature, Social Life, Arts, and History of the Chinese Empire and Its Inhabitants*. Rev. ed. 1883. Reprint, Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2006. Vol. 2, pt. 1.

偕叡理著，吳文雄等編校，《The Diary of George Leslie Mackay, 1871–1901》。臺北：中央研究院臺灣史研究所、中央研究院數位文化中心；新北市：北部臺灣基督長老教會史蹟委員會、真理大學教會宣教史料暨人文科技整合發展研究中心，2015。



福爾摩沙島宣教地圖 (Island of Formosa: A Missionary Map)。臺南市：國立臺灣歷史博物館收藏)，1873 年，登錄號：2020.008.0001。



(二) 近人研究：

Bays, Daniel H. "Preface." In *Christianity in China : From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel H. Bays, vii–xiv. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Charouz, Ladislav. “‘Returning to the Faith of Our Forefathers’: The Role of Historical Consciousness in Shaping Christian Missionary Work in Nineteenth-Century Taiwan.” *Studies in World Christianity* 28, no. 3 (2022): 394–414.

Dodge, Mark A. *臺勢教會 The Taiwanese Making of the Canada Presbyterian Mission*. Wilmington: Vernon Press, 2020.

Dunch, Ryan. “Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity.” *History and Theory* 41, no. 3 (2002): 301–25.  
<http://www.jstor.org/stable/3590688>.

Dunch, Ryan. *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857–1927*. New Haven: Yale University Press, 2001.

Entenmann, Robert E. “Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan.” In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel H. Bays, 8–23. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Jenne, Jeremiah Gordon. “Bleeding Hearts: Religion, Violence, and the Tianjin Riots of 1870.” PhD diss., University of California, Davis, 2021.

Ku, Wei-Ying. “Conflicts, Confusion, and Control: Some Observations on the Missionary Cases in Nineteenth Century Taiwan.” In *Footsteps in Deserted Valleys: Missionary Cases, Strategies and Practice in Qing China*, edited by Koen De Ridder, 11–37. Leuven: Leuven University Press, 2000.

Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2009.

Moir, John S. *Enduring Witness: A History of the Presbyterian Church in Canada*.

Burlington, Ontario: Eagle Press, 1975.

Reinders, Eric. *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagine*

*Chinese Religion*. Berkeley: University of California Press, 2004.

Rohrer, James R. "Putting Taiwan's People in the Center of the Story: Reflections on the History of Christian Mission in Taiwan." In *The Life and Legacy of George Leslie Mackay: An Interdisciplinary Study of Canada's First Presbyterian Missionary to Northern Taiwan*, edited by Clyde R. Forsberg, Jr., 43–56. Newcastle: Cambridge Scholars, 2012.

Shepherd, John R. "From Barbarians to Sinners: Collective Conversion Among Plains Aborigines in Qing Taiwan, 1859–1895" In *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*, edited by Daniel H. Bays, 120–137. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Shih, Li-lan. "The Missionary Cases of Taiwan in the Nineteenth Century." In *Footsteps in Deserted Valleys: Missionary Cases, Strategies and Practice in Qing China*, edited by Koen De Ridder, 85–110. Leuven: Leuven University Press, 2000.

Sweeten, Alan R. *Christianity in Rural China: Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860–1900*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 2001.

Young, Ernest P. *Ecclesiastical Colony: China's Catholic Church and the French Religious Protectorate*. Oxford and London: Oxford University Press, 2013.

#### 四、西班牙文

##### (一) 史料文獻：

*El Correo sino-annamita : Correspondencia de las misiones del sagrado Orden de Predicadores en Formosa, China. Tung-King y Filipinas*. Manila: Establecimiento tipográfico del Colegio de Sto. Tomás, 1866–1911.

五、法文

(一) 史料文獻：

Cordier, Henri. *Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales (1860–1900)*. Tome II, *L'Empereur Kouang-Siu (Première partie, 1875–1887)*. Paris: Alcan, 1902.

(二) 近人研究：

Jacques, and François de Sesmaisons. *La France en Chine: 1843–1943*. Paris: L'Harmattan, 2013.

