

立足西班牙帝國／上帝之間 的傳教士：論莊華堂與曹銘宗 的異／己書寫*

楊 雅 儒**

摘 要

二十一世紀臺灣小說書寫因戰爭／貿易／信仰傳播造成的「文化交流」佔有大宗，其中，對西方傳教士著墨不少，本文關注莊華堂《巴賽風雲》、《水鄉》，曹銘宗《艾爾摩莎的瑪利亞》如何運用傳教士作為後殖民史觀的表現方式。

三部小說架構西班牙人、道明會傳教士與基隆、淡水的平埔族群互動。莊華堂筆下的法蘭西斯科（Rev. Francisco Vaez, O.P.）、耶士基佛（Jacinto Esquivel, 1592~1633）有推動情節功能；曹銘宗描寫的艾斯奇維（Jacinto Esquivel）扮演具影響力的要角。

本文發掘作者考察地方史轉化為小說敘事涉及多層次的異己描繪，故擬探問：小說中的傳教士何以能切割於殖民帝國官僚結構外？其上帝信仰如何成為對臺灣有利的條件？作者沿用／改寫史料，介於「收編」與「異化」他者之間的書寫，能否真正達到解殖目標？

關鍵詞：莊華堂、曹銘宗、《水鄉》、《巴賽風雲》、《艾爾摩莎的瑪利亞》

2024.06.25收稿，2024.11.11通過刊登，2025.08.10修訂稿收件。

* 本文屬於國科會補助專題研究計畫「戰後臺灣小說的傳教士形象研究」（MOST 111-2410-H-002-246-）之部分成果。本文初稿曾以“The Spanish Empire in Taiwan: Missionaries in Contemporary Taiwanese Literature”為題宣讀於AAS 2023年舉行於波士頓之年會，感謝小組成員曾提供意見，並感謝本刊匿名審查委員惠賜具體修訂建議，令本文更臻完整。

** 國立臺灣大學臺灣文學研究所副教授

Missionaries between the Spanish Empire and God: A Comparative Analysis of the Writings of Hua-Tang Chuang and Ming-Tsung Tsao

Yang, Ya-Ru*

Abstract

In 21st century Taiwan literature, a significant number of narratives revolve around the theme of cultural exchange resulting from war, trade, and the spread of religious beliefs. Many of these narratives explore the role of Western missionaries in Taiwan. This paper specifically examines the works of Hua-Tang Chuang and Ming-Tsung Tsao, both of whom emphasize meticulous research and historical accuracy in their writing. Their novels, including *The Story of Basai* and *Water Village* by Hua-Tang Chuang and *Maria of Elmosa* by Ming-Tsung Tsao, focus on the age of maritime exploration and represent missionary roles as vehicles for expressing postcolonial perspectives.

These three novels portray interactions among Spanish individuals, Dominican missionaries, and the Plains Indigenous people of Keelung and Tamsui in Northern Taiwan. Characters such as Francisco and Jacinto Esquivel in Chuang's works play pivotal roles in advancing the narrative, while Tsao's portrayal of Jacinto Esquivel is equally influential.

This paper seeks to address several key questions: Why are the missionaries in these novels often depicted as holy figures? How do they operate outside the bureaucratic structures of colonial empires? How does their faith in God become a favorable condition for their engagement in Taiwan? Can the authors' narrative

* Associate Professor, Graduate Institute of Taiwan Literature, National Taiwan University.

balancing between the “incorporation” and “alienation” of the “other” truly achieve decolonizing objectives?

Keywords: Hua-Tang Chuang, Ming-Tsung Tsao, *Water Village*, *The Story of Basai*, *Hermosa*

一、前言

大航海時期，西班牙殖民帝國與荷蘭東印度公司勢力跨海移動至亞洲，儘管他們分從臺南／基隆介入臺灣已在數百年前——這些遙遠的歷史，卻成為二十一世紀臺灣小說創作大量召喚浮現的背景。而這種「歷史記憶」的建構現象之所以生成，有其脈絡。蕭阿勤曾闡述：「八〇年代中期以前，臺灣學術界中偏離中國史觀的臺灣社會文化研究，極為少見。本省籍的人類學家陳其南為了解釋1683至1895年清朝統治時期臺灣漢人移民社會的轉型性質所提出的『土著化』理論，可以說是一個重要的例外。與陳其南的『土著化』概念大相逕庭的，是外省籍歷史學家李國祁所提出的『內地化』理論，而這是中國史觀的一個典型代表。」¹ 在此分歧的歷史認識下，到1990年，曹永和具體揭橥：「過去的臺灣史研究，比較注重政治層面。」² 他提醒：「臺灣島的地理特性，向來亦為學界所注意，卻迄今未能深入的探究。以一個島嶼來說，它與海洋的關係、島面積的大小、內部的自然環境與資源等，對島的歷史發展都有影響。海洋會隔離外界，也能連接外界。」³ 進而發表「臺灣島史」概念：「在臺灣島的基本空間單位上，以島上人群作為研究主體，縱觀長時間以來臺灣透過海洋與外界建立的各種關係，及臺灣在不同時間段落的世界潮流、國際情勢內的位置與角色，才能一窺臺灣歷史的真面目。」⁴ 由是，啟發了關注「海洋臺灣」的史觀。若返回古地圖繪製的脈絡來看，當時來自各地的航行者凝望臺灣的角度各自不同，恰可呈現臺灣居於海洋的重要位置。加之，新世紀以降荷蘭學與西班牙的諸多報告、書信、文獻逐漸翻譯，皆利於小說家譜寫這段臺灣浮現於世界的歷史。

本文聚焦兩位重視田野踏查與考證的作者：莊華堂（1957-2025，桃園）《巴賽風雲》（2007）、《水鄉》（2011）與曹銘宗（1956-，基隆）《艾爾摩莎的瑪利亞》（2021）共三部小說，莊華堂有意構思撰寫「臺北四部曲」，並曾製作與族群介紹相關的紀錄片，擔任過《龍潭鄉志》副總編

¹ 蕭阿勤，《重構臺灣：當代民族主義的文化政治》（臺北：聯經，2012），頁286。

² 曹永和，〈臺灣史研究的另一個途徑：「臺灣島史」概念〉，《臺灣史田野研究通訊》15期（1990），頁7。

³ 曹永和，〈臺灣史研究的另一個途徑：「臺灣島史」概念〉，頁7。

⁴ 曹永和，〈臺灣史研究的另一個途徑：「臺灣島史」概念〉，頁8。

輯。他在《巴賽風雲》跋文自述曹永和、宋文薰、李壬癸、臧振華、翁佳音等前輩故舊以及潘常武等都成為其小說人物，他亦自白試圖以此書作為曹永和「海洋臺灣」與杜正勝「橫看臺灣」理論觀點的「實踐者」⁵；無獨有偶，曾擔任《聯合報》記者的曹銘宗，長期進行臺灣地名、飲食的文史考察，出版過《臺灣史新聞》，他亦自述深受曹永和「臺灣島史」觀點影響。此外，他認識李毓中、翁佳音等歷史學者並參考其關於西班牙帝國在臺灣發展之研究。兩位作者雖提供創作觀點的線索，然而，他們怎樣運用以臺灣為核心、以臺灣居於太平洋重要位置的史觀展開書寫呢？筆者試圖聚焦關注他們鋪陳西班牙在臺歷史，與形塑道明會傳教士形象作為研討主軸。

「傳教士」何以值得討論？其實，二十一世紀臺灣小說家譜寫史上真有其名的傳教士並不少，舉凡：陳耀昌《福爾摩沙三族記》、林克明《天涯海角熱蘭遮：一個荷裔福爾摩沙人的追憶》、朱和之《逐鹿之海：一六六一臺灣之戰》、鍾文音《想你到大海：百年前未完成的懸念，來到了雨水的盡頭》、王家祥〈卡帕蘭記〉、〈戰爭臺灣——一位牧師的自述〉、馬紹·阿紀《記憶洄游：泰雅在呼喚1935》，另觸及近代中國傳教士者則有朱西甯《華太平家傳》、陳玉慧《CHINA》。⁶ 他們分別以不同書寫方式與角色功能安排，處理傳教士作為文化衝撞的中介或身為神職人員帶來的影響。而本文聚焦此三部作品，除了他們描繪的傳教士有重疊性、均隸屬道明會，亦可窺見作者同樣在閱讀諸多史料後嘗試透過對傳教士的「想像」，施展

⁵ 莊華堂，《巴賽風雲》（臺北：唐山，2007），頁254-255。

⁶ 陳耀昌、朱和之提及荷蘭新教牧師乃為彰顯荷蘭東印度公司在臺南的發展，陳耀昌特寫亨布魯克牧師的良善與「悲劇化」情節除了呼應史實，更著重在對照國姓爺的性格反差，以及牧師死後，國姓爺和部下納其女兒為妾的編寫目的，旨在譜寫牧師女兒承繼父親精神，留在臺灣生根；鍾文音書寫馬偕與張聰明，雖借重馬偕日記所述，卻增添想像，渲染馬偕心境，且相對馬偕在日記上呈現的直率性情，作者反而投以更多受宗教影響的神聖化效果，並借重日記內容刻畫較少被注意的張聰明；朱西甯、陳玉慧筆下的傳教士，則因背景在庚子拳亂與耶穌會傳教入清國的階段，故多描寫他們在禁教或傳教過程遇到的困境，基督宗教與儒家文明的交流會通情形，此與本文涉及的神父分布不同年代背景，故未納入。且以西班牙傳教士為題者，當前以本文討論對象為主，林耀德《一九四七高砂百合》雖有西班牙安德肋神父一角，卻是虛構角色，用以突顯他與泰雅青年的互動，以及藉由他閱讀《羅馬書》傳遞對戰爭的思考。不過，因與本文設定以真有其人的傳教士為範疇，加之時代背景之別，故未並置探討。

他們對西班牙來臺時期的歷史觀點。而且，1626年聖道明玫瑰省會馬蒂內（Bartolome Martinez）神父，率四位傳教士抵達「三貂角」，即以西班牙國主保：「使徒聖雅各伯SANTIAGO」之名命名。⁷ 西班牙在臺灣僅十六年，先後前來的傳教士高達四十七位，他們雖也伺機前往日本、中國傳教，但無論停留臺灣時間長短，必然與今日基隆、淡水、八里一帶的巴賽人（Basay、Basai，或稱馬賽）⁸ 經歷「異文化接觸」，但相對於陳耀昌、林克明、朱和之觸及荷蘭牧師的故事，這段北臺灣的相互碰撞／接受／抗拒已近四百年，卻較少被書寫，研究更是有限。

倘若薩依德（Edward W. Said）的提醒猶仍重要：「『東方』（the other）幾乎就是歐洲的一項發明，而且自古以來便是一個充滿浪漫、異國情調、記憶和場景縈繞、令人驚豔的地方。」⁹ 那麼，可留意西班牙帝國來臺留下許多官方檔案、書信，記錄臺灣地理環境、西班牙與荷蘭的交手情形，誠如本文觸及的道明會神父哈辛托·艾斯奇維（Jacinto Esquivel）¹⁰ 便寫有〈有關艾爾摩莎島情況相關事務的報告〉¹¹、〈有關艾爾摩沙島近況變化的報告〉¹²，已由學者荷西·馬利亞·阿瓦列斯（José María Alvarez）英譯為《西班牙人在臺灣（1626-1642）》，今有許多學者借重研討當時北臺灣族群、語言、歷史等議題。¹³

⁷ 江傳德，《天主教在臺灣》（高雄：善導週刊社，1992），頁1-3。

⁸ 由於譯名多元，筆者主要採用巴賽，但尊重個別作者，引用不同作者文本時，隨其用法於行文。

⁹ 愛德華·薩依德（Edward W. Said）著，王淑燕等譯，《東方主義》（臺北：立緒文化，1999），頁1。

¹⁰ 以下筆者若提及該神父之名，乃以「艾斯奇維」為主，但莊華堂與曹銘宗兩位作者或其他譯者的譯法則尊重個別文章引用其用法，故未統一。

¹¹ 哈辛托·艾斯奇維（Jacinto Esquivel）著，李慧珍、吳孟真、周佑芷、許壬馨及李毓中等譯，〈有關艾爾摩莎島情況相關事務的報告〉，收錄於荷西·馬利亞·阿瓦列斯（José María Alvarez）著，李毓中、吳孟真等譯，《西班牙人在臺灣（1626~1642）》（南投：國史館臺灣文獻館，2006），頁121-149。

¹² 哈辛托·艾斯奇維（Jacinto Esquivel）著，〈有關艾爾摩沙島近況變化的報告〉，收錄於荷西·馬利亞·阿瓦列斯（José María Alvarez）著，李毓中、吳孟真等譯，《西班牙人在臺灣（1626~1642）》，頁150-169。

¹³ 陳宗仁曾列舉這兩份報告書相當重要，他表示李壬癸據此說明馬賽語在十七世紀前半期是區域性通用語言；翁佳音藉此論述北臺灣原住民有商業性格；詹素娟與康培德用以論述馬賽人的集體特色、經濟活動、社經地位；鮑曉鷗的《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》亦不時引用該史

然而，臺灣小說回首這段歷史時，卻擁有雙重意義：一、翻轉當初被凝視的客體轉為主體的書寫權，二、無可避免地仰賴傳教士（異己）留下的紀錄。二者看似相互抵觸，卻可能於此矛盾之間掌握優勢。對兩位小說家而言，傳教士的「雙重身分」成為可利用的角色，一方面他們屬於殖民者的一員，但他們又手持《聖經》，因此，介於西班牙帝國與上帝之間，成為創作者想像的空間，他們雖然借重歷史材料增進文本語境的真實感或說服力，卻也適度增添情節、扭轉人物形象，選擇性地賦予若干價值判斷。換言之，當小說家描繪這些異己，落實他們所謂臺灣島史的觀點背後，必然連結他們某些生命經驗，即兼具西班牙帝國／傳教士「東方主義」式的異國想像及今天臺灣小說家在後殖民情境下的反思。故而，我們能夠窺見情節中重層的「對異己之想像」。作者形塑的傳教士兼具記錄者／觀察者／傳道者／犧牲者身分，甚且在曹銘宗小說可能藉其言說內容，傳達「上帝」信仰下傳教士對「異己」的尊重，乃至偷渡上帝信仰編寫成傳教士某種程度替臺灣／平埔族群講話。亦即，訴諸上帝成為臺灣的結盟，如此一來，究竟作者所寫的傳教士是異？是己？而將傳教士自殖民官僚機構切割看待，是解殖的方案抑或落入自我分裂：逃避殖民之惡，以上帝之善證明自身（臺灣）的被認同？值得探討。

料。而陳宗仁則細讀該報告，論述西班牙佔領前期的臺灣知識與經營困境。見陳宗仁，〈1632年傳教士Jacinto Esquivel報告的解析——兼論西班牙佔領前期的臺灣知識與其經營困境〉，《臺灣文獻》61卷3期（2010），頁1-34；鮑曉鷗《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》廣泛收集西班牙、菲律賓等地圖書館的文獻史料，介紹多位傳教士在臺灣的傳教工作、經歷的挑戰以及受害的情形。他特寫1628年來的甘治士和1632年前來的艾基水（Jacinto Esquivel, 1592~1633），均反映樂觀主義，也都以文藝復興時代的想望理解全世界，宣稱此島將是結滿果實的「應許之地」。他闡述艾基水是最為活躍的傳教士，也在書中引阿都阿鐵的敘述說明了傅耶慈（Rev. Francisco Vaez, O.P.）之死。見鮑曉鷗（Jose Eugenio Borao）著，那瓜（Nakao Eki）譯，《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》（臺北：南天，2008）；另中村孝志〈十七世紀西班牙人在臺灣的佈教〉（賴永祥譯）、洪玉虹碩論《西說艾爾摩沙——哈辛托·艾斯奇維（Jacinto Esquivel）神父的臺灣觀察報告》均為重要前行研究。見中村孝志著，賴永祥譯，〈十七世紀西班牙人在臺灣的佈教〉，《臺北縣文獻叢輯》2卷（1956），頁21-36。洪玉虹，《西說艾爾摩沙——哈辛托·艾斯奇維（Jacinto Esquivel）神父的臺灣觀察報告》（臺北：國立臺灣師範大學臺灣語文學系碩士論文，2012）。

二、少年之眼／女巫記憶中的傳教士： 莊華堂《巴賽風雲》、《水鄉》

莊華堂曾製／編／導紀錄片《後山平埔誌》、《臺灣福佬客》，著有「巴宰海三部曲」。他自白：

我的歷史小說中常安排一些真實的歷史人物，不過這些真實的歷史人物不一定是我小說中的主角，然後我再創造一些我認為在那部小說裡面需要的角色進來，那真實與虛假的人物串聯起來。¹⁴

《巴賽風雲》包含三條敘事線串聯虛實角色：一是現代的八里坌社後裔潘赤銅參與考古，發掘十三行遺址，故事中擔任十三行古文化遺址搶救計畫要角的阿昌頭，即脫胎自劉益昌先生；一是十七世紀來自和平島大雞籠社的卡拉豹和八里坌社的娃麗通婚，敘述卡拉豹如何和荷蘭人、西班牙人互動，以及煉鐵的嘗試；最後一條是荷蘭黃金探險隊在臺灣哆囉滿的探查。本文著重敘寫和平島卡拉豹的這條敘事線；而《水鄉》譜寫1700年前後大臺北的部落、漢人拓墾，並追憶西班牙治理北臺灣的時期。

（一）在地人？外地人？：卡拉豹對神父的流動性認知

《巴賽風雲》出場的神父是1631年至1633年駐臺的耶士基佛（Jacinto Esquivel, 1592-1633）神父。

他在歷史上留下的報告書中，曾細膩觀察部落間的敵友關係，如：Pantao（北投社）與Senar（西納社）互相為敵。他也提出在臺灣面臨三種困境，包含：荷蘭駐軍問題；原住民要求他們以銀子交易生活物資；以及馬尼拉載來的蘇木沒有交稅給中國官方，引發漢人認為西班牙人竊取其稅收等。他還勾勒西班牙人與平埔族群人的生活互動、商業形式。這些紀錄中，不乏帶有「異國情調」的書寫，同時建構Taparri（金包里社）和Quimaurri（大雞籠社）這些「異己」的形象，如：因為太過貧窮，往往將嬰兒換取瑪

¹⁴ 陳世芳，〈寫下萬千人生故事——小說家莊華堂訪談錄〉，《桃園文獻》10期（2020），頁115。

璫、布料；又當娶妻或想拋棄妻子息事寧人時，男子常藉由贈送琉璃珠作為中介。莊華堂描繪「巴賽男人」的形象時，或有相近的形容：「巴賽男人不事農作生產，可以靠著一雙手一雙腿遊走四方，其實更得力於那張比海岸邊的浪花還要厲害的嘴巴。」¹⁵ 另神父描繪女巫治病，聲稱她們「如同施妖術一般與魔鬼對話」、並形容其詞句像是希臘語。傳教士如此生動「再現」異己，提供今日臺灣人回首荷西時期歷史一面鏡子。

至於神父形象，則通過大雞籠社少年卡拉豹之眼加以描繪。卡拉豹被神父帶著住在淡水山上的教堂，經由神父帶領做禮拜的過程，卡拉豹有緣認識了八里坌的娃麗，互生愛意。情節鋪陳卡拉豹擁有擅長修理東西的技藝，而關於巴賽人的手工藝就曾被哈辛托·艾斯奇維（Jacinto Esquivel, 1592-1633）神父記錄在〈有關艾爾摩沙島近況變化的報告〉，敘述Taparri（金包里社）和Quimaurri（大雞籠社）的原住民較有能力從事靈巧工作；另其1632年寫下的〈有關艾爾摩沙島情況相關事務的報告〉則記錄今日基隆、淡水、八里平埔各社的聚落分布地理環境、產金的狀況。因此，莊華堂敘寫卡拉豹的打鐵能力乃有所本，書寫他們打鐵的部分也成為伏筆，呼應現代敘事線中，潘赤銅隨考古學者們發掘遺址的物品更了解自身族群，亦間接融入莊華堂所結識的考古學者團隊關切與保護文化遺址的行動與發現。

回到小說中的耶士基佛神父，他給人的印象是一頭紅色的長捲髮、住在淡水社山上教堂，做完禮拜會分發牛酪乳和餅乾給孩子們——當然，這些是描繪傳教士最普遍的外貌、行為敘述。而耶士基佛神父為了廣為傳教，跋山涉水進入偏僻的基瓦諾灣，以當地石板、木材在社口附近蓋聖雅各教堂。他勤於學習閩南語、巴賽語，尤其，神父去過的部落比少年卡拉豹多，因此卡拉豹對臺灣或北海岸各社的認識抑或教區的分布等，往往經由神父的述說才更理解，此處彰顯在地人（insider）／外地人（outsider）的位置非固定，對地方的認識感知與掌握，源自年齡、知識、權力、資源等各種條件的組合，作者打破在地人最了解在地的刻板印象，也暗示帝國之眼對巴賽人的觀察與記錄，並承襲此強勢外來者較之當地人更擁有有利條件認識臺灣的傾斜現實。

文中形容：「大沙灣與田寮港之間，有兩條小溪從雞籠山後流下來，沿著美麗的灣岸，自北而南有荷蘭修道院、巴賽人的大雞籠社、唐山人的小市

¹⁵ 莊華堂，《巴賽風雲》，頁82。

集以及荷蘭、日本人的商館一線佈展。」¹⁶ 故耶士基佛神父協助受洗的對象包括日本與大雞籠社混血的「東洋番人」佐藤四郎，他除了講巴賽語、日語還有西班牙語。因此，西班牙與安汶混血，被國際販賣人口集團騙至大雞籠社的荷夫托就讚嘆著：

傳教士似乎都有語言的天分，每個都會講多國的話——像耶士基佛神父，他原是西班牙人，荷蘭語、巴賽語都可以通，中國話更不用說了，連唐山人的鬼神，他都能侃侃而談。¹⁷

這段書寫一方面強調「海洋臺灣」的特性，匯聚亞洲、歐洲前來貿易、謀生的多元族群，亦呼應哈辛托·艾斯奇維在馬尼拉大學的四年期間，一邊教授神學，一邊致力學習日文的情形。¹⁸ 在莊華堂筆下，耶士基佛神父儘管傳道不易，至少形象屬於正面；當作者寫荷蘭黃金探險隊的約翰拉摩提斯上尉與尤尼斯傳教士時，卻展現強烈的諷刺意味：「在神父莊嚴的證道之後，每個人伸出扣板機的那一隻手，向上帝祈禱，請求寬恕他們剛剛犯下的罪行，然後他們很優雅的走出甲板，隨著悠揚的手風琴聲大聲地唱聖歌，儘管港邊層層疊疊隨著滾浪飄蕩的浮屍，發出陣陣令人不敢恭維的惡臭……。」¹⁹ 又形容約翰拉摩提斯上尉認為：

從總督大人到商務代辦到船長到水手，天生就負有這樣的使命，以上帝之名拯救這些不幸的低等的人類——尤其是教會裡的神父和其他神職人員，為了傳達上帝無私的愛，為了改善或者革除他們愚昧無知以及野蠻的風俗，他們遠渡重洋到達世界許多角落，那高貴神聖的節操，應該叫這些土番肅然起敬。

我們是一群耶穌基督的使徒，我們不遠千里而來，希望把你們從野蠻渡向西方文明！²⁰

¹⁶ 莊華堂，《巴賽風雲》，頁79。

¹⁷ 莊華堂，《巴賽風雲》，頁152。

¹⁸ 白若瑟 (P. José Maria Álvarez) 著，黃建龍譯，《福爾摩沙詳盡的地理與歷史》2冊（臺南：國立臺灣歷史博物館，2017），頁43。

¹⁹ 莊華堂，《巴賽風雲》，頁50。

²⁰ 莊華堂，《巴賽風雲》，頁114。

換言之，並非所有傳教士在莊華堂筆下皆屬正面形象。上述段落具體道出軍人與傳教士「合作無間」地合理化侵略與殺人行為。如斯描繪荷蘭東印度公司裡上尉內心的高傲、理想，自然體現殖民帝國合理化經濟剝削與開拓異地的心態；不過，作者並非僅將荷蘭東印度公司寫為單一形象，透過中級幹部同時是基督徒的馬克斯，則表達避免濫殺無辜的希望。循此，情節不乏敘寫各族群之間互相殺伐的歷史，如：荷蘭與西班牙的對立，當荷蘭攻佔西班牙的聖三位一體城後，即擴建並更名為北荷蘭城，將島上北端的圓型堡壘，命名為維多利亞堡。沒多久，又迎來國姓爺軍隊；而卡拉豹的妻女則被大甲的道卡斯人殺害，其同胞共有200多人死亡，面對此災難，耶士基佛神父親自為罹難者舉行葬禮，並由淡水社、大屯社組成唱詩班，循此，又引出西班牙傳教士面對混亂的戰爭與生死，他選擇站在「人道」的那一方。那麼，莊華堂書寫耶士基佛所代表的形象究竟是全然的異己，抑或自己人呢？

情節曾以荷夫托喊出：「生番熟番土番野番，是唐山人對我們的界定，可是他們巴賽人，也把你們這些藍眼睛紅頭髮的，叫做紅毛番。」²¹ 惹得荷蘭東印度公司派來的鍋爐房伙夫反問他是什麼番？荷夫托自我調侃是風流鬼，迴避了族群劃分。循此，亦可發掘「異己」與「自我」總是相對的，如同巴柔所言：「他者形象都無可避免的表現為對他者的否定，對『我』及其空間的補充和延長。」²² 然而，作者書寫荷夫托這段敘事的意趣更在於，多數人往往在異己賦予的刻板印象中。那麼，該書型塑的傳教士是否從這個既定印象逸脫出來呢？根據前文，能發掘對神父刻板式的描述，如：神父擁有語言天分和知識，跋山涉水致力於傳道，可透過信仰為當地人舉行喪禮儀式；然而，作者也適度解構傳教士傳教的成績，形容神父未必真正將「上帝」的道，理想地播種在巴賽人心中。只是，在該小說，莊華堂雖然看似將傳教士的態度從西班牙帝國稍微切割看待，肯定其人道精神，但仍未對此「異己」進行更深度、更立體的編寫。

（二）史料與史料之外：神父之死的神祕性詮釋

相對而言，《水鄉》就利用既有史料加入創意筆法。該書為臺北四部

²¹ 莊華堂，《巴賽風雲》，頁119。

²² 達尼埃爾—亨利·巴柔（Daniel-Henri Pageaux）著，孟華譯，〈形象〉，收錄於孟華編，《比較文學形象學》（北京：北京大學出版社，2001），頁157。

曲之首，敘述八里坌社的金毛阿豹和阿問相識結合，金毛阿豹從小只知道母親是妓女，徘徊於日本人、西洋人、唐山人之間，經過一番探索，他才恍然自己是八里坌社大頭目卡拉豹（即《巴賽風雲》的男主角）之孫，其家族自卡拉豹的父系開始往下，就混有西班牙、南洋土著、巴賽血統。他們很自然地地區分日常可見的荷蘭人為紅毛番、西班牙人為金毛番——如此強調人物的混血身世，再次突顯臺灣的海洋屬性，與世界的連結。文中也透過卡拉豹送金子銀幣給心上人，反映巴賽人喜愛金子銀幣，且擁有與異族交易的商業能力。

小說開場不久，少女阿問如斯形容她對神父的印象：

在烏毛阿問童年歲月的記憶裡，他們並不是把那些藍眼睛鷹鉤鼻的人稱為「金毛番」，而是叫做「阿門」——那可能是當淡水城堡和北投社都有尖塔狀的怪異建築之後的若干年，佛朗基人的大鬍子神父在他們的部落的水岸邊做露天彌撒的時候，嘴巴裡總是不停的「阿門阿門」的關係。²³

這部小說特寫的神父為法蘭西斯科（Rev. Francisco Vaez, O.P.）²⁴ 神父，他從菲律賓乘船到淡水，承繼前任艾斯基佛（Jacinto Esquivel, 1592-1633）神父在金包里、沙巴里的布教基礎，如：在林仔社創立玫瑰聖母堂。不過，根據代表西班牙觀點的鮑曉鷗研究，他稱傳耶慈（Rev. Francisco Vaez, O.P.）是「最早隨著卡冷貓的槳帆船抵達福島的四名方濟會士之一。他是葡萄牙人，在福島居住了10年（1626-1636），是停留時間最長的傳教士。」²⁵ 換言之，哈辛托·艾斯奇維神父其實較晚抵達臺灣，停留時間只有數年，不過，當時許多教堂的開創者卻都是他。

《水鄉》藉由女巫麻阿問婆婆的記憶娓娓道出，她母親是北投社人、

²³ 莊華堂，《水鄉》（臺北：九歌，2011），頁22。

²⁴ 此處的法蘭西斯科神父，通常在史料文獻譯為傳耶慈，本文引述上尊重小說家與學者各自翻譯，未做統一。

²⁵ 鮑曉鷗（Jose Eugenio Borao）著，那瓜（Nakao Eki）譯，《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》，頁298。不過，鮑曉鷗附錄引阿都阿鐵探討法蘭西斯科神父死因時，又稱其為道明會神父。推測他應是後來轉入道明會。

父親林仔社人，其父母在法蘭西斯科神父引領下而受洗。神父不僅會拉手風琴，領大家唱聖歌時，孩子們都會趴在窗口。這段描述呼應道明會主教阿都阿鐵（Diego Aduarte, 1570-1636）的敘述：「不論【傳耶慈】神父何時舉行彌撒，土著都從屋外看著他。……下午來了更多的人，聽他們唱聖母頌。」²⁶ 小說《水鄉》進而強調孩子們總是瞪著講台上來自墨西哥的巧克力糖和修士幫忙做的奶油餅乾。而且神父經常帶來新奇的玻璃珠、象牙管珠，故被視為比巫師還厲害的魔法師。作者形容：「法蘭西斯科神父就靠著是項妙方，於短短兩個多月，引導林仔社人男女老少總共九十七人受洗。」²⁷ 這些人或病或弱也有盲者失聰者。因此，神父頗受歡迎。

而麻阿問則坦承自己受洗源於「那支可以看得很遠很遠的鏡子」²⁸ 能夠觀星象，其望遠鏡就來自於神父。她記憶中的法蘭西斯科神父懷抱宏願：

要把天主的愛，把聖母瑪利亞的光輝，灑落於大河兩岸；他希望，讓每一部落所有的土著，都能革除野蠻的惡習，接受上帝的榮光。²⁹

傳教一年多，神父決定在八里坌社建教會，把聖母雕像從林仔社移往小八里坌社。對麻阿問而言，這位神父彷彿親切的「教導者」。不過，法蘭西斯科神父最初在林仔社傳教並不順利，強烈反對他的皮拉漢曾派人搗毀他建蓋的木造教堂。皮拉漢後來之所以受洗，乃因「法蘭西斯科治好了他的隱疾之故，但是更多人相信，那是因為長頭髮白皮膚的金毛神父，特別受到婦女與兒童的歡迎，其他還包括皮拉漢的妻子與兩個寶貝女兒。」³⁰ 雖然這位剽悍的頭目皮拉漢受洗，但他擔心族人若對上帝、聖母崇拜將減損頭目的權威性，尤其神父打算把聖母像移至八里坌社的新教堂，更引發皮拉漢的不安——暗示著地方勢力的潛在問題。

情節並未直接展演神父遭殺害的情形，而是透過麻阿問片段式的回憶，

²⁶ 鮑曉鷗（Jose Eugenio Borao）著，那瓜（Nakao Eki）譯，《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》，頁379。

²⁷ 莊華堂，《水鄉》，頁69。

²⁸ 莊華堂，《水鄉》，頁69。

²⁹ 莊華堂，《水鄉》，頁71。

³⁰ 莊華堂，《水鄉》，頁68。

簡要表示神父被剝去右手、割去頭顱，以及「我想法蘭西斯科神父做夢也沒有想到，皮拉漢會這樣對待獵物一樣地對待他——他可是他的救命恩人哪！」³¹ 隨著麻阿問回憶，其敘述也愈加瀟灑著「神祕」氣氛，甚至以「那真是讓人詛咒的日子」³² 形容。

姑且對照鮑曉鷗引述阿都阿鐵的資料所闡述的：「傅耶慈對於自己應對土著的方式深具信心，他甚至有能耐將Senar的一名麻煩精從監獄裡釋放出來，那個人就是羆拉，也是日後奪去他性命之人。」³³ 羆拉即小說中的皮拉漢，相對於文獻記載神父救皮拉漢出牢獄，小說闡述了神父治療過皮拉漢的疾病。然而，神父雖聽聞有人對他不利，卻不以為然，鮑曉鷗引述阿都阿鐵《聖玫瑰省的歷史》（*Historia de la Provincia del Santo Rosario*）第四十七章大要（SIT, 239-242）〈道明會士傅耶慈之死（1636年）〉陳述：

最前方的是暴動的首領，正是神父自扣留他的西班牙人手中釋放了的人。這神聖的殉教者見到他，被此種負義之舉驚呆了，說道：「為什麼呢，羆拉（Pila）？」——這是此人的名字——「我來此教你上帝的律法，你卻要殺害我？」但【他的言語】落在不聞的耳中，它們本就是殘酷的野蠻人。他們持續向他發射，……到處都是箭矢，後來收取他遺體的士兵們說，數目在五百以上。土著見他死了，便將他的頭顱自口部切下，留下他的舌頭漢下顎骨，並帶著頭顱和右手去到山上慶祝，因為切下頭顱於他們而言乃是英勇事蹟。³⁴

這段活靈活現地展示神父遭殺害的現場殘酷畫面與神父不解的口白，再對照白若瑟神父《福爾摩沙詳盡的地理與歷史》，他也採用幾近小說的筆法，充滿戲劇張力地描摹法蘭西斯科神父被殺的情景：

³¹ 莊華堂，《水鄉》，頁73。

³² 莊華堂，《水鄉》，頁74。

³³ 鮑曉鷗（Jose Eugenio Borao）著，那瓜（Nakao Eki）譯，《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》，頁314。

³⁴ 鮑曉鷗（Jose Eugenio Borao）著，那瓜（Nakao Eki）譯，《西班牙人的臺灣體驗（1626-1642）：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》，頁382。

瓦耶斯神父死前很訝異地看到領導這次暗殺行動的人，竟是他之前由異教的禁錮中拯救出來的人。他向他們痛切地說：「皮拉（Pila），怎麼會這樣，我不是來這裡教你們上主神聖的道理嗎？你們就因此殺我嗎？」然而這班惡徒在濺血之後，反而萬箭齊發結束神父生命。待瓦耶斯神父一死，他們就砍下其右手臂，並由嘴巴將頭顱一分為二，將其帶往他們藏匿之山區，只留下舌頭和下頷骨。³⁵

白若瑟神父引述當時留下的書信檔案，以激昂語言描寫上帝不容許他們逍遙法外，因皮拉等人的村社不久後即因天災失去財產房屋，且超過29人過世。綜觀上述記載方式的對比，無論書寫者詩意化這段過程，抑或特寫神父慈愛、壯烈犧牲／平埔人的殘酷，皆透露當時因在地的不同部落互相為敵，故對神父前往傳教心生不滿，設計暗殺之。

不過，這段情節在莊華堂筆下卻成為精彩可論之處，文中毫無數百枝箭射殺與雙方對話的悲劇性、英雄式畫面，我們無從得知神父如何面臨死亡，作者刻意在此處留白或許更還原了後來的人無從得知歷史現場因果實況。換言之，相較於白若瑟神父的記述，莊華堂省略了暗殺行動的手法，去除「野蠻」、「血腥」的畫面，取而代之的是摹寫麻阿問雖然惋惜神父被砍了頭，卻不害怕，作者更隱含一點戲謔性地描繪她欣喜若狂藏起了神父的望遠鏡，向聖母禱告，承諾要透過自己的雙重身分（聖母僕人／部落祭師），引領族人回到天主懷抱。她自白擁有望遠鏡之後：

我比其他任何一個女巫師，更瞭解天上眾神的祕密——每一顆閃亮的星星，都是一個神，他們神，也跟我們一樣，有愛怨，有貪癡，有妒嫉，她們的慾望與行動，會影響我們人與人、部落與部落、種族與種族之間微妙的互相牽扯的關係。³⁶

³⁵ 白若瑟神父於1895年來臺傳教，1897至1899年負責彰化羅厝教務，後奉派到日本。他在1930年完成2冊《福爾摩沙詳盡的地理與歷史》，屬西班牙語系世界首部以臺灣為主題的研究專書。上述引文出自白若瑟（P. José Maria Álvarez）著，黃建龍譯，《福爾摩沙詳盡的地理與歷史》2冊，頁41。

³⁶ 莊華堂，《水鄉》，頁75。

本文曾提及哈辛托·艾斯奇維在報告書中對巴賽的女巫具有較負面的書寫，誠如：「這些老婦如同施妖術一般與魔鬼對話，她們對病人說，她們是與aberroa或是他們死去的叔伯、雙親或祖父母對話，並且說如果想要治癒這些疾病，就必須給她們一些琉璃珠，同時要殺一頭豬然後飲酒，這樣aberroa就會進入他們的身體解除病痛回復健康。」³⁷ 這不僅是殖民者／傳教者對異己族類的描摹，更隱含對異教的排斥，然而，莊華堂反而善加利用這種神祕感，以理性文明體系外的女巫改變主客體位置。

麻阿問指出法蘭西斯科神父被殺的次日，她望見投水自殺的妖姬阿麗娜的臉轉為慈悲聖潔，她認為皮拉漢深愛神父，但阿麗娜勾引皮拉漢不成，轉為嫉妒造成這樁死亡事件。因此，莊華堂縱然參閱史料，卻跳脫男性／部落衝突的陽剛視角，選用「女巫」視角來陳述，借用象徵現代文明物質「望遠鏡」與平埔女巫的巫術、觀星象結合，一方面道出神父是被部落們拉攏的權力象徵，一方面將神父之死籠罩上神祕的色彩，以含蓄之筆轉化殘酷的殺害行動為人性不安的激烈化表現。儘管麻阿問聲稱要當聖母僕人，卻未見神父教導的《聖經》義理對她有什麼具體啟發，某種程度而言，作者特寫的麻阿問和皮拉漢是相似的，他們對神父皆抱有複雜情感，他們更關注他帶來的西方產物和在地方具有的影響力，而非神父最首要的傳教使命。回應於薩依德名言：「東方」和「西方」都是人製造出來的。³⁸ 那麼帝國所建構的文化想像也決定著被殖民者所見所聞，莊華堂選擇不受傳教士報告書侷限，刻意選用基督宗教文明下視為迷信的、神祕的女巫，及其「陰性能量」，在該事件的畫面框外如同攝影機播放回憶和旁觀之姿，回顧神父在北臺灣傳教的經歷與影響，而並未在情節真正現身／獻聲的法蘭西斯科神父瞬間成為被記憶的客體。其書寫策略相當程度解構了西班牙帝國／被殖民者主線的對峙，從而提出一種詮釋事件的主體位置，而且，此處的殺害行動並非以帶有妒恨的意味去寫皮拉漢的行為，³⁹ 他不是為了反抗殖民者或傳教，而是陷入一種

³⁷ 哈辛托·艾斯奇維（Jacinto Esquivel）著，〈有關艾爾摩沙島近況變化的報告〉，頁327-328。

³⁸ 愛德華·薩依德（Edward W. Said）著，王淑燕等譯，《東方主義》，頁6。

³⁹ 陳光興曾闡述因應「去殖民」的效應而生的國族主義、本土主義、文明主義，需要在共鳴與認知的同時要進一步批判、反省與轉化，才可能成功去除妒恨關係，構築具有自主性的主體意識。筆者借鏡其省思，觀察《水鄉》筆法在寫西班牙帝國時，

複雜的愛恨辯證，既有對「異」之權力的恐懼與渴盼，又企圖拉攏他為「自己人」，害怕資源被敵對的同胞瓜分，展現出單一化的二元結構（殖民／被殖民、文明／野蠻）之外的族群多元互動，更貼近當時人與人相處的多層次利益結盟與衝突。再者，女巫還代表前殖民時代在地的某種知識體系來源，誠如：班納迪克·安德森（Benedict Anderson）在馬尼拉的印第安人陸雷彝《菲律賓民俗》看到民俗學的貢獻包含：地方文化復興有了實現的可能，顛覆反動教會在殖民地的支配地位等。⁴⁰ 此處小說藉由女巫訴諸神祕的說法，提供一種本土性立場。綜合上述分析，作者大致沿用傳教士助人的形像，但也刻劃其「人性化」的那一面，相對於報告書上那些教化多少受洗者的敘述，更帶有詼諧口吻形容他們多以物質的新鮮感吸引當地人。作者如此書寫，自然和當今臺灣論述的文學場域有關，卻也可見作者有意與西班牙留下的報告書進行對話，質疑其「真實性」。

三、史觀怎樣真、善、美、聖？：曹銘宗 《艾爾摩沙的瑪利亞》

曹銘宗（1956-，基隆）出身歷史系專業，另取得北德州立大學新聞碩士。1986年開始擔任聯合報記者，2006年4月，辭去聯合報社職務後，從事自由寫作與英語導遊。他曾在2013年耶誕節前，於王陽明牧師主持的「雙愛心禱」教會（臺北市基督教雙愛心禱協進會）受洗過，然因不喜歡聚會、聽講道，且內容無法吸引他。⁴¹ 故而鮮少參與宗教儀式活動。

雖然曹銘宗過去擔任記者，但他以新手之姿出版首部小說《艾爾摩沙的瑪利亞》。非文學訓練出身的他，為了書寫這部小說費時六、七年調查資料，他亦曾擔任文化部「再造歷史現場專案計畫」之「大基隆歷史場景再現整合計畫」主持人，這項計畫促使他更加了解大航海時代的國際局勢與十七世紀西班牙在臺灣的歷史，以及和平島在西荷時代歷史事件的地理位置與意義，這些成果自然也表露在其創作中。小說開章之處，敘事者提出：「我相

非以妒恨態度批判，而是融入更多人性辯證在殖民者／殖民地之間。陳光興，《去帝國——亞洲作為方法》（臺北：行人，2006），頁125。

⁴⁰ 班納迪克·安德森（Benedict Anderson）著，陳信宏譯，《全球化的時代：無政府主義與反殖民想像》（臺北：衛城，2019），頁37-62。

⁴¹ 此為筆者訪談曹銘宗所得之內容，2022.11.13。

信世界上一直存在真、善、美、近乎神聖的人和事，但歷史沒有記載，只能用小說追想。」⁴² 明顯要以小說體裁建構歷史敘事之外的美好價值。因而筆者試圖以三個段落闡述他如何讓此歷史書寫具擬真效果，以及他形塑人物的美善與神聖特質，意欲達到何種目的？

（一）擬真的敘事外層：轉化地方考察

作者自陳要體現呼應於真、善、美、聖的史觀，本節試圖分析《艾爾摩莎的瑪利亞》如何在內容上嘗試接近於歷史現場，及敘述手法上如何增進擬真效果。

首先，小說敘事框架最外層的敘事者是基隆文史導覽工作者，他自稱接待了來自西班牙的一對夫婦，並為瞭解天主教與西班牙在臺灣的歷史，前往西班牙塞爾維亞百合聖母堂，以當年若望寫給聖保祿神父的書信，建立起小說架構，每章分別由一封書簡開頭，提領該章情節重點，接續展演上場人物的對話，召喚出當年異族互動情形。由於其平實自然的敘述口吻，加之融入作者平常嫻熟的導遊工作與接觸外國遊客經驗，因而這段敘事帶有以虛入實之效。

雖然往內一層的敘事者由一名虛構角色若望以作為軍人的身分，記述與艾斯奇維（Jacinto Esquivel, 1592-1633）神父互動的經歷，融入其感性觀察，顯然已有作者「加工」之迹，但因「書信體」擬仿早期西方冒險家或傳教士因應行政要求回報任務的形式，故而，亦有推動情節節奏與發展之便。

而書寫西班牙帝國在臺期間，不免借重史料或傳教士的報告敘寫雙方對峙畫面，然而，在這些基礎上，值得注意的是由於曹銘宗長期對基隆文史進行考察並有相關著作，因此，在小說中融入地名、在地食物名、海產名、飲食史之認識，成為他寫基隆歷史的優勢和特色之一。他透過描繪人物互動或西班牙人初步認識北臺灣時產生的好奇融入這些細節，囊括了：雞籠港、雞籠杙（基隆嶼）、蚵殼港、野柳、三貂角、烏石港、礁溪、龜山島、馬賽、蘇澳等地名，高麗菜的菜名col、花蟹（十字架蟹），及和平島的福州飲食如：紅糟鰻、紅麴酒。

舉例來說，作者特寫艾斯奇維神父不僅和馬賽人接觸，也和福州人互

⁴² 曹銘宗，《艾爾摩莎的瑪利亞》（臺北：時報，2021），頁18。

動，並從他們釀造的「紅麴酒」，認知可代替葡萄酒，順理成章向人解釋起喝耶穌的血脈絡何來——如此書寫不僅自然融入族群與食物的文化，也間接立體化了神父的形象，這是脫自歷史文獻記載之外，作者就其生命經驗穿針引線巧妙引渡的；又談及花蟹甲殼上的十字架形狀，即連結十六世紀耶穌會創始者沙勿略曾因搭船，十字架掉入海裡，後來見到一隻海蟹雙螯夾著他的十字架，他便為這隻海蟹畫十字祝福，從而有了十字架蟹的傳聞。進而通過馬賽人雨蘭之眼，提醒大家看三點蟹，創意詮釋這象徵三位一體，巧妙結合在地物產與宗教寓意；又如：荷蘭人／西班牙人都為尋找黃金的傳說來到臺灣，對此，西班牙軍人若望則引述《伯多祿前書》第一章第七節：「這是為使你們的信德，得以精煉，比經過火煉而仍易消失的黃金，更有價值。」用以說明他不想為黃金而死，反映了他和一般西班牙人不同。職是，情節多處可見作者結合世俗意象或地方特色，連結宗教神聖寓意，因為作者對這些物質素材或地理人文的熟稔，也讓此宗教修辭較為自然地嵌入。

而描繪雨蘭與若望的情感，也適度置入地景特色，透過若望監督堡壘工程，帶領雨蘭進入仙洞巖（海蝕洞）兩人互相告白，以及後來兩人在蕃字洞刻下名字等，皆作者藉由兩人愛情萌生導入今日和平島公園的歷史場景。

如斯書寫，一方面置入作者熟悉地方而生的創意觀點，一方面也彰顯基隆自然人文的特色，在嫁接歷史人物與場景時較容易產生想像。

（二）由異成己的關鍵：傳教士的善念與公義追求

小說的敘事架構既然由十八封信箋作為分章開場，自然是作者善加利用開展情節與介紹神父的媒介。情節安排：第一封信從馬尼拉寄出，最後一封由雅加達寄出，中間的十六封都從當時「雞籠」寄出。第一封信中，身為海軍的若望，側寫艾斯奇維有智慧且幽默，他主動介紹給若望兩本個人藏書：一是《西印度毀滅述略》，出自1552年道明會，拉斯·卡薩斯神父所作，揭露殖民惡行；一是1605年問世的《唐吉訶德》。作者特意想像與形塑艾斯奇維有此閱讀經驗，打造了艾斯奇維思想與行動的獨立性，不願與殖民之惡同流，並以務實追尋真理自許。

而作者並未安排神父一開始就在臺灣，而是從馬尼拉寫起，有意通過艾斯奇維神父之口自道深受高母羨神父的精神感召，並從他翻譯的《明心寶鑑》，用漳州話寫的《基督要理》、《無極天主正教真傳實錄》，彰顯高母

羨對學習語言和編寫教材的用心，甚或曾借床鋪給生病的華人——作者如此書寫，意圖將艾斯奇維之所以成為現在的「過去因」（以高母羨為典範）呈現出來，讓人物形象更為立體。

作者也善用若望的眼睛來觀察艾斯奇維神父，他表示雖受保祿神父之託要保護艾斯奇維神父，但他顯然不需要保護。因其堅定意念也流露在帝國武力征服的省思上：

「我是神父，應該談天主的國。」艾斯奇維神父笑著說：「但我很想問，在美洲、菲律賓，西班牙以武力征服原住民、強占殖民地，並且課徵稅賦、勞役，是否違背了天主的公義？」⁴³

作者假神父之口鏗鏘有力地批判殖民官僚，並聲明教會主張，但同時提出教會內部也未必意見一致的無奈：

艾斯奇維神父說：「國家在政治上希望對殖民地實施特別行政法，讓殖民官僚取得特別行政權，以取得最大的利益。但教會主張萬民法，認為所有人類都是天主的子民，應該使用一樣的法律。

「教會只能盡力制衡，但不一定能夠成功，何況教會內部的意見未必一致，有些人還會迎合政治以獲得利益。」⁴⁴

此處所說教會內部不同的聲音，略可從神父們的報告觀察一二，如：巴特羅梅·馬丁尼茲（Bartolome Martinez）1617年的報告書列舉了無數佔領臺灣的好處，如：買賣大宗貨物不必受中國官吏阻撓，商品價格低廉，許多物資得以容易補給等等。⁴⁵ 陳宗仁亦曾指出巴特羅梅鼓吹佔領臺灣，而艾斯奇維則關注西班牙在臺據點的經營困境與解決建議。他們雖然都參與討論殖民地的經營，但立足點與官員或母國商人不同。⁴⁶ 倘觀察艾斯奇維的報告書，他

⁴³ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁42。

⁴⁴ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁44-45。

⁴⁵ 李毓中主編，李毓中譯註，《臺灣與西班牙關係史料彙編I》（南投：臺灣文獻館，2008），頁480-490。

⁴⁶ 陳宗仁，〈1632年傳教士Jacinto Esquivel報告的解析——兼論西班牙佔領前期的臺灣知識與其經營困境〉，頁31。

當然建議要重視堡壘的建設、廣建教堂、醫院，甚至想辦教育，不過，也詳實記錄北臺灣有金礦銀礦的聚落，其中與傳教最切身相關的是，他發現大雞籠社的住民對他感情深厚，尤其擔心他前往西班牙人的住處，「因為他們認為，如果神父不在的話，他們不知與西班牙人共處是否安全。」⁴⁷ 並闡述在淡水應引進中國或日本的勞工；又提醒：「如果想要繼續保有這些堡壘的話，那麼載運馬尼拉的婦女來此地結婚以繁衍後代是必要的，否則只有單身的男人是無法達成的。」⁴⁸ 建議透過馬尼拉女修道院、慈善事業可以替那裡的孤兒找配偶，等嫁到臺灣後再給予嫁妝，「用這樣的方法可以去除掉那裡一些心術不正的女子，一起為國王的這片土地繁衍子嗣，並可解救這些女孤兒以及這些與當地原住民女性住在一起的單身男性們的靈魂。」⁴⁹ 他表示應避免菲律賓原住民覺得像奴隸一樣受侮辱，雖然大致上他試圖解決一些現實問題，也關心不同身分的人如何共同營造更理想的生活。

不過，若回到曹銘宗筆下神父充滿省思的口吻，究竟仍「浪漫化」了艾斯奇維的形象。然而，作者選此書寫策略有其意圖：一方面對照平埔族群面對神父與官方的態度有別，一方面藉其思想啟發男女主角對異己／自我的省思。

當軍人若望一上岸，本來他是驚喜的，不料全村的人見到這西方的船隊就開始逃難，而士兵佔領民房土地等，艾斯奇維則約其他神父一同向長官陳情，強調「我們應平等對待天主的子民」⁵⁰ 雖然歷史文獻上，艾斯奇維神父留下的報告書並未口口聲聲提及天主，不過，作者擬想這些用語顯然再次強調傳教者艾斯奇維與殖民官僚並非鐵板一塊。尤其，當若望與艾斯奇維神父經過諸聖堂，艾斯奇維更直言：「城堡象徵殖民，教堂為了傳教，兩者卻是矛盾的。」⁵¹ 足見作者將「被殖民者」的感受植入且內化進道明會傳教士心

⁴⁷ 哈辛托·艾斯奇維 (Jacinto Esquivel) 著，吳孟真、吳奇娜、馬若庸、許壬馨、李毓中等譯，〈1632年哈辛托·艾斯奇維 (Jacinto Esquivel) 神父所寫「有關福爾摩莎島近況變化的報告」〉，《臺灣文獻》55卷2期 (2004)，頁330。

⁴⁸ 哈辛托·艾斯奇維 (Jacinto Esquivel) 著，〈有關艾爾摩莎島情況相關事務的報告〉，頁135。

⁴⁹ 哈辛托·艾斯奇維 (Jacinto Esquivel) 著，〈有關艾爾摩莎島情況相關事務的報告〉，頁136。

⁵⁰ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁64。

⁵¹ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁75。

裡，借其口反身性批判西班牙帝國，似有意扭轉神父的異己形象稍加貼近平埔族群的族人。

曹銘宗也特寫他學習地方語言，編寫《淡水語詞彙》、《淡水語教理書》，這點在Miguel Sanroman, O.P.的紀錄可見佐證：「大部分教徒為平埔族群的本島原住民，因此在神父只會皮毛的原住民語言的狀況下，宣道和教育都相當不健全。」⁵² 另，小說提及神父也學習日語。由於基隆在臺灣東北角的緣故，當時除了平埔馬賽人聚居，也常與日本人來往，因此，莊華堂與曹銘宗的小說各安排日本人出現在情節。在曹銘宗筆下，神父除了教馬賽人雨蘭讀《聖經》，也教京都與馬賽混血的喜子，呼應道明會神父計畫到日本傳教的目標。就這些情節設計，從故事一開始神父先待在馬尼拉，而後來到臺灣，但又將傳教的長程規劃目光落於日本，據此可見，臺灣作為道明會傳教航線的一個部分，而先以北臺灣基隆作為一個據點，乃因地緣上的優勢，當時尚無單一旦絕對有力的政府在此。作者無論特寫這些異國人物的交會或傳教士下一個階段目標，乃至西班牙人與馬賽人的互動，無不彰顯島嶼史觀的視角。

書中多處描繪神父慈善且充滿反思力，直稱自己的上級為天主，更不認同剝削馬賽人。尤其，敘寫林仔社（Senar）的馬賽人攻擊西班牙士兵一事，安德列斯上尉立即組成船隊前往報復，艾斯奇維神父先是勸阻，接著以新約／舊約之別談論舊約強調以牙還牙，新約的耶穌並未講過報復的話。但可惜的是，提出這句比較之後，作者並未通過神父闡明他對這觀點有什麼進一步思想上的討論。不過，後來神父向淡水馬賽人為先前的衝突道歉時，同時轉身以其「宗教修辭」說服巴爾德斯長官建教堂；而受神父啟發的若望則在寫給教會的信自白參與報復林仔社的行動感覺慚愧：「我寧願與武器對等的荷蘭軍人打仗，也不想用火繩槍去射擊因無力抵抗而逃走的土著。」⁵³ 循此得能窺見作者藉此虛構角色之口「代懺」西班牙人告解「不武」之行為，這類代懺敘事，在後面情節不斷發生。

其中，作者設計了一道有趣的提問，當若望詢問荷蘭與西班牙信奉同一

⁵² Miguel Sanroman, O.P.著，潘貝頌譯，〈道明會士臺灣開教史（1626~1642）〉，收入潘貝頌編，《臺灣開教150年（1859~2009）傳道紀念文集》（臺北：聖道明傳道中心，2009），頁92。

⁵³ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁88。

位天主，但如何看待雙方之間的戰爭，艾斯奇維神父先是批評地表示：「爭奪權利的戰爭沒有公義可言。」⁵⁴ 進而回應：「身為天主的子民，應該選擇站在天主這邊。」⁵⁵ 選擇站在天主這邊，明顯轉化了美國總統林肯在南北戰爭時的名言。且當有一名隨從士兵想逃回菲律賓，艾斯奇維顧慮若望的軍人身分，要他聽從上級命令，而他自己則表示天主要求公義與仁愛，自己上級就是天主，故默默挺身安排華人天主教徒協助該士兵。倘若回顧艾斯奇維神父留下的報告書，的確可見他會關注「衝突」的課題，也鼓勵馬尼拉寡婦和軍士通婚，希望改善一些結構性造成的男女不平衡問題。不過，對於大航海時期西班牙執行「帝國」擴張的部分，他能否直言「選擇站在天主這邊」？他是否真的願意跳過教會，直接面對天主呢？此無疑是作者借鏡了宗教改革以後的新教主張，換言之，作者選取了他所信服的宗教觀點，置放在他想突顯的人物精神上，其策略並非要回到當時帝國與教會之間的現實關係，更多是投射自身對殖民者的批判，假神父之口來傳達。

此外，作者投射更多主觀想像在艾斯奇維神父身上的是關於宗教之間的比較：

「天主教講神的救恩，佛教講人的修行。」艾斯奇維神父說：「但兩個宗教可以強調相同的地方，那就是愛。」⁵⁶

甚且表示：

艾斯奇維神父笑著說：「相對也可以這樣說，聖母瑪利亞就是觀音菩薩。」⁵⁷

通常一神信仰的信徒抑或神職人員並不會認同異教的神祇，此處作者對艾斯奇維神父形象的塑造顯然投以浪漫懷想，但也能如若望的視角所見，視神父善於傳教，了解在地需求而能如此彈性婉轉地溝通。

⁵⁴ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁107。

⁵⁵ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁107。

⁵⁶ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁146-147。

⁵⁷ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁147。

小說後半則藉若望的書信交代艾斯奇維的退場，陳述他為了到日本傳教，而被禁教的日本官兵抓走。面對「禁教」下的「棄教／殉教」，若望寫下一段省思：

雨蘭啟發我去想：如果跳過教會直接面對天主，是不是忍辱棄教、活著傳教才是更大的犧牲？棄教其實是更大的承擔，也是對信仰重新的詮釋和實踐。

我也開始思考：宗教最重要的不是殿堂、儀式、聖像、經書的形式，而是信仰的精神。信徒最重要的不是遵循教會的規定，而是活出耶穌的樣式。⁵⁸

此處相當程度反映作者個人過去受洗後的省思經驗，他曾自白：「牧師問我相不相信耶穌是神的兒子？我的回答有點猶豫，其實我覺得這不重要，重要是要活出耶穌的樣式。」⁵⁹ 換言之，若望這個與眾不同的形象，也間接被作者用以傳達他對宗教精神的理念。至於承擔這份理念的西班牙的若望，得以展現異國族文化衝突底下，人性相通與愛可能達成的超越性。因此，此處形塑神父積極立足於上帝的這一方，雖不能意味他就站在平埔族群人的立場，卻彰顯他呼應上帝的精神、人道的態度，而有別於帝國官僚中的其他軍人。明明神父留下的報告中，並非時時刻刻以上帝為尊，但作者卻強調神父作為楷模的形象，看似偏愛神父角色，但實際上卻隱含借道明會神父之口「啟蒙」軍人「若望」獨立思考的策略，藉此角色批判帝國以利益為前提的侵略行為。儘管誠如前文曾以教會內部不同聲音之例，闡述神父各有對佔領臺灣，取得資源與傳教產生不同態度，但大抵可從報告書看見神職人員對帝國的效忠。荷賽普·弗拉德拉（Joseph Fradera）〈西班牙／現代殖民主義系譜〉則直言西班牙帝國軍事力量與天主教的合謀，互相借彼此力量合理化其擴張：「一開始，西班牙神學家或許對征服殖民地的合法性有過不同想法，然而擴充西班牙子民與增加信仰基督靈魂的可能性卻很快將這些想法掃到一邊。」⁶⁰ 且在1494年《托德西利雅斯條約》（Treaty of Tordesilhas）後，

⁵⁸ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁163。

⁵⁹ 此為筆者訪談曹銘宗所得之內容，2022.11.13。

⁶⁰ 荷賽普·弗拉德拉（Joseph Fradera），〈西班牙／現代殖民主義系譜〉，收入羅伯

「王室高舉強烈救世主義，也受到修會與西班牙教會的支持，他們肯定了按西班牙王室意志所推動的神聖任務；法國跟其他基督教強權對西班牙擴張的敵意，甚至更進一步肯定此舉。」⁶¹但曹銘宗選擇將同樣來自西班牙手持武器與手持聖像經書的身份分開描述，似是從異己之中，訴諸有上帝信仰的傳教士選擇站在臺灣（=象徵公義？）的一方，此處，自然也不可免地落入忽視傳教士在現實上仍隸屬殖民帝國的立場，卻又因美化神父形像，企圖在文學創作上「矯正」有信仰的西班牙神父應當抱持人道主義在帝國擴張之上，而經此矯正，切割傳教士與帝國官僚的距離，轉異成己，相當程度解開殖民地孤立無援的情境。但只有編寫傳教士的形象還不夠，作者更進一步安排了可與之對話的女性角色。

（三）因愛而美／聖：真正的征服／教化者

儘管曹銘宗接受了傳教士作為啟發者／教導者的形象，然而，作者是否接受西班牙帝國和傳教士兼具武力與知識啟蒙雙線並行來征服馬賽人的姿態呢？小說似乎有意透過異族愛情來回應誰才是真正的征服者或教化者這個命題。

描繪跨國族的愛情似乎常見。在平路《婆娑之島》亦可見西拉雅女子撩動揆一情慾，短暫扮演主動性的導引角色；陳耀昌《福爾摩沙三族記》則有來自荷蘭亨布魯克牧師的兩位女兒，一個抽絲剝繭解開國姓爺的精神狀態，一個被命名瑪利婭，具有奉獻和解的精神，認同了與漢人的婚姻。

那麼，曹銘宗的書寫手法有何殊異之處？小說中除了傳教士對馬賽人的大愛並啟迪若望的思考，若望更受到馬賽女孩雨蘭精神感召，視雨蘭如同「聖母顯現」，日後還承繼雨蘭的行為典範，將小愛轉化大愛，轉而從事神職。這個伏筆早在若望登岸後寫的第二封信箋，見到手捧百合，時值六歲的馬賽小女孩就可見。他稱她讓人聯想到聖母小的時候，換言之，最初出現的女孩並非因為成熟肉身散發的情慾引動若望心動，而是「純潔」。此外，藉由若望這個來自西班牙的「異己」，留意到四、五月的雞籠島，遍地「百

特·阿爾德利克（Robert Aldrich）編，林玉菁譯，《帝國如何改變世界：從十三個帝國的崛起與衰落，看帝國主義與殖民如何形塑今日全球文明與政治的樣貌》（臺北：臉譜，2022），頁53-54。

⁶¹ 荷賽普·弗拉德拉（Joseph Fradera），〈西班牙／現代殖民主義系譜〉，頁54。

合」，引發艾斯奇維神父喜悅呼喊來到聖母之島——這份獲得天主恩寵的認知與純潔浪漫想像其實投射了作者凝望臺灣的視角，但轉換為艾斯奇維等人的驚喜，也營造了艾斯奇維和若望二者，與其他官方人員不同的態度。

相對於歷史上實有的西班牙官員或神父等，雨蘭和若望兩個虛構角色自然成為作者發揮史觀或推動情節的要角。小說特別描述雞籠島上的小孩對西班牙軍人印象不佳，但多半喜歡若望，雨蘭對於若望之名意謂「天主是仁慈的」，親切地回應以「天主是仁慈的，所以信仰天主的人，也必須是仁慈的。」⁶² 艾斯奇維神父也進一步引導：「天主喜歡信祂的人有仁慈的心，而不是祭獻的禮。」⁶³ 以仁慈的心區分於祭獻之禮的形式，可窺見作者對艾斯奇維神父的形象投以高度肯定；不過，神父同時稱雨蘭純真，且懂得順服，此處雖是神父從人對神抱持信仰謙卑的態度，屬於「稱美」之辭；然而，這份「順服」卻似乎又讓人聯想到另一層雙關意：西班牙帝國也希望馬賽人能夠臣服。因此，面對西班牙人攜帶武器與《聖經》並存的弔詭情境下，當雨蘭被神父和若望這兩位「異己」視同瑪利亞女孩，她究竟代表純粹順服地被西方文明收編？抑或兼具其他人格特質，就成為作者需要著力之處。

因此，情節多處安排雨蘭的「主體性」展現，誠如：菲律賓總督棄守淡水，甘波士醫生的醫院人手不足，雨蘭主動上前協助，並能為病人誦《玫瑰經》、《聖母經》祈禱。此外，雨蘭雖然接受西班牙人教育洗禮多年，但她並未隨意受洗，而是經過一番思量，她先考量信奉唯一天主與馬賽的多神信仰之間的衝突，後來，她轉念認為「所有的神都是天主派去愛人的。」⁶⁴ 巧妙地將多神信仰置入一神信仰框架下，直到受洗後，她自稱聖母的化身，以活出耶穌精神為核心，皆可見她兼具神父賦予的期待，也有個人信仰感受和獨立思考。

她後來作為主日學老師，更引述《瑪竇福音》（19：14）耶穌說：「你們讓小孩來吧！不要阻止他們到我跟前來，因為天國正屬於這樣的人。」來引導孩童，當孩童詢問天堂是否只有小孩，雨蘭則妙答：「天堂也有大人，但這些大人的心都像小孩。」⁶⁵ 除了教導孩子，她尚能反過來「啟

⁶² 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁78。

⁶³ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁78。

⁶⁴ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁250。

⁶⁵ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁256。

發」若望，若望的種種困惑、壓力被雨蘭的「超越性」、「神聖性」化解且提升。就如〈山上寶訓〉一節，雨蘭讀《瑪竇福音》中耶穌祝福的八種人，並自我期許做內心潔淨的人，若望為此反省：

軍中的天主教徒，甚至教會的神職人員，為什麼不像雨蘭以單純的心來看耶穌的教導？⁶⁶

而當若望升為上尉指揮官，對治荷蘭人攻打的壓力時，雨蘭亦適度借鏡《瑪竇福音》勸慰他：「如果你的想法跟耶穌一樣，耶穌就會活在你的心裡，你的擔子就會輕鬆了！」⁶⁷ 換言之，雨蘭不只被動接受「讀經」與讀經之法，還能化主動為若望「解經」，成為若望在失去艾斯奇維神父之後另一個啟發他的對象。

透過艾斯奇維神父與雨蘭提供的思考視角，縱然若望身為西班牙帝國的軍人，卻開始省思誰才是「野蠻」的：「我想起荷蘭人屠殺拉美島土著事件，西班牙菲律賓總督也曾下令屠殺淡水馬賽人十五歲以上的男子，到底誰才是野蠻的一方？文明與野蠻，不等於善與惡，邪惡的文明是更大的罪惡。」⁶⁸ 進而，面對矛盾時，他疑惑自己應該聽誰的命令，是總督抑或天主？——此亦可視為作者的嘲諷，暗示西班牙天主教徒雖然積極向外傳教，但並非真正將天主放在第一位。而作者描繪雨蘭受洗後的教名烏蘇拉，意指「少女殉道者」，無疑也成為伏筆，預示她後來在醫院遭到轟炸的波及而死，然而她的死亡卻帶給若望深刻的印記：「雨蘭說耶穌教我們不要當法利賽人，生命不要葬送在沒有意義的教條。是的，生命應該用來作更多有意義的事。」⁶⁹ 倘若讀者意圖追尋這部小說的愛情故事，那麼作者並未特寫複雜的人性或迂迴的感情，這些角色的內心坦誠、直率，容易解讀。倒是作者善用這段西班牙人傳教史，透過若望最後一封書信的宗教修辭，逆寫了西班牙人單向式地傳入宗教文明，而是，島嶼上的馬賽少女雖然接受《聖經》思想，卻具體活出聖母精神，她的死促使士兵若望向雨蘭的母親道歉，不僅是

⁶⁶ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁188。

⁶⁷ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁283。

⁶⁸ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁259。

⁶⁹ 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》，頁301。

向一個失去女兒的母親道歉，更代為懺悔西班牙與荷蘭之間戰爭的罪惡，相當程度表現了若望正視雨蘭象徵的臺灣主體性，而這份主體性即周婉窈談論臺灣島史觀點，認為最重要的部分。⁷⁰ 且她對若望的「教育」，印證她比來教導文明的異己更為文明，更影響若望離開軍隊，轉以醫生與神職為志業。換言之，雨蘭的精神直接等同書名瑪利亞，也象徵聖母。這和陳耀昌的運用不謀而合，也如林珮吟對陳耀昌的書寫形容：「瑪利婭與聖母恰好同名，戰爭的不仁藉著宗教的名義，轉瞬間翻轉成兩人注定會相逢的緣分。」⁷¹ 無論陳耀昌筆下的陳澤與瑪利婭抑或曹銘宗筆下的雨蘭和若望，必然要相逢，這份相逢不僅為了愛情篇章的可看性，更彰顯外族女性／馬賽女性分別站在認同臺灣，並能引領對方從戰場殺戮走向和平期許的道途。如此看來，女性依然連結母土，只不過，乃以人格特質與思考替代情慾的導引。

因此，在曹銘宗筆下，處處可見溫暖、浪漫化的傳教士形象，但西班牙軍人如：若望，則成為一名代西班牙帝國懺悔的角色，也傳遞了作者對殖民帝國一手《聖經》一手武器的嘲諷、批判。諦視雨蘭角色形象，亦隱約呼應闡述十七世紀英國探險家前往北美洲尋金礦的《風中奇緣》（*Pocahontas*），酋長女兒寶嘉康蒂（*Pocahontas*）與來自英國的上尉相戀的故事，皆賦予讀者重新衡量誰才是真正的征服者，與「愛」能超越殖民者／殖民地的問題。職是，如果說作者塑造神父的形象因上帝信仰，由純粹的「他者」成為「體己者」；那麼，雨蘭則在接受「異己」的天主信仰，從而體現主動性的解經之法，反過來用思想引導「異己」之若望，反思侵略之惡，別於以女性肉身等同島嶼土地的形象書寫其書寫手法較難得可見。在此小說得以發掘，長期接觸臺灣歷史文化論述的作者，進入文學圈的首部小說窺見他嘗試在多層次的異／己、上帝信仰／帝國擴張之間進行殖民者／被殖民者之間的複雜辯證，他並非以悲情、批判的聲腔進行書寫，而是善用雨蘭一角不僅做到「從屬階級」可以發聲／發言，⁷² 甚且能教育西班牙士兵的一

⁷⁰ 周婉窈曾表示曹永和的臺灣島史概念，主要談地理空間，及從人民立場出發研究歷史，但對主體性並未深論。而她認為歷史敘述的主體性特別重要。見周婉窈，《臺灣史論集一》（新北：聯經，2024），頁32。

⁷¹ 林珮吟，〈朝向母系的多族群民族誌：陳耀昌《福爾摩沙三族記》中的歷史再現〉，《臺灣文學中的性別與族裔：從日治到當代》（臺北：臺大出版中心，2021），頁350。

⁷² Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", Edited by Rosalind C. Morris,

員（武力象徵），還能獲得傳教士的尊重（知識信仰的象徵），解構異己（西班牙）為異（殖民帝國）／己（神父、若望），已可窺見作者致力彰顯馬賽女性展現的主體性思考，並透過這些人物將充滿殺伐的戰爭、殖民史，融入真、善、美、聖的史觀。

四、結語

儘管特寫西班牙帝國在臺灣十多年的小說，目前仍為數不多，但文獻史料持續翻譯出版，應會引起更多小說家的靈感。本文討論的小說問世於二十一世紀，大家對曹永和提出的臺灣島史觀已不陌生，且傳教士報告書也被翻譯出來，曹銘宗就直言看過艾斯奇維神父的報告，也引用白若瑟神父書寫的內容，及李毓中的研究。⁷³ 而兩位作者都非常有意識地進行地方考察，尤其莊華堂更接觸考古與人類學專家，這些經驗促使其筆下的西班牙士兵、傳教士不僅止落入殖民／被殖民的片面二元形象。

莊華堂建構的兩位傳教士形象，是帶來文明產物吸引平埔族群人的，故面對新鮮事物的「奇異」感不僅發生在歐洲人看待平埔族群，平埔族群中的巴賽人也喜好新事物。因此，就其書寫，能夠發掘殖民者與被殖民者互相視對方為異己的觀看方式。他寫傳教士具有創意之筆法在於逆寫艾斯奇維神父講經過程的受眾接受度未必真有那麼高，以及法蘭西斯科神父遭頭目皮拉漢殺害的解釋，隱含「殖民者／殖民地」複雜的辯證，且透過女巫展現平埔族群的主體性；曹銘宗對傳教士的形塑較有浪漫化情懷，他建構的是啟蒙者、反省者的形象。作者還挪用他熟悉的「四福音書」，描繪雨蘭形同「聖母顯現」，解構殖民者等同文明啟蒙者的概念，不過，雨蘭接受了《聖經》思想，而非以其族群的傳統巫術來影響他者，是否又意味她對殖民帝國的接受、服從呢？依據前文論析，也許更展現了「以子之聖母，感化子之子民」的精神。

兩者相似之處在於：分別捨棄鋪陳大型戰役或男性為主的史觀，而描摹傳教士站在上帝與帝國之間能發出傾向人道的聲音，儘管曹銘宗可能淡化

“*Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*”, Columbia University Press, New York, 2010, pp.21-116. °

⁷³ 此為筆者訪談曹銘宗所得之內容，2022.11.13。

傳教士也是殖民帝國一方的立場，卻可見他們期望訴諸「普世性」的上帝信仰對殖民行為表達不認同；此外，他們形塑女性角色（女巫／可教讀經的女性）建構另類記憶，她們不需以情迷亂他者，不需以肉身情慾來犧牲，她們更擺脫了從屬階級不能發聲、發言，一者以巫之身分、一者以聖母形象，都提供了一種主體性立場，也是小說可觀之處。儘管在臺灣小說創作，挪用傳教士角色的作品不少，但真正特寫傳教士成為具有推動情節效果，且具體展現其思想、人格特質者卻不多。莊華堂著重其人性化，揭露平埔族群的族人接受基督宗教背後的多層考量；曹銘宗浪漫化傳教士的公義精神——但二者其實殊途同歸，均鬆動了異己結構，只是莊華堂運用史料之間，尚且質疑傳教士報告書的真確性，提供讀者再思考歷史虛實性，而曹銘宗則希望讀者在殺伐的戰爭、殖民史中，仍能發現真善美聖的價值存在，二者呈現了史觀的細部差異。而他們不以悲情、妒恨聲腔書寫這段歷史，也留給讀者期待臺灣論述在文學上更多元的表述方式。

引用書目

- 中村孝志著，賴永祥譯，〈十七世紀西班牙人在臺灣的佈教〉，《臺北縣文獻叢輯》2卷（1956），頁21-36。
- 白若瑟(P. José Maria Álvarez)著，黃建龍譯，《福爾摩沙詳盡的地理與歷史》2冊(臺南：國立臺灣歷史博物館，2017)。
- 江傳德，《天主教在臺灣》(高雄：善導週刊社，1992)。
- 李毓中主編，李毓中譯註，《臺灣與西班牙關係史料彙編I》(南投：臺灣文獻館，2008)。
- 林佩吟，〈朝向母系的多族群民族誌：陳耀昌《福爾摩沙三族記》中的歷史再現〉，《臺灣文學中的性別與族裔：從日治到當代》(臺北：臺大出版中心，2021)，頁325-356。
- 周婉窈，《臺灣史論集一》(新北：聯經，2024)。
- 哈辛托·艾斯奇維(Jacinto Esquivel)著，吳孟真、吳奇娜、馬若庸、許壬馨、李毓中等譯，〈1632年哈辛托·艾斯奇維(Jacinto Esquivel)神父所寫「有關福爾摩沙島近況變化的報告」〉，《臺灣文獻》55卷2期(2004)，頁325-342。
- ，李慧珍、吳孟真、周佑芷、許壬馨及李毓中等譯，〈有關艾爾摩沙島情況相關事務的報告〉，收錄於荷西·馬利亞·阿瓦列斯(José María Alvarez)著，李毓中、吳孟真等譯，《西班牙人在臺灣(1626~1642)》(南投：國史館臺灣文獻館，2006)，頁121-149。
- 洪玉虹，《西說艾爾摩沙——哈辛托·艾斯奇維(Jacinto Esquivel)神父的臺灣觀察報告》(臺北：國立臺灣師範大學臺灣語文學系碩士論文，2012)。
- 班納迪克·安德森(Benedict Anderson)著，陳信宏譯，《全球化的時代：無政府主義與反殖民想像》(臺北：衛城，2019)。
- 荷賽普·弗拉德拉(Joseph Fradera)，〈西班牙／現代殖民主義系譜〉，收入羅伯特·阿爾德利克(Robert Aldrich)編，林玉菁譯，《帝國如何改變世界：從十三個帝國的崛起與衰落，看帝國主義與殖民如何形塑今日全球文明與政治的樣貌》(臺北：臉譜，2022)，頁47-65。
- 曹永和，〈臺灣史研究的另一個途徑：「臺灣島史」概念〉，《臺灣史田野研究通訊》15期(1990)，頁7-9。
- 曹銘宗，《艾爾摩沙的瑪利亞》(臺北：時報，2021)。
- 莊華堂，《巴賽風雲》(臺北：唐山，2007)。
- ，《水鄉》(臺北：九歌，2011)。
- 陳世芳，〈寫下萬千人生故事——小說家莊華堂訪談錄〉，《桃園文獻》10期(2020)，頁109-116。
- 陳光興，《去帝國——亞洲作為方法》(臺北：行人，2006)。

- 陳宗仁，〈1632年傳教士 Jacinto Esquivel 報告的解析——兼論西班牙佔領前期的臺灣知識與其經營困境〉，《臺灣文獻》61卷3期(2010)，頁1-34。
- 達尼埃爾—亨利·巴柔(Daniel-Henri Pageaux)著，孟華譯，〈形象〉，收於孟華編，《比較文學形象學》(中國北京：北京大學出版社，2001)，頁153-184。
- 愛德華·薩依德(Edward W. Said)著，王淑燕等譯，《東方主義》(臺北：立緒文化，1999)。
- 蕭阿勤，《重構臺灣：當代民族主義的文化政治》(臺北：聯經，2012)。
- 鮑曉鷗(Jose Eugenio Borao)著，那瓜(Nakao Eki)譯，《西班牙人的臺灣體驗(1626-1642)：一項文藝復興時代的志業及其巴洛克的結局》(臺北：南天，2008)。
- Miguel Sanroman, O.P. 著，潘貝頌譯，〈道明會士臺灣開教史(1626~1642)〉，收入潘貝頌編，《臺灣開教150年(1859~2009)傳道紀念文集》(臺北：聖道明傳道中心，2009)，頁87-93。
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?", Edited by Rosalind C. Morris, "Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea", Columbia University Press, New York, 2010, pp.21-116.