

馬禮遜與近代中西文化交流

譚樹林*

馬禮遜（Robert Morrison，1782-1834），英國新教牧師，1807年被倫敦傳道會派遣來華傳教，是第一位來華的新教傳教士。在華傳教凡二十五年，卒後葬於澳門，被稱為新教在中國傳佈的開山鼻祖。在華期間，他開創的翻譯聖經、編印字典、建立學校、創辦刊物、開設醫館等被稱為“無聲而有效”的文字傳教策略，被其後的新教傳教士乃至天主教士所承繼發揚，在近代中西文化交流史上抹下了濃重的一筆。但長期以來，國內外學界和宗教史界對馬禮遜的研究遠遠不夠，“事實上一百多年來有關馬禮遜牧師的著作確屬不多，而中文的編著更少”，尤其是“他促進中西文化的交流的事業，則往往為人所忽略。”⁽¹⁾鑒於此，本文試通過對上述五個方面的考察，來概述馬禮遜對近代中西文化交流的貢獻，請方家指正。

馬禮遜《聖經》漢譯及其影響

《聖經》何時開始有中文譯本，有論者認為基督教在唐代（時稱景教）傳入之始，即有景教徒將《聖經》經卷漢譯以便廣佈。1908年在敦煌石窟發現的景教徒譯出的《渾元經》（《創世紀》）、《牟世法王經》（《摩西五經》）等，被認為這是中國第一批漢譯《聖經》經卷。⁽²⁾明末清初，來華耶穌會士也曾想把《聖經》譯成中文，羅明堅的《天主聖教實錄》、利瑪竇的《天主實義》、龐迪我的《受難始末》、艾儒略的《天主降生言行紀略》等，其中均含有《聖經》經文，祇是不能稱之為正式的《聖經》譯本。約在1700年，巴黎外方傳教會教士巴設（J. Basset）把拉丁文《聖經》部分漢譯，包括《四福音書合參》、《使徒行傳》、《保

羅書信》等，此譯本被稱為“第一本天主教中文聖經”⁽³⁾，但未曾出版，僅有抄本。18世紀末，耶穌會士賀清泰（Louis de Poirot）將全部《舊約》和大部分《新約》譯為中文，這被稱為“第二本天主教中文聖經”。⁽⁴⁾但這個譯本亦未出版。

此後，天主教士在中國斷斷續續地從事譯經，祇不過都是一些片斷的翻譯而已，《聖經》中文全譯本終未出現。直到19世紀初基督新教傳入中國，才由第一位來華的新教傳教士馬禮遜將《聖經》全部譯為中文出版，所以基督教經典得以完整地介紹到中國，馬禮遜是第一人。⁽⁵⁾

馬禮遜是英國新教牧師，1807年被倫敦會派遣來華傳教。倫敦會認為譯經是皈依異教徒的基礎，堅信“待《聖經》譯成中文的工作完成後，上帝將會以某種方式為他們的事業敞開大門”⁽⁶⁾。因此，倫敦會希望馬禮遜掌握中文後，能譯出“一部令人

* 譚樹林（1967-），青年學者，副教授，1999年獲浙江大學歷史學博士學位，現在南京大學歷史系博士後流動站工作。

稱許的、忠實於《聖經》的譯本”。⁽⁷⁾

馬禮遜到中國後不久即開始翻譯《聖經》。其譯經受天主教譯本影響很大，藍本即為巴設抄本。美國宗教史家說：“天主教的《新約》譯本被介紹給第一位新教傳教士馬禮遜用以學習中文，它無疑影響了馬禮遜本人的《聖經》翻譯，而且在一定程度上也影響到後來許多新教徒譯本。”⁽⁸⁾馬禮遜自己亦承認：“我把珍藏於大英博物院的中文《新約》譯本謄抄一遍，它成為我翻譯《新約》的基礎。”⁽⁹⁾馬禮遜把“God”譯為“神”即是受了巴設譯本的影響。巴設譯本《約翰福音》第3章第36節譯為“蓋神愛世人賜己獨子，使凡信之者，不隕，乃得常生也”；《羅馬書》第1章第1節譯為“耶穌基督之僕，蒙神召為使徒，蒙擇事神。”馬禮遜譯本《約翰福音》第3章第36節則譯為“蓋神愛世，致賜己獨子，使凡信之者不致沉亡，乃得常生也”；《羅馬書》第1章第1節譯為“耶穌基利斯督之僕保羅，被召為使徒，分派事神之福音。”⁽¹⁰⁾這裡，馬禮遜不僅沿襲巴設抄本把“God”譯為“神”，而且用詞和句式也基本相同。所以衛三畏說《新約》的一半為馬禮遜翻譯，另一半則是他校正了在大英博物院發現的手稿，看來並非臆斷。除巴設譯本外，為了學會更多的基督教中文辭彙，馬禮遜曾博覽中文著述的天主教書籍，並對其產生了很大興趣。⁽¹¹⁾“Baptism”一詞，馬禮遜把它譯為“施洗”、“洗禮”，就是沿用了天主教徒的翻譯。⁽¹²⁾

馬禮遜在譯經中堅持誠信、明達、典雅的原則，努力使譯文表達出原著的意義及精神。他認為翻譯《聖經》不能用四書、五經等漢文經典式的古文辭，“因為新觀念的傳達，誠不如用淺白文字為好。中文經典式的古文辭，簡略至甚，祇可使舊觀念復興而已。若採用這種深奧艱澀的文體翻譯《聖經》，……無異於古埃及的祭司們，他們用象形文字書寫他們的經文，除了他們自己或少數人能理解外，真是很難再找到能理解的人；又無異蘭斯《新約》英譯本，裡面保留了許多東方的、希臘的、拉丁文的深奧詞句，故意使常人看不懂的。”因此，

“翻譯聖經當用淺白及簡易文字之至高原則，則不得不完全承認的。”⁽¹³⁾

譯經時，馬禮遜首先確定聖經字句的涵義，參考聖經原文、各種英文譯本、孟他奴譯本、通俗拉丁文譯本等八種譯文。為了使譯本更適合中國語言習慣，他聘用中國學者為其校正修飾。他的中文老師高先生曾幫助校正譯本中的語法；梁發不僅是刻字印刷工，也是馬禮遜聖經中譯本的潤飾者。儘管如此，馬禮遜譯本仍存在舛文體與當地言語不協等不完美之處。⁽¹⁴⁾馬禮遜亦自知譯本不夠完美，在《新約》、《舊約》出版以後，“嘗以修改中文聖經之錯處為其日中之務”⁽¹⁵⁾。他甚至希望自己的兒子馬儒翰對《聖經》進行重譯，祇是由於馬儒翰忙於公務，未能如願。⁽¹⁶⁾

從1807年開始譯經，到1819年，整部《聖經》譯為中文，1823年全部出版，取名《神天聖書》。《舊約》稱《舊遺詔書》，《新約》稱《新遺詔書》。⁽¹⁷⁾由於該譯本係由馬禮遜和米憐（William Milne）共同完成，所以有人又把此譯本稱“馬禮遜米憐譯本”。

《聖經》中文全譯本的出版對基督教在中國的傳播起到推動作用。在當時中國嚴禁傳教士佈道的情況下，散發《聖經》譯本和其它宗教小冊子，就成為在華傳教士進行傳教的一個重要方式。馬禮遜在談到《聖經》譯本對傳教的作用時說：“一個外國人不很精確的書面翻譯，亦能夠使當地人很清晰地理解《聖經》的思想和含義，比口頭表達效果要好得多。”⁽¹⁸⁾倫敦會創始人博格認為“《聖經》中譯本是實現傳教目標的最重要的著作……你（指馬禮遜）的翻譯如果不是為你自己，起碼也是為其他人在傳教上奠定了一個基礎。”⁽¹⁹⁾美國傳教士衛三畏曾說：“第一位信教者〔指梁發〕就是通過閱讀他雕刻的印版受影響而皈依基督教的。”⁽²⁰⁾確然如此。梁發是廣東高明人，本係佛教徒，正是在為馬禮遜雕印《新約》譯本的過程中對基督教漸生好感而受洗為基督徒，並在1823年12月被馬禮遜封為宣教師。

馬禮遜譯本也為以後新教徒的《聖經》漢譯提

供了藍本。1835年，由麥都思（Medhurst）、郭實獵（Gutzlaff）、裨治文（Bridgman）和馬禮遜之子馬儒翰組成四人小組，重新翻譯《聖經》，他們以馬禮遜譯本為依據。《新約》部分於1835年完成，由麥都思作最後訂正，名為《新遺詔書》，1837年在巴達維亞以石版印行。在以後的十至十二年間，中國的新教教會都以此為主要的《聖經》譯本。《舊約》於1838年完成，1840年印行，大部分為郭實獵所譯。他對麥都思的《新約》再作修訂，以《救世主耶穌新遺詔書》為名出版。此譯本後來被太平天國軍隊採用，在定都天京後印發，每冊封面印有太平天國徽號和太平天國年曆。洪秀全甚至將郭實獵譯本中的《創世記》、《出埃及記》和《馬太福音》作為應試員生之參考本。⁽²¹⁾據載，馬禮遜的《新約》漢譯本甚至傳到伊爾庫斯克和其它俄羅斯城市，足見馬禮遜譯本對後來中國教會譯經事業影響之深遠。

馬禮遜的漢語研究及辭書編纂

中文作為“現在所講的最古老的語言，也許除希伯來文外，〔是〕人類使用的最古老的書面語”⁽²²⁾，自西人梯航東來，就引起他們的重視。蓋因無論政府同中國開展外交關係，商人同中國發展商貿，抑或傳教士向中國人傳播上帝福音，均須熟悉中文，因而也就開始了對漢語的研究及字典編纂。馬禮遜來華前，倫敦會指示他把學習中文作為一個偉大目標，希望“此目標完成後，你也許有幸編一部比以前存在的任何一部都更全面和更正確的中文字典。”⁽²³⁾馬禮遜來華後，隨其其中文知識的提高，便挾手編纂字典，這便是《華英字典》。

《華英字典》是中國第一部英漢字典，馬禮遜歷經十三年而成。整部《華英字典》分三部，共六卷，1815年出版第一卷，至1823年在澳門全部出齊。三部各自成篇，體例亦不盡相同。第一部題名《字典》，分為三卷，這部分篇幅最多，佔總頁數的一半，多達2,722頁。主要依據《康熙字典》編譯

而成，按漢字筆劃分成214個字根，按筆劃依次排列。第二部為《五車韻府》，兩卷，第一卷係根據發音，按英文字母順序排列，從A至Yung（永），包括發音、結構、聲調以及字的釋義。第二卷按偏旁和字根，根據筆劃從少到多排列，文末附錄楷書、行書、草書、隸書、象形文字等供參考。第三部為《英漢字典》，共480頁，內容包括單詞、片語、成語和格言的英漢對照，解釋頗為詳細。編纂的原則是先給出英文，然後是中文，最後再用拼音寫出。《英漢字典》最後附錄了中國的度量衡、曆法、土地丈量 and 里程計算法。⁽²⁴⁾以後的字典皆附有此類內容，實以《華英字典》為濫觴。度量衡知識的介紹，對西方商人對華貿易極為有用。

《華英字典》作為中國第一部漢英字典，為西方人、尤其來華傳教士學習中文提供了便利。馬禮遜說：“我希望這部字典能給以後來華的傳教士提供極為重要的幫助。”⁽²⁵⁾在詞條的解釋上，極力兼顧這點：在把一個英文單詞譯成漢語時，為便於西方人理解和應用時合乎中國慣用法，往往引經據典，詳加釋義。他還介紹學習中文的方法，尤其不要忽視中文慣用法，否則會發生對中文的誤解。⁽²⁶⁾

《華英字典》出版後，受到歐洲各界尤其漢學界的普遍贊譽，法國漢學家雷慕沙說：“馬禮遜博士的《華英字典》與其它字典相比，具有無可比擬的優點。”⁽²⁷⁾總之，“借助於馬禮遜博士的《華英字典》及其它中文出版物，對英國人和不同國家的歐洲人來說，學習中文已變得容易多了。”⁽²⁸⁾這在一定程度上促進了歐洲漢學的發展。

《華英字典》作為中國英漢字典編纂之嚆矢，被以後來華傳教士奉為“圭臬”。⁽²⁹⁾尤以衛三畏編撰的《英華韻府歷階》受《華英字典》影響最大。此書道光癸卯年（1843）由澳門香山書院發行。它可以說是單詞對譯表。衛三畏在序言中說：“在字典編著過程中，除了應用中國人的著作外，編者還從馬禮遜那裡摘錄了他認為有用的一切。”⁽³⁰⁾的確，通過翻檢兩本字典可以發現，衛三畏字典中的有些詞條與《華英字典》的完全相同，祇是在漢字注

音上存有不同。麥都思的字典也幾乎將馬禮遜的譯詞全部採納，祇是加以補充。從下面一例即可看出：馬禮遜在《華英字典》中的一句誤解“魏征一言勝十萬之師”，“One Word from Wei-Ching (an eminent statesman of the Tang Dynasty) was better than a hundred thousand Masters”，這裡馬禮遜把“師”誤譯成“教師”，而沒有譯成軍隊。麥都思在引用此句時，祇是把“Masters”改為更直接的“teachers”，可見麥都思的字典受《華英字典》影響之大。即使沒有這種誤解，兩人字典引用相同的例句，也能說明前者對後者之影響。

《華英字典》對中西文化交流極具意義。馬禮遜認為，學好一種語言必須瞭解與這個國家有關的歷史、地理、宗教、文化、哲學、政治、風俗、禮儀等方面的知識，因此，一部有關外國語的字典，就應包含這些內容。當一個字出現時，就要介紹與它有關的那個地區的風俗及禮儀。⁽³¹⁾基於此，在《華英字典》中，馬禮遜詳盡介紹了中國各派宗教哲學及神話傳說、中國風俗習慣和禮儀、中國歷史上的著名人物如孔子、中國的學校教育及科舉制度、中國天文學及音樂戲劇等；有的還給以頗有見地的評價，如科舉制度，馬禮遜認為“沒有一個中國政府或士大夫的目的是擴大人們的知識範圍。政府的目的就是一一選拔優秀人才擔任官職，來治理國家。知識的進步、科學的發展等，都不在政府考慮之內。它嚴格規定課本，禁止使用其它的，禁止任何自身的變化。”⁽³²⁾與歐洲17-18世紀對中國科舉制度的一味贊譽相比，馬禮遜的見解就全面深刻得多，即使在今天看來，他的觀點仍有可取之處。

馬禮遜在介紹中國時，也時時把西方的有關知識放在一起，進行比較。如在“Music”（音樂）詞目中，馬禮遜介紹了歐洲的島、勒、米、乏、塑、拉和歐洲音樂中的四聲，又介紹了中國二弦琴、三弦琴、瑣呐等中國樂器的製作工藝及材料。他舉了各種例子，拿歐洲的說法和中國對比。最後附有中國古代音階和歐洲的對照表，先列五線譜，然後是對應的“角、羽、徵、半、商、商、半”，再下面

為“合、士、乙、上、尺、工、凡、五、六、仕”，最後才是“D、E、F、G、A、B、C、D、E、F”⁽³³⁾，這樣，既使西方人瞭解中國古代音樂，又使中國人得以瞭解歐洲音樂知識。

可以說，《華英字典》就是一部有關中西文化交流的百科全書。當然，《華英字典》由英國傳教士馬禮遜編纂，本身即是中西文化交流的產物。

除《華英字典》外，馬禮遜比較重要的漢語研究著作尚有三部：

《通用漢言之法》是馬禮遜關於中國語言學的第一部著作，完成於1811年，1815年在賽蘭坡出版。全書共280頁。首先是關於中文獨特性的評論，然後依次是中文拼音表/漢語辭彙的歐洲拼字法/音節表/聲調/聲調練習表/漢字的書寫方法/漢字的結構/部首表/中文字典/標點法/名詞/數詞表/名詞的數、性、格/形容詞的原級、比較級、最高級/韻文/代詞：人稱代詞、疑問代詞、指示代詞、關係代詞、個別代詞、不定代詞/動詞/副詞/介詞/連詞/感歎詞/地方土話/詩學。從內容看，此書是用英語語法的模式來構築漢語語法。書中所用例句，全是現代漢語，而且大多為口語，實為建立現代漢語語法的最初嘗試。

《中國大觀》是馬禮遜繼《通用漢言之法》後的第二部語言學著作，1817年由東印度公司在澳門出版。馬禮遜著此書的目的是“為了幫助學習中文的學生，而非供一般人娛樂”⁽³⁴⁾。

《中國大觀》包含年表、地理、政府、節令、節日和宗教神學等內容。年表中，他介紹了中國歷史編年中使用的六十年一循環制的“花甲子”，詳細解釋了中國的干支紀年法；第二部分是地理，描述了清朝的疆域、省份、地區、地形、稅收以及統計資料等，並詳列出清朝的三十個朝貢國，介紹了它們的歷史、名稱、習俗、宗教、文化等各個方面，“儘管這祇是一個帶有一些雜錄的概要，但對幫助那些學習中文的學生弄清這些國家的中文名字非常有用，而它們對歐洲人來說通常是陌生的”⁽³⁵⁾。

第三部分是政府官吏的名稱和職能，包括九品

的服飾、顏色、標誌、官職名稱以及對其夫人的稱謂。馬禮遜坦言介紹這些“目的不是為了政治，祇是為了語言目的”⁽³⁶⁾。節令部分，介紹了中國的二十八宿和二十四節氣之說；節日部分則介紹了各個節日的來歷；宗教神學部分介紹了儒釋道三大教派及其禮儀，附帶說明了中國人的婚喪習俗，最後介紹了八卦並附有八卦圖。⁽³⁷⁾儘管這本書存在一些年代等錯誤，但正如作者所言，這本書是為了幫助學習中文的語言學而非歷史著作，它不失為一本適用的中文輔助讀物。

馬禮遜在中國的經歷使他認識到，學習中文，既要會官話，又必須掌握土語，尤其在廣州、澳門乃至南洋傳教，學會廣東土語則為必需。因此他編纂《廣東省土話字彙》，1828年在澳門出版。全書分為三部分：第一部分為英漢字彙，第二部分為漢英字彙，第三部分為成語片語，最後附有英國語文凡例。

英漢字彙部分，按英文字母順序排列，在給出每個英文單詞相對應的漢語語詞外，引用例句加以解釋說明。與《華英字典》相比，其進步在於：對大多數英語單詞，馬禮遜都能給出基本沿用至今的漢語語詞。如：Barter（貿易）、Bay（海灣）、Arsenick（砒霜）、Bee（蜜蜂）、Biscuit（餅乾）、Bread（麵包）、Camel（駱駝）、Beer（啤酒）、Kaleidoscope（萬花筒）等。雖然有些單詞的釋義尚不盡符合現代漢語的用字，如Ant（馬蟻、麻蟻）Coffee（架啡）等如今使用的“螞蟻”、“咖啡”等即由此演變而來。

漢英字彙部分，亦按英文字母順序排列，同時考慮韻母的次序。對一些漢語詞語，除給出本義後，還指出其在漢語中的特殊含義。如“龍眼”，馬禮遜指出它既有“龍的眼睛”之意，又指出它還代表中國人命名的一種水獺的名稱。總起來這部分比較簡單，釋義不多，基本上是把漢語譯成英文。

成語片語部分以類分編，共分24類，在各類中，馬禮遜盡其所能舉出其熟知的成語和格言，如“人無遠慮，必有近憂”、“勿以善小而不為，勿

以惡小而為之”、“狐假虎威”等。這不僅增加了辭彙，而且加深了對中國傳統文化的理解。這在一定程度上加深了西方人對中國社會狀況的瞭解。

從1808年馬禮遜編纂《華英字典》到1828年《廣東省土話字彙》出版，在二十多年的時間裡，馬禮遜著述了許多有關中國語言的著作，為西方人學習中文提供了便利，尤其是他堅持學好一種語言必須深刻瞭解一個民族的歷史、文化、政治、法律、風俗、禮儀、宗教等內容的宗旨，使他的每部漢語研究著作都是有關中國的“資料資訊庫”，西方人藉此加深了對中國文化的瞭解，在歐美學界產生了深遠的影響。吉德在談到馬禮遜從事的語言工作時說：“馬禮遜與中國有關的文學和聖經著作，不僅對英國和歐洲大陸諸國的許多狂熱的信徒施加了巨大的宗教影響，而且對文學、科學、商業和宗教各社會公共團體也產生了重要影響。”⁽³⁸⁾惟其如此，在馬禮遜逝世十年後，1843年各國友好在緬懷他的業績而為其所立的墓誌銘中這樣寫道：

嘗聞天地間有萬世不朽之人，端賴其有萬世不朽之言行。如我英國之羅伯·馬禮遜者，乃萬世不朽之人也。當其壯年來中國時，勤學力行，以致中國之語言文字無不精通。迨學成之日，以所得於己者，作為華英字典等書，使後之學華文漢語者，皆得藉為津梁，力半功倍。故英人仰慕其學不厭教不倦之心，悉頌為英國賢士，由此不忘其惠。⁽³⁹⁾

這是對馬禮遜從事的語言工作的一個當之無愧的公正的評價！

馬禮遜的文化教育活動

基督教會歷來具有重視教育的傳統，歐洲許多著名的大學就是由教會創辦的。宗教改革後的新教更加重視教育。路德和卡爾文都認為，信仰不依賴於教皇，而是產生於對《聖經》的閱讀和理解。這

就要求信徒具備閱讀和理解能力，必須接受教育。19世紀來華的新教傳教士認為祇有向中國人灌輸西方智識，才能使他們摒棄天下獨尊的傳統陋見，認識到西方文明的優越，由對西方文明的嚮往而皈依基督教。當然，新教傳教士從事教育，也是面對中國森嚴的文化壁壘和清政府的禁教政策而採取的一種輔助的傳教手段，其目的不是為了中國的教育，而祇是把它當作為基督教真理找到一批受制聽眾的工具。⁽⁴⁰⁾ 褒敦博士在談到教會學校時也認為：“他們所辦的學校不過是認為傳教的一種工具；……他們的目標不外兩種：第一種目的是把兒童引到基督福音勢力範圍之下，使他們時時受其熏陶；第二種目的是等到他們自己已經信仰了宗教，就給他們一種預備，使他們能把福音再傳給別人。”⁽⁴¹⁾ 馬禮遜尤其認識到，祇對中國人施以基督教教育，對基督教真理的傳播尚嫌不夠，還必須讓歐洲傳教士接受中國文化教育，祇有對中國文化有較深的理解掌握，才能更好地促進基督教傳播。

新教傳教士創辦的第一所教會學校即是馬禮遜在馬六甲開辦的英華書院。馬禮遜來華後，由於清政府的禁教政策和澳門天主教士的仇視，在廣州和澳門兩地無法開展傳教活動，於是把南洋群島、馬來半島一帶華人聚集的地區設想為向華人傳教的理想之地，以期首先在南洋向華人傳教，培養華人傳教士，然後進一步在中國傳教。⁽⁴²⁾ 1812年，馬禮遜第一次提出“要在馬六甲建立一所學院，培養海外傳教士”⁽⁴³⁾。馬禮遜選擇馬六甲，一是因為它地理位置優越，處於印度、馬來亞、印度尼西亞和中國的中心，交通便利；二是該地有許多華人，他們多經商，其信仰是源自中國的儒、釋混合宗教和拜祭祖先等，比檳榔嶼等地更富有中國傳統。⁽⁴⁴⁾

1814年9月，馬禮遜正式決定以馬六甲為向華人宣教的總部，以開辦英華書院和中文印刷所為主要任務。⁽⁴⁵⁾ 1818年11月11日英華書院奠基。基石上用拉丁文刻姓：“1818年英華書院的建立，乃創辦馬禮遜博士贊助及貢獻之功。”1820年，英華書院建成招生，其目的是“交互培養歐洲和中國文

學”，但最終目的卻是“作為一種使恆河外方使用中文的各族皈依基督信仰的手段”⁽⁴⁶⁾。曾擔任英華書院院長的伊文思說：“我們必須在這個書院中為中國培養一批傳教士，他們在不久的將來會樂意作為拯救靈魂的福音先驅，到他們愚昧無知的同胞中間傳教。”⁽⁴⁷⁾ 英華書院的教育無不體現姓這個目標。

在課程設置上，要求學生閱讀中國經典、《聖經》、英國文學、中外歷史、地理、用地球儀和天球儀進行天文地理教學、邏輯學、倫理學及神學。後來隨姓學院的發展，陸續開設機械學、化學、植物學、幾何學和高等數學等。以後教會學校的課程設置均以英華書院為主臬。無論歐洲籍學生還是本土學生，馬禮遜都非常強調中國經典的閱讀及對當地社會文化的瞭解。因為在馬禮遜看來，“這不僅是宗教上的事情，不具備傳教士所去的那些不同國家的語言和智識，怎麼能夠讓這些國家的人們瞭解和說明道德和精神的真諦，以及神蹟的彰顯呢？”尤其“中國是一個文明古國，她的古代和現代的文學如同希臘羅馬和現代歐洲的總和一樣豐富。”⁽⁴⁸⁾ 馬禮遜本人非常重視中國經典，1811年出版 Horae Sinicae，包括《大學》、《三字經》、《三教源流》、《太上老君》等內容，藉以向西方傳教士介紹中國的傳統文化。

英華書院雖名為“學院”，實際上“乃屬一所中學暨小學之學校”。1831年馬六甲設有小學25所，其中12所為英華書院主辦，華人學生即有男生200人，女生120人。到1835年至1836年間又增開兩所學校，該年共有男生220人，女生120人。但就讀於英華書院中學生的人數則遠比小學人數少：

年 份	人 數	年 份	人 數
1818	7	1824-1826	26
1819-1820	7	1827-1829	30
1821	10-11	1830-1832	25
1822	15-16	1833	32
1823	16-17	1835-1839	70

（摘自李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁211）

從表中可以看出，即使學生最多的1835-1839年

間，也祇有70人，與小學人數尚有幾倍之距。出現這種差別固然由於成年人要忙於生計，但傳教士把教育重點放在兒童，認為兒童更易造就，也未始不是其原因。

英華書院從1818年奠基到1843年遷港，其在馬六甲的教育事業持續二十五年。無論它的創立者馬禮遜、米憐，還是倫敦會，都把它看成是向恆河外方各國，尤其是向中國傳播基督福音的工具。英華書院的確為教會培養了許多人才。馬禮遜之子馬儒翰曾在英華書院學習，以後參與四人小組重譯《聖經》；宏富禮牧師（James Humphreys）曾在英華書院學習，米憐之後接任英華書院院長；高大衛（David Collie）係蘇格蘭人，曾在英華書院學習，繼宏富禮之後，任英華書院院長，對學院的發展作出重要貢獻。中國人梁發、屈亞昂曾在此求學，而最著名的當屬何進善，日後成為第一位華人牧師。在1840年入英華書院就讀，1843年英華書院遷港的四名學生中，其中就有何進善。他精通中國古代典籍，又有較好的英文和希伯來文修養，曾協助理雅各從事文字佈道事業。1846年10月，在香港合眾禮拜堂被按立為牧師，成為中國第一位華人牧師。

英華書院遷港後生徒頗眾，在社會上享有盛名，唐景星、何焜山、梁桂臣等皆屬於其早期畢業生。⁽⁴⁹⁾1844年改為英華神學院，繼續印刷《聖經》，同治年間出版的“委辦本”《新舊約全書》就是在此印刷的。1845年理雅各回國，攜帶從馬六甲遷來的三名學生赴英留學。⁽⁵⁰⁾此即中國人留學英國之濫觴。理雅各之後，書院由湛約翰牧師主持，1856年因經濟原因停辦。

自從馬禮遜1818年創設英華書院，開創以教育促進福音傳播的先例後，新教傳教士紛紛效法，1819年即有麥都思和恩士牧師在檳榔嶼創立華人學校。⁽⁵¹⁾1834年8月，馬禮遜去世後，澳門的新教傳教士和英美商人為紀念馬禮遜在教育上的功績，倡議成立馬禮遜教育會。1836年9月，馬禮遜教育會成立，宗旨是“在中國開辦和資助學校，在這些學校裡除教授中國少年中文外，還要教他們英文，通過

這個媒介，把西方世界的各種智識傳到他們手中。”⁽⁵²⁾第一步就是成立馬禮遜紀念學校，聘請美國耶魯大學畢業生布朗（Samuel R. Brown）為校長。

馬禮遜紀念學校既開設中文課程，教授四書、詩經、易經、中文聖經等課程，又開設西方課程，教授天文學、歷史、地理、數學，智識面遠比一般學塾廣闊。因此馬禮遜紀念學校是一所傳播新智識的學校。中國著名的改良家容闈、黃勝、黃寬等都是該校的學生。三人於1846年赴美留學，是中國近代學子留學美國的開始。黃勝歸來後成為著名的西醫生，容闈從耶魯大學畢業歸國，致力於留學教育，促成清政府於1872至1875年派遣四批幼童赴美留學，許多人學有所成，對中國近代化產生了重要影響，中國第一條鐵路設計師詹天佑即是首批赴美留學的幼童之一。

鴉片戰爭後，新教傳教士雖然獲得公開自由傳教的權利，但他們更重視教育對傳教的作用，在中國各地都設有教會學校，而且規模日益擴大，不僅小學、中學，甚至辦起不少大學。到1875年，教會學校的總數約達800所，學生有30,000人，其中新教約300所，學生6,000人。到1890年，在新教學堂讀書者達16,836人。⁽⁵³⁾祇是近代的教會教育，已不單單被視為傳教的手段，而更多地帶有政治動機。1890年在華傳教士大會上，狄考文（Calvin W. Mateer）說：“真正的基督教學校，其作用並不在單純地教授宗教，從而使學生受洗入教。他們看得更遠，他們要進一步給學生們訓練……成為社會上及在教會中有勢力的人物，成為一般人民之導師和領袖。”⁽⁵⁴⁾美國退還庚子賠款時，伊利諾大學校長詹姆士致函美國總統羅斯福說：“哪個國家能在教育這一代中國青年的事上成功，哪個國家就會由於付出一定的努力，而在道德智識和商業的影響取回最大可能之收穫。如果美國早在十五年前就做到把中國學生之潮流引到美國來，並使這個潮流不斷壯大，那麼，我們今天就一定能夠通過從智識和精神上支配中國的領袖們，來對中國的發展進行一種令人滿意的又最為巧妙的控制。”⁽⁵⁵⁾

儘管如此，教會教育對中國近代教育的影響是毋庸置疑的，“中國近世教育史，學校之創立，精神形式，悉有基督教會，梯山航海，轉運而東，基督教對於中國教育之一途為今日教育勳獲，早為國民所公認。”⁽⁵⁶⁾由此可見，教會教育開啟了中國近代教育之先聲，而這一切馬禮遜具有首創之功。

馬禮遜與近代中外文期刊

19世紀來華的新教傳教士在傳教方式上有別於耶穌會士的一個重要方面，就是在中國境內外創辦一些中外文報紙期刊作為其傳教的手段。最早的中國近代報刊，幾乎全由外國傳教士創辦。據統計，到19世紀末，外國人在中國一共創辦過近200種中、外文報刊，佔當時我國報刊總數的80%以上。⁽⁵⁷⁾而近代第一份中文報刊《察世俗每月統紀傳》即是由馬禮遜和米憐於1815年在馬六甲創辦的，馬禮遜實為中國近代報業的開山鼻祖。

一、《察世俗每月統紀傳》

前已述及，由於清政府禁止基督教傳教士公開佈道和印刷宗教書籍，使馬禮遜在廣州和澳門的傳教活動難以開展。1815年，馬禮遜和米憐在認真討論了當時中國的傳教狀況後，決定在“某個歐洲新教國家的政府管轄下並靠近中國的地方”建立一個對華傳教根據地，最後他們選中馬六甲，而“中國由於嚴禁令及對外國人難以理喻的妒嫉心而國門緊閉，不允許耶穌的僕人用活生生的聲音一面解說福音，一面遍遊該國，甚至在國境上對耽於偶像崇拜的萬民發出規勸其悔改的呼聲也做不到”，所以馬禮遜決定“在馬六甲每月或根據條件盡可能頻繁地發行雜誌型的中文小冊子”⁽⁵⁸⁾作為主要的傳教方式，因此於1815年8月5日在馬六甲創辦一份中文定期出版物，這就是近代最早的中文月刊報紙《察世俗每月統紀傳》（以下簡稱《察世俗》）。它被譽為“中國近代雜誌的第一種”，“中國近代報業的開山鼻祖”⁽⁵⁹⁾。關於“察世俗”名稱的來歷和刊物宗旨，米憐在發刊序文中說：

無中生有者，乃神也。神乃一切，自然而然。當始神創造天地人萬物，此乃把本之道理。神至大，至尊，生養我們世人。故此，善人無非敬畏神。但世上論神多說錯了，學者不可不察。因神在天上，而現著其榮，所以，用一個天字指著神亦有之。既然萬處萬人皆由神而原被造化，自然學者不可止察一所地方之各物，單問一種人之風俗，乃需勤問及萬世、萬物、萬人，方可比較，辨明是非真假矣。一種人全是，抑一種人全非，未之有也。似乎一所地方未曾有各物皆頂好的，那處地方各物皆至臭。論人、論理亦是一般。這處有人好歹智愚，那處亦然。所以要進學者不可不察萬有，後辨明其是非矣。總無未察而能審明之理。所以學者勤功察世俗人道，致可能分是非善惡也。⁽⁶⁰⁾

這就是“察世俗”三字的由來，可見它是指對神（主要指天主及基督教教義）、對道德以及對各國各地的歷史萬物、風俗人情，要有審明正確的瞭解。

馬禮遜和米憐創辦《察世俗》的目的，是希望通過這份雜誌，輔助傳教的進行。因此，基督教義的闡述和介紹，成為《察世俗》的“根本要務”。⁽⁶¹⁾但為了達到以學術助傳教的目的，《察世俗》也介紹了一些科學知識。如在《天文地理論》欄目下，介紹了行星、恆星、日食、月食、地球自轉、公轉等天文學智識。實際上這些有關天文學的文章不是深入的研究，而僅僅是對天體基本組織及其主要現象的說明。米憐說，介紹這類通俗的西洋智識與其說是為了科學，不如說是為了與中國傳統天文學智識即“關於神和宇宙的錯誤觀念”相對抗。米憐此言道出了傳教士介紹西方科學的目的。但不可否認的是，此舉確也向中國引進了當時西洋人的世界觀。雖然《察世俗》可以介紹其它智識，但“最大是神理，其次是人道，又次國俗。是三樣多講，其餘隨時順講。”⁽⁶²⁾

《察世俗》的編務由米憐全盤負責，封面書“博漢者纂”，“博漢者”即米憐筆名。《察世俗》出至1822年停刊，共出版8卷。作為一份宗教性刊物，《察世俗》主要面向中國人。而當時中國朝野均視基督教為異端，馬六甲人也不乏深受中國傳統文化浸淫而對基督教的傳播非常厭惡的人。因此它在宣傳用語方面，極為慎重。在具體傳教上，米憐等又非常注重通過各地的風俗、道德等展開傳教。所以如此，是為了避免採取與當地風俗習慣和社會文化相悖的傳教方式。《察世俗》封面的設計就體現了這種顧慮。上面從右到左橫刻“嘉慶丙子年”，在“嘉慶丙子年”下面的右上角印有孔子語錄：“子曰多聞擇其善者而從之。”正中是很大的刊名，左下角印以“博愛者纂”。這樣，米憐既避免了從正面攻擊儒家思想，刺激中國人，而且引用孔子的語錄，耶穌加孔子的宣傳內容和形式都清楚地表達出來。這種封面形式後來被多種報刊如《東西洋考每月統紀傳》所採用。可以說《察世俗》歸根結底是為了向中國人傳教而發行的一種中文定期出版物。⁽⁶³⁾在清廷禁止傳教士在華公開佈教的情況下，《察世俗》的創辦，可以說是新教傳教士開展文字傳教的一個成功的嚐試。由於《察世俗》及隨後創刊的中文刊物的稿件多由傳教士提供，這就成為當時人數有限的英國傳教士定期撰寫中文傳教文章的動力。而《察世俗》中一些“有價值的文章”（米憐語）後來又作為單行本出版，影響更大。由米憐撰著的、被人譽為可與利瑪竇的《交友論》相媲美的《張遠兩友相論》的宗教小冊子，據1833年10月裨治文的報告，當時這本書的單行本發行數已達50,000冊，遍及中國沿海、蒙古、琉球，直到1907年，這本書仍然被看作是用中文著述的最有價值的基督教書籍之一。⁽⁶⁴⁾另外作為單行本出版的，還有米憐的《進小門走窄路解論》（1816）、《古今聖史記集》（1819）等。據統計，到1819年，英國傳教會發行的中文書達140,249冊⁽⁶⁵⁾，《察世俗》及刊載於《察世俗》的文章佔了大多數。由此可知《察世俗》的發行對基督新教在東方傳教的重要性。

經過《察世俗》的嚐試，使馬禮遜、麥都思等新教傳教士，對於報刊雜誌在輔助傳教上的重要性，有了更深刻的認識，從而感到這類宗教性雜誌應該繼續編印下去。《察世俗》停刊後，《特選撮要每月統紀傳》、《天下新聞》、《東西洋考每月統紀傳》這些中文月刊的接踵出現，以及五口通商後，清政府被迫容許傳教士進入內地自由傳教，基督教雜誌報刊在中國的大量湧現，就是這種認識的體現。可以說，這些早期出版物的散播，為基督新教在中國傳教準備了條件，構成了英國傳教士在華傳教基礎的重要一翼。

二、《印支搜聞》(The Indo-Chinese Gleaner)

《印支搜聞》是早期來華新教傳教士創辦的第一份英文季刊，1817年5月由馬禮遜、米憐在馬六甲創辦，1822年停刊，持續六年。1813年馬禮遜提呈給倫敦會關於建立恆河外方傳教會的計劃中便提到，不僅“擬在馬六甲出版一份中文期刊”，而且“出版英文期刊，目的在於促進恆河外方各傳教會的合作”。⁽⁶⁶⁾馬禮遜計劃中提及的中文期刊已於1815年8月創刊，即前揭《察世俗每月統紀傳》，計劃中的英文期刊亦隨之創辦，祇不過比《察世俗》晚了近兩年，這便是1817年5月創刊的《印支搜聞》。

關於《印支搜聞》刊名的由來，米憐說“目前採用《印支搜聞》看似很‘綜合’，因為它容納各種雜聞；這個刊名又非常‘恰當’，因為它介紹那些地區國家的情況，而這些資料又是從那些國家搜集而來。”⁽⁶⁷⁾談到刊物的性質，米憐明確指出，《印支搜聞》是一份宗教性刊物，“主要是關於宗教問題的相互聯繫的渠道，同時也是瞭解我們傳教所在的幾個國家的文學、歷史等許多有用資訊的媒介。”⁽⁶⁸⁾在內容上，以宗教方面的居多，除了刊登世界各地基督教傳播情況的文章，還有批駁伊斯蘭教等異教哲理的內容。但如“搜聞”刊名所示，《印支搜聞》的內容非常龐雜，米憐就說：“對飽學之士來說它不夠廣博；對宗教信徒來說它的宗教氛圍不夠濃鬱；對世俗之人來說它不夠通俗；對於雅

士或善辯者來說，它不夠高雅或缺乏思辯性。”⁽⁶⁹⁾ 祇要我們對《印支搜聞》各期稍作翻檢，便會發現米憐此言並非妄語。由於《印支搜聞》主要是有關印度和中國的情況，搜集的材料又是常不為人注意、被其它人遺漏的，因此有人又把它稱為“中印拾遺季刊”⁽⁷⁰⁾。

米憐在幾年的傳教中認識到，中國在東方國家中居於主導地位，中國對基督教態度如何，直接影響東方各國皈依基督教。因此，《印支搜聞》中關於中國的報導最多，除宗教情況，還介紹了中國的風俗、人情、物產、自然環境、政府法律、賑災等。馬禮遜和米憐甚至把它看成一個有關漢學的重要刊物。⁽⁷¹⁾ 由於《印支搜聞》刊登大量關於中國的報導，所以其傳到歐美後，便在歐美學術界和漢學界產生了很大的影響。自從清政府實行閉關政策以來，中西交往阻斷，中國對西方知之甚少，西方也缺乏有關中國的大宗報道。在這種情況下，以英文出版的《印支搜聞》上刊載的有關中國方方面面的報道，便成為西方人瞭解中國現貌的主要資料來源。因此《印支搜聞》創辦不久，便在歐洲引起轟動，馬禮遜也成為歐洲學界耳熟能詳的人物。許多想進一步瞭解中國的人，不斷給馬禮遜來信，向他詢問有關中國的事情，其中最著名的兩位便是愛丁堡大學校長貝爾和倫敦赫奇尼（Hackney）一家園藝學會會長。貝爾擬撰寫《全球貧窮史》，要馬禮遜幫助調查中國貧民、病人、孤兒和瘋人等的情況；倫敦赫奇尼園藝學會會長要求馬禮遜幫助收集東方的植物種籽。馬禮遜因事務太忙，就託附給東印度公司醫生李文斯敦辦理。李文斯敦調查了中國窮人的狀況和有關中國植物的情況後，各寫成一篇報道，發表在《印支搜聞》上，此舉無疑對西方人進一步瞭解中國，促進東西方物質文化交流具有重要意義。李文斯敦因從事這兩項調查，購買了有關中國植物的中文書籍800多部，由此開始了對中醫的研究，這在中西醫學交流史也是一段佳話。白瑞華在談到《印支搜聞》時說：

儘管從某種意義上說，《印支搜聞》成為各種不同的目的的犧牲品，它仍得到當今漢學家的很高評價，成為最有價值的傳教會歷史記載之一。⁽⁷²⁾

與馬禮遜有關的其它期刊

一、《中國叢報》(The Chinese Repository)：由美國傳教士裨治文1832年5月創刊於廣州。它是在馬禮遜的倡議下創辦的，其目的就是向西方各國“提供有關中國及其鄰近地區的最可靠的和最有價值的資料”⁽⁷³⁾。實際上，馬禮遜不僅是《中國叢報》的倡議者，而且是前期重要的撰稿人。據統計，僅1832年至1834年短短幾年間，馬禮遜為《中國叢報》撰稿達九十七篇。⁽⁷⁴⁾ 難怪主編衛三畏說：“《中國叢報》是在馬禮遜的倡議下創辦的。祇要他活著，就會不斷地供給有價值的文章和譯作。”⁽⁷⁵⁾ 馬禮遜撰文內容廣泛，涉及中國的政治、法律、語文、文學、人口、自然、物產、哲學、宗教以及對外關係等。

《中國叢報》到1852年停刊，共出版二十卷。作為中國境內第一份由傳教士創辦的英文期刊，其影響是巨大的。它內容廣泛，涉及歷史、宗教、法律、政治、農業、儒家經典、文學作品等方面，特別注意報道關於中國的時事和對外關係，並記載了鴉片戰爭的全過程，刊登清朝皇帝的上諭、大臣的奏摺，直至軍事實力，海防現狀，為歐美各國制訂對華政策提供了重要參考。《中美望廈條約》的某些條款就是根據該報的內容擬定的。所以有人把《中國叢報》稱為“侵略中國的喉舌”⁽⁷⁶⁾，並非沒有道理。但同時我們應該看到，《中國叢報》為西方人認識和瞭解中國提供了大宗資料，最初三卷全部再版，幾年間發行即達一千份。白瑞華評價說，《中國叢報》編輯們在試圖“打開一個封閉的帝國這件惱人的工作中所做的一切是不朽的”⁽⁷⁷⁾。所以說，在某種程度上，《中國叢報》為中西文化交流起了橋樑作用。

二、《雜文編》(Serial Miscellany):馬禮遜於1833年在澳門創辦的中文週刊，每期四頁，共出版三期，主要內容為關於宗教的評論。⁽⁷⁸⁾《雜文編》是馬禮遜繼《察世俗》之後創辦的第二個向華人宣傳基督教理的中文刊物，由於清廷所迫，出版三期即告停刊。

三、《福音傳道者與中國雜錄》(The Evangelist and Miscellanea Sinica):1833年馬禮遜在廣州創辦的英文週刊，專為在華新教傳教士而辦。內容除翻譯外，還包括從中國經典和著述中摘錄的格言，目的是向新教傳教士介紹中國人的思想和宗教狀況，但出版四期後即停刊。⁽⁷⁹⁾

以馬禮遜和米憐創辦《察世俗每月統紀傳》為發軔，無論新教傳教士還是天主教教士均把創辦期刊視為其傳教的有效手段。美國傳教士瑪卡雷·布朗對此認識頗深，他說：“單純的傳教工作，是不會有多大進展的，……我們還有一個辦法，一個更迅速的辦法，這就是出版書報的辦法。……在該項雜誌和書籍內，不但能傳播基督教福音，同時傳播一些現代的科學和哲學。”⁽⁸⁰⁾的確，傳教士創辦的這些中外文期刊，不僅宣傳基督教理，促進了基督教傳播，而且也刊載一些西方新知和有關中國的方方面面，加深了東西方的相互認識，在一定程度上促進了中西文化交流的進程。尤其這些期刊所宣傳的西方文明，對我國近代智識分子的啟蒙有一定作用。林則徐、魏源等正是通過此途徑成為第一批“睜眼看西方”的中國人。

同時，這些報刊開我國近代報業之先河，“教會創辦報刊帶動中國報業的發展，可以說是鐵一般的事實，此亦即基督教對中國社會文化作出實質貢獻的一面。”⁽⁸¹⁾可以這樣說，中國近代報刊的創辦、出版機構的建立及近代印刷技術的傳入都與西方傳教士有密不可分的關係。所以，“儘管西方傳教士的目的主要在於傳教，但客觀上，它無異向當時的中國出版業注入了一股新鮮血液。正是這股新鮮血液，使得中國出版業開始了它的近代化歷程。”⁽⁸²⁾

馬禮遜的醫療事業及其影響

傳教士作為醫學傳播的載體很早即已開始。元代約翰蒙特高維諾到大都傳教，據說，此前曾學習過醫學。1303年，羅馬教皇曾派外科醫生林巴地(Lambard)抵大都以助傳教。⁽⁸³⁾耶穌會士來華後，在中國傳播西醫學的就更多了，鄧玉函的《人身概說》是人體解剖學傳入中國最早的著作；艾儒略的《西方紀要》和熊三拔的《泰西水法》均對藥露有相當的介紹；洪若翰、劉應進呈西藥金雞納霜治癒了康熙帝的瘧疾，金雞納霜得以廣泛傳播。1566至1569年，耶穌會士還在澳門創建痲瘋院，仁慈堂和白馬行醫院（俗稱醫人廟），作為教會的慈善事業以吸引教徒。然而，明末清初耶穌會士祇是偶爾介紹而沒有大規模輸入西醫學，所以在當時的中國並未產生多大影響。著名學者張星烺認為：“路德新教傳入中國後，西洋醫術始傳入中國，最早者為種痘法。”其傳入者為東印度公司醫生皮臣(Alexander Pearson)，他成為西方傳播種痘法的鼻祖。⁽⁸⁴⁾

但是，在中國第一個把醫學作為傳教工具的是馬禮遜。在確定來華前，馬禮遜於1805年到倫敦跟巴萊爾(Dr.Blair)學習醫學，並曾到聖巴多羅買醫院(St.Batholomew Hospital)實習，頗富醫學知識。在傳教過程中馬禮遜發現，通過為病人開處方、發送藥品，可以打動那些好疑的人注意福音為奇⁽⁸⁵⁾，於是決定採用醫學以助傳教。馬禮遜在東印度公司任職為他實施醫藥傳教提供了良好的條件。因為當時服務於東印度公司的在華醫生有七名，對西醫西藥學在中國傳播做出貢獻者為皮臣、李文斯敦(John Livingstone)和郭雷樞(Thomas Richard Colledge)三人⁽⁸⁶⁾，在實施醫藥傳教上給馬禮遜幫助最大者當屬後兩人。

1820年，馬禮遜和李文斯敦合作在澳門開辦一家診所，聘請一位著名中國醫生和藥劑師相助，專為貧苦人治病。開辦不及數月，即有300人就診治癒，此實為基督教醫藥傳教之嚆矢。⁽⁸⁷⁾1818年，英

國愛丁堡大學校長貝爾給馬禮遜來信，要求他幫助調查中國貧民、孤兒和瘋人等的疾病情況，馬禮遜委託李文斯敦代為調查。李文斯敦經過調查認為，中國窮人的疾病可分為兩類：一類是屬於潔淨類的，如盲、跛、聾、啞；另一類是不潔淨的，如癩瘋病等，而在所有的病患中，以眼病最多。⁽⁸⁸⁾針對這種情況，又因郭雷樞在眼科上有專長，馬禮遜於是將原來的診所擴大，並在東印度公司的資助下，於1827年在澳門又租賃兩間平房開設眼科醫館，專為無錢看病的窮人服務，前去就診的人由東印度公司發給免費證明。⁽⁸⁹⁾每天前往就診的病人很多，除澳門人外，還有來自內地城鄉的，到1832年10月，治癒的病人即達四千人之多。⁽⁹⁰⁾1833年，郭雷樞在廣州設一眼科醫館，兼治足疾及其它各種疾病。

雖然在澳門和廣州開設的眼科醫館非馬禮遜主診，要依賴於東印度公司醫生的服務，但誠如李志剛牧師所說，“惟其導致日後專業醫藥士來華不無倡導作用也”⁽⁹¹⁾。馬禮遜倡辦的西式醫館，不僅增加了中國人對西方醫學的信念，而且引起基督教會的深刻重視。1834年，美國醫生伯駕（Peter Parker）來華，被視為派往中國的第一位基督教醫藥傳教士。⁽⁹²⁾1835年9月，伯駕在廣州開設一家眼科醫館，三個月就治療病人1,132人。同年11月，伯駕在廣州開辦博濟醫院，此乃中國第一所西式醫院，一年時間即有2,152人被治癒。⁽⁹³⁾1838年2月，伯駕倡議成立“在華醫藥傳教會”，它是世界上最早的醫藥傳教會，其宗旨就是“通過為中國人治病，向他們傳授醫學智識和上帝的福音，使他們消除長期存有的偏見和民族排外情緒，使他們認識到他所仇視的人有能力並且願意幫助他們擺脫苦難。”⁽⁹⁴⁾毋庸諱言，醫藥傳教確在一定程度上消除了中國人對西人及西醫學的敵視和偏見。《澳門新聞紙》1844年7月1日的報道即這樣稱道：

中國之人民，平常盡皆恨我等，不欲與我等往來。況又有官府之嚴禁，致我雖用盡法子欲解除中國人恨惡我等之心，惟總不能得之。

在我等各項事業之中，祇有醫學乃係中國之人頗肯信之。向來有公司之時，公司醫生雖醫治中國人，惟他們不甚識中國人之言語、品性，況又不是專心，所以就醫者少。然斯時以來，中國人亦頗信歐羅巴醫道之妙手，即已稍肯就醫。至1805年，在廣東省城有皮臣醫生種牛痘，……後又有李文斯敦醫生到來醫治中國之人，至1827年加里治（即郭雷樞）醫生在澳門開設眼科醫館，五年間，醫痊之中國人約有四千餘名。……醫痊之人，多有寫信到來致謝，致醫道之多傳遍各處。⁽⁹⁵⁾

著名醫史學家陳邦賢亦說：西式醫院“初立時遭愚民反對，甚有謂外國人挖取小孩心、眼以製藥者；久之，漸得中國人民信仰，外國醫術優於中國舊有，逐漸證明；外國醫院組織完美，尤優於中國之無組織者多矣；外國醫術在中國減輕人民痛苦，救免夭亡，同時中國人反對基督教之偏見亦漸消除。”⁽⁹⁶⁾姑且不討論中西醫術之優劣，陳氏此言道出醫藥傳教影響之一斑。

同時，西式醫院對傳播西醫西藥學智識和培養造就中國醫學人才也起到一定作用。陳邦賢在談到新教傳教士開設的醫院時說：“各醫院之功績不獨為人治癒疾病，減少死亡率，而且訓練甚多中國助手，翻譯傳播西國醫學智識於中國，其功亦不少也。”⁽⁹⁷⁾確然如此。

伯駕以後，醫藥傳教士來華人數日益增多，他們輸入的西醫西藥學智識對中國近代醫療事業的發展具有重要意義，而這一切均與馬禮遜的先驅作用分不開。

結語

馬禮遜是基督新教在中國傳教的開山鼻祖，同時也是一位具有開創意識的文化使者，其所行所為在近代中西文化交流史上抹下了濃重的一筆。面對清廷的禁教令和中國傳統文化所形成的森嚴的文化

壁壘，他首倡譯《聖經》、編字典、設學校、辦刊物、開醫館等被稱為“無聲傳教”的文字傳教策略，不無倣效利瑪竇“學術傳教”之思想，希望通過介紹西方基督教文明，使異教徒認識西方文明的優越，借此達到皈依異教徒的目的，祇是時勢已與利瑪竇時代不同，使馬禮遜文字傳教的收效難與利氏相比。但馬禮遜“工作之根本性質乃在開創大業，奠定基礎，其價值在質，因不能以區區數量估定之也”⁽⁹⁸⁾。他的貢獻在於為以後工作所奠定的基礎，重要的是為後來的傳教士準備了初步的然而卻是大量的中文基督教書籍。在這點上，馬禮遜堪與羅明堅媲美：因為若無羅明堅之進入中國內地率先打開門戶，則沒有利瑪竇等的入華，那麼就不會出現一度興旺的天主教在華傳教的盛況；同樣，若沒有馬禮遜來華奠定基礎，則不會有米憐、裨治文、郭實獵等英、美、荷傳教士的相繼來華，近代中西文化交流的內容也就不會那麼豐富。

對馬禮遜而言，他主要強調的是“西方宗教思想的文化內容，而不是宗教教義本身”⁽⁹⁹⁾。這樣，馬禮遜傳教本身便具有文化交流的意義，他的所行為在於為西學東漸和中學西被再造生機。作為“平民階級中的英雄”⁽¹⁰⁰⁾，他是“一個基督教傳教士和中國基督教徒回憶起來感到自豪的人物”⁽¹⁰¹⁾；作為一名勤奮、虔誠的基督新教傳教士，他已獲得了時人與後人應有的認可。然而，作為筆路藍縷開創近代中西文化交流的馬禮遜的貢獻，卻往往為人疏於重視。是他揭開了久久關閉的中西文化交流的序幕。在其影響下，英美派遣來華的傳教士均致力於出版、教育、醫藥等事業，他們通過中文著作、英文翻譯、向傳教會的述職報告等，對中國社會、思想、宗教、文化、農業、地理、歷史、軍事、藝術等加以研究，向歐美各國介紹中國，同時向中國介紹有關西方文明的方方面面，推動了近代中西文化交流。可以說，如果把利瑪竇視作第一次中西文化交流的開創者，那麼，近代中西文化交流的開拓者當推馬禮遜，而且由馬禮遜開啟的這次中西文化交流層次更深，影響更久遠。他在對近代中國影響重

大的西方文明和中國傳統文化碰撞交融這一具有歷史意義的過程中，理應佔有顯著的位置。

【註】

- (1) 李志剛：《基督教與近代中國文化論集》，頁37，臺北宇宙光出版社，1989。
- (2) 汪維藩：〈聖經譯本在中國〉，《世界宗教研究》1992年第1期。
- (3) 中華聖經新譯會：《中文聖經翻譯小史》，頁80，1986。
- (4) 中華聖經新譯會：《中文聖經翻譯小史》，頁90。
- (5) *The Chinese Repository*, pp.249-251, 1835.10.
- (6) E. A Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, Vol. I, p.68, London, 1839.
- (7) E.A Morrison, *Ibid*, Vol. I, p.305.
- (8) K.S Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p.190, London, 1929.
- (9) Broomhall Marshall, *Robert Morrison, A Master Builder*, p.118, New York, 1924.
- (10) 李志剛：《香港基督教會史研究》，頁48，道聲出版社，1987。
- (11) Austin Coates, *Macao and the British 1637-1842*, p.35, Hongkong Oxford University Press, 1989.
- (12) Samuel Wells Williams, *The Chinese Kingdom*, Vol. II, p.353.
- (13) 簡又文：《傳教偉人馬禮遜》，頁94，香港基督教輔僑出版社，1960。
- (14) 麥雷恩，胡簪雲譯：〈中華最早的佈道者梁發〉，《近代史資料》，頁193，1979.2。
- (15) 李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁163，臺灣商務印書館，1985。
- (16) Broomhall Marshall, *The Bible in China*, p.62, San Francisco, Reprinted by Chinese Materials Center Inc, 1977.
- (17) Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, p.5, Tai Pei, 1967.
- (18) E.A Morrison, *Ibid*, Vol. II, p.8.
- (19) E.A Morrison, *Ibid*, Vol. II, p.495.
- (20) Frederick Wells Williams, *Ibid*, p.65.
- (21) 楊家駱主編：《太平天國文獻彙編》第9冊，頁4-6，臺灣鼎文書局，1973。
- (22) Samuel Wells Williams, *The Chinese Kingdom*, Vol. I, p.460.
- (23) E. A Morrison, *Ibid*, Vol. I, p.97.
- (24) 馬禮遜：《英漢字典》，頁465-466。
- (25) E.A Morrison, *Ibid*, Vol. I, p.168.
- (26) 馬禮遜：《五車韻府》，第一卷，頁8。
- (27) Broomhall Marshall, *Robert Morrison, A Master Builder*, p.153.
- (28) E.A Morrison, *Ibid*, Vol.II, p.143.
- (29) 容闕：《西學東漸記》，頁8，《近代中國史料叢刊》第95輯。
- (30) 陳力衛：〈早期的英華字典與日本的洋學〉，陳少峰主編

- 《原學》第一輯，頁290，中國廣播電視出版社，1994。
- (31) Robert Morrison, *A View of China*, pp.1-2, Macao, 1817.
- (32) 馬禮遜：《字典》，第一卷，頁759。
- (33) 馬禮遜：《英漢字典》，頁286-287。
- (34) Robert Morrison, *A View of China*, pp.120.
- (35) E.A Morrison, *Ibid*, Vol.II, Appendix II, p.79.
- (36) Robert Morrison, *A View of China*, p.87.
- (37) Robert Morrison, *A View of China*, pp.114-118.
- (38) E.A Morrison, *Ibid*, Vol.I, Appendix II, p.86.
- (39) 李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁74。
- (40) Barnett and Firbank, *Christianity in China:Early Protestant Missionary Writings*, p.151, Harvard University Press, 1988.
- (41) 李楚材主編：《帝國主義侵華教育史資料——教會教育》，頁432，教育科學出版社，1987。
- (42) Broomhall Marshall, *Robert Morrison, A Master Builder*, pp.81-85.
- (43) Ride Lindsay, *Robert Morrison, the scholar and the man*, p.12, New York, 1924.
- (44) Brian Harrison, *Waiting for China*, pp.22-23, Hongkong University Press, 1979.
- (45) Broomhall Marshall, *Robert Morrison, A Master Builder*, p.83..
- (46) E.A Morrison, *Ibid*, Vol.II, p.48.
- (47) The Report of the London Missionary Society, Vol.XXXII, p.28，轉引自顧長聲《從馬禮遜到司徒雷登——來華新教傳教士評傳》，頁9，上海人民出版社，1991。
- (48) Brian Harrison, *Waiting for China*, p.97.
- (49) 李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁213。
- (50) Brian Harrison, *Waiting for China*, p.131.
- (51) 李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁106。
- (52) *The Chinese Repository*, Vol.X, p.375.
- (53) (美)費正清：《劍橋中國晚清史》上卷，頁637，中國社會科學出版社，1993。
- (54) 李楚材：《帝國主義侵華教育史資料——教會教育》，頁5。
- (55) 李楚材：《帝國主義侵華教育史資料——教會教育》，頁5-6。
- (56) 轉引自李楚材《帝國主義侵華教育史資料——教會教育》，頁136-136。
- (57) 王洪祥：《中國新聞史》（古近代部分），頁68，中央民族學院出版社，1988。
- (58) William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, pp.136-138, Malacca, 1820.
- (59) (新加坡)王懷鼎：《新加坡華文報刊史論集》，頁9，新加坡新社，1987。
- (60) 見《察世俗》序言，頁1。
- (61) *The Chinese Repository*, Vol.II, p.235.
- (62) 《察世俗》序言，頁2。
- (63) 卓南生：〈新教在馬六甲的傳教和《察世俗每月統紀傳》的誕生〉，《新聞研究資料》第56輯，頁180。
- (64) K.S.Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p.223.
- (65) William Milne, *Ibid*, p.271.
- (66) Broomhall Marshall, *Robert Morrison, A Master Builder*, p.85.
- (67) *The Indo-Chinese Gleaner*, Vol.I, p.9.
- (68) *The Indo-Chinese Gleaner*, Vol.I, p.7.
- (69) E.A Morrison, *Ibid*, Vol.II, p.13..
- (70) Brian Harrison, *Waiting for China*, p.155.
- (71) Rosewell S.Britton, *The Chinese Periodical 1800-1912*, p.26, Shanghai, 1933.
- (72) Rosewell S.Britton, *The Chinese Periodical 1800-1912*, p.26.
- (73) Rosewell S.Britton, *The Chinese Periodical Press 1800-1912*, p.28.
- (74) *The Chinese Repository*, Vol.XX.
- (75) Samuel Wells Williams, *The Chinese Kingdom*, Vol.II, p.344.
- (76) 張力、劉鑒唐：《中國教案史》，頁251，四川社會科學院出版社，1987。
- (77) Rosewell S.Britton, *The Chinese Periodical Press 1800-1912*, p.28.
- (78) 李志剛：《香港基督教會史研究》，頁14。
- (79) Resewell S.Britton, *The Chinese Periodical Press 1800-1912*, p.29.
- (80) 轉引自馬祖毅：《中國翻譯簡史》，頁241，中國對外翻譯出版公司，1984。
- (81) 李志剛：《基督教與近代中國文化論集》，頁5。
- (82) 蕭東發主編《中國編輯出版史》，頁383，遼寧教育出版社，1996。
- (83) 李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁241。
- (84) 李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁243。
- (85) Charles Gutzlaff, *Chinese Medical Mission*, p.2, Nisbet Lco.1956.
- (86) 李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁243。
- (87) Broomhall Marshall, *Robert Morrison, A Master Builder*, p.106.
- (88) E.A Morrison, *Ibid*, Vol.II, pp.15-16.
- (89) 李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁245。
- (90) *The Chinese Repository*, Vol.III, pp.270-276.
- (91) 李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁245。
- (92) Charles Henry Robinson, *A History of Medical Mission*, p.35, New York, 1915.
- (93) Edward V. Gulick, *Peter Parker and the Opening of China*, pp.37-40, Harvard University Press, 1973.
- (94) *The Chinese Repository*, Vol.V, p.370.
- (95) 李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁242-243。
- (96) 陳邦賢：《中國醫學史》，頁190，商務印書館，1937。
- (97) 陳邦賢：《中國醫學史》，頁189-190。
- (98) 簡又文：《中國基督教的開山事業》，頁6，香港基督教輔僑出版社，1960。
- (99) Brian Harrison, *Waiting for China*, p.161.
- (100) 林志平：《基督教與中國近代化論集》，頁74，臺北宇宙光出版社，1989。
- (101) K.S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p.218.