

# 馬偕牛津學堂博物館空間建構歷程再思 ——一個後殖民角度的閱讀

殷寶寧<sup>1</sup>

## 摘要

從臺灣近代化的發展來看，博物館的建構與肇始本即為一個關涉殖民現代化 (colonial modernization) 的課題。在 1908 年總督府殖產局附屬博物館落成前，馬偕博士到臺灣行醫傳教時期，1882 年完工啟用的「理學堂大書院」（即通稱的「牛津學堂」，Oxford College），除作為傳授教育的學習空間外，也包含了圖書室與博物館的空間，可能可以稱得上是臺灣第一處私人設置、也是最早出現的博物館（陳其南、王尊賢，2009）。

經由設置學院與博物館的知識傳遞意圖，馬偕將本土文物與西方知識並置與展示，透過其外來者的西方傳教士之眼，在這個「博物館化」的過程，以視覺化的、知識客體建構的關係，將臺灣變成一個被研究的、被觀覽的、被詮釋的、被再現的，失去詮釋自主權的認知客體。但與此同時，馬偕博士也積極尋求融入本土與取得認同，這使得殖民者與被殖民者之間的曖昧關係構成了權力兩端，而在殖民文化中構成了某種混雜 (hybridity)，牛津學堂建築本身便是個混種文化的空間表徵。

本研究試圖提出一個後殖民閱讀 (post-colonial reading) 的分析詮釋角度，透過對諸如馬偕日記等相關文獻的再檢視，重新閱讀「博物館」此文化教育機構植入臺灣的歷程，作為拼湊與想像臺灣博物館發展演進的另一種理解角度。

關鍵詞：博物館、馬偕、後殖民閱讀、混雜、牛津學堂

---

<sup>1</sup> E-mail: ning@mail.au.edu.tw

## 前言

從臺灣近代化的發展來看，博物館的建構與肇始本即為一個關涉殖民現代化 (colonial modernization) 的課題。在 1908 年總督府殖產局附屬博物館落成前，馬偕博士到臺灣行醫傳教時期，1882 年完工啟用的「理學堂大書院」<sup>2</sup> (即通稱的「牛津學堂」，Oxford College)，除作為傳授教育的學習空間外，也包含了圖書室與博物館的空間，可能可以稱得上是臺灣第一處私人設置、也是最早出現的博物館 (陳其南、王尊賢，2009)。殖產局附屬博物館從殖民地殖產經濟角度出發，連結上萬國博覽會商展背後所蘊含大量生產產出與貿易交換需求，與縱貫線通車擴大慶祝的炫耀目的，以殖民地拓殖期間的物產豐饒或文明開化成果作為展示核心價值。馬偕博士以其個人與門生在臺灣各地採集為主要藏品的小型博物館，一方面連結上西方知識體系如人類學、植物學與殖民拓殖發展緊密相關的專業論述形構，另一方面則與馬偕的旅行傳教過程中，與臺灣包含原住民等異文化的相遇和紀錄，加上培育下一代傳教人才的教育啟蒙活動等意圖，凝聚為藉由標本採集、展示與知識拓展的博雅教育精神，是個透過博物館建構、達成教化文明的機構。

馬偕博士於 1872 年開始以淡水為根據地，終其一生在北臺灣從事醫療、教育傳教的奉獻。同一時期，淡水面臨英國要

求五口通商開港，欲以貿易活動、將臺灣捲入資本主義全球市場，取得經濟殖民勢力；1895 年接踵而至的日本殖民統治，與這些外國影響力強勢壓境相比，馬偕博士帶進西方世界的宗教、知識與醫療技術，具有現代化啟蒙價值內蘊，對民智開化產生一定作用，更對臺灣北部近代化進程深具影響力。

依據 2010 年版的 Collins 英文字典，殖民主義 (colonialism) 的意涵為：「一種為了獲取與維持殖民地的政策，特別是為了剝削殖民地的目的。」<sup>3</sup> Merriam-Webster 字典對殖民主義的解釋為：「某個強權對另一個依賴地區或人民的控制」以及「支撐或宣稱此控制的政策」<sup>4</sup>。大英百科則指稱，「殖民主義指一個受強權控制的地區或人民，殖民的目的包括了探勘殖民地的天然資源、開發殖民者的新市場、延伸殖民者在本國以外的生活方式。」<sup>5</sup> 殖民的正當性問題一直是西方政治哲學思辨爭論的範疇。以西方政治哲學來看歐洲殖民擴張的作為，要如何調和自然法和正義論間的矛盾。到了 19 世紀，日益發展的自由主義觀點，在追求普同性與平等的信仰與價值下，與殖民實踐之間的緊張關係越發尖銳對立。但諷刺的是，殖民者也以同樣的邏輯來捍衛殖民擴張的正當性，其中最常浮現的論述模式是所謂的「文明化的任務」 (civilizing mission)，主張這種短時間在政治上的託管或依賴狀態，對這些「尚未開化」的社會是「必須的」，以使其能夠維

<sup>2</sup> 「牛津學堂」文化資產正式名稱為「理學堂大書院」，於 1985 年 8 月 19 日公告為臺閩地區第二級古蹟，後於 2000 年改列為國定古蹟。詳細資料可參見文化部文化資產網，<http://www.hach.gov.tw/hach/frontsite/cultureassets/caseBasicInfoAction.do?method=doViewCaseBasicInfo&iscancel=true&caseId=FA09602000116&version=1&assetsClassifyId=1.1&menuId=302> (瀏覽日期：2011/11/06)。

<sup>3</sup> Colonialism, the policy of acquiring and maintaining colonies, esp. for exploitation. Collin English Dictionary, <http://www.collinslanguage.com> (瀏覽日期：2011/10/31)。

<sup>4</sup> Colonialism: a. control by one power over a dependent area or people a policy. b. advocating or based on such control. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/colonialism> (瀏覽日期：2011/10/31)。

<sup>5</sup> <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/126237/colonialism-Western> (瀏覽日期：2014/02/08)。

持自由主義的體制與自我管理的能力。

通常討論殖民歷程容易陷入「殖民」、「被殖民」二元對立的、強弱關係的權力兩端，然而，這兩端之間的權力關係作用卻遠遠更為複雜。隨著殖民歷史時期與狀態的結束，思考殖民過程所遺留下來的影響及其作用，即對後殖民狀態 (post-colonialism) 的思考、反省與批判，可能是更為基進與急切的問題。這也是所謂的「後殖民論述」(post-colonialism discourse) 或「後殖民批判」(post-colonialism critique) 持續發展不墜的內蘊能量。

所謂的「後」殖民，在歷史進程的時間軸向上，自然指稱的是殖民時期結束之後，整體而言，其關切的是處理殖民狀態所遺留下來，對當地文化與社會的影響。這個字詞最初出現的時刻，原本是隨著二次大戰結束後，大量地區脫離了以歐洲帝國主義勢力為主軸的殖民地狀態，紛紛走向獨立或建立國族國家之際。因此，這個字詞的運用不僅有其明確的時間軸指向，更有具體指涉的討論主軸。但隨著這樣的討論與概念廣泛地運用於文學與文化評論場域，到了 1970 年代後，如薩依德 (Said, 1978) 的《東方主義》(Orientalism) 的出版，史匹娃克 (Gayatri Spivak, 1987, 1988, 1990)、芭巴 (Homi Bhabha, 1984, 1990, 1994) 等人的著作與評論受到關注與討論後，這個詞的意涵漸漸轉變為凸顯、關注因殖民及其後所造成的文化影響，而從政治、經濟、社會、歷史、文學、語言與文化各個層面，持續地深化其理論發展與論述之影響力；正由於前一階段的帝國擴張與殖民主義的影響既深且廣、涉及不同地域與文化差異，加以各個理論家援引之知識背景不同，包含扣連了精神分析 (psychological analysis)、後結構主義 (post-structuralism)、解構主義 (deconstruction)、後現代主義等學術發展變遷，使得對殖民主義與後殖民批判分析的理論益發地多元紛雜。

放回到臺灣的歷史脈絡來看，雖然日本的殖民統治在 1945 年宣告結束，但不論是更久遠之前西班牙、荷蘭等外來文化的短暫交會；或者是面臨二次戰後美國文化帝國主義 (cultural imperialism) 在全球擴張的新殖民 (neo-colonialism) 力量，甚至是內部殖民 (internal colonialism) 的作用等等，從歐洲帝國主義開始、伴隨資本主義全球擴張所拓展的領土殖民主義 (territorial colonialism) 模式及其遺緒 (legacy)，早已轉化變形為不同型態的殖民作用模式與權力運作關係；如此一來，後殖民論述及其批判的理論發展，在知識地圖架構的呈現與演進更具其論述發展的正當性與迫切需求。「殖民時期」歷史時間的結束，並不必然意謂著殖民時期支配社會運作的權力架構關係或文化作用力量也隨之告終。相反地，當趕走前一批殖民統治者，想要取而代之、與之匹敵的內在深層欲望，甚至可能是沿著原本的權力運作架構與軌跡，在不自覺間，進一步地深化了既存的權力與文化想像，失去其主體建構與認同的能量，而持續陷入同樣的權力漩渦。因此，一種「後殖民閱讀」(post-colonial reading) 批判策略的引入，乃是欲透過重新詮釋殖民文化或文本，以期解讀殖民力量或過程中，深層而難以被查覺的權力運作軌跡與文化剝削形式 (Ashcroft et al., 1998; Said, 1993)。

也正是在這個知識架構脈絡下，展開筆者對馬偕博士及其理學堂大書院博物館空間建構歷程的後殖民閱讀與本文的寫作。回到馬偕博士在淡水傳教的 19 世紀晚期歷史時空，以其發展的教育、醫療與基督傳教歷程來看，的確較難直接連結上領土殖民，且傳教士的宣教模式也並非以強制的壓迫性的關係進行。然而，這其中的確牽涉了文化詮釋權的優劣對比關係。亦即，透過外國傳教士所帶進來，相較於臺灣較為優位的、「西方的」、現代化、

科學的知識權力，以界定出不同文化差異間的優劣與支配性的權力關係。特別是馬偕博士為訓練傳教士所設立的理學堂大書院，為臺灣引入了西式的高等教育機構與場所，也創設了臺灣第一座的博物館，但在這個為了知識傳遞，將本土文物與西方知識並置與展示，經由馬偕博士所承載的西方之眼，即透過這個「博物館化」的過程，以視覺化的、知識客體建構的關係，將臺灣變成一個被研究的、被觀覽的、被詮釋的、被再現的，失去詮釋權的認知客體。但與此同時，馬偕博士也積極尋求融入本土，殖民者與被殖民者之間的曖昧關係構成了權力兩端——一端是企圖透過知識的傳遞，受教者企望與施教者一樣，學習某種文明價值與馴養，成為被教化過的「文明人」，一種想要成為殖民者的權力想像。但反過來，另外一端想要成為在地人、想要被認同，而在殖民文化中構成了某種混雜 (hybridity)。馬偕博士的教育醫療傳教工作，隨著其宗教傳播、教徒人數與教會增加，以及信仰的累積深化，一個看似本土化發展的轉化過程，似乎也改變其原本的殖民教化、文明任務的內涵、質地與目的；這個過程可能更本質地顛覆了原本殖民、被殖民，教化、被教化，文明與野蠻的二元架構，甚且更為深刻地回應了殖民權力結構的作用，因其已透過思想作用與每日生活滲透於本地社會；然而，若是放回「博物館」展示與教育的架構脈絡中，要如何從一個後殖民閱讀的角度切入來理解這個過程呢？這是個融合或同化的過程？或者是「自我」(the self) 與「他者」(the other) 間的界線已完全消弭呢？本文意圖藉由馬偕博士設置的理學堂大書院，特別是環繞著其設置之博物館與教育的關係，思考其孕生過程、內涵與價值，作為拼湊與想像臺灣博物館發展與演進歷程圖像的一小片切片。

## 對馬偕研究文本的再檢視：文獻詮釋與研究方法上的思考

「理學堂大書院」的興建肇始與馬偕博士在臺灣的佈教歷程密不可分。1872年，來自加拿大的基督教長老教會傳教士偕叡理博士 (Rev. George Leslie Mackay) 遠渡重洋到臺灣傳教，3月9日登陸淡水後，決定在此展開宣教工作，以砲臺埔為其宣教根據地，展開傳教、醫療、農藝工作，積極爭取臺灣當地居民的認可與信任，以其租住的寓所和野外，從事傳道與教學工作，後設置牛津學堂。

牛津學堂其建築從規劃、設計、興建、使用到使用機能的設定等，均來自於馬偕博士的構想與實質參與，故馬偕博士本人的思維、對建築實質空間構成、對建築的想像運用以及空間文化形式表徵的詮釋，為本研究探討的重點，故本文採取的研究方法須仰賴於對當時文獻資料的梳理，特別是馬偕本人的日記、書信往來與相關書寫紀錄等等。研究方法為研究者賴以建構起觀看視野之論述基礎。特別是本文所關注之「博物館教育」與「被教育」的知識權威關係，「殖民」與「被殖民」的權力作用方向，重新檢視觀看角度，成為改變此權力方向關係的起點，後殖民論述關切於觀看與理解主體性所在的位置政治 (politics of positions) 而來。因此，在切入後續的討論前，有必要對本文採用與分析的文獻素材，詳加檢視其知識生產的關係與理解角度，某個程度來說，這個文獻觀看視野的解構本身便是一個重新檢視知識生產的歷程。

國內的馬偕博士研究大概可以分為幾類，包含日記、自傳式書寫、傳記、主題式調查研究與探討。馬偕博士的日記除了中、英文版本<sup>6</sup>外，近年來也有數位典藏的工作持續進行<sup>7</sup>；此外，針對當時傳教

士向母會報告傳教的教會書信，也由研究者逐步進行整理的工作。早期的馬偕博士日記中文版乃是摘譯本《馬偕博士日記》（陳宏文譯，1996），為陳宏文由馬偕博士遺物中的手稿整理而得，該份手稿為馬偕之子偕叡廉牧師自英文本以白話文摘譯，並不完整，且比照英文版日記的確也呈現許多謄抄過程中的錯誤<sup>8</sup>，故本文主要參考資料以英文版馬偕日記為主<sup>9</sup>。

後人以馬偕博士生平撰寫的傳記包含《偕叡理牧師傳》（郭和烈，1971），《馬偕博士在臺灣》（陳宏文，1972），《馬偕博士在臺灣（增訂版）》（陳宏文，1997），《寧毀不鏽：馬偕博士的故事》（曹永洋，2001），《宣教心·臺灣情：馬偕小傳》（鄭仰恩編，2001），《漂洋過海的福音天使：馬偕牧師》（呂芝怡撰、張鎮榮繪，2005），《我的馬偕報告：偕叡理的故事》（劉清彥著、林怡湘繪，2006）、《黑鬚番》（蔡岱安譯，陳俊宏編註，2003）等，這些傳記的作者與書寫，大致又可以分為兩類，其中一類為基督教長老教會成員，撰寫馬偕博士傳記具有紀念傳教的意涵，故傳記內容多以讚頌、景仰為基調，兼以提及許多軼聞故事，以凸顯馬偕博士無私奉獻的基督精神。另一類則來自於杜正勝於2004年就

任教育部長後，提出「深化本土認同、塑造臺灣新公民」主張，編撰提供給青少年閱讀的「青少年臺灣文庫」<sup>10</sup>。這個文庫分為歷史讀本與文學讀本兩個系列，在已出版的10冊歷史讀本中，第二冊為來自《遙遠的福爾摩沙》（林昌華，2006）係以“From Far Formosa: The Island, Its People, and Missions”文本而重新改寫，第九冊則為《近代長老教會來臺的西方傳教士》（吳學明編，2006），凸顯馬偕博士於臺灣北部傳教歷史，具建構當代臺灣歷史論述的重要意涵。

主題式的調查研究與探討，則以專業調查研究與碩博士論文為多，前者如李乾朗(1999)，後者涵括馬偕博士在醫療、傳教、教育等領域的貢獻（陳立宙，2006；曾柏翔，2006；徐柏蓉，2008；古庭瑄，2010），或論及基督教長老教會在臺灣的發展，闡述馬偕博士的貢獻與成就（查忻，2001；松井真里江，1996；孫慈雅，1984；張雅玲，1990；葉晨聲，2004）等。

自傳式的書寫主要專書為1895年與麥唐諾(Rev. J. A. Macdonald)合作的自述式作品“From Far Formosa: The Island, Its People, and Missions”(Ed. By the Rev. J. A. Macdonald, 1895)；該書亦有多個譯本，最初的中文譯本為林耀南所譯的《臺灣遙

<sup>6</sup> 英文版的馬偕日記於2007年，由基督教北部大會與真理大學共同整理出版。

<sup>7</sup> 該部分可參見真理大學的典藏數位化計畫，馬偕與牛津學堂，<http://www1.au.edu.tw/mackay/>。

<sup>8</sup> 對於馬偕研究史料問題，可參見：林昌華，2003。馬偕研究的史料問題，淡水學學術研討會，2001年：歷史·生態·人文論文集。臺北縣新店市：國史館。

<sup>9</sup> 本文寫作期間亦為國內編纂馬偕日記中文本出版期間，但由於係初稿完成後中文版才面世，故本文寫作內容不暇參酌中文本的資料，此為日後可繼續努力的方向。請參見《馬偕日記(1871-1901)》(2012.3)，臺北：玉山社。

<sup>10</sup> 「青少年臺灣文庫」為杜正勝就任教育部長後的重要政策，委由國立編譯館擔任執行機構，杜正勝擔任總召集人，組成諮詢委會，委員會成員包含路寒袖、李永熾、李敏勇、吳學明、陳芳明、陳其南等學者，與當時國立編譯館館長藍順德。文庫分為文學讀本與歷史讀本，兩個系列再各自成立其編審委員會，原本預計各出版36冊。文學讀本分成小說、新詩與散文3類，於2006年3月先推出其中的12冊，當時的總統陳水扁並出席新書發表會。歷史讀本於同年11月舉辦新書發表，推出前6冊，但隨即引發獨派色彩強烈的爭議。截至2011年10月為止，文學讀本共出版了24冊，歷史讀本則僅出版10冊。

寄》(林耀南譯, 1959), 由臺灣省文獻委員會於 1959 年出版; 周學普的譯本《臺灣六記》(周學普譯, 1960) 則為 1960 年由臺灣銀行經濟研究室出版。這兩個版本雖對早期臺灣歷史與馬偕研究有正面助益, 但其譯本部分的疏漏、以及未能掌握基督教相關教義內涵, 故另有教友重譯、校訂後出版, 重新命名為《福爾摩沙紀事》(林晚生譯、鄭仰恩注, 2007)。

根據這本書的編輯者麥唐納指稱, 該書為馬偕博士於 1895 年第二次返回加拿大述職時, 已經在臺灣傳教超過 30 年, 透過當年他在美國、加拿大、蘇格蘭等地與教會的演講, 教會內部一方面認為他在臺灣傳教的成績值得肯定<sup>11</sup>, 應該將這些經驗記述下來, 3 個考量原因: 第一, 馬偕對臺灣的認識, 比同時代的人更為廣博 (林昌華, 2006: 8); 其次, 是可以鼓舞教會的信仰與熱誠; 最後, 也是最重要的原因, 則是加拿大的教友擔憂他在臺灣的工作隨時處在危險與不安中, 若這些服事工作尚未記載下來便出了事故, 是非常遺憾的, 故催促馬偕博士儘快地把在臺灣傳教的點滴記錄下來 (Macdonald, 1895)。馬偕博士本人也非常認同記錄工作的重要性, 趁著第二次返國述職仍在加拿大的時間, 積極著手書寫<sup>12</sup>, 同時將手邊的紀錄與報導資料, 包括日記與報告的摘述、簡短筆記、觀察心得等等, 交由麥唐納進行編輯, 並經馬偕本人口述、補充與最後的

修訂而構成這本書, 成為認識馬偕在臺灣傳教時期重要的參考依據, 也是本文寫作的重要參考文獻之一<sup>13</sup>。

相較於馬偕博士的日記文本, 《福爾摩沙紀事》亦提供探討馬偕思想的重要依據, 但兩份文件寫作前提條件迥異。「日記」屬於個人私密記事, 在寫作當下, 基本上並未設定為身後擬公開之文件; 但《福爾摩沙紀事》從寫作伊始便設定為馬偕向他人「闡述」其在臺灣傳教歷程所見所聞, 特別是從教會系統希望可以留下傳教士在海外拓展的行腳點滴, 原即為一個外來者的觀看、記錄與詮釋角度和過程; 透過馬偕博士的視角, 詮釋他對當時臺灣風土、民情、人文發展現況的經驗、認知、理解與感受。同時, 更值得注意的是, 該書因記載了 1894 年臺灣北部風土民情與人文景貌, 是研究 19 世紀中葉以後北部臺灣社會與自然的重要著作 (林昌華, 2006: 10), 亦為後世認識歷史臺灣的重要紀錄。然而, 該書所具有的外來傳教士的觀看理解視角, 似乎卻是比較少被解析討論的課題, 甚且, 因馬偕博士對臺灣的貢獻有目共睹, 讚頌、肯定與孺慕的情感投射與文化想像的論述是要更為主流的理解模式。如同薩伊德 (Edward Said) 提出「東方主義」(Orientalism) 論點, 所謂的「東方」, 所謂的「臺灣/福爾摩沙」, 如其書名直譯便是「來自遙遠的福爾摩沙」, 是個透過海外傳教士的體驗與眼睛

<sup>11</sup> 馬偕於第二次返回加拿大時, 被加拿大長老教會選為總會的議長, 代表其在海外宣教成績獲得高度肯定, 被視為「宣教英雄」。

<sup>12</sup> 根據馬偕日記的記載, 從 1895 年 1 月 14 日開始書寫, 一直到 5 月底這段期間, 在日記裡經常書寫「忙著寫書」、「寫一整天」、「睡很少」、「繼續拼命寫」等字眼。一直持續到 7 月 22 日出現的紀錄是, 馬偕博士與麥唐納開始討論書的草稿文字。

<sup>13</sup> 但正是由於該書主要內容寫作於加拿大, 亦有研究者提出, 由於馬偕當時許多資料或許是憑記憶撰寫, 加上最後定稿是由麥唐納執行, 可能有部分誤差, 加以該書未能記錄在 1895 年後馬偕在臺灣生活的狀態, 但許多問題也隨著文獻的增加, 相互比對而逐漸得到解答 (林昌華, 2006: 10-12; 郭和烈, 1971: 473-485), 且目前指稱的部分錯誤並未損及本研究所欲論述的主要課題, 故該書仍是本研究探討馬偕思想的重要依據來源。

所傳遞回到母國。亦即，這個文本自始便是設定給對臺灣完全陌生的讀者閱讀的，是從一個具有知識詮釋權威的書寫者，向與他具有同等文化和知識權力的讀者來描述一個遙遠東方、他們眼中的「他／她者」(the other)，因此，透過對這個文本的詮釋與後設閱讀，應更能解析出本研究所欲探索的後殖民詮釋意涵，也成為本研究後續重要的討論文本所在。

## 傳教士或帝國之眼？馬偕博士眼中福爾摩沙的後殖民閱讀

一般人提及《福爾摩沙紀事》時，往往會提到馬偕開宗明義傳遞出令人動容的、對臺灣毫無保留的愛。該段文字尚且被編寫成為讚頌的詩歌<sup>14</sup>，

「我心戀慕遙遠的福爾摩沙。島上有我所付出的青春歲月，他是我生命所關注的對象。我喜歡仰望那高聳的山巔，俯視島嶼的深谷，和遠望兇猛的海洋。

我愛那些黝黑皮膚的人群，無論是漢人、平埔族或是高山原住民。二十三年來我在他們當中傳揚耶穌基督的福音，為了將福音傳給他們，我很樂意千百次將自己的生命獻出。就在我寫下這些文字的當下，我如今面對著西方，望著遙遠的東方，盼望善良的上帝再次引領我，穿過寬廣的太平洋，回到我福爾摩沙的故鄉。」<sup>15</sup>

馬偕博士這段文字的確是令人感動與深深敬佩，但接下去的文字則更忠實地傳達了馬偕博士在臺灣傳教時，內心的考驗與掙扎。即使已經在臺灣生活了二十多年，臺灣在馬偕博士心中，始終是相對於故鄉加拿大的「蠻荒異地」，不論是在記憶中、認同與文明教化的價值，臺灣依然是個相對於加拿大的「他者」(the other)<sup>16</sup>。他在跟故鄉人提到對家鄉的思念時，提及他對臺灣島上生活的認知與描述基準，仍是以故鄉作為準繩的。

「我愛我的臺灣島，但這些年來也從未曾忘記童年的故鄉，並且時常以它為榮。當我初到臺灣，……路上常有匪徒呼嘯，當我到山中傳道遇到凶蕃、夜晚聽到他們飲酒作樂狂叫，當我獨自在可怕寂靜的原始林中，……每每令我在過去的二十三年中，常會從遙遠的福爾摩沙思念起我的左拉故鄉。……記憶中的加拿大對我一直是甜蜜的，而如今，當我在講述一些在那個遙遠的島上的生活時，我是依我的出生地的生活觀點來描述的。」(林晚生譯，2007: 3-4)

馬偕博士對臺灣的熱愛與無私付出無庸置疑，但以上帝的僕人到福爾摩沙之地傳遞福音的前提，乃基於這是個需要信仰上帝以獲得救贖的荒漠。在認知與論述上建立起此強彼弱、此優彼劣、此先進彼落後的二元對立關係，成為建構兩造權力優劣的基本架構，以下以 3 個例子來說明。

<sup>14</sup> 這段文字告白在該書的第一段，被視為馬偕心繫臺灣的真摯告白，有人改寫為詩體，亦有改寫為歌，命名為「最後的住家」。

<sup>15</sup> 本段中譯文字取自林昌華版本的譯文(林昌華，2006: 9)。

<sup>16</sup> 根據陳宏文(1972/1982)的資料，馬偕博士不習慣臺灣料理，因此，在臺灣終其一生均是食用西餐(陳宏文，1972: 107/1982: 126)。另提及當時的交通問題，馬偕博士前往宜蘭傳教時，雇用挑夫為其挑行李，一邊是衣物、毛毯，另一邊則是專為他準備的西洋料理(郭水龍牧師提供，引自陳宏文，1972: 113/1982: 133)。

由於當地人的排外因素，馬偕最初落腳淡水租屋處是歷經辛苦才終於租到的馬廄，雖髒亂且僅有兩只松木箱相伴，別無長物，但馬偕博士對終於有棲身之處充滿感激，約略顯露出面對異地且語言不通的寂寞，第一個信徒嚴清華的到訪且最終願信服主的過程，雖是受馬偕傳教感召，在《福爾摩沙紀事》書中，馬偕將這段過程視為在臺灣宣教工作的開始，且認為阿華的出現是他向上帝祈求的實現（林晚生譯，2007: 125-129）。但事實上，馬偕日記裡對這段過程的記錄，呈現出來的卻是上帝的福音與中國道教、佛教與儒教的對戰，兩方知識權力關係的不對等。根據馬偕日記，1872年4月19日嚴清華第一次到訪，接著在第二天與幾位文士一起到馬偕住處，辯論一些問題；4月22日又有6位文士來與馬偕辯論。馬偕寫到，他針對在地人自己的信仰系統，包含道教、佛教與儒教提出許多質問，但發現他們自己也被問得啞口無言，隨即離開，而為了準備更多辯論的材料，馬偕提到自己整夜未眠<sup>17</sup>。接下來在4月23、24日兩天都一樣，馬偕睡得很少，積極準備，且有更多人來參與辯論，超過20個讀書人與教師出席，都被馬偕問得沉默以對，經過激烈對話後終於認輸<sup>18</sup>，只得請求他講道，而馬偕的第一個信徒，便是在聽了馬偕講道後信服基督。

馬偕曾經提及在他北部傳教的過程中，有兩個最困難的地區，一個是三角湧（三峽），另一個是艋舺。《福爾摩沙紀事》第十七章命名為「艋舺信徒是怎樣贏得的」，描述馬偕與門徒曾在艋舺遭受最

劇烈的抵抗與羞辱，最終這個過程是如何逆轉地崇敬馬偕。在馬偕的描述裡，「艋舺是北臺灣一個牢不可破的異教重地，是一個最大和最重要的都市，全都是漢人，而只要與外國有關的一切都極力反對。」（林晚生譯，2007: 153），從1872年馬偕與阿華便曾經體驗到當地人的不友善，1875年再次拜訪時還是感受到當地對外國人的不友善。

但事實上，若改變觀看與詮釋的角度，這的確是一段不同文化經驗者相遇時的衝突。依據臺灣當時法令規定，除通商口岸外，任何外籍人士不得購買土地房產，只能租用，且當地頭人亦強力主張，要求在地居民不得將房產租給外籍傳教士。1877年，馬偕博士成功地在艋舺地區租到一處簡陋的房屋設立教堂，設牌書寫「耶穌的聖殿」，引發當地居民的高度反彈，群情激憤產生激烈衝突。馬偕與其門徒並未退卻，在第二天依然回到艋舺，群眾反彈更為激烈，馬偕與門徒所到之處，房子幾乎被拆成碎片。情況危急之際，清廷官員與英國領事都正好出現，依據馬偕的描述，官員希望領事請馬偕離開，反而被領事拒斥，英國領事說：「我無權對他發出這樣的命令，反之，他身為英國的臣民，你應該要保護他。」（林晚生譯，2007: 156）最後，清廷官員跪在地上請求馬偕離去，仍然被拒絕，在馬偕的堅持下，官員留下一小隊士兵守護秩序，直到幾天後，激動的群眾情緒才逐漸平穩。雖然清廷官方表示願意在稍遠處提供場所供馬偕設置教堂，但他堅持留在原地繼續努力，經過馬偕勇敢無懼的堅持信念，終於

<sup>17</sup> 對照《福爾摩沙紀事》一書中的用語和馬偕當年在1872年英文日記裡的用語，顯得溫和許多，在日記裡，這段話是 I sat up all night preparing for further attacks. attack 一字凸顯其強烈的戰鬥、攻擊企圖。

<sup>18</sup> 4月24日的日記，這段話為 I never felt so anxious for a conflict and had not long to wait. We slashed right and left vehemently until one by one was silent. 都是相當激烈好戰的字眼，一方面凸顯馬偕辯才無礙，但或許也展現兩方在知識權力上的不對等關係。

逐漸獲得艋舺人的認同。然而，這段文字在馬偕日記上的描述，則不盡然相同。從9月9日艋舺教會落成，居民便一直有反彈情緒，12月10日，艋舺教會被拆毀，12月12日，英國領事得知艋舺的動亂，前去拜會中國官員後，官員派20個士兵來守護教會，得以節制居民的躁動，12月15日，見群情難以控制，英國領事再度到艋舺，清朝官員考慮眾怒難犯，請馬偕暫時躲避，亦即，比對《福爾摩沙紀事》的描述以及馬偕日記後可以這麼說，從官方角度來看，一個外來宣教者激起在地信仰上的衝突，社會秩序的維護乃是建立在官方讓步的前提下始獲得平靜，但對馬偕而言，是上帝與信仰力量的勝利。

馬偕辛苦在此佈教10年後，1887年，艋舺人開始會對馬偕展露笑容，根據馬偕日記的記錄，艋舺人首次從稱呼他「番仔」改稱「偕牧師」<sup>19</sup>。1893年，當馬偕第二次要返回加拿大前，最後一次到艋舺做禮拜時，艋舺人列隊歡迎向他致意，一路送他回到淡水，關係完全改變<sup>20</sup>，他將這一切均歸於主的榮耀與聖名。

馬偕的意志堅定、是上帝堅貞而勤奮的僕人，但對當時為臺北城最繁華的艋舺地區來說，是商業活動活絡、移民信仰的中心，也是個歷經多次械鬥、利益衝突爭奪的民風剽悍之地，面對外來信仰與宗教的出現，其強力抵抗反應與表現不難理解，但對帶著上帝福音而來的馬偕來說，這裡是充滿愚昧無知人們的所在，是需要耶穌基督的祝福與解救的。不同文化的差異無法和平地相互理解與聆聽，是一種對於傳遞上帝福音的阻礙，也可能藉

由洋人的強勢，成為壓抑不同文化的不對等權力架構。例如馬偕曾經在日記中，以該地區低矮平房作為攻擊批評艋舺人的措辭，「你們低矮的房子顯示你們性格的低落。」<sup>21</sup>。又例如馬偕在清法戰爭後收到賠款可以重新建設教堂時，他蓄意地想要建築很高的尖塔，馬偕說，除了裝飾的目的外，是為了打破中國人對風水的迷信，「因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。……我想，現在要建新的教堂正是一個好機會，在艋舺、新店和錫口三間教堂都豎了尖頂，來讓異教徒看出他們所信的風水只是一種迷信。我們在山形的屋頂上再加上七呎高的塔，然後再加更高，又更高。」（林晚生譯，2007: 190-191）

另一個更凸顯出馬偕對臺灣本地孔需「文明教化」的例子，是他對原住民的理解。在《福爾摩沙紀事》有極大篇幅討論原住民，總計分成6個篇章的內容裡，第四部分標題為「被征服的原住民」，第五部分則是「山上的生蕃」，即占了全書約三至四分之一的篇幅。這些內容主要交代在臺灣北部西海岸傳教工作有一定成效後，馬偕開始往東海岸地區移動，而逐步接觸到東部的原住民，如宜蘭的噶瑪蘭族、花蓮的「南勢蕃」等。在馬偕的描述裡，平埔蕃是被貪心的漢人欺負的「受害者」，因為他們不識字又不懂法律，只好任由漢人擺佈（林晚生譯，2007: 196）。那麼，對馬偕來說，平埔蕃是他心中的弱勢群體？馬偕接著提出，外國人剛開始接觸平埔蕃時，會因為喜愛他們的直率與熱

<sup>19</sup> 1887年12月10日的日記記載。

<sup>20</sup> 根據陳宏文(1982: 55)的描述，1879年，馬偕終於能夠在艋舺購地建築教堂，於同年11月16日落成，當年艋舺同時考上3個秀才，他們一致認為是教堂帶來吉祥的徵兆，地方頭人也如此認為，故從此不再反對馬偕在此傳教。

<sup>21</sup> 1875年4月24日的日記記載。

情而認為平埔蕃較漢人優越，但馬偕卻認為：「我卻從來不曾這樣認為，而且愈與他們相處就愈清楚地看出馬來種人的低劣。平埔蕃的殘忍與凶狠遠超過漢人。他們雖然率直熱情，卻也顯現平埔蕃人極強的復仇心。」（林晚生譯，2007: 196）不過，相較於漢人，馬偕對原住民是更為寬容與同情，他將原住民的處境歸因於受到漢人的壓迫，也因此更需要基督耶穌的關愛。但馬偕對於不同部落與地區原住民的觀察與詮釋，卻也的確呈現為一種收集「奇風異俗」他者的眼光。

伊能嘉矩認為，馬偕提出「生蕃、熟蕃，平埔蕃與南勢蕃」的分類，以及泰勒（George Taylor）提出的「排灣、阿美、知本與平埔」的分類，一個偏重於臺灣北部、一個偏重於臺灣南部，其分類知識雖然並非政治上的分類，但一方面並非臺灣整體性的種族分類，也受到清帝國的分類影響，亦非屬於具科學性的分類知識（陳偉智，2009: 3）。但至少從這些相關文字可以判讀出來，在馬偕的認知中，的確必須透過教育的手段，來進行這些蕃人的教化工作而使他們得以認識上帝，這亦為馬偕傳教被賦予的神聖任務。而馬偕在臺灣宣教的過程中，很快地便意識到訓練本地傳教士，基於在地風土語言等優勢，是提昇傳教的重要助力，也是牛津學堂設立的內在緣由，故本文後續寫作架構先討論馬偕對宣教與教育活動的觀點，牛津學堂的建構過程、其博物室設置產生的教育內涵，博物館展示與承載知識架構關係的後殖民角度分析。

## 馬偕的宣教任務與臺灣本土教育進展

### 一、基督教宣教與世俗教育的發展關係

西方教育的緣起與宗教組織關係密切。透過傳教與講道，教會代表對當時社

會大眾在思想、價值、信仰之傳遞與建構的強大力量，最初天主教神父意識到教育的重要性而建立起學校體系。故在歐洲，許多大學都有天主教的背景。耶穌經常在各地對信徒和群眾施教，當時並沒有學校的正式的教育機構，也沒有正式的教材，僅能就日常生活中與人類生活關係密切的事物，以直喻、隱喻等方法，讓門生信徒群眾學習道理。耶穌死後，教會才成為基督教的第一個教育機構。早期基督教教育乃是以宗教和道德教育為主，反對一般非基督教學校的課程。在 16 至 17 世界的宗教改革（Protestant Reformation）後，基督教面臨世俗化與國家權威擴大等歷史條件，包括學校系統、教學方法、教育內容與教育組織等，均產生極大影響。受到新教信仰影響之處都有設置現代化學校的基金為一般人設立普通初級學校，以研讀聖經為最基本科目，以及部分的職業訓練。中等與大學課程則多採用人文主義的教育。而宗教改革另一項重要發展是使政府成為創辦學校、支持教育的機構，雖然教育和宗教並未完全分離，但教育主宰權也漸漸轉到政府手中（楊希震，1974: 99-116，轉引自孫慈雅，1984: 39-40）。

相對於西方教育體系與基督宗教的緊密關聯，中國的教育體制則與封建王朝的權力體系連結，讀書人學習知識、接受教育乃是為了透過科舉制度、進入仕途，以期修身齊家治國平天下，實現士大夫社會責任。臺灣在納入清朝版圖之際，雖然也有官方正式的儒學、書院等官辦學校體制的建立，但彼時亦正值清朝面臨西學東來的時局發展，1885 年正式建省時，首任巡撫劉銘傳為了配合新興實業的發展，除了積極充實舊學體制外，也開始創設西學堂、電報學堂等新式教育體系<sup>22</sup>。但早在劉銘傳之前，西方傳教士便已經擔任將西方教育引入臺灣的角色與工作，但這些工作較為零星分散，依傳教士所在地區而發

展各異；日本殖民時期始為臺灣現代化國民教育體制建制化之開端。

19 至 20 世紀初的一百多年為基督教傳道史上空前發展時期，臺灣也深受影響。英國長老教會 (The Presbyterian Church of England) 自鴉片戰爭後即加強對中國的關係，在廈門與汕頭一帶傳教；臺灣開港後也有多名傳教士先後來臺，隸屬加拿大長老教會的傳教士馬偕也在這波海外宣教的風潮下，歷經從中國到臺灣傳教的歷程，最後選擇落腳淡水展開海外傳教工作。由於基督教的傳入與外國軍事干預、經濟侵略和不平等條約是同時並進的，使得本地人與外國人之間始終存在著緊張關係、高度排外也拒斥他國文化。外國傳教士雖然因為這些條約的簽訂保護得以在臺灣傳教，但為避免臺灣人對傳教士及基督教的反感與排斥，乃致力於學習本地語言以利於溝通，且致力於以醫療、教育與社會服務事業來協助佈教工作之推展 (孫慈雅, 1984: 20-21)。

## 二、馬偕對培養宣教人才的考量

以「教育」活動來推展未開化之地的教化，提昇宣教成效，為 19 世紀海外宣教的重要取向。一如殖民地統治者以教育體制系統性地進行受殖民者的思想控制與馴化，有著弔詭的雙重性。一方面，從殖民論述來說，隱含的啟蒙假設，主張以知識傳遞來開化民智，解除其脫離愚昧之境，提昇在地人民的生活水平，這成為正當化統治者帶來文明力量的論述基礎。另一方面，統治者藉由知識傳遞的過程，強化、灌輸被殖民者對統治者的認同，使得

教育場域成為馴訓的基地，文明化的過程隱含了向有權力者的認同。在宗教的場域中，傳遞福音、信仰上帝與真理，以知識的力量，讓「野蠻人」認識上帝造物主，以自身啟蒙的過程，求得在神的國度中得到救贖。「其目的是要把基督福音傳給人們，使他們在昏暗中能受到真理神能的啟發，以驅除過去一直讓他們朦朧看不清上帝之城的謬誤和罪惡的烏雲。這是所有海外傳教的目的。」(林晚生譯, 2007: 274)

對海外宣教士來說，推動教育活動乃是面對荒昧落後地區人民必然須建構的體系，但對馬偕博士來說，除了積極地教導最初追隨他的信徒外，他更意識到，這些學生可以在本地的傳教發揮更大的成效，即他對如何在北臺灣傳教，始終抱持著應該以本地人來傳教可收事半功倍之效的見解：「在北臺灣宣教工作的主要計畫是培訓本地傳教者。」(林晚生譯, 2007: 275)

他的主張乃是基於兩個條件，最重要的是臺灣這個「瘴癘」之島、險惡的天氣與環境不利於外來者；其次則是基於人力與經費上的經濟考量 (林晚生譯, 2007: 275)。從環境條件來說，「會讓外國人死去的氣候與環境，本地人卻能生存，而會令我寒顫或生熱病的地方，本地人卻能在那裡生活得精神抖擻、心情愉悅。」地理環境條件差異外，另一個重要的原因是人力成本。相對於國外傳教士，本地人力是相當低廉的，「教會奉獻用來支付一個外國宣教師的費用，便足以雇請許多個本地的工人。」

馬偕博士從一開始便思考著如何訓練信徒，從最早的信徒中選出合適的人來擔

<sup>22</sup> 由劉銘傳所創的臺灣官方新式教育主要由三類學堂來進行，1887 年於大稻埕設置的西學堂，主要教授英語、地理、歷史、測繪、算學、理化與漢文，初期招收 64 名學生；1890 年設置電報學堂，招收 10 名學生，主要養成司報生及制器手。1890 年的臺北番學堂招收 20 名原住民學生，教授漢文、算學、官語和臺語。其餘如臺南 (設於恆春縣城) 與大嵵崁亦設有番學堂，以達「撫番之效」。但這些學校在 1891 年 2 月後，均隨劉銘傳卸任而宣告停辦。

任本地的傳教工作，在他心中，臺灣仍是個充斥異教徒的蠻荒之地，「我們要先明白，宣教工作是必須要由受過訓練的傳教者來做。在基督教的國家，一位沒有受過訓練的傳教者可能成就一些事情，但在信異教的地方，就無法有所成就了。」（林晚生譯，2007: 275）

### 三、逍遙學園模式的宣道與教育：本土探索與知識建構

訓練本地宣教士是馬偕關切的首要問題，但他並非從一開始就屬意要蓋一座學校。「我們在北臺灣的第一所學堂並非是現在那座俯視淡水的雄偉牛津學堂，而是在戶外的大榕樹下，上帝的藍天就成為我們的拱形屋頂。」（林晚生譯，2007: 276）這種以大地因地制宜、就地取材的講學與知識傳遞方式，事實上是配合馬偕到處講道、同時授課的模式。在臺灣北部基督教發展史中，這個時期被稱為「逍遙學園」（Peripatetic College）、「巡迴學院」（Itinerary College）與「田野大學」階段<sup>23</sup>。也有研究者將馬偕抵滬尾後，到1880年回加拿大述職階段，稱為「露天教育」。這8年間，總計培養出22個學生，這些學生後來被派到各處傳福音（陳宏文，1972: 75），成為北部長老教會拓展的重要人力基礎。

至於馬偕何以採取這樣的教學方式，受限於海外傳教在經費與人力限制，無法構成組織性的學校體制固然是原因之一，但另外兩個可能的推論是，首先，馬偕傳授知識、培養人才的目的在於訓練傳教士，而不在於提供完整的、系統化與體制化的教育，這從許多學生受教育的過程，

視教會拓展任務的需要，夾雜前往講道服務，再回到馬偕身邊學習的模式可見一斑。其次，則與馬偕藉由一面到處講道、傳福音，一面進行對臺灣探索的活動模式有關。亦即，在19世紀前期，博物學（natural history）的知識體系演進發展與殖民拓殖之間的緊密連結，某個程度也反映在馬偕對臺灣在地知識的探索模式中——藉由不斷地觀察、採集，以人類智識的文明工具作為辨識宇宙大地生物、探討自然生物的現況及其演進，以接合宗教教義，及上帝造物之間的奧義。

因此，除研讀聖經道理外，馬偕的教學方式乃是伴隨其對臺灣的在地遊歷探索，出於外來者對「他者」的好奇，透過四處遊走探訪，一方面認識臺灣各地民情，作為構築且支撐其傳播福音，促進「野蠻人」文明開化的論述基礎。另一方面，則是廣泛運用19世紀博物學的科學知識與概念，以其知識優勢角色，對臺灣這個美麗但落後的蠻荒，建構出一套對臺灣在地知識的詮釋權；最後，值得注意的是，這些知識的建構雖呼應19世界科學知識發展的進步論述，但最終仍是歸於造物主所創造的萬物生命與秩序。在《福爾摩沙紀事》中提到，

「每天我們從吟詩讚美來開始，天氣若好時，我們就到戶外，通常是在榕樹或竹叢下，在那裡讀書、研討和考試。……另一處我們喜歡去的戶外是基隆的岩石。我們租用舢舨，帶著陶罐、米、蔥蒜和芹菜，然後我們搖到海外有砂石桌和柱子的地方。……我們會在砂石上研讀到下午五點，然後就沿著岸邊水淺處走走，看到了

<sup>23</sup> 參見 1. 徐謙信編，1972，《臺灣北部教會暨學院簡史》，臺灣神學院出版部，p. 2。2. 鄭連明主編，1965，《臺灣基督長老教會百年史》，p. 59，臺灣基督長老教會總會歷史委會。3. 滬尾文史工作室編輯，1992，《春風化雨二甲子：馬偕博士在淡水》，p. 26，臺灣基督長老教會淡水教會120年慶典籌備會。

有貝殼、活珊瑚、海草、海膽等，就會潛入水中把它撿來做研考。有時會讓大家用繩鉤釣個把鐘頭的魚，一方面為自己提供食物，同時也可用來做標本。」

「第四個培訓的方法也是一個對他們極有助益的訓練，就是一起各處巡迴旅行。在旅途中，一切都可成為討論的事物，包括福音、人們、如何向人傳講真理以及創造一切的上帝。在旅途中，每個人每天都會習慣性的去收集某種東西的標本，像是植物、花、種子、昆蟲、泥巴、黏土等，到了休息的地方時，就對所收集到的東西做研究。」

一如馬偕提到，他與學生外出傳道講學，尚伴隨著在臺灣各地的探勘與採集，藉由物質物件的收集、命名與詮釋，隨著所採集標本數量的累積，成為牛津學堂興建完成後，設置博物室的主要蒐藏來源，這更是個讓馬偕逐步建構臺灣知識與認知的動態過程。博物室從最初僅設在他自己家裡，在牛津學堂落成後，逐步發展更為完整健全，不僅作為學生上課的實物教材，也是供人前來參觀的小型博物館，而這個從物件收集、在地知識系統的探索與建構，一直到實體物件的公開展示陳列，以促成其作為教育推廣實物，促成知識的累積與深化的過程，正是完全符合近現代博物館發展的軌跡與其實質內涵。

## 牛津學堂空間生產：學堂興建、教學與傳教活動之連結

### 一、牛津學堂建校緣起及經費籌募

雖然馬偕持續以講道授業模式培育

傳教師，但真正促成「牛津學堂」實體學校建築的落成，乃是來自於加拿大鄉親的捐款。

《福爾摩沙紀事》的記載，馬偕博士自述學堂得以興建，是故鄉《守望評論報》(Sentinel Review) 的提議，牛津郡郡民發起為臺灣興建學堂募款，引起當地各教會牧師、信徒的熱烈響應與捐款（林晚生譯，2007: 279）。另根據中文版馬偕日記，1880年6月24日，當馬偕一次返國述職<sup>24</sup>抵達家鄉加拿大魁北克時，日記裡提到「我也在各地募款，準備在臺灣建造一所神學校。」（陳宏文譯，1996: 120），但在英文版日記中，並未找到類似的紀錄。鄭連明編的《臺灣基督長老教會百年史》（鄭連明，1965: 56-7）則是較為完整地描述馬偕的一次返國述職。根據其描述，馬偕原本並不打算回去，是加拿大母會的海外宣教會要他返國省親休息，並且向教友報告在臺灣的宣教情況。在這次的報告中，馬偕發現，母會對海外宣教的態度有極大變化，聽聞他在臺灣宣教的成績後，原本並不積極推動海外宣教工作的母會態度出現轉變。

馬偕偕夫人張聰明等家人一起返回加拿大，四處演講報告其在臺灣宣教的經驗獲得的高度肯定，可以由幾件事情窺見。首先，為肯定其宣教的奉獻與偉大表現，Queen's 大學頒給其榮譽神學博士。其次，此行窺見母會對海外宣教態度的改變，也點燃許多年輕宣教士的海外奉獻熱情，如馬偕的後繼者吳威廉 (William Gauld) 便是其中一位。最後，也是最重要的，則是故鄉親友為表達對其宣教的關心與鼓勵，由安大略省 (Ontario) 牛津郡 (Oxford) 當地報紙《守望評論報》主編發起在淡水興建

<sup>24</sup> 根據馬偕日記記載，馬偕博士於 1879 年 12 月 31 日偕同夫人及長女離臺，要返加拿大，向總會海外宣道會述職。途經廈門、香港、新加坡、錫蘭、印度、埃及、檳榔嶼、義大利、法國、德國、英國等地。據統計，臺灣北部已有教會 20 所，傳教師 20 名，信徒 300 名。

神學院的募款運動，獲得當地熱烈支持。《臺灣基督長老教會百年史》的描述與馬偕自己在《福爾摩沙紀事》一書的描述相符，然而，由於馬偕成書在前，後者或許也是參照了馬偕的記載而成，那麼，關於設置學校的緣由究竟是來自於故人的鼓勵捐獻、馬偕本人的意志，甚或是出自母國教會的主張呢？這個問題意識的核心在於學校設置與教會傳道的關聯與作用。

《北部臺灣基督長老教會的歷史》（陳宏文譯，1997: 49）提到，這個募款運動受到眾多鄉親認同，馬偕和兩位牧師四處去演說募集金額，長老教會其他教派亦因深表贊成而為此事奉獻。比對馬偕日記英文版，馬偕 1880 年 6 月 24 日抵達加拿大後，日記裡開始出現到各地去演講，同時獲得捐款的紀錄，雖未言明捐款特定的用途，但或許可作為佐證。而前述多筆資料對獲得多少捐款仍有數字上的出入，但多筆文獻較為一致的記載是，包含英文版日記、《福爾摩沙紀事》記載 1881 年 10 月 11 日，當地為馬偕舉辦歡送會，安大略省省長 Oliver Mowatt 親自出席參加，當天報社代表將募款款項加幣 6,215 元交給馬偕<sup>25</sup>，這筆錢成為興建牛津學堂的主要資金來源。

事實上，經過 8 年逍遙學院式的講學與傳道，及其在北臺灣宣教事業的拓展，馬偕於 1879 年 3 月寫信向加拿大的「海外宣教會」（Foreign Missionary Committee，簡稱 FMC）報告指出，他不擬繼續發展逍遙學院，其原因並非此方式不成功，而是有越來越多人想來學習，必須有較為固定的學校組織來因應，而學生人數增多，住宿問題也是因素之一（McDonald, 1968: 145；Mackay, 1908: 168-169，轉引

自彭煥勝，2003: 9）。這份資料等於支持了前述《北部臺灣基督長老教會的歷史》的記載，更說明積極培育本地傳道人才，乃是馬偕本人極有計畫性的思考，也說明如何能積極而有效地，貫徹上帝賦予他傳播福音的神聖任務，始終為馬偕博士念茲在茲的莫大期盼，學校體制對思想傳播的莫大效用，以及不同文化透過教育場域的傳播交流展現。

## 二、理學堂大學院建築特色：從建築到校園的建構

馬偕與家人重返淡水後，選定「牛津學堂」現址興建校舍。該建築係由馬偕博士親手規劃、監工。針對牛津學堂建築，馬偕留下的紀錄相當有限，其第一次從加拿大取得牛津郡鄉親的建校捐款返回淡水的 1881 年 12 月，一直到學堂落成的 1882 年 7 月 26 日間，在英文版馬偕日記裡，沒有記載相關設校的紀錄，僅提到學堂落成啟用典禮。在《福爾摩沙紀事》中出現對牛津學堂的描述：

「牛津學堂座落在一處優美的角落，比淡水河高出約二百呎，從那裡朝南可俯瞰一切。整個建築從東到西有七十六呎寬，從南到北有一百一十六呎深，它是用廈門運來的小塊焦紅色的磚建成的，外層再以油塗漆過，可使建築在多雨的淡水不易損壞。大廳的四個拱型的玻璃窗，講臺的寬度和建築的寬度一樣寬，並有一面同樣寬長的黑板。」(279)

馬偕博士的外孫柯設偕有較為詳細的描述：

<sup>25</sup> 根據馬偕日記，1881 年 10 月 11 日在 Woodstock 市有盛大聚會歡送馬偕一家，近 2,000 人出席。1881 年 10 月 21 日踏上返臺之旅途。1881 年 12 月 19 日馬偕途經美國、日本返抵淡水。

「其間工程所用一磚一瓦，均由廈門運入，其尺寸與本省所製者不同，較扁且較長。因當時缺乏水泥，馬偕博士乃叫工人以糯米加水蒸煮後再混入石灰搗之，另加少量糖使增加黏性來代用，至今仍有水泥之效，建築技術上之奇蹟，又於建校之際，由於技工看不懂馬偕博士所畫之設計藍圖，馬偕博士便以番薯造出一具模型供工人參考建築，此事亦為當時之一段軼聞。」

馬偕對學堂的見解不僅只是建物硬體設備而已，還包含整體環境的配置，「建築物完成後，再來我們就是整理園地。我們把各種的樹、灌木和種子，在適當的季節種下。……如今的校園，從新的公路一直到學堂的校門口全長三百六十呎。我們沿

路兩旁都種常綠的榕樹，樹枝已都相互交接，學生在上完運動課後是個很好的乘涼地方。……整片的園地由水蠟樹和山楂種成樹籬圍起來，……整個園地總共種有一千兩百三十六棵長青樹，看起來就像個小樹林，還有一百零四棵夾竹桃間隔的種在五百五十一棵的榕樹間。」馬偕對於這些花草樹木、道路建設整體環境配置鉅細靡遺的描述，一方面呈現出他極為細心、用心經營環境的態度，花草樹木共同構成整體景觀，這呼應了馬偕遊學教育模式，大地萬物都值得學習，對環境美感的感知與體會也是培育人才與品格的一環，以及在神學信仰上，將這些全都歸於對造物主的崇敬感恩。馬偕自己提到，「我若在淡水，晚上就會在樹木下、叢林間一繞再繞的走好幾圈，既可運動，又可察看學院，還可

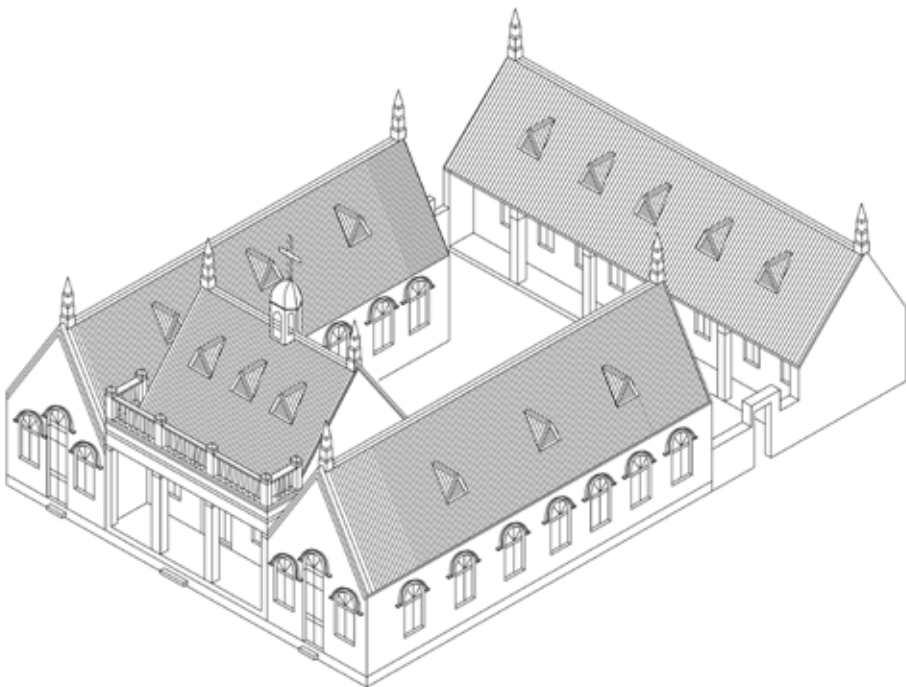


圖 1. 牛津學堂復原等角透視圖。建築整體呈現傳統四合院格局，中庭為學生活動及體育課的空間。但左右護龍並未以落水廊連接，第二進建築物與左右兩側廂房中間斷開，留設側面出入口。半圓拱窗、屋脊尖塔與老虎窗等做法則透露出西式建築的成分。（資料來源：李乾朗(1999: 58)，本研究重新繪製）

冥思。花和樹的味道與景色能讓人感到精神百倍，整個校園看起令人賞心悅目，對學堂也很有幫助。」(林晚生譯，2007: 281)

對馬偕而言，在上帝造物主的引導下，其營建牛津學堂的空間實踐，所謂學校絕非只是建築室內空間而已，而是整個校園環境都包含在內；學堂空間所能瞭望的淡水河景觀，與周邊環境的關係亦為其所構想的內涵。根據建築史學家李乾朗（李乾朗，1999）對牛津學堂的復原推斷考證認為，理學堂大書院的平面格局與臺灣傳統四合院民宅或寺廟類似。即建築量體呈現「口字型」配置，中間留有中庭，兼作為通風採光與活動空間之用（圖1）。第一進門廳由兩根磚柱支撐屋簷，左右護室是直接在山牆面開闢門窗，這兩種均非典型傳統閩南建築的做法。此外，第二

進也與前面的左右廂房脫開，一方面可以得到較為寬敞的中庭，左右圍牆設有獨立的出入口，推斷第二進應該有其較為獨立的功能。而依據《福爾摩沙紀事》中其相關學習活動記載之比對，推斷第一進空間應為主要的上課講堂、資料陳列室、閱覽室、音樂教室等等學習空間；而第二進則應為學生宿舍，包含廚房、餐廳、儲藏空間等較為生活的場域；中庭空間則為學生上體育課、練體操與操槍等課程之處。另依據建築西側廂房側有兩支煙囪，推斷該側廂房應為設有壁爐的教師休息室與會客室，同時，該側亦為瞭望英國領事館、紅毛城與淡水河口景致極佳之處。即由此推論，馬偕最早設置的博物室空間應該是位於東側廂房（圖2）。

雖建築外形採取廈門運來的紅磚，配

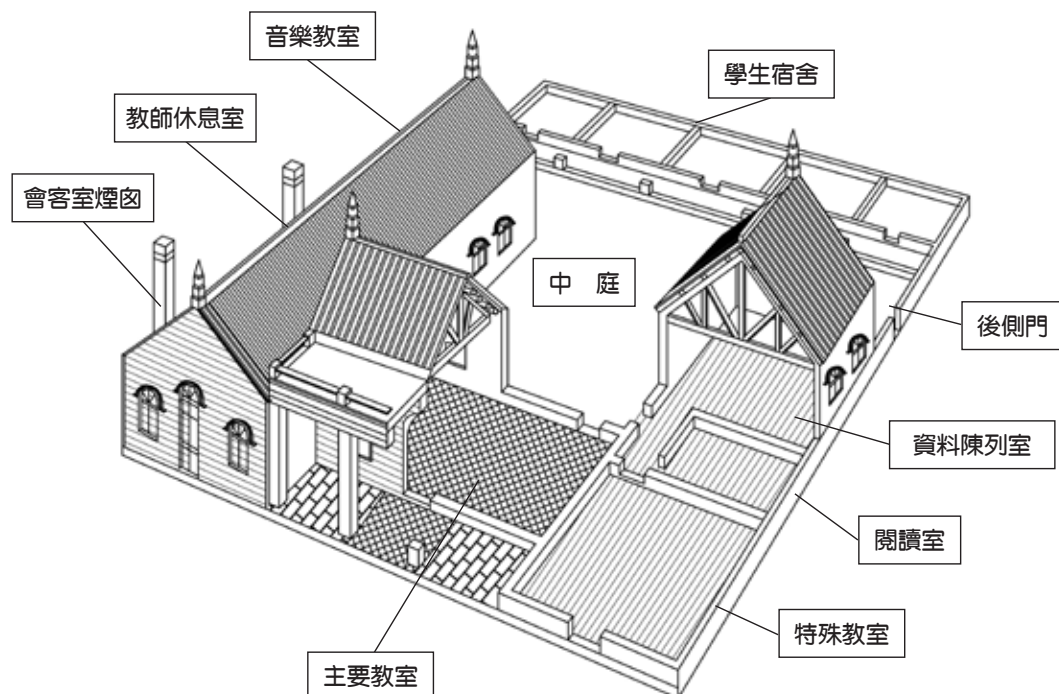


圖 2. 牛津學堂室內原用途考證圖。第一進建築為主要的課室講堂；另根據研判，東廂房應為資料教具陳列室、圖書室等空間，亦即為馬偕最初小型博物空間所在處。較可惜的是第二進建築物已遭拆除重建，中庭亦已加蓋現代水泥建物，原始風貌有所改變。（資料來源：李乾朗 (1999: 58)，本研究重新繪製）

置模式屬閩南式的合院格局，室內屋架採用的木架構亦屬於臺灣在地的傳統構造方式，其他包含屋頂採用的臺灣瓦、山牆面的懸魚、搏風版等，均為典型閩南式建築採用的元素（圖3）。但從立面來看，女兒牆下線腳 (moulding) 的做法較類似於希臘建築的山牆 (pediment)。而女兒牆最初採用磚柱與 Diamond Lattice 的木條斜樑做法，亦為西式常見形式。圓形拱窗、木質百葉簾、玻璃窗則屬於西式建築的做法，加以臺灣當時應尚未生產玻璃，推斷玻璃應為進口材料。而第一進屋脊中央的十字架，但兩側另有狀似佛塔的小尖塔。這些混雜的風格說明牛津學堂乃是臺灣閩南傳統樣式與西洋建築融合混雜的時代產物。值得關注的是，馬偕博士雖曾在臺灣設計多處教會建築及其自宅，但以偕醫館、馬

偕自宅與牛津學堂這3棟現存馬偕博士參與設計督造的建築來看，相較而言，前兩者的建築風格均較偏西式建築風格，特別是馬偕自宅以三面或四面拱廊圍繞，四坡斜屋頂、地面臺基抬高等做法，基本上屬於「殖民風格」(colonial style)，唯有牛津學堂呈現出較多閩南傳統建築元素與風格。這樣的建築風格選擇或許可以理解為，馬偕為了取得臺灣人的認同而積極採取在地建築形式的做法，促成了傳統建築與西洋建築揉雜的混血特性 (hybridity) 再現，說明了殖民與被殖民者之間關係並非穩定而單向，知識權力與資源的優勢掌握者，欲取得另一端的認可或相互溝通，必須取得與在地文化相互同等對話的機會才有可能。牛津學堂建築物樣式與元素所呈現不同文化間的相遇、融合的空間隱喻，

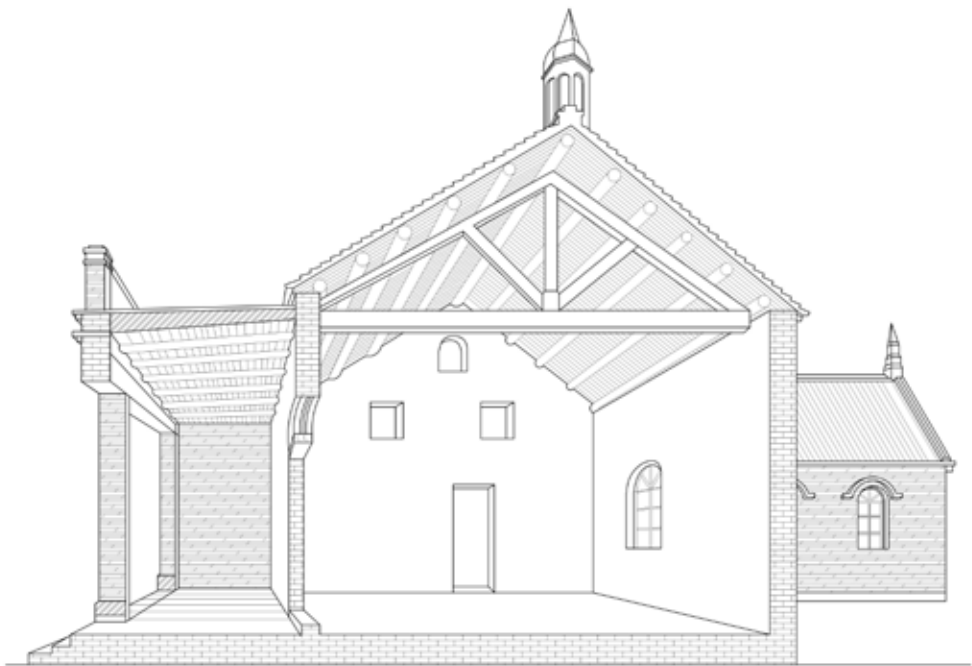


圖3. 牛津學堂剖面圖。從建物第一進的剖面圖可以看到室內屋架乃是傳統閩南建築的大木構造形式，入口檐廊亦為傳統建築的做法。但屋脊上的尖塔，則凸顯了西方教堂的表現形式。另外，半圓拱窗以及窗上方磚砌的「止水楣」(returned label stop) 則屬於西方建築元素。（資料來源：李乾朗(1999: 57)，本研究重新繪製）

凸顯了馬偕將博物館設置於此，展示在地異文化文物和西方文明交會的軌跡，見證臺灣現代化進程中，「博物館」此現代教化機構浮現的歷程，及其深刻蘊含的殖民混血本質。

### 三、強調實物操作與體驗的博雅啟蒙教育

1872年9月15日，牛津學堂落成典禮及開學式，18人獲准入學。在當時的理學堂大書院中，擔任教席者包括馬偕本人與師母張聰明女士外，還包括嚴清華、陳榮輝、連和與蔡生等4人，這4位是馬偕早期培育出來的學生<sup>26</sup>。教授課程內容包含神學、聖經道理，社會學的歷史、倫理、中國字部、中國歷史、自然科學的天文、地理、地質、植物、博物、礦物；醫學理念、解剖學，及臨床實習、體操、音樂等。體操活動也由馬偕博士親自授課，使用木槍，由他親自發號施令，是軍隊式的體操訓練（柯維思述，1939）。

為配合訓練傳教人士之需求，馬偕在牛津學堂時期的教育模式、內容與特性，可以從幾個面向來觀察。

首先，整體來說，這個傳授教育的教學模式以搭配傳教工作來推展。即培育傳道人才之需求導向，是以當時教會人力的需求彈性而來，即學堂沒有明確的學年制或畢業典禮，如果教會需要，隨時指派前往駐會服務，過了一年半載再回到學校與馬偕身邊繼續學習，另外重新再派任新的門徒前往服務，構成學院與教會服務間，相當彈性的人才交流模式。這種完全基於

教會需求的彈性學習模式，沒有學分、沒有考試，「晚上禮拜的時候，牧師會教任何學生上臺講當天所教的課，當天教的，當天考試。到學期將盡都沒有考試，也沒有畢業考試，是英國的制度。」（郭水龍，1969）。

其次，課程執行以馬偕授課為主，其餘教師為輔。

相較於逍遙學園時期，「牛津學堂」已經提供極佳的授課環境，但馬偕的教學模式依然非常靈活、充滿彈性，搭配他在傳教佈道工作的時間規劃，馬偕每天在學堂內部授課時數從1至6小時不等，通常是以筆記以資溫習和討論。若馬偕牧師出外佈道，則由其他老師授課。

第三，課程設計重視博雅教育精神，蘊含啟蒙價值。

傳授聖經教義與神學固然為培育傳教人才的必要課程，但由於馬偕的信徒大多數為當時較為貧苦的中下階級，授課內容主要為基本的中文識讀書寫，以訓練基本的言語表達與理解；課程內容並且融合了當時動物、植物、礦物與天文地理等具博物學內涵的科學進展，以及歷史、音樂等人文涵養，凸顯課程內容蘊含培育具博雅素養人才的啟蒙價值。

第四，搭配傳教需要，傳授醫學與解剖學。

一方面考量臺灣醫療條件「落後」的現況，強化傳教過程的助力，提供傳教士基本簡易的醫療藥學知識為牛津學堂課程的重點。為了強化臨床實習經驗，學生每

<sup>26</sup> 針對這個時期的牛津學堂師資共5人或6人，各文獻資料不一，主要差別為師資中是否有張聰明女士，以及嚴清華、陳榮輝、連和這3人之外，第四人為蔡生或洪胡，不同資料有所出入。但依據賴永祥（2003）整理了嚴彰與柯玫兩人的回憶文章與撰述，而於臺灣教會公報中的教會史話文章描述如下，「馬偕也邀了嚴清華、連和、陳榮輝、洪湖（他們都是逍遙時期學優的學生）和偕牧師娘協助教學，柯玫記下了教員們所授的課有：馬偕授聖經道理、聖經史記、地理質學；偕牧師娘授白話字；嚴清華授馬可福音傳、教會史記；陳榮輝授加拉太人書、天文地理；洪湖授希伯來人書；連和授漢文及字譜。」這份資料的描述或許可信度較高。

天下午必須前往偕醫館幫忙，也具有實驗的意涵。「每天從 12 時就帶學生到偕醫館（今淡水教會旁邊）去實驗，所以當時的傳道師都明白一般的醫術。當時的北部臺灣都使用漢藥，惟有這裡才有使用西洋醫術。所以當時的傳道師赴任時，都給他們攜帶些主要的藥物。」（陳清義述，1939）

第五，強調實物操作、體驗與田野實查的學習模式。

延續逍遙學院時期的模式，馬偕教學強調實物教學與體驗，這也說明了博物館在學院教育中的關鍵性角色。不管是各種礦物，或經常以豬的內臟作為解剖課程講解之用，也會讓學生去採集標本等，令學生印象深刻。例如陳清義回憶提到，當要講解人的肺臟時，馬偕博士會以豬的肺臟來代替（陳清義述，1939）。而另一個更讓人深刻體驗的是「修學旅行」<sup>27</sup>。1883 年，馬偕博士請嚴清華和連和兩位教師帶隊，帶著第一屆 18 名門生前往廈門舉辦「修學旅行」。三天兩夜的時間裡，參觀了 4 個禮拜堂，也前往鼓浪嶼參觀醫院和女學校（陳宏文，1982: 97；郭和烈，1971: 296）。

第六，知識傳授外，也重視日常生活教育的陶養。

除了智識的傳授外，日常生活的自我管理、德性教育是馬偕非常重視的，當時的牛津學堂除了授課空間外，尚包含教師與學生的住宿空間，即每天緊密的共同生活場域。但學生進入學堂必衣著整齊、不能穿拖鞋進入教堂，他也注意學生的整潔，如每天要梳頭，因當時男生都留著髮

辮，他會檢查學生是否刷牙、剪指甲<sup>28</sup>、挺胸<sup>29</sup>、整潔寢室、整頓教室與廚房（郭和烈，1971: 296）。柯維思曾回憶道，馬偕對日常生活教育的高度重視，往往親自巡察宿舍，看學生室內物品是否擺放整齊、保持清潔。他剛入學時負責炊事，因不諳馬偕要求的生活規矩，炊事器具隨便放置，遭馬偕全數丟到屋外而驚惶流淚，

「這樣監督室內的秩序和潔淨，所以當時的各教堂也是很整齊。即是每個教會傳道師，都準備應付恩師之巡迴，為此必須整頓清潔。也不可在教會養雞或曬衣類。這樣雖在租借人家的講義所，甚至教會也是同樣。」（柯維思述，1939）每天晚上 7 點至 9 點另有夜會，隔壁女學堂的婦女與孩童坐在其中，齊唱聖歌、禱告，在上聖經或地理、歷史等課程，接著由學生彼此輪流上臺練習演說，再針對服裝、儀容、態度、言詞與內容等，相互批評，最終仍由牧師講述聖經或科學的問題後始解散下課。這些日常生活的使用痕跡均說明了牛津學堂不僅是傳道授業之處，也是透過日常生活的服裝儀容整理整頓，建構對現代化潔淨與文明生活想像的一環。

#### 四、物件收集與博物室的設置構成

理學堂大書院沒有明確的學年規範，但基本上牛津學堂學生須修讀 3 年，結業後派到各地教會傳教，並牧養教會。從授課項目、內容、教學方式，無論在規模、設備、創校理念、教學方式等各方面來看，牛津學堂可說是臺灣教育史最早的西式學校，引進先進的西式教育。馬偕博士

<sup>27</sup> 「修學旅行」為日文漢字直接延用，主要指稱校外教學旅行，其內涵係沿襲歐洲以「壯遊」(The Grand Tour) 作為貴族與上層階級青年的教育成年禮，通常是前往較為遠途的外地，以增廣見聞。

<sup>28</sup> 當時漢人儒生多留指甲，特別經常是左手留長指甲到三、四吋，剪短指甲者多為當時練武之人，故當時會謠傳馬偕門生皆練有拳術，讓人害怕（柯維思述，1939）。

<sup>29</sup> 馬偕也很重視學生的儀態，當時儒生體態經常有前彎者，馬偕要求學生須挺胸，「凡有向前屈曲者，就拉肩頭使他擴展胸部，為此當時的學生和通常的儒者的姿勢有所差異。」（柯維思述，1939）

在培育宣教人才，透過學校體制的設置，系統性地引入西方知識與啟蒙價值在臺灣的生根發展。同時，此價值不僅僅是科學的學習與知識累積，也透過音樂、體育、戶外學習與生活教育，將這些文明教化的力量，深化到日常生活的實踐。

馬偕在《福爾摩沙紀事》提到，跟學生一起到各處旅行是一個極有益處的訓練，因為「在旅途中，一切都可成為討論的事物，包括福音、人們、如何向人傳講真理以及創造一切的上帝。」在旅途中收集到的東西均成為被研究的對象。不僅早期是以這樣的方式來訓練學生，一直到學堂建好，成為培訓人才的基地後，依然延續這樣知識傳授模式（林晚生譯，2007: 277）。原本以馬偕書房為保存蒐藏之處，在牛津學堂建好後轉移到學堂裡設置小型博物館。

「我在淡水的書房和博物室是開放給學生的，而他們也都好好的利用這些作為資源。經過 23 年的累積，書房裡可說是資料完備，裡面包括很多的書籍、地圖、地球儀、圖片、顯微鏡、望遠鏡、萬花筒、實體鏡、照相機、磁石、賈法尼蓄電池組，以及其他的化學器具等，當然還有展示與地理學、礦物學、植物學和動物學有關的各種標本。在我的房子裡原可作為客廳的地方就被用來做博物室，在那裡我們收集了大量的任何可想像得到與漢人、平埔蕃及生蕃有關的、有用的或有趣的東西。」（林晚生譯，2007: 277）

此博物室的內容物不僅提供學生知識學習，在這個博物館的蒐藏裡，包括了一些現代化的科學儀器，如顯微鏡、蓄電

池、化學儀器等，也有一般自然史博物館的動植物和礦物標本蒐藏，以及臺灣原住民和漢人生活信仰與文物的展示（陳其南、王尊賢，2009: 15）。

「裡面有許多貝類、海綿類及各種珊瑚，每種都把它分類並附上標籤。所有的蛇類、蟲類及昆蟲也都經過處理，保存起來。有多到可以成為廟宇的神明偶像，也收集各種與漢人神明有關之物，像是神主牌與宗教骨董文物，樂器、道士服及其他各種與此有關的器物。也還有各種農具及武器的模型。山上的每個生蕃部族也都清楚的被再現 (well represented)。有一座和我過去所看到不同的十呎高的神像，也完整的收集了再現生蕃各方面生活的遺物。」(Mackay, 1896: 288-289)<sup>30</sup>

馬偕的博物室或小型博物館的逐步累積成型，依照目前的資料大致可以歸結其幾個設置目的來思考：

#### (一) 教育學生的需要

其經由多年來傳教過程、逐步累積個人蒐藏而成的小型博物室，是支持其教學活動的活教材，最初是為了教育學生、傳遞近代科學知識。故其採集對象隸屬於自然史領域中的動物、植物與礦物，亦即，為當時蓬勃發展的博物學範疇，建構出學生透過西方啟蒙與科學知識架構，切入認識與理解臺灣的視窗。從一個後殖民角度的詮釋來說，臺灣學生透過馬偕博士所建構的知識體系來認識自身。

#### (二) 展示宣教成果

展示物件以象徵經濟開發與文明腳步

<sup>30</sup> 本處中譯譯文大致參照林晚生中譯 (2007) 的版本，但筆者認為有部分文字的中文表達，未能清楚展現本研究所欲呈現的、其間的後殖民閱讀與詮釋的意涵，故部分以英譯本的文字加註原文。

進程，是殖民博物館重要的表現型態，馬偕在這個過程展示的物件則代表了其宣教腳步所涉及的廣域，或者也可視為某種宣教領域與其成果的展現。

### (三)自然史的陳列

不只是針對學堂裡的學生教育，馬偕博士對這些蒐藏與展示品的詮釋，提供我們得以窺見他，一個西方來的傳教士，對臺灣的文化想像。

## 五、博物館：啟蒙殖民教育的二元弔詭？

馬偕設置博物館的原初動機夾雜了傳教與開展文明啟蒙的意念，經過其長時間的持續觀察與收集，以其當時的博物學知識建構出簡單系統，從學術研究與博物館專業領域來看，當然仍有不足之處，甚至是略顯簡化與粗糙。但綜合相關資料的討論，大致咸認同，對許多同時期或後進的研究者來說，馬偕博士對臺灣 19 世紀自然史的研究，留下許多珍貴且具參考價值的資料。此外，馬偕雖未受過正式學術調查訓練，但其研究與蒐藏仍具有相當的學術研究意識的（陳其南、王尊賢，2007: 21）。例如在馬偕《福爾摩沙紀事》中便曾經出現這樣的文字，說明他從事這些各地調查活動時的心理狀態，乃是有意識地建立專業論述。

「臺灣的自然博物史至今尚未被記載於書本。甚至最權威的記述，其所提供的資訊也是極貧乏而不可靠。任何所謂是中國科學的東西，都是只憑經驗而來，因此必須再加以過濾。外國科學家則很少對臺灣做過調查。然臺灣博物史是個很重要的主題，不可忽視。因此，我每次出去旅行、設立教會，或者探索荒野地區時，都會攜帶我的地質槌、扁鑽、透鏡，並幾乎每次都帶回一些寶貴的東西，存放在淡水的博物館。我曾經試著訓練我的學生，用

眼明察、用心思索，以瞭解自然界蘊藏在海裡、叢林裡、峽谷中的偉大訊息。」（林晚生譯，2007: 39）

因此，從前述對馬偕小型博物館的描述文字資料裡，可以得到幾個觀察。

### (一)近代博物館意念與知識技能的呈現

馬偕對於展品展示模式與呈現過程的說明，顯示其不僅已經具有近代博物館在知識分類、保存與展示上的專業，也具有製作標本與保存的知識能力技術與概念。他送到加拿大的文物仍有些留有他親筆整理的分類標籤。而他在《福爾摩沙紀事》書中描述動物、植物、礦物等資料時，也會提到如何製作標本等。

### (二)以博物館展示「異己」來論證文明啟蒙的二元關係

從蒐藏哲學的面向來看，除了含括當時博物學概念層面的動物、植物與礦物外，也反映出 19 世紀人種學對漢人、生蕃、熟番等人為區分的知識架構。農具等在地社會的生活物件用品在蒐藏之列，而信仰價值層次的象徵物件，例如神明偶像、神主牌與道士服等的蒐藏，似乎更是反映出馬偕對臺灣整體文化社群生活樣貌的好奇，一種外來優勢角度的窺看，而其描述也在不自覺中透露出對認為臺灣仍是處在原始蠻荒的文化再現與想像。這個知識權威的優勢位置試圖進行的是，完成一個全面性的展示與再現，例如馬偕提到，山上每個不同部族的生活都「被良好的再現」(well represented)，這背後意涵有個假想、全知的知識擁有與掌控觀點，馬偕以一個外來者的文物收集角色企圖掌握臺灣山上不同部落生活的樣貌，並在展示空間中，透過物件來傳遞知識。

亦即，馬偕博物館的成立乃是透過這些自然史物件設置陳列，逐漸形成理解 19

世紀臺灣的切入角度，為不同文化背景者提供閱讀臺灣的視角，這與當時全世界的殖民大探索有著接近的時代條件與知識史背景，是一種從外來強勢者角度的詮釋。博物館成為知識權力者提供出來的觀看視野。

而值得注意的是，由於當時西方博物學的熱潮，馬偕所處地理歷史脈絡，他一方面處在多元文化詮釋權的論述場域中，面對不同文化背景研究者或殖民者的觀點，某個程度卻又儼然成為臺灣本土文化的代言者，其所處非常模糊曖昧的發言位置，也正說明了殖民啟蒙雙重性之弔詭。亦即，馬偕以其四處採集的物件，透過近代化科學論述知識架構的展示所傳遞的臺灣本土知識，卻是個外來強勢文化者的觀看角度，再透過這個詮釋角度來傳達「帝國之眼」(imperial eyes) 中的福爾摩沙，而這個傳佈的對象，除了牛津學堂的門生外，當時的國外到訪學者，甚至日本總督都是透過馬偕之眼來認識福爾摩沙的。

## 承載、展示與傳遞知識的牛津學堂博物室：一個帝國之眼的再現？

### 一、馬偕為外來者詮釋的福爾摩沙

在牛津學堂建成與博物室的設置後，馬偕博士日記裡經常出現訪客參觀博物館的記載，例如，1884年清法戰爭期間，他提到偕醫館的醫生 Dr. C. H. Johanson 訪問了他的博物館；1887年12月29日(p. 567)<sup>31</sup>，從德國漢堡到臺灣採集標本的瓦伯格博士(Dr. Otto Warburg)，跟馬偕博士與學生一起巡行到宜蘭，「他是一位年輕的博物學家，正在為他的學校採集樣本。

結果，他不僅採集到了許多種的動、植物，而且也收集到了許多原住民的紀念品和不同武器。」親眼見證了馬偕在噶瑪蘭傳教的盛況，瓦伯格要離開前跟馬偕說：「如果在漢堡的人看到了我在這所見的，他們必然就會為海外宣教來奉獻。如果那些對宗教持懷疑態度的科學家，能像我一樣和一位宣教師一起巡行，而且看到了向我在這個平原所看到的，他們對於十字架的傳道者必然會持以不同的態度。」(林晚生譯，2007: 213)

1888年10月23日記載，S. W. Appleby 來博物館看地質學標本(p. 621)。1889年7月15日，Hall 船長來博物館看地質學、岩石與貝殼標本(p. 668)；1895年11月26日臺灣割讓日本後，有10位日本官員拜訪了馬偕的蒐藏(p. 1048-9)，馬偕日記還特別提到，他們參觀時「很愉快」。1896年12月8日，當時的總督乃木希典到淡水拜訪馬偕，參觀了博物館(p. 1095)，另於1897年1月4日派遣攝影師前來博物館拍攝(p. 1099)。馬偕日記外，也可以從馬偕博士兒子偕叡廉的描述得到佐證：

「家父對所有的臺灣事物都感到非常有趣，他蒐集各種有趣味的東西。他的蒐藏品可以說是本島上的私人博物館，很多人每天到我們家來欣賞家父的收藏品。」(偕叡廉，1932/1997: 97)

「父親的蒐藏堪稱當時臺灣唯一的私人博物館，經常有人來訪問欣賞，其中有前後擔任臺灣總督的樺山伯爵及乃木伯爵。我榮幸有機會見到總督兒玉子爵(兒玉源太郎，1852-1906)，對他印象很深。他身材不高、行動敏捷、穿黑紅色夾縫軍

<sup>31</sup> 本段文字所標注之頁數，是以2007年由真理大學研究團隊所整理出來的英文版馬偕日記(Rev. Dr. MacKay, 2007)為準。

服、儀表堂皇、氣宇不凡。他對父親的博物館甚感興趣。」<sup>32</sup>

值得注意的是，這些訪客多半指稱的是臺灣人以外的外籍人士，連日本統治者也對這些蒐藏有興趣，說明這些訪客透過文物蒐藏與展示的經驗連結與窺看，來滿足對福爾摩沙臺灣的探索欲望。例如馬偕在《福爾摩沙紀事》裡曾經提到，他曾經陪英國皇家侏儒號 (Dwarf) 的巴克斯船長 (Captain Bax) 到生蕃地帶旅行，因為船長想到原住民住的地方看一看，經過多天的山林生活，船長感染瘧疾而以轎子抬回淡水，馬偕本人也在返回淡水後得瘧疾，但馬偕依然很自豪地提到，過去是不曾有白人像他們這樣深入深山的 (林晚生譯，2007: 244-6)。

博物室不僅是馬偕對外傳遞其宣教成果的具體空間，藉由他在臺灣各地累積的蒐藏建構出來的知識系統，成為宣稱、展示臺灣本土知識與觀看角度的視窗。亦即，這些拜訪臺灣的外籍人士，經過馬偕的眼睛與其博物館展示的知識詮釋來想像與理解臺灣。甚至是透過這個對臺灣的想像與連結，來理解馬偕與基督教在北部臺灣的傳遞。博物館所傳遞出來的意象是，經由西方傳教士所中介與建構的知識系統，讓臺灣不再只是蠻夷之島，而是開始接受基督文明洗禮之處，博物館成為象徵知識與文明，並連結上基督宗教的神聖空間。

「也有世界各國的科學家來淡水訪問，而當他們在我的博物館參觀一、兩個小時後，便對宣教工作表示關心與興趣。他們認為，他們在博物館所看到的這些東

西，他們自己必須花好幾年時間才有辦法收集到。」 (林晚生譯，2007: 308)

## 二、博物館蒐藏與傳教的關聯

無庸置疑的，馬偕對自己的蒐藏是頗為自豪的，但他同時也經常面臨外界的質疑，以他身為傳教士何以需要積極收集這些東西，馬偕的反應是：「如果他們能明白在異教徒的地方要培訓一位在異教徒家庭出生長大的人，來成為傳揚主耶穌基督的福音的傳教師的意義，或者他們能夠想到這樣培訓出來的傳教者，能自然的使驕傲的科舉士人也心服，使霸氣的中國官也願意來接近，並吸引國內外那些最好最睿智的人士的興趣。」 (林晚生譯，2007: 278)

這段話表達出在馬偕的想法中，要在臺灣這個化外之地，成功訓練出傳教師是需要大力借助文明教化力量的，此見解一方面凸顯其對啟蒙價值的高度肯定，及知識力量在傳教過程中的重要性，但同時卻也傳達了馬偕內心深處對臺灣子民是否能夠藉由信仰上帝以進入文明的世界，仍是抱持高度焦慮，而必須透過建構博物展示的空間，以架構出一個確保知識力量可以恆常運行的體制性作用。而牛津學堂建築實體的成形，或可視為此持續焦慮必然導向的結果。

其次，馬偕在臺灣北部的傳道過程中，經常面對被中國傳統知識分子視為「洋鬼子」的鄙夷與敵對心態，這種不同文化間難以對話的困境，看來似乎只能透過博物館蒐藏展示的模式，以所謂的西方「文明」價值來說服人，成為馬偕博物館存在的另一個重要意涵。但這組知識權力關係更值得思考的弔詭是，究竟誰才是

<sup>32</sup> Presbyterian Record, V. 57, No. 6. 資料來源：<http://www.laijohn.com/book6/505.htm> (瀏覽日期：2011/11/28)。

「蠻夷」？誰才是「鬼子」？馬偕博物館在這裡所呈現的物質文明，早已經是一組夾帶著歐洲知識架構與文明論述的認知模式價值了。

回到基督教的教義來詮釋，馬偕將一切博物學研究場域均歸為上帝的創造，是異教徒認識上帝的重要途徑，這樣的觀點與他在《福爾摩沙紀事》書中，致力於建構臺灣博物學的用心有著最直接的連結，例如提到馬偕當時興建牛津學堂時，刻意經營的用心，使得學堂周邊景觀環境優美，就如同我們每日面臨的萬有萬物，馬偕認為這也是認識上帝不可或缺的元素：

「不少漢人和官員來到這裡，都對於學堂的一切讚嘆不已，信徒們來到這裡也覺得走到各處都令他們心情愉悅。這些，算不算是宣教的一部分呢？沒錯，確確實實是宣教的一部分。我個人來到異教徒之中，要努力提昇他們，來讓他們知道上帝的本質和目的。上帝是個秩序井然的、是喜歡美景的，而我們應該從花草樹木間來看見祂神奇的造化，我們更應該從見到上帝所造宇宙萬物的井然有序來努力跟隨主的腳步，讓一切也井然有序與美好。」（林晚生譯，2007: 282）

綜言之，藉由博物館展示作為一種認識上帝創造萬物的奇異恩典，一方面讓異教徒得以被感召而信仰主，同時，也可以因此感化落後野蠻的心靈，達到宣教所欲執行的文明教化與啟蒙進步價值。

「臺灣的植物學對一個深思的學者，是一個極其有趣的探討對象。對宣教師來說，每一片葉子都是一種語言，每一朵花都是一個聲音。我們是否如偉大的博物學家華萊士 (Alfred Russell Wallace) 所說的，『對自然知道有了更完整、更清楚的領悟，對於我們所看到的一切周遭之物，更

相信他們不是沒有計畫的？』……在瞭解了臺灣的花卉之後，一個宣教師難道不會變成一個更好的人，以及一個能傳遞更豐盛福音的人？一個改教者難道不會成為信仰更堅定的基督徒？我們以由衷的喜悅和羨慕之心，高呼：『主啊！祢的作品多麼豐富！祢以智慧創造了一切。地上充滿了祢的美好恩典。』」（林晚生譯，2007: 66）

## 結語：牛津學堂文化資產價值的歷時性意涵

落成於 1882 年的牛津學堂，在馬偕 1901 年病故、於日本統治臺灣時期經歷過較多的用途變化，甚至曾經被迫轉移至日本財團手中。但早在 1938 年，北部臺灣基督長老教會便曾決議，牛津學堂建築為教會之珍貴歷史古蹟，必須永久保存。幸而 1945 年日本投降後，仍將該等財產歸還長老教會。此後則隨著教會需求變化而逐步調整其空間使用用途。1985 年 8 月 19 日，內政部以 (74) 臺內民字第 33809 號公告指定牛津學堂為二級古蹟（廢省後改列為國定古蹟）。考量牛津學堂深具紀念意義，教會內部建議以此建築作為「保存北部臺灣基督長老教會史蹟文物以宣揚福音，並提供觀光、學術、古蹟、導覽等教學及實習之用」，該提議於 1986 年北部臺灣基督長老教會大會中通過，將「牛津學堂」作為「真理大學校史館」、「馬偕紀念資料館」與「北部臺灣基督長老教會大會史蹟館」。轉眼牛津學堂已屆 132 年的歲月，見證臺灣北部開發的歷史，更記憶了馬偕博士到臺灣傳教醫療與教育行腳的諸多貢獻。

目前屬國定古蹟、位於真理大學校園內的牛津學堂，以文化資產轉作為真理大學校史館、馬偕紀念館與基督教史蹟館，與馬偕博士時代類似的是，這座建築

同樣作為博物館的功能使用。然而，相較於馬偕博士於 1882 年所設置，為了教育與傳教目的、收集大量臺灣文物標本所設置的博物館，其內容陳列展示馬偕博士與學生傳教沿途的採集品，那麼，後設地來說，作為要彰顯與紀念馬偕博士事蹟的文化資產牛津學堂，所面臨的博物館收集、典藏、研究與展示的課題與考驗又是什麼呢？

事實上，馬偕博士以基督宗教力量帶進來的知識與教化力量，的確對臺灣近代化的發展有一定程度的貢獻與影響。以牛津學堂建築及其周邊的校園空間為核心來看，不僅是臺灣近代西式學院教育的起源地，臺灣女性接受啟蒙教育與思索性別平等關係的起點，牛津學堂所承載的多元文化資產價值不言可喻。但另一方面，以牛津學堂建築物與周邊校園環境實質空間的空間實踐來看，原本為教師與學生共同使用的教育空間、生活起居空間、博物室，轉化成為學校內的紀念性空間。從建築空間再現層次來看，馬偕博士以紅磚建材的傳統閩南合院建築形式，融合了西式教堂的彩繪玻璃、屋頂尖塔加十字架等，讓牛津學堂無形間既匯集了閩南式傳統建築的樣式，也隱含了西方教堂的建築元素。馬偕博士所構想出來的教育空間再現，成為具體表徵臺灣面臨 19 世紀晚期，殖民力量介入的空間再現元素，在抽象的空間表現形式層次，更豐富此文化資產的價值。然而，殖民力量的作用並非僅在 19 世紀植入臺灣後，就在歷史的進程中劃下句點。殖民作用之所以持續地引發討論，便在於透過這些共同的、歷時性地存在於我們的集體記憶的文化資產中，關於此與彼、優與劣、文明與野蠻、進步與落後、我族與

他者等等各種界分與權力關係的作用，仍是持續地作用且挑戰著我們對於文化的想像與理解。而博物館的設置、成立、延續與經營，也正是在這樣的基礎上，從啟蒙的理想、公眾教育的開展，我群主體認同的建構，一直到知識權力的下放，以開展更為文明而相互理解的文化差異的共存與想像，成為從教育、博物館到文化資產保存的終極關切。

雖然從上述文字可以解析出，在牛津學堂的小型博物館裡，馬偕對文物的擺放、陳列與展示，已經略具近代博物館專業的思維，《福爾摩沙紀事》中的這段描述，則更是戲劇性地交代了馬偕對博物館內部的陳設方式，是經過精心設想的。故最後，筆者希望藉由引述下面這段馬偕博士當時對牛津學堂博物館的陳列設計故事，作為經過一個後殖民主義的閱讀後，重新思考當前牛津學堂文化資產價值的註腳：

「這些東西有的很奇特，有的卻令人感傷，有的令人看了毛骨悚然，因為顯出生蕃們的殘酷。四尊與原人同樣大小的人像放置在室內的四角，像是在守衛整個博物室，它們再現了福爾摩沙四種不同面向的生活。有一個角落是一尊道士，穿著紅色的道袍，一手拿著道鈴以驚醒附在人身上的鬼神，另一手拿著一根驅杖，以把鬼神驅走。另一個角落是一尊剃光頭的佛教和尚，穿著暗黃灰色的袈裟，一手拿著經卷，另一手數著他的念珠。和尚的對面是一尊面目猙獰的殺人頭生蕃，他的前額及臉頰有刺青，一邊有長矛，弓與箭用袋子束在肩膀上，腰上配著長刀，他的左手正揪著一位不幸者的辮子。在第四個角，則是個生蕃婦人，穿得很簡陋正在織布，就

<sup>33</sup> 同前註，筆者加註底線的部分，在中文譯本中（林晚生中譯，2007）沒有出現，故本段文字乃是以英文版本文字加註呈現。

像在山上的蕃人家中常看到的婦人一樣。」(Mackay, 1896: 289) (底線為筆者所加註)<sup>33</sup>亦即，在馬偕的小博物館裡，他刻意地挑選了編織的生蕃婦人、獵人頭的兇惡生蕃、道士與和尚這 4 尊人像，是馬偕心中認定，足以作為代表福爾摩沙島的象徵人物的展示物件，那麼，在馬偕博士到臺灣傳教將屆 140 年的今天，除了感念馬偕博

士的貢獻外，我們又應該以什麼陳列展示來再現福爾摩沙？

## 誌謝

研究者感謝匿名審查者的細心審查與寶貴建議，讓本文得以更臻完善。另特別感謝出版單位協助本研究順利發表。

## 參考文獻

- 古庭瑄，2010。馬偕設立之噶瑪蘭教會量變的研究 (1873-1923)。淡江大學歷史學系碩士論文。
- 吳學明編，2006。近代長老教會來臺的西方傳教士。臺北：日創社文化事業有限公司。
- 呂芝怡撰，張鎮榮繪，2005。漂洋過海的福音天使：馬偕牧師。臺北：泛亞國際文化科技股份有限公司。
- 李乾朗，1999。理學堂大書院調查研究及修護計畫。臺北縣政府委託研究計畫。
- 周學普譯，馬偕原著，1960。臺灣六記，文獻叢刊 69。臺灣銀行經濟研究室。
- 林昌華，2003。馬偕研究的史料問題，淡水學學術研討會，2001 年：歷史·生態·人文論文集。臺北：國史館。
- ，2006。來自遙遠的福爾摩沙。臺北：日創社文化事業有限公司。
- 林晚生譯，鄭仰恩注，Mackay, G. L. 原著，2007。福爾摩沙紀事。臺北：前衛出版社。
- 林耀南譯，Mackay, G. L. 原著，1959。臺灣遙寄 (From Far Formosa)。臺北：臺灣省文獻委員會。
- 松井真里江，1996。臺灣基督教史之研究：以殖民地時期為中心。文化大學日本研究所碩士論文。
- 柯維思述，李廷樞譯，譯自齋藤勇編《マツカイ博士の業績》，1939，頁：119-126，原題：「恩師を追懷して」，<http://www.laijohn.com/Mackay/MGL-rem/Koa,Ustu/c.htm> (瀏覽日期：2011/11/19)。
- 查忻，2001。皇民化運動與臺灣基督長老教會學校。暨南大學歷史學研究所碩士論文。
- 孫慈雅，1984。日本統治下的臺灣教會學校。國立政治大學歷史學研究所碩士論文。
- 徐柏蓉，2008。建構新的生命認同即是創意：馬偕的創意生命故事。國立臺灣師範大學創造力發展碩士在職專班碩士論文。
- 偕叡廉，1932/1997。追念我的父親，收錄於黃春生等編，宣教心·臺灣情：馬偕小傳，頁：96-98。臺北：臺灣神學院教會歷史資料中心。
- 張雅玲，1990。北部臺灣長老教會研究 (1872-1945)。國立中山大學中山學術研究所碩士論文。
- 曹永洋，2001。寧毀不銹：馬偕博士的故事。臺北：文經社。
- 郭水龍，1969。北部教會史實。郭水龍手稿。

- 郭和烈，1971。宣教師偕叡理牧師傳。嘉義：臺灣宣道社。
- 陳立宙，2006。馬偕教育活動之研究。國立臺灣師範大學教育學系碩士論文。
- 陳宏文編，1982。馬偕博士在臺灣。臺北：財團法人基督教中國主日學協會出版部。
- 陳宏文譯，1997。馬偕博士在臺灣（增訂版）。臺北：中國主日學協會。
- 陳宏文譯，Mackay, G. L. 原著，1996。馬偕博士日記。臺南：人光出版社。
- 陳其南、王尊賢，2009。消失的博物館記憶：早期臺灣的博物館歷史。臺北：國立臺灣博物館。
- 陳偉智，2009。自然史、人類學與臺灣近代「種族」知識的建構：一個全球概念的地方歷史分析，臺灣史研究，16(4): 1-35。
- 陳清義述，李廷樞譯，譯自齋藤勇編《マツカイ博士の業績》，1939，頁：137-141，原題：「恩師の思ひ出」，<http://www.laijohn.com/Mackay/MGL-rem/Tan,Cgi/c.htm>（瀏覽日期：2011/11/21）。
- 彭煥勝，2003。馬偕在淡水的教育事業 1872-1901，國立彰化師範大學教育學報，5: 1-32。
- 曾柏翔，2006。馬偕教育志業之研究。國立臺北教育大學社會科教育研究所碩士論文。
- 葉晨聲，2004。從牛津學堂到淡江中學：一個臺灣基督長老教會學校的個案研究 (1872-1956)。文化大學史學研究所碩士論文。
- 劉清彥著，林怡湘繪，2006。我的馬偕報告：偕叡理的故事。臺北：宇宙光出版社。
- 蔡岱安譯，陳俊宏編註，Marian Keith (1912) 原著，2003。黑鬚番。臺北：前衛出版社。
- 鄭仰恩編，2001。宣教心·臺灣情：馬偕小傳。臺南：人光出版社。
- 鄭連明編，1965。臺灣基督長老教會百年史。臺南：教會公報社。
- 賴永祥，2003。嚴彰柯玖是二屆生，臺灣教會公報，2692 期，2003 年 9 月 29 日 -10 月 5 日，p. 13。
- Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H., 1998. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London: Routledge.
- Bhabha, H., 1984. *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*. October 28, spring.
- , 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, H. (Ed.), 1990. *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Macdonald, J. A., 1895. "Editorial Preface" in *From Far Formosa*. Original edition published by Oliphant Anderson and Ferrier, Edinburgh and London, reprinted by SMC Publishing Inc. 1991.
- MacKay, G. L., D. D., 1896/1991. *From Far Formosa: The Islands, Its People and Missions*. Original edition published by Oliphant Anderson and Ferrier, Edinburgh and London, reprinted by SMC Publishing Inc. 1991.
- McDonald, G., 1968. "George Leslie Mackay: Missionary Success in Nineteenth-Century Taiwan" in *Papers in China*, Vol. 21, pp. 131-193. Cambridge, Mass.: East Asian Research Center, Harvard University.
- Mackay, G. W., 1908. *My Native Land- Formosa*. In: Mac Tavish, W. S. (Ed.), 1908, *Harvests in Many Lands*, pp. 156-191. Toronto: Williams Briggs.

- Rev. Dr. MacKay, G. L., 2007. Mackay's Diaries, original English Version, 1871-1901, translated and edited by Reestablishing Committee of Mackay's Diaries. Taipei: The Relic Committee of the Northern Synod of the Taiwan Presbyterian Church and Aletheia University.
- Said, E., 1978. Orientalism: Western Conceptions of the Orient. London: Penguin.
- Spivak, G., 1987. In Other Words: Essays in Cultural Politics. New York: Methuen.
- , 1988. Can the subaltern speak? *In*: Nelson, C. and Grossberg, L. (Eds.), 1988, Marxism and the Interpretation of Culture, pp. 271-313. Urbana: University of Illinois Press, Illinois.
- , 1990. The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues. New York: Routledge.

#### 作者簡介

殷寶寧現任真理大學人文與資訊學系副教授兼系主任，文化研究學會理事長。

## Revisiting the Construction Process of Oxford College and Its Adjoining Museum: A Post-colonial Reading

Pao-Ning Yin\*

### Abstract

The initiation of the construction of museums in Taiwan is related to colonial modernization. Before the opening of the Taiwan Museum by the Japanese colonial government in 1908, the Oxford College and its adjoining museum built by Reverend George Leslie Mackay, a Canadian missionary, can be considered the first museum in Taiwan.

The original intention of the College, completed in 1882, was for the education and training of local missionaries. However, the objects Mackay collected during his travels in Taiwan and originally meant for education purposes gradually accumulated and became displayed in a museum. The demonstration of these Taiwanese objects through the eyes of a Western missionary led to a process of “museumization”. During this process, Taiwan became a subject to be researched, observed, interpreted and reconstructed with the loss of the autonomous right to identity and subjectivity. In the meantime, Mackay himself received the recognition of many local people. The result was a hybridity of cultures. The building of Oxford College is itself a spatial symbol of the hybridity of Taiwanese traditional and Western architectural styles.

Based on the Mackay diary and other materials, the author attempted to analyze the post-colonial reading of the process of the construction of the College. In other words, instead of the inherent viewpoint, the author intended to build another perspective from which to understand the beginning and the institutionalization of museums in Taiwan.

Keywords: museum, Rev. George Leslie Mackay, post-colonial reading, hybridity, Oxford College, Tamsui

\* Associate Professor, Department of Digital Humanities, Aletheia University; E-mail: ning@mail.au.edu.tw