

一個西方與東方會遇的故事—
馬偕在北臺灣的經驗

謝大立

臺灣神學院神學博士/溫哥華臺灣基督長老教會駐堂牧師

摘要

海外宣教工作中最常見的挑戰之一，就是宣教師如何彌合「福音與文化」之間的文化鴻溝。偕叡理（George Leslie Mackay，1844-1901，又稱馬偕）牧師在北臺灣宣教的歷程理當無法避免，必須面對臺灣各個文化體系的挑戰，其中在應對漢人文化的經驗中，格外顯著的是來自儒學傳統以及混雜釋道儒的民間信仰習俗。

馬偕在面對這些課題時，並非都是從零開始。當馬偕前往臺灣時，他是在主流的加拿大和西方傳統的引導下，身為來華第三代的宣教師，馬偕繼承前二代的宣教遺產，以此為出發點接續向前邁進，在北臺灣開啟拓展福音的事業。

因此，本文將聚焦探討馬偕在融入漢人文化場域時，歷經了什麼樣的互動、交流？身為第三代來華的宣教師，馬偕在應對本地文化的過程中採取了什麼樣的因應之道？又得到什麼樣的回應呢？

關鍵詞：馬偕、福音與文化、宣教師傳統、雙文化橋樑、西方與東方會遇

壹、前言

東、西方文化交流是一個不斷累積的過程，藉由學習、對話與傳播逐漸深化對彼此的認識，其中西方宣教師¹ 有其不可抹滅的貢獻，不論是所謂的「西學東漸」或「中學西傳」。宣教師通過譯著介紹東方經典，或藉由東、西方經典進行跨文本詮釋，抑或是興學引介西方人文思想、自然科學等，充分發揮傳播的角色。² 其中，加拿大籍來台宣教師偕叡理（George Leslie Mackay, 1844-1901，又稱馬偕）就是一個典型的例子，他受惠於先前在華宣教師累積的豐富著作，不論是對風土民情的介紹或是經典翻譯，都直接或間接幫助馬偕抵台後的文化適應以及宣教工作。如此交流、對話的累進，後來也隨著馬偕所留下豐富的文字記錄，³ 幫助西方後進者學習、認識臺灣。

另外，馬偕也藉由興學引介西式教育訓練本地人才，自 1872 年開始的「逍遙學院」，⁴ 到 1882 年設立的「理學堂大書院」（又稱牛津學堂），⁵ 以

* 本文的寫作靈感來自於 Nebraska 大學史學教授 James R. Rohrer 的提問與對話，並得維真學院（Regent College）中國研究部主任梁慧博士慷慨提供耶儒對話的相關文獻。另外，加拿大長老教會檔案館 Bob Anger 和 Kim Arnold 二位同工耐心引介馬偕相關史料，以及加拿大長老教會退休宣教師甘露絲（Louise Gamble）女士協助轉錄馬偕日記（1868、1870-71）手稿判讀工作。承蒙兩位匿名審查委員提供之審查意見與修正建議，特此一併致謝。

- 1 「宣教師」是一個相對現代的術語。歷史上，教會用許多術語來形容這個工作：傳福音，宣揚，見證，傳播。「宣教士」這個詞是在 13 世紀，從修道院開始使用。他是為了使徒的生活和服事來被差遣的人，從 16 世紀以後差遣到超越文化中傳福音的人都是「宣教士」。而「傳教士」的用法較常出現在基督宗教早期來華的翻譯作品。事實上，這三個語詞都是來自英文的「missionary」。本文論述主要使用「宣教師」，但若涉及徵引文的使用，將保留原貌，有時也會使用「宣教士」或「傳教士」。參見 David J. Bosch, 《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》，白陳毓華譯（臺北：華神，1996 年），頁 300。
- 2 參趙曉陽，〈1949 年以來傳教士與漢學研究評述〉，《蘭州學刊》（2015 年 1 月），頁 9-18。
- 3 George Leslie Mackay, *From Far Formosa: The Island, Its People and Mission*, ed. J. A. Macdonald (New York: Fleming H. Revell Company, 1895. Reprint. Taipei: SMC Publishing Inc., 1991). 該書有三個中譯版本：1. 林耀南譯，《臺灣遙寄》（臺北：臺灣省文獻委員會，1955 年）。2. 周學普譯，《臺灣六記》（臺北：臺灣銀行，1960 年）。3. 林晚生譯，《福爾摩沙記事：馬偕臺灣回憶錄》（臺北：前衛出版社，2007 年）。本文簡稱《福爾摩沙記事》。詳參賴永祥，〈史話 601 幾種中文馬偕傳記〉，《臺灣教會公報》，2619（2002 年 5 月 12 日），頁 13；〈史話 602 馬偕留下傳道日記〉，《臺灣教會公報》，2620（2002 年 5 月 19 日），頁 13；〈史話 603 馬偕日記手稿出土〉，《臺灣教會公報》，2621（2002 年 5 月 26 日），頁 13。
- 4 這樣的教學模式共有八年之久（1872-1881），在這八年裡馬偕和其學生待在淡水的時間只有 175 天，其餘時間皆走訪臺灣北部各地佈道，建立基督教會。陳俊宏，《重新發現馬偕傳》（臺北市：前衛，2000 年），頁 89。

及 1884 年開啟的「淡水女學堂」，都已成了北臺灣西（新）式教育的濫觴。特別是在男尊女卑的父權社會價值體系下，得藉興辦女學呼籲社會廢除纏足，⁶ 重視女性的生命價值，實屬難能可貴。⁷ 1895 年，馬偕將這些工作經驗⁸ 發表在《教務雜誌》（*The Chinese Recorder and Missionary Journal*，簡稱 *The Chinese Recorder*，CR）⁹ 中如此闡述：

我們建立了六十所教會，在每個教會設立一位受過訓練的當地的傳道人。我之所以能到這裡來，¹⁰ 完全是由於我第一位帶領信主的弟兄，他能力很好，我不在時授權他監督整個事工，二十多年來他忠心服事主。我帶領的第二位信主的人，當他告訴他的母親他要接受救主時，他母親幾乎用石頭把他打死，但現在他母親也得救了。還有一位我帶領信主的人，他原先是個道士，如今接受了真理。或

5 柯設偕，〈淡水牛津學堂沿革〉，《臺灣風物》，26：2（1976 年 6 月），頁 18-19。

6 馬偕考慮娶親的條件是身體健康、容貌端正，且沒有「縛腳」。吳陳純敏生前曾告訴徐謙信牧師一則故事（徐牧師說當事人口述者均亡，這故事該是他「專利」！）。其內容大略如下：「嚴清華在五股坑當傳道時，曾經勸馬偕及早成家，並表示如果馬偕有意娶本地女子他願意作媒。馬偕說可考慮，條件是身體健康、容貌端正，而沒有「縛腳」（按「纏足」不僅為當時人所崇尚且為選妻之一，馬偕正反之）。清華和陳塔嫂相量，塔嫂覺得孫媳婦蔥仔不願縛腳、健康、容貌亦不錯，尚合適，但平日在外養鴨曝日，曝得黑黑而手粗。於是清華就託其妹來「照顧」蔥仔，使她食好，不再作粗工，而面白。陳雲騰嫂之照顧頗有效，大約經過半年，蔥仔成為馬偕喜愛的美姑娘了」。這故事的來源出自純敏祖父母陳雲騰夫妻，除夫婦外嚴清華、陳塔嫂均有促成婚事之功。見賴永祥，〈史話 194 為馬偕作媒〉，《教會史話》，第二輯，原載於《臺灣教會公報》，2097 期（1992 年 5 月 10 日）。有關基督教對廢纏足的影響，參見賴永祥，〈史話 331 不纏足運動的先鋒〉，《教會史話》，第四輯，原載於《臺灣教會公報》，2277 期（1995 年 10 月 22 日）。

7 馬偕著，《臺灣六記》，周學普譯，頁 124-129。

8 有關馬偕宣教路線及開拓據點的相關研究，曾尹君的博士論文〈馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）〉做了地毯式的梳理，並運用其專業製作了詳實的地圖，包括從母國到臺灣以及二次返國述職的旅行，可說是為馬偕的宣教人生做了完整的行跡紀錄。曾文梳理馬偕將北臺灣地理分為三大空間：淡水河流域，噶瑪蘭平原，北臺灣西岸。在每個區域設立最重要的據點。更進一步分析了馬偕傳教的建築形式：形式雄偉，高聳的禮拜堂多設立於臺北盆地，噶瑪蘭平原則以洋式小禮拜堂為主，而北臺灣西岸多隱身於民宅的佈道所，這些都和地理空間彼此有明顯的關連。詳參曾尹君，〈馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）〉（國立臺北科技大學博士論文，2017 年）。

9 19 世紀時，來華的傳教士認為西方的知識和技術能和福音一起傳播，於 1867 年創辦了《傳教士記錄》（*The Missionary Recorder*），這份僅維持 1 年的刊物便是《教務雜誌》（*The Chinese Recorder*）的前身。1868 年《教務雜誌》創刊，雖然中間曾於 1873 年停刊 1 年，最後因為第二次世界大戰而停刊，其長達 75 年的出版歷史，足以證明它在史料上的重要價值。

10 這意味著，馬偕此時人不在臺灣，應該是回加拿大述職。這是第 2 次，即是 1893 年 8 月 18 日至 1895 年 11 月 19 日；第 1 次則是 1879 年 12 月 27 日至 1881 年 12 月 19 日。

許有人會說，可憐的土著居民（the poor aborigines）頭腦簡單所以很容易信基督教；但曾有一位滿腦子充滿思辯哲學的道士，現在也成了耶穌基督福音的傳道人。¹¹福音沒有失去它的大能，靈魂得救至今仍是靠著福音。還有一位擁有學士學位（Bachelor of Arts，即是秀才）的皈依者（或許他會依照習俗穿著華服出現），六尺高，¹²過去總是藐視我，現在卻尊敬我。他接受福音後，變得柔和謙卑，令人印象深刻。他很聰明，現在在一個五萬居民的城市傳講耶穌基督和祂被釘十字架，他原本迷信儒教，而今成為榮耀福音的戰士。另一位信主的年輕人，兩年前在一個三千人的考試中，榮獲榜首，¹³也是棄絕

-
- 11 按賴永祥的記載來推論，師公出身者成為馬偕學生的第一人應該是崙仔頂人李壬水。他於 1884 年進牛津學堂，屬學堂的第 3 屆生。詳參賴永祥，〈史話 654 師公出身的李壬水〉，《教會史話》第七輯，原載於《臺灣教會公報》，2693 期（2003 年 10 月 6-12 日），頁 13。另參（Kì-liām Lí Bo k-su Sió-toān 紀念李牧師小傳），《臺灣教會報》，第 349 卷（1914 年 4 月），頁 6：「李牧師出世忤崙仔頂，家內真艱苦。伊 7 歲的時父母攏死。伊就住忤伊的孀兜。總是伊的孀無好款待伊，予伊忤真艱苦。後來伊就出去予人倩做長工，亦有俗人 thoā 淡薄字。後來就去溪尾食舖做外掌三四年的久。後來就去行船，做押載。三擺船損破，性命險險無去；路尾擺物繼予人搶去。後來伊有去內山給人記提數。忤遐 3 年的久就闊轉來崙仔頂。忤崙仔頂伊有挂（tú）著破病 3 年的久，後來有俗人學做司公。彼時有食鴉片。闊無偌久伊有聽見嚴清華傳道師講道理。對彼霎伊就漸漸得著教示來反悔放 sak 司公的職任，改鴉片，服事上帝。偕牧師就接納伊來神學校讀冊。卒業了伊就去做傳道師蹄（tuà）忤拜堂傳報主的道理。伊所經過有六七位的拜堂，教會不止疼痛伊，到 1903 年有轉任來大稻埕。1906，明治 39 年伊有進名做教師。1907 年大稻埕的教會請伊做 in 的牧師，所以中會有設立伊。對彼霎到臨終的日（1914 年 3 月 9 日）伊有做大稻埕堂會的牧師。」
- 12 按照馬偕描述的特徵，此人乃劉澄清。1923 年刊行的《北部臺灣基督長老教會的歷史》（北部臺灣基督長老教會史蹟委員會編，後由陳宏文譯，人光出版社 1997 年出版）云：劉澄清是秀才，人長得非常高大，口才亦好……。平埔道卡斯族新港社人，生於 1849 年，22 歲當秀才。當馬偕初到新港社傳教時，他極力反對，但後來卻成了馬偕的學生，而以傳道終至一生。馬偕的《中西字典》，其漢字編列是由連和與劉澄清所負責的。關於他盡忠的生涯，見賴永祥，〈史話 567 新港社秀才劉澄清〉，《教會史話》第六輯，原載於《臺灣教會公報》，2555 期（2001 年 2 月 18 日），頁 10。另參，劉俊雄，〈不同漢俗不同域——晚清臺灣熟番文人的個案研究〉，《臺灣學研究》第 14 期（新北市：國立臺灣圖書館，2012 年），頁 97-116。張耀宗，晚清時期臺灣「番秀才」形成與功能之研究，《高雄師大學報》35（2013 年），頁 91-104。
- 13 馬偕在 1892 年 7 月 20 日的日記中，有提及這位考得榜首的年輕人就是李種松（1854-1930）。1892 年 5 月（39 歲）考上秀才第一名，1912-1925 年間擔任臺北神學校漢文教授。詳參偕叡理（George Leslie Mackay），《馬偕日記Ⅲ：1892-1901》，王榮昌等譯（臺北：玉山社，2012 年），頁 45。黃六點主編，《臺灣基督長老教會北部教會大觀 1872-1972（北部設教百周年紀念刊）》（臺灣基督長老教會，1972 年），頁 684。另參盛清沂主編，《臺北縣志》〈人物志〉卷 27 第 6 章，先正列傳（臺中：興臺印刷廠，1960 年），頁 25：「李種松，芝蘭二堡和尚洲溪墘莊人。學博宏識，品格清高。時日人治臺，鄉人共舉為保正，即辭，四方咸以清代遺儒視之。後應聘基督教會附屬經過書院，授漢文以終其生，受學者甚眾。」

原先所信的儒教，接受基督福音。對不信者傳福音，我不講別的，必先傳講福音；之後再教他們能幫助他們傳福音的知識。基督耶穌的福音是如此完全地充滿眾人的心中，是我不可能捏造得出來的...¹⁴。

從馬偕的字裡行間可以讀到他對基督福音的忠實以及他對子弟兵的激賞，¹⁵ 不管他們原先是信奉道教或是尊崇儒學，¹⁶ 從這些學生的背景，我們不難想像馬偕在宣教過程中必定遭遇「福音與文化」的課題，¹⁷ 其中格外顯

14 本段原文參 George Leslie MacKay, "Mission Work in Formosa", *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, 26 (1895), 66-67; 另參見謝大立, 〈邁向本土化宣教的旅程：馬偕在北臺灣宣教的發展模式〉, 《華神期刊》, 第 10 期 (臺北：中華福音神學院, 2019 年), 頁 86-87。

15 以李種松為例, 1896 年日據初期, 他曾被誤認是抗日滋事份子而遭逮捕, 馬偕特為此事去函淡水支廳保證李絕非匪徒後, 2 月 24 日均獲免罪開釋。總督府檔案收錄了馬偕於 2 月 17 日去信淡水支廳抗議的內容：「據聞數日前, 日本兵士於和尚州 (按：即蘆洲) 逮捕李種松者, 令人喟然痛歎, 且余不相信日本人, 竟然對這位受人尊敬而無罪故者, 有加害之心。茲大體概述如左：此者係基督教徒, 吾教會自數年前即以教師聘請雇傭, 乃余之所熟識者。又確信其對於最近之土匪, 應無任何瓜葛情形, 請恕套一句冒失無禮之言：曩昔清國人之間, 如有交惡即互相誣告陷害乃世俗慣見之事。茲期盼閣下將此案託囑公正官衙辦理, 且務必使其無罪放免是所至禱。余每夜在家教授功課, 故希望和尙州教徒教師暨家族共十名皆至余家上課, 倘荷鼎力即感激無既 (按：慨之誤) 矣。目前大學正當準備開校專此稟報名單, 如見其他者, 全體平安無事來談, 即教會之大幸矣！」見林欣宜, 〈麥格麗琪 (Millicent M. McClatchie) 旅行遊記所見之 1895 年的臺灣〉, 《漢學研究》, 第 32 卷第 2 期 (臺北：國家圖書館漢學研究中心, 2014 年 6 月), 頁 103-104。《臺灣總督府檔案中譯本》, 第 5 輯 (南投：臺灣省文獻委員會, 1995 年), 頁 146-147、149-150。如此的內容若是出自馬偕之手, 可見馬偕對漢文的掌握已有相當的水平；反之, 若是假他人之手, 是否當時馬偕身邊有重用的文膽呢？令人好奇此人是誰？嚴清華？秀才劉澄清？還是另有其人呢？

16 以劉澄清為例, 馬偕在《Tâi-pak ê Kî-liok》(臺北 ê 記錄) 手稿紀錄了一段：「劉澄清是秀才, 住在後龍, 常常來禮拜堂 (教堂) 辯駁道理, 他的意思要讓儒教較贏, 傳道與他辯駁有一年多, 他每次輸。他的心非常不甘願。他有一位親同 (譯註：高祖所傳之子孫互稱親堂) 是教會人, 跟他講『你生氣不對』。比較好是, 你禮拜日與我再來去禮拜堂聽傳道講, 他說『好』, 就準備許多話, 要去與傳道辯論。那日傳道剛好是在講, 人的榮華親像花草。他坐在椅條在聽, 到講完他對傳道講, 『你講這個道理真好』, 傳道就留他吃午餐, 他就歡喜。每個禮拜與他的親同來禮拜, 後來他所奉祀的孔子用火來燒。之後, 就回去他家領他的妻小來禮拜。不久, 他家的木主與佛都毀壞。這個人來入教有遇到三個艱苦：1. 他的兄弟與親人都很無法諒解他。2. 讀書人逼迫他, 沒人要跟他講話。3. 孩童不跟他讀書, 有好幾年沒有書房可教。雖然有遇到這三項的艱苦, 他未曾抱怨。到了大學 (譯註：指牛津學堂) 要挑選人來讀書, 有叫他來學作傳道, 他真歡喜。現在, 在竹塹作傳道, 相當熱心出力, 人們相當聽從他。」見偕叢理, 《Tâi-pak ê Kî-liok》(臺北 ê 記錄) (手稿未刊印, 1894 年)。林昌華抄寫翻譯成台語文, 發表於《臺灣教會公報》, 2541 期以後的數期連載 (臺南：教會公報社, 2001 年)。本文是筆者進一步以林昌華台語文譯本為底本, 轉譯成中文。

17 參謝大立, 〈從馬偕在台宣教的歷程探討宣教師養成的重要性〉, 《華神期刊》, 第 9 期 (臺北：中華福音神學院, 2018 年), 頁 117-122。

著的就是來自儒學傳統以及民間信仰習俗的挑戰。福音與文化的會遇在基督教宣教的歷史中一直都是被關注的焦點，許多著名的學者對此議題也多有回應，¹⁸ 在宣教實踐的場域（field）中也都有著不同的經驗與故事。其中，宣教學者沃爾斯（Andrew F. Walls）務實地就「福音與文化」提出的兩個原則：本地化原則（the indigenizing principle）與天路客原則（the pilgrim principle）。「本地化原則」強調與所屬原生族群成員的連結，「天路客原則」則是關注與自身所屬信仰群體的繫連；這構成了基督信徒的雙重身份認同。前者呈現基督福音接納人的本相（as we are），著眼於特殊性，以尋求基督福音與文化之間的會通；後者顯明基督福音轉變（transform）人的本相，著重普遍性，致力於基督福音與文化之間的轉化。¹⁹

本文將聚焦探討馬偕在融入漢人文化場域時，歷經了什麼樣的互動、交流？身為第三代來華的宣教師，馬偕在應對本地文化的過程中採取了什麼樣的因應之道？又得到什麼樣的回應呢？以下將分別就宣教師所承傳的傳統，以及宣教師所傳的福音與在地文化相遇的歷程，來梳理馬偕實踐海外跨文化宣教的經驗。

貳、西方宣教師的文化適應

「了解了臺灣的若干特殊的植物，哪一個傳教士不成為善良的人（a better man），更偉大的福音的使者（the bearer of a richer evangel）呢？」²⁰ 此

18 如尼布爾（H. Richard Niebuhr）、希伯（Paul G. Hiebert）、沃爾斯（Andrew F. Walls）、鐘鳴旦（Nicolas Standaert）等等。參尼布爾·利查著，賴英澤、龔書森譯，《基督與文化》，四版（臺南：東南亞神學院協會，1986）。Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries*, (Grand Rapids: Baker, 1985)。Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History* (New York: Orbis Books, 1996)。鐘鳴旦著（Nicolas Standaert）、洪力行譯，〈文化相遇的方法論：以 17 世紀中歐文化相遇為例〉，《清史研究》4（2006 年 11 月）：頁 65-86。

19 參 Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 7-9、54。林鴻信，〈忘我神學：基督信仰與中西思潮〉（臺北：校園，2018 年），頁 66-67。

20 馬偕，《臺灣遙記》，頁 57。

段馬偕話語的表達，將宣教師的形像連結到「福音的使者」，²¹ 這應該也是源於初代教會重要的宣教師保羅，哥林多後書五章 20 節中提及「基督的使者」的概念。

宣教師帶著自身的文化經驗，進入另一個世界的文化體系裡，面對衝擊、學習²²、認同、進而在宣教師身上產生新的文化融合，藉由宣教師這個人成為橋樑將兩造的文化特性穿針引線，互通有無，幫助兩造間的彼此認識。這種在跨文化宣教工作者與當地社群裡的個人深入結交做朋友，甚至是進一步發展成同工關係，這樣的關係往往被視為「雙文化橋樑」，²³ 互動的雙方都越加認識對方的文化，更有形成一種新的文化的可能性。馬偕學習在成為宣教師的過程，必定也聽過許多宣教師分享這樣的經驗，不論是賓惠廉（William C. Burns，又譯賓為霖、賓威廉）、達夫（Alexander Duff）²⁴ 或是在神學院接觸過的其他宣教師，²⁵ 都會有機會聽到文化融合所激發出的各類故事，形成他日後親身經歷的預工。

21 有趣的是，甘為霖在偕叡理去世後曾撰文〈追念畏友偕叡理〉文中提及：「馬偕是非常的人物（no ordinary man），其所做有一般宣教師三個人的成就（did the work of any three average missionaries）。...馬偕有很多很多點受敬愛。其中最大的，就是他完完全全地順服於基督教的大理想，（his entire surrender to the great Christian ideal.）。他的愛主，使他不曾覺得重擔，而成為福音的使者。」見賴永祥，〈史話 508 甘為霖念畏友馬偕〉，《教會史話》第六輯，原載於《臺灣教會公報》，2487 期（1999 年 10 月 31 日）。

22 「有志成為宣教師的人都應另外接受一系列的訓練課程，特別是對當地的語言和文化的學習。」見陳冠州、Louise Gamble 主編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》，第一套共 5 冊（臺北：明耀，2015 年），4：頁 82-83。以下簡稱《北臺灣宣教報告》。

23 參 Paul G. Hiebert，〈宣教士的位置和事奉方向〉，《宣教心視野Ⅲ：文化視野》，（新北市：橄欖，2015 年），90-100。

24 達夫是蘇格蘭教會派往印度的第一位宣教師（工作期間：1830-1834, 1840-1849, 1856-1864），他於 1843 年加入自由教會（Free Church），成為該教會重要領袖，兩度擔任總會議長。這位著名的「印度使徒」曾於 1854-55 年受邀前往北美巡迴演講，此行的果效極大，吸引大批捐款並刺激更多宣教機制的成立。在學術上，他更發展了一套系統的宣教學理論，並在 1867 年被任命愛丁堡的福音派宣教學（Evangelistic Missiology）新講座的教授。參鄭仰恩，〈蘇格蘭啟蒙運動對早期臺灣基督教的影響〉，《臺灣文獻》，63 卷 4 期（南投：國史館臺灣文獻館，2012 年 12 月），頁 155-156。貝萬斯（Stephen B. Bevans）、施羅德（Roger P. Schroeder），《演變中的永恆：當代宣教神學》（孫懷亮、柯博識、雷立柏譯，香港：道風書社，2011 年），頁 210。John S. Moir, *Enduring Witness: A History of the Presbyterian Church in Canada*（Toronto: The Presbyterian Church in Canada (1974, third edition, 1987)），頁 149-150。

25 「我在普林斯頓遇見從世界各異教之土回來的宣教師，聆聽並問他們相關資訊的努力，難道是徒然的嗎？」見《北臺灣宣教報告》，第一套，4：頁 84。

馬偕 1871 年 10 月自加拿大啟程前往宣教地，蘇格蘭高地的福音傳統（the evangelical tradition of the Scottish Highlands）²⁶ 應該是影響馬偕成為宣教師的重要元素。²⁷ 當馬偕前往臺灣時，他依從的是加拿大和西方的主流傳統。馬偕是在第三代宣教師的背景中成長的，第三代宣教師的發展基礎是站在第一代和第二代宣教師的肩膀上，前二代所累積的經驗與研究成果都成了後進者仿效的對象，他們所犯的錯誤及挫敗的實例也都讓後輩引以為鑑。費樂仁（Lauren Pfister）以來華宣教的背景分析指出：

所謂「第一代新教傳教士」，指的是自 1807 年馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）抵達澳門開始，至第一次鴉片戰爭開戰（約 1840 左右）期間的新教傳教士，他們主要在受清朝影響或統治的東亞區域活動。這些影響深遠的人物一生大多在中國本土之外工作，有的除了傳教活動之外，還被迫從事其他與發展中的英帝國有關的工作。在 1842 年《南京條約》簽訂之後來到中國的第二代新教傳教士，則作為專職宗教宣傳者，奔走於清帝國的東南沿海一帶，全身心投入到其所認定的傳教職責中。他們中產生了一群有著雙重身份的傳教士，被 Andrew Walls 稱為「傳教士學者」（missionary-scholar）。²⁸ 這些人在 19 世紀後的幾十年間，除了為「在家鄉」的讀者寫「傳教記錄」（missiography）之外還寫了大量有著文化和宗教意義的著作。第三「代」傳教士為第二次鴉片

26 這種傳統是受「啟蒙的福音運動」（enlightened evangelicalism）所影響。詳參林鴻信，《系統神學》，上下冊（臺北：校園，2017 年），1：頁 1785-1788。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〉，頁 137-164。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〉，收入若林正丈、松永正義、薛化元編，《跨域青年學者臺灣史研究續集》（臺北：稻鄉，2009 年），頁 41-86。

27 參謝大立，〈從馬偕在台宣教的歷程探討宣教師養成的重要性〉，頁 112-148。

28 事實上，這些宣教師學者投入研究並出版語言辭典（lexicons）、文法書、字典、聖經翻譯、教會通訊、宣教期刊（missionary periodicals）、宣教研究專書，也留下可觀的自傳和個人日記。見鄭仰恩，〈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〉，頁 142。Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*, 頁 187-198。

戰爭結束（約 1860 左右）後進入中國的傳教士，他們中的一些人遵循了第二代傳教士學者所創的學術先例。²⁹

是故，第三代宣教士在發展跨文化宣教的工作比起前二代至少具有四方面的優勢：

一、外交局勢的變化：

影響政治、宗教條例的鬆綁，諸如開港、教堂建築規定...等。例如 1858 年（咸豐 8 年），英法聯軍之役清國戰敗，與西方各國簽訂的天津條約允許外國傳教士前赴各地傳教。其中與英法簽訂的條約中，增開了臺灣（今臺南安平舊港）、淡水、打狗（今高雄）、雞籠（今基隆港）等 12 處通商口岸。³⁰ 另外，1871 年（同治 10 年），清法兩國因前一年的天津教案，重新訂定傳教章程 8 條中陳明：「至教中買地建堂以及租賃公所，應同真正之原業主，報明該管地方官查覈，有無風水窒礙。如經地方官覈准，仍須本地人民不相嫌惡，均無異詞。」³¹ 同年，清日兩國議定通商章程中的第 2 款規定：「兩國官民，准在議定通商各口租賃地基，各隨其地成規照辦。總須由地方官查勘，無礙民居墳墓方向，詢明業戶情願出租，方可公平議價。」³² 隔年，清日兩國再議，並列舉包括淡水、臺灣在內的通商各埠，兩國官員均可就地建屋造舍，但須遵守各自成規，而在清國轄區內，「地方官尚要查明無有傷礙風水、毀拆墳墓，並察業主所取價值，務得其中。」³³

29 見費樂仁（Lauren Pfister）著，姜哲、張爽譯，〈適應主義傳教護教觀之「孟子模式」——在理雅各、何進善及花之安的中文作品中識別福音派新教話語中的跨文化關聯〉，《基督教文化學刊》，26 期（北京：宗教文化出版社，2011 年），頁 85-86。

30 除了上述 4 處，另有牛莊（後改營口）、登州（後改煙臺）、潮州（後改汕頭）、瓊州、南京、鎮江漢口及九江等 8 處。

31 見寶璽等纂，《同治朝籌辦夷務始末》（臺北：文海出版社，1971 年），卷 82，頁 7527。轉引自洪健榮，〈十九世紀後期來臺傳教士對於風水民俗的態度〉，《輔仁歷史學報》，第 29 期（新北市：輔仁出版社，2012 年 9 月），頁 184。

32 見寶璽等纂，《同治朝籌辦夷務始末》，卷 82，頁 7557。轉引自洪健榮，〈十九世紀後期來臺傳教士對於風水民俗的態度〉，頁 184。

33 見臺灣銀行經濟研究室編，《清季申報臺灣紀事輯錄》（臺北：臺灣銀行，1968 年），頁 1。轉引自洪健榮，〈十九世紀後期來臺傳教士對於風水民俗的態度〉，頁 184-185。

二、宣教策略的路線選擇：

諸如醫療傳道、巡迴佈道、本地化原則、天路客原則等，第三代宣教士可以在前人已嘗試的各種可能性中做出選擇。以馬偕為例，馬偕自幼景仰的宣教師賓惠廉因在福建省鄉村巡迴佈道而在中國宣教界中聲名大噪，這對馬偕是否起了示範的作用呢？³⁴ 另外，馬偕採取「巡迴佈道（missionary itineration）」和「全面有系統的聖經學習（thorough and systematic Bible study）」³⁵ 來訓練本地傳道人才，與倪維思（John Livingstone Nevius）³⁶ 的宣教主張不謀而合，他們都相當重視對本地處境的充分發展，也都主張「以最小的代價」使福音事工的發展得到最大的效益。這是否與馬偕曾讀過倪維思所寫的《中國與中國人》（*China and the Chinese*）³⁷ 有關，甚或他們之間

34 1868 年的 4 月賓惠廉病逝，當時馬偕還在普林斯頓神學院。1871 年馬偕從蘇格蘭返鄉一直到前往加拿大長老教會總會年議會（6 月 7 至 14 日）期間的等待，馬偕藉由閱讀剛出版的賓惠廉傳記來鋪陳即將進入體制教會差派的思緒。Mackay's *Diary 1871*, May 9-June 1，加拿大長老教會檔案館檔（the Presbyterian Church in Canada Archives），（檔案編號：2009-5004-1-3），Toronto。傳記內容參閱 Burns, Islay, *Memoir of the Rev. Wm. C. Burns, M.A., Missionary to China From the English Presbyterian Church*, 1870. 2020/10/14 檢索自：

<https://ia800205.us.archive.org/2/items/memoirofburns00burnuoft/memoirofburns00burnuoft.pdf>

35 馬偕對聖經學習的重視，在其第一次返國述職即將返回台前的惜別晚會中致詞提及：「他把訓練當地傳道師作為宣教工作最重要的部分，如果要把福音傳遍中國，一定要透過他們自己的子弟，在這種情況下，聖經一定要比其他事物優先放在首位。……聖經必須是首要的，也必須是經常研讀的。」見陳俊宏，〈重新發現馬偕傳〉，頁 209-234、248。

36 1853 年 4 月，倪維思（John Livingstone Nevius）以優異成績從普林斯頓神學院畢業，遂向美國長老會差會總部遞交申請，要求去中國宣教。長老會差會很快批准了他的請求，差派他前往中國寧波宣教，並按立他為牧師。同年 6 月 15 日，倪維思同海倫·寇恩（Helen S. Coan）結婚，婚後僅兩個月，夫婦倆就從波士頓乘船，啟程前往中國。於 1854 年 3 月到達上海，然後轉往浙江寧波，開始他們在華的宣教生涯。1886 年，在宣教士刊物《教務雜誌》（*China Recorder*）上，倪維思以他多年的宣教經驗，發表了一系列論文，討論宣教策略，這就是「倪維思計劃」的雛形，實際上就是聖經模式的宣教。在他的《差會工作方法》（*Methods of Mission Work*）一書中，提出許多新的宣教方略，每一項都是引用聖經為根據。在 1890 年在華宣教士第 2 屆宣教會議上，倪維思是兩位大會主席之一，發表了重要論文〈在華宣教方法的回顧與檢討〉。會後前往韓國訪問，將其宣教新理念帶到韓國。1890 年，倪維思應邀到朝鮮半島傳遞宣教信息。那次聚會的結果，產生出一本小冊子《宣教士教會的建立及發展》（*The Planting & Development of Missionary Church*），廣為朝鮮宣教士和基督徒所接受。有宣教學者指出，今日韓國教會增長原因之一，可以追溯到當年韓國教會普遍採用了「倪維思方法」（Nevius Method）。見李亞丁，〈倪維思（John Livingstone Nevius）1829-1893〉，《華典》，電子網路版，2020/10/10 檢索自：<http://bdconline.net/zh-hant/stories/ni-weisi>。

37 該書分為 28 章，內容涵蓋中國的史地、物產、制度、政府、宗教、民俗、文字、語言等，是一本有關

互有影響，值得日後深究。³⁸但在使用宣教母差會的經費支付薪金雇用本地傳道人才的作法上，恐怕馬偕將成為倪維思所要改革的那種對象了。³⁹

三、文化學習的便利性：

第三代宣教士在融入新的文化時，可以從前人研究、翻譯的作品（如：雙語字典詞彙編撰、⁴⁰ 經典翻譯、⁴¹ 福音與文化會遇...等）中著手入門，省去自行摸索的時間及工夫，並且可以進一步改良、演繹出新的作品。像是馬偕 1893 年在上海美華書館出版的《中西字典》，⁴² 其選字就有參考衛三畏

中國的百科全書，有助於西方對中國的認識，亦為後來宣教士提供許多重要的信息。倪維思（John Livingston Nevius），*China and the Chinese*. (New York, Harper & brothers, 1869) 中文版為崔麗芳譯，《中國和中國人》（上海：中華書局，2011 年）。

38 有趣的是，倪維思和馬偕同為普林斯頓神學院的校友，也都在宣教禾場創辦寄宿女子學堂，更藉由農業科技來協助宣教事業，進而改善當地人的生活條件，更巧的是他們的生平傳記或回憶錄都是在 1895 年出版。Helen S. C. Nevius, *The Life of John L. Nevius, for 40 years a Missionary in China*. New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1895.

39 倪維思（Nevius）提倡在不雇傭或儘量少雇傭本地助手的情況下拓展教務。在 1890 年完成一本小冊子《宣教士教會的建立及發展》（*The Planting and Development of Missionary Church*）裡，倪維思提到：1. 基督徒，特別是新基督徒，應該持守原來的事業，維持自己的生活，在生活和言語上為基督作見證，會有更好的效果；2. 教會應該在能自立，自養的原則上，再向外發展；3. 教會自己慎選培養合格的全時間工作人員，予以教育培養，主要由本地教會供應他們生活的需用；4. 教會建築應該由本地教會負擔，依本地建築形式建造。見于中旻，〈倪維思宣教方略與開發影響〉，電子網路版，2020/10/10 檢索自：<http://www.aboutbible.net/web-talk/web-talk-2007/nevius-strategy/>。

40 馬禮遜 1811 年完成《通用漢言之法》（*A Grammar of the Chinese Language*）之後，又相繼出版發行了包括《華英字典》（*A Dictionary of the Chinese Language, in Three Parts*）在內的多部漢語研究著作。《通用漢言之法》是馬禮遜第 1 部有關漢語研究的語言學著作，同時也是一部探討漢語語法的著作。《華英字典》的編纂工作始於 1808 年，直至 1822 年方才完成。《華英字典》分為 3 部，共 6 大本，正文部分 4,866 頁，加上前言、說明和附錄等，總計 5,000 多頁。自 1815 年印製，直至 1823 年才陸續出版完畢，由隸屬東印度公司的澳門印刷廠所印製。作為中國第 1 部漢英、英漢字典，《華英字典》為近代西方人的漢語學習提供了巨大幫助。馬禮遜本人曾多次表示，「希望這部字典編成之後，可以為後來的傳教士們提供必不可少的幫助」。其後由衛三畏（Samuel Wells Williams）所著的《英華韻府歷階》（1844 年）及由麥都斯（Walter Henry Medhurst），所著的《英漢字典》（1847 年）都是以此作為參照基礎。詳參卞浩宇，〈倫敦會來華傳教士馬禮遜與近代漢語教學〉，《漢學研究通訊》，32：3（總 127 期）（臺北：國家圖書館漢學研究中心，2013 年 8 月），頁 22-23。

41 以漢學為例，英國倫敦宣道會宣教士理雅各（James Legge）的貢獻甚鉅，他是近代第一位系統研究和翻譯中國古代經典的學者，曾將十三經譯介至西方。著有《法顯行傳》、《中國編年史》等。英國漢學家 Lionel Giles 如此評價說：「五十餘年來，英語讀者所以皆能博覽孔子之書，吾人不得不感謝理雅各君不朽之工作。」由此可見理雅各譯著影響之深廣。李亞丁，〈理雅各（James Legge）1815-1897〉，《華典》，電子網路版，2020/10/10 檢索自：<http://bdconline.net/zh-hant/stories/li-yage>。

42 英文書名是 *Chinese Romanized Dictionary of the Formosan Vernacular*。這本書共有 226 頁，收錄了 9451

(Samuel Wells Williams) 所編的《漢英韻府》⁴³。

四、信仰教材的實用性

第三代宣教士在宣揚福音、建立教會、訓練信徒的工作上，得以善用前人為該語系、族群所開發的材料，如：聖經⁴⁴、聖詩（如：養心神詩⁴⁵）、信仰文宣（如：十誡⁴⁶、主禱文、要理問答⁴⁷）、屬靈書籍（如：天路歷程⁴⁸）。

個漢字，每個字依部首及字的筆劃編排再以羅馬字標注廈門的讀音並且解釋該字的語意，是最早用「臺灣話」做為書名的閩南話字典，也是第一部用閩南話羅馬字注釋的閩南話辭書。所以有文獻學上不可磨滅的學術價值。1871 年底馬偕來臺灣，他需要學講台語，也需要學習漢字，於是就將所學的字一一抄在筆記簿，後來由學生連和與劉澄清編列漢字，汪式金抄寫，嚴彰以羅馬字寫讀音和解義，協力編纂成這本字典。本字典呈現了早期到臺灣的傳教士從無到有的字彙收集過程，也是後來在臺灣傳教士及學生學習台語的字典，但因流傳不廣所以後來被甘為霖（William Campbell）在 1913 年出版的《廈門音新字典》所取代。一般傳教士所編的羅馬字典都是按音序來編排，只有《中西》是按漢字部首筆劃順序來排序，可能因此較不流通。參馬偕，《中西字典》，（上海：美華書館，1874 年），頁 1-2。呂茗芬，〈馬偕《中西字典》的重編及其相關問題〉，臺灣語言學一百周年國際學術研討會。臺中教育大學主辦，地點：臺中教育大學，2007 年。賴永祥，〈史話 023 馬偕「中西字典」〉，《教會史話》第一輯，原載於《臺灣教會公報》，1897 期，（1988 年 7 月 10 日）。

43 《漢英韻府》，英文書名「*A Syllabic Dictionary of the Chinese Language*」，同治甲戌年（1874）初刊於上海（Shanghai: American Mission Press），光緒丙午年（1906）再版。這本書主要服務對象是在華英美人，商人、傳教士、外交使節等。1874 年的版本中，每個漢字之下，還標有北京、上海、廈門、廣東等地的方音，此書在清末似乎頗為流行。參郭書喜，〈衛三畏的漢語認識歷程〉（國立臺灣師範大學國際與社會科學學院東亞學系碩士論文，2018），頁 62-66。

44 以福佬話聖經翻譯為例，1850 年代起，派駐廈門的宣教師們，就利用羅馬拼音白話字，開始翻譯聖經。主要是廈門腔，也有漳州腔。1865 年南部臺灣設教以前，僅有約翰福音、馬可福音及路得書之閩南話譯本；而 1872 年北部設教以前，已有四福音書、使徒行傳、彼得前後書、加拉太、以弗所、腓立比、歌羅西、約翰書信（以上新約）及路得書（舊約）。1873 年，*Lán ê Kiù-chú Iâ Ki-tok ê sin-iok*（咱的救主耶穌基督的新約）一書，由馬雅各監印，在格拉斯哥（Glasgow）印竣。1884 年，*Kū Iok ê Seng Keng*（舊約的聖經），亦在馬雅各監督下，由英國聖經公會出版。是頭一部整本廈門腔舊約。見賴永祥，〈史話 024 早期的閩南話聖經〉，《教會史話》第一輯，原載於《臺灣教會公報》，1898 期（1988 年 7 月 17 日）。〈史話 025 馬雅各監印新約及舊約〉，《教會史話》第一輯，原載於《臺灣教會公報》，1899 期（1988 年 7 月 24 日）。

45 19 世紀初，來華傳教的倫敦會傳教士馬禮遜就編譯過基督新教第一本漢字詩歌本《養心神詩》，之後陸續發展出各種版本。按賴永祥的分析，初抵臺灣的傳教師們很自然的以當時廈門傳教的聖詩集作為唱詩的來源，最早的一本便是 1854 年寮仔後花旗館藏版的「養心神詩新編」，是屬倫敦傳教會的養為霖（William Young）所編，其後屢有重編到了 1872 年閩南語版養心神詩由福州美華書局出版已增訂至 59 首。見賴永祥，〈聖詩珍藏：養心神詩〉，珍本聖經數位典藏查詢系統，電子網路版，2020/10/10 檢索自：<https://bible.fhl.net/ob/ro.php?book=29&procb=0>、〈史話 027 養心神詩五十九首頭句〉，《教會史話》第一輯，原載於《臺灣教會公報》，1901 期（1988 年 8 月 7 日）。

46 早期在中國傳教，曾有《十誡》單張或小冊之流傳。茲錄一例，題《上帝之命》，又作《上帝十命》。是 1841 年叔未士牧師（Bev. Jehu Lewis Shuck, 1812-1863, 美國浸信會宣教師）所闡述者。哈佛燕京圖書館藏有《上帝之命》三葉小冊，另有《真神十誡》。見賴永祥，〈史話 161「上帝十命」〉，《教會史話》第二輯，原載於《臺灣教會公報》，2056 期（1991 年 7 月 28 日）。

這些傳教士學者所遺留豐富的作品，不論是翻譯或著作，種類包括基督信仰經典以及與在地文化經典對話、詮釋的研究。吾人將窺見 Walls 所揭示，在「本地化」和「天路客」二個原則交互作用的動力（paradoxical dynamic）下，呈現宣教師在福音宣揚時應對文化的「變」與「不變」。

身為第三代宣教士的馬偕對賓惠廉這樣著名的第二代宣教士相當尊敬，馬偕曾用賓惠廉⁴⁹、賀智（Charles Hodge）⁵⁰ 和達夫為臺灣多間教會命名，為了尊敬、紀念他們。當時的加爾文主義深受如賀吉和達夫等普林斯頓和愛丁堡新學院的重要人物的影響，這些人解釋了馬偕家鄉的「差派文化」，以及他致力所要傳譯出的信仰與神學。

47 尤羅伯（Robertus Junius, 1606~1665），曾任荷蘭駐臺宣教師，1627~1643年間在臺灣，為了宣道需要編譯《小問答書》、《信仰個條書》、《大問答書》等教義書祈禱文多種，也將十誡編譯為土著語言。見賴永祥，〈史話162尤羅伯編譯十誡〉，《教會史話》第二輯，原載於《臺灣教會公報》，2057期（1991年8月4日）。

48 該書係由賓惠廉翻譯成廈門話與官話，成為華人數教會早期重要的一部靈修書籍。他的譯本並非是最早的，卻是第一部完整的並被公認為是最佳的譯本，版本最多，在華人讀者中也最具影響力。除翻譯《天路歷程》外，他還譯有《神詩合選》、《潮腔神詩》、《榕腔神詩》、《廈腔神詩》、《京音舊約詩篇》及小說《正道啟蒙》（*Peep of Day*，官話本）等。他還與美國傳教士打馬字（John van Nest Talmage）、羅富合作，創造了一套以 23 個拉丁字母連綴切音的廈門話白話字（又稱廈門話羅馬字），易於學習和應用，嘉惠後進學習者。詳參宋莉華，〈賓為霖與《天路歷程》的漢譯〉，《上海師範大學學報》，哲學社會科學版 38：5（2009年9月），頁 83-90。

49 據賴永祥指出，將 Christian 一詞首譯為「基督徒」正是賓威廉。馬偕身受賓牧師影響，遂將一所在三貂嶺西北海岸平埔族「新社」的教堂，叫做賓教會（Burn's Church）。據馬偕日記 1889 年 12 月 11 日記載：「從頂雙溪到新社去。新建禮拜堂，花費 500 美元，是底得律的馬偕船長夫人所捐的。她是加拿大人。此堂是要紀念賓威廉牧師。」另外，在黎約翰師母 1890 年 3 月 5 日寫給沃卓帕牧師的信中提及，紀念教會的松柏木牌匾上刻著英文大寫的字母，有金色塗漆，碑文如下：「IN MEMORY OF REV. WILLIAM C. BURNS BY Mrs CAPT. MACKAY, WINDSOR, CANADA 1889」。信中也特別記下：「馬偕博士說，我們應尊榮那些配得尊榮的，他要全地都知道賓威廉宣教師的名字與聲望。因此，我記錄下來。我從未見過如此虔誠的宣教師，但幼年時在加拿大曾見過他們教會的牧師，並聽聞他與達夫博士的名聲。」參賴永祥，〈史話 090 紀念賓威廉〉，《教會史話》第一輯，原載於《臺灣教會公報》，1973 期（1989 年 12 月 24 日）、1974 期（1989 年 12 月 31 日）。《馬偕日記 II：1884-1891》，360。《北臺灣宣教報告》第一套，4：頁 11。可惜的是，該教會已不復存，遺址位於新社媽祖廟——慈仁宮右側約 3 米高護坡上的平台。此廟地址：新北市貢寮區田寮洋街 13 號。有關這間紀念教會的相關介紹及洗禮紀錄，詳參吳永華，〈馬偕在淡蘭古道：頂雙溪、新社與宣教之路〉（臺中市：白象文化，2018 年），頁 89-109。

50 賀智（Charles Hodge）是馬偕就讀美國普林斯頓神學院（Princeton Theological Seminary）時的系統神學教授，也是當時北美著名的神學家，他寫的成人主日學教材《生命之道》（*The way of life*）成了日後系統神學的藍圖。赫治查理，〈生命之道〉，毛克禮、滕近輝、李學鵬、彭堯林譯，（臺北：改革宗翻譯社，1970 年）。

叁、耶儒會遇現場

「文化」表示「由人們生活於其中的價值和制度所構成的富於活力的和張力的時空聯合起來的整體」。我們的文化經驗是既涉及明確表達於實現了的外部制度之內的內在價值，又涉及隨著制度在時間中的發展而對這些價值的重新確立和重新建構。因此，在理解我們共同分享的過去，共同憧憬的未來，共同確認的內在身份認同和能挑戰甚至威脅我們的存在的外部價值及制度的框架之內，文化需要被理解為一個明確表達和實現的活力過程，作為一個文化整體。在這個意義上，文化的諸時空因素被置於我們的歷史重構，未來憧憬，內在確認和外在拒絕之中；它們通過我們的內部本體上跨主觀的努力而聯合到一起來明確表達和決定哪些價值對我們有意義，哪些構成我們文化身份認同的核心，哪些與組織網絡及其技術一致，從而能支援我們所選擇的生活方式。很明顯，任何文化都是一個複雜而活生生的統一體；文化可能生存也可能死亡，生活於轉化緯度之中的人都完全能懂得這個事實，而這個同樣的事實卻會對另一類人構成威脅，因為他們把自己的存在建立在當代社會標準和制度的基礎之上，他們尊崇社會力量的權威地位，他們接受一個文化中多數人的支持。⁵¹

費樂仁（Lauren Pfister）上述對文化的觀察，涉及複雜的特定時間和地點之內的相互影響的領域，如組織、經濟、關係、美學和宗教的緯度。他指出，基督宗教之所以能夠在後來的 19 世紀和 20 世紀於漢語世界的公共文

51 見費樂仁（Lauren Pfister），〈理解現代儒家的文化失色與意外的儒基及基儒之間的文化綜合的歷史事實〉，收入黃保羅，《儒家、基督宗教與救贖》，（北京：宗教文化出版社，2009 年），頁 373-374。Lauren F. Pfister, “Philosophical Explorations of the Transformative Dimension in Chinese Culture”, *Journal of Chinese Philosophy* 35 : 4 (December 2008), 666。

化領域被認知為一個宗教的方式，主要是通過新教的中文聖經的翻譯。⁵² 他分析道：「在 20 世紀的中國（或漢語）語境中，不但儒家的文化失色，而且羅馬天主教傳統也面臨相似的命運。很多人可能不明了的是，從文化上說這裡有意義的是：大多數用來翻譯希伯來和希臘聖經的中文新教聖經術語，極大地來源於儒家的言語表述系統，特別是有關倫理學方面的術語，以及關於神（特別是採用了「上帝」的翻譯傳統），「教會」和「聖人」等的標準術語。」他認為：「那些皈依了基督宗教的中國（或漢語）知識份子或作為基督徒和天主教徒來研究儒家傳統的人們，對很多儒家主題被一種自然的吸引力所吸引，特別是因為它們在基督宗教經文中一些段落裡有著規律性的回應。」⁵³

費樂仁的分析，將有助於我們觀察馬偕進入北臺灣的宣教場域時，與漢人文化相遇的互動交流。然而，賴德烈（K. S. Latourette）的剖析卻也相當真實，他指出：「亞洲和北非地區存在著發達的文化和成形的信仰體系，那裡的人們不會像原始社會的人那樣易於接受西方的文明或者基督教信仰。這應當在意料之中。通常發達的文化和成形的宗教在面對外來文明的入侵時，不會輕易解構。」⁵⁴ 因此，在探討馬偕進入漢人為主的宣教場域時，首當其衝的挑戰必然是歷史悠久的儒學文化傳統。

長期研究馬偕的學者 James R. Rohrer 曾指出：「我們知道馬偕讀過儒家經典，也在他所創立的「理學堂大書院」（Oxford College）⁵⁵ 教授。他希望

52 首先出版於 1919 年的普通話或官話的和合本聖經，為現代中國人（或華人）從總體上理解基督宗教確定了標準。羅馬天主教會的中文聖經譯本「思高本」一直到 1968 年才出版。澤茲徹（Jost Zetzsche）對這個事實的文獻有很徹底的研究，詳參 Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Netetal: Steyler Verlag, 1990)。

53 詳參費樂仁（Lauren Pfister），〈理解現代儒家的文化失色與意外的儒基及基儒之間的文化綜合的歷史事實〉，《儒家、基督宗教與救贖》，頁 379-381。

54 參馬蓋文（Donald A. McGavran），〈福音之橋〉，《宣教心視野》，2：頁 179。

55 設立於 1882 年，一般又稱「牛津學堂」。這所北臺灣第一間學府，是馬偕第一次返國述職籌款後，回臺設立的定點式學府，1909 年書院改稱神學校。該建築至今仍保存在真理大學的校園裡。詳參董芳苑，

傳道人都能夠準確地背誦孔子語錄和聖經經文，作為證明基督教真理的古老權威，並願意面對華人傳統宗教塾師的挑戰。但是，在日常教學和宣講中，馬偕的學生實際上是如何處理這兩種傳統的？⁵⁶ 如果我們能夠回答這個問題，那就太好了。」⁵⁷ 確實，這個視角的提問對深入認識馬偕的宣教議程是很有意思的，雖然本文有限的篇幅無法完全應答上述 James 的提問，但至少可以初步探究當時北臺灣耶儒會遇的概略。

接下來的探討，將以馬偕與頭二個學生互動、交流的史料，斟酌詮釋論述，藉此檢視基督福音與儒學會遇的足跡。

一、嚴清華

嚴清華（1852-1909，俗稱阿華）是馬偕第一個帶領皈依的基督徒，也是第一位受培訓的本地傳道人才，日後成為馬偕相當器重的左右手，對馬偕在北臺灣的宣教拓展有相當大的助益。馬偕 1901 年病逝後，承擔加拿大長老教會在北臺灣宣教工作重責大任的宣教師吳威廉曾如此地描述阿華：「當我越了解他，我就越喜歡他，他的誠實使我信賴他，他的正義使我尊敬他。每次各地遭遇困擾的事端，他必前往探視。當他回來時，見他笑容滿面，還未開口即知他又順利使二造恢復原本的和睦。但差會給他的月薪只有\$11.43 美元……」吳威廉接著以讚賞的口吻道：「嚴清華牧師是位了不起的人，深

〈北部第一座神學教育建築：理學堂大書院〉《臺灣教會公報》，2986 期（2009 年 5 月 18-24 日），頁 11。有關牛津學堂（Oxford College）名稱的由來，詳參陳俊宏，《重新發現馬偕傳》，頁 179-205。

56 馬偕日記 1892 年 6 月 7 日記載一段蕭大醇長子蕭田勇敢作證的故事：「聽去在三角湧有一富人教唆的地痞（rowdies）將侵入禮拜堂破毀書冊等等，傳道蕭田就具控告函呈上衙門，深夜調查官員出現。屬淡水縣的官員就問傳道，你為何棄孔子而接受耶穌。這是一個為主見證的良好機會，蕭田就直說：是要敬拜創造天地的主宰之緣故（Because of wish to worship the Creator of Heaven and Earth）。官員啞口無言，就轉到別的題目去了。」見賴永祥，〈史話 645 蕭田、蕭湖、蕭東山〉，《教會史話》第七輯，原載於《臺灣教會公報》，2683 期（2003 年 7 月 28 日-8 月 3 日），頁 13。另參《馬偕日記Ⅲ：1892-1901》，頁 37。

57 James R. Rohrer, "Putting Taiwan's People in The Center of The Story: Reflections on The History of Christian Mission in Taiwan." Clyde R. Forsberg ed. *The Life and Legacy of George Leslie Mackay: An Interdisciplinary Study of Canada's First Presbyterian Missionary to Northern Taiwan (1872-1901)*, (Newcastle: Cambridge Scholars Pub., 2012), p50.

知福音的道理，他的講道充滿信心與能力。他天生具有高度的行政能力，經過二十年的經驗累積，能力更加顯著。他了解自己的同胞，從政府高官到街上遊民，他對他們都具有影響力。⁵⁸他對宣教的貢獻極其實貴，是無價的。」⁵⁹

1872 年馬偕落腳淡水的第 2 個月，已經可以精準的使用台語表達，用字遣詞不再遲疑。4 月 14 日（禮拜日）已經可以在公眾面前講道，18 日（禮拜四）可以沒困難的表達看法，非常的自在，包括讀經、解釋經文、提出問題，唱聖詩以及禱告。⁶⁰在克服語言表達上的障礙之後，隨即迎來一場歷史性的論戰，開啟北臺灣福音宣揚的重要里程碑。4 月 19 日（禮拜五），有一位年輕人訪問了偕叡理牧師。23 年後偕牧師在他的回憶錄裡如此記憶猶新地陳述著：

有一天下午，有個外表斯文，具有相當知識的青年來訪，向我提出許多問題。他臨走時我請他晚上再來談談。是夜他按時來訪。

58 伊一生常常俗官交陪，官場ê事伊不止知影。Ti 18 歲ê時 bat 運糧去北京，有得著賞五品軍功合即補縣丞；ti 33 歲ê時臺灣巡撫 kā 伊保奏 chīn sian 守備兼守南陵；亦 ti 43 歲ê時，唐撫台有 kā 伊保奏候選知縣。到 45 歲ê時日本ê政府有賜伊紳章，亦 46 歲做臺北廳ê參事，î-sin 公會ê教士，仁濟院ê委員，kap 華民會館ê教士。對 án-ni 來看，伊 m-nā 辦理教會ê事務，以外 iáu 有盡力門辦別項ê事誌。1909 年 6 月 2 號過往，享年 58 歲，信主有 38 年久，做牧師 24 年。見〈Giâm Chheng-hoâ ê Sió-toān 嚴清華的小傳〉，《臺南府城教會報》，第 294 卷，（1909 年 9 月），頁 73。電子網路版 2020/10/10 檢索自：<http://pojbh.lib.ntnu.edu.tw/script/artical-4867.htm><http://pojbh.lib.ntnu.edu.tw/script/artical-1436.htm>。

59 Anne Strait Jamieson, "A Hoa : The Formosan Evangelist", *The Missionary Review of the World*, Vol.23, No.2, (1910), p101

60 1871 年 12 月 29 日抵達打狗時，馬偕還是一個完全不懂台語的加拿大人，竟然在 1872 年 4 月 18 日就能自在的表達所思所想，只有 3 個多月的時間，其學習心志與效率法令人佩服。也因為具備了台語的表述能力，馬偕（1872 年 4 月 14 日）開始用台語講道後，隨即在北臺灣展開傳福音的生涯。馬偕的練習方式都是採用大聲朗讀、複習，這是他認為最有效率的學習方法，相關記錄可參見《馬偕日記 I：1871-1883》，1871 年 11 月 23 日、24 日、25 日、27 日，1872 年 2 月 12 日、24 日、27 日、29 日，4 月 12 日。另外，與當地人大量接觸，更是學習地道語言的不二法門：「使用一些字與漁夫交談，他們聽得懂（我所說的）。（1872.2.24）再一次來到牧童的當中，他們事實上已經習慣於等待我的來到，從他們的身上我學習到許多我的書本上學不到的字彙和片語，而這些就是一般人所使用的語言。（1872.4.18）」馬偕有計畫且極具效率的學習精神，迅速投入傳教的工作。日後，馬偕在教導吳威廉夫婦（1892 年至 1893 年間）學習語言時，也是十分有計畫的每天一個小時。參見《馬偕日記 III：1892-1901》，1892 年 11 月 2、3、10、15、16 日。有關馬偕學習語言的相關研究詳參戴華萱，〈「寧願燒盡，不願鏽／朽壞」之精神內涵：從《馬偕日記》探析馬偕的日常生活及精神〉，《真理大學人文學報》，第十七期（2015 年 10 月），頁 5-9。

他等著我們做完簡單的禮拜及吟聖詩。我讀了一首聖詩，其主題是人生的短促。我送他一本聖詩冊。這位青年引起我的注意。他離開後我一直想念他，甚於我所遇見的任何人。他有知識，值得受尊敬的，而他的真摯與直爽（seriousness and downrightness）更顯得與眾不同。早在我來臺灣以前，我就祈求上帝使我能有一個聰明而有進取心的青年成為第一個信徒，這是我的一大期望。是夜我獨坐房裡，忽然覺得我的祈禱蒙上帝允許了。這位陌生的青年就是我所祈求的那一位。雖然還未見他入信的證據，卻覺得很有把握，我感激高興的無法睡眠。一兩天後，這青年帶來了一位頗有名望的讀書人，這人和我討論宗教問題。我知道我必須和讀書人爭辯，即日起我更熱心研究他們的語言和宗教。後來這青年帶了讀書人6名來，和我討論問題2小時，數日後他又帶了幾個人，嗣後復帶來一位舉人（a literary man of higher degree, a Ku-jin）及20個讀書人、教師。我熱烈地和他們辯論，以他們自己的立點反駁他們，並一再訊問他們的儒教、佛教和道教的問題。他們看到這個「化外人」（Barbarian）也很懂得他們的聖人及其教訓，非常驚異。他們之中為首發言的人，不久被我擾亂了，一行人終於都辭去。但半小時之後這青年又回來，態度非常誠懇。我讀了一首聖詩「與家鄉愈近」（A day's march nearer home），他的兩眼發光的說：「你所讀的正合我的心意；我喜歡這些句，我現在相信你所講的道理是真實的。我帶了許多讀書人和教師來，原是要看你們的論戰勝負的結果如何。我近日想了很多，已經決心要做基督徒，為此即使死也甘願。你贈給我的書籍，確實含有真理，我要向你來學習」。⁶¹

61 見賴永祥，〈史話 249 青年阿華就近馬偕〉，《教會史話》第三輯，原載於《臺灣教會公報》，2174 期（1993 年 10 月 31 日）。From Far Formosa: The island, Its people and Mission, p.138-139.《福爾摩沙記事》，頁 127-128。

這段應戰阿華所領來當時淡水儒學菁英的記事，在馬偕日記 1872 年 4 月 19 至 26 日裡有更詳盡的紀錄，⁶² 在此不贅述。歷經與儒學辯士大戰三回合，在一來一往基儒之間的對話，馬偕藉由「差異性」拉開距離，以利辯明基督真理的獨特性，並取得公開演說的機會，闡明「上帝是創造者」⁶³。這波論戰的過程中，最大的收穫就是贏得阿華的信任，在馬偕日記的字裡行間我們不難發現這般的喜悅是不可言喻。⁶⁴ 馬偕與這群秀才、舉人為首的知識份子交手時，肯定是使用台語論戰儒學信仰。但令人好奇的是，到底談論了哪些內容？當時馬偕對漢學知識的掌握到底到了什麼程度？他又是從何習得這些漢學知識的呢？

馬偕是否曾有系統的學習漢學的相關知識，不得而知，但在宣教報告書中他自述道：「在離開加拿大以前，我就以中國這帝國為研究對象超過 12 年...」⁶⁵。然而，馬偕「在那些年」到底是如何研究，又曾讀過哪些相關著作，會不會是後來在船上圖書館閱讀的那些書目呢？若是按照馬偕日記上的紀錄，他在邁向亞洲之旅的航行中曾使用船上圖書館閱讀與中國相關的語言、宗教、文化、民情等介紹書籍，至少有下列 7 本：⁶⁶ *The Social Life*

62 偕叡理，《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 47-49。

63 24 日（禮拜三）……晚上一位舉人（等於西方人的碩士）與阿華和超過 20 位讀書人與教師走進來。我從來沒有如此熱切期望和迫不及待的想和他們辯論。我們左右開弓激烈的辯論，直到一個一個都安靜下來，舉人辯了 15 分鐘。最後他們停下來，都說辯論無用，因為他們並不真正的瞭解（他們的信仰等等）。他們請我向他們解釋教義，對或錯，於是我用「上帝是創造者」這個主題對他們講解兩個小時，之後他們禮貌的向我告別之後離開。阿華跟隨他們走出一小距離，然後離開他們再度進來。我唸聖詩「日日離家更近（A Days' March More Nearer Home）」，他被說服，心受感動並宣稱：他已經決定只要能學習這屬天的道理，他願意忍受任何的痛苦。他說：「你所讀的適合我，噢！我喜歡這些話，是那樣的安慰人心，我已經對偶像和迷信厭倦了。」我說：「明天再來，來這裡做工，例如為我料理食物，將這地方整理乾淨，在我分發藥品時幫助我，我將會教你。」「我明天答覆你。」他回答後離開。見《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 48-49。

64 25 日（禮拜四）阿華一大早就單獨前來，臉上帶著微笑。他很快讓我知道他是個愛整潔的人，經過他整理之後我的屋子變得非常整潔。之後我開始教導他如何讀和寫羅馬字。26 日（禮拜五）整天教導阿華同時自己研讀，美好的時光。時間很快的飛逝，感覺比以前更快。見《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 49。

65 見《北臺灣宣教報告》，第一套，1：頁 111。

66 《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 17-20。

of the Chinese (by Justus Doolittle)、⁶⁷*The Middle Kingdom* (by S. Wells Williams)、⁶⁸*Year in China* (by S. Wells Williams)、*China and the Chinese* (by John L. Nevius)、*Observations on China and the Chinese* (by N. L. S. Smith)⁶⁹ ; *Visit to China* (by Geo. Smith)⁷⁰ and *China and the United States* (by Spears)⁷¹。這些書籍都是當時相當普及的出版品，且具有一定的代表性。

二、吳寬裕

然而，在阿華入信後的半年，另有一段更具體的基督信仰與儒學會遇的對話內容，發生在馬偕與第二個學生吳寬裕交手的記事裡。吳寬裕（1843-1920，又名益裕），⁷² 是一位淡水的油漆匠。信主前時常攻擊、羞辱馬偕和嚴清華，而皈信後卻受母親責備、怒罵、甚至恐嚇要殺死他，後來其母也皈信，並擔任「宣道婦」(Bible-woman) 7 年之久。⁷³

67 Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese : With Some Account of the Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions. With Special But Not Exclusive Reference to Fuchchau*, Volume 1, (New York, Harper & Brothers, 1865) . 盧公明 (Justus Doolittle), 《中國人的社會生活》，陳澤平譯，(福州：福建人民出版社，2009 年)。

68 S Wells Williams, *The Middle Kingdom; A Survey of the Geography, Government, Education, Social Life, Arts, Religion, &c. of The Chinese Empire and Its Inhabitants*, (2 vols, complete), (New York: John Wiley, 1861 Fourth) . 衛三畏 (Samuel Wells Williams), 《中國總論 (上、下)》，陳俱譯，(上海：世紀出版集團、上海古籍出版社，2005 年)。

69 W. L. G. Smith, *Observations on China and the Chinese*, (New York: Carleton, 1863) .

70 George Smith, *A narrative of an exploratory visit to each of the consular cities of China, and to the islands of Hong Kong and Chusan on behalf of the Church Missionary Society, in the years 1844, 1845, 1846*, (London, 1847) . 施美夫 (George Smith), 《五口通商城市遊記》，溫時幸譯，(北京：北京圖書館出版社，2007 年)。

71 William Spears, *The oldest and the Newest Empire : China and the United States*, (Hartford, 1870) .

72 關於吳寬裕傳略，包括其入信經過，著撰不少。例如：《北部臺灣基督長老教會的歷史》(白話字，1923 年版，頁 29-34)、郭和烈撰《偕叡理牧師傳》(嘉義：臺灣宣道社，1971 年)，頁 88-92、楊士養撰《臺灣信仰名人略傳》(臺灣教會公報社，1966 年)、楊士養撰、林信堅修訂，《信仰偉人列傳》(人光出版社，1989 年)、黃六點編《北部教會大觀》等。吳寬裕之五子吳約書也有「吳寬裕傳道師」一文，收於《淡水教會設教百週年紀念冊》(淡水基督長老教會，1972 年)。見賴永祥，〈史話 165 吳寬裕讀到第五誠〉《教會史話》第二輯，原載於《臺灣教會公報》，2060 期 (1991 年 8 月 25 日)。

73 參《福爾摩沙紀事》，頁 129-130。馬偕日記：1872 年 10 月 5 日、11 月 12 日、19 日的記述。《馬偕日記：1871-1883》，頁 74、82-83。

吳寬裕與馬偕同年齡，⁷⁴ 初會面時曾發生一段趣事，按蔡信續〈我的外公－吳寬裕傳道〉一文的記載如下：

馬偕問其年齡，答 29 歲。馬偕說「照你們漢人算法是 30 歲，你很不孝喔！」。「怎麼說？」外公最怕人家說他不孝。「你們通常十八、九歲就結婚，而你 30 歲未成家，孔子說『不孝有三，無後為大』，你不是不孝嗎？」有此可見，馬偕當時已經相當熟悉漢人重孝道的觀念。⁷⁵

馬偕對漢人信仰文化的適應（Adaptation, Accommodation），⁷⁶ 有助於他進一步闡述基督教的上帝，在他和吳寬裕之間展開的一段耶儒對話，成了吳寬裕皈依的關鍵，按吳寬裕的回憶陳述如下：

74 《故吳傳道寬裕的略歷》（*Kò Gô Thoân-tô Khoan-jū ê Liok-lek*）裡的記載：「到 6 月初，有一下 hng（傍晚），寬裕去 kah（和）許傳道講話。偕牧師 tú teh 食下 hng（剛好在吃晚餐）。看見伊就叫嚴阿華叫寬裕去，問伊講：「少年人，你 ài（愛）讀冊無？」寬裕應講：「Ài。」偕牧師就問伊 ê 姓名。Koh（又）問講：「你幾歲？」應講：「二九歲。」停一時 á 久 koh（停一下子再）問幾歲。講：「二九。」Koh 停一時 á 久又 koh（再停一下子又再）問。寬裕就想 káⁿ 是「二九歲」bē 曉聽（不會聽），káⁿ tiòh 講：「二十九歲。」就應講：「我二十 koh 九歲。」偕牧師講：「我知影（我知道）。」Chiah 寫 tī 冊裡（才寫在書裡）。Koh kā（再跟）寬裕講：「你 tùi 明 á 載來讀（你從明早來讀），我 tãì 先 hō 你 3 kho 銀（我首先給你三塊錢）；若出氣力盡忠，後來 hō（予）你 6, 7 kho 銀（6、7 塊錢）。」到路尾，聽見講偕牧師問寬裕 ê 年歲兩三遍，是因為偕牧師 hit（那）時亦是二十九歲，兩個同年，一下想，kah hiah tú 好（那麼剛好），我 29 歲，你亦 29 歲，所以 chiah 有 án-ne（才有這樣）重問。」引自吳寬裕、吳許連理、吳約書，《故吳傳道寬裕的略歷》（*Kò Gô Thoân-tô Khoan-jū ê Liok-lek*），加拿大長老教會檔案館檔（the Presbyterian Church in Canada Archives）案編號：2009-5004-1-5，林俊育、盧啟明、謝大立譯，（未刊稿），頁 17-18。該書原為台語白話字（羅馬拼音），係由吳寬裕夫人吳許連理（1855-1939）口述，五子吳約書記錄執筆。該書以吳寬裕傳道在世時所作的一本「教會的履歷」為本，由傳道娘進一步添寫而成。該批史料由馬偕第三代於 2009 年捐贈給加拿大長老教會檔案館，其中還包括了馬偕受派前往宣教區之前的 3 本日記：Pocket Diary Jan. 1868-Dec. 1868（檔案編號：2009-5004-1-1）、Pocket Diary Jan. 1870-Dec. 1870（檔案編號：2009-5004-1-2）、Pocket Diary Jan. 1871-Oct. 1871（檔案編號：2009-5004-1-3），以及第一次，返國述職時的演講紀錄：Pocket Diary June 1880-Oct. 1881（檔案編號：2009-5004-1-4）。

75 見賴永祥，〈史話 165 吳寬裕讀到第五誡〉，《教會史話》第二輯，原載於《臺灣教會公報》，2060 期（1991 年 8 月 25 日）。蔡信續口述、蘇文魁記錄，〈我的外公－吳寬裕傳道〉，《滬尾江河》2 期（1989 年 1 月），頁 14-16。

76 對一個宣教師而言，面對福音與文化的課題，僅能盡力做到尊重自己所「適應」的新文化，使得該文化向福音開放。詳參鐘鳴旦（Nicolas Standaert）《本地化：談福音與文化》，陳寬薇譯，（臺北：光啟，1993 年），頁 32-33。

過一個禮拜，寬裕去偕牧師的宿舍；偕牧師問他說：「你有讀書嗎？」他說：「有，一點。」又問說：「你有讀到上帝嗎？」回答說：「沒有咧！」偕牧師就說：「少年人，你說謊話。跟我說有讀書，怎麼說沒有讀到上帝。」寬裕回答說：「真的沒有。」偕牧師就說：「孔子有講：『郊社之禮，所以事上帝』⁷⁷，孟子講：『雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝。』⁷⁸」聽到這些，寬裕就說：「好，這有！」偕牧師就又說：「那你為什麼剛剛說沒有？」寬裕回答說：「我以為是書的冊句（句子），不知這是上帝，老師沒有講過，不知道。」偕牧師說：「我來傳的就是這個上帝。」⁷⁹

馬偕藉由儒學與基督宗教的相似性語言，嘗試向吳寬裕介紹全新的信仰體系，正如當年保羅在雅典借用雅典人「未識之神」的用語，嘗試向雅典人介紹創造宇宙萬物的上帝，進而論述「復活」的信仰。⁸⁰不過，誠如先前所提，對第三代宣教師而言，進行福音宣揚的工作是建立在第一、二代的基礎上繼續發揮。因此，馬偕所運用的儒學和基督信仰的「上帝」用語，當然是利瑪竇（Matteo Ricci）以降的來華宣教師所累積的成果了。因此，馬偕對吳寬裕的福音講述，也進一步的展開：

後來，寬裕跟偕牧師相辭回去。就去問教他漢文的老師（先生）

吳倫（Lûn）伯，把他和偕牧師所議論的話來問吳先生。吳先生問

77 出自《中庸》第十九章之三，意思是祭天地的禮節是用來奉事上帝的。

78 出自《孟子》離婁章句下第二十五節，孟子的上半句「西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之」，整段在表達的則是「西施雖美，若身上沾染了污穢，人見了也要掩著鼻子避開；反過來說，雖然容貌醜惡的人，若能藉由齋戒沐浴潔身淨心，也就可以去祭祀上帝了。」

79 見吳寬裕、吳許連理、吳約書，《故吳傳道寬裕的略歷》（*Kò Gô Thoân-tō Khoan-jū ê Liok-lek*），13-14。

80 保羅來到雅典站在人文薈萃的亞略巴古借用「未識之神」的觀念講述基督福音，成了基督信仰（福音）與學術界（文化）相遇的原型（archetype）。保羅巧妙地運用斯多亞派詩人 Aratus 或哲人 Cleanthes 的詩句：「我們是他所生」來闡述被造的人與創造者的關係。「未識之神」並不是指一位特定神明的名字，而是一個預留位置，留給確實存在，只是當時的人尚未知曉的神。詳參彭國璋主編，〈使徒行傳研讀本（《聖經》新標點和合本）〉，十七章 16-34 節（新北市：臺灣聖經公會，2017 年），頁 394-403、414-421。

說：「他有書嗎？」寬裕說：「有啦！」吳先生又說：「若有，你去跟他借一本來給我看。」隔日，寬裕就去跟偕牧師說：「我的老師要跟你借一本書去看，不知你肯嗎？」偕牧師說：「把那部（本）新舊約 66 卷拿去給他看。」寬裕就拿去給他的老師看。吳先生一個禮拜就看清楚（看完了），寬裕就問先生看所看的是正或是邪。吳先生說是正。寬裕就又問老師的意思如何？先生問是否可以去嗎。寬裕跟他說無論啥人都可以去。先生就叫寬裕帶他去；兩人一起去。寬裕就跟偕牧師說那人是他的漢文老師。偕牧師拿一本易經給先生，叫他讀，讀了就叫他講意思。吳先生就說他不會講解，偕牧師稱讚他老實。那時，他們倆人跟偕牧師相辭就回去。在路上，寬裕問先生看這個教，好還是壞，先生就跟他說是好，寬裕就招（邀）先生一起作伴去看禮拜。」⁸¹

上述寬裕的行為舉止就相當有趣，因著自己對儒學知識的掌握有限，無法招架這位外來和尚的辯論，隨後就將所發生的事告知他的老師吳倫（Lûn），吳倫（Lûn）為求精確，要求進一步檢視馬偕所傳講的「上帝」論述的文本來源。隔天，寬裕再訪馬偕商借經書，馬偕遂大方分享當時馬偕手邊所用的漢字聖經。⁸² 吳倫（Lûn）經過一週仔細閱讀後，寬裕問他鑑定的結果，判斷馬偕所傳「是正」或「是邪」？吳倫（Lûn）認定是「正」派，甚至要求寬裕帶他一起去教堂參與禮拜深入探個究竟。

馬偕藉由儒學思想中既有的上帝觀，⁸³ 引導寬裕瞭解基督信仰的上帝；

81 見吳寬裕、吳許連理、吳約書，《故吳傳道寬裕的略歷》（*Kò Gô Thoân-tō Khoan-jū ê Liok-lek*），頁 14-16。

82 馬禮遜來華，翻譯聖經，曾經用「神天」、「神主」、「神天上帝」、「神爺和華」等名詞。郭實臘用「皇上帝」一詞，而麥都思（Walter Henry Medhurst 1796-1857）力主使用「上帝」。後來新教教士譯經，意見不一，有主張用「神」者堅持不讓，乃有「上帝版」、「神版」聖經譯本之別。惟廈門話聖經譯本，則沿用上帝，在臺灣久普遍通行。賴永祥，〈史話 164 敬天敬神·敬上帝〉，《教會史話》第二輯，原載於《臺灣教會公報》，2059 期（1991 年 8 月 18 日）。

83 根據上古儒家典籍，在夏商兩代，「帝」與「上帝」都是指具有人格的上帝在周代，「天」逐漸取代「上

並提醒上帝看人不是看外貌，而是在意人生命內在有否預備自己，帶著渴慕清潔的心來朝見上帝。這豈不正是宣教神學時常在探討的「福音與文化」對遇的最佳例證嗎？正如黃保羅在《儒家、基督宗教與救贖》一書中的陳述：「發現相似性，不僅有助於儒家理解新的思想方式，也有助於他們確立對自己傳統的信心。因為比起當代思想，儒家更欣賞古代傳統。一旦儒家發現自己與基督宗教或其他宗教具有相似性，他們就會得出結論說，具有這些相似性的基督宗教或其他宗教，與儒學並無衝突。因此，儒學本身也是正確的，是可以接受的，因為儒學也與這些宗教相一致。」⁸⁴

從這樣的視角來重新認識馬偕的宣教工作是不是有另一番的新意呢？原來，馬偕也懂漢學，至少他懂得運用四書中的上帝觀來向臺灣漢人傳達基督信仰的上帝，並且善用「適應」⁸⁵的原則。

三、馬偕從何習得漢學

然而，馬偕與寬裕的這段對話內容，未曾出現在他的日記、回憶錄和宣教報告書裡；反倒是出現在「接受者」記錄的文字裡。按常理這段對話的孔孟語錄很有可能也曾出現在稍早與阿華等讀書人的論戰中，雖然沒有明確的記載下來。但以馬偕的漢學知識及台語能力，很可能在有限的語言知識下，不論是個人談道或公眾佈道的場合，都極有可能會複製這樣的對話內容，不

帝」。「天」的人格性備受爭議。在漢代董仲舒之後，「天」再次被「天理」所取代，而經過宋明理學，「天理」再次被「理」與「性」所取代。這種變化影響了儒家的內涵，因此也影響了他們對基督宗教上帝的評述。有關中國有神論的蛻變，詳參黃保羅，周永譯，《儒家、基督宗教與救贖》，頁 268-272。

84 見黃保羅，《儒家、基督宗教與救贖》，頁 109。然而，針對耶儒之間的互動，仍有批判的論述。詳參王志成、朱彩虹，〈儒耶對話走向何方——簡評黃保羅《儒家、基督宗教與救贖》〉《道風：基督教文化評論》第三十一期（香港，2009 年），頁 313-322。孫尚揚，〈封閉的基督徒與單方受益的儒耶對話——以黃保羅的研究為例〉，《哲學研究》第 5 期，（北京：中國社會科學院哲學研究所，2009 年），頁 51-57。

85 事實上，宣講福音似乎就是有一種張力。基督的信息是普世性的，為所有的文化而講的；因此，它在各文化中，以多重形式具體呈現，是可能的也是必須的。但另一方面，基督的信息，他的降生，受苦，死亡和復活，是如此根本的，而對任何文化或個人而言，又是如此地新奇，以致必須與原有的文化或環境，造成一種分裂。他們會引發一種皈依和一種文化的疏離。詳參鐘鳴旦（Nicolas Standaert），《本地化：談福音與文化》，頁 45-46。

斷提出成為他的立論基礎。令人好奇的是，馬偕的這段台語文的儒學知識到底從何學來的？以下從二個層次來探討，首先是漢學知識的來源，其次才是台語文表達的學習。

（一）漢學知識的來源

有關漢學知識的來源，普林斯頓神學院的教會歷史教授 James Clement Moffat 應該最有可能是直接影響馬偕對漢學經典廣泛學習興趣的那一位。Moffat 是蘇格蘭人，致力研究古老宗教歷史和啟示宗教（意指基督信仰）的關聯性，藉由傳教士學者所翻譯印度和中國的經典，探討了古代宗教歷史發展的神觀，指向對希伯來聖經所啟示的這位創造的上帝的認識。在他的著作 *A Comparative History of Religions Before Christ*，其中引用大量由倫敦宣道會（LMS）的宣教士理雅各（James Legge）所翻譯的儒家經典和中國古文。⁸⁶ 由這本書的序言得知，Moffat 脫稿的時間是 1870 年 6 月，此時的馬偕剛從普林斯頓神學院畢業，可見 Moffat 的寫作時間應該是馬偕還在校時，因此在課堂上馬偕應該不難聽到書本裡的相關分析。Moffat 的觀點近似理雅各，認為中國古代經書明確顯示中國人最早信仰一位有位格之神、超越的存有，宣教士並不是要對中國人宣講一位外國的神，而是要幫助他們恢復與那位——他們祖先早已認識並敬拜而卻被他們所遺忘的——創造者的關係。

另外，作為一個說英語的 19 世紀晚期加拿大傳教士，在馬偕抵台之前，儒家經典早已被系統性的翻譯了，如曾任麻六甲英華書院（The Anglo-Chinese College）校長的科利（David Collie）1827 年翻譯了《四書》。⁸⁷ 然而，其中迄今為止最好的英文譯本仍舊是蘇格蘭傳教士理雅各翻譯的《中國

86 參 James C. Moffat, *A Comparative History of Religions Before Christ* (New York: Dodd, Mead & Company, 1871), p.101-106, 175-79, 200-217.

87 參卞浩宇，〈倫敦會來華傳教士馬禮遜與近代漢語教學〉，頁 21。

經典》，⁸⁸ 初版翻譯完成於 1860 至 1870 年代，當時在中外印刷很廣。理雅各的《中國經典》譯本，還包含他自己很多的註釋在內，其中涉及對儒家經典「上帝」、「神」如何理解與翻譯的問題。⁸⁹ 因著「上帝」譯名背後的神學論爭，理雅各也捲入了所謂的「譯名之爭」(Term Question)。⁹⁰ 馬偕極有可能接觸過理雅各的譯本，以及其他英文譯本，不管是在左拉、諾克斯、普林斯頓、蘇格蘭或是亞洲之旅的船上圖書館。

(二)台語文表達的學習

然而，上述這些介紹儒學經典的閱讀文獻應該都是英文書寫，馬偕又如何能用台語和學生對話呢？馬偕何時習得這些孔孟語錄的台語修辭呢？據筆者推測，至少有以下五種可能性：

1. 抵達香港、廈門或打狗時，跟資深宣教師習得？如英國長老教會派駐廈門一帶的宣教師杜嘉德 (Carstairs Douglas)⁹¹，但當時馬偕的台語應

88 理雅各把中國儒家經典與民間文化做了區分，認為在儒家文獻當中出現「天」並非是所謂主神的專名（即相當於希臘的 Jupiter），而是超越的存在（也就是上帝）。在此他還引用了宋代理學家楊復的說法，「天帝一也，星象非天，天固不可以象求也，以象求天，是何異於知人之有形色貌象，而不知有心君之尊也」，說明中國所崇拜的天與可見的天並不是一回事。見潘琳，〈「上帝」的爭端——理雅各與譯名之爭的餘波（1877-1880）〉，《翻譯史研究》，第二輯（上海：復旦大學出版社，2012 年），頁 234。James Legge, *Confucianism in relation to Christianity. A paper read before the missionary conference in Shanghai* (Shanghai: Kelly & Walsh. London: Trubner & Co., 57 AND 59, Ludgate Hill., 1877), P.38-40.

89 對於漢語的「上帝」和基督教的 God 在內涵上的差異，理雅各認為傳教士所要做的僅僅是要對中國的上帝含義進一步補充；在基督教在中國廣泛傳播後，人格化的含義將逐漸替代非人格化的上帝。見潘琳，〈「上帝」的爭端——理雅各與譯名之爭的餘波（1877-1880）〉，235。James Legge, "A Letter to Professor F. Max Müller", *The Chinese Recorder*, Vol. 12 No. 1 (1881), P.47-49.

90 也就是聖經翻譯中，God 的譯名引起的爭議，到底是要翻成「神」、「上帝」、「天主」，還是其他詞彙。關於「上帝」是否就是耶和華的問題，理雅各認為：『帝，上帝，天，耶和華這四個詞，所表達的存在 (Being) 是相同的，但各自所表述的故事不一樣……天所表達的是偉大的概念，而耶和華是『自我存在』 (self existent) 的概念。』其次，理雅各認為中國人對於其他人或物的崇拜都「遠遜於」對上帝的崇拜。雖然中國並非嚴格的一神信仰，但「上帝」是有超越地位的。傳教士們當然應該譴責對其他事物的崇拜，但應當認識到在儒教中上帝崇拜和其他崇拜的不同，後者將隨著基督教體系在中國廣為人知而消失。參見潘琳，〈「上帝」的爭端——理雅各與譯名之爭的餘波（1877-1880）〉，頁 218-242。

91 杜嘉德 (Carstairs Douglas, 1830-1877) 畢業於英國格拉斯哥 (Glasgow) 大學，於 1855 年隨英國長老教會宣教士賓威廉 (William C. Burns) 到中國，定居廈門。1860 年，杜嘉德由廈門渡海來台訪問，對於廈門話能在臺灣通行感到興奮；而由於其報導及呼籲，英國長老教會才派馬雅各醫生 (Dr. James L.

該還無法駕馭如此深層的漢學知識表達，更遑論運用在流利地辯論。

2. 他初抵台在南部的台語老師⁹² 教他的？但他的老師又是從哪裡學來這般基儒對話的技巧呢？
3. 另一種可能是，這是當時廣為流傳的福佬話（閩語）佈道材料？是否真有這樣的材料？又會是哪裏出版的？誰撰寫的？發行範圍有多廣泛？這些都有待釐清！
4. 有否可能是從打狗北上幫忙馬偕的一位本土傳道「許銳」（Dzoe）⁹³ 所提供在談道上的援助？但翻閱馬偕的日記，在 1872 年 6 月 10 日記載：「今日有一個人從南部教區來，但他知道的道理並不多，所以讓他和阿華一同讀書。倘若他跟不上進度，我就另外教他。」⁹⁴ 這樣看來，

Maxwell) 來台，展開福音在台宣傳及醫療工作。馬雅各醫師來台初時幾個月，杜嘉德也留在臺灣協助馬雅各渡過艱困的拓荒時期。杜嘉德根據約翰·盧的《羅馬化會話字典》(《廈門詞彙》) 編纂《廈門本地話或口語字典》(即《廈門白話字典》，1873 年)。其編纂的《廈英大辭典》(Chinese English Dictionary of the Vernacular or Spoken Language of Amoy, with the Principal Variations of the Chang chew and Chin chew Dialects)，是宣教士對漢語各語系加以系統整理的一個成功例證，也是此後到臺灣或中國閩南的宣教士所不可或缺的工具書。2021/4/16 檢索自：臺灣白話字文獻館-關於白話字-廈門話字典-杜嘉德 (ntnu.edu.tw)

- 92 馬偕日記 1871 年 12 月 29 日提到，下午 4 點進入打狗港（今高雄港），轉搭一搜小舢舨登岸。1872 年 1 月 9 日（禮拜二）：「早上 6 點開始學漢語，學習音調。今天，噢！主啊，我要將自己獻給祢。而這個語言擋在我與住民的中間，如不將它移開就是死亡。所以請幫助我，上帝！」事實上，馬偕在打狗只停留二個多月，1872 年 3 月 7 日與李庥牧師搭上「海龍號」(Hai-loong) 北上。參《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 26、29、37。之所以會提早北上，主要有二個因素，一是語言學習，二是為了配合李庥牧師牧師北上探訪宣教據點的行程。在 1872 年 4 月 10 日寫給加拿大長老教會海外宣教委員會（西部部分）主席麥威廉牧師的宣教報告書中有一段陳述：「我和語言老師學了幾星期後，開始覺得需要完全處於運中文（台語）的環境裡。這讓我想要比當初預估的更早前往北部。同時李庥牧師正準備要去探訪幾個打算轉交給我們照顧的宣教據點，渴望我早點和他們同行，然後再回到打狗來；但是如果回打狗幾個月後，我又需要啟程北上，只會增加開銷又浪費時間。此時正好有艘英國輪船海龍號進港，他們將直接駛往淡水（這是極罕見的情形），我全然相信這是上主在開路。」參《北臺灣宣教報告》，第一套，1：37。
- 93 見甘為霖，《素描福爾摩沙》，林弘宣、許雅琦、陳珮馨譯（臺北市：前衛，2009 年），頁 42：「李庥牧師和德馬太醫師很高興能夠陪伴他，看著他在選定的服務地區安頓下來，同時也安排打狗的一位本土傳道——「德忠」（Dzoe，音譯）弟兄北上幫忙，讓馬偕先生能夠立刻進行傳教的工作。」
- 94 見賴永祥，〈史話 239 許銳在獅潭底遇害〉，《教會史話》第三輯，原載於《臺灣教會公報》2165 期，（1993 年 8 月 29 日）。另參，《馬偕日記 I》，1872 年 6 月 10 日，頁 57：「有一人來自南臺灣（編註：許說），經過考試之後發現他在許多方面都不及格，顯然他沒有什麼基礎。因為他無法和阿華一起學習，所以我單獨教導他，花費許多的努力……」

許銳的知識水平似乎與嚴清華有落差。

5. 馬偕的第一個學生嚴清華是讀書人，⁹⁵ 他決定跟隨馬偕學習基督信仰後，就成了馬偕得力的助手，更是馬偕的貼身家教。因此，極大的可能性是來自阿華的指導，幫助馬偕短短半年內在原有的基礎上，更深入認識臺灣風俗民情以及儒學知識，並掌握了一定程度的台語表達詞彙。

然而，不論馬偕的學習源頭為何？但在整個對話過程中，卻可看出馬偕對漢人文化背景的態度，是比較和善的，似乎是延續來華傳教士「和儒補耶」的傳統。「合儒」是晚明耶穌會士利瑪竇的主要傳教路線，如何從孔孟及他們之前的儒家古代文獻，尋找漢語文化「上帝」觀念與猶太－基督教「上帝觀」的對應，拉近兩大文化的差距，是他們採取的主要策略。⁹⁶ 利瑪竇認為古儒是尊崇「上帝」的，而後逐漸蛻變背離了上古的信仰。⁹⁷ 為了探究「上帝」這個詞在漢語文化裡的意涵，利瑪竇詳實地引述了《中庸》，《詩經》，《易經》，《儀禮》等古儒經典 11 處以為佐證，在他的大作《天主實義》中如此陳述：

吾天主，乃古經書所稱上帝也。《中庸》引孔子曰：「郊社之禮，以事上帝也。」朱注曰：「不言後土者，省文也。」竊意仲尼

95 「阿華從十到十七歲時幾乎都是在讀書，在一個開私塾當老師的親戚家學習。然後他到一位滿大人的家工作，開始時是當差役，最後是當這個官員的隨身要員。他在中國走過不少地方，從福州到天津，也在北京住了六個月，之後回到淡水，而我就是在他回淡水不久後到達臺灣的。」見《福爾摩沙記事》，頁 132。

96 為了回答上帝是否存在問題，16 世紀來華的許多傳教士致力於論證基督宗教的上帝概念與中國的「上帝」與「天」等觀念相通。「相通」是指基督宗教的上帝概念與中國的「上帝」與「天」完全一樣或非常相似。利瑪竇是首位強調這個相同性的著名傳教士。後來，許多新教徒也沿用這種相通性，並採用「上帝」作為基督宗教上帝的正式譯名。天主教徒與新教徒都曾涉及相通性的問題，通常涉及到 5 個中國概念：上帝，天，太極，理與道。「上帝」與「天」是討論相通問題時最常涉及的詞彙。詳參黃保羅，《儒家、基督宗教與救贖》，77。

97 有關中國的思想發展中，發生了從有神論到人文主義的蛻變，「上帝」概念也從人格神演變成非人格的天、天理與人性。相關討論詳參黃保羅，《儒家、基督宗教與救贖》，頁 80-112、268-272。另參朱志瑜，〈天主實義－利瑪竇天主教詞彙的翻譯策略〉，《中國翻譯》2008 年第 6 期（2008 年），頁 27-29。

明一之以不可為二，何獨省文乎？《周頌》曰：「執競武王，無競維烈，不顯成康，上帝是皇。」又曰：「于皇來牟，將受厥明，明昭上帝。」《商頌》曰：「聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇。」《雅》雲：「維此文王，小心翼翼，昭事上帝。」《易》曰：「帝出乎震。」夫帝也者，非天之謂。蒼天者抱八方，何能出於一乎？《禮》雲：「五者備當，上帝其續。」又雲：「天子親耕，粢盛秬稷以事上帝。」《湯誓》曰：「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」又曰：「惟皇上帝，降哀於下民，若有恆性，克綏厥猶，惟後。」《金縢》周公曰：「乃命於帝庭，敷佑四方。」上帝有庭，則不以蒼天為上帝可知。曆觀古書，而知上帝與天主，特異以名也。

（朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》，復旦大學出版社 2001 年版，第 21 頁）⁹⁸

利瑪竇引經據典得出結論：「曆觀古書，而知上帝與天主特異以名也」。這種「合儒」⁹⁹的路線也被很多晚清來華基督教傳教士所繼承，馬偕是否相當程度也是受到此路線的影響呢？

總之，嚴清華和吳寬裕這二個例子雖無法代表往後馬偕在宣教場域中的所有談道經驗，¹⁰⁰然而他們卻代表著二種不同典型的應對策略，一種是藉由「差異性」來表明基督教信仰的獨特性，另一種則是尋求「相似性」，以

98 相關討論詳參李存山，〈從「郊社之禮」看儒耶分歧〉，《中國哲學史》，第 1 期（北京：中國社會科學院哲學研究所、中國哲學史學會，2006 年），頁 30-32。

99 基督宗教的華人學者後來使用「合儒」、「補儒」和「益儒」，或「超儒」這樣的詞語來表示利瑪竇對中國人的宗教所抱的態度了。侯外盧主編的《中國思想通史》的解釋是：1.在對儒、佛、道三教的關係上，是聯合儒教以反對二氏，這即所謂的「合儒」；2.在對儒家的態度上是附會先儒以反對後儒，這即所謂的「補儒」；3.在對先儒的態度上，則是以天主教經學來修改儒家的理論，這即所謂的「益儒」、「超儒」。詳參侯外盧主編，《中國思想通史》，第四卷下（北京：人民出版社，1952 年），頁 1207。

100 之後，陸續還有儒生、秀才之類的有識之士皈依基督信仰，並成為馬偕的學生或助手。其中至少還 22 歲當秀才的劉澄清，以及 1892 年 5 月（39 歲）考上秀才第一名的李種松；前者後來參與馬偕《中西字典》漢字編列的工作，後者於 1912-1925 年間擔任臺北神學校漢文教授。另外，連和、洪胡、蕭大醇等，也都是讀書人，值得進一步考察。

利福音詮釋在異文化之地尋求會通的可能性。正如鐘鳴旦在探究福音本地化（Inculturation）的進程時所揭示的：「福音所能帶給文化的更新」和「文化所能帶給福音的新的表白」，二者間必然存在著張力，但仍要不停地「辨別卓絕之事」（或譯「分別是非」，腓 1：10）。在這種動態過程中，不斷地仔細審察，並吸收其他文化中的福音寶藏，而注入自己的教會，才有機會邁向本地化的旅程。¹⁰¹

叁、應對民間信仰

誠如前述，馬偕所屬的加拿大長老教會在發展的歷程中各方面都深受蘇格蘭福音傳統的影響；在海外宣教發展上，也與英國長老教會建立了宣教夥伴關係。¹⁰²當馬偕尚未決定確切的宣教場域時，曾先走訪廈門、汕頭一帶，了解當地的宣教事工及民情，並與當時英國長老教會在那個教區的宣教師交流學習。因此，藉由英國長老教會在 1853－1855 年間派駐廈門的宣教師莊士頓（James Johnston）對漢人宗教背景的觀察，將有助本文接下來轉向探究馬偕與民間信仰的互動經驗。莊士頓指出，漢人的儒、釋、道這三種宗教都滲透並影響多數人的日常生活，除了一些教育程度較高的文人以外，普通人對儒教所知甚少。¹⁰³

類似的觀點，蔡約拿（Jonathan A. Seitz）在回應黃保羅的《儒家、基督宗教與救贖》一書時，更直白的表達：「儘管在基督教與中國文化相遇的歷

101 見鐘鳴旦（Nicolas Standaert）《本地化：談福音與文化》，頁 81-82。

102 1868 年 10 月 3 日，英國長老教會海外宣教委員會主席馬德生（H. M. Matheson）長老，發函給甫接任加拿大長老教會海外宣教委員會主席麥威廉，表示樂意和加拿大長老教會一起合作在中國的宣教事工。待 1871 年 7 月 6 日再度通信時，已經進展到詳盡介紹廈門、汕頭以及福爾摩沙等宣教區的發展概況。這些介紹，主要是為了協助提供資訊，以利差派馬偕的相關規劃。詳參《北臺灣宣教報告》，第一套，1：頁 17-18、32-33。

103 見盧啟明，〈臺灣基督長老教會對「異教」的觀點與實踐（1865-1945）〉，《臺灣文獻》，63 卷第 4 期（南投：國史館臺灣文獻館，2012 年 12 月），頁 44。James Johnston, *China and Formosa: The Story of the Mission of the Presbyterian Church of England* (London: Hazel, Watson and Viney. 8v.16, 1897), p.48-67.

史中，儒家一直是基督徒的主要對話夥伴，對於大多數中國人來說，更親近地對話夥伴一直是通俗宗教或民族主義。」¹⁰⁴ 鑒此，以下將從民間信仰和風俗習慣等議程，探究馬偕對他宗教的態度與思維。

一、祖先崇拜與風水習俗

馬偕在回憶錄中，針對漢人的宗教文化背景有相當精闢的解析，他認為，釋道儒各有其影響力，對知識份子而言，儒學至關重要。然而對於普羅大眾，真正影響生活日常的，反倒是混雜釋道儒的民間信仰，¹⁰⁵ 其中祭祖、風水、祭拜鬼神等都是重要的議程。馬偕認為祖先崇拜¹⁰⁶ 有些地方是合乎人性的，雖然動機是出於害怕，但卻是以孝順為根本。他對漢人除夕春節祭祀的習俗觀察甚微，從比較宗教學的視角論道：「除夕對於漢人就像虔誠的猶太人在過逾越節之夜一樣。」¹⁰⁷

他進一步剖析對臺灣民間風水習俗的觀察，提到外籍人士可能在無知的狀況下觸犯當地習俗而身陷風爆圈：

一般人認為風水和無數事情的好壞運都有關係，所以，像是認為地上和空中都有其平衡或一種難以解說的東西，不可隨意破壞。

104 見約拿單·賽茲 (Jonathan A. Seitz)，〈黃保羅的儒基對話新作評述〉，《儒家、基督宗教與救贖》，頁 361。

105 馬偕在回憶錄論及漢人複雜的宗教體制時，特別向讀者推薦閱讀衛三畏、倪維思、杜博思的相關著作。而有關這三位傳教士學者的背景如下：衛三畏 (Samuel Wells Williams, 1812-84) 是美北長老教會派往中國的宣教師，演學家，語言學者，代表作有《中國總論》(The Middle Kingdom, 1848) 等。倪維思 (John Livingstone Nevius, 1829-93) 是美北長老教會派往中國的宣教師，神學教育者，作家，代表作有《中國和中國人》(China and Chinese, 1866) 等。杜博思 (Hampden C. Du Bose) 是美南長老教會派往中國的宣教師，宗教民俗學者，代表作有《中國三大宗教：儒教，佛教，道教》(The Dragon, Image, and Demon: the Three Religions in China, Confucianism, Buddhism, Taoism, 1886) 等。參《福爾摩沙記事》頁 116-117、124。

106 在馬偕的觀察分析提及，漢人認為人有三個靈魂，人死後一個靈魂到看不見的精靈世界，第二個靈魂進入墳墓裡，第三個則在家附近徘徊。第一個靈魂由道士負責，另兩個靈魂則由子孫照顧。親人整修墓地照顧第二個靈魂，第三個靈魂則安置在木製的神位中。於是祖宗神位成為家庭中最神聖之物。參見《福爾摩沙記事》，頁 121。From Far Formosa, P.131-132。

107 見《福爾摩沙記事》，頁 122。

新教堂的牆只要建得高出鄰近的房子幾呎高，就必將引起鄰居們的憤怒和惶恐，因為這樣是破壞了風水。外國人因依著他們的方式做他們的工作，以致在無意中，不斷的破壞當地人的風水。¹⁰⁸

馬偕所言並非空穴來風，如此借「風水」而起的教案，如眾所周知，包括南部宣教師馬雅各 1868 年在府城所遭遇的，1874－75 年在白水溪發生的反教事件中甘為霖險被殺害，以及 1877 年馬偕自己在艋舺的經歷，等大大小小的糾紛。¹⁰⁹ 對信奉者而言，風水攸關個人、家族、村落社群，甚或是社稷的興衰起落。各種風水堪輿的因果關聯，形成一套牢不可破的價值體系，具有靈驗的實質效應。任何人都不得輕易破壞、損毀、觸犯禁忌，以免災禍臨頭，厄運難逃。

如此的民間信仰體系，正符合費樂仁所言：「是由人們生活於其中的價值和制度所構成的富於活力的和張力的時空聯合起來的整體。」¹¹⁰ 這般「聯合起來的整體」就連為官的執政掌權者都得敬其三分，1880 年（光緒 6 年）閩省福州府烏石山教案¹¹¹ 正是最好的例證。在總理各國事務衙門與德國公使巴蘭德（Von Brandt）的公文往來中可窺其一二。1880 年 4 月 30 日總理衙門大臣再回覆巴蘭德的公文中提及風水運行對社會的影響力：

中國講風水分陰陽二宅，信陽宅者，既實繁有徒；信陰宅者，尤牢不可破。在貴大臣以為荒誕難憑，而中國信風水者則以為確鑿

108 見《福爾摩沙記事》，頁 190。外籍人士若一意孤行，堅持按自己的方式做事，沒有去留意當地居民的風水思維，很容易就會誤踩地雷區。From *Far Formosa*, P.201：「Thousands of disturbances have been caused by foreigners carrying on their own work in their own way, but unwittingly running counter to this Chinese notion.」

109 參王政文，《天路歷程：清末臺灣基督徒的改宗與認同》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019 年），頁 49-57、220-238。

110 費樂仁（Lauren Pfister），〈理解現代儒家的文化失色與意外的儒基及基儒之間的文化綜合的歷史事實〉，《儒家、基督宗教與救贖》，頁 373。

111 中外官員僵持在教堂位置和風水座向有否妨礙的探討，詳參洪健榮，〈清季淡水開港後西教傳佈與傳統風水民俗的衝突〉，頁 43-68。

可據，甚至兩造因爭論風水結訟經年。地方官雖百端開喻，亦難破其成見。此中國數千年來相沿日久，積重難返之事，若因外國租買地基，不准民間信風水之說，必致釀成釁端，殊非中外相安之道。此係中國實在情形，無所容其飾詞。如無礙民居，不關方向，自不得藉端蠱惑。貴大臣來華日久，定能深悉不疑也。¹¹²

用費樂仁的話來說：「任何文化都是一個複雜而活生生的統一體；文化可能生存也可能死亡，生活於轉化緯度之中的人都完全能懂得這個事實，而這個同樣的事實卻會對另一類人構成威脅。」十九世紀後期來臺的宣教師在宣教的過程中，都必須應對這個民俗信仰所引起的威脅，以至於看似民間私領域的風水習俗，一不小心就可能躍身成了公領域的國際議題。¹¹³

二、應對之道

應對他宗教，馬偕基本態度是：「不公開指責或批評人們所視為神聖珍貴的」，更藉由其中的真與美之處做為敲開人們心門的引路石。例如，馬偕因深知「孝道」對漢人社會的重要性，經常在露天佈道時，就藉由十誡中的第五誡做為宣揚福音的切入點，吸引人們關注的眼神，進而擄獲耆老的讚嘆：「那是天理」。馬偕在掌握話語權之後，接而繼續申論有關我們「在天上的父」，如此從「孝道」著手的生活佈道進路，果效顯著，容易得到受眾的尊敬與認同。¹¹⁴

112 中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》第4輯（臺北：中央研究院近代史研究所，1976年），第804號，頁1125。

113 洪健榮，〈十九世紀後期來臺傳教士對於風水民俗的態度〉，頁201。有關開港與教案的研究可參考下列專書、論文，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年3版）。戴寶村，《清季淡水開港之研究》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，1984年），頁125-158。林文慈，《清季福建教案之研究》（臺北：臺灣商務印書館，1989年），頁49-62。蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》（臺北：博揚文化事業公司，2000年），頁170-243。蔡蔚群，〈建省以前臺灣北部的教案（1872-1885）〉，《臺北文獻》，直字第133期、134期（2000年9、12月），頁171-210、231-256。

114 參《福爾摩沙記事》，頁122-123。

馬偕對他宗教的優美，不吝給予肯定；但對於其中虛假、無知所帶出的迷思也會毫不留情地批判：「二十三年來我處在異教徒之間，和許多的道士及信徒接觸，我了解這種宗教看起來像似甜美，光明，但卻是腐爛有害的。」¹¹⁵ 然而，對於傳統習俗的宗教禮儀，如祭祖，馬偕卻選擇寬容以待，體現同理心的視域：「因為它（指祭祖）已成為每個人生活中的一部分，在每個人的心中有著難以卸下的情感。所以，需要無比的確信和勇氣才能脫離它的奴役，也才敢於面對親朋好友的辱罵，因為他們視一個對祖宗不盡靈性責任的人為最無人性與殘忍的人。」¹¹⁶ 就馬偕的觀察，「當人聽了福音之後，可能從此不去拜拜，但仍要經年累月的時間，才可能放棄神主牌。他認為要將靈魂、死亡及身後有關的真理教導民眾理解，否則貿然去除神主牌，會讓人心受折磨。」¹¹⁷

站在文化對話的視域，應當尋求彼此了解、相互尊重；但站在福音使命的負擔，馬偕有如使徒們從主耶穌領受了「我要使你們得人如得魚」的呼召。誠如沃爾斯（Andrew F. Walls）所揭示「福音與文化」的二個重要原

115 見《福爾摩沙記事》，頁 116-117。馬偕回憶錄對道教的想法相當符合費樂仁的觀察，他分析道：「19 世紀中葉開始，外國的基督教傳教士在其著作中都對道教作出批評，把道教的多神論信仰及儀式評價為『低劣的迷信行為』、『偶像崇拜』、『異教信仰』、『民間多神信仰』，並且把道教與耶穌在世時羅馬人多神論的『民間宗教』聯繫起來。」其中，理雅各曾論道：「道教把混沌『太一』列為三位一體神之一時，我們就知道可以在其體系中找到令人迷惑及不合理的地方。混沌（Chaos）有什麼比『不道德的神及拙劣的造物主』這個機遇之神高超呢？『三清』是『虛無之神』，之下是玉皇大帝……他很大程度上取替了其他神祇在平民百姓心目中的地位，理應主宰一切人間事務，也同樣控制物欲世界……這個在民間流行的偶像源自張氏家族的一個術士，這個家族產生了許多道教的天師。這個術士被神化的過程最早可追溯到唐代，即七、八世紀。有關他生平的著述，可謂最誇張荒誕……道教有許多『神』、『上帝』、『天帝』、『大神』、『天神』……可說是最明顯的、最荒誕的多神論，幾乎沒有任何詩意與美學的特徵。」見費樂仁（Lauren Pfister），〈現代中國文化中基督教與道教的相遇、論辯、相互探索〉，《基督教與近代中西文化》，王劍凡譯，羅秉祥、趙敦華編（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 401-402；譯自 James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880), P.168-170.

116 見《福爾摩沙記事》，頁 123-124。

117 見《福爾摩沙記事》，頁 123。馬偕此處的分析相當到位，不愧為臺灣女婿。筆者牧養的教會，至今仍有此類的信徒，殷勤出席禮拜，但終究堅持不受洗，主要仍是礙於祭祖、神主牌等的相關情懷。

則：本地化原則與天路客原則。馬偕正是努力在宣教場域的實況中，如鐘擺般不斷地在這兩個原則之間擺盪尋求一種動態的平衡，過與不及都可能造成無法彌補的傷害。在此引述二處記載以為佐證：

1875 年 6 月 21 日晚上，馬偕搭船逆流上行前往雞籠（基隆）一帶傳福音，於次日黎明時抵達。6 月 28 日，到廟宇拜訪一位剛從中國到來的老和尚，卻遭遇老僧出言不遜，態度極度氣憤、無禮與自誇，氣勢凌人。而馬偕採以理性論證，提出挑戰，逆轉局勢，使老僧啞口無言，當眾惱羞成怒。隔天，馬偕再次前往寺廟拜訪老和尚，兩人關係趨於和善，老和尚反而泡茶招待，雙方暢談。甚至到傍晚，老和尚實踐諾言，主動回訪教會。馬偕感性紀錄了當下的心靈點滴：「是的，每一個人都有一顆心，只要你知道如何去觸摸（感動）它。」¹¹⁸

這段故事在基隆當地傳為佳話，也印證聖經「使人和睦的人有福了，因為他們必稱為上帝的兒子。」（馬太福音 5 章 9 節）的精神。另外，在馬偕登陸淡水 17 週年紀念日（1889 年 3 月 9 日）當天，在淡水牛津學堂舉辦基督教與儒教、佛教、道教的辯論會，邀請 10 到 12 名外國人到場參與。

馬偕的學生阿華代表基督教，一名位叫能清（Leng chheng）的秀才站在反方。辯論會結束後，最後馬偕裁定由代表基督教一方贏得勝利，他在當天日記最後寫到：「今晚在學堂和 24 名辯論者，在此建築裡有能力且預備好為基督教辯護，反擊北臺灣的三個宗教信仰。」¹¹⁹

118 參馬偕，《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 226-227。

119 見馬偕，《馬偕日記 II：1884-1891》，頁 308。

馬偕對基督福音的確信，並熱衷於與他宗教的互動交流，相當程度或有受到愛丁堡大學宣教學教授達夫的影響。¹²⁰馬偕 1870 年前往愛丁堡進修，11 月 8 日初次見到達夫，在日記中馬偕以粗黑及交叉的雙線記號標記了這個在他生命史上重要的時刻¹²¹，而在 1871 年 3 月 13 日¹²²道別此行。期間，馬偕為著可能受派前往印度宣教做了準備¹²³，對印度語言、宗教、文化、民情等，進行系統性的學習。之後，雖沒去成印度，¹²⁴但這些裝備有助於他對傳統宗教的認識，並建立了應對他宗教的基本態度，為日後在臺灣與釋道儒互動交流打下了重要的基礎。

三、世界宗教會議的氛圍

然而，馬偕那一代的宣教師在與他宗教對話的進路常會被扣上是一種「排他主義」(exclusivism)，¹²⁵這種立場堅持認為，基督徒才擁有宗教的真

120 參《福爾摩沙記事》，頁 10。王榮昌，〈19 世紀基督教與他宗教會遇之態度－以莫里斯 (Denison Frederick Maurice 1805-1901) 與馬偕 (George Leslie MacKay 1844-1901) 思想為例〉，《神學與教會》，vol.40 No.1，(臺南：臺南神學院，2015 年 1 月)，頁 146-149。

121 Mackay Diary, November 8, 1870. Presbyterian Archives (檔案編號：2009-5004-1-2), Toronto.

122 「Heard Dr. Lumsden & at 2 pm Dr. Duff. Saw him last time.」詳參 *Mackay Diary*, March 13 (Monday), 1871, Presbyterian Archives (檔案編號：2009-5004-1-3), Toronto. 另參《福爾摩沙紀事》，頁 10-11。

123 馬偕的意願一開始是傾向前往印度，馬偕在初抵蘇格蘭後，1870 年 11 月 17 日從愛丁堡寫信給麥威廉提及：「回到加拿大後我就會準備往印度去。所以我希望盡早知道加拿大長老教會對於我前往印度的看法，也讓我可以向蘇格蘭教會或美國的教會提出海外宣教的意願。蘇格蘭教會或美國教會都殷切期盼有人接受呼召，去異教地區宣教，傳講耶穌基督與十字架的救恩。」詳參《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》，第一冊，頁 21。查閱馬偕 11 月 17 日的日記，顯示他在上第一堂語言課的同一天寄出了這封信。而這封信當然是在前一天就寫好的。*Mackay Diary*, November 16 (Wednesday), 1870. Presbyterian Archives (檔案編號：2009-5004-1-2), Toronto. 「Listened to Smeaton & Duff, then made an arrangement to study. Headmaster with Mrs. Thompson. Wrote letter to McLaren.」

124 而當時海外宣教界的二個重要場域，正是中國與印度。加拿大長老教會宣教委員會確實也以這二個選項詢問各中會的意見。在 1871 年 3 月 15 日的海外宣教委員會的報告書中，提及各中會後續的決議，相關整體陳述如下：「各中會對於雇用馬偕先生的看法，以及對新的宣教使命的地點，委員會已收到所有中會的答覆。從答覆中可以明顯的看出，中會對於去印度或中國宣教有著許多不同的意見，但是對於對國外異教徒宣教的重要性及迫切性卻有一致的共識，有五分之四以上的中會鼓勵委員會現在開始進行」。詳參 *The Home and Foreign Record of the Canada Presbyterian Church*, Vol. 10, no. 7 (July 1871), 204：在回應馬偕到海外服事這個事工上，14 個中會贊成進行，3 個中會建議延遲。教會也對去印度或中國宣教有不同的看法，教會可以自由支持這個事工。

125 有關宗教對話的歸類，分為排他主義或是置換模式 (replacement model)、包容主義或成全模式

理和救恩的途徑；從這樣的角度在參與對話，只是想藉由理解他宗教得以更有效地來宣揚福音。就這個層面而言，馬偕確有此一傾向。不過，若詳究馬偕在回憶錄中應對他宗教的紀錄，也不難發現他同時具有相當的「包容主義」（或稱成全模式 fulfillment model），也就是在調適、順應和本色化的過程中，帶有「基督教是其他宗教的成全」的類似想法。猶如 David J. Bosch 所指出的：「在 1893 年在芝加哥召開的世界宗教會議（World's Parliament of Religions）¹²⁶ 中，西方基督徒對其他宗教信奉者都表示友善，但仍有自命不凡的優越感；基督並不是要來毀滅其他宗教，而是要成全他們。」¹²⁷ 亦即，相較之下，其他宗教幾乎在每一方面都不如基督教。這後來也成了他宗教詬病之處。

或許這樣的套用，對馬偕是不公道的，因這些有關宗教對話的分類是在馬偕投入跨文化宣教實務數年後，才逐漸在宗教界發展出來的理論。不過，在探究的過程中確實也呈現了一種真實，就是在宣教場域的實際應用，宣教師的應對不全然只會是單一的型態，往往可能是一種複雜的組合，至少在馬偕身上可以得到這樣的應證。在馬偕日記中，可以讀出其對文化性、倫理性的祭祖禮儀比較尊重、寬容；¹²⁸ 但對民間信仰中乩童...等現象，他的態度就轉而強硬，認為是迷信、無知、甚至是裝神弄鬼似的宗教表演藝術。¹²⁹

（fulfillment model），以及共同模式或接受模式（mutuality or acceptance model）等。參貝萬斯、施羅德，《演變中的永恆：當代宣教神學》，頁 366-374。

126 這是歷史上第一次出現東與西方宗教領袖齊聚一堂進行正式的對話，也經由此次世界博覽會的集會開啟了「世界宗教議會」的序幕。相關背景介紹，參 David J. Bosch，《更新變化的宣教》，頁 431、頁 654-655。貝萬斯、施羅德，《演變中的永恆》，頁 209。

127 參 David J. Bosch，《更新變化的宣教》，頁 654-657、431：「在芝加哥會議兩年後，哥登（George Gorden）就說，耶穌『自己必須證明，他對日本而言是位更好的統治者，對中國而言是更高尚的孔子，對印度而言是更神聖的釋迦牟尼...他必須成為天下各國的理想之集大成者』。」

128 1874 年 11 月 17 日（禮拜二）與商店店員有一段很長時間的談話。他將對於祖先的崇拜深記腦海中實在是一件美事。聽著他講到年幼的時候，父母親如何養育照顧他的情形，實在令人感動。要讓他轉變想法來接受我們超越一切且永遠值得讚美的天父，實在是難事。不過黎明總是會來臨的。人們總是互相模仿並跟隨著大眾的作法而行。見馬偕，《馬偕日記 I：1871-1883》，頁 189。

129 馬偕，《馬偕日記 II：1884-1891》，1890 年 7 月 3 日，396：「.....我去看附近的一名乩童工作。他在

畢竟，「福音宣揚」才是宣教師受託的使命（mission），馬偕全力以赴，充分展現長老教會「焚而不燬」的信仰精神。相形之下，與他宗教「對話」，在那時代的氛圍只能說是剛剛起步的階段，尚未成形但仍深具挑戰，用心的宣教師依然要謹慎正視此一課題。套一句 Bosch 的話：「宗教間的對話和宣教士是在心靈中相遇，而不是在頭腦上辯論。」¹³⁰

然而，在「尊重」與「宣揚」之間，卻也必須面對當時世界宗教會議氛圍下逐漸成形的普世主義概念的挑戰，像似 Swami Vivekananda 當時所提出有關宗教之間共存共榮的論述：

「難道我希望基督徒變成印度教徒嗎？神禁止的。難道我希望印度教徒或佛教徒變成基督徒嗎？神禁止的。……基督徒不要變成印度教徒或佛教徒，印度教徒或佛教徒也不要變成基督徒，而是每一種宗教必須吸收別人的特性，然而又保有它的個別性，並且按照它本身成長的原理來各自發展（in Barrows, 1893：170 [vol 1]）。」¹³¹

有趣的是，馬偕回憶錄成書背景¹³² 恰逢世界宗教會議的大時代氛圍，書中整體內容的編輯¹³³ 有否受上述思潮的影響？特別有關應對他宗教的論

出神的狀態下（*afflatus*），神明有 2 呎高立在他前面。他是關老爺（*Koan-lāu-iā*）。屋主站在乩童旁邊以接受指示。另一個人則一直伴隨在乩童旁，好翻譯那些隱喻的話（*Jargon uttered*）。很快的，所有的都結束了，那被侵入的身體被告知「醒來」，他就照做了。他的身體一直發抖搖晃。然後一小口茶給他，他一飲而盡。這鬧劇（*farce*）結束了，而他這場表演得了 30 分錢。如果神明想要刮鬍子，穿衣服（漆金身），這些都不成問題。偶像的靈被認為在那個時刻進入到乩童的身上，以便託付想要的訊息！……這真是本性難移哪！」

130 見 David J. Bosch 著，《更新變化的宣教》，頁 661。

131 見 David J. Bosch 著，《更新變化的宣教》，頁 659。

132 馬偕在 1895 年 1 月 14 日的日記提起在伍斯德克的北美人（North American）旅社開始寫作：「我開始寫有關福爾摩沙的書……寫了一整天，真的睡很少。」1895 年的日記裡留下書寫記錄相關的日期有：1 月 14-15、17、22-23、29-30 日；2 月 18-21、26-28 日；3 月 1、4-5、12-14、20-21、25-26 日；4 月 2、4 日；5 月 31 日；6 月 22-26 日；8 月 19 日。歷經七、八個月的寫作，其中也有提到「在家裡」之類的紀錄，應該也是在預備寫作相關的材料吧！整個寫作過程，時常有多倫多的 W. S. McTavish 牧師/博士陪伴在旁協助記錄，一直到 8 月 19 日在多倫多持續在寫，而 9 月 27 日啟程邁向返臺之旅，10 月 1 日抵達溫哥華。馬偕，《馬偕日記Ⅲ：1892-1901》，195-224。

133 1895 年，馬偕利用第二次攜眷回加拿大述職期間（1893 年 8 月 18 日至 1895 年 11 月 19 日），將在臺

述，是否因此而趨於更加開放、尊重他宗教的教義及禮儀？抑或是，反倒激化了對立面，轉而採去更為保守的護教本位主義？箇中的理路，有待進一步釐清¹³⁴。

肆、結語

不論如何，就形式而言，馬偕所做的努力何嘗不是在參與特雷西（David Tracy）所主張的「交談」呢？特雷西認為：「當人們彼此交談時，他們當然也可以談論他們自己。他們可以互相傾述他們的故事，流露他們的希冀，願望和恐懼。他們可以既表露又隱匿他們關於自己的真實想法，以及他們關於他人的真實想法——他人此刻成了談話伙伴。」¹³⁵ 換句話說，在交談的過程

灣 22 年多的一大堆文書資料，如筆記、觀察、日記及報告的摘要、科學研究、描寫文的斷片、人物的略寫等，交給加拿大好友麥唐納（James Alexander MacDonald）編輯成 *From Far Formosa* 一書，於 1895 年底出版。按編輯者序文的脫稿時間是在 1895 年 11 月，此時馬偕早已在 9 月 27 日離開家鄉伍斯德克，10 月 1 日馬偕人已抵達溫哥華並前往維多利亞，14 日從維多利亞搭船啟程踏上重返福爾摩沙的旅程。因此，回憶錄最後繁瑣的清稿、校稿，恐怕都是由編輯者一手包辦了。馬偕回台後，一直到 1896 年 1 月 22 日才收到這本近似回憶錄的福爾摩沙臺灣紀事。因此，若回憶錄的文字是馬偕的原意，或者是他和編輯者二人的共同創作，內文將顯示他兼容並蓄的一面；但若只是單方面出於編輯者的好意詮釋，其中的矛盾就成了必然存在的事實，也將無法避免回憶錄與日記、宣教報告書等史料之間的張力。見《馬偕日記Ⅲ：1892-1901》，頁 223-225、238。

134 1893 年 10 月 21-29 日期間，馬偕曾躬逢在芝加哥舉行的「世界博覽會」，聽了許多精彩的講道和宗教性的演說。日記雖未深入分析，但按照 27 日的記載推估，馬偕去參加的應該是慕迪（Dwight L. Moody）及其同僚所舉辦的福音性營會，當日的概況如下：「上午 9 點去『中央音樂廳』，聽麥尼爾（John McNeill）牧師講：『耶穌的變貌』，聽倫敦（編註：加拿大的倫敦市）的安革利斯先生（Charles Inglis）講：『門徒的失敗』，倫敦的瓦利先生（Henry Varley）講：『更豐富的生命』。尼得漢牧師（Geo. C. Needham, D. D.）講提摩太後書 2 章，關於：『榮耀與不光榮的人』。慕侯爾博士（Dr. L. W. Munhall）講：『基督第二次來臨』。最後皮爾森博士（Dr. A. T. Pierson）講：『聖靈』。現在，所有人都講得很好。麥尼爾則是那喚醒沉睡的罪人，我真是喜愛這勇敢、剛猛的蘇格蘭人，當他講到『容光煥發的蘇格蘭』。嗯，先前我從未聽過這些人講道（甚至親愛的慕迪也沒有），現在我注意到他們進行聚會時，和我們在親愛的臺灣那些榮耀的聚會，多麼相像。啊！在我所愛的島上光輝的聚會。麥尼爾你是雷之子，蘇格蘭的兄弟。我的上帝、我們的父神會祝福你。慕迪（D. L. Moody），你的獎賞在彼方。皮爾森，我對你深深教佩。你們都前進吧，永恒真理的護衛者，前進。阿們。」見馬偕，《馬偕日記Ⅲ：1892-1901》，頁 121-123。有關慕迪所領導的這個福音性營會，詳參 Wilbur M. Smith ed., *The Best of D. L. Moody: Sixteen Sermons by the Great Evangelist* (Chicago: Moody Press, 1971), P.199-200.

135 見特雷西（David Tracy），《詮釋學，宗教，希望：多元化和含混性》，馮川譯（香港：漢語基督教文化研究所，1995 年），頁 35。

中，設若每一個人都是客客氣氣，或是維持一種表面的和諧，那麼真實的對話就無法進行。特雷西關於交談的論述將是對話實踐的重要基礎：

交談就是一個遊戲，但其中必然遵守一些嚴格的規則：只說你的真正看法；盡你所能確切地把它說出來；傾聽和尊重對方所說的，無論它多麼不同或另類；如果受到了對話夥伴的挑戰，要樂意修正或捍衛你的觀點；如有必要就樂意辯論，如有需要就樂意面對，也樂意承受必要的衝突；如果證據如此，願意改變自己的看法。¹³⁶

在某種意義上，這些規則可視為是洛納根（Bernard Lonergan）所提出的「先驗律令」（transcendental imperatives）的演繹，這些要求包括：「要專注、要機敏、要有負責感、要有愛心，並且，如果必要時，願意去改變。」¹³⁷ 就此意義而言，馬偕確實是個願意認真與他文化、他宗教交談的西方人。以下將就他所做的努力和他所面對的掙扎作為本文的結尾。

一、接觸點

在東西文化交流的進程裡，找尋彼此的「共通點」和「接觸點」，是至關重要的起手式，其將影響交流的深度與廣度。事實上，郭和烈早在五十年前就已針對馬偕以十誡作為宣教的傳播媒介提出三點分析：（一）馬偕藉由華人在四書五經裡的「天」，「上帝」或「帝」等概念作為「接觸點」，與基督教的上帝觀做關聯性的指涉，使人意識到第一誡所闡述的「創造上帝」才是獨一真神，而非去崇拜偶像。（二）馬偕深知漢人對「孝道」的重視，將之與第五誡¹³⁸ 連結，藉此「共通點」把華人的孝道的思想移轉於孝敬天父。（三）馬偕藉由「十誡」的文宣使讀者明白基督教是注重德行的宗教，

136 見貝萬斯、施羅德，《演變中的永恆》，頁 373。見特雷西，《詮釋學，宗教，希望：多元化和含混性》，頁 36。

137 或譯「先驗要求」，見特雷西，《詮釋學，宗教，希望：多元化和含混性》，頁 36。

138 第五誡：「當孝敬父母，使你的日子在耶和華你上帝所賜你的地上得以長久。」（出埃及記 20：12）

如：守安息日聽道，遵守倫理道德，這個「接觸點」對重道義的社會文化深具意義。¹³⁹

由此可見，馬偕相當重視在宣教的場域中尋找共通點和接觸點作為福音的橋梁，為人心的皈依鋪平道路。在前述吳寬裕和馬偕進入「上帝」對話之先，正是因著十誡的傳單起了鬆土的作用，才有後來續集，其中第五誡教人當孝敬父母，成了福音預工的關鍵。這段記事把馬偕派發十誡的宣教師形象描述得相當生動：

之後有一次，寬裕去海關油漆回來，路上遇到偕牧師手拿拐，撐雨傘，拿一捆十條誡。相遇時，偕牧師就抽一張十誡給他。寬裕沿路行，沿路看。看到(kàu)第 5 誡，教人當孝敬父母，不止好（相當好），感激他。後來就決心要去。¹⁴⁰

然而，做為宣教師，更重要的連接點不僅僅是外在的文化向度，而是他自身內在的生命見證，荷蘭神學家克雷瑪（Hendrik Kraemer）就曾分析了箇中道理：

談到有關具體的連接點問題，或許可以採用這種不大尋常的角度。只有一個連接點，而且只要這一個連接點存在的話，就有許多的連接點，而此連接點就是宣教師的氣質與態度。儘管這連接點看來似乎有些令人失望，但這仍然是真實的連接點。¹⁴¹

「真實的連接點」在華人的文化脈絡裡就是「關係」¹⁴² 中的生命見證，這在馬偕的身上又如何呢？後輩宣教師劉忠堅（Duncan Macleod）引用了與

139 參見郭和烈，《宣教師偕叡理牧師傳》，頁 118-125。

140 見吳寬裕、吳許連理、吳約書，《故吳傳道寬裕的略歷》，頁 13。

141 見博許（David J. Bosch），《一路上奔走》，頁 66。

142 有關「接觸點」的探討，華人宣教學者溫以諾從華人文化的視角以「關係實在論」深入分析，參溫以諾，〈「關係神學」與「關係宣教學」〉，《環球華人宣教學期刊》，36（2014 年 4 月）。

馬偕有生命交會的見證人所陳述的證詞：「這位勇敢的小個頭……能夠認識馬偕這樣的人實在很榮幸；若一個人清晰記得馬偕的面容，將能使這人在面對一般人與平凡的生活時更有力量。」¹⁴³ 另外時任加拿大長老教會海外宣教委員會執行幹事的偕彼得（Robert Peter Mackay）則認為：「馬偕博士身上具備某些重要的特性，那些是一個成功的宣教師所必須要有的。」¹⁴⁴

二、擺盪於「天路客」與「本地化」二個原則之間

復活救主的福音，把光照射在永生的生命上，把人們從無知、迷信和恐懼的網綁中救出來，其本身確實是唯一能救那些陷在最深層者的力量。它以真理的力量來把虛假驅除，因它能賦予人生命，使誠信於神主牌者從黑暗的過去轉身朝往天家的路，在天家，疲倦者得以安息在上帝的光裡。¹⁴⁵

這段話是馬偕在回憶錄裡探討「漢人的宗教生活」篇章的結論，這揭示了他的福音立場持守著「天路客」的原則。馬偕的本業是宣教師，宣教師的天職即是「傳福音給萬民聽」，誠如馬偕明確指出他到臺灣的目的：「宣教師的主要任務，是向異教徒宣傳福音，使其棄邪歸正，並培養其對上帝的信仰，這也是我離開家鄉而來臺灣的主要目的…」¹⁴⁶ 這段自述，道出宣教師離鄉背井冒險踏上海外跨文化宣教旅程的信念：豈不就是要將福音的種子散播在各個不同的文化場域中，使到福音與文化的會遇能帶出生命轉變的豐盛與祝

143 Duncan Macleod, *The Island Beautiful : The Story of Fifty Years in North Formosa* (Toronto : Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in Canada, 1923), P. 92: 「Brave little man ...it is good to know his kind; and to have his face clear in one's memory is to be fore-strengthened against the common men, and the presence of common life.」

144 見陳俊宏，《重新發現馬偕傳》，頁 65。轉譯自 R. P. Mackay, *Life of George Leslie Mackay, D.D. 1844-1901* (Toronto : Board of Foreign Missions, Presbyterian Church in Canada, 1913), P.29. 偕彼得 (Robert Peter Mackay, 1847-1929) 是馬偕的佐拉同鄉，於 1892-1926 年間擔任加拿大長老教會海外宣教委員會執行幹事，1907 年曾到臺灣實地走訪馬偕所建立的教區。

145 見《福爾摩沙記事》，頁 124。

146 見《臺灣六記》，頁 29。

福嗎？

然而，在檢驗宣教師宣揚福音過程中的社會、政治、經濟、宗教、文化因素時，常有研究者¹⁴⁷ 會批判在皈依的數字背後，隱藏許多動機不純或名不符實的信徒或傳道人（更精確地講是「偽信徒」和「偽傳道人」），藉此質疑基督福音宣揚成果的正當性、真實性以及有效性。也就是說，刻意凸顯信仰群體的參雜性，試圖指控基督徒當中混雜了動機不純的投機者，包括了那些吃教的、靠番仔勢的、混口飯吃的，甚或是藉機受教育或學英語……等，種種的現實利益。¹⁴⁸

事實上，馬偕本身就相當留意提防投機者，假基督之名行利己之實的欺騙手法。其中一例正是發生在日治初期，當時馬偕的人格及各項工作成效深獲日本政府重視，因而對馬偕的意見十分禮遇。有一次，一個養鴨人家的鴨子被官員獵去當壽喜燒，養鴨人向官員討公道，官員不理會。他突然想起馬偕的勢力可以利用，便登上砲臺埔求見馬偕。馬偕問他的來意。他說，他是五股坑教會的會友，並告訴馬偕他的遭遇。當時馬偕很注意吃教人，就問他：

147 筆者在此無意捲入論戰，僅就此現象提出反思。相關研究回顧詳參王政文，《天路歷程：清末臺灣基督徒的改宗與認同》，頁 45-49。陳梅卿，〈清末加拿大長老教會的漢族信徒〉，《臺灣風物》，第 41 卷 2 期（1991 年 6 月），頁 33-55。陳梅卿，〈清末臺灣英國長老教會的漢族信徒〉，《東方宗教研究》，新 3 期（1993 年 10 月），頁 201-225。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〉，《宜蘭文獻雜誌》，第 33 期（宜蘭：宜蘭縣立文化中心，1998 年 5 月），頁 43-72。陳志榮，〈噶瑪蘭人的宗教變遷〉，收入潘英海、詹素娟主編，《平埔研究論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1995 年），頁 77-98。吳學明，〈臺灣基督長老教會入臺初期的一個文化面相——「靠番仔勢」〉，《鄉土文化研究所學報》，第一期（臺南師範大學，1999 年），頁 101-130。

148 例如陳梅卿在討論加拿大及英國長老教會傳教過程中漢人信徒皈依的因素時，曾指出漢人入教的動機主要是基於：1. 現實生活中條件之惡劣，希冀宗教之庇護，又對原有神祇失望，因而改宗基督教；2. 由於醫療獲得好感；3. 家庭因素；4. 友情或因接觸而引起好感。陳梅卿指出其中無人因求救贖、永生等基督教理想入信動機而入信，同時也注意到信徒間通婚，基督徒家族的出現及第二、三代基督徒社會地位的提升。參陳梅卿，〈清末加拿大長老教會的漢族信徒〉，頁 33-55。陳梅卿，〈清末臺灣英國長老教會的漢族信徒〉，頁 201-225。吳學明則認為信徒改宗的原因主要有：1. 遭遇現世種種困頓者；2. 醫療受照顧感念者；3. 為靠洋勢入教者；4. 反悔自己的過錯，怕受到處罰者；5. 為心靈救贖而入教等類型。吳學明，〈臺灣基督長老教會的傳教與三自運動：以南部教會為中心〉，國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文（2001 年），頁 68-80。

「你真的是五股坑教會會友嗎？」養鴨的毫不猶務像地答道：「是的」。馬偕質問其基督徒的身分，遂以十誡當作測試，果然識破這「吃教人」的手腳，對話過程相當有趣。最後，馬偕嚴格地警告：「這件事我下能答應你，因為你從起初便說謊欺騙了我。你是吃教人，不是真的基督徒呀！」¹⁴⁹

這類的警覺，在十九世紀末的宣教學界早已出現自省的言論，倪維思（Nevius）曾語重心長地反對其他傳教士經常採用的支付薪金雇傭中國皈依者做佈道員或助手的「舊方法」。他認為，這種做法同時也對受雇者本人造成傷害；這樣的「舊系統」還使得皈依者真假莫辨；養成惟利是圖的風氣，使基督徒貪財好貨，成為「吃教者」（rice Christians）；使那些原本克盡義務的基督徒望而卻步；在外國人和中國人的眼裡都降低了傳教事業的聲譽與影響。他主張「以最小的代價使世界福音化」，提倡在不雇傭或儘量少雇傭本地助手的情況下拓展教務。¹⁵⁰

值得玩味的是，學界對檢驗宣教成果的論述正好顯明了基督耶穌所傳達的「上帝國福音」的特性，也就是「稗子¹⁵¹和麥子」一同成長，剎那間似

149 當時馬偕很注意吃教人，就問他：「你真的是五股坑教會會友嗎？」養鴨的毫不猶務像地答道：「是的。」馬偕說：「我每次往五股坑教會宣教時，好像未曾見過你呀！」養鴨的答說：「馬偕您一個人，信徒如此眾多，您怎麼會認識每個人呢？」馬偕繼續問：「那麼，你是否知道十誡？」養鴨人回答得不大自然：「十誡？那...那...哦，知道啊！」馬偕便問道：「那麼，十誡的第一試怎麼說呢？」「第一誡就是，我今天從五股坑趕一群鴨子沿河到淡水港來。」養鴨的不時著地答道。那麼第二誡呢？「第二誡，就是給稅關的日本官員放鎗打兩隻鴨去當壽喜燒。」「第三誡呢？」「第三誡是我和他計較，他不肯賠償。」「第四誡呢？」「第四誡，日本人不講理，很野蠻！」「第五誡呢？」「第五誡呢？」「第五誡就是請馬偕舉起雙手，替我和他計較，因為我是您的信徒，也是和您太太同鄉的人呢。」馬偕嚴格地說：「這件事我下能答應你，因為你從起初便說謊欺騙了我。你是吃教人，不是真的基督徒呀！」詳參郭和烈，《馬偕傳：攏是為主基督》，（臺北：主流，2019年），頁421-423。

150 倪維思的這種做被稱作「倪維思方法」（Nevius Method），他認為，第一代的宣教士，自然是直接向華人傳福音；第二代的宣教士，則雇用華人信徒向非信徒傳福音，他們說：「惟有中國人能向中國傳福音」，以為那已經是新的方略了。但倪維思稱那是「舊路線」，相對於此，倪維思指出一條「新路線」。詳參吳義雄，〈自立與本色化：19世紀末20世紀初基督教對華傳教戰略之轉變〉，《中山大學學報（社會科學版）》，總192期（廣州：中山大學，2004年），頁124-132。

151 稗子是一種類似麥子的雜草（darnel, poison darnel 或 cockle），又稱毒麥（*Lolium temulentum*），種子有毒，叫人昏睡、嘔吐、痙攣甚至死亡。稗子的芽和葉看起來與麥子一樣，必須到吐穗的時候，二者

乎難辨真偽，但到了吐穗的時候生命內在的實質終將顯露在世人的眼中。到底誰是基督徒？誰是偽基督徒？誰是傳道人？誰是偽傳道人？這般生命檢驗的歷程，有如耶穌在「撒種比喻」¹⁵² 中所揭示的，落在好土的自然會結實（表明「道的成果」），且是 30 倍、60 倍、100 倍。至於，其他落在路旁的、土淺石頭地的、荊棘的，面臨被鳥吃盡、枯乾、不結實等的生命困境，自然就沒有了基督信仰的生命力。耶穌藉著比喻深入分析信仰皈依真偽之間的內在轉化機制及外在轉變因素，箇中奧妙對外部的研究者確實不容易掌握；但對於投入式的內部研究者而言卻是顯而易見，¹⁵³ 因為聖經邀請我們信任上帝，而不是操控或預測歷史；宣教差傳的「結果」永遠是上帝的恩賜，也因此理當坦然面對「福音」宣揚的各種產出。¹⁵⁴

就此意義下，基督宗教應該正面看待各種提出理性批評宣教師傳教的論述，這將深化耶穌「撒種比喻」的本土性意涵，使在地化經驗成為貢獻普世基督宗教的養分，同時也深化東、西方文化交流的實質內涵。

纔能分辨出來。因為國度之子是神的眾子，他們裏面有神聖的生命；惡者之子是假信徒，只是掛名的信徒，他們裏面沒有神聖的生命。長到最後，終究還是要見真章。〈麥子和稗子的比喻〉，引自「水深之處福音網」，網址：<http://www.luke54.org/view/1060/7288.html>。（2020/12/10 點閱）

152 按基督教聖經馬太福音的記載，這二個撒種比喻的講述是緊連在一起的（13 章 1-30 節）。然而，若是按馬可福音第四章的陳述，耶穌一連講了四個比喻（4：1-34），這四個比喻是有關聯性的，都是表明「上帝國奧秘」的特性。其中，4 章 13 節具有關鍵的連結性，「你們不明白這比喻嗎？這樣怎能明白一切的比喻呢？」因此，「撒種的比喻」可說是理解其他比喻的核心匙鑰。

153 研究者在研究時，是作為「外部觀察者」還是「內部參與者」的立場，將攸關所得的研究產出。用耶穌的語言來表達即是「上帝國的奧秘只叫你們知道，若是對外人講，凡事就用比喻。」（馬可福音 4：11）耶穌成為上帝的代言人，呼召一群蒙揀選的人（即是那些好土），獨自和他們再一起，為了讓少數人能夠理解這道。這一小撮人漸漸形成要結果子的彌賽亞群體。詳參曾思瀚、鄧紹光著，曾景恒譯，《馬可福音：敘事鑑別與神學詮釋》（香港：基道出版社，2016 年），頁 181-187。

154 有殉道的、也有靠番仔勢的；有委身傳道的、也有混口飯的（傳肚）；有社會底層的、也有漢儒知識份子，但重點該回到生命質變的角度來觀察，如耶穌所呼召的 12 個門徒，有漁夫、稅吏...等形形色色的背景，其中也包括了出賣耶穌的猶大。

一個西方與東方會遇的故事－馬偕在北臺灣的經驗



1870 年 11 月 8 日，馬偕在愛丁堡第一次見到達夫 (Duff)，日記中以粗黑及交叉的雙線記號標記這個在他生命史上重要的時刻。馬偕在愛丁堡停留的時間雖然短暫，但近半年的宣教訓練卻是豐富、務實，特別從這位當時兼具宣教經驗及宣教學造詣深厚的師傅身上學到的更是一生受用。

Tuesday, November 8, 1870

Wrote to Mr. Battsby. Called on Dr. Blacklock's friend _____-Called on Dr. Duff. He said 「My head is full of India _____. (Mostly illegible sentence.)

參考書目

壹、馬偕著作

馬偕，《臺灣遙寄》。林耀南譯。南投：臺灣省文獻委員會，1955 年。

馬偕，《臺灣六記》。周學普譯。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960 年。

馬偕，《福爾摩沙紀事：馬偕臺灣回憶錄》。林晚生翻譯。臺北市：前衛，2007 年。

偕叡理、嚴彰、陳榮輝編，《中西字典：Chinese-Romanized Dictionary of the Formosan Vernacular》。上海：美華書館出版，1891 年。

偕叡理，《Tâi-pak ê Kì-liok》（臺北 ê 記錄），手稿未刊印，1894 年。

偕叡理，《馬偕日記：1871-1901》。王榮昌等譯。第 1-3 冊。臺北市：玉山社，2012 年。

陳冠州、Louise Gamble 主編，《北臺灣宣教報告：馬偕在北臺灣之紀事 1868-1901》。第一套。第 1-5 冊。臺北市：明耀，2015 年。

Mackay Diary 1870，加拿大長老教會檔案館檔（the Presbyterian Church in Canada Archives），（檔案編號：2009-5004-1-2），Toronto。

Mackay Diary 1871，加拿大長老教會檔案館檔（the Presbyterian Church in Canada Archives），（檔案編號：2009-5004-1-3），Toronto。

Mackay, George Leslie. *From Far Formosa :The Island, Its People and Mission*. ed. J. A. Macdonald. New York : Fleming H. Revell Company, 1895. Reprint. Taipei : SMC Publishing Inc., 1991.

Mackay, George Leslie. "Mission Work in Formosa." *The Chinese Recorder and Missionary Journal* , 26 (1895) , P 66-67。

貳、公報、會刊

《臺灣教會公報》，1988 年至 2003 年。

《臺南府城教會報》，1909 年。

《臺灣教會報》，1914 年。

叁、專書

一、中文

Gô Khoan-jū、GôKho Liân-lí、GôIok-su（吳寬裕、吳許連理、吳約書）。〈*Kò Gô Thoân-tō Khoan-jū ê Liok-lek*（故吳傳道寬裕的略歷）〉。林俊育、盧啟明、謝大立譯。Toronto：加拿大長老教會檔案館檔（The Presbyterian Church in Canada Archives），編號：2009-5004-1-5。

中央研究院近代史研究所編，《教務教案檔》，第 4 輯。臺北市：中央研究院近代史研究所，1976 年。

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，2019 年。

北部臺灣基督長老教會史蹟委員會，陳宏文譯，《北部臺灣基督長老教會的歷史》。臺南市：人光，1997 年。

吳永華，《馬偕在淡蘭古道：頂雙溪、新社與宣教之路》。臺中市：白象文化，2018 年。

吳約書，〈吳寬裕傳道師〉，高金松主編，《淡水教會設教百週年紀念冊》。臺北市：淡水基督長老教會，1972 年。

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 年。

林文慈，《清季福建教案之研究》。臺北市：臺灣商務印書館，1989 年。

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〉，收入若林正丈、松永正義、薛化元編，《跨域青年學者臺灣史研究續集》。臺北：稻鄉，2009 年，頁 41-86。

- 林鴻信，《忘我神學：基督信仰與中西思潮》。臺北市：校園，2018 年。
- 林鴻信，《系統神學》。上下冊。臺北市：校園，2017 年。
- 侯外盧主編，《中國思想通史》，第四卷下。北京：人民出版社，1952 年。
- 盛清沂主編，《臺北縣志》。臺中市：興臺印刷廠，1960 年。
- 郭和烈，《宣教師偕叡理牧師傳》。嘉義：臺灣宣道社，1971 年。
- 郭和烈，《馬偕傳：攏是為主基督》。臺北市：主流，2019 年。
- 陳志榮，〈噶瑪蘭人的宗教變遷〉，收入潘英海，詹素娟主編，《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處（1995 年），頁 77-98。
- 陳俊宏，《重新發現馬偕傳：幾種英文傳記作品之介紹》。臺北市：前衛，2000 年。
- 彭國璋主編，《使徒行傳研讀本（聖經，新標點和合本）》。新北市：臺灣聖經公會，2017 年。
- 曾思瀚、鄧紹光著，曾景恒譯，《馬可福音：敘事鑑別與神學詮釋》。香港：基道出版社，2016 年。
- 費樂仁（Lauren Pfister），王劍凡譯。〈現代中國文化中基督教與道教的相遇、論辯、相互探索〉，收入羅秉祥、趙敦華編，《基督教與近代中西文化》。北京：北京大學出版社，2000 年，頁 398-447。
- 黃六點主編，《臺灣基督長老教會北部教會大觀——北部設教百週年紀念刊 1872-1972》。臺北：臺灣基督長老教會，1972 年。
- 黃保羅著，周永譯，《儒家、基督宗教與救贖》。北京：宗教文化出版社，2009 年。
- 楊士養，《臺灣信仰名人略傳》，第一、二集。臺南市：臺灣教會公報社，1966/1969 年。
- 楊士養編著、林信堅修訂，《信仰偉人列傳》。臺南市：人光出版社，1989 年。

臺灣省文獻委員會編印，《臺灣總督府檔案中譯本》，第 5 輯。南投：臺灣省文獻委員會，1995 年。

臺灣銀行經濟研究室編，《清季申報臺灣紀事輯錄》。臺北市：臺灣銀行，1968 年。

蔡蔚群，《教案：清季臺灣的傳教與外交》。臺北：博揚文化事業公司，2000 年年。

戴寶村，《清季淡水開港之研究》。臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，1984 年。

寶璽等纂，《同治朝籌辦夷務始末》，卷 82。台北市：文海出版社，1971 年。

二、翻譯作品

尼布爾·利查（H. Richard Niebuhr），賴英澤、龔書森譯。《基督與文化》，四版。臺南市：東南亞神學院協會，1986 年；譯自 *Christ and Culture*. New York：Harper & Row, 1956.

甘為霖（William Campbell），林弘宣、許雅琦、陳珮馨譯。《素描福爾摩沙》。臺北市：前衛，2009 年；譯自 *Sketches From Formosa*. London, New York etc.：Marshall brothers, 1915.

貝萬斯（Stephen B. Bevans）、施羅德（Roger P. Schroeder），孫懷亮、柯博識、雷立柏譯，《演變中的永恆：當代宣教神學》。香港：道風書社，2011 年；譯自 *Constants in Context：A Theology of Mission for Today*. Maryknoll, New York：Orbis Books, 2004。

施美夫（George Smith），溫時幸譯，《五口通商城市遊記》。北京：北京圖書館出版社，2007 年；譯自 *A narrative of an exploratory visit to each of the consular cities of China, and to the islands of Hong Kong and Chusan：In behalf of the Church Missionary Society, in the years 1844, 1845, 1846*. London, 1847.

倪維思 (John Livingston Nevius), 崔麗芳譯, 《中國和中國人》。上海: 中華書局, 2011 年; 譯自 *China and the Chinese*. New York: Harper & Brothers, 1869.

特雷西 (David Tracy), 馮川譯, 《詮釋學, 宗教, 希望: 多元化和含混性》。香港: 漢語基督教文化研究所, 1995 年; 譯自 *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. New York: Harper & Row, 1987.

博許 (David J. Bosch), 白陳毓華譯, 《更新變化的宣教: 宣教神學的典範變遷》。臺北市: 華神, 1996 年; 譯自 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991。

博許 (David J. Bosch), 林鴻信譯, 《一路上奔走——海外宣教師保羅的省思》。臺北市: 禮記, 2003 年; 譯自 *A Spirituality of the Road*. Pretoria: Institute for Missiological and Ecumenical Research in University of Pretoria, 1994。

溫德 (Ralph D. Winter)、賀思德 (Steven C. Hawthorne) 編著, Perspective Study program 華文編譯團隊, 《宣教心視野: 文化視野》(共三冊)。新北市: 橄欖, 2015 年; 譯自 *Perspectives on the World Christian Movement*. The Institute of International Studies Perspectives on the World Christian Movement, 1981, 1992, 1999, 2009.

赫治查理 (Charles Hodge), 《生命之道》(*The way of life*), 毛克禮、滕近輝、李學鵬、彭堯林譯, 臺北: 改革宗翻譯社, 1970 年。

衛三畏 (Samuel Wells Williams), 陳俱譯, 《中國總論 (上、下)》。上海: 世紀出版集團、上海古籍出版社, 2005 年; 譯自 *The Middle Kingdom; A Survey of the Geography, Government, Education, Social Life, Arts, Religion, &c. of The Chinese Empire and Its Inhabitants*. 2 vols, complete. New York: John Wiley, 1861 Fourth.

盧公明 (Justus Doolittle)，陳澤平譯，《中國人的社會生活》。福州：福建人民出版社，2009 年；譯自 *Social Life of the Chinese : With Some Account of the Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions. With Special But Not Exclusive Reference to Fuhchau. 2 vols.* New York : Harper & Brothers, 1865.

鐘鳴旦 (Nicolas Standaert)，陳寬薇譯，《本地化：談福音與文化》。臺北市：光啟，1993；譯自 *Inculturatie : Evangelie en Cultuur*. Mechelen : Kerk en Wereld, 1990.

三、英文

Forsberg, Clyde R. ed. *The Life and Legacy of George Leslie Mackay : An Interdisciplinary Study of Canada's First Presbyterian Missionary to Northern Taiwan*. Newcastle : Cambridge Scholars, 2012.

Hiebert, Paul G. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids : Baker, 1985.

James, Legge, "Confucianism in relation to Christianity." *A paper read before the missionary conference in Shanghai*. Shanghai : Kelly & Walsh. London : Trubner & Co., 57 AND 59, Ludgate Hill., 1877, P.38-40.

James, Legge, *The Religions of China : Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*. London : Hodder and Stoughton, 1880.

Johnston, James. *China and Formosa : The Story of the Mission of the Presbyterian Church of England*. London : Hazel, Watson and Viney. 8 v.16, 1897.

Macleod, Duncan. *The Island Beautiful : The Story of Fifty Years in North Formosa*. Toronto : Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in Canada, 1923.

Mackay, R. P. *Life of George Leslie Mackay, D.D. 1844–1901*. Toronto : Board of Foreign Missions, Presbyterian Church in Canada, 1913.

Moffat, James C. *A Comparative History of Religions Before Christ*. New York : Dodd 、 Mead & Company, 1871.

Moir, John S. *Enduring Witness : A History of the Presbyterian Church in Canada*. Toronto : The Presbyterian Church in Canada ,1974 (third edition,1987) .

Nevius, Helen S. C. *The Life of John L. Nevius, for 40 Years a Missionary in China*. New York, Chicago, Toronto : Fleming H. Revell Company, 1895.

Smith, W. L. George. *Observations on China and the Chinese*. New York : Carleton, 1863.

Smith, Wilbur M. ed. *The Best of D. L. Moody : Sixteen Sermons by the Great Evangelist*. Chicago : Moody Press, 1971.

Spears, William. *The Oldest and the Newest Empire : China and the United States*. Hartford, 1870.

Walls, Andrew F. *The Missionary Movement in Christian History*. Maryknoll, New York : Orbis Books, 1996.

Zetzsche, Jost Oliver. *The Bible in China : The History of the Union Version or The Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China*. Netetlal : Steyler Verlag, 1990.

肆、論文

一、學位論文

吳學明，〈臺灣基督長老教會的傳教與三自運動——以南部教會為中心〉，國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文。2001 年。

曾尹君，〈馬偕在北臺灣傳教空間的拓展（1872-1901）〉，國立臺北科技大學博士論文。2017 年。

郭書喜，〈衛三畏的漢語認識歷程〉，國立臺灣師範大學國際與社會科學學院東亞學系碩士論文，2018 年。

二、期刊論文/單篇文章

（一）中文

卞浩宇，〈倫敦會來華傳教士馬禮遜與近代漢語教學〉，《漢學研究通訊》32：3（總127）（2013 年 8 月），頁 17-23。

王志成、朱彩虹，〈儒耶對話走向何方——簡評黃保羅《儒家、基督宗教與救贖》〉，《道風：基督教文化評論》30（2009 年），頁 313-324。

王榮昌，〈19 世紀基督教與他宗教會遇之態度——以莫里斯（Denison Frederick Maurice 1805-1901）與馬偕（George Leslie Mackay 1844-1901）思想為例〉，《神學與教會》40：1（2015 年 1 月），頁 134-151。

朱志瑜，〈天主實義——利瑪竇天主教詞彙的翻譯策略〉，《中國翻譯》6（2008 年），頁 27-29。

吳義雄，〈自立與本色化：19 世紀末 20 世紀初基督教對華傳教戰略之轉變〉，《中山大學學報（社會科學版）》192（2004 年），頁 124-132。

吳學明，〈臺灣基督長老教會入臺初期的一個文化面相：「靠番仔勢」〉，《鄉土文化研究所學報》1（1999 年 12 月），頁 101-130。

李存山，〈從「郊社之禮」看儒耶分歧〉，《中國哲學史》第 1 期（北京：中國社會科學院哲學研究所、中國哲學史學會，2006 年），頁 30-32。

呂茗芬，〈馬偕《中西字典》的重編及其相關問題〉。臺灣語言學——百周年國際學術研討會。臺中教育大學主辦，地點：臺中教育大學，2007 年。

宋莉華，〈賓為霖與《天路歷程》的漢譯〉，《上海師範大學學報》哲學社會

科學版 38：5（2009 年 9 月），頁 83-90。

林欣宜，〈麥格麗琪（Millicent M. McClatchie）旅行遊記所見之 1895 年的臺灣〉，《漢學研究》32：2（2014 年 6 月），頁 103-104。

柯設偕，〈淡水牛津學堂沿革〉，《臺灣風物》26：2（1976 年 6 月），頁 18-19。

洪健榮，〈十九世紀後期來臺傳教士對於風水民俗的態度〉，《輔仁歷史學報》29（2012 年 9 月），頁 184。

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》172（2010 年 6 月），頁 43-68。

孫尚揚，〈封閉的基督徒與單方受益的儒耶對話：以黃保羅的研究為例〉，《哲學研究》5（2009 年），頁 51-57。

張耀宗，〈晚清時期臺灣「番秀才」形成與功能之研究〉，《高雄師大學報》35（2013 年），頁 91-104。

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〉，《宜蘭文獻雜誌》33（1998 年 5 月），頁 43-72。

陳梅卿，〈清末加拿大長老教會的漢族信徒〉，《臺灣風物》41：2（1991 年 6 月），頁 33-55。

陳梅卿，〈清末臺灣英國長老教會的漢族信徒〉，《東方宗教研究》新 3 期（1993 年 10 月），頁 201-225。

溫以諾，〈「關係神學」與「關係宣教學」〉，《環球華人宣教學期刊》36（2014 年 4 月）。

董芳苑，〈北部第一座神學教育建築：理學堂大書院〉，《臺灣教會公報》。2986（2009 年 5 月 18-24 日），頁 11。

趙曉陽，〈1949 年以來傳教士與漢學研究評述〉，《蘭州學刊》（2015 年 1 月），頁 9-18。

劉俊雄，〈不同漢俗不同域：晚清臺灣熟番文人的個案研究〉，《臺灣學研究》14（2012年），頁97-116。

潘琳，〈「上帝」的爭端——理雅各與譯名之爭的餘波（1877-1880）〉，《翻譯史研究》2（2012年），頁218-242。

蔡信續口述、蘇文魁記錄，〈我的外公——吳寬裕傳道〉，《滬尾江河》2（1989年1月），頁14-16。

蔡蔚群，〈建省以前臺灣北部的教案（1872-1885）〉（上、下），《臺北文獻》133、134（2000年9月、12月），頁171-210、231-255。

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》63：4（2012年12月），頁137-164。

盧啟明，〈臺灣基督長老教會對「異教」的觀點與實踐（1865-1945）〉，《臺灣文獻》63：4（2012年12月），頁33-63。

戴華萱，〈「寧願燒盡，不願鏽／朽壞」之精神內涵：從《馬偕日記》探析馬偕的日常生活及精神〉，《真理大學人文學報》17（2015年10月），頁1-20。

謝大立，〈從馬偕在台宣教的歷程探討宣教師養成的重要〉，《華神期刊》9（2018年），頁112-148。

謝大立，〈邁向本土化宣教的旅程：馬偕在北臺灣宣教的發展模式〉，《華神期刊》10（2019年），頁86-87。

（二）翻譯作品

費樂仁（Lauren Pfister），姜哲、張爽譯，〈適應主義傳教護教觀之「孟子模式」——在理雅各、何進善及花之安的中文作品中識別福音派新教話語中的跨文化關聯〉，《基督教文化學刊》26（2011年秋），頁85-86。

鐘鳴旦（Nicolas Standaert），洪力行譯，〈文化相遇的方法論：以17世紀中歐文化相遇為例〉，《清史研究》4（2006年11月），頁65-86。

(三) 英文

Lauren F. Pfister, "Philosophical Explorations of the Transformative Dimension in Chinese Culture", *Journal of Chinese Philosophy* 35 : 4, December 2008, P.666.

Legge, James. "A Letter to Professor F. Max Müller." *The Chinese Recorder*. 12 : 1, 1881 p.47-49. *Presbyterian Record*. V.26, Nov.1901, p.454-455

The Home and Foreign Record of the Canada Presbyterian Church, Vol. 10, no. 7, July 1871, Presbyterian Church in Canada Archives, Toronto

Jamieson, Anne Strait. "A Hoa : The Formosan Evangelist." *The Missionary Review of the World*. 23 : 2 ,1910, P.97-103.

伍、網路資料

〈麥子和稗子的比喻〉，收錄於「水深之處福音網」，網址：

[http : //www.luke54.org/view/1060/7288.html](http://www.luke54.org/view/1060/7288.html) 2020/12/10 點閱。

A Story of the Encounter Between West and East : Mackay's Mission Experience in Formosa

Ta-Li Hsieh *

Abstract

One of the most common challenges in overseas evangelical efforts was how missionaries sought to bridge the cultural gap between "gospel and culture". George Leslie Mackay (1844-1901) faced in his Northern Taiwan mission was how to engage cultural challenges. The most notable among these cultural challenges was making sense of the mix of Han cultural traditions, the 'three teachings' (Buddhism, Taoism and Confucianism) and folk religion and customs.

In dealing with the cultural challenges, however, Mackay was not actually starting from scratch. When Mackay went to Taiwan, he was guided by major traditions in Canada and the west. Mackay grew up in the third generation of missionaries, and expressed great reverence for famous missionaries. Thus he had advantages in standing on the shoulders of these prior generations. In his early explorative and latter missionary efforts in Northern Taiwan, Mackay was the inheritor of the wisdom of earlier generations, building on a legacy he hoped to pass on to others.

This essay will discuss Mackay's ways of interacting and communicating with the Han people, during his evangelical efforts among them. As a third-generation missionary to China, what approaches did he adopt in preaching and evangelism and how did local people respond to his approaches?

Keywords : George Leslie Mackay, Gospel And Culture, Missionary Traditions, Bicultural Bridging, Encounter Between West and East

* Taiwan Theological College and Seminary, Ph. D. Minister of Vancouver Taiwanese Presbyterian Church.

