《文化雜誌》中文版第五十期　二〇〇四年春季刊

RC 文化雜誌 澳門特別行政區政府文化局

目錄

・歷史・

15世紀和16世紀初琉球群島的貿易網絡　普塔克　1

葡萄牙人在澳門的拓居
——從中日交流和海上活動史看
葡人在遠東的擴張政策　卡里奧蒂　15

16-17世紀澳門、中國和日本的歷史關係　塞亞布拉　29

日本群島傳教夢的結束
——日本的辯解和耶穌會士與托缽僧的論戰　佛朗哥　39

一位18世紀澳門亞美尼亞富商　史密斯　47

・文化・

利瑪竇致范禮安的一封信（1589年9月9日）　56

明清間西方靈魂論在中國的傳播　張西平　61

明鄭四代與天主教會的關係　顧衛民　69

18世紀澳門葡語方言的漢語資料　鮑　登　81

明清之際中西音樂的交流　黃啟臣　103

澳門道教文化志略　黃鴻釗　107

天主教傳教士來華與明清之際西畫東來　葉　農　117

從貿易畫看清代海外貿易的發展
——兼談海外移民對貿易畫風格的影響　胡光華　125

澳門民間故事藝術初探　譚達先　141

・人類學・

澳門的神茶和仙茶
——神奇的中國南方民間醫學　阿瑪羅　159

明清時期澳門人口女性居多現象原因初探　朱俊芳　172

馬六甲葡人的多重特性　奧涅爾　181

澳門特別行政區政府文化局出版

封面說明

本期中文版封面圖象看來與本刊外文版第6期（2003年夏季刊）封面似有雷同之處，然而細心的讀者當已意會到兩者形似的分格構圖形式實有變通重整的藝術技巧表現其間。眼前的改寫形式給予視覺更加強烈的裝飾色彩的跳躍感，而使那些謎樣的歷史漫畫場景悄然洋溢着反諷意味的喜劇氣氛。在此我們不得不藉這字裡行間稱道一下擅場於融會葡中文化形象於工作室的澳門土生葡人藝術設計師維克多．雨果．馬雷路氏。他所取的中文名字馬偉達和他的本名一樣閃爍着撩人嚮往的浪漫主義激情和豐富的異域色彩。然而話說回來，本期封面組畫的意象構思相當真實地貼近本期多篇重要論文的旨趣，它們也都是譯自上述本刊外文版第6期刊載的歐洲知名學者普塔克、卡里奧蒂、塞亞布拉、佛朗哥、史密斯等人有關16世紀澳門開埠作為溝通中國與日本、東南亞以及東西方之商貿、宗教和文化交匯中介角色重要作用的專論，內容包括航海家、傳教士、海盜、富商、官人、通事……以及大黑船與南蠻藝術、阿媽港與長崎港等等耐人尋味的迄今仍然揮之不去的令人頻頻回顧的歷史情結，而那一切的一切又都攪和在本期封面設計刻意營造的摹倣風格裡了。

《文化雜誌》．第五十期

論文作者

普塔克
卡里奧蒂
塞亞布拉
佛朗哥
史密斯
張西平
顧衛民
鮑　登
黃啟臣
黃鴻釗
葉　農
胡光華
譚達先
阿瑪羅
朱俊芳
奧涅爾

謹此銘謝為本期中文版提供珍貴資料的機構和個人

香港藝術館
維也納奧地利國立圖書館
英國馬丁．格里高里畫廊
英國海港藝術博物館
美國皮博迪．艾塞克斯博物館
澳門文化局文化財產廳徐健豪先生

本期封面由馬偉達（Victor Hugo Marreiros）設計

RC 文化雜誌 澳門特別行政區政府文化局 是一份研究歷史文化的雜誌，亦為切磋學問的自由論壇。其宗旨是推動東西方文化交往，探討澳門獨特的個性及中外文化互補的歷史，藉此促進澳門與海內外的學術交流。

為此，本雜誌刊登任何有關上述主題的文章，祇求學術價值，不拘思想見解；作者文責自負，其理論和觀點並不代表本刊立場。

本雜誌編委會有權不發表與不退回無約投稿。

RC 文化雜誌 澳門特別行政區政府文化局 是一份季刊，用中文和外文兩種文本出版，根據不同語言讀者的實際情況，在內容上各有所側重。有心的讀者將會注意到這種差別，並領會我們的意圖。謹此，我們向各位讀者、學者和收藏家們推薦，訂閱全套（兩種文本）的《文化雜誌》會有更大的參攷與收藏價值。

15世紀和16世紀初琉球群島的貿易網絡

普塔克*

近年來，中日兩國學者都對琉球群島的歷史給予極大關注，湧現出大批以琉球群島為主題的出版物，尤其以漢語和日語的文章居多。研究中一個有趣的方面，是關於 15-16 世紀初沖繩的外貿關係，這類外貿活動通常限於亞洲海上貿易，或更確切地說，是在琉球群島與中國的雙邊框架內進行。

當時中國在明朝（1368-1644）的統治之時，它無疑是海上主要貿易大戶。15世紀初葉，中國開始名震遐邇的鄭和下西洋的遠征。與此同時，在洪武（1368-1398）統治時期就受到限制的私人海上貿易依然被禁止。雖然隨着時間的推移，相關法律得到修正(當局也不總是嚴格執法)，這種循序漸進的改進一直將持續到1567年。在本文涉及的這個時期內，與朱明王國的貿易必須經過官方渠道，也就是說要在明朝交納貢物方式的體系內進行，不然的話，就被中國官員當成非法。當然，這些年裡也有一些越軌現象，但屬於法規限制的例外。

琉球群島的商人從這種特殊情況中受益。他們開始發展貿易聯繫網，主要通過交納貢物的關係把福建省和沖繩聯繫起來，他們同時與東南亞不同地區進行貿易往來。貿易的其它分支是從琉球到朝鮮和日本南部九州的幾個港口。關於這些不同分支商品的流向，大多數都通過沖繩的主要港口那霸。

本文將提交一份琉球群島外貿的調查，這些外貿往來在一些中外著作和文件中皆有詳述。這些著作和文件包括：《歷代寶案》（*Lidai Baoan*）（日語：Reikidai hôan)、《明實錄》（*Ming shilu*）中的一些記載、《朝鮮李氏王朝實錄》（*Korean sillok*）、中文明朝時期的歷史地理著作中的特別章節、陳侃(Chen Kan) 專著《使琉球錄》（1534）(*Shi Liuqiulu*)，一些列有福建和那霸之間海路上航海資料的中文航海論文、中國當地刊物和幾份葡萄牙、西班牙的文件和其它文件。[1]中國古典著作中的材料當然是那個時代最重要的資料庫。日本著作通常是後人寫的，放在這裡意義不大。伊比利亞文件雖然沒有對琉球群島貿易網提供有系統的看法，但是它們常常包含有關東南亞分支的一些補充細節。本文主要援引二手資料，但也有些原始著作，它的重點將很自然地放在那霸與中國之間的貿易往來上，在某種程度上，也涉及那霸和東南亞的關係。

---

*普塔克（Roderich Ptak），曾獲經濟學碩士(圭爾夫大學)、漢語語言學研究和 Habil 學位(海德堡大學)，曾任副教授，在海德堡大學任海森堡學者，後任 Germersheim (美因茲大學)教授。1994年以來在慕尼黑大學任漢學主席。專著有論述中國文學、中國航海史和葡萄牙在遠東的擴張等出版。

中國 - 琉球群島：背景簡介

如前所述，在明朝的早期和中期，納貢形式貿易在中國境內外是唯一合法的方式。明朝的納貢規定也適用於中國－琉球群島的聯繫。據《明實錄》記載，雙方的官方聯繫開始於1372年。那時，洪武皇帝派遣楊載到這些群島聲明對他們享有主權。(2) 那時候琉球群島分為三個小王國：中山、山南和山北。楊載是訪問了所有三個地方還是祇去了一個地方，沒有記載，但是，中山的行動要比另外兩個王國迅速：就在同年，它向明朝當時的首都南京派遣了第一個進貢使團。使團由泰期（Taiqi）率領，進獻馬和當地土特產品作為貢禮。兩年後泰期又一次來到南京。(3) 從此以後，幾個代表團頻繁往返於中山和明廷之間，常常一年不止一次。

另外兩個王國也與中國互派使團，但不那麼頻繁。中山似乎是三個島國中最重要的一個，或許也是與南京朝廷聯繫最好的一個。雖然在裝備昂貴的進貢船的問題上，他們可能有過暫時的合作，這三個琉球島國當然是競爭對手。

在明代，進貢貿易不是琉球群島和中國關係唯一的方面。《明實錄》就提到一個被明朝流放到琉球去的前蒙古王朝的後代。(4) 還有，我們聽說過琉球的學生去南京，到國子監接受儒家理學和其它學科的培訓。第一批學生在1392年抵達南京。一般來說，他們多數來自中山，通常有不少來自上層家庭。這個學生“工程”可能不是一帆風順，但有一些材料裡的零散記載表明，在15世紀頒發了一些助學金。此外，還有資料提到15世紀80年代和16世紀初有來自琉球的學生住在中國。(5)

還有很多關於華人向琉球群島移民的記錄，但不是所有細節都清楚。最有名的是一個有關三十六個家庭的例子（三十六姓）。這些家庭由明朝當局選派，可能是在15世紀初移居到琉球群島。他們多數從福建啟程，其中許多人肯定熟悉航海技術，可能還懂得造船術。在沖繩登陸後，他們在那霸附近安頓下來。後來的資料表明，他們的聚居地通常被稱為“唐營”或“九米村”（日語：Kumemura），但是對它的早期情況知之甚少。他們中有些人為當地人提供技術服務，有些人作為官方使節和納貢貿易中的翻譯。(6) 這很正常，因為在明朝與東南亞的關係上有過類似情況的記載。用現代的話說，中國在航海領域裡為小的“發展中國家”提供了“經濟援助”。中國想要得到的回報是忠心和正式承認自己的優勢地位。這些移民被看作是實現這個目標的工具。

在納貢貿易剛開始時，琉球群島的金融來源很可能還很弱。所以，中國不僅派專家，而且送船隻。這些船舶被用在納貢貿易中，很可能在福建建造，配備上福建和琉球群島的海員。雖然我們對交給琉球群島的船隻數量的確切數位不得而知，但一些零星記載表明，在15世紀早期的一段時間裡，有幾十艘船被送往琉球群島。從15世紀中葉以後，中國的技術援助變得不那麼重要，琉球群島得依靠自己的能力。這些變化如何影響航海貿易則很難評估。

15世紀初期：中國－琉球群島

琉球群島平均每年有一到兩個使團來中國。有些年間有幾次官方代表團來華，如1396年就有七個代表團訪華：三個來自中山、兩個來自山南、一個來自山北。(7) 在某種程度上，尤其是早期，官方接觸頻率的不同，反映了三個島國政治上的分歧，以及他們尋求得到大陸上強大鄰邦保護的願望。類似的情況在明朝與汶萊和蘇祿人的接觸中，或明朝與堅巴和安南人的接觸中都曾出現過，僅以這兩個為例。中國商人或移民是否參與了當地的爭鬥，尤其是琉球群島上的競爭，還有待證實，但似乎可能性不大。

1461年，中山兼併山北領土以後，形勢發生了引人注目的變化。此後的幾年，群島上“內部穩定”這種情況持續到1429年中山又吞併了另外一個競爭對手山南的時候。自此以後，琉球群島統一成一個獨立政體，但仍然是明朝名義上的諸侯國。那霸的統治者是尚氏家族(日語：Shô)。尚巴志兼併了山

南，像他的很多繼承人一樣，通過一個中國特使被“確認”為其國家的“合法”統治者，尚巴志的地位是被一個叫柴山的人確認的。1470年第一個尚王朝被第二個尚王朝替代，一直執政到1879年。

琉球群島統一之時，正值由鄭和與其他宮廷宦官率領的明朝政府艦隊掌控了通往廣州和福建的海路的時候，當然，這時某些國際貨物還是流往了國外。明朝政府定期向西洋派遣船隻，也就是說，他們走的是西航路，這條航路從江蘇到浙江、福建、廣州、海南和越南，直到現今新加坡海域，從那裡進入印度洋。其它船隻從越南南端附近的孔多島（Pulau Condore）向加里曼丹西海岸和爪哇北部航行，或從越南進入暹羅灣（Gulf of Siam）。這條航路是中國船隻和其它船隻常走的航線，而從福建到呂宋島和蘇祿地區被稱為“東部航路”的航線（還有通過中國東海的貿易和交通）很少與早期明朝探險有關係。這還意味着鄭和與琉球群島無關。(8)

眾所周知，鄭和所率部隊在蘇門答臘島西北部的蘇木都喇調停了一起地方衝突，他們還在斯里蘭卡停靠，強迫錫蘭統治者正式承認中國的君主權地位。但是明朝軍隊從來沒有與琉球群島爭鬥的任何一方有過交戰。後來的永樂和宣德皇帝都嚴格執行了這一中立政策。即使在中山對山南和山北動手時，中國還是選擇了置身於衝突之外。很明顯，明朝認為與它的群島鄰居對抗沒有甚麼好處。自洪武年間以後，中國與琉球的外交關係一直很好，所以沒有哪個明朝皇帝認為有對琉球群島進一步施壓的必要。此外，從軍事的觀點來看，琉球群島上的王國沒有哪一個對中國沿海省份和國際海運構成威脅，例如，不像安南或一些東南亞小國，他們從事海盜活動，對國際航線構成了威脅。

鄭和七次成功下西洋以後，明朝政府在中國沿海以外的活躍海運到15世紀30年代結束。這種變化主要是出於金融的考慮，也是明朝外交政策逐漸從海上向陸地邊界轉移的結果。這導致了海洋上的國家到中國納貢代表團數量的減少。但是琉球群島不一樣，琉球與中國的納貢貿易一如既往，沒有重大改變。

15世紀中葉到16世紀初期：中國－琉球群島

雖然明政府在海防前線和與東南亞的關係中不再執行積極政策，私人海上貿易仍然受到法律的禁止，因此，要想用非政府貿易代替納貢海運，從官方上看是行不通的。中央政府不讚成私人貿易，是因為害怕如果當地人與外國人自由往來，政府會對沿海一帶失去控制。在他們看來，這些外國人中有走私犯、土匪和其他“壞分子”。但是這些讚同中國“孤立”的人忽視了一個重要因素：在寧波、福州、泉州、漳州和廣州這些主要港口城市的沿海居民傾向於向海外發展。由於通過官方渠道進入的貨物微乎其微，無法獲利，許多原來直接或間接受僱於政府部門的人現在無法謀生。這就迫使商人尋找非法貿易機會。一些人還移居東南亞，破壞了現存體系。這些移民與福建和廣東的鄉鄰家庭紐帶很強，更進一步刺激了非法貿易。很快地，當地總感到入不敷出的貴族也開始棄法律於不顧，或者容忍或者積極參與走私活動。因此，到15世紀末和整個16世紀，湧現出了各類由被稱為倭寇商人經營的非法貿易網絡，這些商人其中有些與日本人和東南亞商人合作。(9)

在整個這段時期，中國與琉球群島的貿易比以往更為重要。從理論上說，這些貿易限制在納貢貿易的範圍內，但是往來於兩地非官方的船隻，要比資料上記載的多得多。對於一個像琉球群島這樣的小國來說，這類關係十分重要。納貢貿易意味着運到中國的貨物，一些必須呈送給朝廷，另外大部分可以按照朝廷當局規定的條件自由買賣。此外，作為對納貢貿易的報答，琉球代表團可以接收來自中國中央政府的禮物和饋贈。那些不是納貢的貨船，或者冒着風險或者通過那些不太遵紀守法的地方機構的非官方同意，非法出售貨物。不管是合法的還是非法的，這兩種貿易當然給琉球人帶來很大的利潤。

由於從那霸來的納貢船隻的官方口岸首先是泉州，然後是福州（15世紀70年代），當地的福建人

本圖描述了琉球船隻從中國返回的歡慶場景
那霸的百姓和龍舟正在熱烈歡迎凱旋的船隊
局部放大見下頁背面 / 畫家和創作日期不詳
此圖蒙沖繩地方博物館准予轉載

也從這種安排中受益。福建從琉球群島的進口可能成為了鄭和遠征以後明朝政府貿易和其它納貢進口普遍逐漸下滑的部分的替代。即使是這樣簡單的描述，也須作進一步的解釋。來自其它國家的納貢貿易船隻一般去廣州，不到福建的港口。因此，納貢進口的下降主要發生在廣東中部市場，而對福建影響不大。福建的納貢貿易船隻主要來自那霸，運輸船隻的數量一段時間以來沒有很大變化。因此，如果有主要的替代作用，就與整個中國有關，而在地方層面上，情況就不同了。(10)

關於後者（尤其是關於福建－琉球的關係），要考慮到下列幾點：第一，從15世紀40年代起中國不再給那霸政府船隻。早期得到的大船還原封不動放着，但幾年以後，琉球人得自己造船了。他們造的船可能比原來中國的船要小一些。第二，在15世紀50年代，明朝貿易禁令出現暫時鬆動，福建人當然要利用這個機會來擴展他們的貿易網絡，儘管原則上私人航海還是被禁止。琉球人是否也能夠加強他們與中國的貿易還不清楚。船隻總數的減少可能是他們貿易沒有進一步增長的原因。第三，1475年，明朝朝廷規定琉球群島納貢船運每兩年進行一次，每次代表人數限制在100人之內，還規定在納貢貿易中，不再允許私人買賣。那霸政府請求維持原來的規定，那些規定對他們有好處，但遭到拒絕。15世紀80-90年代的進一步修改並沒有大的變化。祇有到了正德統治時期，琉球群島又重新被允許每年進貢，但這一規定在下任皇帝手中又被廢止，又恢復了兩年一次納貢貿易的制度。(11)

以上情況留下了解釋的餘地。首先，在納貢貿易初期，琉球群島依賴中國的友好態度和福建的支持。這種支持可能大部分來自泉州一帶，專門管理琉球進貢貨船的市舶司就設在那裡。明朝政府貿易結束以後，當越來越多的閩南商人開始涉足非法貿易領域時，他們也加強了與琉球群島同行的秘密合作。那霸仍然從納貢貿易中獲利，但是現在它可以依賴與福建人的私人貿易了，而且這些利潤開始勝過納貢貿易部分。這樣，整個琉球群島的貿易可能變得越來越“閩人化”。如果是這樣，閩人現在腳踏兩隻船：快速擴張非法貿易網絡和連接通過那霸的貿易體系。此外，不論從絕對還是從相對的觀點看，由於第一種體系獲利，在閩人的眼中，那霸的作用降到了第二位。

其次，在15世紀下半葉後期，有消息說，琉球

船隻沿着中國海岸航行到其它地區，特別是廣州附近的香山地區。[12]這些船隻或者是在往返於東南亞途中造訪這些地區，或者是接受委託專門在那霸和廣東中部的市場做生意。不管是哪種方式，從15世紀70年代以後對琉球群島通過福建進行納貢貿易的限制解釋了為甚麼琉球人在那段時間裡加強了在廣州附近的活動。這些活動或許與閩人有關，也可能沒有關係。這些閩人的船隻從漳州或泉州去海南、越南或再往南航行時，與琉球的船隻使用的是同一條航線。

說到這裡，我們要回到起點。中國與外界的交往可以在本地層面上與“替代效應”一類的東西聯繫起來：由福建人自己操作的向福建直接的進口增加，而從琉球群島或通過琉球群島進口貨物的數量減少。然而，人們可能會進一步問，福建－琉球群島的關係是否也受到其它因素的影響，如福建人內部的競爭或15世紀70年代把官方貿易機構從泉州遷往福州的舉措？這個舉措是否意欲削弱閩南人的影響或者是泉州的商業精英們有意把這個貿易機構趕出城，以便擺脫總是與當地人利益相抵觸的討厭的政府機構的控制？還是在不同閩人組織中存在諸如勞動力分工這類問題，出現要求重新調整那霸與福建關係的情況？對這些問題恐怕沒有清楚的答案。對這些問題祇能說，到16世紀初，基於那霸和從那霸通往福建的貿易失去了它原來的重要性。與之相對應的是，福建人的貿易走上穩定增長的道路，他們變成贏家。

朝鮮、日本和琉球群島

這裡我們簡要地看一下那霸外貿的其它分支。有關琉球群島與朝鮮之間貿易的文字記載，可以追溯到15世紀後期。1389年，中山國王察度向在Koryo 王朝統治之下的朝鮮派遣了一個官方代表團。這個代表團所帶的貨物有蘇木和胡椒。這兩種產品的原產地都是東南亞，它們或者是直接從東南亞進口的，或者是通過福建人進口的。1392年，Yi 王朝奪取政權，在這個朝代，朝鮮－琉球關係一如既往，但是從來也沒有達到像那霸與福建的關係那麼重要。此外，大多數那霸－朝鮮的貿易是用琉球的船隻運輸的；朝鮮船隻很少到沖繩去，也許是害怕日本競爭對手。

在15世紀下半葉，日本商人經常扮演朝鮮和琉球群島之間的中間人角色。兩國的官方信函靠日本船舶傳遞，就像禮品和各色貿易貨物一樣。琉球一方提供的貨物包括東南亞產品，還有一些諸如硫磺一類的本地產品。總的來說，朝鮮與琉球的關係是友善的，但交往不太密切。到15世紀末，日本商人開始濫用這個系統，他們偽造官方文件，假裝成被派遣來的皇家專員。結果是災難性的，朝鮮和琉球不再相互信任，幾年以後，到16世紀初，兩國的聯繫結束。

一艘琉球商船模型。納貢船隻每兩年從琉球群島派往中國一次。每艘船長40米，寬10米，承載100人。每兩艘船組成一個船隊。（此圖蒙沖繩地方博物館准予轉載）

琉球群島與京都的 shôgunate 之間聯繫的最早文字記載要追溯到1414年。從那以後，偶爾會看到琉球船隻出沒於九州周圍，尤其是在伯方（Hakata）和兵庫（Hyôgo）。這些以及其它沿海城市在日本高度複雜化的外貿結構中的地位將會變得重要起來。那時候日本外貿是由不同的組織零散地進行的，主要是與中國和朝鮮半島做生意。

由於日本商人在中國港口不合時宜的行為，中日關係的發展一直很艱難。為了解決爭端，明朝廷有時向那霸尋求外交幫助。有兩個常被引用的例子是：1432年，宣德皇帝給沖繩送去正式信件，這個信件被送往日本，使兩國間官方納貢形式的聯繫重新開放。第二個例子發生在16世紀初。 1523年，來自日本的兩批使團為在寧波的“納貢貿易權”大打出手，導致包括中國人在內的傷亡，很多房屋被燬。後來，中日雙方努力通過那霸作為調停人，特別是通過那霸交換官方信函，才使兩國關係正常化。(13)

總的來說，琉球群島可能沒有從與日本的交往中獲得很多利益，尤其是在16世紀，許多日本人在中國沿海大肆劫掠，在遠海從事海盜活動。在16世紀末和17世紀初，九州南部的薩摩（Satsuma）對兼併琉球群島發生興趣。這是東亞權利平衡發生劇烈變化的階段，到那個時候，基於琉球群島的貿易好光景已經成為過眼雲煙。

東南亞與琉球群島

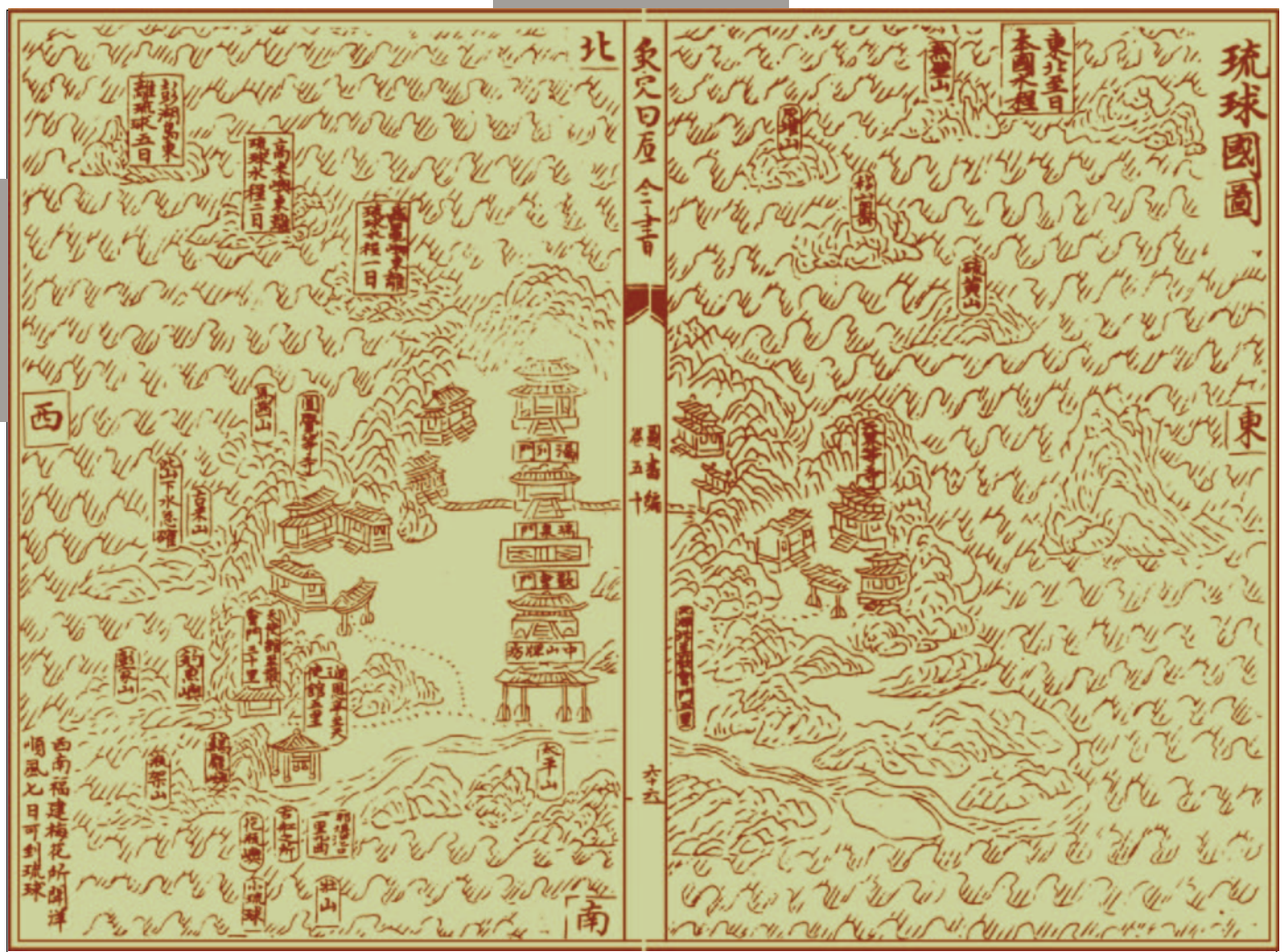
如前所述， 14世紀後期開往朝鮮和中國的琉球船隻裝載一些東南亞產品。雖然有關琉球與東南亞直接交往的最早記錄是15世紀20年代，但琉球商人可能在那時就已經從東南亞直接得到這些商品了。這些記錄是在《歷代寶案》文集中找到的。這本書中還記載了琉球船隻在15世紀駛往八個東南亞主要目的地：暹羅、巨港、爪哇、蘇木都喇、帕塔尼、馬六甲、巽他和安南。(14) 所有這些地方都位於所謂的“西路”上，這條路也是連接從福建經由廣東走水路到東南亞的路線。從那霸到巨港和爪哇的琉球船隻是否定期在福建停靠還是直接到南中國海不得而知，但是這兩種情況都應該納入被考慮的範圍。

多數向南行駛的琉球船隻都要經過臺灣西部，雖然明朝時對臺灣東部並不是一無所知。(15)如我們已經提到的，在臺灣以南，船隻有時在廣東中部的港口和海南東海岸沿海中途停泊。在風向不利時，船舶不時被迫在這些地方尋求庇護。他們在甚麼程度上在諸如文昌和陵水等小城補充水源和給養我們不得而知。(16)

在東南亞貿易夥伴中，暹羅或大成最重要。據《歷代寶案》記載，琉球船舶平均每一兩年到那裡去一次。大約在1460-1510年之間，琉球船舶還被派往可能是當時本地區主要港口的馬六甲，如果托美·皮雷斯（Tomé Pires）的誇張記載可信的話，負責進入那個港口中國船隻的沙班達還得照看堅巴和琉球的船舶。(17)蘇木都喇、巽他和安南沿海在那霸貿易網絡中不太重要。但帕塔尼成為琉球船隻經常造訪的港口，尤其是葡萄牙1511年佔領馬六甲以後。葡萄牙資料也證實了這一點。(18)

去暹羅、馬六甲和後來去帕塔尼的琉球人當然是與福建人合作的。琉球船隻可能部分地配有福建水手，甚至有福建領航員、船長和其他逃離中國大陸到海外謀求更好生活的“專業人士”。15世紀，中國人已經開始給東南亞商界和一些富有家庭打工，因此碰到既有中國人又有暹羅人或既有中國人又有琉球人當船員的船隻可能已非罕見。似乎在琉球－東南亞貿易網絡中的某個環節，在某種程度上出現了“閩人化”的現象。

到16世紀20年代或30年代，琉球－東南亞關係變得不那麼重要。帕塔尼和暹羅依然是主要目的地，但是根據《歷代寶案》記載，每年祇有一隻船到那些地方去。福建人對暹羅、 Insulindia 、日本和其它地方貿易的進一步增長， 16世紀50年代以後葡萄牙與馬六甲、澳門和日本聯繫的調整， 16世紀下半葉日本海運的逐漸擴張，還有馬尼拉和日本的直接接觸，所有這些削弱了那霸在國際貿易中的地位。東南亞與那霸之間的直接通航於1570年



《圖書編》裡面的琉球國地圖

左右結束，琉球決定不再向暹羅和其它南部目的地派遣船隻。

貿易：結構特點

《歷代寶案》和《明實錄》使我們能夠就從那霸往來的貿易或通過那霸進行的貿易給出比較準確的畫面。但是在研究細節之前，要注意以下“結構”特點：琉球群島人口少，國土小，因此當地對進口的需求有限。從其它國家運來的商品，尤其是香料和奢侈品，多數都運往中國、朝鮮、日本或東南亞。在這個框架內，那霸起到了一個轉運站或再分配中心的作用。但有些產品是島上自產，這些產品通過島內交易收集到那霸，然後運往海外。從這個意義上說，那霸還是國內商品的“出口口岸”。

在這個不大但很複雜的系統中，福建市場是十分重要的組成部分。中國對東南亞和琉球當地產品的需求，對那霸外貿的增長至關重要。雖然日本和朝鮮需要同樣的貨物，但是他們的消費要少得多。換句話說，琉球從經濟上對中國的依賴大大超過對日本和朝鮮消費者的依賴。

尤其在15世紀下半葉，從東南亞通過那霸到福建和其它方向的產品也出現在中國和東南亞的直接貿易中。現在，不可能估計出琉球群島貨物流動的整個框架中的份額，但是考慮到福建部分的迅速增長，琉球的份額隨着時間的推移可能在下降。

由於福建人和琉球人涉及同一貿易“分支”，他們不是競爭對手就是合作者。如上文提到的，不同

的閩人貿易團體採取不同的方式。看上去，琉球人與一些團體打得火熱，而對另一些團體則避而遠之。第一類人可能“破壞”琉球貿易網絡，至少企圖利用它為自己牟利。果真如此，琉球貿易網絡的持續運轉（與閩人和其它商社保持緊密關係）可以看成是閩人針對競爭者的防衛戰略，或者這種手段在早期有利於避免明朝納貢系統帶來的局限性。換種說法：明朝前、中期與那霸朝廷之間的良好關係適應了閩人的需要，因為他們掩蓋了許多在15世紀福建和國外之間進行的非法貿易。

如果那霸的作用就像福建市場的附屬品，它就有別於一個典型的商業中心。常到這個小港的外國船隻太少了，因為它不像馬六甲和蘇木都喇位於中心地帶。確實，朝鮮和其它國家的船隻偶爾造訪那霸，但是這很難像中世紀晚期和近代早期的許多馬來港口那樣，在那個“城市”形成“多種文化”的氛圍。中國或日本和朝鮮的文化影響在那霸很強，但是那裡的外國“散居者”不像在馬六甲這類城市中的“散居者”那樣“多樣化”，與人們相互之間有家庭、金融、宗教和其它方面聯繫的馬來港口相比，那霸也沒有納入具有相似實體的網絡中。

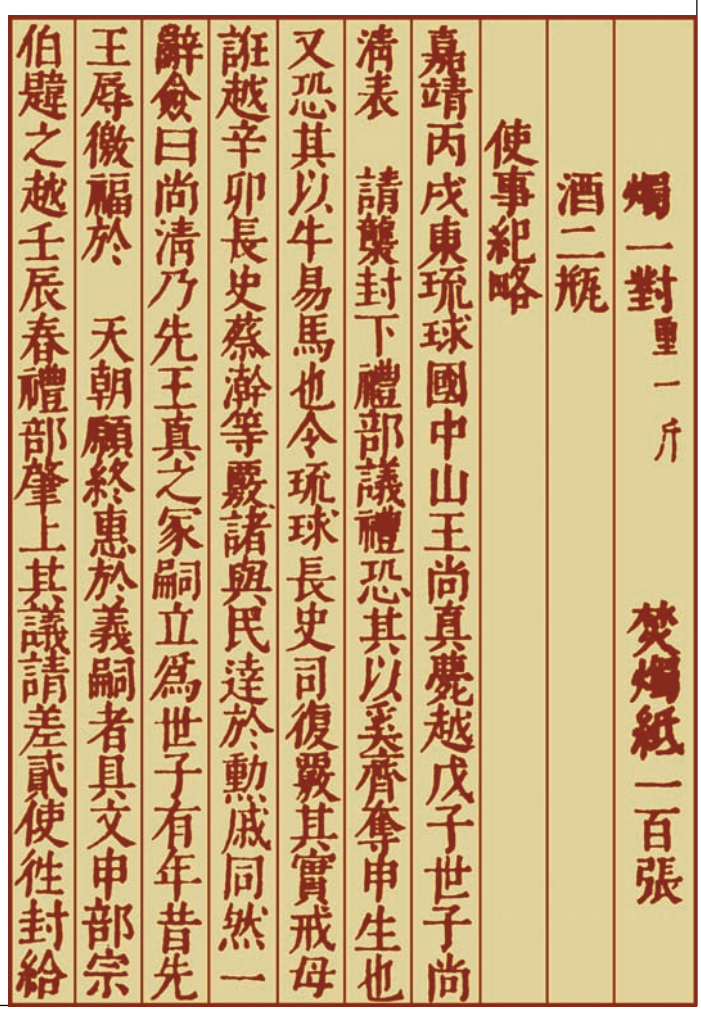
倘前述準確無誤，那霸的情況和它的貿易網絡就是一個非常特殊的例子。港口本身的特點可能是主要服務於國內利益的典型的中介和國際商業中心之間的混合體，至少向一些外國“夥伴”開放。據稱，這個貿易網絡從“獨立”期過渡到逐漸“閩人化”的連續期，又過渡到逐漸依賴外部世界。但是這幅畫面是很“激進”的，是基於事實與推測的混合，因此不是每個人都能接受的。

商　品

即使如此，上述論點能夠使我們解釋另外一個問題：從東南亞經過那霸到福州和泉州的路線需要的航行時間要長於從福建直接到東南亞。在自由競爭的條件下，這意味着經過那霸的貿易要花費高額運輸費，還有其它的不利因素，但是中國的閉關自守政策妨礙了自由貿易。此外，福建人當然有興趣讓那霸發揮作用——作為一種防止可能出現的琉球利益向東北亞分流的防衛戰略。最後，對琉球群島自己當地產品的考慮可能起了決定性作用。這些產品有硫磺和馬，這兩樣產品是中國急需的。以下是一些細節介紹。

硫磺來自琉球山脈北段艾奧托里西馬（Iôtorishima）的小火山島，被應用在傳統醫學當中，也是火藥和焰火生產的主要成份。在宋、元時期，原始火器就被應用在戰爭中，所以硫磺具有戰略的重要性。很顯然，可以從摩鹿加群島的蘇門答臘和索洛－帝汶地區購買一些硫磺，這些原料許多是被運到馬六甲，從那裡轉運到現在的越南。[19]但對於中國來說，從琉球群島這些附近地區得到硫磺當然更方便，琉球群島離福建海岸祇有幾天的航程。

中國的交通和軍事都需要馬匹。明朝從中亞、北亞、朝鮮、西南邊界地區甚至從海南、也


燭一對重一斤　焚燭紙一百張
酒二瓶
使事紀略
嘉靖丙戌東琉球國中山王尚真甍越戊子世子尚
清表　請襲封下禮部議禮恐其以奚齊奪申生也
又恐其以牛易馬也令琉球長史司復覈其實戒毋
誑越辛卯長史蔡瀚等覈諸與民達於勳戚同然一
辭僉曰尚清乃先王真之冢嗣立爲世子有年昔先
王辱徼福於　天朝願終惠於義嗣者具文申部宗
伯題之越壬辰春禮部肇上其議請差貳使往封給

▶ 陳侃的《琉球實錄》

通過印度洋和東南亞周圍的不同地區的納貢貿易進口馬匹。[20] 有些馬個子小，不適合戰爭，也有些以高質量聞名，名氣很大。來自琉球群島的可能是第一類，很少聽說他們在中國的分佈情況，但更有可能的是牠們都在沿海的福建省被使用於當地的運輸中。

小葉田淳、張品群（Chang Pin-tsun）和其他人給出的數位表明，每年從琉球群島運到福建的馬匹有幾十匹。在一些年間，這個數位接近一百，甚至大大超過一百。 最引入注目的是1383年的數位：根據《明實錄》的記載，那年中國進口了983匹馬。但在1500年以後，明朝的進口開始下降。登記在冊的硫磺貨物的訂單每年在三萬到八萬斤，祇有幾年例外。這裡也能看出1500年以後出現了某種程度的下滑。[21]馬和硫磺的數量與納貢船隻有關。平均每隻船能夠裝載15-20匹馬和大約兩萬斤硫磺。硫磺可能裝在船的下部作為壓艙物，而大多數馬匹都裝載在上部的甲板上。

自15世紀40年代後期以後，我們還聽說有蘇木、胡椒和錫通過那霸出口到福建。這三種商品都來自東南亞。根據曹永和的看法，尤其是前兩種，在洪武統治時期和鄭和生活的年代就有需求。[22]大批熱帶森林產品和香料，通過直接與東南亞政府貿易和納貢貿易被運往廣州和明朝首都。

就像在其它地方一樣，在中國，蘇木被用來做染料。就如胡椒和烏木，它也用來作為明朝政府官員的薪俸，其主要產地在暹羅。1390年，一個暹羅納貢使團帶了十七萬斤（約68噸）香料（有胡椒、蘇木和 lakawood）到中國。[23] 在這批數量奇多的貨物中，蘇木佔了多大比例沒有記載，但可能佔了

▼ **馬六甲戰船**（引自 Manuel Godinho de Erédia 所著《馬六甲的聲明》一書）

三分之一或更多。

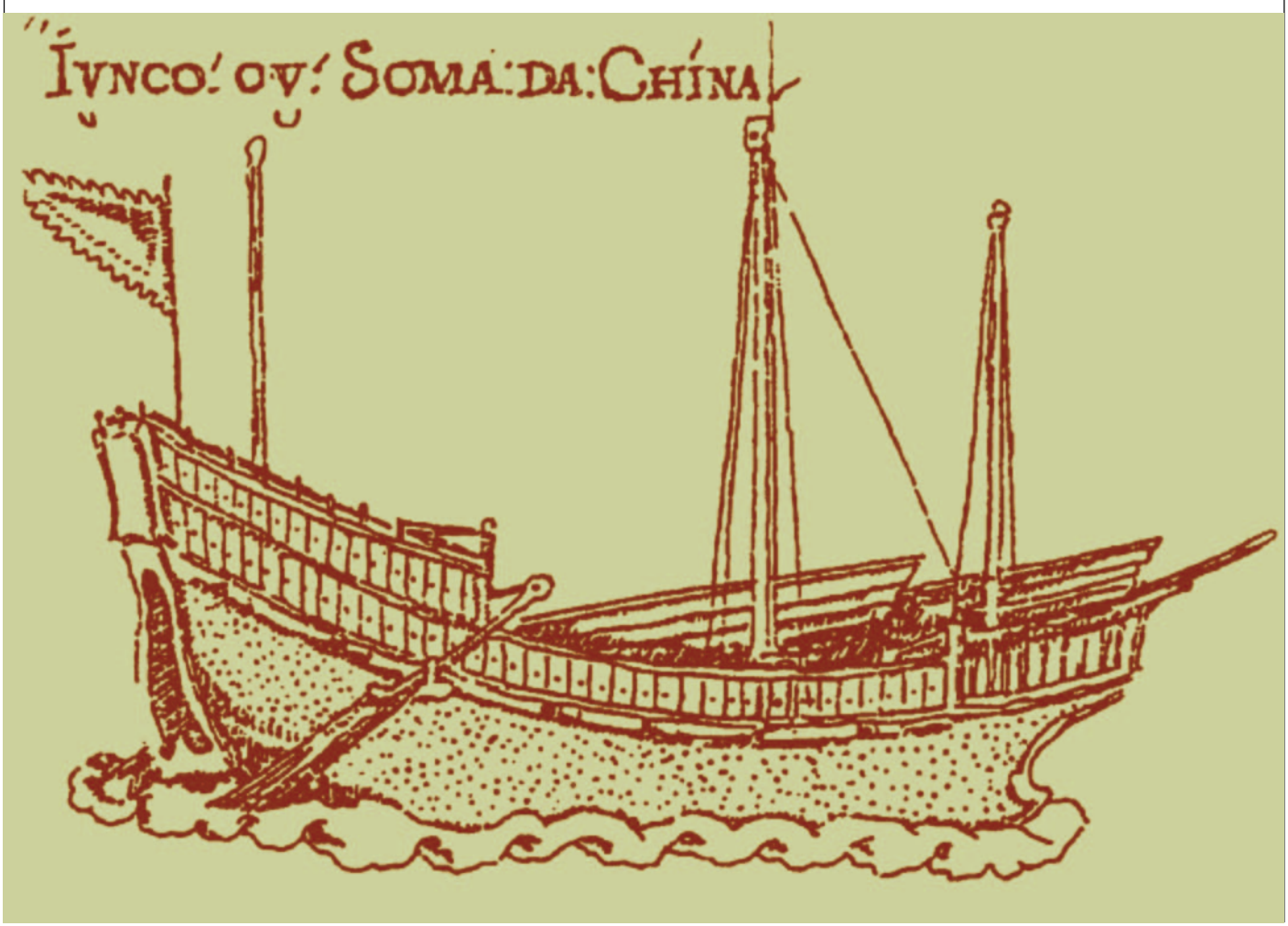
如我們已經提到的，琉球商人定期去暹羅，像他們的中國同事一樣，他們從那裡把蘇木運回國。這些商品再從那霸分發到福建和東北亞。有記載的通過那霸的中國對蘇木的進口每年在兩千到六千斤之間，可能超過那霸出售給朝鮮和日本的數量。(24) 1500年以後，運到中國的貨物減少了。1508年到1514年間又出現大幅度增長。然而，從1530年以後，通過那霸的蘇木交易下降到每年一千五百至兩千斤。總的來說，中國通過那霸對蘇木進口的數量當然要比福建從東南亞產地直接進口的數量要少得多。

錫原產於馬六甲“腹地”。1511年以後，隨着琉球－馬六甲關係的結束，中國從那霸的進口逐漸停止。從那霸運往福建有記載的最大一批貨物錫達到六千斤（1400），很可能錫是琉球船隻的另外一種壓艙物。

在馬六甲、蘇門答臘、亞齊、巽他和其它港口都能得到胡椒。帕塔尼是這個商品的另一個供給地。1511年以後，它的重要性顯現出來。琉球船隻先去馬六甲，自15世紀後期，它們也航行到帕塔尼，15世紀10-20年代他們成了那裡的常客。通過這個系統提供給中國的有記載的胡椒數量達到每年平均四千斤。好的時候，如1499年，賣了六千斤，這當然比從東南亞直接運往廣東和福建的數量要少得多。最後，到1500年以後，涉及那霸－中國的有記載的胡椒貿易量大大減少。

明朝通過那霸的進口還包括磨石和各種紡織品，都來自琉球，還有來自東南亞的日本武器、漆器、黃金和銅、白檀、象牙、丁香、獸皮和其它貨物。這些貨物中有很多被列入《歷代寶案》，但沒有

▼ **中國帆船**（引自 Manuel Godinho de Erédia 所著《馬六甲的聲明》一書）



給出數量。有些像 calambac 這類商品的價值很高，賣到中國、日本和朝鮮後，回報一定非常豐厚。

通過那霸流向日本和朝鮮的商品不止是來自東南亞的產品，還有中國出產的產品，如名貴稀有的麝香就產自雲南和西藏。[25] 這些產品還與中國絲綢、瓷器、鐵和一些日本產品一起被運往東南亞。不幸的是，琉球群島對東南亞出口的數量很少，不可能把它與中國同類貿易中直接出口到東南亞的數量相比較。

葡萄牙人的到來與琉球群島

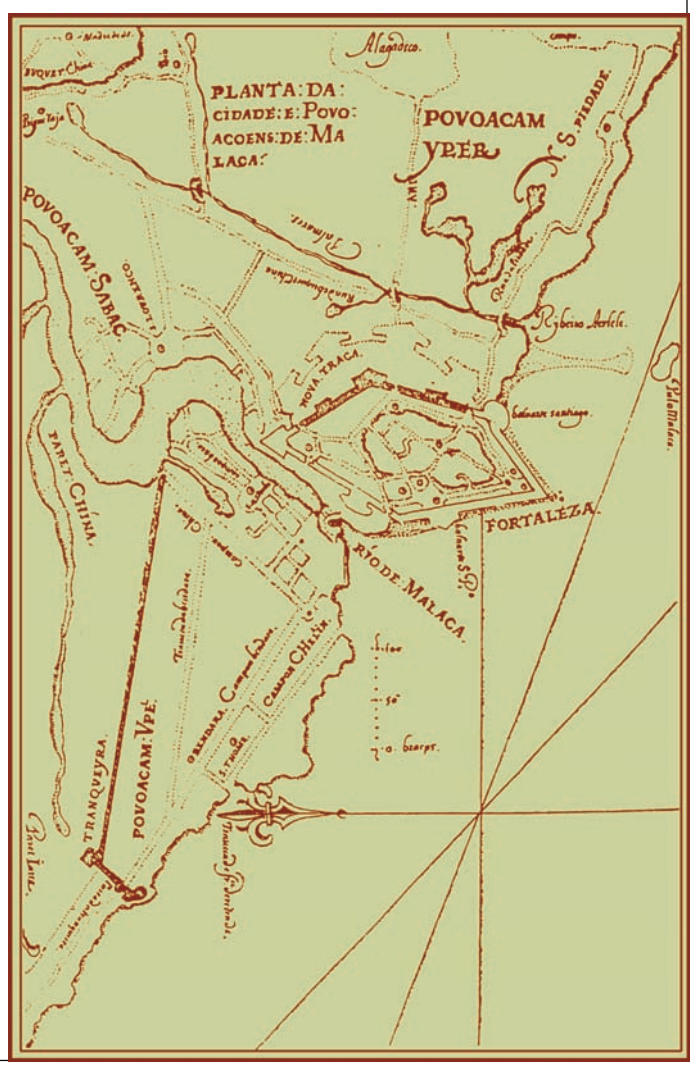
1511 年阿爾布克爾克（Albuquerque）對馬六甲的征服給東南亞貿易格局帶來了某些變化，伊斯蘭貿易網絡從馬六甲撤出，使其開始在柔佛州－廖內地區、爪哇北部、蘇門答臘沿岸港口和馬來半島周邊地區加強活動。一些印度和中國商人（後者常被稱為“Chincheus”）決定與葡萄牙人合作。其它中國團體，可能有伊斯蘭背景，撤出馬六甲。琉球人，或如葡萄牙所稱的“Lequeios”，也撤出了馬六甲。

琉球人撤出馬六甲在很多方面令人困惑：第一，琉球船隻從沒有與葡萄牙人有過公開衝突；第二，他們之間沒有宗教問題，琉球人屬於非穆斯林團體，他們中很多人，比如暹羅人，與葡萄牙人關係很好；第三，據推測，在暹羅人、福建人和琉球人之間有些合作，此外，那些決定與馬六甲葡萄牙人合作的的中國人得到了閩人的支持。那麼為甚麼 1511 年以後與閩人有聯繫的琉球人沒有留在馬六甲？[26]

對上述問題有兩種可能的解釋。第一，那些幫助馬六甲葡萄牙人的中國商人可能來自福建的某一地區，即泉州和漳州一帶，而與琉球人合作的中國人可能來自這個省的其它地區。或許不同中國團體的競爭對那霸的決定有些影響。其次，有理由推測，在 15 世紀下半葉，琉球群島與堅巴保持着良好的關係。在堅巴的商人多數為穆斯林，在 1511 年以前與馬六甲接觸密切。[27]這樣，當馬六甲淪陷後，堅巴人還有許多其他人都離開了那裡，作為朋友的琉球人可能也決定加入他們的行列。不幸的是，在《歷代寶案》的文件中沒有能夠提供細節來證實這種推測。

如前邊我們已經提到的，1511 年以後，帕塔尼對琉球人來說變得更重要了，琉球人在他們所需胡椒和香料的多數是在這個港口得到的。集中在帕塔尼進貨可能減少運輸費用，因為從那霸到帕塔尼的路途要比通過柔佛州－廖內到馬六甲近一些。確實，在 16 世紀初，帕塔尼成為重要的胡椒出口地。福建人充份利用這個港口，葡萄牙人也對其虎視眈眈。[28] 但是，航行到帕塔尼的琉球人和福建人在早期是競爭對手還是盟友，這些材料之中沒有提及。

把胡椒賣到中國是有利可圖的生意。福建人、



▶ **馬六甲地圖**（出處同前兩圖）

暹羅人、琉球人和葡萄牙人都從中獲益，很多東南亞港口都插手這個生意：巽他、彭亨、蘇門答臘等。這導致了一些中國團體和葡萄牙人之間不必要的競爭，但是琉球人起了甚麼作用還不得而知。也有可能16世紀10-20年代初首批葡萄牙人到達珠江口，減少了琉球人在香山附近廣州中部沿海的非官方活動，甚至使這些活動終於停止。

發生在後來16世紀20年代初的著名的中葡衝突，引發了廣州對多數外國船隻的暫時閉港。但是很快，暹羅人和其他人都回來了，福建人在這一地區也更活躍了。琉球人似乎沒有回來，葡萄牙人逐漸被引入福建。

16世紀30-40年代航行到福建甚至浙江的葡萄牙商人，不是里斯本、果阿或葡萄牙馬六甲當局派遣的，因此，他們不代表 Estado da Índia 官方層次。所以，在福建人看來，他們比較容易對付，因為他們被分割成一個個小的而且相互沒有配合的團體，祇能依賴福建人好心幫忙去躲避明朝官方的控制，進入中國市場。

令人驚奇的是，葡萄牙沒有費力搗毀琉球群島的貿易網絡或自己開發這些島嶼（雖然造訪過幾次），甚至在用絲綢換銀子、與日本的貿易越來越經常和重要以後也沒有這樣做。與此同時，在葡萄牙人概念中的“Lequeios”的形象幾乎一直未變。這個詞可以稱為是中性的或是褒義的，似乎 Estado 和里斯本對這些島嶼沒有興趣，或者是沒有聽說過。(29) 原因不清楚，但是可以肯定的是，如果葡萄牙人佔領了那霸，就會激怒福建人。這些人反過來就會竭力把葡萄牙人趕出這個港口，他們可能就此發送出錯誤的訊號。琉球群島畢竟屬於福建人的“影響範疇”，在福建家門口建起一個葡萄牙人的堡壘畢竟不是福建人想要得到的。Estado 似乎懂得遊戲規則，它心裡的小算盤是最好避免與中國增添新的緊張氣氛——佔領馬六甲這個明朝的另一個附屬國引起的麻煩已經夠多了，這比另外得到一個前哨要好些。

隨着16世紀50年代澳門的建立，遠東貿易的架構呈現出新的走勢。葡萄牙人返回廣州中部市場，成為在東南亞、廣州和日本之間主要的營運商。(30) 在對福建的貿易中，福建人的作用同樣重要。雙方又成為競爭對手。到這時，琉球人作為國際貿易的作用被邊緣化了，基本被限制在朝鮮、九州周邊的一些港口和福建。行文至此，這個簡單的調查就要結束了，因為琉球群島開始逐步進入新的時期，與15世紀的黃金時代決然不同。

結　語

雖然有很多關於琉球群島的文章，其中也不乏一些關於15世紀和16世紀初有用的統計數字，但是有些問題依然沒有得到解決。本文對一些懸而未決的問題進行了論述，尤其是有關從來沒有系統紀錄的非官方貿易，依然是未知數。有關琉球群島貿易網絡的一些部分變得越來越閩人化的假設也需要進一步充份探討。還需要對葡萄牙和西班牙有關“Lequeios”的文件進行研究。例如，當馬尼拉提議入侵福建、海南和東南亞“邊緣”的其它地方時，西班牙對那霸的瞭解有多少？

在呂宋、琉球和日本之間最直接的路線是經過臺灣東部。這就引出另一個問題：琉球人在多大程度上利用了這個“途徑”？人們對中世紀後期和現代早期西班牙人與那霸和呂宋接觸以前那段情況知道多少？東航路上的商船往來比我們今天瞭解的要多嗎？

儘管有這樣或那樣的問題，琉球群島幾代人在遠東海上商貿往來這個大背景下，在地區與地區之間的貿易中扮演了舉足輕重的角色。這種角色也在考古發現中得到證實，本文並沒有在這方面進行論述。(31) 今後的研究將追溯過去，把考古發現和文字材料結合起來，使某些長期隱存的特性更加清晰地顯現出來。

【註】

（1）重要的原始資料被列在參考書目中（用中文和日文）。例如，另見李國祥《明實錄類纂》（列在日本條目下），和田九德《明實錄》（Wada Seitoku, *"Min jitsuroku"*），Lai Yung-hsiang《歷代寶案》和楊良公（Yang Lianggong）的《琉球》。對陳侃著作的研究見穆勒（Mueller），沃爾沃倫（Wohlwollen）和許公昇（Xu Gongsheng）的《陳侃》。

航海資料見楊國楨（Yang Guozhen）的《明代閩南》和張蓀（Zhang Sun）編輯的《中國航海》，頁173-180，普塔克所著《紀略》（*Jottings*），頁173-180（與琉球群島沒有直接聯繫，但是有許多提及之處）。葡萄牙資料見舒哈默（Schurhammer）所著的"1543-1943"，頁60-70、卡莫爾（Kammerer）所著的《發現》（*La découverte*），特別是頁19以後、還有貝勒瓦雷（Beillevaire）所著的《琉球研究》卷1（托梅·皮雷斯（Tomé Pires）和費爾南·門德斯·平托（Fernão Mendes Pinto）。西班牙關於琉球群島的參考資料來源於布萊爾（Blair）和羅伯遜（Robertson）所著的《菲律賓群島》（*The Philippine Islands*）。歐洲地圖參見克雷涅爾（*Kreiner*）的《歐洲地圖》。明朝以前關於琉球的資料收集（有時指的是臺灣），例如，見臺灣銀行……琉球與基隆商（*Liuqiu yu Jilongshang*）。很多早期的西方研究，有些列在貝勒瓦爾的《綜合書目》（*General Bibliography*）中，也包含對明朝以前資料的翻譯。

（2）《明實錄》洪武五、七一卷, 3a（頁1317）。洪武統治時期的中國－琉球關係，見曹永和所著的《明洪武朝》頁196和以後多頁（楊載）和孫偉所著的《明初中國對琉球的政策》。

（3）《明實錄》洪武五，卷七七， 4b（頁1416）。

（4）《明實錄》洪武廿一，一九二卷, 1b（頁2886）。

（5）有關琉球學生問題，見那卡多馬里（Nakadomari）所著的《系統》（*The System*）；穆勒的《沃爾沃倫》頁47-54；劉耿生所著的《明清》；謝必震所著的《中國與琉球》， 頁244-269；馬特蘇達（Matsuda）所著的《獲琉球政府獎學金的學生》（*The Ryukyuan Government Scholarship Students*）；楊冬荃所著的《明代》；黃新憲所著的《封貢體制》。

（6）關於三十六姓和福建－琉球關係見穆勒的《沃爾沃倫》，頁44-47； 楊國楨的《明代發展中琉友好關係的漳州人》；謝必震的《關於明賜琉球閩人》和《中國與琉球》頁31-47。關於九米村和家系記錄見富島莊英所著的《明末九米村》（*Minmatsu Kumemura*）；陳龍貴所著的《琉球九米系家譜》；陳捷先所著《琉球九米系家譜研究》；方寶川所著《福建家譜》。

（7）關於納貢代表團的細節見張品存（Chang Pintsun）的《中國海上貿易》頁355-357；謝必震的《中國與琉球》頁138-185；朱德蘭（Zhu Delan）《十五世紀》頁142-145；徐玉虎著的《明代琉球》。

（8）關於東航線見普塔克的《紀略》

（9）關於16世紀的形勢見普塔克的《中日貿易》（*Sino-Japanese Trade*）。

（10）見普塔克的在《明代海上貿易》一書中的圖表和解釋，頁187-189。

（11）見穆勒的《沃爾沃倫》頁32-36；張品存的《中國海上貿易》，頁185-187。

（12）見引自湯開建（Tang Kaijian）的《明清士大夫》，頁5-6，和《澳門開埠》，頁67-68、72。

（13）希金斯（Higgins）所著《海盜》（*Piracy*），頁54-55；《明實錄》，嘉靖四，卷52, 4a-b（頁1303-1304），和嘉靖九，卷一一一, 11b-12a（頁2636-2327）。

（14）關於表格見張品存的《中國海上貿易》，頁353-354；小葉田淳（Kobata Atsushi）的 *Chûsei Nantô*，頁429-437（暹羅，頁455-502（巨港），頁503-538（馬六甲）。

（15）見普塔克的《紀略》，頁119。

（16）小葉田淳的《海南島史》（*Hainandao shi*），頁164；普塔克的《海南的對外關係》（*Hainan's Außenbeziehungen*），頁98。

（17）見湯姆茲（Thomaz）的《早期葡萄牙的馬六甲》（*Early Portuguese Malacca*），頁77。

（18）見洛瑞羅（Loureiro）的《貴族、傳教士和中國官吏》（*Fidalgos, Missionários e Mandarins*），頁201-202。在他的著作中有許多參考資料，參見注釋（28）。

（19）米爾斯（Mills）的《馬歡》（*Ma Huan*），頁117；科爾特桑的《東方概要》（*Suma Oriental*），頁115，137-138，203，214。

（20）見普塔克所著的《海上的馬》和《海南的對外關係》的細節及參考，頁107-108。

（21）小葉田淳所著的《海上的馬》（*Chûsei Nantô*）。頁126-167，265-276，298-304；張品存所著的《中國海上貿易》，頁355-357。有關1383年的情況，見《明實錄》，洪武十六卷一五六（頁2429）和曹永和所著的《明洪武朝》，頁220。

（22）曹永和著《東亞的胡椒貿易》（*Pepper Trade in East Asia*）。

（23）《明實錄》洪武二一，卷二〇一, 1b（頁3008）。

（24）關於這裡和以下段落給出的數位，見注（21）給出的原始資料。

（25）有關麝香見普塔克所著的《阿爾米創傷》（*Almíscar*），頁48-51，和博士伯格（Borschberg）的《亞洲麝香貿易》（*Der asiatische Moschushandel*）。

（26）這一段和下一段，見普塔克的《福建人、琉球人和葡萄牙人》（*The Fujianese, Ryukyuans and Portuguese*）。

（27）見 Momoki Shiro 所著的《Đai-Viêt 是琉球群島的競爭者嗎》（*Was Đai-Viêt a Rival of Ryukyu*），頁106-107。

（28）關於帕塔尼的中國人，見洛瑞羅（Loureiro）所著的《貴族，傳教士和中國官吏》，尤其是頁319，320，369， 377。

（29）見舒哈莫（Schurhammer）的《1543-1943》中援引的文件，頁60-70，和洛瑞羅的《貴族，傳教士和中國官吏》，頁369-370。

（30）關於這些工程，見奧萊（Ollé）的《發明》（*La invención*）。

（31）有關對此進行論述的西方文章見皮爾森（Pearson）和其他人的《港口，城市》，頁191和以後諸頁。另見有關硬幣的研究，如周光斗的《琉球古幣》。

尚春雁 譯

葡萄牙人在澳門的拓居

從中日交流和海上活動史看葡人在遠東的擴張政策

卡里奧蒂*

印度暨東方地圖　G. Mercator/J. Hondius.　繪於 1606 年

*卡里奧蒂（Patrizia Carioti），意大利那不勒斯東方大學東亞歷史客座女教授，研究領域主要集中在 16-17 世紀：中、日海上活動史；中國和日本與歐洲國家的國際關係；中日國際關係。曾在海外工作多年，包括日本東京大學，荷蘭萊頓大學和中國廈門大學。本文為作者獲澳門特區政府文化局第 8 屆（2000-2001 年度）學術研究獎學金所撰課題論文之一。

CHINÆ
QUICHIU
QVANCIS
PAR
S
CANTAN
SUINAN
COCHINCHINA
QUAN
CII
Cochinchina
Terra alta
Buipuri
Choy
Pulo Cecir
PEGU
Pegu
SIAN
Siam
Camb
oia
Camb
oia
Langor
Pulo Citi
FOQ

一

眾所周知，傳統的歐洲編年史中關於歐洲人到達遠東地區並在那裡擴張、殖民和進行海上活動的記載主要基於歐洲的歷史資料、文獻和報告編寫。其中有大量的研究報告詳盡而準確地記述了東西方之間的衝突。歐洲人當時為了尋求在東亞國家的沿海地區建立他們的第一批貿易點和真正的殖民地而進行了許多活動。對於這些活動，報告中都給予了特殊的關注。同時，中國和日本的歷史學家也從他們各自的觀點出發對這種衝突進行了長期的研究，而他們則同樣以各自國家的歷史資料和檔案作為主要的參考依據。然而，上個世紀下半葉在東西方歷史學家之間展開的重要合作使雙方有可能將各自的研究報告和檔案進行交流比較。首先，這就意味着克服了語言障礙。在最近幾十年裡，越來越多的學者無論是東方的抑或西方的都能掌握幾門外語，因此近來有許多研究報告都是在對不同語種的檔案和資料進行分析比較的基礎上完成的。(1) 對於澳門（還有其它所有東南亞地區國際貿易的前哨，從果阿到馬六甲、巴達維亞、馬尼拉、臺灣和平戶等等）來說，這是一項非常重要的成果。當我們在調查1557年（這裡所用的是被普遍認可的日期）葡人在澳門設立殖民地的那段歷史時，中文出版物與葡文出版物資料之間的出入迫使我們現在必須將此問題解決。葡萄牙的檔案和資料對這一事件做出的解釋與中國官方報告不盡相同。(2)

然而，儘管現在我們有許多關於澳門的學術論文可供參考，而且這些論文也都是以中葡兩國的歷史檔案為基礎的，因而具有較高的可信度，但是對於16世紀中葉葡人在澳門設立殖民地的事件背後仍有許多問題應得到進一步的徹查。這些問題主要與兩方面因素有關：首先，中國和日本（海寇和倭寇）海盜的違法活動一直沒有停止，他們走私、非法交易甚至暴力侵襲中國的沿海地區；另一個因素就是葡人堅持在遠東地區尤其是在日本建立基地和前哨的策略。葡人獲得種子島的史實不就恰恰證明了這兩個因素的共同作用嗎？實際上葡人於1543年到達種子島要歸功於中國航海冒險家的介入，而恰恰就在那段時期葡人在中國沿海建立基地的嚐試剛剛失敗。那麼這就意味着前面提到的兩個因素是息息相關的：葡人在澳門建立殖民統治與中國和日本1577年之前的海上活動（無論是合法的還是非法的）到底有多大關係？葡人到達日本又在多大程度上決定了他們在澳門的拓殖？

在過去二十多年裡，出版了許多關於中國航海史方面的學術論文，這些研究使我們對當時中國海上冒險家所從事的貿易活動有了新的認識，包括他們與海外華人的關係以及他們橫跨整個東南亞的國際網絡。(3) 然而，不知何故日本人在此方面所起的作用卻被忽略了。儘管中國的歷史資料和檔案對當時倭寇頻繁的海上活動都有所記錄，卻仍不能完全清楚地解釋日本在多大程度上參與了16世紀的國際活動，也沒有說明日本是如何捲入中國海盜的海外活動的。實際上在海寇和倭寇的活動之間並不存在一條明確的分界線。(4) 此外，更重要的是日本作為中國海上商人的隱形合作者，通常是躲在中國海盜的非法貿易後面的那隻“看不見的手”。儘管倭寇在16世紀的上半葉仍很活躍，但是與14-15世紀相比，從16世紀中葉起，由他們直接參與的侵襲中國沿海的海盜活動已大大減少。正如所知，其中部分原因就是由日本國內的政治情況所造成的。不過日本仍繼續參與海外貿易，以經濟支援中國海盜的非法活動，給中國的海外活動投資，保護海寇並在日本海岸為他們提供避難所同時也分享他們的利益。換言之，日本是在利用中國的海上冒險家作為媒介來實現他們自己的海外貿易。眾所周知，許多強大的中國海盜在日本沿海都有自己的基地；平戶就是一個傳統的中國逃犯庇護所。實際上，在松浦大名的保護下汪直就在平戶設立一個總部，而1550年時，葡人就是在汪直的帶領下才到達平戶的。在下文中我們將就此問題展開更詳細的討論。

為了能更好地理解複雜的中日關係和兩國海上活動所起的關鍵作用以及他們在葡人擴張遠東時的相互聯絡，我們必須追溯到14世紀，在充份考慮當時中日兩國的政治姿態的前提下爭取把倭寇的實際

◀〈印度暨東方地圖〉繪及中國之部分（放大）

涵義搞清楚。另外為了弄清在葡人到達遠東和建立澳門殖民地之前的國際態勢，對中日兩國在海上商貿問題上的關係加以分析也是十分必要的。

二

洪武皇帝於1368年登基建立明朝，就致力於通過嚴格的條例和法律建立一個強大的獨裁政權來統治全國。然而沿海地區的情況並不令人滿意，14世紀中國沿海屢次遭到日本海盜襲擊，朝鮮海岸也是如此：那些海盜就是我們所知的臭名昭著的倭寇（wakô）。

讓我們先來看一下倭寇這個詞：我們知道這個詞是很古老的，可以追溯到古代（公元4-5世紀）。雖然在中國的歷史資料中這個詞也被用來統稱中國沿海所有的海盜，但主要還是用來特指日本的海盜。不過，實際上其另一含義的出現還是從15世紀開始，尤其盛行於16世紀。雖然當時的中國政府不願意正式承認之，但是，絕大多數襲擊中國沿海的海盜行徑實際上是出於中國海盜之手而並非所謂的倭寇即日本海盜所為。(5)

倭寇通常被解釋為“日本海盜”，但關於這個詞還有另外一種考慮。縱觀14世紀的歷史背景，我們看到1274年和1281年蒙元艦隊兩次試圖入侵日本，隨後日本正處於遭襲後的恢復期。這個群島國家在兩次遇襲後多年一直處於緊張狀態以防備來自大陸的第三次入侵。在這種情況下，日本需要加強其沿海防禦能力，尤其是在九州。換言之，也就是要加強其艦隊。“敵人”在沿海的侵擾行為可能會威脅及日本的領土和國家的完整，因此這些侵擾行為首先可能並不是日本故意的海盜行徑，而是一種海上“游擊戰”策略。就此而言，將當時的日本海盜比作歐洲那些在國家保護下的武裝民船也是有道理的。實際上九州的“封建領主”就經常煽動人們從事這種海盜行徑，從中他們也可以獲得鉅大利益。當然，當地政權對此並非熟視無睹。平戶肥前省的松浦家族實際上就是一個很好的例子。這個家族在蒙古人入侵時就曾經面對過敵人的艦隊。(6) 同樣地，在17世紀，當一群中國商人被中國政府當作歹徒或海盜通緝時，是德川家康將軍在他位於松浦（Sunpu）的住地正式接納了他們。(7)

這種海盜活動所起到曖昧作用，實際上與勘合體制（勘合貿易，按日文發音拼作 kangô bôeki）實行過程中的那種類似的不明確性是部分相符的。(8) 被正式派往中國的大使需要持有加蓋官印的通關文書才能得到承認，這種需要本身就證明了中國特別是日本在控制海上活動方面的矛盾性，這種矛盾在義滿將軍上臺之後變得更為明顯。(9)

簡要地總結一下整個勘合體制時期，我們可以看到，在第一階段也就是從1368-1404年，這一階段的主要特點就是中國曾多次嚐試重新與日本建立正式的官方關係。幾乎這整個時期內，日本一直被分作南北兩個政權（nanbokuchô），因此在日本沒有一個可以正式代表日本政權的人物與洪武皇帝簽署協定。幾位原被派往日本的中國大使全部被懷良親王中途攔截，沒有一位能夠到達北方的朝廷。(10) 祇有到了1392年足利義滿重新統一日本之後，兩國才有可能重新開始對話。直到永樂年間的1404年，中國和日本之間才重新建立了正式的外交關係，並設置了勘合體制。(11)

然後是第二個階段，也就是從1404-1419年，其間是足利義滿和足利義持的統治時期：這實際上是兩國商貿協定實施期間的最初一段時期。對於這個協定裡的條款和條件日本並不十分滿意，因為這一條款延續了洪武皇帝在上個世紀設立的進貢機制。然而就日本方面而言，這些限制並不是很嚴格的，甚至經常不遵守其中的條款。比如，中方實際允許日方船隻停靠寧波港的次數要遠比協定中所規定的多，而且中國也沒有嚴格要求日本遵守對其使團船隻數量的限制（根據不同時期可以是兩或三艘）。這種容忍態度是中國為了保持與這個群島國家的良好關係所採取的一項重要措施：為了回報這種寬厚態度，義滿將軍也許諾要徹底掃除日本海盜。作為第三代足利將軍，他也確實有幾次將捕獲的日本海盜作為禮物贈送給明朝皇帝。(12)

由足利義持挑起，並最終導致中日關係中斷之後，從1432-1549年形成了勘合體制的第三階段。

這是持續時間最長的一段時期，同時也是最令人不解的一段時期。

在所有的足利將軍裡，足利義滿無疑是最獨裁的：他重新統一了兩個政權，並在全國實行中央集權。他是一位具有超凡魅力的領導人，他發自內心地關注中國文化及其文明，並且深刻地認識到與中國之間的貿易對於日本市場來說具有十分重要的經濟意義。此外，由於許多被派往明朝的大使都是佛教僧侶，因此他就摹倣中國的福山寺保護並擴建了Gozan 神廟。(13) 而且眾所周知，足利義滿正式接受了明朝皇帝的冊封，自稱“日本王”並於1404年正式載入史冊。這招致了許多人對他的批評，認為他對中國皇帝的態度過於卑躬屈膝。(14)

不過，足利義滿確實是一位敏銳的政治家，而且他十分關注中日貿易方面的經濟問題。此外，在他所推行的政策中還有一方面卻不知何故而被忽視了。如果我們將足利義滿的海事政策與後來豐臣秀吉和德川家康所奉行的政策加以比較的話，我們可以清楚地看到，儘管在不同的歷史背景下所採取的手段不同，但他們有一個共同目標：那就是要把日本商人的活動納入這個群島國家的中央集權控制之下。(15) 為了保持沿海地區的穩定，中國的政策對於海外活動採取的是懲罰的態度，因為中國政府對於發展海上貿易並不感興趣；中國的政治姿態是要盡可能減少這種貿易，僅僅允許它以進貢的形式存在。(16) 反之，日本的海事政策致力於在中央政府嚴格的控制範圍內維持和發展群島的商業潛力：也就是說，其目的就是要由政府通過中央集權將日本的海外貿易納入一個嚴密且具有強制性的框架裡。因此，足利義滿的政策為後來豐臣秀吉和德川家康所實行的類似政策拉開了序幕，並最終在朱印船貿易體制中得到了完全的發揮。(17)

在義滿將軍的幕府時期結束之後，足利幕府就逐漸地喪失了權利。雖然，義教將軍在義持將軍中斷與中國的正式往來之後於1432年恢復了兩國的官方關係，但是他的統治在那時已走上了衰敗的道路；1441年足利義教被赤松守護（此人後來又被山名家族打敗並被殺害）殺害。那時日本距應仁之亂（1467-1477）已為時不遠了，足利幕府由此就無情地喪失了對國家的統治權。

可想而知，這些事件的發生勢必直接影響日本與中國的官方關係。由於正式派往中國的大使必須持有加蓋官印的文書才能得到中國政府的承認，因此對官印文書的激烈爭奪就在幾個有勢力的家族之間展開了。國內政治局勢的急遽動蕩逐漸使日本陷入戰國時代的內戰中，因而此時沒有一個具有中央集權的幕府可以有效地控制海事活動。

此外，應仁之亂中細川家族與小內家族的對立態勢加劇了國內衝突，1523年發生在寧波的暴力事件對此就是一個極好的證明。當時由小內家和細川家分別派往中國的兩個使團幾乎同時抵達寧波港，而他們又都自稱是正式的日本官方大使，他們之間的衝突對寧波城造成了嚴重的損害（中國的房子被縱火焚燬）。這一不愉快的爭端以無可避免的連累寧波人民之後而告終。(18) 兩個家族的暴力爭端在其它一些場合也曾出現過，當一個家族為了從對手那裡偷到官印文書的時候就會襲擊他們的船隊，這時類似海盜行動的暴力衝突就會爆發。另外，他們也曾多次試圖複製出偽造的官印文書。在這種混亂的局勢下要維持與中國的外交關係已經是不可能的了。1549年，當最後一位官方大使完成了出訪中國的任務返回日本之後，勘合體制也就宣告結束了。(19)

正如所見，就連以日本政府的名義被正式派往中國的使團也如同“海盜”一般，那就更別提與之相伴而不停穿梭於中日雙方之間的走私活動了。雖然，勘合體制中所規定的限制並沒有被嚴格遵守，但在這一體制局限下的商品數量和品種無論對於中國商人還是日本商人而言都是遠遠不夠的。(20)

恰好是在這個歷史背景下，葡人抵達了中國沿海並在遠東地區實行了殖民政策。

三

1549年中日官方關係中斷，這恰好與海盜活動最為活躍的一段時期是相吻合的，在那段時間裡中國海盜的活動佔了主導地位。實際上，直到16世紀中葉，汪直（在日本被叫做 Ôchoku）才在遠東海域變

得活躍起來。[21] 那時中國政府所採取的限制性政策已嚴重束縛並阻礙了沿海地區的經濟，在這一政策的刺激下最終導致了一種逆反效應，海盜活動有增無減。大約在16世紀中葉，海盜持續不斷及其無法遏制的侵擾和搶劫將中國南方所有的沿海地區都推入“連年戰火”的痛苦境遇。曹永和教授1998年在ICAS會上發表的論文認為中國海盜暴力活動的爆發與葡人的到來是有一定關係的。葡人在16世紀最初的十年裡是如何試圖建立殖民地的？許多對此進行研究的歷史學家也曾發表過同類論文：在那種變化無常的環境裡，葡人希望能尋找到盟友並得到明朝政府的承認，因此他們與中國的一些海盜組織達成了臨時協定，有時他們甚至乾脆自己扮成“海盜”通過軍事打擊給中國沿海地區施壓。[22] 不過，由於他們還是需要同明朝建立正式的外交關係，因此在與中國海盜和走私者打交道時他們也十分謹慎：有時候他們是站在明朝政府一邊的，幫助當地官員抗擊海寇甚至派他們的武裝船隻直接參與局部的軍事進攻。但海盜們也確實可以直接或間接地從葡人手中獲得武器來配備他們的船隻。能用葡人先進的武器如大炮和槍來武裝自己，對於中國政府和日本政府來說是非常重要的，而對於海盜和那些不法之徒來說（不論是海寇還是倭寇）也是如此。

葡人要在中國沿海逐步建立殖民地的戰略是帶有試探性的。因為一方面，葡人為了從貿易中獲利需要與中國的海上冒險家及海盜保持貿易關係（因為明朝政府對於海事貿易的態度是明令禁止的），因此他們就不得不在某種程度上與這些海盜展開合作。而另一方面，葡人又非常需要得到中國政府的認可，他們並不希望自己被看作是在實質上觸犯了中國法律的人，同時他們也不願公然抵觸明朝政府所頒佈的禁令。

最近，有許多詳細的調查報告在研究過1557年之前的那段歷史之後，將葡萄牙人在中國沿海設立前哨的各種嚐試描述為與明政府及當地官員的艱難對話。這種對話有時會導致雙方明顯的敵意，而在另外一些場合卻又似乎表達了雙方的合作意願。[23] 一些學者認為，為了獲得中國政府的正式認可，葡人所奉行的策略就是證明自己與中、日海盜、走私者及不法之徒的活動之間是毫無瓜葛的，這個策略最終取得了勝利。葡萄牙人希望自己能被中國看作是一個值得信賴的合作者：為了證明自己是中國可靠的同盟，他們採取了一種精明的策略，就是加入中國的軍隊共同抗擊海寇。金國平已經找到了證據可以證明葡人有幾次直接參與打擊中國海盜的軍事活動：據他的研究顯示，葡萄牙人第一次參與這種軍事行動是在1547年與強大的海盜頭子林翦作戰之時。[24]

當時沿海情況告急：嘉靖年間（1522-1566）海寇和倭寇都對中國展開了多次猛烈的進攻和襲擊。同年，也就是1547年，朱紈被任命為浙江巡撫同時兼管福建沿海事務。由於葡人迫切要求中國開放貿易，因此他們的存在對於中國政府來說無疑是造成沿海動蕩不安的另一個因素，而日本的最後一任大使於1547年到達寧波（根據勘合體制的規定他們到得太早了），這給中國政府又添了一項急須處理的麻煩。朱紈安排日本大使在那裡等候前往首都的正式授權，而這一要求在次年（1548）才最終獲得批准；同時，日本特使及其隨從在沒有得到中國政府批准的情況下就與中國商人、走私者、海盜甚至葡人進行貿易。[25]

倭寇、葡人、中國海盜這三者之間的關係以及他們與沿海地區那些有權勢的家族（越是與高級官員保持牢固關係的家族就越有影響力）之間的聯繫

▼葡萄牙航船及其各等人物（連下頁圖）（紙本彩色畫卷 作者不詳）

在朱紈心中是再清楚不過的了：儘管他很瞭解其中詳情，但他還是非常想將海寇和倭寇的問題徹底解決。我們知道，朱紈曾對當時活動最為猖獗的海盜基地雙嶼發動過一次大規模的進攻。然而，他要為中國沿海肅清海盜的堅定決心最終使他賠上了性命（他於1550年自殺身亡）。雖然對雙嶼的進攻摧毀了那裡的一個海盜窩點，就此而言也算得上是一次勝利，但是海盜團夥中的一些領導者卻逃之夭夭，汪直就是其中的一個例子。(26)

現在我們恰好要將注意力轉移到臭名昭著的汪直身上了，因為在葡人建立遠東殖民地的事情上，他實際上是一個非常關鍵的人物。(27)

所有歷史學家在研究16世紀的航海史時都無可避免的要涉及汪直這個顯赫人物，因為在當時具有商人和冒險家特質的海盜中他是最典型的代表。汪直，徽州人氏，隸屬於由徐氏兄弟率領的海盜團夥，起初他主要是以商人身份參與海外活動的，因此與真正的海盜行動相比，他對海上貿易和走私更感興趣一些。1552年，徐家軍夥同葡人在馬六甲海峽進行了多次有利可圖的聯合作戰，就連1523年葡人襲擊廣東沿海的事件似乎也是在徐氏兄弟的慫恿下完成的。(28) 我們應該注意的是，由日本使者挑起的寧波事件也恰好發生在1523年。後來徐氏兄弟被中國政府軍打敗，在群龍無首的情況下 汪直不失時機地接管了這支隊伍的領導權。他在海外的活動範圍遍及整個東南亞地區尤其是日本。當時由於中國沿海的緊張狀況，再加上明朝政府在那些年禁止海上貿易的力度不斷加強，因此汪直急須在海外擁有一個安全的避風港：此時國內政局極不穩定的日本就成了汪直的首選之地。而日本人無論是大名、商人、海上貿易商或是倭寇都渴望能與中國大陸通商，而根本不在乎這是否違反了明朝的法律。

據日本的調查表明，大概是直到1540年汪直才到達五島列島並在那建起了他的第一個據點；不久也就是1542年，在松浦隆信（Matsuura Takanobu）大名的邀請下，他又在平戶登陸。從這一點來看，對日本當時的歷史背景，尤其是關於松浦家族和九州島的情況在此加以簡要的討論還是十分必要的。

16世紀中期的幾十年間正是日本戰國時代最為混亂的時期：整個國家實際上完全處於混亂的無政府狀態。足利幕府徹底失去了對全國的控制，幾個強大的家族為了爭奪霸主地位而展開廝殺。短暫的協定和聯盟輕而易舉地就可以達成也輕而易舉地就可以被打破，今天的盟友明天可能就突然變成敵人，各方都祇顧及自己的利益。在織田信長、豐臣秀吉及德川家康崛起之前的若干年中情況一直沒有改善。內戰也波及九州地區，松浦家族也不例外。在戰國時代時分時和的戰爭中，松浦家族逐漸取得了優勢並成功收服且有效控制了幾個小的武裝家族，例如三野、左使、志佐、八並、幸田、宇久（五島）和青方等。松浦家的領地是以肥前省為中心的，但他的勢力範圍卻達到九州島的西南部地區。(29)

與遠東國家長期的貿易關係（雖然與中國的貿易是最有利可圖的，但中國並不是松浦家族唯一的貿易夥伴）使平戶成為一個傳統的貿易港口，同時也使松浦家族在那個時代擁有足夠的實力。不過他們與九州其它一些更強大的大名之間的關係卻是差強人意，與之對立的幾個家族有小內、大村、乙供、有馬和島津等。自古以來九州地區的居民就有從事海上活動的歷史，而且他們對此也很感興趣，因此上述所有家族都涉足海外的商業活動。(30) 例如島津家就控制了通往琉球（琉球群島）的路線；而蘇家與朝鮮保持着商務往來，蘇家的壹岐島連接着

▶ 南蠻屏風（16 世紀）

對馬島，是與朝鮮通商的重要港口。1563 年松浦家對其發動武力進攻，蘇家眼看就要丟失壹岐島。(31) 然而，在九州所有的大名中勢力最強大且最富攻擊性的家族當屬薩摩島的島津家，他們逐漸擴張自己的領土和勢力範圍意圖控制整個九州。直到 1586-1587 年間，豐臣秀吉武力平亂之後才成功地擊敗了島津家並阻止了他們的軍事進攻。(32)

不過在 16 世紀中期的時候，島津家還沒有強大到足以對松浦家造成威脅的地步：令松浦家更為擔心的是大村家，因為大村家更靠近松浦家的領地（松浦家的領地與大村家的領地是接壤的），二者間的較量更為激烈，尤其是當葡萄牙人於 1543 年到達日本沿海種子島之後，他們的矛盾就更加深化了。大村家的勢力範圍是以長崎為中心的，他們是松浦家最主要的對手：1550年至1564年間，這兩個強大的家族為了能將葡萄牙商人留在自己的領土上而爭鬥了許多年。此外，更重要的是，他們都想從葡萄牙人手中得到火槍、手槍和大炮。鑒於當時日本國內戰爭頻仍的情況下，盡可能地擁有優於敵人的武器實際上才是最重要的問題；而誰要是能擁有葡萄牙人的武器誰就佔了絕對優勢。

1543 年當汪直帶領第一批葡萄牙人登陸日本沿海時，如果他是出於同樣動機的話，那麼我們就為他的行為找到了一個比較合乎邏輯的說法：作為一個經商老手，他當然瞭解日本當時的政治局面，他也深知如果能幫助葡萄牙人在日本建立一個新的基地作為中間人他將從中得到可觀的利益。前面我們提到，根據日本學者的研究，汪直是在1540年到達五島列島的，後又於 1542 年應松浦堯信大名的邀請抵達平戶。(33) 在那幾年裡，汪直仍然與徐氏兄弟一起共同使用雙嶼基地，在那裡他們與葡萄牙人也達成幾次交易：就此我們推斷，在那之後的一年也就是 1543 年，汪直與葡萄牙人一起到達日本絕不是一次偶然事件。(34)

接下來的幾年裡，中國沿海的非法商業活動仍很頻繁，直到朱紈平剿雙嶼之後情況才有所不同：汪直和徐氏兄弟繼續從事利潤可觀的海上活動，他們通過貿易與中國和日本保持聯繫並同葡人一起幹着走私勾當。1547 年在朱紈對雙嶼進行軍事干涉之後，徐家的部隊連受重創，汪直率領殘餘部隊潛逃至日本。(35) 就在同一年，葡人卻與明朝的部隊聯手一起攻打林翦。(36) 可以說，消滅其它海盜團夥實質上是有利於汪直的，因為這樣一來在整個國際海事貿易網中就沒有幾個人能與他競爭和瓜分利益了。儘管明朝的地方政府肯定清楚葡萄牙商人已經捲入了與中日走私者之間的非法貿易，但葡人根本不願與明朝官員為敵。這樣看來，葡人參與圍剿林翦的目的就再清楚不過了。而另一方面，葡人不願

也不能放棄這種非法貿易所帶來的豐厚利益：他們的目的就是要盡可能多地獲取實實在在的利益，這也恰恰就是他們來遠東地區的既定目標。在初次與日本直接接觸之後，他們的目標就更明確了。他們已經預見在這個群島國家建立殖民地將給他們的未來帶來巨大的發展潛力。對於葡人來說，日本這個新市場具有舉足輕重的重大意義，尤其是考慮到中國沿海變化無常的局面時，重要性就更加突顯了。葡人在中國沿海徒勞了將近半個世紀之久，仍然沒能建立起一個穩定且得到中國政府認可的前哨站。在葡人向日本群島擴張的過程中，汪直的幫助起了至關重要的作用：1550年第一艘葡萄牙籍船隻到達了平戶港。(37)

松浦隆信對海外貿易很感興趣，而且他與汪直做了多年生意：如果說在將葡人帶入平戶的事情上松浦隆信與汪直是事先早有安排的，那麼這件事聽起來似乎更為合乎情理。松浦隆信從1542年開始邀請汪直到他的領地來並建議他在平戶建立自己的據點。據日本史料記載，當時汪直在平戶有二千多人的隊伍，還有許多船隻，他的每一艘船都可以容納

大約三百人左右。[38] 日本人的船比中國人的船要小得多，這也是日本人利用中國人做媒介發展本國海外貿易的另一個原因。汪直已經控制了整個平戶地區，他在那裡駐紮人馬並建起了居住點，按照中國人的習慣那裡被稱作“唐人街”，在日本的史料裡則叫做 yashiki（居住地）。[39]

起初，葡萄牙人登陸日本是一件令牽入此事的各方都深感滿意的事情。松浦大名正急需加強他在海外貿易方面的參與力度，尤其是在1549年中日兩國的官方關係被中斷之後；他熱情地歡迎葡萄牙商人和傳教士，並為他們提供住處，還騰出一些寺廟給他們當作教堂。[40] 汪直這個“徽王”不僅在平戶有自己的總部而且是一個必不可少的中間人：因為雖然日本人已經與葡人實現了直接的接觸，但是兩者間的貿易還是要依靠中國的貨物和商品，因此汪直的參與是必不可少的。對此葡人也感到非常滿意：他們已經設法到達了另一個國家，在這裡無論是貿易還是傳教都獲利匪淺且前景誘人；此外，他們想在遠東地區建起一個穩定前哨的目標最終在這裡得以實現。[41] 不要忘了，就在這之前的一年也就是1549年，朱紈剛剛成功掃蕩了雙嶼，迫使汪直和其他人一起逃到了日本：地方官朱紈主導的這次規模浩大的圍剿行動使葡人與中國合夥人之間的非法貿易難上加難，因此對於海上貿易活動，葡人不得不多加小心。實際上，1549年對於葡人來說也是非常微妙的一年。

1550年算得上是一個轉捩點。朱紈自殺之後，明朝對沿海的走私和非法海上貿易採取了一種較為容忍的態度，因此如果汪直能掃清中國沿海大批滋生的海盜團夥的話，那麼他就有機會獲得特赦甚至嘉獎。汪直與沿海地方官之間的談判使中國沿海的氣氛鬆弛了許多，緊張的狀態似乎有所緩解：解決沿海問題的途徑看起來就快要達成了。因此葡人就可以同意與汪直在平戶展開合作而不用冒着可能激怒明朝官員的危險了——畢竟就連中國政府本身也在和汪直這個海盜頭子合作呢。然而，這種平靜的局面並沒有持續很長時間。汪直按照他的承諾，於1550至1552年間與其它幾支海盜隊伍大開殺戒，因為擊敗自己海上貿易的對手實際上是符合汪直的切身利益的（我們知道，後來的鄭芝龍在17世紀的頭幾十年中成功地採取了同樣的戰略）[42]。但是，中國政府並沒有遵守他們對汪直的諾言，1553年，汪直對中國沿岸發動了一次猛烈的襲擊，這次襲擊也得到了一些日本人的支持。[43]

對於葡人來說，這種狀況使事情再一次變得棘手起來，他們並不想因為與汪直在平戶的合作而使自己在中國政府面前擺錯姿態。就這一點看來，葡人的政治策略是最為敏銳也最具建設性的。一方面，他們為了證明自己對明朝政府的支持和効忠，在1554年幫助明朝艦隊打擊 He Yiba〔何亞八？〕。[44] 而另一方面，為了保住他們在日本的地位，他們開始鞏固與松浦的對頭大村大名的關係。這樣一來首先可以擴大他們在日本群島的殖民地範圍，其次萬一當汪直的問題進一步惡化的時候，他們可以使自己的領地更安全一些。[45] 而且，恰恰就在1553-1554年時，葡人未經批准就開始在澳門建立他們的第一批居駐地，因此他們的行動就更須多加小心了：此時汪直已經變成一個危險的合作者了，而且在當時的情況下，葡人殖民平戶對於明朝肅清海盜的努力也是一種挑釁。

不過，葡人在遠東的勢力根本就不弱。因為葡人擁有令所有遠東國家都垂涎的東西：武器和先進的軍事技術，這是葡人手中的王牌，而他們也確實將這張牌打得很漂亮。

如果我們從一個更為廣闊的角度去看中國當時艱難的處境，那麼我們也就更加理解中國對葡人的政策和態度了。中國最關心的就是如何防止海盜團夥從葡人手中得到火槍和大炮。如果必須與組織嚴密、裝備精良的跨國海盜展開正面衝突的話，確實是一件十分令人頭疼的危險問題，因為對於明廷來說，這不亞於是要將沿海地區推入混亂的局面中去，而地方政府對此則完全束手無策。因此，明政府無論如何都要避免這種情況發生。而此時葡人卻將他們的決策強加於中國頭上，他們表面上是在幫助明朝艦隊抗擊海盜，實際上卻在為那些海盜提供武器。他們暗中向明朝所傳遞的資訊是十分明確

的：他們要在中國沿海建立一個可以獲得中國官方認可的前哨站，否則他們就繼續從事走私活動並為中國的不法之徒提供武器。

1555年，中國重開與汪直的談判，要求他向政府投降並再次承諾作為交換條件，政府將赦免他的罪行，此外還將解除海禁。在這件事上，日本也起到了中間人的作用：汪直的一些信件由有勢力的大名簽署過後再送往中國政府，這樣中國就派使團前往日本與強大的“徽王”進行談判。(46)與此同時，儘管葡人與松浦家的關係趨於緊張，但是他們的船隊仍然每年都前往平戶：其間葡萄牙商人與日本商人之間也發生過一些衝突，而且葡萄牙傳教士的存在也深深激怒了日本的佛教精英和僧眾，因此他們也要求松浦大名要對天主教和葡萄牙人採取更為嚴厲的政策。(47)另一方面，葡人出於自身利益的考慮也要盡可能地在日本群島擴張殖民地，因此他們也正籌劃要遷往大村家的領地。兩個勢力強大的日本家族之間的矛盾日益加深：我們知道，幾年之後大村家就成功地獲得了葡人的支持，而作為回報大村家也向葡人做出了一項重要的讓步，他們將長崎的領地獻給了葡萄牙人(1571)。(48)

但是，在16世紀50年代中期，情況還不十分明朗。一方面，汪直的問題還懸而未決，而葡人在還不清楚事態會如何發展的情況下，並不想放棄像汪直這樣重要的海上貿易夥伴。另一方面，如果從更深一層的角度去考慮，我們不難發現，除掉汪直對葡人來說也不無好處，他們也許就可以嚐試取而代之成為中-日貿易的中間人。其實，葡人已經在實際行動中開始着手準備代替汪直了。1557年，汪直向明朝官員投降。中國政府並沒有履行他們要赦免他的承諾，反而將他關押起來並遣散了他的隊伍。同年，葡人得到正式許可遷入澳門。雖然葡人與明朝政府所持的觀點和目標各不相同，但是他們在這件事上卻得到了類似的結果。不過，打敗汪直無論對於葡人還是對於中國政府來說都是有好處的。

為了徹底解決困擾沿海地區的問題，中國就必須考慮以下幾方面因素：沿海地區海盜活動的不良風氣；一些亡命之徒的存在滋擾了中國沿海造成不穩定的局面；葡人帶入遠東的武器和先進技術；來自日本的壓力，日本最感興趣的就是如何維持與中國大陸的海上貿易關係，而不管它是否合法，他們就此也不斷給中國方面施壓；最後很重要的一點就是，沿海地區與海外商業活動已經密不可分了，那些地區的經濟和市場主要是以海上貿易收入為基礎並緊緊依賴進出口貨物流通。(49)

嚴格的海禁政策給地方經濟帶來了許多惡果並引起了騷動和混亂，中國政府對此決不能再熟視無睹了，明政府必須切實地考慮沿海經濟的需求。另一方面，雖然中國或日本的海盜確實發動過對沿海地區的暴力襲擊，有時葡萄牙海盜也會踹上一腳，但是明朝政府不能祇看到可怕的一面。在中國政府的嚴格掌控之下消滅了汪直又允許葡人移居澳門，這就提供了一個可行的解決方案：這樣，在中國的監督下，葡人可以為沿海地區提供所需的海外貿易；此外也是更重要的一點就是，作為回報，中國可以直接從葡人手中獲取所需的武器和革新技術。明朝的這種政治姿態可能已經為他們於1567年開放海域、放寬海禁政策，埋下了伏筆。(50)日本對此也深感滿意：葡人在日本群島的基地可以為日本市場提供所需商品，這一點與葡人在中國澳門的殖民地所起的作用是相似的。16世紀60年代起，葡人最終完成了從平戶向大村領地的轉移。受內戰的影響，日本的大名們仍迫切地需要從葡人手中得到武器，因而他們繼續互相排擠以爭取葡人的支持。漸漸地，葡人將貿易和傳教活動擴張到整個群島，並於1571年遷入長崎。

中國政府1557年正式承認了葡萄牙人在澳門的基地，這是在經歷了一個複雜多變的過程之後的結果，涉及整個東亞國際格局的持續變革。在這樣的國際背景下，日本顯然起了重要作用：日本成為中國海外活動和非法海上貿易最重要的幕後夥伴，它間接地刺激和幫助了葡萄牙人在澳門拓居地的形成。

然而，在遠東的這場國際政治遊戲中，葡萄牙人暫時成了真正的贏家。

【註】

（1）關於伊比利亞人擴張到東亞這段歷史有許多研究報告；這裡我們提到的僅僅是一些最近出版的最為基礎性的有關澳門的著作：奧利韋拉・馬克思（A. H. de Oliveira Marques）《葡萄牙人在遠東的歷史》，第一卷，第一章：〈關於澳門〉，東方基金會， 里斯本，1998年；奧利韋拉・馬克思《葡萄牙人在遠東的歷史》，第一卷，第二章〈澳門及其周圍〉，東方基金會，里斯本，2000；魯伊・曼努埃爾・洛瑞羅（Rui Manuel Loureiro）《貴族、傳教士和滿清官員；16世紀的葡萄牙和中國》，東方基金會，里斯本，2000；吳志良《幸存的秘密：澳門的政治歷史》，澳門成人教育協會，澳門，1999；Beatriz Basto da Silva，澳門歷史目錄：16-17世紀，教育暨青年司，澳門，1997；熱若・曼努埃爾・多斯桑托斯・阿爾維斯（Jorge Manuel dos Santos Alves）《兩個帝國之間的港口》，葡萄牙東方學會，里斯本，1999；J. 熱若・曼努埃爾・多斯桑托斯・阿爾維斯編輯《葡萄牙和中國》，東方基金會，里斯本，1999；熱若・曼努埃爾・多斯桑托斯・阿爾維斯，《葡萄牙及16世紀的傳教：東方和巴西》，國家印刷署-貨幣管理局，里斯本，1997； 貢薩洛・梅斯基特拉（Gonçalo Mesquitela）《澳門歷史》，澳門文化司署，澳門，1996；由薩爾達尼亞（A. V. de Saldanha）和桑托斯・阿爾維斯共同編輯《葡中關係歷史研究（16-19世紀）》，東方葡萄牙學會，里斯本，1996；奧利韋拉・科斯塔（J. P. A. Oliveira e Costa）《葡萄牙人發現日本文明》，澳門文化司署和海外歷史學會，里斯本，1995；孔塞桑・弗洛雷斯（M. da Conceição Flores） 和奧利韋拉・科斯塔（J. P. A. Oliveira e Costa），《16世紀的葡萄牙和中國海》，國家印刷署-貨幣管理局，里斯本，1996。過去一些基礎性的著作包括：C. A. Montalto de Jesus《歷史悠久的澳門》，香港，1902；張天澤《1514至1644年間的中葡貿易》，萊頓，1969年；博克瑟《遠東的貴族，1550-1770》，《澳門歷史實情與猜測》，海牙，1948年；博克瑟《從Amacon來的大船》：1555-1640年間的澳門編年史與舊日本貿易，里斯本，1963；博克瑟《澳門的歷史研究：16-17世紀》（Charles Ralph Boxer全集：第一卷），東方基金會，里斯本，1991；博克瑟《復興時期的澳門》(Charles Ralph Boxer全集: 第二卷), 東方基金會， 里斯本，1993；博克瑟，《16世紀的中國南部》，Nendeln - 列支敦士登，1967; 同上《日本的基督教世紀》1549-1650，伯克利，洛杉磯和倫敦，1951；博克瑟《澳門的傳教士和商人》（第三屆葡萄牙-巴西國際研討會）[里斯本， 1957]），紀要II, 1960，頁210-224；迪菲（B.W. Diffie）和 威紐斯（G. D. Winius）《葡萄牙帝國的創立，1415-1580》，明尼阿波利斯，1977。

（2）參考費成康 《澳門四百年》，上海，1996，特別是頁9-40； 金國平，〈與海盜之戰及葡萄牙人在澳門的定居〉，軍事雜誌，1999, n. 2364，里斯本，頁199-228。

（3）關於海寇和中國海事活動，見：林仁川《明末清初私人海上貿易》，上海，1987；Zhang Yanxian 編輯《中國海洋發展史論文集》第三卷，臺北，1989；Chen Xiyu《中國帆船與海外貿易》，廈門，1991；Zhuang Weiji《海商記》*(Haishangji)*，廈門，1996；張增信 《明季東南海寇朝外風氣》（*Mingji dongnan haikou chaowai fengqi*），由 Y. Zhang 編輯，前面引用的書，頁313-344；松浦秋良（*Matsuura Akira*），《*Chûgoku no kaizoku*》，東京，1995；弗米爾（E. B. Vermeer）編輯，《17-18世紀福建省的發展與衰落》*(Sinica Leidensia, XXII)*，萊頓-紐約-哥本哈根-科隆，1990；So Kwan-wai《16世紀日本海盜在中國明朝的活動》，東蘭新，1975；曹永和《明末中國海外貿易》，亞洲國際歷史學家-每兩年一次的學術討論會會刊，1980，頁429-458。另見我們以前的著作: Bai Di [卡里奧蒂]《遠東重商主義的發生和發展》，新華文摘，1998年7月，頁213-216。

（4）關於倭寇（按日文發音為wakô），見 Zheng Liangsheng 搜集的第一手資料共五卷，明代倭寇史料，臺北，1987。另見，石原道廣（Ishihara Michihiro），《倭寇》，東京，1964；田中建男（Tanaka Takeo），《*Wakô to Kangô bôeki*》，東京，1966；呼子上太郎（Yobuko Jôtarô），《*Wakô shikô*》，東京1971；田中建男（Tanaka Takeo），《倭寇》，東京，1985。參考《明史》，北京，1974，322 (20/III): 8341-60.

（5）比照，明史，北京，1974, 322, (20/III): 8341-60.

（6）許多歷史學家都認為蒙古人入侵日本（1274年，1281年）導致日本海盜數量翻了一番。見：Kyotsu Hory，《蒙古戰爭所帶來的政治經濟影響》，由約翰・霍爾（John W. Hall）和傑弗里・馬斯（Jeffrey P. Mass）編輯的，《中世紀的日本:正史論文》，斯坦福大學報：斯坦福，CA，1988（第二版），頁184-198。實際上，在這幾次襲擊之後，日本政府更注重群島的沿海防務了，他們建造了新的戰艦、要塞並組建了沿海護衛隊。這就賦予當地的大名更多的自治權力，尤其是九州地區的軍閥，他們通常是倭寇侵擾大陸行動的幕後組織者：例如，強大的松浦家族就與海盜活動有著密不可分的聯繫。見：外山幹夫（Toyama Mikio），《*Matsuurashi to Hirado bôeki*》，東京，1987；呼子重善（Yobuko Shigeyoshi），《*Kaizoku Matsuuratô*》，東京，1965。

（7）實際上，於17世紀早期到達日本海岸的人中許多都是無視明朝法律的中國海商：日本整個境內都允許他們從事貿易，德川家康為他們提供保護甚至鼓勵他們盡可能多地開展貿易活動。因此，一些海上冒險家們都匯聚在日本將軍那裡也就不足為奇了：有時候這種情況就會出現。例如，Zhao Xinrou（對此人我們並沒有更多的瞭解）就於1610年從廣東駕船到達了五島列島：同年，他應邀來到德川家康的領地（慧澄十五年十二月十六號）並獲得將軍的許可在日本全境開展貿易（參見《*Tokugawa Ieyasu monjo no kenkyû*》，第三卷[第一節]，頁641-644；木宮安彥[Kimiya Yasuhiko]，

《*Nichi Ka bunka kôryûshi*》，東京，1989，頁636-638)。當 Zhao Xinrou 正要返回中國的時候，日本將軍交給他一封信讓他轉交給福建的將軍。在信中，德川家康根據以前的“官印貿易”體制（勘合貿易）正式要求中國重開中、日兩國的官方商貿。德川家康的這封信並沒有得到回覆；但是自那以後，中國前往日本的船隻就變得越來越多了(參見，通次善之介[Tsuji Zennosuke] 所著的《*Kaigai kôtsû shiwa*》，東京，1942，頁485)。

（8）關於這個問題，熊野實（Yûya Minoru）從中日雙方搜集的第一手資料根據有說服力：熊野實，《*Nichi Min kangô bôeki shiryô*》，東京，1983。另見：田中建男（Tanaka Takeo），《*Higashi Ajia tsûkôken to kokusai ninshiki*》，東京，1997；田中建男，《*Zenkindai no kokusai kôryû to gaikô monjô*》，東京，1996；木宮安彥，《*Nichi Ka bunka kôryûshi*》，東京，1989；Wang Yi-t'ung，《1368至1549年間的中日官方關係》，康橋 MA, 53。

（9）見：田中建男，《日本與海外國家的關係》，約翰．霍爾（John W. Hall）和豐田編輯的，《室町時代的日本》，加州大學報：洛杉磯，1977，頁159-178。Wang Yi-T'ung，前引書，各處。

（10）Wang Yi-T'ung，前引書，頁10-33。

（11）有關足利義滿的信件，見：Y. Wang，前引書，頁22；久野(Y.S. Kuno)，《日本在亞洲大陸的擴張》，伯克利市，1937，頁89-100，頁266-272；遷善之助（Tsuji Zennosuke），前引書，頁313-316。

（12）Y. Wang，前引書，頁34-59。

（13）田中建男，《日本與海外國家的關係》，引自，頁163-171。

（14）義滿是以“日本王”的名義簽發這封信，這就明確地承認了中國的主權。將義滿的舉動解釋為向中國屈服是存在爭議的。一些歷史學家總是在強調義滿在有些場合所顯露出來的對中國文化和文明的欽佩之情：他確實也是按照中國的方式穿戴並且模倣中國的一些習慣和傳統。但是另外一些學者就將義滿的行為看得更具實際意義，他們認為他這樣做主要是從經濟和商業角度去考慮的，因為與中國的貿易關係對於日本來說是至關重要的。參見 Y. Wang，前面引用的書，頁22； 久野，前引書頁89-100，頁266-272；遷善之助，前引書，頁313-16。

（15）在第一位將軍也就是德川家康執政期間(1542-1616)，日本的外交政策被徹底改變了。在豐臣秀吉（1536-1598)時期，他為了謀求國家的重新統一並將權力收歸到唯一的中央集權之下，對於遠東國家他採取了一種較為激進的策略。這就給國際關係籠罩上了一層緊張且互相猜忌的氣氛，不僅是日本與中、韓之間的關係如此，而且波及所有東南亞國家。直到德川家康掌權之後（1603），他開始扭轉日本的國際政策，力圖使自己與其它國家的關係回到和平的軌道上重新建立商業關係和貿易協定，這對於日本來說是至關緊要的。出於這個原因，家康向所有東南亞國家發去了信件試圖以一種更為和平的方式取代豐臣秀吉所製造的緊張關係，這其中也包括印尼和菲律賓在內。他在信中邀請所有的國家參與到商業和貿易活動中（參見，薩德勒（A. L. Sadler)），《現代日本的締造者：德川家康的一生》，東京，1989，頁233-253)。然而，對於日本而言，與中國的貿易關係才是最重要的；但是，重建與中國的官方商貿關係還是最困難的一件事。因此，德川將軍通過歡迎中國商人和商船來日經商的策略爭取盡量避免由中、日官方關係中斷（1549）所帶來的麻煩。關於日本歷屆政府所奉行的國際政策，見：新野安儀（Arano Yasunori），《*Kinsei Nihon to Higashi Ajia*》，東京，1988；新野安儀，《*Nihonkei Ka'i chitsujo no keisei*》，*in Rettônaigai no kôtsû to kokka* (Nihon no shakaishi, I)，東京，1988，頁184-226；藤木久（Fujiki Hisashi），《*Toyotomi heiwarei to sengoku shakai*》，東京，1986；永積葉子(Nagazumi Yôko)，《*Kinsei shôki no gaikô*》，東京，1990。羅納德．托比（Ronald Toby），《早期現代日本的國情和外交》，普林斯頓，1984；瑪麗．伊麗莎白．貝里（Mary Elizabeth Berry），《豐臣秀吉》，劍橋 MA 和倫敦，1989。

（16）李金明，廖大珂《中國古代海外貿易史》，南京，1995；Ng Chin-keong，〈海疆，明末清初的領土擴張和海防〉，由薩比娜．達布林豪斯（Sabine Dabringhaus）和羅德里希．普塔克（Roderich Ptak）編輯的《中國及其鄰國》，威斯巴登，1997，頁211-257。聶德寧〈明朝海禁政策下的中國商人及其海上活動〉，由保羅．聖安傑洛（Paolo Santangelo）編輯的《明清研究》，那不勒斯和羅馬，1997，頁69-89。

（17）關於朱印船貿易，見：岩生成一（Iwao Seiichi），《*Shuinsen to Nihonmachi*》，東京1960；同上，《*Shuinsen bôekishi no kenkyû*》，東京，1958。更多資料另見：永積葉子，《*Kinsei shoki no gaikô*》，東京，1990；新野安儀，《*Kinsei Nihon to Higashi Ajia*》，東京，1988；小田二男（Oda Fujio），及其他人，《*Kita Kyûshû no rekishi*》，福岡，1979；山脅貞次郎（Yamawaki Teijirô），《*Nagasaki no tôjin bôeki*》，東京，1964；同上，《*Kinsei Nitchû bôeki no kenkyû*》，東京，1960。

（18）（19）兩個日本使團幾乎是同時到達寧波的，二者都堅持自己是官方代表且都帶來了貢品。兩個使團間的暴力衝突給寧波造成了嚴重的損失，也造成中國老百姓的大量傷亡。實際上在足利幕府時期，小內家與西川家的就曾為了爭奪與中國貿易的控制權而發生過幾次武力衝突；為了爭當向中國進貢的使團從而可以派船隊到中國去，他們也曾互相搶劫官方的玉璽（kangô 勘合），各自聲稱自己是日本的官方大使。參見，Y. Wang 前引書，頁60-88。

（20）日本出口到中國的商品無非就是兩大類，官方的進貢品或者市貿的附加貨物。中國朝廷是不會為貢品付錢的，但是他們會贈送各種各樣的禮品作為回報。而那些附加商品，無論是否需要都會被中國政府以協定價格買走，即使由於質量較低而被政府拒絕購買，也會在開放的市場上出售。因此，日本使團會帶來三種貨物：給朝廷的貢品、出售給

政府的附加商品、還有在市場上公開銷售的附加商品。貢品通常是由一些貴重或稀有的禮品組成，例如馬匹、扇子、屏風、瑪瑙、劍等等。在附加商品中包括蘇木、銅、長短劍等等。作為他們貢品的回贈，中國送給他們的主要是銀子和絲綢，但有時候中國皇帝也會送給他們一些特殊禮品，如熏香爐、花瓶、動物皮毛和上好的紙張等等。雖然從附加商品中獲取的利益是最大的，但是中國朝廷所贈的禮品價值也不會被低估。伴隨官方商業團中的許多成員為了從事私人商貿也都從中國帶回了他們自己的禮品和附加貨物。參見 Y. Wang 前引書，頁 89-111 。

（21）（27）關於汪直，見：金國平和 Zhang Zhengchun ，〈源自於中國資料的對寧波之再研究〉， 薩爾達尼亞和斯桑托斯．阿爾維斯，《葡中關係歷史研究—— 16-19 世紀》，澳門和里斯本，東方葡萄牙研究所， 1996 ，頁 85-135；威爾斯（J. E. Wills），《從汪直到施琅的海上中國: 澳門周邊地區的歷史》，由斯彭斯（J. Spence）和威爾斯（J. E. Wills）編輯的，《從明到清》。《17 世紀的征服、地區分佈及其連續性》，紐黑文和倫敦， 1979 ，頁 210-213；宮本計（Miyamoto Kazue），《遠東海盜》，紐約（優勢報，未著名出版日期），頁 33-47 。關於汪直團夥的組織情況，另見：林仁川，前引書，頁 87-92 。關於他與日本的關係尤其是與松浦大名的關係，見：呼子重善，《*Kaizoku Matsuuratô*》， 東京 1965 ，頁 160-181 。

（22）金國平，〈與海盜之戰及葡萄牙人在澳門的定居〉，引自頁 199-228；費成康，前面引用的書，頁 9-40 。

（23）金國平，〈與海盜之戰及葡萄牙人在澳門的定居〉，引自各處；費成康，前面引用的書，頁 9-40 。另見：布拉加（J. M. Braga），《西方開拓者和他們對澳門的發現》，澳門， 1949 ，頁 117 。

（24）金國平，《與海盜之戰及葡萄牙人在澳門的定居》，引自，頁 200-203 。

（25）見：Kwan-wai So 前引書，頁 177 。

（26）林仁川前引書，頁 87-92 。

（28）金國平和 Zhang Zhenchun ，見前引文章，頁 108 。

（29）*Hiradohan no seiritsu to hatten,* Hiradohan ，在長崎 kenshi (Hanseihen)，東京 (Yoshikawa Kôbunkan)， 1973 ，頁 386-396 。

（30）小田二男、有川義廣（Arikawa Yoshihiro）、米津三良（Yonezu Saburô）、金崎義夫（Kanzaki Yoshio），《*Kita Kyûshû no rekishi*》，福岡， 1979 。

（31）*Hiradohan no seiritsu to hatten*, Hiradohan ，引自，頁 391 。

（32）藤木久，*Toyotomi heiwarei to sengoku shakai* ，東京， 1986 ，頁 12-38 。

（33）瀨野潛一郎（Seno Seiichiro），*Nagasakiken no rekishi*，東京， 1972 ，頁 108-111 。

（34）關於汪直的身份，見：弘有光（Hiroshi Arimizu），〈葡日歷史關係要點：關於促成中日海盜接觸的討論〉，羅伯托．卡內羅（Roberto Carneiro）和特奧多羅．德馬托斯（A. Teodoro de Matos）《日本的基督世紀[紀念葡萄牙》，〔日本友誼 450 週年（1543-1993）國際研討會紀要〕，里斯本， 1994 ，頁 259-266 。

（35）林仁川前引書，頁 87-92 。

（36）金國平，《與海盜之戰及葡萄牙人在澳門的定居》，引自，頁 200-203 。

（37）（38）（39）外山幹夫，前引書，頁 106-155 。

（40）見我們以前的著作：卡里奧蒂，〈平戶， postazione internazionale dell'Estremo Oriente, nella prima metà del secolo XVII〉(Part I: Le premesse storiche: 平戶 da base commerciale dei traffici sino-giapponesi a crocevia internazionale delle rotte estremo-orientali), *Il Giappone,* 1999, XXXVII, pp. 55-68; Patrizia Carioti, "平戶, postazione internazionale dell'Estremo Oriente, nella prima metà del secolo XVII" (Part II: La presenza europea e l'intermediazione cinese alla luce della politica marittima del Giappone), *Il Giappone,* 2000, XXXVIII, 頁 47-67 。

（41）有關那些年遠東地區的整個時代背景，見：羅德里希．普塔克，《中日海上貿易，約 1550 年：商人、港口和商業網》， 羅伯托．卡內羅和特奧多羅．德馬托斯《日本的基督世紀》〔紀念葡萄牙-日本友誼 450 週年（1543-1993）國際研討會紀要〕，里斯本， 1994 ，頁 281-311 。

（42）見我們以前的著作：帕提齊亞．卡里奧蒂，《17 世紀鄭氏家族在遠東海域的國際背景下的海上王國：“中央集權海盜組織”的崛起及其逐漸形成非正式“國家”的發展過程》，由保羅．聖安傑洛編輯的，《明清研究》，那不勒斯和羅馬， 1996 ，頁 29-67 。

（43）汪直與中國政權的長期談判和那幾年發生在中國沿海的一些複雜事件在 Kwan-wai So 的書中有詳盡的描述。

（44）金國平前引文章，頁 203-212 。

（45）帕提齊亞．卡里奧蒂，"平戶, postazione internazionale dell'Estremo Oriente, ..."（Part II: La presenza europea e l'intermediazione cinese....），見前引文章，頁 47-67 。

（46）Kwan-wai So ，前引書，各處。

（47）外山幹夫，前引書，頁 106-155 。

（48）同上。另見：山本桔內（Yamamoto Kitsuna），《*Nagasaki Tôjin Yashiki*》，東京， 1983 ，頁 30-50 。

（49）例如，Chang Pin-tsun 所寫的一些非常有意思的文章《明末福建的海上貿易和地方經濟》和林仁川所著的《16-17 世紀福建私人海上貿易》都被收錄到由弗米爾編輯的《17-18 世紀福建省的發展與衰落》（*Sinica Leidensia, XXII*），萊頓，紐約，哥本哈根和科隆， 1990 ，分別摘自頁 63-81 和頁 163-215 。

（50）見我們以前的著作：Bai Di [卡里奧蒂]，《遠東重商主義的發生和發展》， art. cit., 頁 213-216；和帕提齊亞．卡里奧蒂，〈福建的海上活動， 1567-1628〉，由保羅．聖安傑洛編輯的《明清研究》，那不勒斯， 1992 ，頁 61-79 。

張雨虹譯

16-17世紀
澳門、中國和日本的歷史關係

塞亞布拉*

中國和日本之間的政治或貿易關係一直處於不正常的狀態之中。

從遠古時代開始，就有這方面的說法。

中國方面認為，公元前5世紀，日本五個國王前後向中國派遣了使節。公元8世紀，710-780年的日本帝國正處於奈良鼎盛時期。其間，日本通過其成羽港[1]向唐朝廷派遣了九位大使，另外在9世紀初，派遣了兩位大使。

這對於日本文化的影響是潛移默化的。但是，日本人對此並不僅限於照搬其思想觀念，而是設法改造它。

8世紀末，日本封建社會正處於鼎盛時期。此時，蒙古頭領忽必烈汗在入侵中國的大部分地區和整個朝鮮之後，於1266年向日本派出使節，要求日本納入蒙古帝國的版圖。

然而未果，忽必烈汗企圖於1274年和1281年入侵日本，卻於1294年準備向日本發動進攻時去世。這些企圖均告失敗，但日本人對此在軍事上卻一直保持着高度警惕，直至1314年。[2]

14-15世紀，貿易明顯地擴展到日本本土。

在相當長的時間內，日本的對外貿易處於朝鮮和中國的海員控制之下。但是，蒙古的威脅使日本的航海業得到了發展，其造船和航海能力大大提高。

在隨後的幾十年中，日本在其沿海設立了許多村落，大部分設立在日本內海和九州島嶼，以防來自中國海岸的威脅。

14世紀初，日本人開始在中國的沿海進行海盜的掠奪活動。因而此類海盜船的日本人被稱為“倭寇”。海盜一詞也源於朝鮮和中國當局進行秘密海上貿易，它們通過這種冒險的貿易企圖對日本進行封鎖，或者起碼對其進行強有利的限制。[3]

在設立足利幕府時，日本的政治和宗教集團已經從海上貿易中獲利，並設法減少倭寇的活動和制止他們的不滿。幕府和首都京都其它集團企圖與中國進行有組織的貿易，同時通過發放許可證對其所有的貿易活動進行控制。由此而產生了封建主和商人之間的利益聯盟。儘管無法證明是否控制了倭寇，但與中國，特別是與於1368年建立了明朝的中國開展了貿易卻是事實。[4]

1373年，明朝洪武皇帝向日本派遣了兩名僧侶及其隨同，要求日本制止倭寇對中國航船和沿海的騷擾。那時，義三幕府對此無能為力。

*塞亞布拉（Leonor Diaz de Seabra）澳門大學社會暨人文學院葡萄牙語系講師、歷史學學士及歐亞研究（歷史）碩士。

1392年，洪武皇帝對日本人再次施壓，堅持對對方的宗主權。在貿易利益的驅動下，義三同意向中國皇帝納稅。1401年，日本派遣一個使團到中國，承諾剿滅倭寇。1402年，義三被封為日本國王和作為明朝的臣民，這一使團才返回日本。

儘管有着巨大的商業利益，但日本僧侶仍不能容忍被認為有損於日本民族名譽的事情。

1410年，義茂幕府為了名譽撕毀了同中國的協定。隨後，1428年，義茂去世。1425年，明朝新皇帝登基。談判重新開始，日本人取得了一個自由度更大的貿易協定，以該使團為班底，1432年，日本派出幾艘船重新開始了貿易。(5)

但實際上，這種有限度的貿易對於開始闖蕩中國海與中國人競爭之後與葡萄牙人競爭(6)的日本人來講委實太受限制了。

16世紀30年代末，日本封建統治正處於全面危機之中，此時日本開始開採銀礦。從16世紀30年代末開採（Swami 縣）大森銀礦和（Fujima 縣）生野銀礦開始，日本的銀價要比東方其它地區低。

無論是質量，還是價格，那兒提煉的銀子都要比東方其它國家提煉的銀子好得多。中國這樣一個龐大的市場對此不可能熟視無睹，儘管有皇帝禁令，中國人還是可能首先去尋找那裡的銀子。他們利用九州島的薩摩港和大隅港，儘管那裡與商業中心溝通不便，但可以更好地使他們免受日本海盜(7)倭寇的騷擾。

葡萄牙人看到了這些商機，並通過中國人從中獲利，這也是很自然的事。他們在寧波和中國的中部沿海島嶼與中國人進行交易。

即使在1543年“發現”日本之前，葡萄牙人和日本人就有了瓜葛，在中國中部沿海進行秘密交易。葡萄牙人在寧波沿海設立港口之後，便在那裡安營紮寨，以免冬天返回暹羅或沙梨頭港口，他們的船隻大部分來自這兩個港口。葡萄牙人的船隻因暴風雨而偏離航線抵達日本，之後可能因駐紮在中國島嶼上的葡萄牙人的緣故，那裡頓時成為十分有價值的貿易中心。

經過初步接觸，在那時的葡萄牙人眼裡，日本是一個白銀國度。葡萄牙人通過合法貿易把中國絲綢運往日本，在那裡以高價換取銀兩。那時，中國絲綢在官方海運中屬稀世珍品，價值非凡。其中轉站是廣東各島嶼，之後便是澳門。(8)

實際上，澳門是一個商業社會，但從經濟和政治角度看，其狀況已使它成為一個國際活動中心（中國和日本）和國內活動中心，從伊比利亞兩個大國之間的複雜關係來看，它們具有不同的利益，但又同屬一個君王：西班牙和葡萄牙，東印度和西印度，果阿—馬尼拉—馬六甲—澳門。

使其關係更加複雜化的是宗教問題。澳門是葡萄牙教會在東方（中國、日本、東南亞、東京〔越南北方古稱〕、交趾支那，海南、東埔寨和暹羅）的基地。作為葡萄牙教會的對手，西班牙教會則通過菲律賓在該地區向葡萄牙的霸權發起挑戰。結果，其爭鬥演變成各宗教（耶穌會、方濟各會、奧古斯丁會和多米尼克會）之間的鬥爭。耶穌會人士牢牢地根植於澳門和日本，頑強地抵禦了以菲律賓作為基地的其它宗教的滲透。

這樣，澳門從一個初具規模的商業社會成為一個重要的政治中心，成為葡萄牙和西班牙為爭奪各自的利益和宗教陣地的擴張基地。(9)

在貿易上，它是東方最大的市場中國和白銀基地日本經濟利益的匯合點。它對於葡萄牙人從印度和馬六甲至中國和日本進行航海來講是一個不可缺少的港口。它為從廣州市場上獲得的絲綢進行定期銷售提供了保證。這樣，去日本的航行能夠正常進行，從供應商品的角度來講，澳門和日本之間的雙向航行具有了後勤和技術上的支援。(10)

葡萄牙人壟斷了同中國的海上貿易，因此，同中國人的關係發展到了前所未有的地步。

同海盜的鬥爭烽煙再起。1549-1553年，倭寇在中國中部和南部沿海進行了騷擾，1557年，變本加厲地進行了各種類似活動，1559-1563年，他們又故伎重演。(11)

中國和日本的官方貿易被迫中斷。海域成了兩

國(日本和中國)海盜的領地。那時，澳門的情況十分混亂，風險很多。日本人早就把安南、暹羅和呂宋島作為基地，進行香料貿易。日本船隻不服從日本當局的管理，對中國沿海進行了肆無忌憚的入侵，無能的中國皇帝祇是下令沿海的百姓向內地後撤幾英里。(12)

中國還是日本貿易的重要夥伴，因為日本商人主要進口中國的絲綢和黃金，和日本的白銀進行交易。葡萄牙人介入這種交易之中，而澳門則起了十分重要的作用。(13)

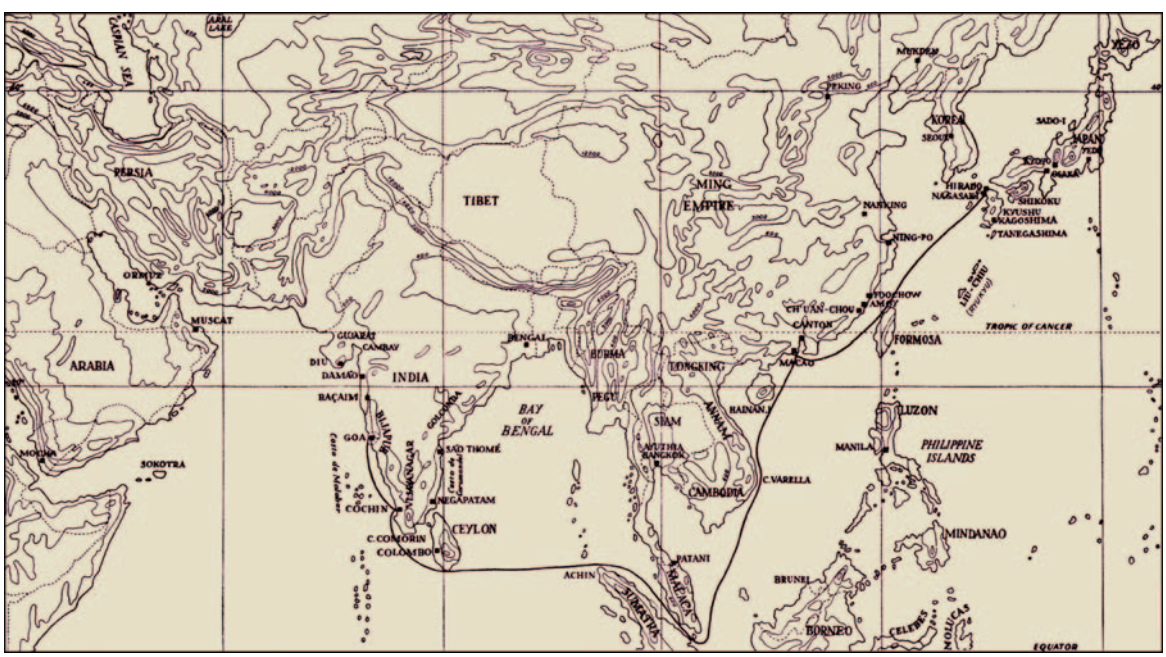
貿易和傳教的雙重性是葡萄牙在15-18世紀進行擴張的重要因素，在日本基督世紀期間，它以十分獨特的方式運作。那時，傳教士離不開船隻，也少不了商人的物質支援，另一方面，傳教士的幫助對於在遙遠地方生活的商人來講十分有用。由於其傳教的特殊性，神父必須學習語言，以瞭解日本人的生活方式和深入與西方絕然不同的社會中去。這樣能成為商業活動不可缺少的翻譯和資訊渠道。

葡萄牙人在尋找到鹿兒島、船井郡、平戶和橫瀨浦作為其港口之後，並不就此甘心作罷，繼續在日本尋找新港口。

1549年，聖方濟各·沙勿略（S. Francisco Xavier）和一位名叫 Anjiro 的日本人一起走訪了鹿兒島(日本)，後來這位日本人成了基督教徒，取名為保羅·德·聖塔費(Paulo de Santa Fé)。他一開始傳教便取得了成功，他寫信給果阿請求派遣更多的傳教士。1570年，他已經成為基督教徒的大村市大名，並在長崎設立了教區。從那時起，葡萄牙人擁有了通往澳門的港口，他們的經濟活動由此方便了許多。(14)

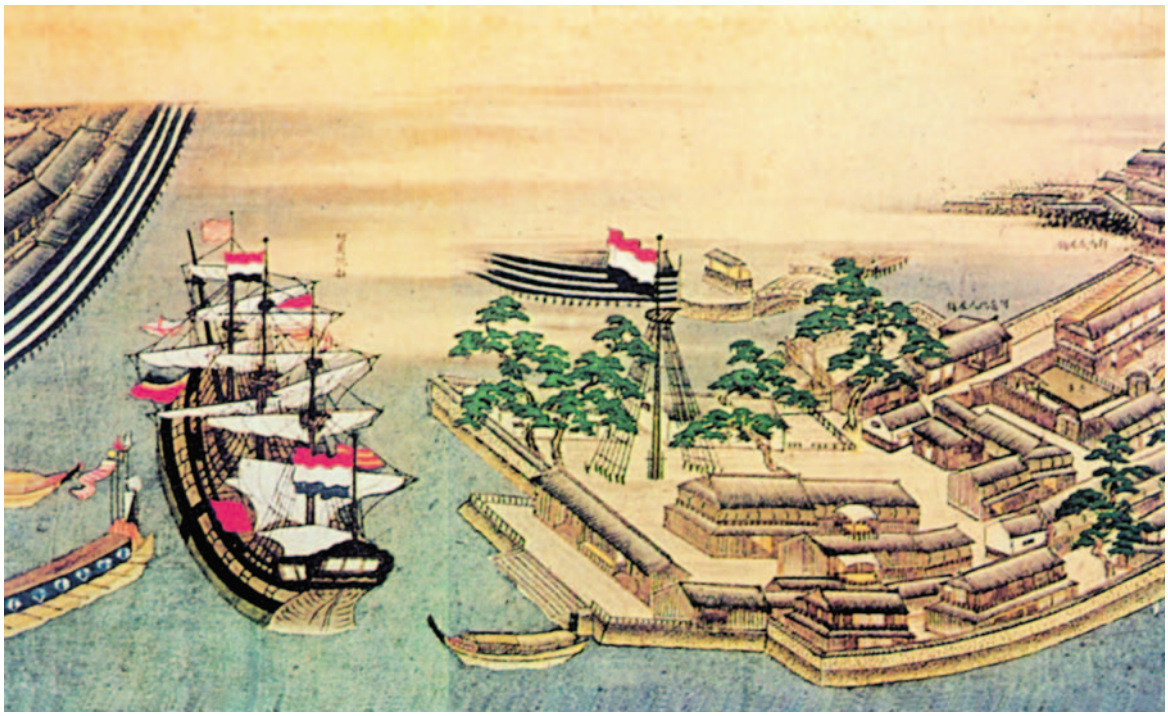
澳門的商人對白銀極感興趣，因為他們可以用在中國採購到的商品到日本換取白銀。這樣，白銀成為中國絲綢交易的主要目標。用絲綢在日本港口換取白銀，要比在廣州合算得多。這種差別使得商人在兩國之間進行貿易從中獲取豐厚的利潤。

那時，中國需要大量白銀，可以用其產品，特別是用絲綢來換取白銀更使其不能自制。 正如我們所知，日本發現了大量高質量的銀礦，而且其價格要比中國的價格低的多。同樣一件絲綢產品，在中國花很少的白銀就能買到，而在日本則要花多得多的白銀才能買到。中國絲綢在日本特別受青睞，日本人毫無限制地大量進口中國絲綢。(15)



果阿－長崎航線

17 世紀畫卷記錄着從長崎被逐返澳門的最後一批葡人（長崎圖書館藏）



出島——葡萄牙人及後來的荷蘭人被限制居住的地方 佚名畫家．1804．東京大學

戈迪尼奧（V. M. Godinho）認為，中國是“世界白銀的漩渦”，而西方進入吞噬白銀帝國之門則是澳門。1565年之後，西方人通過海上絲綢之路、果阿、馬六甲和太平洋，經馬尼拉，進入上帝聖名之城澳門。菲律賓是新的白銀產地，1565年，它因美洲白銀而開放，這樣便擾亂了伊比利亞半島，以及西班牙和葡萄牙帝國的正常渠道。

不久又出現了另一個巨大的白銀產地：日本。(16)

它是一艘裝滿白銀，並把白銀送進中國漩渦的批發商船（日本流動商船）。除了白銀，日本還做一些黃金生意。在中國，絲綢同樣可以用黃金支付，因此，在馬六甲和果阿，用來自遠東的貨物支付葡萄牙王室的海運稅項越發顯得重要。

葡萄牙人到達日本及時地為此打開了市場。

日本是中國絲綢的傳統消費大國，它常常用其生產的銀條支付購買中國絲綢的費用。在日本，白銀生產數量鉅大，在那裡，白銀不作為貨幣，僅僅是商品而已。

葡萄牙人成為東方貿易的最大運輸商和日本進行貿易的唯一壟斷者。(17)

就從那時起，日本用黃金貨幣而不是銀本位制開始了金融經濟。特別是從1568年開始，由於織田信長奪取了政權，這種貨幣成了用現金支付貨物和稅項的手段，替代了用大米支付的手段。這樣，黃金的需求量大增。

日本沒有足夠的黃金生產，它祇能依靠進口，這樣，在其從國外購買的商品的名單上增加了黃金，當然也包括作為葡萄牙商船主要貨物的絲綢、瓷器、硝石、水銀和麝香。(18)

所有這些都是以在東方早已風靡的銀條、硫磺和一些冷兵器進行支付，但白銀仍居首位。

葡萄牙人到達日本不久，便通過其海員和商人，巧妙地擺脫中國人和日本人的競爭，並照顧到各方的利益，把這種貿易轉入自己手中。

葡萄牙人在中國海繼續存在，可能是由於下列因素：從葡萄牙方面來講，由於其冒險家的鹵莽和固執，由於他們滲透到當地商業網和利用該地區當權者之間爭鬥的形勢，由於他們的（軍事和航海）技

術優勢，以及由於其大部分貴族、傳教士和冒險家的外交政策；從日本方面來講, 由葡萄牙人進行貿易所提供的豐厚的利潤是極為重要的，這些利潤可以大大改善封建主軍隊的裝備；對於廣東當局來講，同意葡萄牙人在澳門居住可以保證中國和日本之間的貿易利潤留在澳門，也可使日本海盜（倭寇）停止對珠江口的騷擾.

但是，葡萄牙對日本的出口不僅限於貿易。他們出口了西方的軍事和冶煉技術，這對於改造日本社會具有重要意義。(19)

正如前面所述，日本的生產全部用於出口貿易。據估計，至1580年，和葡萄牙人進行貿易的不足四十年的時間內，日本商船每年平均要運大量的用銀錠支付的貨物，其價值為五十萬克魯扎多。約在1583-1591年，年均貨運超過六十萬克魯扎多， 16世紀末和17世紀初，達到一百萬克魯扎多。起初，這價值相當於白銀13噸，到最後翻了一倍。(20)

所以，白銀幾乎繼續成為日本商船航行換回來的貨物。

有些年，澳門的商船（“黑船”，所以這樣稱呼是因為它塗上的顏色）把在中國生產的黃金運到了日本。在日本，黃金的需求大大超過了生產。16世紀最後幾十年，日本的黃金生產限制在700公斤之內。所以，澳門商船運900公斤黃金，合2,000磅（1磅相當於2馬克）。

日本金礦開採時，金價居高不下。這樣，黃金不再成為有利可圖的商品運往日本，因為在那裡用其它商品可換取更多的白銀。

1624-1630年，日本的黃金生產比1581-1600年增加了50%。從1572年開始， 菲律賓的部分黃金運至日本。所有這些使得白銀對黃金的比價下降，白銀又變成了引人關注的商品。

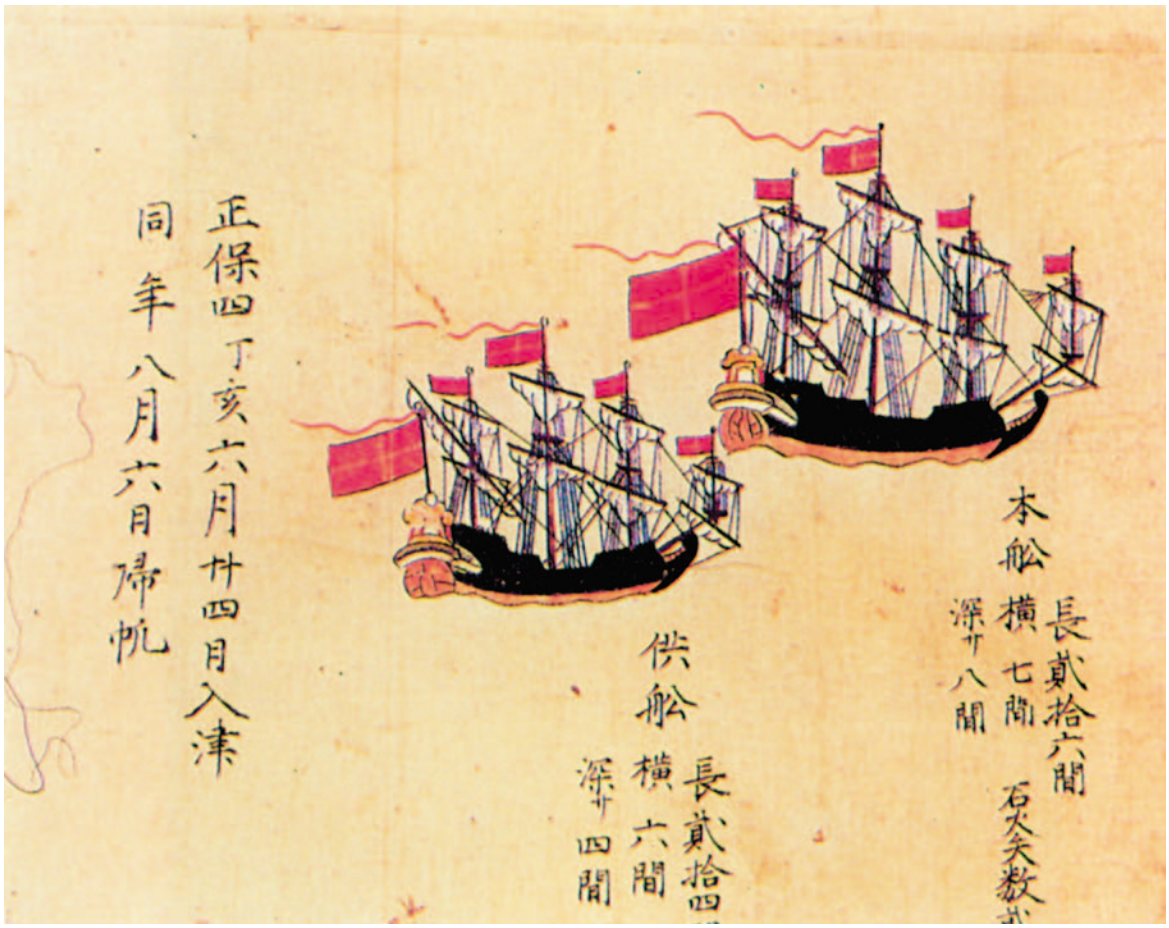
1582年，商船頭領若昂．阿爾梅達（D. João de Almeida）寫道：“上帝和閣下保留我們在那裡的居住權，並讓我們與中國人打交道，其意義深遠。”“整個這部機器靠從這個城市和日本之間的貿易維持着，若失去在那裡的居住權，以及和中國人打交道的機會，一切將喪失殆盡。”所謂“打交道”就是用中國的絲綢和日本的白銀打交道。白銀雖然是構成整個社會制度的要素之一，但卻包羅萬象，甚至超越了東方。

織田信長的軍事和管理才能為16世紀末葉的日本中央集權奠定了基礎，結束了大名們的爭奪和野心導致的曠日持久的國內戰爭。他暴死於1582年之後，便出現了爭奪由他創立的政權的衝突。為了和解，他的將領們成立了一個四人委員會，但其中一位名叫豐田秀吉的將軍根除了其他三位將軍，這樣，他成為織田信長的政權接班人。他加強了中央集權，並以強權軍人的面目出現。1587年，他宣佈了第一道驅逐耶穌會士的法令。驅逐令沒有得到實施，卻是一個十分嚴峻的信號：傳教士的活動可能隨時被鎮壓。(21)

那時，對於日本人來講，耶穌教徒是傳教士和中間人，同時也是商人。為了維持傳教的費用，他們用從澳門帶來的絲綢做生意。此外，一般來講，他們都是葡萄牙人，常常作為中間人為日本人服務。1582-1590年，從九州派往羅馬的第一個基督教大名使團則是由路易斯．弗羅依斯（Luís Fróis），若昂．羅德里格斯（João Rodrigues），特蘇祖（Tçuzzu）和迪奧戈．德．梅斯基塔（Diogo de Mesquita）神父領導的。(22)

廣東商人也利用葡萄牙人把商品運至日本和菲律賓。經紀人和船長儘管無利可圖，但他們必須那樣提供服務。那些商業機構投入大量的白銀在中國購買絲綢，然後往日本進行倒賣。這一距離實在太長，以至於做這種生意的澳門商人並不見得比代理商多多少。(23)

銷售體系很完善。澳門港的經紀人是一個重要角色，到1604年建立銷售體系之後更是如此。經紀人是葡方代表，所有的絲綢銷售均通過他們進行。一般來講，不可能接受由葡萄牙人和日本人提出的價格，商品運回澳門，或留到下年再銷售。很少會出現上述情況，即便如此，也須多方達成協議。



葡萄牙船隻（16 世紀末長崎地圖之局部） 里斯本航海博物館藏

這種銷售體系通過澳門的商業組織進行聯繫，從1578年起，該商業組織必須通盤考慮商人和居民的利益，以及維持在日本進行傳教的財政需求。(24)

這樣，運往日本的廣東素絲和絲綢限制在1,600皮克範圍內（1 皮克等於 1,500 兩或 100 斤）。每一個當地居民都可以按其財產參與這種絲綢生意，但須根據全體大會通過的分派比例進行登記。任何澳門居民或“已婚者”都可以運送 50 、 30 或 20 皮克的絲綢，共同進行銷售，商船返回澳門之後再按比例進行分紅。運往長崎銷售的絲綢總共為 1600 皮克，由澳門市政廳的經紀人代理銷售，其利潤在商船返回澳門之後再分派。(25)

17 世紀初由於其對外政策和經濟因素，葡萄牙人在此市場上的地位日趨衰落。

荷蘭人到達該地區以及捕獲裝滿貨物的葡萄牙大商船相對容易，這向澳門商人表明使用的船隻，體積要小，但數量要多。葡萄牙王室和商船船長也考慮到了澳門葡萄牙商人的擔心，於是在 1618 年，在日本做生意時開始使用小船。(26)

中央集權的德川幕府接受了這種航海貿易，但必須限於經濟目的。所以，在那時，必須把宗教事務和經濟事務區分開來，但這並沒有付諸實踐。(27)更有意思的是，日本官員認為日本基督大名們和葡萄牙人勾結起來十分危險。當時，一般人認為，日本基督教徒更聽從於歐洲人的精神指導，而忽視了對其封建主的服從，所以，他們認為基督教是一種十分危險的叛逆宗教。這種想法使得日本人和葡萄牙人之間的關係惡化。(28)

另一方面，葡萄牙人拖欠商業債務，日本人因實行資金“回籠”制度而開始對葡萄牙人失去貸款信任。這種制度以前使用過多次，從1627年起開始全面實施。葡萄牙人從日本人那裡借貸白銀，然後用白銀到中國採購絲綢。情況發展到這樣一個地步，有時，從中國運來的絲綢大部分歸屬日本。1630年前後，葡人所欠的總債務估計在200,000至600,000兩之間（1兩等於37.8克）。

祇要日本人不給葡萄牙商人貸款，他們便會通過廣東的經紀人獲得貸款。(29)

那時，居住在日本的荷蘭人企圖鞏固自身的地位而窺視葡萄牙人的利益。由於荷蘭人的行為，葡萄牙人的地位日趨衰落，而德川家康幕府對基督教日益失去信任。

比如，那時秀吉頒佈了1587年的驅逐令，家康於1614年又頒佈一次。這樣，大家十分清楚其禁令是針對傳教士的，澳門商人祇要在那裡從事商業活動，將繼續受到良好的待遇。直接進入中國的絲綢市場使得澳門商人具有比歐洲競爭者更優惠的條件。(30)

1636年，天皇的一道禁令禁止日本人和外國人之間的任何來往。又過了兩年，葡萄牙人以及後來的荷蘭人，被限制在長崎附近的人工島嶼出島上，他們不能離開那裡，該島是唯一允許和歐洲人做生意的地方。

1638-1639年，這種寬容也戲劇性地被停止了，德川家族實行驅逐政策，由於島原叛亂，德川幕府對皈依基督教的人士進行殘酷的迫害。(31)

那時，葡萄牙人的壟斷受到了日本人、荷蘭人，特別是中國人的挑戰。(32)

即使在最後時期，從澳門 - 日本間的貿易中所獲得的利潤是相當可觀的。16世紀末每年通過“海運”從日本出口到澳門的白銀估計在一百萬克魯扎多，之後四十年間，通過小商船進行的出口貿易估計在三百萬或四百萬克魯扎多。無法確切知道，這些白銀用的是中國資金還是日本資金，但和其它歐洲人在17世紀上葉與亞洲人做生意相比較，其用於（澳門 - 日本）貿易的白銀總數是十分驚人的。(33)

1639年，葡萄牙人完全被趕出日本（驅逐法）。但是，在如此戲劇性的變化中，失去了和日本進行貿易，對於居住在澳門和在南中國海進行貿易的商人來講，還不是致命的。(34)

更有意思的是，根據桑賈伊．蘇布拉馬尼亞姆的描述，17世紀40年代正處於明朝和清朝的過渡期，那時的大饑荒使得東南亞地區各國的市場極其不穩定。實際上，入清時期的逃荒者紛紛湧入澳門，使得那裡的生活資源枯竭。(35)

1640年，澳門市政廳抱怨其財政收入枯竭，並預料如果不重開那種貿易，澳門市將完全癱瘓。

這樣，澳門市政廳不甘心失去這種貿易的希望，於1640年，向日本派出了“特殊使館”，以便和日本人進行調解。但是，使館遭到了失敗，船隻被扣押燒燬，大使及其隨從和船員全部被處決。(36)

對於澳門來講，因和日本進行貿易而處於鼎盛時期就此結束了。

儘管如此，澳門商人和市政廳繼續為重開這種貿易而努力不懈，但沒有取得任何效果。

需要說明的是，1639年結束了與日本進行的貿易而造成的新氛圍，以及荷蘭人在東部海域進行日趨猖獗的商業活動，迫使葡萄牙商人在其航線上作出某些調整。特別是17世紀30年代，澳門的商業在馬卡薩爾、馬尼拉和越南（東京和交趾支那）尤為昌盛。至越南、東京和交趾支那的航線是為澳門的窮商人服務的，這種貿易在1617-1637年期間達到頂峰。(37)

由於關閉了葡萄牙人到日本的貿易，澳門和南部各港口的貿易顯示出了其重要性。

馬卡薩爾（Macassar）- 弗洛里斯（Flores）- 索洛（Solor）- 帝汶（Timor）航線，儘管處在荷蘭人的強大壓力之下，成為用檀香木產品和香料進行貿易獲取暴利的目標。(38)

1644年，印度總督派遣貢薩羅．西蓋拉．德．索薩（Gonçalo de Siqueira de Sousa）作為駐日本使節，他在1647年才抵達長崎（由於澳門商人的反

對），但幕府禁止葡萄牙使節行使其職能，並命令他離開日本帝國。儘管葡萄牙使節莊嚴承諾不再往日本派遣神父，但和解還是以失敗告終。(39)

17世紀60年代末，由於受到明朝擁戴者國姓爺（鄭成功）的攻擊，中國清朝政府下令其沿海居民向內地撤退。(40)

這意味着澳門海上貿易的終結。1664年，商船頭領馬努埃爾．科埃略．達．席爾瓦（Manuel Coelho da Silva）請求國王阿豐索六世往北京派遣一位使節。(41)

1667年，馬努埃爾．德．薩爾達尼亞（Manuel de Saldanha）大使在澳門籌備組團準備前往北京（按慣例和中國官方規定須途經廣州）。(42)

1669年，中國當局把國姓爺從臺灣趕了出去，因而撤銷了沿海居民向內地遷徙的強制規定。1670年，馬努埃爾．德．薩爾達尼亞大使抵達北京，但祇是受到了良好的接待，卻沒有取得任何實際效果。1678年，由使館秘書本托．佩雷拉．德．法里亞（Bento Pereira de Faria）帶領的外交使團再訪北京時，還送去了一頭獅子作為禮品，皇帝非常喜歡。儘管如此，結果仍然無功而返。(43)

根據桑賈伊．蘇布拉馬尼亞姆描述，這些使團的目的不僅僅是保護澳門的特權，而且也要設法令荷蘭使團（1666-1668）不能得逞。(44)

值得注意的是，在這方面，如對柬埔寨、越南和暹羅的外交政策方面，澳門的葡萄牙人對付果阿實行了一定程度的自治。

那時，即在18世紀和19世紀期間，居住在澳門的商人，仍然向亞洲各政權提供西方生產的大炮、長銃和彈藥。據說，澳門還能製造武器，但是，那祇不過是一種往昔光榮的回憶罷了。有些人認為，因為這一因素，他們曾多次在中國商人的競爭面前處於優勢地位，而中國商人則使用同樣的航道和產品維持基本的貿易。(45)

1683年前後，葡萄牙王室和澳門市政廳挑選了幾對“夫婦”作為東南亞某些國家的大使，以改善其貿易關係。這樣，印度總督弗郎西斯科．德．塔瓦拉（Francisco de Távora）閣下於1684年把佩羅．瓦斯．德．西蓋拉（Pero Vaz de Siqueira）（前駐日本大使貢薩羅．西蓋拉．德．索薩的兒子）派往暹羅，處理商務（除了宗教事物以外）。他似乎沒有得到暹羅國王帕那哈依（Phra Narai）的支持， 因為澳門商人企圖通過暹羅王室參與同日本人所進行的海上貿易，這會使暹羅本身同日本的貿易擔上風險。此外，法國人通過巴黎傳教會在東方的影響越來越大了。

在暹羅，國王帕那哈依的大臣君士坦丁．法爾康（Constantine Phaulkon）對巴黎傳教會特別有好感，因此，在某些定居在暹羅的葡萄牙人的幫助下，該傳教會暹羅教區牧師路易．拉諾（Louis Laneau）的干預使得佩羅．瓦斯．德．西蓋拉的努力付諸東流，無功而返回澳門。(46)

1685年，澳門居民收留了幾個遇海難的“日本人”，他們打算用船隻遣送這些日本人回國，並借此機會試圖重新啟動對日本的貿易。當時在澳門港口，除了從暹羅返回的佩羅．瓦斯．德．西蓋拉的聖保羅船外，沒有其它船隻，而這艘唯一的商船正在為前往馬尼拉作準備。西蓋拉當即答應提供其船隻并支付四分之三的航海費用，餘下部分則打算由日本神父負擔。(47) 正如以前的葡萄牙使館人員一樣，這些葡萄牙人到達長崎後，並沒有被批准靠岸，而是被命令返回。日本方面警告：“澳門政府不得再派遣船隻來！”而這次正因為他們送回了十二名日本人返國，才免遭殺身之禍。(48)

17世紀末，在澳門祇有二十四個“好人”，其中祇有十五位是健全的人。儘管祇有七人能夠管理澳門，而擁有船隻的祇有五人，其中有佩羅．瓦斯．德．西蓋拉和他的嫂子卡塔里娜．德．諾羅尼亞（D. Catarina de Noronha）。(49) 1685年，康熙皇帝公佈了法令，決定向外國人開放廣州港，在每年的交易會期間至少開放一次。(50)

澳門因此而失去了獨佔貿易市場的作用，葡萄牙人不再是同中國進行貿易的唯一中間人。因此，對於澳門來講，那段光輝時期也就因此而結束了。

【註】

（1）W. H. Ha，《遠東簡史：中國和日本（1791-1952）》，頁147-148。

（2）（3）（6）阿圖爾．科特雷爾（Arthur Cotterell），《中國：歷史》，頁191；頁191；頁213。

（4）（5）（11）（22）查里．拉爾夫．博克瑟（Charles Ralph Boxer），《日本的基督世紀（1549-1650）》，頁6-7；頁248-253；頁256-257；頁212。

（7）（8）（15）（16）（18）喬治．布里安．索薩（George Bryan Souza），《倖存的帝國：在中國的葡萄牙人（1630-1754）》，頁68；頁73；頁72；頁65-74；頁73-74。

（9）若弗雷依．岡恩（Geoffrey Gunn），《相遇在澳門：中國附近的國家城市，1557-1999》，頁44-46。

（10）邁克爾．庫珀（Michael Cooper），《日本和西方的首次接觸》，1492-1992，頁3-4。

（12）（40）施白蒂（Beatriz Basto da Silva），《澳門編年史（16世紀-17世紀）》，頁132；頁132-136。

（13）羅德里希．普塔克（Roderich Ptak），《東南亞的海上貿易（1600-1750）》，第五章〈人民和文化，葡萄牙和東方：過去和現在〉，頁200-201。

（14）（21）瓦爾德馬爾．科蒂尼奧（Valdemar Coutinho），《葡萄牙在日本的終結》，頁7-9；頁10-17。

（17）（19）（20）（24）（29）查里．拉爾夫．博克瑟，《從阿媽港來的大商船》，頁114-116；頁159-160；頁96-97和頁122；頁96-97和頁154-155；頁159-160。

（23）潘日明，《15-18世紀澳門-馬尼拉的貿易航海》，頁9。

（25）查里．拉爾夫．博克瑟，《遠東的貴族（1580-1770）》，頁26-29和頁43-44。

（26）值得注意的是，荷蘭人於1601年第一次進攻澳門，並於1604年和1607年多次進攻澳門。1622年，這種進攻達到了登峰造極的地步，葡萄牙人並於當年給荷蘭人的進攻予以沉重的打擊。龍斯泰（Anders Ljungstedt），《在華葡萄牙居留地及羅馬天主教怖道團簡史》，澳門，澳門市政廳，1999，頁98-99。

（27）瓦爾德馬爾．科蒂尼奧，《葡萄牙在日本的終結》，頁23。

（28）查里．拉爾夫．博克瑟，《日本的基督世紀》，頁368-374。

（30）龍斯泰，《葡萄牙在中國的和解和羅馬教堂及其在中國傳教的歷史概況》，頁94-96。

（31）"島原叛亂"- 是以九州的有馬地區開始的農民起義，在那裡，（農民）基督教徒起義反對大名，大量起義教徒被鎮壓和屠殺。潘日明，《殉難者使館》，頁36-47。

（32）1637年，英國人派出了由約翰．韋德爾（John Weddel）船長率領的四艘商船組成的船隊前往澳門和廣州，企圖嘗試和中國進行直接貿易關係。張天澤，《1514-1644年的中葡貿易》，頁176-182。

（33）（34）查里．拉爾夫．博克瑟，日本的基督世紀……，頁375-382；頁375-382。《從阿媽港來的大商船》，頁163-165；頁163-165。

（35）桑賈伊．蘇布拉馬尼亞姆，《葡萄牙的亞洲帝國》，1500-1700：政治和經濟歷史，頁292-293。

（36）潘日明，《殉難者使館》，頁57-71。

（37）（38）（49）潘日明，《18世紀的澳門海上生活》，頁13；頁14-29；頁11-14。

（39）1647年派往日本的葡萄牙大使：由查里．拉爾夫．博克瑟記錄，但鮮為人知的關係，頁5-1。

（41）文德泉神父（Manuel Teixeira），《17世紀的澳門》，頁106。值得注意的是，1640年，葡萄牙恢復了獨立，但那時，葡萄牙仍處於和西班牙的戰爭狀態之中。1644年（滿州人奪取北京之時），中國處於明朝向清朝的轉變的過程中。

（42）費爾南多．科雷亞．德．奧利韋拉（Fernando Correia de Oliveira），《葡中接觸的500年》，頁67-75。

（43）查里．拉爾夫．博克瑟，《在亞洲的荷蘭商人和海員，1602-1795》，頁30-46。若澤．德．熱蘇斯•馬里亞（José de Jesus Maria），《中國和日本的亞洲》（由查里．拉爾夫．博克瑟記錄），第二卷，頁101-103。

（44）桑賈伊．蘇布拉馬尼亞姆，《葡萄牙的亞洲帝國，1500-1700……》，頁298。

（45）文德泉神父，《17世紀的澳門》，頁47。博克瑟，《葡萄牙在東南亞的征服和貿易，1500-1750》，頁164-166。

（46）A. H. G., 檔案，第58卷《王國的季風》，第51卷A.

（47）（50）施白蒂，《澳門編年史（16-17）》。頁143；頁140。

（48）安娜．瑪麗亞．萊唐（Ana Maria Leitão），《葡萄牙人和與日本貿易關係的終結：日本基督世紀的和解嘗試，（1543-1993）紀念葡日友誼450周年國際研討會的紀要》，頁228。

歸祖勤譯

日本群島傳教夢的結束

日本的辯解和耶穌會士與托缽僧的論戰

佛朗哥*

我們認為，耶穌會日本傳教團是基督教在全世界傳教史上的一個里程碑。正當教廷改變了其全球傳教觀念之時，第一批傳教士在日本出現。過份樂觀以及天主教與帝國之間過份緊密的關係是具有明顯的中世紀色彩的觀念。事實上，在16世紀中葉，這種觀念已經讓位於一種更為近代的觀點，即將賭注押在向海外派遣大批具高素質的並致力於向異教徒傳播福音的人員身上。

—— 若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔[1]

初步分析

當葡人於1543年抵達日本的時候，他們見到的是一個政治權利分散的獨處一隅的國家，當時的日本正處在其歷史上完全的無政府時期。[2]唯一的權力來源於被稱為大名的封建主和宗教團體，前者統治着以一系列依附於他們並保障其統治的人際關係為基礎的領地。在很大程度上，宗教團體的權力受到民間佛教僧人的影響，儘管日本當時並沒有純粹的佛教[3]，因為許多僧人站在封建主一邊參與鬥爭並為他們服務，他們對高層社會的統治階層的影響是顯而易見的，通過這種影響，達到對人民的控制。

葡人的到來在很大程度上改變了這種價值秩序，在刺激對外貿易交往、引進新式武器——火槍並企圖強行引入一個完全不同的宗教——基督教的過程中，動搖了整個日本群島。日本政治經濟的現代化在很大程度上是由於葡人在這個群島的出現。國際關係即海上貿易的發展和政治集權的開始都與在日本的葡人的影響有關。實際上，葡人在適當的時候出現於適當的地點，因為，日本需要一個對中國市場的貿易關係有利的中間人。葡人不但在東方佔據了有利位置，而且擁有一個同樣有利的貿易關係網絡。[4]除此之外，他們還擁有一支有能力抵禦海盜的可觀的船隊。因此在初期，他們受到了歡迎。

基督教在日本：成就與幻滅

當耶穌會士方濟各．沙勿略（Francisco Xavier）於1549年在鹿兒島（Kagoshima）登陸的時候，他做夢也想不到在不久的將來這裡會成為耶穌會傳教事業在遠東最興旺也是最悲慘的地區之一。事實上，日本表現出與當時天主教傳教士建立的其它基

* 佛朗哥（José Eduardo Franco），里斯本大學教育學（1997）和近代歷史學（1999）博士。從事歷史、教育學和宗教史領域的開創性研究工作，特別是關於耶穌會士的研究和葡萄牙反耶穌會現象的研究。

方濟各．沙勿略（Francisco Xavier）及其日本翻譯 Yagiro André Reinoso 於 1619 年所作油畫
里斯本聖羅克博物館藏

督教進教團完全不同的特點。在這裡，教會要自負盈虧，自負風險，因為沒有一個政治或軍事政權幫助其強力推行傳教。與在巴西或印度發生的情況相反，在那裡，努力的方向是使當地民眾皈依統治者信奉的宗教，而在日本，政治權力不但不會由一個西方政府替代，而且，它還保持着對自己的宗教和文化傳統的忠誠。有些時候，情況也不是一成不變的，一些統治者表現出對基督教的接納，這主要是由於這種讓步對他們的計劃有利並且是必須的；換句話說，當基督教給集權帶來更大實惠的時候。

最初，耶穌會傳教士的工作集中在研究本地語言和宗教，尋求相宜的文化上的親近，專業術語稱其為文化接觸。實際上，佛教徒即禪宗的組織模式被用來建立耶穌會士的傳教組織[5]，特別是在住宅和教堂的建築以及世俗輔助人員即首領的招募形式方面。[6]這些人對傳教提供了寶貴的幫助，因為他們很瞭解日本的語言和文化，使得基督福音的傳播變得較為方便。對當地文化的適應過程還包括將佛教禮儀基督化，以及採用與和尚特有的佈道方式相近的方式。實際上，耶穌會傳教士在日本採用的文化接近的方法很快就有了結果，不但皈依者的數量有所增加，還出現了當地人的教士階層。

在最初階段，基督徒的問題與其說來自當地當局的反對，倒不如說較為集中在他們自身的生計上。在基督教建立的初期，他們最大的反對者是在一個外國宗教的競爭者面前眼看着自己的聲望下跌、影響削弱的佛教徒。對基督教的皈依造成許多新教徒停止施捨，夷平寺廟和偶像，並且不再承認他們從前宗教首領的權威，從而引發了佛教徒對基督運動的憤恨。[7]另一方面，大名們卻看好時機從佛教僧人手中收回權力，因為，這些人影響了剛剛開始的中央集權的進程。

日本的這種政治演進與葡人的出現是分不開的，因為，他們帶來的變化，例如火槍，在很大程度上對直至當時存在的封建主義的政治軍事的平穩局面是至關重要的。甚至發生過一些大名也皈依了基督教的情況，例如大村純忠（Ômura Sumitada）一直信奉基督教直到去世。[8]這位貴族的皈依同樣給經濟帶來了某些好處，１５６２年，他曾將橫瀨浦（Yokoseura）出讓給葡人，從此，葡萄牙商船得以在此停靠[9]，再後來他又給予他們船隻停泊的權利[10]。

然而，財政困難成為耶穌會士們在日本群島遇到的最大的問題之一。他們幾乎被教廷和政治當局遺忘在世界上那個如此遙遠的地區，僅僅依靠自己的方式保證自己及其不斷擴大的傳教組織的生存。另一方面，日本傳教團的工作越來越重：除了住宅數量的增加之外，支出也由於採取的傳教方式自身的特點而不斷上昇。的確，耶穌會神父們身着日本

上層社會的典型服裝這種方式是行之有效的，更能體現他們的重要性和可信性，並且他們還必須倣傚日本的傳統觀念贈送貴重禮品來贏得好感並保持親熱的關係。這一切都導致了高額的支出。除此之外，由於皈依基督教而被從他們的所在地區驅逐的新教徒的人數越來越多，這些人要求神父的保護(11)和物質上的幫助。同時，雖然葡萄牙王室承諾給予耶穌會士報償，但由於支付的拖延和不正規，也有加重經濟困難的趨勢。因此，耶穌會進教團祇好依賴施捨和當地數額有限的捐助，並借助貿易活動獲得財力支持滿足傳教事業的支出，除此之外，他們別無選擇。(12)

耶穌會神父對貿易的投資問題成了與其它教派例如與方濟各會最主要的分歧點之一，後者也曾於1593年到達日本，並在這裡努力參與基督教的擴張競爭。從1609年起，由於英國人和荷蘭人染指遠東貿易關係，在日本的耶穌會士從絲綢貿易獲得的收入開始大幅度下滑，這進一步的惡化加劇了經濟困難。耶穌會士得以繼續支撐傳教工作，期盼着收到來自歐洲所承諾的報酬，同時也是由於一些團體開始建立起自己的教堂。

日本統治者對葡人的到來越來越反感，這與新的歐洲商人的到來是分不開的。

由織田信長（Oda Nobunaga）開始、豐臣秀吉（Toyotomi Hideyoshi）自1582年延續的政治集權終於在1603年由建立了最後一個幕府的德川家康（Tokugawa Ieyasu）結束了。然而，是豐臣秀吉在1587年利用兩位重要的大名去世而使耶穌會失去幫助的機會發佈了第一個反基督教敕令。豐臣秀吉並不看好神父對越來越多皈依基督教的民眾的統治權力。僅僅由於擔心破壞葡日貿易關係，才使基督徒免遭一場更大的災難，因為事實上這份要求驅除教徒的敕令從來沒有得到執行。

由於經濟問題大於政治和宗教問題，這使得日本統治者對耶穌會士無視驅逐令的做法閉上了眼睛，以便澳門-日本軸心貿易關係不受影響。另一方面，耶穌會士與方濟各會士之間的爭吵雖然不是決定的因素，卻也是日本中央政權開始厭惡基督教傳教士的一個原因。

1614年，在第一艘荷蘭商船到達日本的五年之後，一個禁止基督教並驅逐所有教會人員的法令頒佈了。這一次，命令得到了完全的執行。現在，對於日本統治者來說，英國和荷蘭商人的出現保障了與外面世界的貿易關係，這種保障的優勢還在於，他們除了不插手宗教問題之外，也不以此作為交換條件要求開展宗教傳教活動。

《日本的辯解》：托缽僧與耶穌會士的論戰

瓦倫廷．德．卡瓦略（Valentim de Carvalho）神父在他的《日本的辯解》（*Apologia do Japão*）一書中記錄的就是當時天主教傳教事業在日本群島遭到迫害和失敗的情況，在書中，作為對聖佩德羅的．塞巴斯蒂安（Fr. Sebastião de São Pedro）神父對他的猛烈批評的回答，他對日本領土上的傳教過程做了一個有意思的分析。(13) 這份有爭議的著作明確記錄了耶穌會士和方濟各會士之間的緊張關係、對於民族主義驅使下的葡萄牙-西班牙競爭所持的敵對態度和分歧，毫無疑問，這場競爭惡化了身處遙遠地區的教徒之間的關係。

爭議是圍繞着導致1614年基督教遭禁和全體教職人員被驅逐一事的原因展開的。塞巴斯蒂安神父指責耶穌會教徒應對措辭如此激烈的敕令的頒佈負責，對此，作為日本群島耶穌會負責人的瓦倫廷．卡瓦略認為有義務澄清事實真相。(14)

因此，在這部冗長的手稿中，耶穌會士系統地介紹了方濟各會的指控，然後對它們進行批駁。因此，我們有可能瞭解到方濟各會作者現在不知存於何處的那個產生爭議的文件，以及對兩種完全不同的語言風格進行比較，而瓦倫廷．卡瓦略神父的確在語言、神學和文化上佔有明顯的優勢。

除了語言上的差異之外，相對立的兩個教派採取的方式也明顯不同。瓦倫廷．卡瓦略神父甚至談到了弗雷．塞巴斯蒂安敘述中一些錯誤的情況。(15)

耶穌會士的目的在於使讀者瞭解其教派所信奉的宗教的嚴謹和嚴肅性，以此與方濟各會派的某些輕佻做法相對照。(16)

耶穌會神父有感於兩個宗教派別在採用方式上的分歧，指出方濟各會在發展新基督徒方面成效低，指責它由於不瞭解日本的文化、傳統和習俗而未能深入其靈魂之中。(17) 另一方面，方濟各會士們批評耶穌會士，指責他們的方法在吸引新教徒方面建樹甚少，他們最大野心在於最終獲得政治和經濟權力，以便影響統治者並插手貿易。(18)

然而貿易問題總是貫串《日本的辯護》始終，並且被作為方濟各會和耶穌會之間分歧的主要原因之一。正如我們看到的那樣，傳教事業的可行性和自身的生存問題是耶穌會士參與貿易活動的原因。事實上，如我們在前面已經說過的那樣，既然來自外部的幫助匱乏而且不定期，那麼，貿易就成為耶穌會為保持他們的住宅並支撐進教使命所擁有的唯一可能。瓦倫廷．卡瓦略神父多次證實，在貿易問題上，耶穌會士們祇是作為翻譯和參謀(19) 收取股息，儘管有時參與貿易活動是合法的，但他認為需要為耶穌會士們參與此活動做辯解。(20)

弗雷．塞巴斯蒂安認為，那些活動不符合教徒的身份，因此指責耶穌會越來越背離了傳教的理想，對此瓦倫廷．卡瓦略神父用教會自身的歷史事例進行了反駁，並以此證明財產和宗教並不是完全毫不相干的。(21) 神父還辯解說，如果說耶穌會以前也曾像其它地方和其它宗教機構所做的那樣接受過葡萄牙教廷的財政幫助，那麼，它就無須借助於其它方式使在日本的傳教得以延續。(22) 這場論戰使進教團財力資源的來源問題公開化。耶穌會主張並實行自養的做法，而方濟各派則主張化緣的做法。

在最後部分，瓦倫廷．卡瓦略神父指出把經過上級教會和世俗當局鑒於當時影響大部分日本國民的貧困程度而批准的貿易活動作為求生手段的理由，並指責方濟各會的做法沒有這方面的考慮。(23) 在《日本的辯解》中，瓦倫廷．卡瓦略神父用嘲諷的口脗(24) 對方濟各修士規勸日本人信教時所使用的方式，即實際上建立在佈道和希望出現奇蹟的天命論基礎上的觀點表示明顯不滿。另一方面，耶穌會作為一個現代團體，主張事先研究作為傳教物事的民眾的生存、物質和文化，以便採取相應的方法和感化工作使他們更容易接受基督教，從而使工作更有成效。

造成1614年敕令的原因除了貿易和傳教方式的問題之外，《日本的辯解》還反映另一個問題。毫無疑問，這就是耶穌會與方濟各會之間始終存在的對立。事實上，在日本的傳教過程中，這種對立還反映在另外一個與當時影響遠東地區的伊比利亞半島的政治格局相關的很獨特的方面。儘管競爭中兩個教派的傳教活動分屬葡萄牙教廷和西班牙教廷的地理和司法管轄範圍，實際情況卻是卡斯蒂利亞的托缽僧總是極力介入葡萄牙教廷的耶穌會傳教地區和葡萄牙人的貿易領域。

雖然在初期，經耶穌會士談判，修定了禁令禁止其他傳教士經屬於西班牙教廷的菲律賓登陸日本群島，方濟各會的修士最終還是違反了該禁令，於1593年進入了日本，他們肯定是得到了希望分享更大利益的馬尼拉商人的支持。通過1585年羅馬教皇的一個法令，在日本的傳教開始歸耶穌會傳教士獨家專有。但是，自1565年起就已經到達菲律賓的西班牙教廷的傳教士對這個地區總是虎視眈眈。菲利普二世的雙重君主制度使西班牙那些盼望能夠控制遠東所有貿易、政治和宗教活動的統領們充滿了希望。然而，這一切並沒有發生，菲利普二世繼續將他統治下的兩個國家的勢力範圍分開。儘管如此，方濟各會的修士仍然從馬尼拉出發，於1593年在豐臣秀吉的時代出使日本並在那裡建立了教派機構。(25)

弗雷．塞巴斯蒂安指責耶穌會企圖壟斷日本群島，害怕由於其它教派的競爭瓜分其傳教事業，並由此減弱其權力和聲望。對此，瓦倫廷．卡瓦略神父回應說，實際上，對耶穌會抵制托缽僧進入的質疑不僅僅是一個競爭的問題，而是由於方濟各會的神父們採取的方式的確會令當地民眾恐懼，因為他們的宗教宣傳似乎是要進行政治-軍事佔領。(26) 但是，

耶穌會士提請注意，在日本的傳教事業最初就是屬於耶穌會的事實來自於教皇和國王的決定，即來自格列高利十三世教皇和克雷芒八世教皇的敕令，而并非如方濟各會修士所指責的歸咎於耶穌會的壟斷慾望。(27)

還可以看到，對於瓦倫廷·卡瓦略神父來說，在日本的基督教進教的結束是與西班牙教徒進入這個地區聯繫在一起的，因為這些人的態度立刻表明其真正的意圖是壟斷葡萄牙貿易的勢力範圍，這是擔心西班牙軍事征服的日本當局所沒有意識到的。(28)

瓦倫廷·卡瓦略神父說，西班牙人一直以來在暗中而現在比任何時候都更加急迫地企圖從貿易上、軍事上和宗教方面佔據當時一直屬於盧濟塔尼亞人勢力範圍的地區，而在這種企圖造成的兩個傳教派別的爭奪的背後，實際上存在一個民族主義問題。(29)

無論如何可以肯定的是，耶穌會和方濟各會士之間的敵對和民族主義問題都不應當是在日本的基督教遭滅頂之災的唯一原因，但是，我們可以有把握地下結論說，它的確對此起了推波助瀾的作用。(30)

換一個角度看問題，如果我們不考慮日本歷史當時所處的關鍵的轉折時刻，我們就無法理解日本當局對基督教界做出的這個悲劇性的決定。事實上，祇有在日本國家中央集權趨勢的框架內，才可以理解伊比利亞人17世紀上半葉在那個群島所遇到的致命的結局。

日本當時正處於國內紛爭、權力渙散的一個動蕩時期的尾聲，希望一個強有力的中央政權提供國家的安寧穩定。如果說在初期，基督教“是軍事聯盟的一個動力因素”(31)並在一個以沒有強有力的、具有凝聚力的政權存在為特徵的時期發揮過作用的話，那麼現在，它已經由於其對教徒具有的影響和表現出的“內部互為依存的機制”(32)而成為一種危險的力量(33)。毫無疑問，英國和荷蘭商人的到來有利於日本的新領導人(34)，他們沒有宗教企圖，完全充當日本對外貿易的中介角色。

綜上所述，正是由於一系列複雜因素的聯合作用，才在特定時刻造成了驅除傳教士和禁止基督教活動，以及後來發生禁止任何葡萄牙人到日本的決定。(35)這樣，基督教在日本的傳播及其後來被取締的深刻原因必然是與那個群島當時正經歷的歷史-

一位日本天主教徒（佚名畫家的木版畫．1621）
卡拉穆盧博物館藏

方濟各會士經菲律賓抵達日本（南蠻屏風畫局部）

政治過渡聯繫在一起的，因為，“它已經從歐洲人與日本一些政治首領之間的關係過渡到若干西方民族與敵視基督教的日本唯一政權之間的關係”。(36) 在這個新格局中，既然對外貿易有了保障，那麼，葡萄牙商人也就不再是必不可少的了，甚至終於在1639年被徹底驅除出去。但是，與他們1543年剛到日本時見到的那個國家相比，他們被迫放棄的日本已經是一個相當不同的、建立了強有力的集權政權和興旺的商品經濟的典型現代國家。然而，日本社會-政治形勢的這種深刻變化是與葡萄牙人在這個群島的出現分不開的。由於葡萄牙人，“世界認識了日本，日本走向了世界”(37)，在這個交流的框架內，日本群島變樣了。

【註】

（1）若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔（João Paulo Oliveira e Costa），〈17世紀初日本耶穌會進教團的財政危機〉（*A crise financeira da missão jesuítica no Japão no início do século XVII*），見《耶穌會和在東方的傳教活動》（*A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*），東方基金會和普羅特里亞雜誌（Revista Brotéria）合辦的國際研討會紀要，里斯本，普羅特里亞和東方基金會，2000年，頁235。

（2）若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔認為，日本這個時期的特點就如同“一個純粹的無政府的封建國家”。這是一個以巨大變動為特點的時期，這些巨變將開始一個在下一個世紀人們將看到的政治上有組織的集權國家。若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔《16世紀的日本和基督教，葡萄牙-日本歷史文集》（*O Japão e o Cristianismo no século XVI, Ensaios de História Luso-Nipónica*），里斯本，葡萄牙獨立歷史學會（Sociedade Histórica da

Independência de Portugal），1999年，頁49。

（3）同上，熱蘇斯．洛佩斯-蓋伊（Jesús López-Gay），耶穌會，〈16世紀在日本的傳教方式〉（*Métodos missioneros en el Japón del siglo XVI*），見《耶穌會和在東方的傳教活動》，頁107。在日本，有源自佛教的兩大宗教流派：真言宗即真言運動；與一種信仰至福的民間崇拜結合一體的具有宇宙神教特點的人生觀天臺宗。這種潮流又自身解體，衍生出其它民間色彩強烈的派別：1175年創立的淨土宗（淨土）、1224年出現的真宗（淨土真宗）和1253年以日蓮和尚的名字命名的日蓮宗。貴族企圖脫離這些民間宗教流派，加入一個名為禪宗的運動中。禪宗是以修煉為基礎的一個高層次的佛教崇拜，自12世紀末和13世紀初開始在日本流行，並在日本社會中獲得了統治地位。見路易斯．弗羅伊斯（Luís Fróis），《日本史》（*História de Japam*），若瑟．維奇（José Wicki）注釋版，第3卷，里斯本，國家圖書館，1982年，頁33；范禮安（Alexandre Valignano），《基督教在日本的興起和發展以及天主在新教會採用的特別辦法》（*Principio y progresso de la religion christiana em Japón y de la especial providencia de que nuestro Señor usa em aquella nueva Iglesia*），耶穌會士在亞洲（Jesuítas na Ásia），編碼49-IV-53，頁244-419。

（4）關於這一時期葡萄牙與東方關係發展全景的最新研究，見路易斯．菲利佩．巴雷托（Luís Filipe Barreto）的著作，《航海，1480年-1630年葡萄牙人與亞洲》（*Lavrar o Mar. Os Portugueses e a Ásia, c.1480 - c.1630*），里斯本，紀念葡萄牙發現事業全國委員會，2000年。

（5）見熱蘇斯．洛佩斯-蓋伊，耶穌會前揭書頁107。

（6）見若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔前揭書頁100。

（7）同前，頁60-61。

（8）（9）同前，“日本”（Japão），見卡洛斯．莫雷拉．阿澤維多（主編，Carlos Moreira Azevedo），《葡萄牙宗教史詞典》（*Dicionário de História Religiosa de Portugal*）[里斯本]，讀者協會，2000年，頁10。

（10）同前，〈17世紀初日本耶穌會進教團的財政危機〉，見《耶穌會和在東方的傳教活動》，同前，頁234。

（11）（12）同前，頁234；頁237。

（13）見耶穌會日本和中國大主教瓦倫廷．德．卡瓦略神父對方濟各會聖佩德羅的弗雷．塞巴斯蒂安神父題為〈日本皇帝驅逐全體神父的原因〉的文章所做的辯解和答覆。關於已知現存里斯本東坡塔（編號1956a）、羅馬國家圖書館（ms. ges. 1469）和倫敦大不列顛圖書館（ms. add. 9856）的三份手稿，通過與瓦倫廷．德．卡瓦略的其它手稿進行的古文字比較分析，我們認為倫敦手稿是原著，而其它的則是經他人之手的副本。因此，本文涉及的該著作的引用語均摘自我們認為是原著的手稿，並經過我們翻譯成現代語言。從這一點出發，我們將該文獻簡稱為《日本的辯解》（*Apologia do Japão*）。

（14）在《日本的辯解》開始部分，瓦倫廷．卡瓦略說：“作為回應，我們的目的在於表達對和平與真相的熱愛。（……）我們僅僅是要讓真相說話。”（第1v頁），他還說：“我們意識到必須捍衛我們的聲譽。”（第2頁）他進一步說：“讓我們保持沉默、讓假話來代替事實真相是不公正的，我們祇有借助於事實真相這劑藥，否則，一些人就會輕易地相信假話。”（第2v頁）瓦倫廷．卡瓦略神父用這種方式作為對弗雷．塞巴斯蒂安神父的回應，認為他的指責沒有意義。

（15）瓦倫廷．卡瓦略表明他比自己的對手更瞭解在日本發生的事件，因此，他多次提醒讀者注意方濟各會士的錯誤：“我們將會證明，這一切都是假的。如果他說他曾看見過，那麼，是他搞錯了，如果是別人這樣對他說的，那麼，是他們欺騙了他。”（頁7）在後來，他還說“他不可能成為他所說的許多事情的目擊者，那些事情從未發生過。”（第7頁）他還提到出於批駁的目的而轉抄了弗雷．塞巴斯蒂安的原話，以便讀者明白其斷言的軟弱無力：“我們在此引述這些假話，在後面，我們將揭穿它們，以使人們看到這位信徒多次稱之為真實的基礎是多麼脆弱，而人們可以完全瞭解到我所說的一切所具有的永恆真實性。”（頁8）

（16）關於弗雷．塞巴斯蒂安用來證明耶穌會對於在日本的基督徒遭到驅逐和迫害一事負有責任的那些虛假資訊，瓦倫廷．卡瓦略神父承認可能耶穌會沒有接受卻被方濟各會接受了的日本所提供的報告。瓦倫廷神父說：“如果弗雷．塞巴斯蒂安神父從日本人口中找到了他所寫下的用來攻擊我們的那些東西，那麼請注意這些內容，要為來自那些因為成為生活醜行的榜樣而被我們所譴責的人，或者由於不可抗力而被拒絕接受的人，他們從隨便就慷慨地接受了他們的方濟各會神父們那裡獲得了良好收穫。”（頁6）。

（17）瓦倫廷．卡瓦略神父提醒弗雷．塞巴斯蒂安，不要說僅僅在那個群島生活了五年，就是在那裡居住更長的時間也未必能完全融入日本文化：“請允許我們這樣說，他祇在日本居住了五年，對當地的文化和語言知之甚少，而且，並非所有現在和曾經來過日本的人都瞭解和深入其中。”

（18）瓦倫廷．卡瓦略神父說，弗雷．塞巴斯蒂安認為“我們想插手並統治一切，國王、公爵、伯爵、主教和管事等等”（第50v頁），他要證明“我們是一些狂妄的有野心、行事謹慎的人。”（頁42）

（19）聖佩德羅的弗雷．塞巴斯蒂安指責耶穌會士插手絲綢貿易並“根據在日本情況的需要，以此支持耶穌會教會的許多開支、供養佈道者、日本新教徒和與進教相關的其他人。”（頁8）為此瓦倫廷．卡瓦略神父辯解說：“我們現在沒有、過去也不曾插手絲綢，眾所周知，它是屬於商棧總管的。但事實是，商棧總管們經常向居住在日本的神父請教。由於他們不通本地語言，神父們不過是在他們和日本人之間充當翻譯。”（頁9）

（20）瓦倫廷．卡瓦略神父警告說，方濟各會關於耶穌會財產的指責是不公正的，儘管在日本的耶穌會的開支能夠說明這

個問題，“我們即便有他想象的那些財產，在使用上也沒有任何過度可言。”（頁 17）

（21）瓦倫廷．卡瓦略神父質問說：“難道僅僅因為我們有一筆可憐而不定期的收入，我們就不像基督了嗎？那麼，關於其他主教和大主教他又會說些甚麼？”（第17v頁），他辯解說，耶穌會在日本獲得的所有財產全部用來維持其進教團：“我們在日本保持了絲綢貿易的價格，通過世俗人士銷售絲綢，收入中用在基督事業上的要多於用在我們自己身上的。”（頁 18）

（22）“如果我們像歐洲其他教派那樣在日本也有來自土地的收入的話，所有這一切就都不會強加在我們頭上了。”

（23）“從絲綢中獲得我們如此微薄的食糧和白手起家，這是經過聖座和聖上批准的，而方濟各會的神父們在日本向日本窮人化緣的做法儘管聖潔而且符合他們的會規，但是，卻給那個國家的信徒增加了負擔和困難；統治者中就有人說出了下面這段話：‘這些人完全沒有必要在日本，他們從窮人口裡拿走糧食；我依附於耶穌會的人，他們取之於己，並且用於他人’。”（頁 77）

（24）瓦倫廷．卡瓦略神父摘錄了弗雷．塞巴斯蒂安的話，用帶有些微揶揄的口氣談到方濟各會的方式說：“神父繼續他的話說，好的方式必須是溫柔的，教人以事實和虛心，以被釘在十字架上的耶穌的名義佈道，儘管對非教徒來說這是一個醜聞。”（見頁 67）在這裡同樣表現了對方濟各會士誇大奇蹟的厭惡，甚至列舉了一些例子進行嘲笑，例如馬德里的若奧神父（頁 36）儘管聲稱自己可以創造三次奇蹟，卻連一次奇蹟也不能實現，因此徹底失去了可信性。

（25）關於這個問題，見若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔，《日本》，同前，頁 15。若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔提到，西班牙人到達日本標誌着葡人從這個時候起便無時不感覺到的貿易層面和宗教層面競爭的開始。但是，對於日本人來說，他們卻感覺不到這個差別，因為“來訪問他們的仍然是堅定地致力於傳教的天主教徒”。若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔，《16 世紀的日本和基督教》，同前。

（26）在《日本的辯解》中，耶穌會士寫道：“當弗雷．塞巴斯蒂安神父說對於我們來說他們像是另一些嚇跑了我們獵物的教徒等等，我們回答說比這更糟，因為（他們）是那麼令人感到恐怖，而且沒有使用適當的方法從事發展新教徒的事業，他們的言行使日本人心裡產生懷疑，害怕被別人搶去王國。”（頁 75v）

（27）“正如已經說過的那樣，格列高利十三世教皇於 1585 年 1 月 28 日下達了一份敕書，指示祇有耶穌會的人可以去日本。克雷芒八世教皇在 1600 年 12 月下達了另一道敕書，其中如我們在 182 號所說的那樣，允許所有托缽僧在需要的情況下前往，卻不是從西班牙或菲律賓，而是從葡萄牙和在馬尼拉引起巨大爭議的東印度。這是因為如弗雷．塞巴斯蒂安神父所說“（……）我們祇想自己而不願意其它教徒進入日本，因為克雷芒八世教皇曾問過我們的人，一些卡斯蒂利亞或是其它國家的教徒經葡萄牙到來是否有所不便。他們回答說完全沒有不便，因為當時並沒有對大家的利益和東印度的穩定有任何損害。”（頁 73v）

（28）“日本人和中國人懷疑西班牙人是征服者、異教徒對我們所宣揚的福音信條的仇恨是我們遭到迫害和驅逐的最真實的原因。”（頁 62）

（29）瓦倫廷．卡瓦略神父談到，馬尼拉的信徒們“採取的是不同的方式和道路，而且是非常不同的方式和道路，因為如此之大的差異使得經過被聖上和聖座禁止的途徑來日本的基督徒之間產生了分歧和爭執，擾亂了葡萄牙和卡斯蒂利亞教廷，使得一方對另一方開放貿易，給那些靠武器發現了日本群島並在此流血的葡人造成了巨大損失和災難。”（頁 47v）他在後面繼續說，這不僅僅是一個宗教問題，而是一個政治問題，“這個爭執和矛盾不僅是馬尼拉和耶穌會的教徒之間的問題，而且涉及到所有葡萄牙的教徒和非教徒（……）和整個葡萄牙民族，因為，大家都十分清楚，企圖插足本來屬於葡萄牙王室的征服地區並奪取其對日本和中國貿易（……）的那些在馬尼拉的卡斯蒂利亞人，不論教徒和非教徒，打着宣揚我們的宗教信仰、拯救據說處於孤立無援之中的日本靈魂的幌子，極力通過他們國家的教徒尋求已經被禁止的征服事業。”（頁 69 和 69v）

（30）若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔認為，“儘管德川家康在日本取締基督教的決定並不是決定的因素，然而，這種衝突卻是一個動亂的因素，因為它使慷慨的傳教士（……）捲入了一場無休止的爭論（……），甚至使基督教界互相攻擊起來”。但是，他又說，耶穌會和方濟各會士之間的論戰“主要原因在於雙重君主體制沒有緩和而是加劇了的葡 - 西敵對。”若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔，《日本》，同前，頁 15。

（31）同前，《16 世紀的日本和基督教》，頁 63。

（32）同前，《日本》，頁 14。

（33）若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔提到，“現代日本的建設者們決心消滅所有威脅他們權威的社會、政治和宗教勢力；基督徒就是這種勢力之一，因此，從 1600 年起，幕府和教廷的決裂就祇是一個時間問題”。同前，頁15。

（34）若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔認為：“歐洲 - 日本關係，特別是葡萄牙 - 日本關係總體結構轉變的完成是與新教徒的出現同時發生的，比起傳教來說，這些新教徒更關注于貿易。”若奧．保羅．奧利維拉．埃．科斯塔，《16 世紀的日本和基督教》。

（35）（36）葡萄牙人終於在 1639 年被迫離開日本群島。

（37）同前，《葡萄牙人在日本》，見路易斯．德．阿爾布克爾克（主編，Luís de Albuquerque），《（15-18 世紀）葡萄牙在世界》（*Portugal no Mundo, Séculos XV-XVIII*），里斯本，阿爾法出版社，1989 年，頁 531。

蔚　玲譯

一位18世紀澳門亞美尼亞富商

史密斯*

馬休斯．約翰尼斯（Matheus Joannes）是亞美尼亞人，他對18世紀下半葉的澳門經濟產生了重要影響。在澳門居住的三十多年裡，他通過商貿活動聚斂了大量財富，是一位名副其實的“富商”。1794年約翰尼斯逝世，時值澳門陷入金融危機。作為背井離鄉懷有自己宗教信仰的少數民族群體的一員，馬休斯掌握了多種語言，適應並融入了另一種文化，同時也保留了自己亞美尼亞的宗教信仰和民族傳統。

著者是甚麼時候首次得知馬休斯．約翰尼斯其人的？又是怎樣認識到他對澳門經濟生活所產生的重要影響的呢？我首次遇到馬休斯．約翰尼斯的名字，是在澳門法院檔案中檢閱一宗有關1802年的訴訟，原告是澳門的卡其克．約翰尼斯（Cachick Joannes），被告是印度馬德拉斯市（Madras）的納扎爾．雅各布．沙米爾（Nazar Jacob Shamier）。卡其克是他兄弟馬休斯財產的執行者，納扎爾是馬休斯的前合作者，負責料理他在馬德拉斯的生意。該案件卷宗包含了一份已去逝的馬休斯的家庭財產清單[1]，這份清單顯示，死者是一個興趣廣泛而腰纏萬貫的人士[2]。

事情就這樣過去了。但幾年以後，當我查看保存在里斯本國家檔案館葡萄牙外交部的微型膠卷存檔時，又一次遇到了馬休斯．約翰尼斯這個名字。令我高興而深感有趣的是，在這些檔案中，我發現了大量與這位富有的18世紀澳門公民財產有關的文件，包括他的商業活動、不動產基金和澳門孤兒法院（Macao Orphans Court）對他的遺產的管理方式。這些文件還含有很多有關澳門社會和金融的資訊。就我所知，儘管馬休斯．約翰尼斯的名字確實在幾份有關澳門的研究中曾經出現過，然而這些資訊卻被澳門歷史學家忽略了。

馬休斯．約翰尼斯其人

馬休斯．約翰尼斯首次到澳門是1761年，那時他還是風華正茂的年輕人。1780年，他加入葡萄牙國籍，成為葡萄牙的臣民。1794年12月24日他在廣州逝世，留下兩個弟弟，一個妹妹，一個十歲的兒子和孩子的母親。[3]

在有關馬休斯的眾多檔案文件中，有三份揭示了有關他本人、他的生意和他在澳門社會經濟生活地位的情況。這三份文件包括他在澳門的財產清單、他在廣州經商的文件清單和他的遺囑。

那份財產清單列出他大宅中的所有物品，這座房屋建在澳門內港有“小灣”（Praia Pequena）之稱的地方。我暫時先認定這所房子以前屬於一位叫西芒．文森特．羅撒（Simão Vicente da Rosa）的人，他是當時澳門最富有的市民之一。房子位於聖．安多尼教堂下邊、花王堂斜巷的南邊。馬休斯的兒子移居里斯本之後，這所房子以6,000澳門圓售出。當時，澳門豪宅的價值一般也就是在2,000到3,000澳門圓左右。

馬休斯有三個奴隸，賣了540澳門圓。 那時大多數澳門富豪所擁有的奴隸都大大地超過三人。清單中列出的貨幣種類反映了他廣泛的貿易聯繫：威

* 史密斯（Carl T. Smith），英國皇家亞洲協會成員，著名研究員，從事有關澳門社會史料（教區記錄、法院、建築和土地登記等）的研究。

尼斯和佛羅倫薩達克特、印度星形金幣和盧比，葡萄牙幣和中國的銀兩。這些貨幣加上一些黃金製品，價值3,358澳門圓。在清單中還列出許多銀盤、碟子和菜盤，但沒有瓷器的記錄。這表示這個家庭遵循的是印度生活方式，餐桌上使用的是金屬器皿。這些物品價值達1,770澳門圓。另有包括枝形裝飾燈和彩色玻璃杯在內的玻璃器皿，價值578澳門圓。

傢俱、服裝和雜物的價值要少一些，合222澳門圓，其中包括一個有不同人物圖像的容器、一個望遠鏡、一個放大鏡、幾把劍、左輪手槍和其它類型的手槍、一頂帶有銀線刺繡的緞面帽子。他的珠寶包括鑽石、紅寶石和祖母綠，但價值不高，祇有188澳圓。最後還有三個保險箱，價值111澳門元。

馬休斯是學者還是業餘藝術愛好者？在他私人圖書館的118部藏書書目中可以找出回答這個問題的線索。對於一位需要耗時在看賬本和商業文件的商人來說，此藏書量已令印象深刻。正如他的生意範圍含括廣泛的地理區域一樣，他的圖書館藏書也反映了他對各種語言及不同學科領域的廣闊的知識面。藏書涉及的語言有亞美尼亞語、英語、葡語、法語、拉丁語；可能還有希臘語、波斯語和幾種印度方言，列在清單上就有一本《文法》、一套三卷本《巴爾塔扎爾語(Balthazar)語法》、一本法語語法、一本法－葡辭典和另外兩部辭典。

他的興趣延伸到世界上講上述語言的許多地方。在他的圖書館裡有五卷亞美尼亞故事和兩卷美國故事，還有兩本中國歷史書、早期到亞洲的葡萄牙旅行家平托(Fernão Mendes Pinto)的遊記、兩卷忒勒馬科斯(Telemachus)歷險記，三卷有關西班牙－羅馬革命的書籍，一本卡洛斯．馬格納斯(Carlos Magnus)傳記和兩本世界史。

更為實用一些的書有杜亞特博士(Dr. Duarte)的《快樂的人》、兩卷關於英國軍事的書籍、一部關於房屋建築的書和一部《新通用法》。

一本關於新聞雜誌方面的書可以解釋他的圖書館為甚麼有那麼多的聖經和新舊約全書。馬休斯與馬德拉斯有很強的親情和生意聯繫。第一本亞美尼亞雜誌1794年10月在那裡出版，距他當年12月逝世祇有三個月。雜誌是由阿拉松．舒姆文牧師(Rev. Arathoon Shumovian)編輯[4]，屬於雅各布．沙米爾(Jacob Shamier)所有，沙米爾可能是馬休斯的親戚或合作夥伴。他可能在經濟上資助了這個新興企業。在這本雜誌出版之前，這個新聞機構可能已經運行一段時間了。阿拉松．舒姆文是亞美尼亞使徒教會的牧師，他可能也出版亞美尼亞宗教書籍。如果屬實，就可以解釋為甚麼馬休斯的圖書館裡會有四本聖經、十七本舊約、十一本新約、六本福音書和七本詩篇集。其它與宗教有關的書籍還有《羅馬殉教史》、《福音傳道者大衛的宣言》和約瑟夫(Joseph)與亞伯拉罕主教(Patriarch Abraham)的故事。[5]

馬休斯的生平顯示他以不同方式來塑造自我。他是如何做到這一點的呢？他是亞美尼亞人，可能出生在印度或波斯的 New Julpha。他與馬德拉斯有着千絲萬縷的聯繫。從國籍上看，他成為葡萄牙臣民，是澳門的顯貴，當時澳門的公民身份祇授予信仰羅馬天主教的人。對於祖先傳統和葡萄牙公民身份之間的衝突，他似乎協調得宜。他調解兩者之間所產生的碰撞時所使用的方式，在他生活的各個方面和各類活動中體現出來。

在他的一生中，馬休斯基本保持了對亞美尼亞使徒教會的忠誠。這表現在他一般都遵循其傳統方式作彌撒來淨化靈魂。另一方面，他又對澳門的羅馬天主教機構給予饋贈。

馬休斯是在國外散居的亞美尼亞人。他屬於一個民族而不是一個國家。作為一個亞美尼亞人，他認同的是本民族獨特的基督教傳統，它根植於過去，但仍然保留在離鄉背井的教會組織中。亞美尼亞教會的一部分曾經一度在羅馬天主教會的管轄之下。從政治意義上說，馬休斯成為葡萄牙臣民時也是這樣。在那段歷史裡，作為葡萄牙臣民就是要受葡萄牙在東方國家聖職授予權的管轄，它用連鎖關係緊緊束縛着國家和教會。

他申請葡萄牙國籍的成功也給他帶來了問題。這使他與住在澳門的其他亞美尼亞人產生了隔閡，因為他可以成為澳門的葡萄牙船主小團體的一員，而他的亞美尼亞同胞卻不行。他所具有的特權有時

1797 年中國澳門景色（後期上色的銅版蝕刻畫）　La Pérouse 作

被稱為“鐵腕控制”，因為這一特權能夠使他財源廣進，同時能防止本土出生的葡萄牙人得到這一特權，這是由於中國當局把葡人擁有船隻的的船主限制在二十人左右。

令馬休斯沒有料到的是，加入葡萄牙國籍後需要一個親生兒子。兒子是在父親入葡籍幾年後在澳門出生的，受洗禮加入天主教，其實馬休斯更願意自己的孩子受洗禮成為傳統的亞美尼亞教會的信徒。

作為在澳門出生的葡萄牙臣民，兒子的未來與父親在遺囑裡給孩子描繪的藍圖有天壤之別。

我將不涉獵把亞美尼亞教會從羅馬天主教會剝離出去這一錯綜複雜的神學問題。指出亞美尼亞人祇承認自己的主教為最高統治者，而不認同羅馬教皇也就夠了。然而這一點和某些教義的不同並沒有妨礙他們都承認，在形勢沒有惡化、分裂沒有出現以前，雙方在早期信仰的發展期間是具有共同點的。

在澳門，這種認同似乎並沒有進展到允許亞美尼亞人葬入羅馬天主教徒墓園的地步，或者至少這可以解釋為甚麼在18世紀那幾個在澳門去世的亞美尼亞人葬在別的地方。(6) 至於馬休斯，據說他死後葬在廣州，或許葬在黃埔的丹尼斯或法國島上。

馬休斯與天主教會關係很好，連走馬上任的北京主教從澳門去廣州安排前往北京的事情時就是住在馬休斯所開設的公司裡。

馬休斯具有葡萄牙臣民身份的事實，在他遺囑中對澳門宗教機構的捐贈、他對北京主教的盛情和給兒子的洗禮中充分表現出來。但正如他在遺囑中所顯示的那樣，他還是把自己的靈魂交給他生來就信仰的亞美尼亞教會的手上，而不是羅馬教會。

他的財產清單還顯示了他自身保留的某些傳統，如用銀器吃飯而不用瓷器，用瓷器吃飯是華人和葡人的習慣。此外他還有一頂用銀絲繡出的藍色緞帽，這可能是傳統服裝的一部分，他的藏書中有很多亞美尼亞書籍，這些都進一步說明了他的亞美尼亞特性。

作為一個沒有國家的人，馬休斯不隸屬於某個政府。然而這在1780年起了變化。在澳門居住十九年後，他向葡萄牙女王申請成為葡萄牙臣民。其間

他沾了新法例的光，這個新法例豁免他這類的人出任參議員、市檢察官和孤兒管理法官等公職。這種豁免令出台的原因可能是，葡萄牙人認為與葡萄牙人的傳統習慣和法律都不同的人，可能不具備良好的履行這些公職的背景。

雖然免除了他某些公民責任，卻有證據顯示，他確實參與了公民事務。1787年，由於澳葡當局搗毀了沙梨頭和望廈兩個區的棚屋，引起中國人暴動，城市的平靜受到威脅。這兩個區在城牆外邊，那裡仍然由中國人管轄。暴亂消息傳來，商店關門，憤怒的民眾聚集起來騷擾為主人採購物品的黑奴和巡邏兵。抗議者襲擊了沿着內港的普拉亞．佩奎納上的附近一家“屬於亞美尼亞人”的房子，總督和許多名門望族都居住在那裡。我認為那幢房子就是馬休斯的。葡萄牙人終於妥協了，應允與當地中國當局談判，部分條件得到滿足後人群散去。還不清楚總督和那些權貴們在聽到馬休斯家受到騷擾的消息後是否前往見面，是否雙方由於甚麼目的曾經在那裡相聚。(7)

馬休斯特性的一個方面可以被描繪成是全球性的。他的財產文件顯示，他與美國人、英國人、荷蘭人、西班牙人、法國人、斯堪的納維亞人、葡萄牙人、中國人、希臘人和印度人都有生意往來，他的社會交往包括各階層人士。

前邊已經提到馬休斯對北京主教的盛情。1788年，美國第一任駐中國領事塞繆爾．蕭（Samuel Shaw）對澳門總督夫婦進行了禮節性的拜訪。在離開澳門去孟加拉訪問以前，他還拜訪了馬休斯的居所。蕭在他的日誌中提到：“除了總督一家和馬休斯一家以外，在澳門的歐洲居民與葡萄牙居民之間沒有交往。”(8) 這個表述很明顯地說明，馬休斯與葡萄牙人和其他外國人都有交往。後來的證據顯示，至少在官方層面上，在1787年的動蕩以後，總督和澳門的主要人物都到過馬休斯的家。

馬休斯遺囑分析(9)

馬休斯的遺囑是用自己的語言表達自己最後的意願。遺囑中沒有專業人士起草遺囑時所用的法律術語，這反映了他的價值觀和人格。遺囑寫了一些生意上的細節、提到了那些對他來說最重要的人。

遺囑在他逝世前六天寫於廣州，可能是用亞美尼亞語寫的，後來翻譯成葡萄牙語。後來的一次司法判決認定，由於馬休斯沒有葡萄牙律師的意見，遺囑不符合葡萄牙法律要求。(10)澳門法庭宣佈遺囑無效，因為馬休斯把財產分為五部分，而不是根據葡萄牙遺囑的規定分為三部分。遺囑的另一個問題是，馬休斯指定的執行人中有兩個亞美尼亞人，然而他們雖然住在澳門，卻不是葡萄牙臣民。因此，這一指定被宣佈無效。

遺囑約被分為四個部分：介紹性的確認和小筆遺贈；將其遺產分為五部分；執行遺產條件的說明；執行者及其簽名。

一、介紹性章節 ——

這一介紹性部分是以一般性說明和細節描述交替進行的，可分為三個主要部分：1）從上帝講到個人；2）從財大氣粗的宗教機構談到積弱積貧的人們；3）從他小兒子說到與其有關的兩個人。我們能否從這個事實中體味到一些內在的涵義呢？

按照慣例，遺囑的開始部分以宗教形式做序：“以聖父、耶穌和聖靈的名義。”19世紀澳門的遺囑常常以更多的神學套話開始，例如“以最神聖的三位一體，聖父、聖子和聖靈的名義；以三位聖人和一位真正上帝的名義”，或者給出特殊的基督教身份：“我是一名基督徒、一個天主教徒、使徒教徒、羅馬教徒，我希望無論生死，都堅持這個信仰。”先與宗教打過招呼以後，立遺囑的人以反映他亞美尼亞血統的方式確認自己的身份。“我，馬休斯，約翰尼斯的兒子”。亞美尼亞人那個時候仍然使用父名制度，兒子用父親的名字做自己的姓氏。這意味着每一代人的姓都是不一樣的。我還沒有發現他父親的姓氏是甚麼，但是馬休斯兒子的名字卻遵循父名制度，然而是以葡語的形式。他兒子叫做“João Mateus”。亞美尼亞語中的“Johannes”變成了葡萄牙語的“João”，“Matheus”變成了“Mateus”。

遺囑中的第一筆遺贈表現出他對澳門宗教機構的尊重。他贈給澳門主教5,000澳門圓，用以分發給各個教堂及神職人員。我們不知道與他原來的亞美尼亞使徒教比較起來，馬休斯對羅馬天主教的忠心有多深，在他的家庭財產清單中，既沒有列出祈禱室，也沒有列出任何與宗教有關的圖片，而這些卻包含在當時大多數澳門人的清單中。另外也沒有任何證據說明廣州有個神甫主持他的臨終儀式。他的屍體沒有運回澳門下葬，他也沒有留下錢供他死後做彌撒安魂，而澳門富人的遺囑中常常有這一條。但在給亞美尼亞宗教機構的遺贈中，他確實提供了以自己的名義做彌撒的資金。

接下來他的兩項遺囑是給與他十歲的兒子有密切關係的人。第一位是孩子的教父。作為一個有國籍的葡萄牙臣民的兒子，這個孩子在澳門的聖．安東尼奧教堂受洗。不幸的是，這個教區的登記在1874年的颱風中被摧毀了。通常，一個孩子有一對教父教母，一般是他父母的親朋好友。澳門的遺囑顯示，教父教母很重視與教子的關係，會留給他們一些遺產。João Mateus 的教母是麗吉納．羅扎里奧（Regina do Rozario），在後邊的遺囑中還會提到她。

馬休斯給他兒子的教父曼紐爾．巴羅斯（Manuel Vicente Rosa de Barros）遺贈 5,000 澳門圓，用來購買一枚“友誼戒指”做 紀念。這位教父是個富商，單身，出身澳門望族。

遺囑的下一項條款是給他兒子的“Aya”留下200澳門圓。“Aya”在印地語中的涵義是褓姆或看管孩子的人。這個女人的名字沒有被提到，但是財產賬目顯示，有 200 澳門圓的遺產付給了埃琳娜．格雷西亞斯（Elena Gracias）。她1818年3月27日在澳門去世。我找到的唯一一份關於她的參考材料是在 São Lourenço 教堂的洗禮登記冊中的：“1762年3月30日，為格特雷亞(Gueteria)洗禮，17或18歲，為海倫納洗禮，19或20歲，華人，瑪利亞格雷西斯的女僕。”

從遺囑的順序看，從上帝到澳門的宗教機構，到兩個跟他小兒子的生活有重要關係的人，然後再到馬休斯家裡一個叫哈龍（Haron）的僕人，他留給他400澳門圓做紀念。 哈龍這個名子表示，他既不是葡萄牙人也不是亞美尼亞人，或許是印度人，也許是個穆斯林，可能是這個家的管家。如果是這樣，就意味着馬休斯一家的生活方式更趨近亞洲人而不像帶有中國口味的殖民地上的澳門土生葡人。

遺囑的下一個遺贈專案從私人轉向澳門的窮人。他留下1,000 澳門圓供佈施使用。

二、財產分為五部分 ——

1）第一個五分之一

他留下財產的五分之一給他妹妹的女兒瑪利亞．比古姆（Maria Begum）。這是他留給親戚的唯一一筆遺產。他還有兩個兄弟活着。其中一個兄弟拉扎羅（Lazaro）的孩子還參與了馬休斯伯父的一樁生意，在這樁生意中，馬休斯還欠他們5,233.75澳門圓的利潤。

在從財產中支付遺產的賬目中，有 3,000 澳門圓是付給馬休斯在馬德拉斯的侄女的，還有一筆是付給馬特盧斯．比古姆（Materus Begum）的 1,980 澳門圓的欠款。後者可能也是一樁前面提到的代表馬特盧斯參與的生意的利潤，他可能是馬休斯侄女瑪利亞．比古姆的父親、丈夫或兒子。

馬休斯規定，他財產的這五分之一由一家行事謹慎的公司管理，投資一樁有保障的生意，賺錢用來維持他這個侄女的生活費。侄女死後，資金和利息則在她的孩子們中間均分。

2）第二個五分之一

財產的另一個五分之一用來安撫立遺囑人的靈魂。它將交付給一家有名望的公司用來進行可靠的投資，其利潤分成四份交給以下亞美尼亞教堂機構：

第一是給耶路撒冷聖地，交到亞美尼亞主教手中。(11)

第二是給阿拉拉特的聖．格里高利教堂（St. Gregory of Ararat），交給指定的女修道院院長，她也是亞美尼亞人。(12)

第三是給在俄羅斯境內的聖．格里高利教堂，這是新領地，名字叫新納克喬姆（New Nakchaom），用來資助神學校的學生或教堂。(13)

第四是給位於尤爾法城（Julpha）的依斯帕汗

（Isapahan）〔依斯帕汗，帕西亞 Ispahan, Persia〕的救世主修道院（Convent of the Saviour）使用，分發給教堂、神甫、修士和修女為逝者靈魂做彌撒之用。

這些條款顯示，馬休斯對當時亞美尼亞教堂的情況非常熟悉，他最近的祖先可能來自波斯依斯帕汗的新尤爾法的亞美尼亞社區，這個社區仍然在原址，給位於新納克喬姆的亞美尼亞教堂的遺贈引起了一場在加爾各答英國法院聽證的訴訟。

3）剩餘的五分之三

他財產中最後的五分之三部分留作他兒子約翰尼斯投資所用。有趣的是我們在遺囑中發現這個名字的亞美尼亞拼寫形式，而不是用在其它文件中的葡萄牙文拼寫形式“João”。

三、執行遺囑的條款 ——

這位父親特別規定，給兒子的這部分要由他的遺囑執行人，即他的生意夥伴佩格斯．亞當（Pegus Adam），有的地方叫保羅．亞當（Paul Adam），他兒子約翰尼斯及母親沃塔尼斯（Vertannis）和拉扎羅．約翰尼斯先生管理，後者是立遺囑人的兄弟，當時住在澳門。(14)

他囑託他的執行人把他的財產收集起來。這不是一件容易的事。長期以來，他貸款給許多人，有些已經死了、走了或違約了。他有大量資金投資在馬德拉斯和加爾各答的合夥生意中。由於年久，一些生意記錄已經難以辨認，但是能夠看出這些記錄是用亞美尼亞語、英語、葡語、漢語可能還有希臘語寫的。要把所有財產搞得頭頭是道，這些執行人任重道遠。後邊的章節還會對這個遺囑作進一步的解釋。

馬休斯的遺言是，他死後，他的兒子和孩子母親要被送到馬德拉斯，交給夏米爾．蘇丹照看。這個人可能是個親戚，也是馬休斯在馬德拉斯一家公司的生意夥伴，做過大宗生意。

馬休斯要求孩子的母親和孩子住在一起，這樣，兩個人可以享受來自五分之三的財產收入。如果她不願意，她就不能分享這份收入，但可以支付給她5,000純銀盧比。正如下邊提到的，澳門政府不發給他的兒子移居馬德拉斯的許可證，結果，1795年6月9日，孩子的母親在澳門她兒子的家裡接收了給她的遺產。打從這個日子之後，她便在所有的記錄中消失了。雖然她是在澳門接收遺贈，但付給她的是盧比。我們是否可以推測她不久就離開澳門去了印度？在某種程度上她祇是一個影子人物。

還有兩個與馬休斯兒子有密切關係的女人被提到：他的褓姆和“把他視如己出的”教母。這意味着孩子的生母對孩子起的母愛作用被視為次要，雖然我們應該記得，孩子父親希望他們母子在他死後去馬德拉斯，希望孩子的母親照顧自己的兒子，享用孩子遺產的收入。

下邊馬休斯轉到他與代表其兄弟拉扎羅所做的生意上，有關給拉扎羅的孩子的利潤份額。其生意的利潤被分為三部分，拉扎羅的兩個兒子每人一份，女兒得到另一份作為紀念。

如果馬休斯或他寫遺囑時在場的人對葡萄牙法律多瞭解一些，馬休斯就會知道把財產分為五份的條款違反了葡萄牙法律將財產分為三份的要求，以及其它方面的規定。顯然，他對此忽略了。住在澳門的葡萄牙臣民如果移居到其它地方需要許可證。他的兒子是在澳門受洗禮成為葡萄牙臣民的，當得知這孩子要離開澳門去馬德拉斯時，政府拒絕發給他許可證。馬休斯也早該意識到，由於他兒子是未成年人，他的財產將會由澳門孤兒法院監管，未成年人的遺產要存在孤兒基金中。正如我們將注意到的那樣，過了幾十年，馬休斯的兒子才得到他的全部遺產，那時他早已成年。

上文提到，在遺囑介紹部分，馬休斯還提到兒子的褓姆和教父。在這一節，他提到了孩子的教母麗古納“視我的孩子為己出”。他提到，由於缺乏教育，她曾“走入歧途”，所以這個遺囑必須考慮到裁決的日子。說到這些，這位垂死的立遺囑人想到了他自己與這個為他生了私生子的女人的關係了嗎？當他站在法庭上他將對這段非法關係作何辯解？

在財產的賬目上，付給了麗古納400澳門圓的遺產。1820年4月20日她在澳門的São Lourenço教區謝世，當時是個寡婦。

馬休斯希望他的兒子與其母親至少在離開澳門

到馬德拉斯以前，可以繼續生活在相似的生活環境中。他把在澳門的大小房子都留給兒子，供他們母子倆居住。因為他知道，在澳門的氣候使建築物損毀很快，且一直受到白蟻、颱風和屋頂漏雨的威脅，他留下遺囑讓人好好維護，使之保持正常狀態。

他最後考慮的是他十歲兒子的未來。屆成年以後，他應該娶一個他的執行人同意的“好女子”，孩子自己要成為正直能幹的人，並與主同在。兒子成年以後，要收回財產管理權。給孩子最後的忠告，是中國遺囑中的一般特點。(15)

後來的事實是，執行人不讚同 João Mateus 的婚姻，兒子奮鬥了很多年才從澳門政府手中拿回他的遺產。

馬休斯遺囑條款最後是遺贈 100 澳門圓給他的職員約瑟·德·蘇扎（José de Souza），是蘇扎為這位病中的立遺囑人執筆的。

四、執行人和簽名 ——

遺囑末尾是執行人和受惠人的簽名：澳門主教、曼紐爾·巴羅斯、佩格斯·亞當、沃特尼斯和“我的兒子約翰尼斯”和拉扎羅·約翰尼斯。

主教也被指定為執行者之一超乎常理。我已經提到，兒子和孩子母親被包括進執行者中是不可能的。這難道是亞美尼亞的習慣嗎？關於其他人，教父和孩子的陪伴、立遺囑人的生意夥伴和他兄弟拉扎羅作為執行者是很自然的事。

遺囑的簽署日期是“上帝最後審判日”，1794年12月4日。簽上“最後審判日”應該指的是最後的復活主日，見馬太福音書有關最後審判的第25章第31至45節。

遺囑的簽名是：馬休斯·約翰尼斯（Matheus Joannes）。但是由於遺囑原件似乎已經遺失，現存的祇是副本。有可能原件是亞美尼亞版本，記錄的副本是葡文譯文。

令人奇怪的是，這份副本沒有證人的名字。

財產的管理

混亂時期：1795年至1797年

一、澳門的財產清單 ——

馬休斯在普拉亞·佩奎納居所的家庭財務清單是1795年1月5日做出的。

二、廣州的財產清單 ——

馬休斯有些生意在廣州進行，他在被稱為“商行”或“代理處”的一片建築物中有一個住所，這一區域是中國當局專門為外國商人劃分出來的。因此，有必要把他在那裡的財產列出清單。1795年1月17日，一行人從澳門前往廣州，與東印度公司的首席商業事務經理亨利·布朗（Henry Brown）和年長的聯合商會商人陸茂泉（Lu Maoquan）會合。亨利·布朗被認為是廣州外僑社區名義上的領袖。從澳門來的一行人包括死者遺囑中提到的執行者，即曼紐爾·巴羅斯、拉扎羅·約翰尼斯、保羅·亞當、死者的兒子即繼承人 João Mateus。死者公司職員約瑟·德·索扎(José de Souza)不是與他們同來，就是已經在廣州。還有幾個亞美尼亞人也在，他們可能是公司職員或生意夥伴，他們的名字是雅各布·米納斯（Jacob Minas）、 卡勒皮埃特（Carapiet）和薩圖爾·亞歷山大（Satoor Alexander）。

澳門的清單主要包括家庭財產、錢、珠寶和房產，而廣州的清單主要包括債券、書信、賬單和商業文件。這些是在一個鐵皮保險櫃、兩個烏木架和一個上了黃漆的銅櫃子中發現的。還有一個紅皮箱子裝着死者的衣服、三個銀盒子和一個他兒子用的裝滿舊報紙的文件夾。

鐵皮保險櫃裡裝的是十二張債券和債務單據，分別有亞美尼亞、英國、瑞典、荷蘭、西班牙和葡萄牙的，總值112,500澳門圓。兩本中國文件簿內有十五項文件資料。

三、有關財產的疑問和問題 ——

由於公司記錄的混亂，有些文件無法辨認或不完全，無法確定精確的財產數字，還需要對亞美尼亞文文件做出令人滿意的翻譯。由於立遺囑人把他的財產分為五份，這違反了葡萄牙的遺產法，需要法院宣佈遺囑無效。這意味着留給亞美尼亞教會的財產減少了，導致加爾各答英國法院的訴訟。

所有這些促使里斯本要求到1797年12月31日

為止，給出財產基金的準確數位。澳門遞交了如下文件作為回覆：1)1794年去世的馬休斯的財產；2)對有關澳門法官安東尼奧．桑托斯(António Pereira dos Santos)寫的關於馬休斯遺囑函件的看法；3)馬休斯的遺囑和家庭財產清單。(16)

這份文件封面的日期是1797年12月16日。其中，文件涉及遺產有效性問題，因為這份遺囑是在立遺囑人生命垂危而又沒有法律顧問在場的情況下產生的。立遺囑人祖國的習慣又完全不同，尤其是在有關財產劃分和執行者的任命方面。總督和印度的總檢察長證實了澳門法官在這個問題上的看法。遺囑被送往里斯本確認，這是為了避免“外國人產生懷疑。他們可能得出結論說，判決違背了立遺囑人的真正意願，他在財產處理上的疏忽是可以諒解的，這是因為他沒有意識到這樣做是違背入籍國的法律，也沒有意識到需要有律師在場才能使遺囑被接納。”(17) 回覆還解釋了為甚麼在財產結算方面出現了延誤。延誤對立遺囑人的遺孤的利益是有害的。亞美尼亞大主教通過他的代表斯蒂芬神甫向在加爾各答的英國法院提起訴訟，要求駁回澳門法院關於遺囑無效、把亞美尼亞執行者排除、把遺囑由五份變為三份的訴訟。加爾各答法院要求從財產基金中拿出40,000西班牙圓作為保證金。

由澳門送往葡萄牙的報告希望向君王保證，把遺囑從五份變成三份對財產的減少不多。到1797年寫報告時，還有一些亞美尼亞和中文文件沒有譯完，有些基督徒債務人還沒有確定。

在馬休斯廣州辦公室的鐵皮保險櫃中找到的十六份文件中，有一些還存有疑問。應其澳門合夥人保羅．亞當的請求，要支付一些小珍珠作為抵押品，但不清楚這些抵押品是別人欠債的抵押還是與他在海外合夥企業的一樁生意。

澳門方面解釋說，在清算財產中要克服的困難之一就是馬休斯多年以來建立起來的生意網。複雜的合作企業遍佈不同的亞洲港口，許多商貿往來都在這些港口完成，而葡萄牙與其中不少港口沒有甚麼聯繫。

澳門法院宣佈遺囑無效引發了在加爾各答法院的昂貴訴訟。大主教埃克喬木（Eckchaom）的代表派遣斯蒂法努斯（Rev. Father Stephanus）牧師前往加爾各答針對遺囑的無效和留給亞美尼亞教堂財產無效的訴訟進行抗辯。(18)

在遺囑管理上有關這段情節現存的記錄對訴訟的複雜性沒有詳細說明。我也沒有就加爾各答的記錄進行研究，看那裡的檔案是否有這個案例的記錄。

對於曼紐爾．巴羅斯這個澳門法院正式承認的執行者來說，有必要帶着可能出現的訴訟所需的 40,000西班牙圓費用到加爾各答去與教會的訴訟對抗。他是1796年9月12日離港的，可能乘坐嘉謨聖母（Nossa Senhora do Carmo）號船前往加爾各答。這艘船的主人是J. A. 阿爾梅達（Januário Agostinho de Almeida)。(19)

“嘉謨號”還載有亞美尼亞執行者當時的賬目。這些賬目已經被澳門法院宣佈無效。但是，為了財產中的亞美尼亞事務能夠無可挑剔地了結，帶上它們還是有必要的。“嘉謨號”還帶有一份澳門法院關於亞美尼亞宗教機構所應得遺產份額的裁決的英文譯文，這份遺產份額原來是五分之一，後來為了符合法律要求，全部財產由五份改成了三份。它應得的財產是3000至4000盧比。

曼紐爾．巴羅斯向法院遞交了一封信，簽發日期是1797年8月7日，信中陳述了他對這個案件的看法。由於澳門法庭已經認定他是財產的合法管理者，他要求法院確認該決定。他還要求廢除先前對斯蒂法努斯牧師有利的法院判決。斯蒂法努斯神甫代表大主教埃克喬木，他爭辯說曼紐爾沒有資格在法庭上為這個案件辯護。

加爾各答法院要求支付3000至4000盧比把葡萄牙和亞美尼亞文件翻譯成英語。起訴費用從財產基金中支付。巴羅斯先生指責說，由於斯蒂法努斯神甫開始時固執的起訴使我們不得不支付這些費用，使財產蒙受損失。

為了能就這個案件做出裁決，加爾各答法院的法官諮詢了保羅．亞當，他是立遺囑人指定的亞美尼亞執行者，也是死者馬休斯公司的合夥人。他可以證實商業往來中的某些詳情。

澳門法院廢止遺囑並把原來五份變成三份的決定，大大減少了遺產受贈人應得款的數目。但是，關於亞美尼亞三個接收遺贈產死者靈魂祈禱的教堂例外。關於這個問題，在大主教埃克喬木和耶路撒冷主教之間有過爭論。在印度有三個亞美尼亞教堂將從遺產中受益，即蘇拉特、馬德拉斯和建在加爾各答的一個教堂。斯蒂法努斯牧師曾要求根據立遺囑人定下的條件，向印度的這三個教堂和在波斯依斯帕漢的教堂和修道院以及俄國的埃克喬姆教堂付款。

法院判決還提出另外兩個遺產受贈人，立遺囑人的兒子和侄女不爭奪亞美尼亞教堂的受贈遺產。我想，其中原因是由於這筆遺產是虔誠的遺贈，是特別為了安撫立遺囑人的亡靈做彌撒用的。

亞美尼亞的執行者在1796年3月寫信給加爾各答法院，從財產中拿出 3,529.103 盧比交給法院，巴羅斯先生又向法院支付了83,823.4盧比。而在東印度公司的文件中還記載着百分之八的利息，當時折合6,000盧比。這筆錢要斯蒂法努斯神甫支付，他所要支付的訴訟費還包括另外的20,000盧比。

結　論

馬休斯在很多方面皆與眾不同。他是亞洲最富有的商人之一。雖然天生是亞美尼亞人，卻獲得葡萄牙公民權。這使他能夠歸入控制澳門經濟的小集團之列，該成員不足二十人，均為在葡萄牙出生的葡萄牙臣民。他在與中國進行鴉片貿易的發展進程中所起的作用在很大程度上被忽視了。他興趣廣泛，其商業活動遍及全球。

他的生平故事需要從塵封的手稿中深入挖掘，重新整理。應該承認，他在澳門經濟史上是個舉足輕重的人物。

【註】

（1）猶他家族社團，澳門法院記錄，微型膠卷1127859號。

（2）法院起訴參考。

（3）卡爾．史密斯（Carl T. Smith）和保羅．范戴克（Paul A. Van Dyke）的文章〈澳門的亞美尼亞家庭〉(*Armenian Families in Macao*)一文要在將來的《文化雜誌》中發表。

（4）大衛．馬歇爾．朗（David Marshall Lang）所著《亞美尼亞，文明的搖籃》（*Armenia, Cradle of Civilization*），喬治．艾倫和安文有限公司出版（George Allen and Unwin Ltd），倫敦，1970年，頁211。

（5）費利克斯．費利夏諾．達．克魯茲（Felix Feliciano da Cruz）在澳門後來又在香港從事新聞出版業。他妻子瑪利亞．伊莎貝爾．卡其克（Maria Isabel Cachick）大約1807年在澳門出生，她是馬休斯．約翰尼斯的兄弟約翰尼斯．卡其克的女兒。克魯茲出版了澳門報紙 *O Macaísta Imparcial* [1836-1838], *O Farol Macaense* [1841-1842], *A Aurora Macaense* [1843-1844]，廣州商業一覽表[1848-1856 (?)] 和1850年代的《香港年鑒和姓名地址目錄》(*The Hongkong Almanack and Directory*)。

（6）亞美尼亞人在澳門的公墓將在一篇題為〈亞美尼亞人在澳門的足跡〉(*Armenian Footprints in Macao*)一文中進行詳細探討，並將在《文化雜誌》發表。

（7）見龍斯泰（Anders Ljungstedt）所著的《在華葡萄牙居留地及羅馬天主教佈道團簡史》。詹姆士．門羅和波士頓公司（James Monroe and Co., Boston），1836，斯堪的納維亞香港出版社，頁124。

（8）約西亞．昆西（Josiah Quincy），《梅傑．蕭日記》(*Journals of Major Shaw*)，成文出版公司（Ch'eng Wen Publishing Company），臺北，1968，245頁。首次發表，科洛斯拜和尼克爾斯（Wm. Crosby and H. P. Nichols），波士頓, 1847。

（9）馬休斯遺囑的副本包含在有關其財產的文件中，被一併送往里斯本。海外歷史檔案 642, Cx. 20, 文件33，頁1-55。

（10）不幸的是，我還沒有找到這些要求的細節。

（11）在耶路撒冷仍然有一個亞美尼亞主教。耶路撒冷亞美尼亞主教的存在可追溯到公元5世紀。

（12）阿拉拉特山（Ararat）腳下的霍爾．維拉修道院（Khor Virap）是紀念聖．格里高利（St. Gregory）被囚禁十三年的。公元301年，亞美尼亞國王接受基督教信仰後他才被釋放。

（13）理解"新地"必須參考俄國1793年簽訂的關於外高加索領地條約。新納克喬姆（New Nakchaom）可能指的是現在的埃什米亞金聖城，其大教堂是以啟蒙者聖．格里高利命名的。亞美尼亞使徒教會第一任主教在此教堂主事。

（14）我不知道對這個條款的解釋是否正確。讓一個十歲孩子做遺囑的執行人不常見。

（15）見卡爾．史密斯（Carl T.Smith）的《歷史的感覺》(*A Sense of History*)，香港教育出版公司（Hong Kong Educational Publishing Co.)香港，1995，頁3-37，《香港中國人的遺囑：1850-1890》(*Hong Kong Chinese Wills: 1850-1890*)。

（16）（17）海外歷史檔案 C.O. 642, Cx.20, 32 號文件，有三個附件。

（18）海外歷史檔案 C.O. 671, Cx.63, doc. 39-1832/03/18。

（19）在1797年11月4日也駛往孟加拉，但可能太晚了。

尚春雁譯

利瑪竇致范禮安的一封信

這封信是利瑪竇神父寫給當時在澳門的耶穌會視察員范禮安神父（P. Alexandre Valignani）的，寫於當時的中國韶州（今廣東韶關），簽署日期為1589年9月9日。利瑪竇神父在信中敘述了他從西南（指肇慶以南三水集鎮）至韶州的旅行，以及準備在韶州開闢傳教新駐地所作的努力。

這個譯本是本刊從舊譯稿中整理出來的，係未署名譯者在1980年代從葡文版譯出，或可供作對照其它漢譯本研究之用。

最尊敬的神父：

昨天是聖母瞻禮日，聖母讓加斯帕爾（Gaspar）攜帶大人的信件和其它許多信件到達這兒，使我等甚感欣慰。加斯帕爾說，前天他一整天都在打聽我們的下落，而我們正在光孝寺內。確實，我們正需要聖母的這一安慰，因為目前敵人對於這裡傳教團的大肆破壞比以往任何時候都更猖獗。祇要工作仍在繼續，為了注意自身的安全，我無暇考慮究竟身在何處。當我看到大人和其他神父不但認為我們沒有失敗，反而認為我們取得了勝利時，我不知我的看法是否正好恰恰相反。如能“再為拉克爾工作七年”(1)，我甚覺寬慰和興奮。我也十分高興大人已收悉我在西南寫的信，我曾在信裡扼要地稟告了在肇州的全部經歷以及都堂(2)將我們召回的情況。這樣，我祇須同樣扼要地稟告此後的事情就行了。我已在一份報告中提到了這些事情，並冒險將報告發往廣州。看來報告不會遺失，然而再寫一遍也無妨。

我們匆匆離開西南，以便爭取與韶州的兵備道同行。韶州由兵備道統轄，因為當地沒有知府。(3)都堂命令他在韶州接待我們，肇州兵備道頒發的通行證和所寫的信件都將交給他。由於沒有府官，肇州也是由兵備道主持政務。關於這點我已在西南發出的那封信裡說了。韶州的兵備道比我們早兩天啟程，旅行條件也更好，故而比我們早三、四天到達此地。在肇州時，都堂曾吩咐給我錢，在我表示拒絕之前，他慷慨地對我說，祇要是廣東省內，我可以愛上哪兒就上哪兒。然而到拍板的時候，他卻一直提起南華寺(4)，跟其他官員也這麼說，他們因此向我道賀，彷彿我得到了一個很好的地方似的。但到最後，都堂大為光火，訓斥了興致勃勃的官員們的所有意見，使得他們斷定都堂的原意是讓大家至少應提議命令我們離開廣東省。因此我們打算先到韶州來，租上一處房子，以便存放行李雜物。麥安東（António D' Almeida）神父可看管行李，直到葡人到達廣東。而我則去南華寺瞭解情況，然後藉口那地方不能使我滿意，設法在韶州另找住處，一直等到與大人取得聯繫，知道我們該怎麼辦。我們帶的行李着實使我們為難，因為這一次我們不去廣州，否則可把行李放在廣州。西南位於廣州至肇州的半路上，肇州兵備道的僕人持着通行證與我們同行，他們不讓我們先去廣州。我們曾想讓麥安東神父帶着全部或部分行李去廣州，然後來追趕我們，但後來我們考慮還是帶着全部行李一起到韶州更為妥當。特別是當我們得知能夠帶回廣州的行李至多祇有兩、三馱子時，就更不想再分成兩路了。塔鐘不帶走，與另一件物品一起放在肇州，但聖壇後部

的裝飾屏，至少繪有救世主聖像的裝飾屏我們得隨身帶着走。酒幾乎全用在工作上，因為我們在這兒已經工作了兩年。

現在繼續來談我們的旅途。我們大模斯樣從從容容地坐在一艘船上，無人盤問我們去哪裡。沿途經過三、四個縣城及其它村鎮，不過船伕們很辛苦，由於水淺流急，他們一直在撐篙拉縴。船過西南後，一艘載着六、七個士兵模樣的大漢的小船總是出現在我們的視線裡，就是說，我們發現它始終不離左右。我們懷疑他們是盜賊，就盤問他們為甚麼老跟着。他們回答說總兵命令他們監視我們的去向。後來我們獲悉，事實上是廣東都堂命令他們監視的。該船尾隨到韶州後，便折返廣州了。聖貝爾托拉梅烏（S. Bertolameu）節〔8月24日〕那天，我們到了韶州轄下的一個村鎮 Sunayo，從那兒上岸取陸路去南華寺的距離為兩里格，去韶州城則有一整天的行程。韶州兵備道的一個僕人在那邊岸上對着我們叫喚，他捎來了老爺的口信，讓我們在那兒上岸，帶着全部行李去南華寺，寺裡已經為我們安排了歇息地方。他說他已經等了我們三天。此外，根據兵備道的命令，從南華寺來了十二位僧人迎候我們，卻因未能老等下去已先回寺裡去了，祇留下兩個人（這兩人後來陪我們到了寺裡）。僕人還說，城裡的長官直到前一天還在等我們，看我們遲遲未到便進城拜訪已回城掌權的兵備道，祇擔心我們的船行過了頭。我們原以為這一切會打亂我們的計劃，然而結果恰恰相反，反而因此就把計劃修改得更完整了。我們對這個僕人說，在尚未拜訪老爺及談妥一些事情之前，我們不能把行李帶到寺裡去。然而僕人堅持要我們去，因為這是老爺的命令。於是我們決定兩人都去寺裡看看，一起商量那地方能否為我們所接受，然後麥安東神父才回船取水路押行李去韶州，而我則跟着僕人走陸路。從南華寺到韶州約有五里格的路程，我們可以騎馬去。僕人對這項建議表示滿意，我們便動身去南華寺。在此之前，南華寺以及附近一座廟裡的僧人接待我們相當殷勤，甚至把茶水送到我們的船上。

在南華寺，我們發現僕人對我們所說的全是實話。出來迎接我們的有院長（我們姑且使用這一名稱，或者稱他是主持所有事務的方丈）以及其他要人，他們都穿着極其莊重的法袍。該寺有很多殿堂，他們為我們打開了所有殿堂的大門，祇有供着六祖真身的聖殿例外，因為進聖殿者必須齋戒，而他們知道我們吃過魚。那聖殿是六祖生前坐禪講道的場所，供着他的塑像。所有的殿堂裡都供滿了鎏金髹漆的偶像，其中絕大多數是我從未見過的。有一座殿內供着五百多尊鎏金偶像，還有鐘樓和鼓樓，製作相當精緻。緊接着，方丈為我倆擺設豐盛的齋宴，席間極盡殷勤儀禮。這地方正如我們原來所想象的，是一座擁有很多排房屋的寺院。寺外有兩條商業街，街上有客棧。附近有一川空氣清新景色怡人的山谷，其間一道清溪〔曹溪〕潺潺流過。山谷裡的房屋錯落有致，僧人們正在刈稻採茶，這兒產的茶是全省最好的。寺內共有一千多僧人居住，他們已經知道我們自己會建會所，所以向我們提供了兩三處很不像樣的住房。我往寺外看了一下，也沒發現合適之處，但我留給他們的印象是一定要在寺外租宿，不肯與他們同住。我還向他們解釋說，如果我要建屋，一定要在靠東邊和向外的地方，不會在靠廟邊的地方建造。

麥安東神父立即返回船上，我似乎已被人們強行挽留了下來。寺廟裡頭的要人們一個接一個地請我赴宴。當天，我們沒能見到六祖真身。但翌日正是陰曆七月十五日，在聖殿裡舉行莊重的儀式，六七十個僧人穿着袈裟圍繞着祭壇行走。僧人們都穿上最好的衣服，我認為那都是為了我的緣故。我去殿堂觀看，他們對六祖的崇拜使我吃驚。除了各種銀飾、柱子、香爐外，見有九十八盞吊燈圍着祭壇

高懸，晝夜燃點。祭壇位於大殿中央，六祖真身就趺坐在那裡。我沿着一排梯級走到聖壇上。他們看到我對六祖不行禮也沒有任何崇敬的表示，似乎都比我更感到意外地吃驚，因為這種事絕無僅有。中國人儘管不信奉某一偶像，卻樂意向偶像鞠躬叩頭，跪拜在神靈面前。

翌日，我們出發進城，同行的有方丈和其他三四個人。他們來作陪，並將情況稟告兵備道。由於當地沒有現成的馬匹，他們全得步行。正午時分，我們抵達韶州城。

韶州城下轄六個縣，緯度僅為二十九度又三分之一。從肇州到這裡，河道彎曲，行船緩慢，所以顯得路途遙遠。該城彷彿位於一座半島之上，半島由北至南躺在兩條可通航的河流之間，西邊一道河流源自湖廣省[5]，東邊一道河流源自南雄和江西交界處的梅嶺。據說韶州城大於肇州兩倍，兩河岸上房屋鱗次櫛比。但相比之下，西河岸的房屋更多，幾乎像是另一座城市。西河上有一座由六十多艘船聯結而成的浮橋。船隻由粗大的鐵鏈串連，穿越整個河面，船上鋪層木板，橋面隨着水位上下浮動。浮橋兩頭是喧鬧的市場，供應食品。城裡城外，滿目皆是寺廟和僧人。除了南華寺的僧人（他們屬於韶州城，所以總在城裡來來往往），僅在我們目前安身的這個寺內，就有二十多座神殿，故在當地人眼裡，韶州城是虔誠之城，迷信之城，是供奉偶像之城。僧人的官話講得蠻好，發音極清晰，使我能聽懂很多話。這兒講的話與肇州話不一樣。肇州人即使講官話我也聽不懂。這兒所有東西均比肇州和廣州貴得多，因為這兒的土地略為貧瘠，又是通往南京和北京的要道。若沿河逆游上江西，南華寺[6]位於河的右側，韶州則位於左側，必須渡河才行。不過，渡河也很方便。

到達城裡以後，我馬上按以往拜客的習慣準備摺子，以便見到兵備道時向他書面介紹我們的情況和意願。兵備道以前與我們沒有接觸，對我們不甚瞭解，我就向他簡短地介紹了我們來中國之行，以及各位都堂對我們的接待。我寫道，我們在肇州歇了很長時間，現在都堂命令我們到他的屬地韶州來。我們已去了南華寺，認為不能在那兒長住下去，因為寺裡有許多與我們不同宗教的僧侶，我們和他們不能混在一起；而在寺外，僧人們又說有很多盜賊，很危險，所以我們請求大人盡早在城裡撥一塊土地給我們，隨便哪裡都行。他就在我們近旁，態度頗為友善，儼然像是我們的一位保護人，這使我對自己的請求充滿了希望。這位來自湖廣的官員極有涵養。此外，肇州的〔知府〕雨爺（yu-ye）[7]曾在他面前極力稱贊我們，不僅雨爺而且都堂本人也吩咐他要好生招待我們，所以迄今為止他一直遵令照辦。我希望他今後為了我們也盡可能地照辦。他讀了摺子後，感到吃驚，因為他以為是我們自己請求到南華寺去的。他脫口而出說道：“你們對南華寺還不滿意嗎？”於是，我又向他作口頭解釋，為甚麼我們不能留在那裡。他無法理解為什麼我們不屬於那個教派。我們不供奉偶像，教義也不同。直到最後，我向他出示了隨身攜帶的每日祈禱用的聖經，他這才被完全說服了，才知道我們屬於另一種宗教。他吩咐我站起來，說：“你的請求有道理，但是都堂吩咐你們去南華寺，我不知道我是否能改動地點。”我便對他說，當我拜訪都堂時，他說除了廣州和肇州，我可以去本省任何想去的地方。因為肇州的雨爺當着我的面對他說過同樣的話，他才信服了。南華寺的方丈和另外三四個人隨即走進來稟告說，已把寺裡的地方指給我們看了，但我們不滿意。兵備道對他們說：“他們說不拜佛像。”方丈說：“是的，他們去看了我們的大鑒禪師六祖，但是沒有行禮磕拜。”兵備道幫着我們哼了一句諺語：“世上本無佛相。”方丈說：“是的，但是我們的大鑒禪師眼看南方的這些地方尚未開化，就教人

塑造佛像。”兵備道命令僧人們回寺，對我則說，無論是去南華寺，還是留在城裡，都屬本城的官員管轄，所以我得去拜訪所有的官員，稟告我已到來，這樣，一旦上面查詢我們的情況，他們就能夠問有所答。他吩咐一個書記官和一個差役陪我前往，以便我能馬上獲得接見。在這之前，他曾吩咐給我沏茶，並送上他家自做的精美點心。

我去拜訪所有的官員，一路上圍觀者極多。他們聽說了我們在肇州創造的奇蹟，把我圍得水泄不通。所有的官員均接待甚殷，吩咐給我沏茶，祇有一個[8]例外。他是個驕橫的官員[9]，略為知道我們的一些情況，但他想顯示自己知道得很多。他想方設法打聽我們此行的目的，對我們的居留製造障礙。他還狡獪地詢問我們是否會用煉金術造出銀子來。最後，他獲悉我是個大星象家和宇宙學家，會繪畫整個世界，並且我所畫的東西在肇州已被翻印，這才感到有點兒滿足感，吩咐我帶一個天球儀去見他，讓他過目後再還給我。拜訪了所有的官員後，我去向兵備道稟告情況。他說，既然走水路的船和我的同伴還未到，當晚我可去住持住的寺廟安寢，次日再去察看東河對岸的光孝寺，它離浮橋祇有一箭之遙。那裡有很多空地，他認為對我們頗為合適。它幾乎位於城外，這點似乎合都堂的心意，但實際上它又算是在城內，因為周圍人煙稠密，又靠近市集，便於我們購買必需品。由於白天旅途勞累（在從南華寺來城裡的路上，雖說騎着馬，但頭頂驕陽），加上後來的拜訪和被人圍觀，我到寺裡時已精疲力竭，簡直邁不起步。魔鬼立即在這裡給我們設置了障礙。當住持得知兵備道要把他認為是他的土地給我們時，更不想讓我們去那裡，也許他怕我們會染手瓜分寺裡的收入。不過他還是接待了我們，提供適中的食物，又講了很多好話。他誑說那塊土地不好，建議我上別處找更好的地方。他罵南華寺的僧人是混蛋，收入那麼豐厚卻不願接待我們，他準備去跟他們大吵大鬧。翌日早晨，他留我吃飯，卻不願讓我去看地方，不按兵備道吩咐的去做。但是我已想好對策，托辭是兵備道有言在先，就和隨船到達的麥安東神父一起走了。我們回首一看，發現不可能再找到比那裡更好的地方了。

其間發生了這麼一件事：一個原籍貴州省[10]的官員在廣東省任職，他路經此地時不幸身亡，由於本地沒有他的親屬，屍體停放在光孝寺。其子抵達後，兵備道將於當天來看他並祭奠逝者，故住持也前來迎候兵備道。我們全在寺內等候兵備道的到來。住持利用職權對我們百般阻攔，想把事情往後拖。他說在這種事上不能操之過急，不願意讓我們看地方。然而陪伴我們的兵備道的僕人先帶我們去了。我們認為最合適的地方是在第一個入口處，即離浮橋和住宅區最近之處，可在外面另外築門。外面有一塊空地似可供租用，其總面積為我們在肇州駐地的兩倍，呈長方形。兵備道到了，祭奠逝者後，他開始非常嚴肅地與住持討論有關我們的事。他說我們是受都堂派遣來這裡的，既然住持年事已高，理應比兵備道本人更周到地款待我們，還說讓我們在寺裡住上一兩個月，好慢慢地挑選地方，因為我們先前在南華寺所選的地方很危險，進出又不便。兵備道曾看過肇州駐地的房屋，他說：“你們想象不到他們會造出什麼樣的房屋以及他們多麼能幹，他們在這裡造的房屋將給我們和整座寺廟增光。”他以為我們將建造與肇州那幢一樣的房屋。他又說，要派人去肇州詢問都堂對我們留居此地的意見。在此期間，我們可以住在寺裡，因為住在船上不合適，過後他將把結果通知我們。後來他去看了我們挑選的地方，很高興，吩咐住持和其他僧人給我們提供臥室、廚房和一切必需品，要精心照料我們。就這樣，住持把光孝寺裡最好的地方讓給了我們，因為他自己不住在那裡。通過肇州兵備道的僕人，韶州兵備道給兩爺發了一紙公文，旨在瞭解

都堂的意見。我也請那僕人帶一封信給雨爺，向他稟告此地情況，說本地的官員們出乎對他的愛戴，對我們十分友好，並請求他幫助我們留在這個城裡。兵備道也給他寫了一封信，因為他更希望我們留在此地而不是南華寺，所以他也要盡一切努力幫助我們。過了沒多久，兵備道又派差役帶着公文去見Nunchinsy Tucasy Tytão[11]，以及嶺西道，他代替在北京的前者在這裡監察。兵備道在公文中稟告了都堂怎樣讓我們來到本城的前後情況。我估計都堂的答覆將於十天後到達，因為信已經送出八天了。

我們馬上動手把全部行李搬到住處，由於住處靠近河岸，搬運很方便。緊接着，城裡的頭面人物都來拜訪我們，態度相當殷勤有禮，與我們在肇州所受待遇大不相同。因為我們祇說是從肇州來的，沒有人提起澳門。過了兩、三天，我們去拜訪兵備道，他非常高興，吩咐在他的官邸為我們設宴。他問我們是否帶了鐘錶？我們說帶了，但是安裝很花工夫。知縣忍不住到我們這裡來看了兩回。第一回，他直闖我們的臥室，藉口是來提醒我們留神，因為當地有很多盜賊，而我們享有名聲且擁有很多貴重物品。事實上，大家都這麼認為。他嚴責僧人們不可大意，並表示對我們的友好情誼。我認為他絕不會加害於我們。這幾天，在這裡的還有南雄府第二號人物，他是位解元[12]，極有勢力。他在出發之前來看望我們，非常客氣，說久仰我們的名聲。我們考慮，顯然我們必須揭開救世主聖壇後部的聖像，不如乾脆當着他的面打開，以示我們對他的敬重，表明瞭解其職務之重要性。他和知縣非常高興，向我們施捨了五兩紋銀，還說從廣東〔州〕回來後再來看望我們。鐘錶在這兒享有盛名，但是我們不可能進行裝配。為了能向人展示一些重要的有意義的物品，我們設置了一個聖壇，聖壇的一部分帶有彩色的頂蓋。我們在壇上供奉了救世主的聖像，那畫上的救世主手托地球，栩栩如生。由於這幅聖像和寺廟附近一張說明情況的佈告，再加上我們的口頭解釋，天主的聖名四下傳開，已為不斷湧來觀看我們的人群所知悉。儘管此行尚未有其它成果，但我認為一切花費和辛勞都是值得的。我們在澳門侍奉天主一年的成就比不上在這裡的十五天，然而我主一定希望我們為祂取得更大的成就。

關於閣下提出的忠告，我們將盡量照辦。實際上，有好幾條意見在您提出之前，我們已經在執行了，如我們也認為不要讓任何珍品，包括銀聖爵露眼。一年半來，我們一直在使用一個錫杯。在饋贈禮品時，我們也盡可能多加小心，我們毫不懷疑這樣做是恰當的。我還有其它事要告訴您，但是此信對於孟三德神父的指示來說已是夠長的了，我不願使他勞累。我們非常感謝閣下的祈禱彌撒，我們從中得到了援助。毫無疑問，正是由於這些祈禱和彌撒，我主才使我們的事業取得了成功，因此我在擱筆前請求您繼續給我們類似的援助，時刻向我們遙寄神聖的祝福，我亟賴神父庇護。

1589年9月9日於韶州

【註】

(1) 引自舊約聖經書，意思是說，祇要是為了傳教事業，雖苦猶樂。
(2) 指當時的廣東都堂劉節齋。
(3) 原文為 prifu。
(4) 南華寺至今仍為廣東韶關附近的南禪佛教聖地。
(5) 即湖廣行省，轄境大約相當於今湖北、湖南兩省區域。
(6) 原文為 Nanchoa，與本文中其它地方的南華寺一詞的寫法 Nanhoa 不同，恐係筆誤。
(7) yuye 似為“雨爺”的對音，蓋指當時坐鎮肇慶府的嶺西道黃時雨。
(8) 原文為 chaichum。
(9) 原文為 cincheo，疑為“知州”。
(10) 原文為 provincia de Guchicheo。
(11) 該處 nunchinsy 不知何指；Tucasy 音似“都察使”，Tytão 音似“臺道”，待考。
(12) 原文為 ciaiuen，對音應為“解元”，指瞿太素。

佚　名譯

明清間西方靈魂論在中國的傳播

張西平*

人的歸宿是基督教的重要內容，講到人的歸宿就自然引出靈魂問題。中世紀經院哲學認為人獸之別就在靈魂。由於在中世紀沒有獨立於神學之外單獨的哲學，“哲學是神學的婢女”，這樣在經院哲學的靈魂學說中就既有神學內容亦有哲學內容，而不像今天哲學裡不討論靈魂問題，它嚴格地限制在宗教學之中那樣。正因為這樣，入華傳教士們在介紹靈魂論時在其神學內容中也包含了不少西方哲學思想。本文以畢方濟的《靈言蠡勺》為中心，分析傳教士所介紹的靈魂論的基本內容，並揭示這種宗教靈魂論在中國思想史上的地位。

講靈魂之學以合晚明心學

靈魂論一直就是入華傳教士向中國介紹的重點內容，從利瑪竇的《天主實義》、龍華民（Nicolas Longobardi,1559-1654）的《靈魂道體論》到利類思的《性靈說》、艾儒略的《性學簡述》、孫璋（Alexandre de la Charme, 1695-1767）專門論述靈魂的著作有幾部之多，特別是畢方濟（Franciscus Sambiasi, 1582-1649）口述、徐光啟筆譯的《靈言蠡勺》洋洋大觀有十幾萬字之多。

為甚麼傳教士如此鍾情靈魂論呢？這有着深刻的社會思想原因。明代是理學的天下，早在陸九淵（1139-1193）時就開啟了理學中的另一種思潮，朱熹讚同程頤所說的“性即理”，但陸九淵卻認為“心即理”(1)，“兩句話祇有一字之差，可是其中存在着兩個學派的根本分歧。”(2) 這就是心學的興起，雖心學仍在理學的框架之中，但解釋的方法已大不相同了。到王陽明時，心學已完成了自己的體系建構，心成為本體，成為他全部哲學的基礎，成為解釋世界萬物的出發點和歸宿點。如他說的“誠是心之本體”，“至善是心之本體”(3)，“心之本體，即天理也”(4)，以此出發解釋善惡、說明天地“無善無惡心之本體”(5)，“心無體，以天地萬物感應之是非為體”。

心學興，尤其到晚明時崇心學的儒生遍及江南，來華傳教士在同儒生們的接觸中深深感到這一點。作為利瑪竇“合儒”路線的一種表現，講靈魂之學以合心學成為一個很好的切合點。這點孫璋在《性理真詮》中講得很清楚：

> 夫宇內究談性理者雖多，然得其要旨者鮮矣。……夫一定之性理，乃吾人生死大道，形神切圖。倘不知焉，則貿貿以生，味味以死所關，豈淺鮮哉？……凡欲染性理者，第一吃緊要道，莫人性若也。蓋萬物非蠢則頑，唯人獨靈。靈則非情能辨物理，別是非，彰往察未己身，更能返觀自己，識其靈體為例。(6)

孫璋認為儒學中雖有關於心的論述，但不夠精細，況且許多先賢的書被秦始皇燒去，這更需用靈魂論來加以補償。

> 真道實義載於中國五經者，五經者皆係古先明哲，窮理盡性，躬行實踐，有得之妙道精理，垂千古以教萬世者也。但五經之言至理淵邃，淺嚐表不能究其義；且秦火而後，又皆殘缺失序（……）予憂靈之義，愈久而愈失其真也。(7)

這樣靈魂論的推出就既合儒家之傳統，附心學之勢，又能補儒家論述之不足。因而，靈魂論的道理一時頗受士大夫的歡迎，有人甚至提出“格物窮理之君子，推而至於齊家治國平天下，尊此學為

* 張西平，北京外國語大學教授，北京外國語大學海外漢學研究中心主任，中國社會科學院基督教研究中心副主任。

正，不尊此為邪。”(8)

來華傳教士介紹靈魂論的著作很多，但最全面、詳細者是畢方濟的《靈言蠡勺》。陳垣先生在〈重刊《靈言蠡勺》序〉中認為，《天學初函》中“靈言蠡勺說理最精”(9)，解剖分析了《靈言蠡勺》就能把握西方宗教靈魂論的基本內容。

畢方濟在序言中點明了靈魂論在西方哲學中的地位和作用——

> “亞尼瑪〔譯言靈魂亦言靈性〕(10)之學於費祿蘇非亞〔譯言格物窮理之學〕中最為益最為尊。古有大學榜其堂曰：認己，謂識己者，是世人百千萬種學問根宗，人人所當先務也。……故奧吾斯丁曰：費祿蘇非亞總歸兩大端，其一論亞尼瑪，其一論徒斯〔譯言天主〕。論亞尼瑪者令人認己，論徒斯者令人識其源。亞尼瑪者使人可受福，論陡斯者使人享福。(11)

一是上帝論，一是靈魂論。這是西方宗教哲學的兩大部分，奧古斯丁一語點破靈魂論的重要性。

《靈言蠡勺》的基本內容

《靈言蠡勺》從四個方面展開了靈魂論：“一論亞尼瑪之體；二論亞尼瑪之能；三論亞尼瑪之尊；四論亞尼瑪所向美好之情。”我們分別加以介紹。

第一，“論亞尼瑪之體”。畢方濟首先確定亞尼瑪的概念、本質、特性，說：

> 亞尼瑪是自立之體，是本自在者，是神之類，是不能死，是由天主造成，是從無物而有，……是為我體模，是終賴額辣濟亞〔譯言聖寵〕，賴人之善行，可享真福。(12)

這裡自立是指靈魂的本質，所謂自立是靈魂有別於生魂、覺魂之所在，它不像生魂和覺魂那樣依賴於質體。靈魂“雖人死而不滅，故本自也。”亞尼瑪是上帝所創造的，屬於神類。靈魂與肉體的關係，並非上帝先造好了靈魂，然後需要時賦給肉體，也非在肉體之外有一個靈魂，然後將二者合併，而是祇有當靈魂賦予時才有了肉體。靈魂和肉體雖原有先後之分，但並無時間先後之分，好像父與子原有先後之分，但無時間先後之分。因無子便無稱其父，所以父子之稱是同時具有的。正如畢方濟所說：“即成時便賦畀，即賦畀時便成，成與賦但有原先後，無有時先後。”畢方濟在這裡所表達的意思是“靈魂雖然在與肉體結合之前或分離之後保持其實體的獨立性，但在它與肉體結合的過程中，它祇是由此產生的人這一實體的實質性形式，而不是實體之中的另一實體。”(13)

第二，論亞尼瑪之能。“所謂終賴額辣濟亞，賴人之善行，可享真福。”指靈魂最終要依靠聖寵，方能行善達到真福。他的邏輯是要得真福須行善，而行善必要有主保佑，如畢方濟所說——

> 亞尼瑪在人，他無終向，唯賴聖寵可盡力向事徒斯，立功業以享天上真福也。奧吾斯丁曰：天主造人之亞尼瑪，為通達至美好。通而愛之，愛而得之，得而享之。曰額辣濟亞者以明天上真福，非人之志力。(14)

他認為天主的聖寵有三種，一為“初提醒特佑”，“二為次維持特佑”，“三為後恆終特佑”。祇有自始至終得到天主提醒指意的靈魂，才能至死為義，行大善，而後得受昇天之真福。

在靈魂與人的關係上他堅持亞里士多德的靈魂是“實質性形式”的理解，按照托瑪斯的“靈魂在肉體的每一部分，充滿全部有機體”，靈魂“不祇是整體的形式與現實性，而且是每一部分的形式與現實性”(15)之觀點來說明，直接批評了柏拉圖關於靈魂與肉體是主動與被動，“靈魂在肉體之中猶如舵手在船隻之中”的觀點。畢方濟說：

> 言亞尼瑪在人如主人在家、舟師在船，此喻似之而非也。信如此喻將疑亞尼瑪不為人之肉體模，不知人之為人全憑此為肉體模。……或言人心裡亞尼瑪之所，但居中心而制百體，如國主居朝，宰制四境，此亦非也。亞尼瑪全在全體，而活其體，模其體。(16)

這樣，畢方濟將靈魂的性質、靈魂與天主的關係、靈魂與人的關係、靈魂對人的作用都作了界定。

這一部分是《靈言蠡勺》最為精細的部分，它向中國人展開了一個完全陌生的知識領域。畢方濟分別從認識的感覺和思維兩個大部分論述了亞尼瑪之

能，用他的話，前者是生魂、覺魂，後者是靈魂。他認為生魂“為人身萬行萬動、至近至切之所以然”，生魂所以有能有三：一為養育之能，二為長大之能，三為傳生之能。

生魂和覺魂用西方認識論的術語實際是感性認識，覺魂中的“外五司”實際指的是觀、聽、嗅、嚐、觸五種感覺。覺魂中的“內二司”實際上是內感覺，僅對外感覺所接受的有關事物的印象進行初步的整理。

亞尼瑪之靈能。人與獸共有感覺，但人獸之別在於靈魂，這是人“超軼萬類，卓然首出”的原因。靈魂亦內三司，即記含者、明悟者、愛慾者。

“記含者”的功能主要是“記能”（能論）、“記功”（記住）、“習像”（己記）以確定認識物件的名實，確定指謂。這三種功能是靈魂別於生魂和覺魂之所在。關於記含者的作用，畢方濟說：“記含者，百學之藏，諸業之母。智者之子，令人無論含，必不得稱智者。”

“明悟者”為亞尼瑪靈能的第二種功能。畢方濟認為明悟是由兩個環節相聯結而完成，一個是“作明悟”，另一個是“受明悟”。前者“作萬象以助受明悟”，後者則“遂加之光明，悟不象而得其理”。這裡的“作萬象”已是初步抽象，類似現代認識論術語“表象”，它完成對事物的初步歸納，但仍完成最終抽象。後者的“加之光明”就是抽象，達到概念。

> 蓋所然如是何獨明悟否乎？今有一理於此，已得明悟是所然也。其緣則先有作者為可明，次有受者明之，則遂明矣。試有形易是者解之，凡明悟者非明其物之體。物之質，必將棄其體質，精識其微通者焉。體質者為專屬，通微者為公共。如遇一有形之物，彼先出其像，入於我之目司，此時物去則像隱。其像全係物之體質，為至粗，非可明之物能被明悟者也。既而入於公司，公司者五司之共所也。此像既離此物，……既而歸於作明悟者，……但留物之精微，眾物所公共者，則可得而明悟之。(17)

通過人的抽象力使概念形成，這一直是一個很神秘的過程。畢方濟的這個描述已十分深入，尤其是對從可感事物到抽象概念飛躍這個過程介紹得很細緻。“作明悟”是先得“像”，使其有初步抽象，脫離感性事物，但此時仍未完成抽象，經過“受明悟”後才真正得到事物的概念，“所以然”。

畢方濟認為“明悟”可通過三種辦法獲得事物的“所以然”，即概念“其一直通，其一合通，其一推通”。“直通”是一個事物中使可抽象出概念。“合通”類似於“縱合”，從對兩個以上的事物的分析中得到。“推通”則通過推論，由此及彼而獲得概念。

“愛慾”為亞尼瑪靈能的第三種功能。畢方濟認為，明悟講的是知，即認識論，而愛慾講的是義，即倫理學。“愛慾所得屬諸義，明悟所得屬知也。”明悟在於內，而愛慾在於外。它們的聯繫，在於“慾不能自行，必先明悟者照之識之，然後得其愛也。”(18)

他認為愛慾有三類，一是“性慾”，這是萬物所共有的；二是“司慾”，生物不具有而“覺類”和“人類”則有，即動物和人共同所有：三是靈慾，唯人類所有。靈慾和司慾之別實為人獸之別，因靈慾為義理所規定，而且能夠自制，但後者不論義理如何，祇求快樂。愛慾的這三種類型共同點是都在追求美好，祇是層次不同。

畢方濟愛慾的論證更多的是在與明悟的比較中展開的，在這種比較中他介紹了西方倫理學的一些基本內容。他認為愛慾有三個基本特點：

其一，愛慾以明悟為基礎。明悟是人認識事物從感性到理性，在這個過程中使人形成對事物的一個基本判斷，愛慾是在此基礎上對事物表示自己的態度。“且愛慾者凡物可愛可惡，皆從明悟所明之靈像，呈於愛慾，愛慾表遂受而愛之、惡之。”倫理行為不必去代替認識行為，而是要依賴於認識行為。“愛慾者雖不能自明，亦不必自明，為其隨明悟者之明，一切所呈可愛可惡，已先為明之故也。”

這實際上是對托馬斯關於實踐德性和理論德性關係思想的介紹。托馬斯認為人的實踐德性是受制於理性認識水平的，他雖並不同意蘇格拉底的有了知識就可消除罪惡的觀點，但對慾望與理智的關係、理智的決定作用，其態度是很明確的。“因為意慾和理性不同，實踐德性亦和理智德性不同，意慾之所以為人類行動底一個原理，乃由它多少是理性的一個分享者，……乃由於和理性之一致。”(19)

其二，愛慾的特點是意志自由。認識無所謂善惡，認識受制於其對象，在這個意義上“記含明悟皆可受強”。但唯實踐的德行是人自主的行為，人的道德意志決定人的行為取捨，它不受制於其它。

> 唯愛慾者，操柄獨持，顯諸可愛莫能令我必愛，顯諸可惡莫能令我必惡。……凡所向者，及諸邪魔及諸萬苦萬刑皆不能強我所行。……凡若此者，是名體行，不名意行。彼能按抑我體，不能按抑我意。(20)

外界的強行祇能便肉體屈服，不能使靈魂的意志屈服。這個思想實際上是對奧古斯丁關於人類意志觀點的轉述。奧古斯丁說：“人類意志底品性是重要的；因為意志如果錯了，靈魂底活動，將跟着錯了；意志如果對了，這些靈魂底活動，不祇是沒有過錯，且是值得稱許的。因為意志寓於一切靈魂的活動，如無意志，根本就沒有活動。”這裡對意志的強調和畢方濟是一致的。

其三，愛慾高於明悟。在靈魂的三類活動中愛慾地位最高。畢方濟認為靈魂有“三端”即三種功能：一是“所習之德”，二是“所行之行”，三是“所向之向”。在這三個方面，愛慾都高於明悟。

認識服從於德性，愛慾高於明悟，人們所追求的至善正是靈魂與天主相通之處，因為祇有天主才是無窮的善、無窮的美、無窮的妙。這便引出了《靈言蠡勺》的第三大部分。

第三，論亞尼瑪之尊與天主相似。《靈言蠡勺》中的認識論和實踐論是在天主論的基礎上展開的，所以，對靈魂的論述最終又要回到天主上來。畢方濟說靈魂與天主相似祇是在一定意義上講的，祇是個“假借比喻”，這種相似決不是為揚“世人莫大之傲”，而恰恰是為說明“天主全能至善之性，又贊美其善施於人亞尼瑪無窮之思。”

第四，論亞尼瑪所向美好之情。

這裡論述的是靈魂的最終指向。從天主教的教義來說，“靈魂的生活是理性的生活，理性的生活在於理智和意志。理智為知，意志為愛。善人的靈魂，為能享福，在於滿足知和愛的要求。知在於真理，愛在於美善。”(21) 因而，靈魂最終直接面對無窮的真善美，而天主乃是真善美的本體。

“至美好”的價值在於靈魂有了最終的歸向，是人最終的歸向，唯有向此而努力人才能常生永存。

“所論至美好是亞尼瑪之造者，是萬物之造者，是亞尼瑪之終向，是人之諸行、人之諸願所當向之的。人幸而認此凡百無有差謬，如海舟之得指南，定不適所性也。求此則遇萬福為此而死則常生。”這樣靈魂最終歸於主，一切在造物主那裡達到了最高的和諧。

靈魂論對中國思想的價值

入華傳教士着力向中國介紹經院哲學的靈魂論是為附合儒家。那麼從中國文化來看，靈魂論所帶來的異質思想是甚麼呢？應該怎樣看待他們所介紹來的這些希臘哲學思想呢?它對中國傳統哲學思想的啟迪與意義何在？對此我們再做深入的研究。

第一，靈魂論：世界的二重化

靈魂是西方哲學的一個根本性概念，最早將靈魂引向不死並使其脫離物質性因素的是畢達哥拉斯，到蘇格拉底時靈魂問題已經成為他思想關注的最重要內容之一，追求事物的普遍性本質，將靈魂與思想賦予同樣的意義，感性的與理性的分離這些觀念在蘇格拉底那裡已全部具有了。到柏拉圖時“靈魂論已成為他整個理論的中樞性概念之一，在《斐多篇》中他對靈魂不朽的證明已表明了精神與肉體的徹底分離。(22)說明靈魂理論是同他的理念論緊密相聯的，像黑格爾所說的“柏拉圖完全把靈魂的本質認作是共相。”(23)

到柏拉圖時希臘哲學已完全擺脫了早期希臘哲學中將物質性元素定為世界始基或者在物質性因素和精神性因素之間搖擺不定的傾向，而將追求精神與理念作為整個哲學發展的方向。正如黑格爾所說的：“在柏拉圖這裡，靈魂不死這一規定有着很大的重要性，卻由於思維不是靈魂的特質，而是它的實質，所以靈魂也就是思維本身。……柏拉圖所謂靈魂不死是和思維的本性、思維的內在自由密切聯繫着的，是和構成柏拉圖哲學出發之點之根據的性質和柏拉圖所奠定的超感官的基礎、意識密切聯繫着的。因此靈魂不死乃是首要之事。”(24)

柏拉圖創立了歐洲哲學史上第一個客觀唯心主義的哲學體系。經過這種解釋世界開始二重化：感

性的和理性的、實在與現象、靈魂與肉體形成了一系列的對立，哲學家們的任務就是尋求現象背後的理念，感性背後的理性，肉體之中並與之可以分離的靈魂。

柏拉圖的影響是很深遠的，懷特海（A.N. Whitehead, 1861-1947）甚至認為整個歐洲哲學“最穩定的一般特徵，是對柏拉圖的一系列注釋組成的”[25]，因而來自希伯萊的基督教思想與希臘思想的最好切合點就是柏拉圖思想，經斐洛（Philo，約公元前30-公元45），查士丁（Jusein，約公元2世紀），到奧古斯丁時，柏拉圖的理念論已成為基督教哲學的基礎。奧古斯丁甚至認為柏拉圖和柏拉圖學派，祇要稍稍改變一些詞就可以成為基督徒。托馬斯·阿奎那的神學中雖起主導作用的是亞里士多德哲學，但柏拉圖思想“靈魂不朽”的這一核心觀念他還是接受了。

來華傳教士在介紹經院哲學的靈魂學說時已先通過經院哲學將希臘哲學中的最重要成果拍拉圖的理念論和靈魂論介紹到了中國。

畢方濟在“論亞尼瑪之尊與天主相似”時說：“天主所已造之物與所未造而能造之物，蓋有其物之意得亞（譯言物像製作規模也）具存於已人之亞尼瑪。”這裡的“意得亞”即拉丁文 Idea 的譯名，指明了理念是獨立存在於物體之外的。上面我們在介紹畢方濟對“明悟”的論述時，也看到了他對概念獨立性、共相先於個別事物而存在的論述，表明了他的溫和實在論的觀點。

利瑪竇在《天主實義》第六篇〈釋解意不可滅。並論死後必有天堂地獄之賞罰，以報世人所為善惡〉中強調“意”的重要性，說明“意非有體之類，乃心之用耳”也是在講柏拉圖的這種“理念論”。當他在第三篇〈論人魂不滅大異禽獸〉強調人有“有形之體”和“無形之體”之分，說明靈魂的功用在於能認識事物背後的“隱體”，能“反觀諸己”時，表述了柏拉圖的理念與存在、現象與本質這種精神與物質相分的世界二重性思想。

據有的學者研究柏拉圖在《斐多篇》、《國家篇》、《斐羅篇》這三篇文獻中對靈魂不朽的論證共提出了六條論據：1）對立物祇能來自對立物，靈魂無對立物故永恆；2）感覺無法獲得普遍性的必然知識，這種知識祇來自永恆的靈魂；3）靈魂非複合的，它不會因人亡而夭，這正是靈魂的神性所在；4）靈魂不是肉體，故肉體亡而靈魂在；5）因靈魂不朽才能從論理上說清人的因果報應；6）凡具有自動性的都是不朽的，靈魂是自動的，是萬物運動之源，故是不朽的。

利瑪竇論證靈魂不滅時共提出了十餘條證據，除了柏拉圖所講的第六條證據以外基本上都講到了。如他說凡物殘滅皆因“相悖”，“兩者相對相敵，自必相賊，即同在相結一物之內，其物豈得長久和平?”[26]祇有沒有相對立的物，才是永恆的，即“物無相悖，決無相天”。靈魂在火氣水土四行之外，無物相悖，故必永存。這實際上就是柏拉圖在《斐多篇》中提出的靈魂不朽的第一個證據。

當然，利瑪竇、畢方濟等人所介紹的“靈魂論”並不僅僅是柏拉圖的觀點，由於他們基本上採用的是托馬斯·阿奎那的哲學體系，因而在所介紹的內容中也包含大量亞里士多德的靈魂論思想，如他們把靈魂分為“生覺”、“魂覺”、“明悟”，顯然是亞里士多德的思想，又如對認識過程中感覺和思維兩個階段的劃分也體現了亞里士多德的思想。[27]

亞里士多德的靈魂論不像柏拉圖那樣統一，像他的全部思想一樣，他總是在抽象與物件，在唯物主義與唯心主義之間搖擺。如他一方面說“靈魂和軀體是不能分離的”，另一方面又說“靈魂用以認識和思維的部分，它或是可分離的……認為它和軀體混合在一起不是合理的。”托瑪斯·阿奎那有機地將柏拉圖和亞里士多德兩種學說糅合在了一起。利瑪竇等人也將這種思想介紹到中國。

從文化交流史的角度來弄清傳教士所介紹的經院哲學靈魂論的基本內容是十分重要的，因為祇有弄清了他們所介紹的基本內容我們才能評估這種介紹對中國哲學的意義，才能弄清利瑪竇為適應中國文化在介紹靈魂論時所做的策略上的變化，並進而看到這種變化的文化意義及其困境。

就中國思想本身來說上古時期靈魂的觀念還是存在的：《禮記·祭法》言“大凡生於天地間者，皆曰命。其萬物死，皆曰折。人死曰鬼，此五代不變也。”《說文》認為“鬼”字可解釋為“人所歸為鬼”，也可解釋為“鬼者魄也”。《禮記·祭義》云：“宰

我曰：‘吾聞鬼之名，不知其所謂。’子曰：‘氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。為生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土。其氣發揚於上，為昭明。君蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。’”《左傳》對子產關於鬼的說明註疏為“附之形之靈為魄，附之氣之神為魂”。《易繫辭》曰：“原始反終，故知死之說，精氣產物，遊魂為變，是故知鬼神之情壯。”這裡靈魂被稱為“精氣”或“遊魂”。《禮記．禮運》言：“體魄則降，知氣在上。”這裡肉體被稱為“體魄”，靈魂被稱為“知氣”。《禮記．郊特》曰，“魂氣歸於天，形魄歸於地。”這裡稱靈魂為“魂氣”。無論是“氣”、“鬼”、“魂氣”、“精氣”還是“遊魂”都說明上古時先人對靈魂有一個模模糊糊的認識，中國古代的祭祖已暗含着這樣一種模糊認識。

利瑪竇的高明之處在於他十分清楚地知道這一點，一方面他利用這一點來說明靈魂的存在“彼孝子慈孫，中國之古禮四季修其祖廟，設其裳衣，薦其時食，以說考妣，使其形神盡亡，不能聽吾告哀，視吾稽顙，知吾‘事死如事生，事亡如事存’之心，則困非自國君至於庶人大禮，乃童子空戲耳。”(28)

另一方面他又從此出發，用天主教的靈魂論取代中國文化中這種模糊的認識。在《天主實義》第四篇〈辯釋鬼神及人魂異論，而解天下萬物不可謂之一體〉中說：

> 夫謂人死者，非魂死之謂，唯謂人魄耳、人形耳。靈魂者，生時如拘縲線中；既死，則如出暗獄而脫手足之拳，益達事物之理焉，其知能當益滋精，逾於俗人，不宜為怪。

利瑪竇、畢方濟等來華傳教士的困境在於：僅用自然神學的方法附合於儒家文化就無法將這種基於希臘哲學的靈魂論講清，而一旦用中世紀哲學的理論說明世界二重性，揭示出有形和無形之分就會使儒生們感到十分困難，許多批評天主教的人也正是抓住了這一點。問題的實質在於傳教士所宣傳的靈魂論及在此基礎上的天堂地獄說的哲學基礎——“世界二重化理論”是“與中國人的全部哲學都是相矛盾的。”(29) 也就是說利瑪竇等入華傳教士並未從根本上把握中國精神的實質。

中國文化自殷周以後已發生變化(30)，到孔子時已形成了自己基本的理念和形態。其基本特點是“一個世界”，孔子完全沒有柏拉圖那種理念論的思考方式。他傾注於現實的生活世界，在這種世俗生活中追求神聖、意義，在親情倫信常的仁愛、敬重之中提拔人心，達到人道與天道之合。這也就是常說的“天人合一”(31)。在這種情況下孔子所關注的是生活世界而不是與人分離的鬼神世界（敬鬼神而遠之，敬則在，不敬則不在），他思考的重點是“生”而不是“死”（未知生焉知死）。這樣儒家文化傳統同重“死”的基督教傳統就有着根本的區別。“天人合一”的儒家哲學與天人相分的希臘哲學是兩種完全不同的哲學世界觀、兩種完全不同的哲學思路。

到宋明理學時，為回答釋道在本體論上對儒家的挑戰，儒學開始構建自己的宇宙論。從周敦頤的“聖人定之以中正仁義而主靜，立之人極焉”，到張載的“性者，萬物之一源，非有我之得私也”(《正蒙．誠明篇》)，最後由朱熹集理學之大成，“宇宙之間一理而已，天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性，其張之為三綱，其紀之為五常，蓋此理之流行，天所適而不在。”平心而論，此時中國哲學已達到了很高的抽象程度，但應看到這和西方哲學的本體論傳統的抽象有着重大差別。西方的本體論是二重化的傳統，現象與本質的區分，自然與人倫的對立。在中世紀這表現為天堂與世俗的分離，靈魂以擺脫世俗，歸服天堂為主旨，在近代康得哲學則把這種二重化表現得淋漓盡致。

宋明理學表面上似乎與強調自我道德意志自律的康得學說十分相似，實際上有着原則的不同。因為宋明理學這種倫理本體論不是以二重化世界為基礎的，它是從人性本身推出外在的宇宙論的。“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”這樣倫理學即是本體論，“它素來不割斷本體與現象，而是從現象中求本體，即世向而超世向，它一向強調‘天人合一，萬物同體’，‘體用一源’，‘體用無間’。”(32) 余敦康先生認為，宋明理學的“體系都以宗法倫理思想為主軸，雖然也廣泛地涉及到宇宙構成、事物變化以及認識規律等等哲學問題，提出許許多多的哲學範疇，但所有這些都是為了更好地

為論證宗法倫理思想服務的”(33)。這個理解是很重要的，因為決不能因朱熹講過人心、道心之別，張載講過氣質之性和天命之性之分，就認為這和利瑪竇等人所講的靈魂與肉體之分相同。利氏等人講靈魂當然含有道德涵養的內容，但靈魂之源、之歸、之本都是完全不同於新儒家所講的“道心”的，因此說“一旦落實到道德這個基石上，天主教關於靈魂本質的認定，與儒家所謂的道心是可以作同等觀的”，這個結論顯然值得討論。這個判斷的問題在於對天主教的靈魂論所依據的世界二重化理論理解不夠。

以儒家文化為代表的中國文化在運思的角度、思維的方法、關注的重點都與基於希臘文化的基督教文化有着根本性的差別。在這個意義上，法國漢學家謝和耐的結論是有其合理性的：“中國人對於基督教中那種存在着一種有理智的並能自由決定從事善惡行為的靈魂之基本概念是陌生的。完全相反，他們把思想和感情、性和理都結進唯一的一種觀念——心的觀念中了。”(34)但我們也不能由此說中西文化截然對立，無法會通。對這個問題牟宗三的解釋有說服力，他認為“中國哲學從來就無上帝存在，靈魂不滅等問題”(35)。康德哲學的價值在於通過“實踐理性”來打通“兩個世界”，而牟宗三認為中西哲學之會通也正是在“實踐理性”。(36)

入華傳教士所介紹的靈魂論的難處和困境在於此，但這並不是說他們所介紹的這套中世紀哲學，這種在靈魂論背後所隱藏的這種希臘的哲學觀念對中國文化是無意義的，並不是說中國人不需要瞭解和運用這種思維方式。實際上傳教士所帶來的這一整套西方哲學方法不僅對當時的算學、曆學產生了直接影響，在哲學上、在思維方法上對中國傳統知識分子的衝擊和影響亦不可抵估。梁啟超說“清一代學者對於曆算學都有興味，而且最喜歡談經世致用之學，大概受利徐人影響不小”(37)。心學衰而實學興，從明清思想史來看，這中間的一個重要環節就是傳教士所帶來的西方哲學。

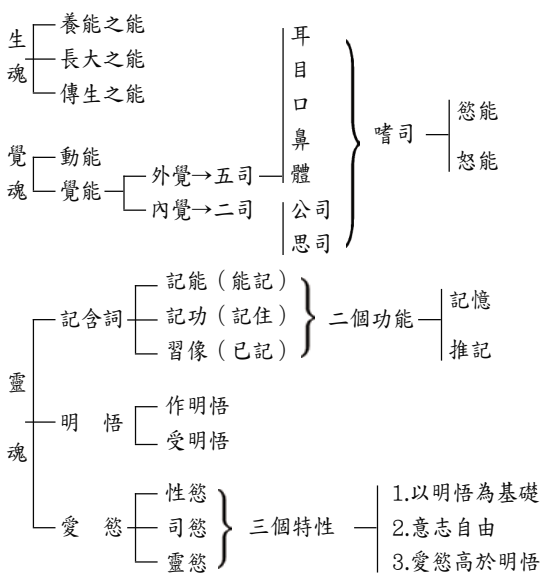
從另一個角度來說，晚清以後在向西方學習的歷程中，在經歷了洋務運動、百日維新失敗之後，最終回到了學習西方哲學這個根本點，祇有哲學精神的變革才會有“新道德、新政治、新物器。然後有新國家、新世界。”這說明入華傳教士在介紹中世紀哲學的靈魂論時所帶來的柏拉圖的理念論，所帶來的探求事物本質的哲學方法對於中國完全是異質的新思維、新哲學、新思想。利瑪竇等人在傳播這種哲學時所遇到的困難，中國哲學思想的獨特性並不能證明中國文化不需要這種哲學，它祇是說明在傳播和接受西方哲學時都應時時注意中國文化的特質，需要進行創造性轉化。

那種認為晚明時中國哲學已無本體論，用利氏等人的理論代之的觀點的是膚淺的。這種看法在對中西哲學和晚明思想的理解上，還達不到利氏思想的高度。同樣，因中西哲學思想的重大區別而否認利氏等人的努力，也是武斷的。利瑪竇等人所遇到的難題實際也是今天中國哲學所面臨的問題，這需要一種理論的創新。利瑪竇等人的努力的價值與思想史的意義正在於他們在中西哲學交流史上第一次揭示出了這個難題。

第二，靈魂論：認識的深化

靈魂則不隨身滅，而且還是身之主。若同上面畢方濟所介紹的靈魂論內容相比，畢方濟對認識過程則更為詳盡周密，利氏則重點放在靈魂不死和人魂與鬼神之別的神學論證上。

現將畢氏的概念系統列表如下：



從這個認識圖表我們可以看出畢方濟所介紹的西方認識論的基本內容、認識的基本過程。這裡對

認識過程分析之細、概念之繁多、概念之間聯繫之緊密是中國哲學所不可比的。陳垣說“《靈言蠡勺》說理最精”言不為過。中國哲學在認識上的總體特點是直覺思維大於邏輯思維，老子的“靜觀”“玄覽”強調及觀自身，莊子則根本排除感覺和認識，追求直覺無知之境，“道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎!道不當名。”佛教本有唯識宗，但到禪宗時已完全中國化，追求的已不是邏輯而是“體悟”。

在中國思想史當然還有另一條線索，注意了認識過程中的一些重要問題如名和實、知和行等範疇，但總體來說研究的不夠深入。如名實問題，在哲學上是概念與物件之間的關係問題，在希臘哲學中就是一般與個別的問題，這是希臘哲學的重點所在。先秦時這也曾是中國哲學的一個重要問題，尤其墨子關於這方面有不少精彩論述。張岱年認為《墨子》中“‘小取篇’所說之‘效’‘推’二法，尤其是可以與西洋邏輯中的演繹歸納相提並論的”(38)，但《墨子》失傳，這一派始終在中國思想中不佔主流。又如格物致知是中國哲學的一個重要內容，涉及感性認識和理性認識的關係問題。如孔子所說的“舉一隅不以三隅反，則不復也”(39)，強調對認識的加工。荀子是先秦對此討論最為周密的人，提出“耳、目、鼻、口、形能(態)各有接而不相能也，夫是謂之天官。”(40)這是認識的感性階段，思性階段他稱之為“徵知”，“心有徵知。徵知，則緣耳而知聲也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當薄其類然後可也。”以後在宋明理學、嘉乾漢學那裡對認識過程也都有一些精彩論述，但總的來說有兩點根本不足：

其一，由於在“中國哲學中，講直覺的最多。”從而對認識過程的範疇與階段的分的理性分析不夠，不能將感性認識和理性認識多個階段上的認識環節像畢方濟介紹的那樣逐一界定，對認識有一個系統、連貫的分析；其二，在中國思想中一切認識的問題，首先或者根本上是個倫理的問題，“即注重致知與道德修養的關聯，甚或認為兩者不可分，乃是一事。”從而始終未產生出獨立於倫理學之外的單獨的認識論。正是在這個意義上，我們應充份肯定傳教士靈魂論中所包含的認識論思想。

【註】

(1)《陸九淵集》卷十一，頁149。

(2) 馮友蘭《中國哲學簡史》，北京大學出版社，1996年版，頁263。

(3)(4)王陽明《傳習錄》，〈陽明全書〉卷一，中華書局〈四庫備要〉。頁37；頁475。

(5)(6)(11) 徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》，中華書局1985年版。頁220；頁220-221；頁202。

(10)〈孟先生天學四鏡序〉，見《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，臺灣輔仁大學出版社，1996年版，頁870-871。

(12) 亞尼瑪是拉丁文 Anima 的譯音。

(13) 畢方濟《靈言蠡勺》序《天學初函》本。

(14)(17)(18)(19)(20)(21)《靈言蠡勺》卷上。

(15)(16) 趙敦華《基督教1500年》，人民出版社，1994年版，第389頁 ；頁390。

(22)(23)《靈言蠡勺》卷下。

(24) 苗力田主編《古希臘羅馬哲學》，中國人民大學出版社1989年版，頁280-285。參閱范明生《柏拉圖哲學述評》，上海人民出版社1984年版，頁462-467。

(25)(26) 黑格爾《哲學史講演錄》，商務印書館1983年版，第二卷。頁193；頁187。

(27) 轉引自范明生《柏拉圖哲學述評》，上海人民出版社1982年版，頁479。

(28)(29) 苗力田上揭書，〈論靈魂〉頁470-486；頁474、頁485。

(30) 利瑪竇《天主實義》第三篇。

(31) 謝和耐《中國和基督教》，上海古籍出版社1991年版，頁217。

(32) 陳來《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，三聯出版社1996年版。

(33) 李澤厚《論語今讀》，頁237，安徽文藝出版社，1998年版。

(34) 李澤厚《中國古代思想史論》，人民出版社1985年版，頁237。

(35) 余敦康《中國哲學論集》，頁30，遼寧大學出版社，1998。

(36)(37) 牟宗三：《中西哲學之會通十四講》，頁80、82-84。

(38) 張岱年《中國哲學大綱》，中國社會科學出版社，1982年版，頁576。

(39)《論語．述而》。

(40)《荀子．天論》。

明鄭四代與天主教會的關係

顧衛民*

本文探討明鄭四代——鄭芝龍-鄭成功-鄭經-鄭克塽政權與天主教會的關係，主要分為四部分：1）鄭芝龍在澳門受洗為天主教徒，綜合中西史料，考證鄭芝龍在澳門受洗的史事；2）鄭成功派李科羅出使呂宋島的史事，主要敘述西方傳教士對鄭成功的描繪，以及鄭成功有意派兵征服呂宋島（時為西班牙人佔據）的企圖；3）鄭經及鄭克塽部屬對天主教會的惡感，本部分敘述鄭經對天主教的厭惡以及驅逐西班牙教士出臺灣的史事，引證了鄭克塽部屬黃良驥對天主教會的負面評論。鄭氏政權在明清之際的活動十分活躍，與英國／荷蘭／日本／呂宋均有通商或戰爭的關係。本文從一個側面反映了它與天主教會的關係，或可補正史之不足。

1644年清兵入關以後，長江以南曾出現眾多的抵抗勢力，先後有弘光、隆武、永歷三個分峙的南明政權起伏消長。同時各地義軍蠭起，曾給滿清政權造成很大的威脅。在這些試圖復明的抵抗力量中，割據閩海的鄭氏集團尤顯突出。這不僅因為鄭芝龍、鄭鴻逵兄弟以及黃道周等人曾擁立明宗室唐王朱聿鍵在福州稱帝，建號隆武；而且還因為鄭氏集團在福建有着強大的海商資本，他們的發展壯大全靠通海之利。鄭芝龍曾擁兵數萬，有船數千，以福建總兵執掌八閩軍政大權。(1)在其降清以後，其子鄭成功的態度則絕不同於其父。這位十五歲中秀才二十一歲入南京太學讀書二十二歲受隆武帝賜姓的“國姓爺”，胸中充滿忠君報國之志，在唐王遇害生母慘死之後，舉兵反清是必然之事。當然，他也沒有因為忠明而忘記“沿海地方我所固有也，東西洋餉我所自主自殖”的通海之利。1662年，他北征失敗之後，毅然揮師東征收復臺灣以為反清復明基地。鄭成功曾被南明桂王永歷帝冊封為延平王，他亡故以後兒子鄭經、孫子鄭克塽相繼承襲王爵，所以有史家稱其祖孫三代為明鄭三王。(2)

在那波瀾壯闊的時代，也是中西關係發生遽變的歲月。在新航路開闢以後，葡萄牙、西班牙、荷蘭、英國等海權發達國家先後來到中國東南沿海叩關貿易，是為殖民主義的西力東漸。英國、荷蘭及日本均曾介入清鄭之間的和戰關係。同時，早在晚明時代即已進入中國的天主教耶穌會士，也繼續着他們的傳教活動。他們雖在當時中國分立對峙的政權中服務，如在滿清朝廷中有湯若望，在永歷政權中有瞿安德、卜彌格等等，在他們看來，中國內部政權的更迭尚屬次要，最主要的是天主教應踵續不絕在中國行教。另外，福建一帶從來就是多明我會士活動的基地。(3)有關鄭成功集團與英國、荷蘭、日本、西班牙通商關係的討論所在多有，本文則將綜合方豪、賴永祥、梁嘉彬、村上直次郎、中村孝志等先輩史家的論述，就明鄭與天主教會的關係作一番整理和探討。

鄭芝龍在澳門受洗為天主教徒

以研究中外關係史著稱的歷史學家梁嘉彬在論及鄭芝龍早年的生平時說：

*顧衛民（1961-），現為上海大學歷史系教授，意大利國際歷史科學委員會暨米蘭國際關係學會會員，著作有《中國天主教編年史》（2003）、《基督宗教藝術在華發展史》（2003）及《剛恆毅在中國》（1998）等。

鄭芝龍被荷蘭人稱為一官（Iquan），有時也被稱為官人一官（Mandarim Iquan），在荷蘭留下很多記錄，關於他的出身，在《巴達維亞日誌》裡一開頭（在1628年記事裡）便稱他為海賊。在《出島蘭館日誌》裡，倒有一官約在1628年（明崇禎元年）原為荷蘭東印度公司通譯和使用人，居住在臺灣，與其黨徒密奪帆船，掠奪中國沿海，中國國王無力阻止，祇得招無〔撫〕一官的記錄。”（〈鄭芝龍與荷蘭人〉《南瀛文獻》1954年）

在費賴之（Louis Pfister）的名著《明清間入華耶穌會士列傳．湯若望》中曾經提到：“時稱鄭成功之子鄭經，率眾抵抗官兵，於是朝命(1663)削平沿海諸城，澳門亦不例外。”時有附注，略述鄭芝龍簡歷，包括其受洗經過，方豪曾有引述。本文所列者為梅乘驥的譯文：

鄭成功，為芝龍子。世稱國姓爺（Coxinga）。芝龍為泉州南安縣貧戶子，幼年至澳門入教受洗，教名尼古拉（Nicolas），為人聰明幹練，多有海舶。初與盜為敵同自為海盜。娶一日本婦人生成功。成功幼年或偕西班牙人至馬尼拉，或偕荷蘭人至臺灣，然從未受洗，品性與其父同。滿人殺芝龍後，成功往來海上，抄掠沿海諸城，至入長江圍攻南京。1662年2月12日奪臺灣於荷蘭人手，同年7月23日死於臺灣。關於成功事蹟，可參閱Rougemont, *Historia Tartaro-Sinica nova*.(4)

費賴之有關鄭芝龍的記述，採自魯日滿（Franciscus de Rougemont）所著拉丁文《韃靼與中國新史》(*Historia Tartaro-Sinica nova*)第一部分。此書的記載起於1660年(永歷十四年)，迄於1666年(康熙五年)。它是魯日滿被驅逐往廣州時所撰，完成於1668年12月16日，1673年在比利時魯汶出版。故方豪認為，“此書撰於鄭成功逝世不久，不失為重要資料。”(5)

鄭成功（1624-1662）畫像

關於鄭芝龍本人是基督徒以及他所派遣去日本的船隻上有天主教徒的史實，在日本人村上直次郎及中村孝心合譯的《巴達維亞城日記》（摘譯）中對此書有所反映，由臺灣省文獻委員會委員程大學翻譯出版，是研究明鄭對外關係史的重要史料。其中日本長崎商館於1644年6月15日記載鄭芝龍是羅馬天主教徒：

此時，通譯吉兵衛氏（Kitsibioi jedonne）曾對奉行敘述，一官（芝龍）為正式基督教徒，在其宅每日舉行聖祭及其他羅馬教儀式。以前曾由我們聞及此事，他們以此為不可思議。又述說曾聞悉一官為基督教徒，及傳教師的極端迫害者，並不允許他們居住於其領域內，問其是否

“延平郡王祠”中所供奉之延平王鄭成功塑像

知悉知〔此〕事？他們之中數人曾答，曾數次前往安海（位於福建），曾見（芝龍及家人）正在膜拜神及男女聖徒像（有異於在中國所膜拜者）的情事。(6)

當時日本幕府政府正在查禁天主教，他們極為注意來自中國的船隻上是否載有天主教教徒或宗教物品。同日長崎商館又記，有十三艘中國帆船來港，載有生絲及生絲品，分別來自南京、華北以及Chinchieuw（據日人中村孝志考證，自16世紀後半期起，時指漳州，時指泉州，甚至指廈門灣）以及安海等地。其中最大的四艘船隻是由一官（鄭芝龍）派來。日本官府派人上船檢查，結果如下：

發現主的祈禱及印刷書一冊，其持有者，即被投獄，拷問結果，坦稱為羅馬教徒，名稱安東尼（Antonio），搭乘同船之其他中國人殊感震驚，……還有其中八人竟自認為基督教徒。……上述中國人等坦稱，在中國居有多數葡萄牙傳教師，係受其勸加入基督徒行列，又係自澳門直航前來，但在開航之際，同港停泊有乘員一百三十人之英船一艘，乘員中有來自果阿（Goa）的數位葡人，曾以藥品、琥珀及其他物品，與中國絲織品交換……(7)

《巴達維亞城日記》中關於鄭芝龍是教徒及家中舉行彌撒禮儀的事情，也可以與日本人村上直次郎及原徹郎合譯的荷蘭海牙國立檔案館所藏《長崎荷蘭商館日誌》（*Daghregister des Comptoirs Nangassaque*）相比較，大略相同，但後者較為詳細。臺灣史學家賴永祥將該書1644年9月25日條記載翻譯如下：

約在四年前（1641），官人一官（鄭芝龍）因母與妻之均患惡疾，曾由臺灣延請荷蘭外科醫生前往診治。該醫生滯留三個月，將患者完全醫好後返臺。據醫生對其長官的報告稱，官人一官家中，常舉行彌撒及其他天主教儀式。(8)

此外科醫生名為 Philips Heijlman，他去福建廈門治病的時間是1641年4月至7月間。(9)

方豪在其所著〈康熙五十三年測繪臺灣地圖考〉一文中，曾翻譯耶穌會士馮秉正（Joseph Anne Marie de Mailla）致柯洛尼亞（P. De Colonia）神父的信，其中談到鄭芝龍：

在反抗滿州人最出力的人中，有一位福建豪門，名鄭芝龍。他原是一小商人，而成了中國最富的鉅商；如果他能像忠於皇上、忠於被外國武力欺凌的祖國一樣，也實現他領洗時所許的誓願，而忠於天主，那就很有福了！(10)

有關鄭芝龍在澳門受洗的第二手西文資料也很多。比較有名的是 G. Phillips 所寫的《國姓爺傳》

（上）臺灣北部淡水紅毛城模型

（*The Life of Koxinga* 載 *China Review* 第13卷，1885年刊）記曰：

> 鄭芝龍，因家貧，前往澳門謀生，在那裡受洗，受名為尼古拉（Nicholae）。

又有德國人 Albrecht Wirth 著《1898年以前之臺灣史》（1898年波恩版）記：

> 鄭芝龍……西名一官 Iquan，係福建一窮苦漁民之子，少年時代曾至澳門謀生，並在該地受洗，受名為尼古拉斯．嘉斯巴特（Nicholas Gaspard），被人僱傭維生，嗣赴馬尼拉仍操舊業，不久即至日本平戶，寄居一富有伯父家，並在此地與一日女（不知是否為基督徒？）結婚。(10)

由此可知，鄭芝龍在澳門的受洗名為尼古拉斯．嘉斯巴特。至於鄭芝龍所娶的日本女子即鄭成功生母，其日本姓氏為田川氏，而中國人則稱為翁夫人。關於她是否天主教徒，賴永祥推測說："惟據二人所知，平戶長崎兩地，確為當時日本天主教之發揚地，教徒眾多，至今仍為該教活動之一中心地帶，故田川氏亦可能為教徒。"(11)

方豪曾經發現鄭芝龍可能是教徒的另一重要史料，即鄭與意大利耶穌會士畢方濟（Franciscus Sambiasi）有很深的交遊。畢方濟字今梁，1582年生於意大利那不勒斯王國 Cosenza 城，在耶穌會中學畢業以後，於1609年赴印度，1610年抵澳門。他原準備去日本，但監會鐸認為他更適合於去中國，於是他在澳門執教數學一年，1613年去北京。他與明朝官吏及士大夫有極廣的交往，南明弘光、隆武、永歷三帝，他均有交遊。羅馬耶穌會檔案館藏有弘光帝〈聖諭歐羅巴陪臣畢方濟〉、隆武帝贈詩等文。方豪在羅馬耶穌會院也發現鄭芝龍贈畢方濟詩：

（中）"熱蘭遮城"上的古砲
（下）17世紀早期西班牙人在臺灣淡水建的紅毛城

乾元之德在用九，天亶聰明作元後；
坤承天施服黃裳，舜有七友文四友。
紫薇之垣下畢星，沐日浴月過滄溟。
泰西景教傳天語，身是飛梁接天庭。
斜枕魁衡攜龍角，會友吾皇入帷幄。
天章灑贈懷袖中，荒墅甘盤稱舊學。
光武昔日起南陽，帝堯封侯原為唐。
赤伏符名緣圖宇，頒來鳥紀因鳳凰，
布衣敦敘文華殿，金鹽玉版天廚宴。
鐵勒九真知我名，瓊宮三島逢君面。
至人浮雲視勳庸，黃石師後友赤松；
嚴光共被仍垂釣，李泌暫相終明農。
君伏天心來救世，崆峒訪道歸黃帝，
鼎成但留握奇經，金輪寶馬隨君致。
——畢今梁先生出其所賜御製詩見示，感而賦贈，並請郢政。溫陵道人芝龍。(12)

方豪認為此詩充份表達了鄭芝龍對於教義的理解和對畢方濟的認識。在詩中他稱畢神父是來傳"泰西景教"的。眾所周知，1622年景教碑在盩厔出土以後，奉教士大夫李之藻、徐光啟均以"景教後學"自稱。鄭氏認為景教是"傳天語"的。由於畢方濟對他"出其所賜御製詩"，因此，鄭氏又將畢方濟比為舜帝的七友，文王的四友，以及嚴光之於光武帝，李泌之於唐玄宗、德宗、代宗。最後，方豪認為"鄭芝龍則以'畢為畢宿星；而以'梁'解為可接天庭的飛梁'，以畢方濟為畢宿星下凡，作人類的飛梁，可以濟人昇入天庭，如此解釋，妙絕！"(13)

鄭成功派李科羅出使呂宋島史事

費賴之、魯日滿等均記載鄭成功並沒有受洗成為天主教徒。但日本人稻垣孫兵衛（其外）在《鄭成功》一書中，曾揣測鄭成功是天主教徒。他還認為，鄭成功奉永歷為正朔，乃是基於同一信仰的關係。(14)我們知道，永歷王朝與天主教會有很深的關係，瞿安德、卜彌格等傳教士曾活躍於朝中，永歷宮中女眷奉教者也所在多有。1650年，清軍進入廣東韶州，永歷帝移駕廣西梧州，波蘭籍耶穌會士卜彌格以明室使節身份，攜帶皇太后及內宮大太監龐天壽之信，前往教廷通聘，多有史著敘述。(15)臺灣歷史學家賴永祥云："成功是否這同信仰而奉永曆正朔，雖無事實明證，但也不能否認其可能性。"(16)

鄭成功對天主教傳教士頗有好感，尤其他與多明我會傳教士意大利人李科羅（又名利畸 Victorio Ricci）交往甚深。

據意大利當代著名歷史學家白佐良（Giuliano Bertuccioli）所記，李科羅是佛羅倫薩人，1635年即入多明我會，在羅馬多明我會學院學習，並在本會任教。1643年，遇莫勒萊（J. B. Moreles 漢名黎玉範）神父，聽其講述福建及呂宋一帶傳教情景以後，決定來東方傳教，1648年抵菲律賓馬尼拉，在當地學習漢語達七年，1654年被派往廈門傳教，蒙鄭成功的特許，於1655年定居廈門，並在鄭成功官邸的對面建立教堂(17)，自1655年8月5日起舉行公開彌撒。從那以後起直到1666年，他往返旅行東南沿海地區，特別在福建省、菲律賓和臺灣島之間穿梭往返，是當時清鄭之間戰爭以及鄭成功收復臺灣等重要歷史事件的見證人。他保留有一部用西班牙文書寫的手抄本書稿《多明我會在中華帝國所建立的事業》(*Hechos de la Orden de predicatores en el lmperio de China*)(18)。李科羅曾這樣描述鄭成功的肖像：

由於他有一半日本血統，因此性格剛強，勇敢，好復仇並且殘忍，擅長使用任何類型的武器，尤精於操作火炮、長矛、戟、劍、大刀、弓箭、火繩槍和滑膛槍。用火炮擊中目標，他猶如最高明的炮兵專家。他有非凡的勇氣，常出現在抗擊敵人的第一線，因此全身佈滿了傷疤。他手下的將領和朋友們常在他左右，深怕失去他們的主人。他們明白：祇要有他在，他們就有一切，就有武器。他身材勻稱，皮膚比純種中國人要白，說話如同獅吼。

他也嚴厲殘忍之極，僅在他掌權的五年中

（上）17世紀初荷蘭人所建“熱蘭遮城”遺址，此為當時的城牆。

> 就處死了五十多萬人，許多人的罪過微不足道，這尚未算上在作戰中喪生的人，他們不計其數。他盛怒時不斥責，不威脅，而祇用狡詐和冰冷的目光看人。(19)

從這段記錄來看，李科羅對鄭成功秉性的負面評價甚多，鄭成功確有治軍過嚴的缺點，但關於他濫殺無辜人數的記載顯然與事實不符。他知道鄭成功對基督徒甚為友好，也可能在清鄭戰爭中成為贏家，所以選擇與鄭成功合作。1622年2月，鄭成功驅逐盤踞於臺灣島的荷蘭人，僅兩個月以後，即4月，鄭成功就派李科羅為特使，出使呂宋（菲律賓）招諭。(20)

自16世紀地理大發現以來，呂宋馬尼拉即被西班牙人佔領，作為對遠東各地貿易的基地。當地商業繁盛，往來船隻極多。在當地居住的華人很多，1622年，呂宋島內華人居住區澗內 Panrian 的人口達一萬五千人。華人的商業活動對菲律賓當地的經濟貢獻很大。西班牙人深恐華人的勢力過份膨脹，便不時對華人實行慘無人道的屠殺。在17世紀初期即已發生過兩次：第一次在1603年，當地華人暴動，西班牙人一次便屠殺了二萬三千餘人；第二次在1639年，西班牙人藉口華人暴動再次屠殺了二萬三千餘人，而明廷無力興師問罪。(21)

鄭成功在克復臺灣以後，他發現西班牙在菲律賓軍事力量較為薄弱，而且可以讓飽受逼迫的華人作為內應，於是決定派使節前往招降，如果西班牙當局拒絕，就準備興兵攻取，將菲律賓作為臺灣的外府，同時為華人報仇雪恨。1662年4月，鄭成功派李科羅為特使，前往馬尼拉招諭。李科羅持有鄭成功致西屬菲律賓總督喇喇（Manrique de Lara）的國書。同年5月5日，李科羅抵達馬尼拉，次日晉見總督。鄭成功致菲律賓總督的書信，漢文史籍中已經不易找到，但西班牙國文獻如 Francisco Combes 所著之 *Historia de la Islas de Mindanao, Jolo y sus Adyacentes, Madrid,*

（中）“熱蘭遮城”（又稱“安平古堡”）一角
（下）赤嵌樓內一段荷蘭人所建的城堡原址

1667, Casimiro Diaz 所著之 *Conquistas de las Islas Filipinas, 1890* 以及 Montero y Vidal 所著 *Historia general de Filipinas, 1890* 均有刊載。臺灣史學家賴永祥曾請其友卜新賢、張美惠二君翻譯之，全文如下：

鄭成功致菲律賓總督國書

大明總統使國姓爺

寄馬尼拉總督曼利克特．喇喇之宣諭

承天命面立之君，萬邦咸宜朝貢，此古今不易之理也。可惡荷夷不知天則，竟敢虐我百姓，劫奪商船形同盜賊，本當早勅水師討伐。然抵體天朝柔遠之仁，故屢寄諭示以期彼悔罪退過；而彼等愚頑成性，執迷不悟，邀予震怒，遂於辛丑四月率水師親討，兵抵臺灣捕殺不計其數。荷夷奔逃無路脫衣乞降，頃刻之間，城池庫藏盡歸我有。倘彼等早知負罪屈服，豈有如此之禍哉？

尒小國與荷夷無別，凌迫我商船，開爭亂之基。予今平定臺灣，擁精兵數十萬，戰艦數千艘，原擬率師親伐，況自臺至**尒**國，水路近捷，朝發夕至。惟念**尒**等邇來稍有悔意，遣使前來乞商貿易條款，是則較之荷夷已不可等視，決意姑赦爾等之罪，暫留師臺灣，先遣神甫奉獻致宣諭。倘爾及早醒悟，每年俯首來朝納貢，則交由神甫覆命，予當示恩於**尒**，赦**尒**舊罰，保**尒**王位威嚴，並命我商民至**尒**邦貿易。**尒**仍一味狡詐，則我艦立至，凡**尒**城池庫藏與金寶立焚無遺，彼時悔莫及矣！荷夷可為前車之鑒，而此時神甫亦無庸返臺，福禍利害惟擇其一，幸望慎思速決，毋遲延而後悔。

此諭。永歷十六年三月七日。國姓爺。(22)

總督見鄭成功來信以後大感震驚，立即召集主要傳教士及軍事將領在教堂集會祈禱，並召開評議會商討對策。大多數人主張強硬對付，還有人主張將不信奉天主教的華人驅逐出境。消息傳出以後，華人極為緊張，紛紛逃避。總督派騎兵在馬尼拉實行戒嚴。5月25日，在馬尼拉城門附近，西班牙人與華人發生衝突。西班牙人乘機開炮轟擊，同時坊間盛傳官方將集體屠殺華人。當時華人民心動搖，人人自危，有的乘小船冒險出海逃命，有的人則逃入山中躲避，有的人則自殺身死，留在澗內的人也紛紛關門閉戶逃命。同日，有兩名西班牙人被殺，據說“兇手”逃入“澗內”。而在澗內從事調解糾紛的傳教士 Jose de Madrid 誤遭殺害，李科羅本身也險遭殺害，局勢出現失控的態勢。(23)

據說總督和李科羅等人曾致力於調解，但效果不大。有一部分逃往 Santa Cruz 部落的華人，在傳教士 Francisco Mesina 的協助之下，央求總督，並答應宣誓服從。5月26日，離城的華人在 Mesina 率領之下逐漸回到“澗內”。時西班牙總督派船從 Cavite 啟航前往馬尼拉，勸華人乘船回國。6-7月間，先後有十三艘船從馬尼拉運送華人回國。但仍然有很多華人猶豫不決，既不敢回到“澗內”，也不敢逃往山中。6月6日，西班牙當局舉行盛大閱兵禮，之後立即命令 Panpangos 土人步兵，開始掃蕩抗命不回的華人。是日，被擊殺的華人達1,500餘人之多。第二天，在土人步兵之外，西班牙人再派騎兵隊參加掩護作戰，直至6月24日才解散掃蕩隊。在此期間，凡潛伏在呂宋島內華人一經逮捕，即被處決。至7月初，事態略告平靜。(24)7月10日，李科羅及其兩名同伴起程回國。西班牙總督也致信鄭成功，並托李科羅帶回。其信(25) 全文如下：

菲律賓總督致鄭成功之書

西班牙國及東西印度大洋中諸島之王頓．菲力浦四世陛下之顧問官，克拉特拉勃騎士團騎士，菲律賓群島之總督總司令兼高等法院院長頓．薩比湟諾．曼利克特．喇喇（Don Saboiano Manrique de Lara）函覆中國沿岸及海上之王——

國姓閣下：

西班牙人惟服從其國王，僅崇拜天地造物之主、萬物之原無始無終全能上帝，並生於其聖教將死守以終，此事世人無不知也。西班牙人之交易正經恆久不變，亦可贊譽者也。近數年來，中國僑民攜數千金之商品而來，換去非

（上）1624年荷蘭人佔據臺灣後，先營建“熱蘭遮城”，不久購得赤嵌一地，又建“普羅民遮（Provintaia）城”；後被鄭成功收復，改稱赤嵌樓，又將當地改名為東都明京。

常寶貴之財富。對彼等所示之友情，吾人亦不惜愛好與援助。戰亂以來，閣下既以友情相示，吾人亦續守信義，保護你之船隻，並充份供糧食及其他必需之物品。先是韃靼人要求驅逐自你國土來菲之華民，吾人亦予以拒絕。對閣下戰爭勝敗有關之物資或友好，吾人亦予之。閣下對此會表示感謝並誓續不朽如岩石之友誼。閣下曾遣使者來至，吾人亦厚禮相迎，厚禮送之以歸。然今閣下背你原應守之信約，要求吾人進貢。是因由你認識不足，未曾想及而來引起禍害。你欲征服吾諸島實為不可能之事，即若此群島為閣下所征服，則閣下不啻征服自己，蓋貿易從此而亡。每年輸送至貴國之如許財富，及所知之各種利便，在附近各處，實為難得也。你注視本處送上之金鑄神像，並請你溯想自己素來之敬神思源，必可以發見你已在魔鬼掌中。若注視我王陛下之法治與權力，則必悟其全為王者也。今閣下於當力事防己之際，反以侵害為藉口，挾優勢以挑戰威脅吾人，雖閣下背信於我，我今准予在各島享受便利並得使用其財產船舶好處之華民自由離島。閣下之將至，勢必更增其人數。彼等之中，因閣下寄此無理粗魯之書，恐其生命被奪，乃起而擾亂。然予仍一本慈悲之心不予懲處。盡如此小事，實不值得動用吾劍，亦不減少吾神所賜給我等之勇氣也。即你以倍之又倍之兵力，其或傾全力而至，亦不值得顯示我等之全勇。余謂，閣下生命短暫，智力有限，昨日生而明日死，世界定無留你之名。盡爾既不知中國以外之國家，當也不能以你意志征服國家。此處情況不同，自遠處視之與近睹親聞，迥然相異。若閣下未悔而不擇和平之途徑，未予保證吾國軍之名譽及我主光榮，即你港灣及

（中）位於赤嵌樓的明鄭成功受降青銅塑像
（下）臺南延平郡王祠。清朝統一臺灣以後，臺民懷念鄭成功，私建開山王廟。至晚清同治十三年（1875）沈葆楨奏請朝廷建立專祠，次年即在臺南（府城）東安坊油行尾街開山王廟舊址建成“延平郡王祠”，工匠與木料均來自福州。

陸地將被吾等所封鎖，你之人民及艦隻必不得出入。若你固執不悟，則將視你為敵人；倘你死於非命，實自取其咎也。吾人當堅其志，必以防禦，俾保國民之利益，是時必將危及閣下。你不欲動，西班牙人亦將去搜索你地。韃靼人追擊你，恨惡你。荷人又或將與其和解而報復自不待言，屆時你無處可以苟安。吾神必佑我成功，海、火、風、土以及一切物質悉將成為你敵，我國旗之救世徽章“十字架”，必予我勝利。今以你之使臣李科羅神父為我使者，特此覆函，蓋使你勿疑也，望你善迎之，以遵君王使臣之特權。你我彼此有鄰邦之誼，敬祈上帝賜你智慧俾悟真理。

1662年7月10日，於馬尼拉

在此以前，有一艘菲律賓船駛往臺灣。有人向鄭成功報告呂宋華人慘遭西班牙人殺害一事，鄭成功勃然大怒，即時決定率兵征菲。但不幸的是在這事以後幾天，鄭成功即病逝，享年僅三十九歲，時在1662年6月23日（永歷十六年五月八日）。

根據當時的歷史記載，呂宋島內的西班牙人，對鄭成功的南征計劃極為恐懼，因為該島的西班牙政府多年窮兵黷武，國庫空虛，防禦所需的經費也無法籌措，馬尼拉祇有六百士兵能參與戰鬥，而西班牙本國籍士兵祇有一百人，其餘均為種族及文化不同的士兵。所以當時評議會為了加強防務，決定從 Ternate (Moluccas), Samboangan, Yligan (Mindanao), Calamianes 等城寨調兵呂宋協防。當時鄭成功收復臺灣時有艨艟數百、士兵二萬五千之眾，而當時全菲律賓城塞守軍不過二千人，純西班牙籍士兵不足二百人。[26] 如果上天假鄭成功以時日，其南征軍跨海蓆捲呂宋島，那麼東南亞及整個菲島的歷史，將會呈現另一種面目。

鄭經及鄭克塽部屬對天主教會的惡感

鄭成功優待李科羅的態度始終不變。但其嗣子鄭經對天主教似乎一直懷有惡感。據 G. Phillips 所著《國姓爺傳》云：

1659年鄭成功北代進攻南京時，留守廈門後方的鄭經曾經千方百計地阻止李科羅傳教。他不顧父親對李科羅的好感，聲稱李科羅有意霸佔鄭成功的寓所，密縱部屬在夜間毀壞李科羅在廈門所建的教堂及神父住宅的屋頂。當李科羅敦請鄭經出面制止時，鄭經一面答應賠償損失，另一面仍密令部下繼續騷擾破壞。此後不久，有一英船遇風暴漂流到廈門，其貨物被暴徒搶光，而船員則被鄭經監禁，因為鄭方懷疑他們是滿人派來的間諜。船員在越獄逃跑以後，求助於清軍，鄭經竟然將這件事的責任也加在李科羅身上，誣稱神父與敵方在秘密往來，煽動教徒從事叛亂，並企圖將廈門交給清軍。在此情景之下，李科羅不得不逃離，躲避到鄭成功多年來保護的一艘葡船之上。鄭經聞訊以後，立即沒收在廈門的教堂，把它出租給典鋪。直到鄭成功在進攻南京失敗以後回師廈門時，鄭經因為懼怕乃父之意才下令恢復舊狀。[27]

上文述及，鄭成功去世以前曾有意南征菲律賓，向西班牙人興師問罪。但鄭經接掌臺灣政權以後，則更多地關心通商貿易之利。鄭經曾與英國東印度公司締結通商條約，又致函南洋各國呼籲派船來臺灣貿易。[28]對於呂宋的態度亦然，他不但不繼承父志，南征呂宋，反而對呂宋實行緩和政策。1663年4月8日，鄭經派李科羅再往馬尼拉出使，當李科羅到馬尼拉時，該城正舉行盛大祈禱會。總督詢問李科羅的出使目的，李答曰：“為和平而來。”並報告鄭成功的死訊。李還說，他回臺灣以後，慫恿鄭成功之子鄭經，恢復與呂宋的通商，此次得其准允，攜帶其國書再度來馬尼拉。總督召開評議會，專門討論與鄭經通商之事，決定接受其請求，並且准允恢復華人之產權，但祇限華人住居在 Tondo 區域(包括馬尼拉市)，最多不過六千人。李科羅在備受款待以後，乃攜帶總督〈致國姓爺嗣子

之答書〉返臺。[29]

江日昇《臺灣外紀》第十五卷，提到1666年鄭經曾和一位身份不明的神父之間的一段對話：

> 呂宋國王遣巴禮僧至臺貢問，經令賓客司禮待之，以柔遠人。巴禮僧求就臺起院設教（原注：即主教）。陳永華曰：巴禮原名化人，全用詐術陰謀人國，決不可許之設教。經笑曰：“彼能化人，本藩獨能化彼。”賜以衣冠，令巴禮僧去本俗服飾，穿戴進見；如違，梟首。巴禮僧更衣入，行臣禮。經諭：“凡洋船到爾地交易，不許生端勒擾。年當納船進貢，或舵或桅一。苟背約，立遣師問罪。”巴禮僧叩首唯唯，不敢提設教事。遣之歸。”[30]

有些西方學者認為，文中提到的“巴禮僧”就是李科羅。[31]但是《臺灣外紀》在敍述這段史實時注明的時間是“康熙五年八月”，即1666年9月，當時李科羅可能已經到了菲律賓，以後再也沒有離開過那裡。

這裡必須提到李科羅曾兩次到臺灣南部雞籠傳教的史事。早在15世紀早期，西班牙人和荷蘭人一樣，早就有經營臺灣的意念，他們想把臺灣作為菲律賓前往日本的跳板。1624年9月，荷蘭人佔領臺灣的大員（Tajoan 今安平），在呂宋的西班牙人不甘落後，於1626年派伐爾得斯(Antonio Carreno de Valdes）遠征臺灣，發現臺南另一良港雞籠，加以佔領，命名為“聖三位一體城”（Santisima Trinidad），16日又佔領灣內一小島（和平島），命名為“聖救主城”（San Salvador）。[32]西班牙遠征軍中有多明我會區會長馬地涅（Bartolome Martinez）等五名傳教士，他們在雞籠等地建堂傳教，從此臺灣有了天主教的傳播。[33]不久西班牙傳教士還深入到臺灣北部的淡水開教。

李科羅第一次到達雞籠是在1662年8月，當時，他完成了鄭成功委託的使命，在馬尼拉回臺灣途中，為修繕乘船而在雞籠停泊。這時從山中來了許多原住民，他們用土語、漢語和西班牙語講：他們是天主教徒，並出示所帶念珠，表示仍然持有信仰，有些家庭還保留着自上代遺留下來的西班牙式十字架以及聖像版畫等宗教用品。他們中有些人跪伏在李科羅腳下，告訴他期望傳教士再來。李科羅在雞籠住了十天，等候船隻。原住民相率請他講經，他也為原住民的孩子付洗，對成人則先講解教理問答，理解不全者先不予洗禮。當他離開雞籠時，人們的情緒變得非常激動，他們為他準備了糧食，並聲稱絕對服從神父，並請他永遠住下。但李科羅為看顧在大陸的教徒，不得不揮淚而別。[34]李科羅第二次來雞籠是在1664年，當時北京朝廷中楊光先等保守官吏掀起“曆獄”，排擠湯若望等在朝廷供職的耶穌會士，有不少傳教士遭受驅逐。在廈門傳教的李科羅也被指為曾替南明出謀劃策。他逃出廈門，投到荷蘭軍中。當時鄭氏政權正與清荷聯軍作戰，李科羅一時受困，但不久在指揮官諾貝爾（Constantine Nobel）幫助下，前往雞籠。當時雞籠再度被荷蘭佔領，在此期間李科羅對守城士兵及原住民傳教，使信徒人數大增。[35]1666年李科羅離開雞籠前往巴達維亞，又轉赴馬尼拉。他於1685年2月17日死於呂宋島的“澗內”。

還有一件史實，也很說明鄭經政權對天主教的惡感。1673年，有四名多明我會士為了重振臺灣的傳教事業，從馬尼拉出發前往那裡。他們的名字是：Arcadio del Rosario, Pedro de Alcala, Pedro de Alarcon, Alonso de Cordoba。從馬尼拉出發時，他們就抱着決心，如果在臺灣不能成功，便轉道前往中國大陸。當時從呂宋至臺灣需八天航程，但他們卻航行了二十四天才抵達臺南的大員（今安平）。鄭經政權見這批傳教士不帶國書，不許謁見，並指為馬尼拉派來的間諜，將他們拘留於獄中。傳教士在獄中渡過了四個月。當時鄭經正與西南王耿精忠謀聯合反清，想利用三藩之亂反攻北伐。1674年鄭經派侍衛馮錫範為都督先行，率左武衛薛進思、右武衛劉國軒至廈門。此遠征計劃因耿精忠的毀約而未果。[36]在此期間，對傳教士的監視有所緩和，其中一位略通華語的 Arcadio 乘機救出了其他三人，於4月5日出發離開臺灣，返回呂宋。[37]

鄭經於1681年去世，經過激烈的宮廷鬥爭，其

次子克塽被推上王位，由鄭經弟鄭聰任輔國公、馮錫範為忠誠伯，劉國軒為武平侯參贊機務，其勢日衰。[38]1683年7月(康熙廿二年六月)施琅率清軍從銅山出師，攻克澎湖，陰曆六月二十四日劉國玕等從吼門前線逃回臺灣，臺灣人心浮動，井市風鶴。馮錫範一面命鹿兒門守軍嚴加防範，又禁諭兵民不許越出村落，一面大會文武，商討對策。這時建威中鎮黃良驥提出："不如將大小戰船暨洋船，配載眷口兵士，從此山邊直下，取呂宋為基業。"此議得到提督中鎮洪邦柱響應。另一位熟悉呂宋地理情勢的中書舍人鄭德瀟取出呂宋地圖，詳細介紹了呂宋的山川地理、植被物產以及被西班牙佔領的歷史，其中他特別提到了天主教會的可惡[39]，原文如下：

佛郎機人……

用巴禮僧，天主教稱天曰寥氏，用其術而鼓煽四方，名為化人。日本國，曾受其害，至今國人深惡絕之。漳泉逐利之夫多往焉。城外仍廬舍置市，名曰間。貪色輩，亦娶妻置產，雖生子，不許讀中國書，禁鐵器，無深閨高閣。三五載，借事殺唐人，名曰洗街，恐其大盛生事也。平時毆罵，不敢回手殺傷，從無抵償。諸島中，惟呂宋待我中國，最無禮，先王(鄭成功)在日每欲征之，以雪我中國人之恨。因開創無暇，至世藩(鄭經)，已興師，因接耿藩(耿精忠)之變，遂移兵遇廈。細查其眾，不過千有餘人，所恃者城上數門大〔砲〕而已。然佛郎機之得國，非有信義守國，又無材武，徒藉巴禮僧，廣設禮拜寺，七日一會。男女自赴燃燭禮拜，凡七日內所行事，及陰私必告，不告則瞞寥氏，罪在不赦，告之則為懺悔，名曰解罪。初入其教，誘以銀錢。入將死其地者，有子則巴禮僧當面開數，財為半入寥氏，無子則盡沒入禮拜寺。耕種雖不徵賦稅，而每丁月有票例，是憑無稽之梵，俱罔愚蠢之生靈，役使如牛馬，斬芟如蓬蒿，竊據茲土已百四十餘年矣。漳泉人，積骸其地者，何啻數十萬？羈魂厲魄，痛恨何極！夫積怨者，神人所共憤；而養貨者，與盛所取資也。呂宋初無重實，故不炫於外國。自干系臘舶銀至而後，貿販富饒，甲諸國。今之積於公班巴禮者，數十百萬，是皆昔所誘惑貪愚，死而括藏之物。天下安有久積而不散，虐悔而不復之理乎！又安知非天之鐫其藏，以待興王之探取也哉？觀天運自北而南，漸啟文明之象，稽古聖，威武四方，有截海外權欲建非常之功，當與非常之人謀之。昔司馬錯張儀，爭論秦惠王前，張儀欲攻韓，司馬錯欲伐蜀，謂當國務廣其地，強兵務當其民，王者務富其德，三者備而王隨之矣。原夫秦之雄諸侯，由司馬錯之計得之。愚謂今日時勢有催於此，故以議取呂宋為上策。[40]

馮錫範聞後，立即奏請鄭克塽，令鄭明同、黃良驥、洪邦柱等人為先鋒，準備船隻渡海，南征呂宋。但是到閏六月四日再議時，劉國軒力爭不可，他的理由是澎湖已失，人心浮動，再征呂宋，將腹背受敵。他決意降清，最後終於說服了鄭氏政權中的大部分人。值得注意的是，鄭德蕭對天主教會的看法，代表了很多國人的理解。由於西班牙多明我會在菲律賓採取的傳教方式是殖民的模式，不同於耶穌會在中國的文化傳教，西班牙多明我會與殖民當局有着非常密切的關係，因此鄭德蕭的評論也是基本上符合事實的。

【註】

(1)(2)顧誠：《南明史》，中國青年出版社，1997年版，頁282-292。

(3) 中村孝志著、賴永祥譯：《17世紀西班牙人在臺灣的播教》，賴永祥：《臺灣史研究初集》三民書局，1970年。

(4) 費賴之著：《明清間入華耶穌會士列傳(1552-1773)》，梅乘驥譯，上海光啟社，1997年，頁207-208。

(5) 方豪：《中國天主教史人物傳、鄭芝龍》(上)中華書局，1988年，頁312。

(6)(7)(日)村上直次郎、中村孝志、(中)程大學譯：《巴達維亞城日記》，(臺)眾文圖書公司，1991年9月版，頁67、68。觀 C. R. Boxer, "The Rise and Fall of Nicholas Iquan (Cheng Chilung)", *Tien Hsia Monthly,*

April-May, 1941. 觀 Concepcion 編：《臺灣略記》第6編第12章21節。石原道博：〈受洗禮之鄭芝龍〉（日）《歷史研究》10卷10號，昭和十五年十月刊。

(8)(9) 賴永祥《明鄭與天主教的關係》《臺灣風物》第21卷2期，1971年，頁181-182。又見賴永祥著《教會史話》（一）（臺）人光出版社，2000年1月，頁148-150。

(10) 魏爾德（Dr. Albrecht Wirth）著，林秀樞譯：《明鄭臺灣史略》（即《1898年以前的臺灣史》（*Geschichte Formosa's bis Anfang 1898,* Bonn, Verlag Von Carl Georgi, 1898, 80v, 188 p.）中之一節）。魏爾德著有西洋史和德國史數種，他對臺灣史甚感興趣，關於臺灣的論文還有：《臺灣及琉球原住民的種族》（"Die eigebornen Staemme auf Formosa und den Liu-Kiu", Petermanns Mitteilungen, Bd44. s. 33-36, 1898）《臺灣及琉球島的蕃族》（"The aborigines of Formosa and the Liu-Kiu islands", *American Anthropologist,* Vol. 5. p. 357, New York, 1898）等。

(11) 同（8）又見黃典權：〈鄭成功生母的幾條重要史料〉《臺灣風物》18卷第1期，1968年，頁37-40。

(12)(13) 方豪：《中國天主教史人物傳》（上）頁202-220。

(14)（日）稻垣孫兵衛：《鄭成功》（昭和四年臺灣經世報社刊）頁43。

(15) 黃一農：〈南明永歷朝廷與天主教〉《中梵外交關係史國際學術討論會論文集》，輔仁大學2002年；沙不烈（Robert Chabrie）：《明末奉使羅馬教廷耶穌會士卜彌格傳》；馮承鈞譯：《西域南海史地考證譯叢》第3卷，商務印書館1999年，頁1-72。

(16) 賴永祥：《教會史話》（一）頁152。

(17)（意）白佐良（Giuliano Bertuccioli）：《意大利與中國》，商務印書館2002年，頁146。又見：B. N. Biermann, *Die Anfeünge der neueren Dominikanermission in China,* Vehta, 1927; J. M. Gonzalez, *Un misionero diplomatico (el padre Victorio Riccio)*, Madrid, 1955; J. E. Wills, "The hazardous missions of a Dominican; Victorio Riccio O. P. In Amoy, Taiwan and Manila", in *Actes du Deuxième Colloque International de Sinologie,* Chantilly 1977, Paris, 1980, pp.231-257.

(18) 據白佐良教授生前考證，此書名 *Hechos de la Orden de predicatores en el Imperio de China, escritos en S. Juan del Monte Ano del 1667 por orden expresso del R. P. Provincial por el P. F. Victorio Riccio*。在馬尼拉聖多瑪斯大學的玫瑰聖母會省（Provincia《de nuestra senora del Rosario》）的檔案館裡，藏著兩本手抄本，其中之一較早，但不全；另一本在19世紀完成，這本被編入目錄（Manoscritos, Seccion China, tomo 2），分成三冊，30章，頁373，作者從中引證。

(19) *Hechos de la Orden de predicatores en el Imperio de China, escritos en S. Juan del Monte Ano del 1667 por orden expresso del R. P. Provincial por el P. F. Victorio Riccio*。第三冊，第一章，第六段（見白佐良：《意大利與中國》頁148）。

(20)（日）幣原坦：《國姓爺呂宋招諭》（臺）《南方文化建設》第10卷第1期，頁17-32。（日）石原道博：〈臺灣鄭氏招諭呂宋始末〉《加藤博還曆紀念東洋史集說》，昭和十六年刊。賴永祥：《明鄭征菲企圖》《臺灣風物》第4卷第1期，頁17-32。

(21) James W. Davidson, *The Island of Formosa, Past and Present,* 1903, Chap. IV, V.

(22) 賴永祥：《明鄭征菲企圖》頁19-21。譯文觀《巴達維亞城日記》，頁382-383。

(23)(24) 原為馬德里 Academia Real de la Historia 所藏耶穌會士手記。英譯本：Events in Manila. 1662-63，收於 Blair and Robertson, *The Philippine Islands 1493-1898,* Vol. XXXVI, p. 218-260.

(25) 同(22)，頁384-385。

(26)《巴在維亞城日記》，頁386。

(27) G. Philips, "The Life of Koxinga", Pt. II *(China Review,* Vol. B, 1884) 賴永祥：《教會史話》（一）頁153。

(28) 賴永祥：《鄭英通商協定四則》《臺灣風物》第5卷第1期，1955年。陳春生：《明鄭時代臺灣與英國的商務關係》（上、中、下）《東方雜誌》第11卷第10-12期，1978年。

(29) 賴永祥：《明鄭征菲企圖》頁19。

(30) 江日昇：《臺灣外紀》（康熙五年陰曆八月條）（臺灣文獻叢刊方豪校本）臺灣省文獻委員會編，1995年版，頁237-238。

(31) W. L. Idema, "Cannon, Clocks and Clever Monkeys: Europeana, Europeans and Europe in Some early Ch'ing Novels", in E. B. Vermeer (a cura di), *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries,* Leiden, 1990, pp. 476-77, 都認為這段軼事中提到的神父是李科羅。

(32)(33) Pastells, *Historia general de Filipinas, Barcelona, 1925, Tomo 4,* p.77-84; Ferrando, *Historia de los PP. Dominicos en las Islas Filipinas y en sus misiones del Japon, China, Tung-King y Formosa,* Madrid, 1870. Tomo. 2, pp.123-24.

(34)(35)(37) 中村孝志：《在臺灣西班牙人的教化事業》《日本文化》第30號，昭和二十六年七月，賴永祥曾有譯文，名為〈十七世紀西班牙人在臺灣的佈教〉，載《臺灣史研究初集》三民書局，1970年。又見山樂曼（Miguel San Roman O. P.）著：《道明會士臺灣開教史（1626-1642）》（未刊稿）。

(36) 黃玉齋：《明延平王世子鄭經的反攻大陸與三藩的反清》《臺灣文獻》第16卷第1期1965年。

(38) 黃玉齋：《鄭克塽》《臺灣文獻》第17卷第3期，1966年。

(39)(40) 江日昇：《臺灣外紀》（方豪校本）頁425-426。

18世紀澳門葡語方言的漢語資料

鮑　登*

本文將對中－葡詞彙表〔指《澳門記略》下卷所附的“西洋語”常用詞彙的“澳譯”對音分類表〕進行探討。這種探討的吸引力與其說來自於科學研究的目的，不如說是來自於對古籍搜集的興趣。不必期待對任意的一組葡語詞與其在18世紀出現於廣東民間相應的漢語詞彙的研究會產生多麼有價值的結果，但這個詞彙表可能是澳門人講的印度-葡萄牙語的最早記錄。〔祇要有可能，中國的條目、名字、地理位置都譯成拼音，但與對音重組的直接關係、作者在原版中使用的羅馬詞彙表的例子仍保持原樣，在這些例子中方括號中提供的拼音僅供參考。〕例如，它比收入阿道爾夫．科爾侯（F. Adolpho Coelho）出版的《非洲、亞洲及美洲的羅馬或新拉丁方言》（*Os Dialectos Romanicos ou Neo Latinos na Africa, Asia e America*）中的資料要早一百年。在這些資料中，科爾侯再版於1865年澳門雜誌《大西洋國》（*Ta-Ssi-Yang-Kuo*）中的那封信似乎是最早的。(1)這個詞彙表另一令人感興趣的是它在某種程度上準確地保留了澳門方言的當代發音。

中國人對外國語言的興趣可以追溯到久遠的年代。編纂在“四夷館”和“會同館”中的一系列詞彙已經眾所周知，這裡就不詳述了。這些詞彙開始時全部與亞洲語言有關。直到18世紀中葉才產生了一部既包括官方手冊中常見的東方語言也包括英語、法語、德語、意大利語、拉丁語和葡語的中外語言詞典《華夷譯語》（*Huayi Yiyu*）。 弗奇斯博士（W. Fuchs）曾經對《華夷譯語》的版本進行過描述，他認為這本詞典可能是1748年編纂的。(2)如果的確如此，它實際上與我們討論的詞彙表是同年代的，詞彙表還可能先於該詞典一年左右。這個詞彙表被收錄在《澳門記略》中，該書對澳門進行了全面闡述，作者是中國人。這本書首次出版的時間也許是1751年，也許稍後一些，1800年再版。19世紀此書又多次再版。(3)它的部分內容，包括詞彙表又與其它有關澳門的文章一起再版，收入一部地理文集《小方壺輿地叢鈔》。(4)《澳門記略》的著者為兩位中國官員：印光任和張汝霖。印光任在編後記中提到，他於1743年被派往澳門附近的前山寨任同知，監督那裡的兵員。當時這個職位剛剛設立，所以他是第一個擔當此職務的人。儘管中葡交往已近二百年，看上去似乎官方對澳門的葡萄牙人知之甚少。印光任寫道，由於他天賦不高，事務一直進展不大，他尋訪當地的華人，盡其所能收集書面資料，並對到手的資料進行記錄整理。1746年，他的著作《澳門記略》初稿完成。他把手稿交給他的繼任人張汝霖閱讀。張汝霖作了大量補充和刪節，使該書告成。印把書稿交給徐鴻泉，但是後來徐鴻泉生病去世，致使書稿下落不明。它被埋沒了五年，1751年由張汝霖作序出版。一直到19世紀，中國才開始重視與來自南部沿海的外國人的關係，在此之前，中國更重視陸地來犯的夷人。與始終存在的來自蒙古人的入侵危險相比，在澳門的葡萄牙入侵者祇是小麻煩。來自蒙古人的危險並沒有隨着元朝的覆滅而消失，它還不時地威脅着明朝廷，直到一個更為成功的陸地入侵者滿族人的出現。因此，一般把葡人的出現當作地方問題，由官卑職微的小官吏來處理也就不足為奇了。他們的政策是把外國人限制在一個所劃區域內。因此我們發現，早在1574年，一個被中國人稱為“關閘”、葡人稱為“閘門”的界線在連接中國大陸和葡人居住地的蓮花莖

*鮑登（C. R. Bawden），原任英國劍橋大學教授。1954年，鮑登首次利用《澳門記略》作為研究澳門土生葡語的歷史資料，發表了這篇論文（*An Eighteenth Century Chinese source for the Portuguese Dialect of Macao*, Kyoto University Press），該文修訂版收入日本京都大學 Zinbum-kagaku-kenkyusy 之25週年卷。本刊英文版第29期（1996）曾全文轉載。

半島之間建立起來了，還指派一位官員把守，觀察每日進出的外國人。[5]開始時，關閘每個月開放六次，後來每天開放，以便葡人能夠買到新鮮的生活物資。[6]中國人實施較大規模的監督措施是逐步進行的，而且總是有目標地進行，或是為規範當地人與外國人的關係。1621年，在關閘西面約15里路地方的前山建起了一個軍事哨所，由一位軍銜為參將的軍官統領。1664年，守將的軍銜被提陞為副將。1730或1731年，中國下決心要在澳門行使行政和司法權利，派遣一位縣丞(副縣長)去被葡人稱為白屋或前山軍事哨所的前山(白屋之名是因衙門的白牆所得)，來規範那裡有關中國人和外國人的事務。[7]1743或1744年，海防同知署在前山寨成立，縣丞搬到關閘和城牆之外葡人一側的望廈村。[8]印光任可能就是1743年被派到這裡任職的，在任職期間他編纂了關於葡人的資訊，並收入《澳門記略》。

《澳門記略》共三篇，分兩卷，每卷開始部分有插圖。第一篇〈形勢篇〉(地理位置)描述了澳門的地理形勢，提供了若干有關海潮和風向的資訊。這部分結合早些時候有關這一地區的描述，如〈墨門記〉和〈虎門記〉中的介紹。第二篇為〈官守篇〉，它追述了1574年以來建立的各類監督葡人的官方哨所的歷史。第三篇〈澳番篇〉詳細描述澳門的地形地貌、各類居民的衣食住行和風俗習慣，還列舉了本地人和西人貿易的貨物清單。這篇殿後是一個中文和葡文對應的詞彙表，包括395個中文詞語以及譯成漢語的相應的葡語詞彙。我們要討論的就是這部分。這個詞彙表分為五大類：天地類、人物類、衣食類、器數類和通用類。中外詞彙表一般規模有大有小，這種排列是它的標準形式。

一直到最近人們才注意到這個詞彙表的存在。勞弗(B. Laufer)在他的〈漢語-伊朗語〉[9](*Sino-Iranica*)一文中指出，一些在《澳門記略》中提到的貿易貨物的名稱是用葡語音標給出的，而不是漢語。他引用的兩個詞之一“巴爾酥麻香”，是一種安息香，葡萄牙文為 bálsamo；另一是“把雜”，來自葡語的 bazar、bazoar 或 bezoar，漢語的意思是牛黃。《澳門記略》的全文由高美士首次譯成葡文，1950年在澳門發表。[10]在那次翻譯中，該詞彙表又被重製，按對音譯成粵語的發音。高美士還重組了大多數葡語詞彙；但是他的重組有的不準確，有時祇是漢語標題的釋義。他的詞彙表還有些漏洞。因此，葡語詞彙重組列表雖不太完全，但我希望能夠引起大家的興趣，尤其是我加上了說明，而高美士沒有。詞彙表編纂者使用的方言發音，大體是粵語，但不是全部。由於《澳門記略》的兩位作者沒有一個是廣東人(印光任是江蘇寶山人、張汝霖是安徽黃山人)，這個事實意味着還有第三個匿名人士對該書的編輯作過貢獻，他可能是廣東人。這也強調了這個詞彙表是非官方的，它似乎是以一個非官方的日本語詞彙表為模型。這個日語詞彙表為“基本詞語”[11]，是明代出版的，在我們這個詞彙表簡介中提到了它的名字，後來被編入由兩個部門編纂的官方詞彙表，這些官方詞彙表比那兩個私人出版的詞彙表要長得多。用來注音的漢字通常都是很含糊的對應詞，使人很難判斷使用的是甚麼方言注音。但是有幾個例子明確顯示這個詞彙表用了廣州話注音。[12]如果我們假設廣州話對漢字“可微”的發音 hoh mei，而不是標準漢語的 k'o wei [kewei]，那麼葡萄牙語的 homem 一詞的注音發音就會準確得多。同樣，“亞內的”是葡語 a noite 的注音(夜裡)，用廣東話 a noi ti 比用標準漢語 ya nei ti [yaneide] 注音要接近得多。“孖”這個漢字的使用最能清楚地說明問題。在廣州話裡，這個字的發音是 ma，而在標準漢語裡，它的發音是 tzu。這樣孖喇、孖度這兩個詞分別代表的是 ma la 和 ma to(葡語的 mar 和 monte 的注音，意思是海和山，在詞彙表中也出現在 subir monte〔上山〕的注音中)。然而，另一個漢字的注音同樣清楚地顯示詞彙表中的一些詞使用了標準漢語的注音。給葡語 vinho(葡萄酒)注音的“尾虐”一詞在標準漢語中的發音為 wei nioh [weinue]，而不能用廣州話的發音 mei yeuk。同樣，在葡語 bombarda 的注音“崩巴而大”中，很明顯，使用的是漢字“而”在標準漢語中的發音 erh [er]，而不是廣州話中的發音 i。

音譯中的確存在着一些錯誤，使重組進一步複雜化。在某些地方，詞彙表的編纂者誤聽了葡萄牙詞語的發音。在所涉及的詞彙的含義能夠確定無疑的情況下，如在數位和月份名的列表中，這類錯誤可以得到控制。

因此，在對葡語的 novembro(十一月)一詞的音譯“糯占補爐” noh tsim po lo [nuozhanbulu] 中似乎少了些甚麼。第二個字 tsim [zhan] 由於受接下來的 dezembro(十二月)一詞的影響，被錯誤地使用了。

在正文中的例子裡，一個附表給這些名字做了正確的注音(雖然有些不同)，這個表使用了漢字[文] man [wen] 給 novembro 的第二個音節注音，用[生] shuang [sheng] 給 dezembro 的第二個音節注音。這可能是人們易犯的簡單重複錯誤，因為漢字一旦以注音的方式寫下，對於中國讀者來說就失去了意義。(13)還有一類漢字偶爾用來代表一個不同於在一般標準漢語和廣東話中的音，但在口語中又很容易與那個音混淆。 如[利] 字在普通話中的發音是 li [li]，在廣東話中的發音為 lei，使用時，它同時可以給包含 l和 r 字母的詞注音(這兩個字母的注音在詞彙表中沒有區別)，例如 [利盲] lei maang [limang] 是給葡語的 limão（檸檬）注音，[的忌利] ti kei lei [dejili] 是給葡語的 tigre（老虎）注音，有時它還給 d 這個音注音。 如[利時] lei chi [lishi] 就是葡語中的 dez（十）的注音，也是 dezembro 中第一個音節的注音。 類似的“l” 和“d” 的混淆還出現在漢字[裡] li [li]、lei 上，在給葡語 algodão（棉花）的注音[亞里古當] a lei koo tong [yaligudang] 和 dia（白天）的注音[里亞] lei a [liya] 裡，就出現了混淆[在詞彙表中還出現在“meio dia”(中午)“ésse dia”[原文如此](今天)的詞語中。令人難以理解的是，使用漢字[爹] te [die] 給葡萄牙語中的 dedo （手指）和 nervo （神經、肌肉）的首音節注音(在詞彙表中這兩個詞都在“腱”這組名下。令人更加難以理解的是用[度] [du] 給 armário（衣櫥，在詞彙表中排列在“櫃子”這組詞的名下）和 magro（瘦）這兩個詞的尾音節注音。

在詞彙表中列出的三百九十五個詞和短語中，有約三百七十個可以再轉譯成葡語。詞彙表中的一些詞和語法的獨特性可以使人認定，這個詞彙表中的語言是當時澳門的印度-葡萄牙方言，來源於日常談話，而不是根據書面資料編纂的。在早期，印-葡語演變成佛蘭卡語，成為歐亞人進行外交、貿易和傳教等方面進行交流的語言。早在1545年，在洛普斯(14)(Lopes)引述的方濟各・沙勿略（S. Francisco Xavier）從聖多美・德・美里亞波爾（S. Tomé de Meliapor）寄往位於果阿(Goa)的神聖信仰大學（Colégio de Santa Fé）的一封信中說：“如果有不會講葡語的外國人到我們耶穌會來，他必須要學，因為這裡沒有翻譯能聽懂他們的話。”這種印-葡語經歷了形成自己語法系統、吸收借鑒大量來自東方語言詞彙、發音略有更改的過程。就是這種改良過的葡語被帶進澳門。這個詞彙表中幾乎沒有從中文借鑒來的詞彙，令人稱奇。這種印-葡語本身又發展出不同的地方形式，澳門方言就是其中的一種。在這個詞彙表被編纂的時候，這個方言在多大程度上區別於其它方言，詞彙表自身提供的證據並不充份，我們不能從此做出肯定的判斷。

詞彙表中的語言與宗主國葡語之間的區別表現在以下幾點：

一、詞的選擇

詞彙表中列舉的物品名稱中很多是當地名稱，而不是漢語標題中的宗主國葡語的對應詞。例如在“通事” t' ungshih [tongshi] 的條目下，翻譯一詞給出的詞是 jurubaça [印-葡語]而不是通常的葡語詞 intérprete 。(15)同樣，在一些條目中，葡語詞是一個當地產品名，而不是通常與中國名稱有關的物品的名稱。這樣，在“糖” t' ang [tang] 這個條目下，我們發現印-葡語的對應詞 jagra, jaggery（列在詞彙表中），意思是某種在亞洲常用的粗糙棕櫚紅糖。在“葡萄” p'ut'ao [putao] 的條目下，我們發現澳門語中的 jambolão 一詞，意思是爪哇蘋果，一種製酒的水菓。

二、發音

儘管翻譯得不準確，也缺乏連貫性，還是有可能看出詞彙表中方言所具有的某些發音特點：

1）複合鼻母音 ão 與單鼻母音沒有區別。因此，漢字“孟” maang [meng] 被用做既給葡語的 mão（手）注音，又給 irmã（姐妹）注音。當然，必須考慮到用太多不同漢語注音的難處，但值得一提的是雷特・德・瓦斯康瑟羅斯（Leite de Vasconcellos）(16) 所說的話：ão 在澳門方言中變成了 ã。

2）輔音 ch 的發音是 tch ，而不是現代葡語中的 sh。可以說，sh 的發音與宗主國葡語的聯繫是1671年首次提到的，到了 1739 年，里斯本人仍然覺得它很怪。(17)因此，早些時候的 tch 的音值在這個詞彙表得到了證實，並在詞彙表和新加坡的葡語方言中保持了它的本來面目。這個音的例子有“租華” tso wa [zuhua]，是給葡語 chuva （雨）——在詞彙表中還出現在 pequenino chuva（小雨）[sic] 和 chuva grande（大雨)）的注音，還有 [紮包] chaap paau [zhabao]，用來給葡萄

牙語 chapéu（帽子）注音。

3）據雷特・德・瓦斯康瑟羅斯所說，流音‘lh’在澳門方言中的讀音為‘l’。到了這個詞彙表編纂時，它看上去已經經歷了這個變化過程，因為我們發現有些注音就是如此，如[威盧] wai lo [weilu]，它是葡語 velho（老——在詞彙表中還存在於 gente velho 老人這個條目中）的注音，還有“阿盧”oh lo [alu] 也是這樣，它是葡語 olho（眼睛）的注音。另一方面，流音 nh 也保持了本來面目，如葡語 cunhada（嫂子）的注音[冠也打] koon ya ta [guanyeda]。但是很難確定給葡語 unha（釘子、 指甲——在詞彙表中列於指甲的詞目下）的注音，並確定 koon a [guanya] 中是否使用流音。

4)中間輔音 v 在被注為[租華] tso wa [zuhua] 的葡語詞彙 chuva（雨）中已經消失。雷特・德・瓦斯康瑟羅斯提到了這個特點。換句話說，v這個中間輔音在如葡語 couve（圓白菜——在詞彙表中列在“粗糙的芥菜”的詞目下。這個詞的注音為[哥皮] kok p'ei [gepi]。

5)雷特・德・瓦斯康瑟羅斯還指出，動詞不定式末尾沒有了 r。這可以從幾個例子中得到證實：如用[做喇] tsô la [zuola] 注音的葡語詞 chorar（哭泣）和用[哩] lei [li] 注音的 rir，當然，我們不能確定這裡是不是要用動詞不定式。

6）有些音被簡化了。詞彙表中給葡語詞 pai（父親）和 mãe（母親）的注音是 paai [bai] 和 maai [mai]。科爾侯引述《十誡》的澳門語版本也寫成了 pai 和 mai。[18] 在這個詞彙表中，這兩個詞似乎都被作為簡單複合元音而不是複合鼻母音。

三、語法

在這部著作所列表中能夠推論其語法特點的證據非常有限，但可以注意下列幾點：

1）在形容詞和陰性名詞之間缺乏一致性。[19] 例如，葡語詞彙 Casa Branco（白屋——詞彙表中列在前山軍事哨所名錄下）中，Casa 為陰，Branco 為陽性，在 mostarda branco（白芥菜 - 詞彙表中列在白菜名錄下）中，mostarda 是陰性，而 branco 為陽性。一般來說，葡語應該用白色這個詞的陰性形式 branca，所以這些詞必須重新注音（這些詞的最後一個注音用的都是[古] koo [gu]）。

2）缺乏定冠詞。這一點在葡語 abrir (a) porta（開門）條目中很明顯， 在後邊的附表中也是這樣。在插入語中提到了適當的冠詞。雷特・德・瓦斯康瑟羅斯提到了澳門的葡語[澳門方言]中沒有定冠詞。

3)使用副詞 já 和被科爾侯稱做動詞基本形式的動詞構成動詞過去式。例如， já olha（看）（正確的葡語應為 olhou，意思是已經看到，如在詞彙表中）。[20]

《澳門記略》中的詞彙表提供了印-葡語18世紀中葉在澳門存在的證據，這種語言如果不是已經與其它葡萄牙東方方言明顯不同，至少也展示了作者描述的19世紀下半葉澳門方言的某些特點（科爾侯和雷特・德・瓦斯康瑟羅斯）。重建詞彙表的企圖遇到很多困難。除了確實存在的錯誤以外，用一個相同漢字代表差別很大的不同音〔例如孖 ma [ma] 是葡語 mar 和 tabaco（煙草）中的 ma 和 ba 的注音，用 lo [lu] 同時給 sogro（岳父， 公公）、 companheira（女僕）和 mulher（妻子，詞彙表解釋為婦女）的末音節注音。〕意味着，如果知道指的是哪個詞就祇能為其原始詞重組，也就是說，不能進行賦予邏輯性的系統重組。這些詞中有很多是很含混的印 - 葡語，也不是所有詞都列在達爾加多的詞典裡。但是這個詞彙表的細節足以說明澳門方言所具有的特徵。

附錄表格序列說明[21]

1-葡語音譯[漢字對音]；
2-高美士（Luís Gonzaga Gomes）所譯的廣州話對音。
3-相應的漢語拼音；
4-重組的葡語；
5-高美士重組的葡語詞彙（高美士重組的葡語5-祇包含與作者重組的葡語 4- 中不同的條目）；
6-鮑登（C. R. Bawden）所譯對應的英語；
7-與鮑登重組的葡語4-/高美士重組的葡語5-/中對應的當代英語；
8-中文條目[漢字]；
9-對應的廣州話標音；
10-對應的標準漢語拼音。

✷ 分別或皆與高美士和鮑登所給葡語詞彙的當代含義不一致的詞；
✪《文化雜誌》英文版第29期中列在黃鴻釗（Huang Hongzhao）文章中的詞彙（頁67-84）；
★ 出現在〈澳譯〉和〈日本寄語〉中列在《文化雜誌》英文版第29期章文欽（Zhang Wenqin）文章中的詞彙（頁85-110）；
☆ 列在《文化雜誌》英文版第 29 期章文欽文章中的詞彙（頁 85-110），與〈澳譯〉和〈日本寄語〉中的相似。

詞 彙 表

天地類 Heaven and Earth ／ CÉU

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
消吾	*siu-ung*	xiuwu	Céu		**Sky✪★**		天	*t'in*	tian
梭爐	*só-lou*	suolu	Sol		**Sun✪★**		日	*Iât*	ri
龍呀	*lông-á*	longya	Lua		**Moon★**		月	*Ut*	yue
意事爹利喇	*i-sité-lei-lá*	yishidielila	Estrela		**Star★**		星	*Seng*	xing
挽度	*uân-tou*	wandu	Vento		**Wind★**		風	*Fông*	feng
奴皮	*nou'pei*	nupi	Nuvem		**Cloud★**		雲	*Uân*	yun
租華	*tchou-uá*	zuhua	Chuva		**Rain★**		雨	*Ü*	yu
幫顛布	*fông tin-pou*	wodianbu	Bom tempo		**Fine weather**		晴	*Tch'eng*	qing
賒圖	*sié-tou*	sheyuan	Cedo		**Early**		早	*Tchou*	zao
妙的呀	*miu ti-á*	miaodeya	Meio dia	«meio-dia»	**Midday★**		午	*Ung*	wu
亞內的	*a-nói-ti*	yaneide	A noite	«noite»	**Night★**		夜	*Ié*	ye
貓亞內的	*miu-á nói-ti*	maoyaneide	Meia noite	«meia-noite»	**Midnight★**		半夜	*Pun-ié*	banye
非了	*fei-liu*	feile	Frio		**Cold★**		冷	*Láng*	leng
堅的	*kin-ti*	jiande	Quente		**Hot☆**		熱	*Üt*	re
爹時離	*ié-si-lei*	dieshili	D'este *[sic]*	Este «leste»	**East★**		東	*Tông*	dong
蘇盧	*sou-lou*	sulu	Sul		**South★**		南	*Nám*	nan
賀核時	*hó-uât-si*	heheshi	Oeste		**West★**		西	*Sâi*	xi
諾的	*nók-ti*	nuode	Norte		**North★**		北	*Pâk*	bei
度方	*tou-fóng*	dufang	Tufão		**Typhoon**		發風颶	*Fát fông-kôi*	fafengju
噥叮挽度	*kâm-teng uân-tou*	dingwandu	Não tem vento		**Not windy✷**	No wind	無風	*mou-fông*	wufeng
叮挽度	*teng uân-tou*	dingwandu	Tem vento		**Windy✷**	Has wind	有風	*iâu-fông*	youfeng
挽度架蘭地	*uân-tou ká-lán-tei*	wandujialandi	Vento grande		**High wind✷**	Big wind	風大	*fông-tái*	fengda
庇記呢奴租華	*pei-kei-ni-nou tchou-uá [sic]*	bijinenuzuhua	Pequenino chuva	Pequenina chuva	**Drizzle☆✷** (22)	Small rain	細雨	*sâi-ü*	xiyu
租華架蘭地	*tchou-uá ká-lán-tei*	zuhuajialandi	Chuva grande		**Heavy rain☆✷**	Big rain	大雨	*tái-ü*	dayu
燕爹爐	*in-ié-lou*	yandielu	Janeiro		**January**		正月	*tcheung-üt*	zheng-yue
非庇列盧	*fei-pei-lit-lou*	feibililu	Fevereiro		**February**		二月	*i-üt*	eryue
孖爐嗉	*má-lou-sou*	malusu	Março		**March**		三月	*sám-üt*	sanyue
亞比列盧	*a-pei-lit-lou*	yabilielu	Abril		**April**		四月	*si-üt*	siyue
孖爐	*má-lou*	malu	Maio		**May** (23)		五月	*ung-üt*	wuyue

欲欲	*iôk-iôk*	yuyu	Junho		**June**		六月	*lôk-üt*	liuyue
欲爐	*iôk-lou*	yulu	Julho		**July**		七月	*tch'ât-üt*	qiyue
亞哥數	*a-kó-sou*	yageshu	Agosto		**August**		八月	*pát-üt*	bayue
雪滌補爐	*süt-t'im-pou-lou*	xuedibulu	Setembro		**September**		九月	*kâu-üt*	jiuyue
愛都補爐	*ói-tou-pou-lou*	aidoubulu	Outubro		**October**		十月	*sâp-üt*	shiyue
糯占補爐	*nou-tchim-pou-lou*	nuonianbu-lu	Novembro		**November**		十一月	*sâp-iât-üt*	shiyiyue
利占補爐	*lei-tchim-pou-lou*	linianbulu	Dezembro		**December**		十二月	*sâp-i-üt*	shieryue
晏奴罷沙圖	*án-nou pá-sá-tou*	yannuba-shatu	Ano passado		**Last year**		去年[24]	*hei-nin*	qunian
依時晏爐	*i-si án-lou [sic]*	yishiyannu	Ésse ano	Este ano	**This year**		今年	*kâm-nin*	jinnian
依時羊士	*i-si mé-si [sic]*	yishimieshi	Ésse mêz	Este mês	**This month**[25]		今月	*kâm-üt*	jinyue
依時里亞	*i-si lei-lá [sic]*	yishiliya	Ésse dia	Este dia	**Today ★✷**		今日	*kâm-iât*	jinri
依時可喇	*i-si ó-lá [sic]*	yishikela	Ésse hora	Esta hora	**This hour**		今時	*kâm-si*	jinshi
悞晏奴	*ung án-nou*	wuyannu	Um ano		**A year**		一年	*iât-nin*	yinian
悞可喇	*ung ó-lá*	wukela	Um (a) hora	«uma hora»	**An hour**		一時	*iât-si*	yishi
悞尾時	*ung mei-si [sic]*	wuweishi	Um mêz	Um mês	**A month**		一月	*iât-üt*	yiyue
以土果力些	*i-si-kuó-lek-sié*	,yishiguoli-xie	Escurecer		**Cloudy weather ✷**[26]	Getting dark	天陰	*t'in-iâm*	tianyin
爭	*tchâng*	zheng	Chão		**Ground★**		地	*tei*	di
孖度	*má-tou*	madu	Monte	«mato»	**Mountain ★✷**	Hill «bush»	山	*sán*	shan
孖喇	*má-lá*	mala	Mar		**Sea ✪★**		海	*hói*	hai
可古完度	*o-ku-ün-tou (hoh koo uen to)*	keguwandu	Baía		**Bay**		澳	*ou*	ao
以里丫	*i-lei-liu*	yiliya	Ilha «ilhéu»		**Island ✪✷**	Small island	島	*tou*	dao
畢打喇	*pât-tá-lá*	bidala	Pedra		**Stone★**		石	*sèak*	shi
了古	*a-ku [sic]*	liaogu	Agua	Água	**Water★**		水	*sôi*	shui
監尾蘆	*kám-mei-lou*	jianweilu	Caminho		**Road✷**	Path	路	*lou*	lu
霸利地	*pá-lit-tei*	baliedi	Parede		**Wall**		牆	*tch'éong*	qiang
汲酥	*pó-só*	bosu	Poço		**Well**		井	*tchéang*	jing
家自	*ká-tchi*	jiazi	Casa		**House**		屋	*ok*	wu

布的架	*p'ou-ti-ká*	budejia	Botica		**Shop**		鋪	*p'ou*	pu
蘆呀	*lou-á*	luya	Rua		**Street**		街	*kái*	jie
所已拉度	*so-i-lái-tou [sic]*	suoyiladu	Sobrodo	«soalho»	**Storey, Storied house**✷ (27)	Wooden floor «parquet»	樓	*lâu*	lou
哥肥里	*ko-fei-lei*	gefeili	Cofre		**Warehouse**✷	Safe deposit	庫房	*ku-fóng*	kufang
亞悲哩波打	*ia-pei-lei pó-tá*	yabeiliboda	Abrir (a) porta	«abrir a porta»	**Open the gate**✷ (28)	«Open the door»	開門	*hói-mun*	kaimen
非渣波打	*fei-tchá pó-tá*	feichaboda	Fechar (a) porta	«fechar a porta»	**Close the gate**✷	«close the door»	閂門	*sán-mun*	shuanmen
波打氏打的	*pó-tá si-tá-si*	bodashidade	Porta (da) cidade	«porta da cidade»	**City gate**		城門	*seng-mun*	chengmen
波打賒蘆古	*pó-tá sié-lou-ku*	bodaxielugu	Porta (do) Cerco	«Porta do Cerco»	**Barrier gate**✪		關閘	*kuán-tcháp*	guanzha
芋浦	*u-pou*	yupu	Hupu	«Hu-Pu (Al-fândega)»	**Customs house**✷ (29)	[Chinese customs post]	稅館	*sôi-kun*	shuiguan
家自罷令古	*ká-tchi pá-láng-ku [sic]*	Jiazibajingu	Casa Branco	Casa Branca	**Ts'in Shan military post** (30)		前山寨	*Tch'in-Sán-Tchái*	qianshanz-hai
依立灣列地	*I-láp uân-lit-tei*	Yiliwanliedi	Ilha Verde		**Green Island** (31)		青洲	*Tch'eung-Tchâu*	qingzhou
亞喇的呀	*a-la-tiá*	yacideya	Aldeia		**Village**☆		鄉村	*tch'ün-hèong*	cunxiang
喻千	*lân-tch'in*	yuqian	Longe		**Far**★		遠	*ün*	yuan
比度	*pit-tou*	bidu	Perto		**Near**★		近	*kân*	jin
罷孻呀	*pá-lái-á*	banaiya	Praia		**Sea shore**✷	Beach	海邊	*hói-pin*	haibian
數畢孖度	*sou-pât má-tou*	shubimadu	Subir monte	«subir o mato»	**Go uphill**✷	Lit.: «up the bush»	上山	*sèong- sán*	shangshan
歪哪了古	*uâi-ná á-ku [sic]*	wainayagu	Vai na agua	Vai na água	**Go into the water**		落水	*lók-sôi*	luoshui
晏打	*án-tá*	yanda	Andar		**Walk**★		行路	*hâng-lou*	xinglu
孖哩燕占地	*má-lei in-tchim-tei*	maliyan-zhandi	Maré enchente		**Rising tide**		水長	*sôi-tchèong*	shuizhang
孖哩化贊地	*má-lei-fá-tchán-tei*	malihuazandi	Maré vazante		**Falling tide**		水退	*sôi-t'ui*	shuitui
嗎利時	*má-lei-si*	malishi	Mares	«maré (onda)»	**Waves**✷	«Tide (wave)»	波浪	*pó-lóng*	bolang
馬交	*Má-káu [sic]*	Majiao	Macao	Macau	**Macao**		澳門	*Ou-Mun*	Aomen
事打的	*si-tá-ti*	Shidade	Senado	«Cidade (Leal Senado)»	**City Council**✪ (32)		議事亭	*i-si-t'eng*	Yishiting
萬呢立	*mán-ni-lá*	Wannela	Manila		**Manila**		呂宋	*Lui-sông*	Lüsong
嗹奴	*Lin-nou*	Liannu	Reino	«Reino (Portugal)»	**Portugal** (33)		大西洋	*Tái-Sâi-Ièong*	Daxiyang

我呀	*Ngó-á*	Woya	Goa		**Goa**		小西洋	*Siu-sâi-ièong*	Xiaoxiyang
滅打比	*Mit-tá-pei*	Jiandabi	Batavia	«Java»	**Batavia**		噶喇吧	Kót-Lá-Pá	Galaba

人物類 Men and things ／ HOMENS E COISAS

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
燕罷喇多盧	*in-pá-lá-tó-tou*	yanbaladuo-lu	Imperador		**Emperor ✪★**		皇帝	*uóng-tâi*	huangdi
蠻的哩	*man-li-tei*	mandeli	Mandarim	«mandarim ?(velho)»	**Mandarin☆**		老爺	*lou-ié*	laoye
雍	*iông*	yong	(yung)	«ancião»	**Excellency ✷** (34)	«Elder»	相公	*sèong-kông*	xianggong
疏打古	*só-tá-ku*	shudagu	Soldado		**Soldier**		兵	*peng*	bing
意士忌利橫	*i-si-kei-lei-uáng*	yishijili-heng	Escrivão		**Clerk in law court ✷**	Scribe	書辦	*sü-pán*	shiban
擺亞波	*pá-á-pó*	baiyabo		«avô»	**Husband's father ☆✷** (35)	«Grandfather»	亞公	*a-kông*	yagong
自茶	*tchi-tch'á*	zicha	Chacha	«xá-xá (avó)»	**Husband's mother ☆✷**	«Grand-mother»	亞婆	*a-p'ó*	yapo
擺	*pá*	ba	Pai		**Father ✪★**		父	*fu*	fu
買	*má*	ma	Mãe		**Mother ✪★**		母	*mou*	mu
非盧	*fei-lou*	feilu	Filho		**Son ★**		子	*tchi*	zi
非喇	*fai-lá*	feila	Filha		**Daughter ★**		女	*nui*	nü
列度	*lit-tou*	liedu	[not listed]	«neto»	**grandson**		孫	*sun*	sun
意列猛架蘭的	*i-lei-máng ká-lán-tei*	yilimengjia-lan	Irmão grande	«irmão grande (mais velho)»	**Elder brother ★**		兄	*heng*	xiong
意利孟庇記呢奴	*i-lei-máng pi-kei-ni-nou*	yilimengbi-jinenu	Irmão pequeno	«irmão pequenino (mais novo)»	**Younger brother ★**		弟	*tài*	di
萬那	*mán-ná*	wanna	Mana		**Elder sister ★✷**	Sister	姊	*tchi*	zi
意利孟	*i-lei-máng*	yilimeng	Irmã		**Sister ★**		妹	*mui*	mei
即是挑	*tiu*	tiao	Tio		**Uncle☆** (36)		叔伯	*sòk-pák*	shubo
冠也打	*kun-iá-tá*	guanyeda	Cunhada		**Sister in law★**		嫂	*sou*	sao
共辦惹盧	*kun-pán-ié-lou*	gongbanrelu	Compa-nheira	«companheira (esposa)»	**Mistress ☆✷**	«Female companion (spouse/wife)»	妻	*tch'âi*	qi
懦喇	*nou-lá*	nuola	Nora		**Daughter in law**		媳婦	*sêk-sou*	xifu
疏古盧	*só-ku-lu*	shugulu	Sogro		**Father in law ☆**		外父	*ngói-fu*	waifu
疏古喇	*só-ku-lá*	shugula	Sogra		**Mother in law☆**		外母	*ngói-mou*	waimu

冠也度	*kun-iá-tou*	guanyedu	Cunhado		**Brother in law**		舅	*k'âu*	jiu
備僉無	*pei-kim-mou*	beiqianmu	Primo		**Cousin**		表兄	*piu-heng*	biaoxiong
因的	*iân-tei*	yinde	Gente		**Human beings** ✱	People	人	*iân*	ren
可微	*o-mei*	kewei	Homem		**Man** ✪☆		男人	*nám iân*	nanren
務惹盧	*mou-ié-lou*	wurelu	Mulher		**Woman** ☆		女人	*nui-iân*	nüren
個患多慮	*kó-uái-tó-lou*	gexianduolu	Governador		**Governor** ✪ (37)		兵頭	*peng-t'au*	bingtou
事達丁	*si-tát-teng*	shidading	Cidadão ?	«cidadão»	**? Townsman** ✱ (38)	Citizen	四頭人	*si-t'âu-iân*	sitouren
備喇故路多盧	*pei-lá-ku-lou-to-lou*	beilagulu-duolu	Procurador		**Treasurer** ✱☆	Attorney	管庫	*kun-fu*	guanku
巴的梨	*fei-ti-lei*	feideli	Padre	«freire»	**Priest** ★✱ (39)	«Monk/ brother»	和尚	*uó-sèong*	heshang
非利也立	*fei-lei-iá-láp*	feiliyeli	Freira		**Nun** ✱	Sister	尼姑	*ni-ku*	nigu
做路巴沙	*tchou-lou-pá-sá*	zuolubasha	Jurubaça	«jurubassa (intérprete)»	**Interpreter**		通事	*t'ông-si*	tongshi
架比沙奴牙	*ká-pei-sá nou-á*	jiabishanuya	Cabeça (da) rua		**Policeman** (40)		保長	*pou-tcèong*	baozhang
之那	*tchi-ná*	zhina	China		**Chinese**		唐人	*t'ong-iân*	tangren
姑利	*ku-lei*	guli	Cúli	«cule»	**Coolie**		挑夫	*t'iu-fu*	tiaofu
故知也立	*ku-tchi-iá-lá*	guzhiyeli	Cozinheira		**Cook** ✱	Female cook	火頭	*fó-t'âu*	huotou
罵利也路	*má-lei-iá-lou*	maliyelu	Marinheiro		**Sailor** ✪✱	Male sailor	水手	*sôi-sâu*	shuishou
英加米央地	*ieng-ká-mâi-ièong- tei*	yingjiami-yangdi	Encami-nhante	«encami-nhante ? (piloto)»	**Pilot** ✱	Guide/ conductor	引水	*iân-sôi*	yinshui
記利生	*kei-lei-sâng*	jilisheng	Christão	«cristão (estrangeiro) »	**Foreigner** ✱ (41)	«Christian (foreigner)»	蕃人	*fán-iân*	fanren
喇打令	*lá-tá-láng*	ladaling	Ladrão		**Thief** ★		賊	*tch'ák*	zei
利古	*lei-ku*	ligu	Rico		**Rich**		富貴	*fu-kuâi*	fugui
波比梨	*pó-pei-lei*	bobili	Pobre		**Poor** ★		貧	*p'ân*	pin
架變爹盧	*ká-pin-té-lou [sic]*	jiabiandielu	Carpenteiro	Carpinteiro	**Carpenter**		木匠	*môk-tchèong*	mujiang
必的哩盧	*pi-ti-lei-lou*	bidelilu	Pedreiro		**Stonemason**		坭水匠	*nâi-sôi-tchèong*	nishuijiang
芋哩比	*u-lei-pei*	yulibi	Ourives		**Silversmith**		銀匠	*ngân-tchèong*	yinjiang
非列盧	*fei-lit-lou*	feilielu	Ferreiro		**Blacksmith**		鐵匠	*t'it-tchèong*	tiejiang
亞利非呀的	*a-lei-fei-ià-ti*	yalifeiyade	Alfaiate		**Tailor**		裁縫	*tch'ói-fông*	caifeng

個卑哩盧	*kó-pei-lei-lou*	gebililu	Cobreiro		**Coppersmith**		銅匠	*t'ông-tchèong*	tongjiang
閘卑哩盧	*nau-pei-lei-lou*	naobeililu	(tsaap pei leilo)	«? (estanha-dor)»	**Tinsmith**		錫匠	*tch'i-tchèong*	xijiang
因的威盧	*iân-ti uâi-lou [sic]*	yindeweilu	Gente velho	Gente velha	**Old people**☆ (42)		老人	*lou-iân*	laoren
萬賒補	*mán-sié-pou*	wanshebu	Mancebo		**Young man** ☆		後生人	*háu-sáng-iân*	housheng-ren
拉巴氏	*lá-pá-si [sic]*	labashi	Rapáz	Rapaz	**Child** ☆✷	Boy	孩子	*hái-tchi*	haizi
麼嗉	*mó-sou*	mesu	Moço	«moço (escravo)»	**Male servant** ✷	«Young male (slave)»	奴	*nou*	nu
麼沙	*mó-sá*	mesha	Moça	«moça (escrava)»	**Female servant** ✷	«Young female (slave)»	婢	*p'ei*	bi
罷喇補	*pá-lá-pou*	balabu	Bravo	«bravo»	**Good people** ✷ (43)	Bravo «valiant male» ?	惡人	*ók-iân*	eren
捧因的	*fông-iân-ti*	pengyinde	[not listed]	«boa pessoa»		«Good person»	好人	*hou-iân*	haoren
架比沙	*ká-pei-sá*	jiabisa	Cabeça		**Head** ★		頭	*t'âu*	tou
架威盧	*ká-uâi-lou*	jiaweilu	Cabelo		**Hair** ★		髮	*fát*	fa
呵盧	*o-lou*	alu	Olho		**Eye** ★		眼	*ngán*	yan
甚未賒剌	*sâm-mei-sé-lá [sic]*	shenweishela	Sobrancelho	Sobrancelha	**Eyebrow** ★		眉	*mei*	mei
那哩時	*ná-lei-si*	nalishi	Nariz		**Nose** ★		鼻	*pei*	bi
波家	*p'ó-ká*	bojia	Boca		**Mouth** ★		口	*hâu*	kou
顛的	*tin-ti*	diande	Dente		**Tooth** ☆		牙	*ngá*	ya
連古	*lin-ku [sic]*	liangu	Lingua	Língua	**Tongue**		舌	*süt*	she
巴喇罷	*pá-lá-pá*	balaba	Barba		**Beard** ★		鬚	*sou*	xu
芊非度	*u-fei-tou*	yufeidu	Ouvido		**Ear** ★		耳	*i*	er
卑嗉	*pei-sou*	beisu	Beiço		**Lip**		唇	*sân*	chun
孖麻	*má-má*	mama	Mama	«mama (teta)»	**Breast** ✷	«Breast (teat)»	乳	*iôi*	ru
孟	*máng*	meng	Mão		**Hand** ★		手	*sâu*	shou
個囉生	*kó-ló-sâng*	geluosheng	Coração		**Heart** ★		心	*sâm*	xin
馬利家	*má-lei-ká*	malijia	Barriga		**Belly** ★		肚	*t'ou*	du
地利把	*tei-lei-pá*	diliba	Tripa		**Bowels** ✷	Tripe/entrails	腸	*tch'èong*	chang
非古嘍	*fei-ku-tou*	feigudu	Fígado		**Liver**		肝	*kón*	gan
波肥	*p'ó-fei*	bofei	Bofe		**Lungs** ✷	[Liver & lungs]	肺	*fâi*	fei
比	*pei*	bi	Pé		**Foot** ☆		腳	*kèok*	jiao
爹度	*tchi*	diedu	Dedo		**Finger** ★		指	*té-tou*	zhi
官呀	*kun-ngá*	guanya	Unha		**Fingernail**		指甲	*tchi-káp*	zhijia

巴符	*pá-fu*	bafu	Bafo		**Breath**		氣	*hei*	qi
甫盧嗉	*pou-lou-sou*	fulusu	Pulso		**Vein** ✷	Wrist/pulse	脈	*mâk*	mai
爹喇把	*té-lá-pá*	dielaba	Nervo	«músculo?»	**Sinew** ✷	Nerve «muscle?»	筋	*kân*	jin
可嗉	*o-sou*	kesu	Osso		**Bone**		骨	*kuât*	gu
卑梨	*pei-lei*	beili	Pele		**Skin**		皮	*p'ei*	pi
未氏哥做	*mei-si-ko-tchou*	weishigezuo	Pescoço		**Neck**		頸	*kèang*	jing
寫利邊地	*sé-lei-pin-tei*	xielibiandi	Serpente		**Snake**		龍	*lông*	long
的忌利	*ti-kei-lei*	dejili	Tigre		**Tiger**		虎	*fu*	hu
靈	*lèang*	ling	Leão		**Lion**		獅	*si*	shi
晏離蕃地	*án-lei-fán-tei*	yanlifanúi	Elefante		**Elephant**		象	*tchèong*	xiang
偉也度	*uâi-iá-tou*	weiyedu	Veado		**Stag** ✷	Deer	鹿	*lôk*	lu
瓦假	*ngá-ká*	wajia	Vaca		**Cow** ★		牛	*ngâu*	niu
甲必列度	*Ckáp-pit-lit-tou*	jiabiliedu	Cabrito		**Goat** ★✷	Kid	羊	*ièong*	yang
灰蘆	*fui-lou*	huilu	Coelho		**Hare**		兔	*t'ou*	tu
革佐路	*kák-tchó-lou*	gezuolu	Cachorro		**Dog** ★✷ (44)	Puppy/Small dog	狗	*kâu*	gou
迄度	*ngát-tou*	qidu	Gato		**Cat**		貓	*máu*	mao
波盧古	*p'ó-lou-ku*	bolugu	Porco		**Pig** ★		豬	*tchü*	zhu
離當	*lei-tóng*	lidang	Leitão		**Sucking pig**		小豬	*siu-tchü*	xiaozhu
架架都呀	*ká-ká-tou-á*	jiajiaduya	Cacatua kakapo		**Parrot** ✷		鸚鵡	*leng-mou*	yingwu
羅立	*ló-láp*	luoli	Rola		**Pingeon** ✷	Dove/Turtle dove.	班鳩	*pán-kâu*	banjiu
八打	*pát-tá*	bada	Pata		**Goose** ★✷	Duck	鵝	*ngó*	e
付罷	*fông-pá*	fuba	Pomba		**Dove**		白鴿	*pák-káp*	baige
巴蘇路	*pà-sou*	basu	Pássaro		**Small bird** ✷	Bird	雀鳥	*tchèok-niu*	queniao
架漣呀	*ká-lin-á*	jialianya	Galinha		**Hen** ★✷	Chicken	雞	*kâi*	ji
卑時	*pei-si*	beishi	Peixe		**Fish** ★		魚	*u*	yu
監巴朗	*kám-pás-lóng*	jianbalang	Camarão		**Prawn**		蝦	*há*	xia
蠻都古	*mán-tou-ku*	mandugu	Manduco		**Frog** (45)		蛤	*kâp*	ge
時砵	*si-pút*	shibo	Chipo	«si-pút (caracóis dos rios)»	**Shellfish** ✷ (46)	«(River snails)»	螺	*ló*	luo
包	*páu [sic]*	bao	Pao	Pau	**Tree** ✷	Wood/stick	木	*môk*	mu

麻無	*má-mou [sic]*	mawu	Bambú	Bambu	**Bamboo**		竹	*tchôk*	zhu
喇蘭茶	*lá-lán-tchá*	lalancha	Laranja		**Orange**		橙	*tch'áng*	cheng
沙朋	*sá-p'âng*	shapeng	Sapão	«pau sapan» «*cesalpina sappah*»	**Sapan tree** ✷	«Span wood»	蘇木	*sou-môk*	sumu
架沙呀	*ká-sá-á*	jiashaya	Castanha		**Chestnut**		栗	*lât*	li
備免打	*pei-min-tá*	beimianda	Pimenta		**Pepper**		胡椒	*u-tchiu*	hujiao
非古加其	*fei-ku ká-kei*	feigujiaqi	Figo caque	«figo caqui (dióspiro)»	**Persimmon** ✷	Kaki	柿	*tch'i*	shi
馬生	*má-sâng*	masheng	Maça	«maçã de Nanquim (tâmara)»	**Jujube** ✷	«Nanjing apple (date)»	棗	*tchou*	zao
卑時古	*pei-si-ku*	beishigu	Pêssego		**Peach**		桃	*t'ou*	tao
呀加	*iá-ká*	yajia	Jaca		**Jackfruit**		菠蘿蜜	*pó-ló-mât*	boluomi
任無也	*iâm-mou-iá*	renwuye	Jamboa	«jamboa (toranja)»	**Pumelo** ✷ (47)	«Jambu (grapefruit)»	柚	*iâu*	you
路盲	*lou-máng*	lumang	Romã		**Pomegranate**		石榴 h	*sèak-iâu*	shiliu
諫拿立	*lin-ná-láp*	jiannali	Canela	«?cravo»	**Cloves** ✷ (48)	Cinnamon	丁香	*teng-hèong*	dingxiang
教打	*káu-tá*	jiaoda	(kau ta)	«?»	**Putchuk** (49)		木香	*môk-hèong*	muxiang
霸拜也	*pá-pái-iá*	babaitun	Papaia		**Pawpaw** ✷	Papaya	萬壽果	*mán-sâu-kó*	wanshouguo
任無朗	*iâm-mou-lóng*	renwulang	Jambolão	«jambolão (uva)»	**Grape** ✷	Jambool [large jambu]	葡萄	*p'ou-t'ou*	putao
利盲	*lei-máng*	limang	Limão		**Lemon**		檸檬	*neng-mông*	ningmeng
沙波喇	*sá-pó-lá*	shabola	Cebola		**Onion**		蔥	*tch'ông*	cong
了盧	*a-lou*	liaolu	Alho		**Garlic**		蒜	*sün*	suan
備邊度	*pei-pin-tou*	beibiandu	Pepino		**Cucumber** ☆		黃瓜	*uóng-kuá*	huanggua
呀喇	*ngá-lá*	yala	(a la)	«tomate ?»	**Eggplant**☆✷ (50)	«Tomato»?	茄	*k'é*	li
戰之哩	*tchim-tchi-lei*	zhanzhili	Gergelim	«zerzelim (sésamo)»	**Sesame**		芝麻	*tchi-má*	zhima
麼把喇見爾	*mó-pá-lá kin-ni*	mebalajianer		«abóbora»	**Squash** ✷ (51)	«Pumpkin»	番瓜	*fán-kuá*	fangua
罷爹架	*pá-té-ká*	badiejia	Pateca	«pateca (melancia)»	**Water melon**		西瓜	*sâi-kuá*	xigua
麻立哥胙	*má-láp-ko-tchou [sic]*	maligezuo	Margoso	Amargoso	**A small gourd**✷ (52)	«Bitter gourd»	苦瓜	*fu-kuá*	kugua
燕知波离	*in-tchi-po-lei*	yanzhiboli	Gengibre		**Ginger**		薑	*kèong*	jiang

每刷打巴朗古	*mou-so-tá pá-lóng-ku*	meishuadaba-langgu	Mostarda branco	«mostarda branca»	**Chinese cabbage** ✱ (53)	Lit.: «white mustard»	白菜	*pák-tch'ói*	baicai
逕公	*kâng-kông*	jinggong	Cancom	«cancom (*alysicar pus vaginale*)»	**Pot plants** ✱ (54)	«Cancon»	甕菜	*óng-tch'ói*	wengcai
麻養	*má-ièong*	mayang	Baião	«baião (*amaranth alevocens*)»	**Greens** ✱	«Chinese amaranth»	莧	*in*	xian
每刷打	*mou-só-tá*	meishuada	Mostarda		**Mustard** ★		芥	*kái*	jie
拉巴沙	*lá-pá-sá*	labasha	Rabaça	«aipo»	**Parsley** ✱	Water parsnip/ «leeks»	芹	*k'ân*	qin
哥皮	*kó-p'ei*	gepi	Couve		**Coarse mustard** ✱	Cabbage	蕉子	*kái*	jielan
非古	*fei-ku*	feigu	Figo	«figo (banana)»	**Banana** ✱ (55)	«Fig (banana)»	蕉	*tchiu*	jiao
奸那	*kán-ná*	haona	Cana	«cana de açucar»	**Sugar cane**		蔗	*tché*	zhe
蔑打打	*mát-tá-tá*	miedada	Batata		**Potato**		蕃薯	*fán-sü*	fanshu
巖眉	*ngám-mei*	yanmei	Inhame		**Taro**		芋頭	*u-t'âu*	maotou
聿打	*lât-tá*	yuda	Rota		**Rattan**		藤	*t'âng*	teng
藍比利牙	*lám-pei-lei-lá*	lanbiliya	?(A) lambre	«lampreia ? (âmbar)»	**Amber** ✱	«Lamprey ? (amber)»	琥珀	*fu-p'ák*	hupo
過喇盧	*kuó-ló-lou*	guolalu	Coral		**Coral**		珊瑚	*sán-u*	shanhu
亞佐肥嚂	*a-tchó-fei-lei*	yazuofeili	Aljofre	«aljofre (pérola)»	**Pearl** ☆✱	Seed pearl	珍珠	*tchân-tchü*	zhenzhu
阿嚧	*ó-lou*	alu	Ouro		**Gold** ★		金	*kâm*	jin
麻立分	*má-láp-fân*	malifen	Marfim		**Ivory**		象牙	*tchèong-ngá*	xiangya
般打地每化立	*p'un-tá tei mou-fá-láp [sic]*	bandadimei-huali	Ponta de búfara	Ponta de búfalo	**Cow horn**		牛角	*ngâu-kók*	niujiao
針步	*tchâm-pou [sic]*	zhenbu	Chumbo	«(chimbre)»	**Lead**		鉛	*un*	rui
架領	*ká-leng*	jialing	Calaim		**Tin** ✱?	[Alloy of tin, lead and copper]	錫	*tch'i*	xi
燕仙蘇	*in-sin-sou*	yanxiansu	«incenso (enxofre)»		**Sulphur** (56)		硫磺	*lâu-uóng*	liuhuang
要列地利	*sá-lei-tei-lei*	yaoliedili	Salitre		**Saltpetre** (57)		硝	*siu*	xiao
富利布路羊路	*fu-lei-pou-lou-ièong-lou*	fulibuluyanglu	(fu lei po lo mei lo)	«? flor dos sapateiros (*hibiscus mutabilis*)»	**Saffron** ✱	«Hibiscus»	紅花	*hông fá*	honghua
也打	*iá-tá*	yeda	(ya ta)	«pau aquilla (*Aquilaria aggalochum*)»	**Aloes** ★✱	«Aggalosh/ eaglewood»	沉香	*sâm-hèong*	shenxiang

山度路	*sán-tou-lou [sic]*	shandulu	Sandalo	Sândalo	**Sandalwood**		檀香	*tch'ông-hèong*	songxiang
燕先嗉	*in-sin-sou*	yanxiansu	Incenso	«incenso (olibano)»	**Insense** ✷	«Frankincense (olibanum)»	乳香	*iôi-hèong*	ruxiang
鼻了	*pei-liu*	biliao	Benjoim	«brue»	**Resin** ✷ (58)	Gum benjamin	松香	*tch'ông-hèong*	songxiang
未知呀	*mei-tchi-á*	weizhiya	Mezinha	«mezinha (medicamento)»	**Medicine** ✷	«Potion/ concoction (medication)»	藥材	*ièok-tch'ói*	yaocai
亞一地包	*a-iát-tei pau*	yayidibao	Azeite de pao	«azeite pau (óleo de aleurite)»	**Tung oil**		桐油 O	*tông-iâu*	tongyou
必都路眉	*pit-tou-lou-mei*	bidulumei	Pedra hume	«pedrume (alúmen)»	**Alum**		白礬 S	*pák-mó*	baifan

衣食類 Clothing and food ／ VESTUÁRIO

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
劄包	*tchâp-pau*	zhabao	Chapéu		**Hat** ☆		帽	*mau*	mao
架歪若	*kái-uái-ièok*	jiawairuo	Cabaia		**Gown** ✷	Cheong-sam	衣裳	*i-sèong*	yishang
体的	*pui-ti*	bode	Bota	«bute (bota)»	**Boot** ★		靴	*hê*	xue
八度	*pát-tou*	badu	? (Sa) pato	«sapato»	**Shoe** ★		鞋	*hái*	xie
麻呀	*má-iá*	maya	Meia		**Stocking**		襪	*mât*	wa
知獵步	*tchi-láp-pou*	zhiliebu	Chiripo	«chiripo (tamanco)»	**Patten** ✷	«Patten (clog)»	屐	*lei*	ji
架喇生	*ká-lá-sâng*	jialasheng	Calção		**Trousers** ✷	Short/Loose trousers	褲	*fu*	ku
非	*fei*	fei	[not in C.R. Bawden]	«fio»	**Belt** ✷ (59)	Lit.: «thread»	帶	*tái*	dai
班奴	*pán-nou*	bannu	Pano	«pano (saia)»	**Skirt** ✷ (60)	«Cloth (Skirt)»	裙	*k'uân*	qun
哥而揸	*[not liste]*	geer	Colcha [not in L.G.G.]		**Quilt** ★✷	Bedspread/ Eiderdown	被		bei
架了	*ká-iá*	jiaoliao	Caia		**Curtain** ✷ (61)	[Macanese] Mosquito net	帳	*tchèong*	zhang
哥而爭	*kó-i-tchâng*	geerzheng	Colchão		**Mattress**		褥	*iôk*	ru
以士爹拉	*i-si-té-lá*	yishidiela	Esteira		**Mat** ★		蓆	*tchèak*	xi
租馬拉	*tchou-má-sá*	zumala	Chumaço		**Pillow** ★✷	Padding	枕	*tchâm*	zhen
弗打	*fát-tá*	fufa	Fita		**Ribbon**		褲帶	*fu-tái*	kudai
西也	*sai-iá*	xiye	? Saia	«saia»	**Thin silk** ✷ (62)	? Skirt	綢	*tch'âu*	chou
悲沙	*pei sá*	beisha	(pei sha)	«peça de pano?»	**Satin** ✷ (63)	«Length of cloth»	緞	*tün*	duan

耕架	*káng-ká*	gengjia	Ganga		**Nankeen**		布	*pou*	bu
里惹	*lei-ié*	lire	Linha		**Thread**		線	*sin*	xian
些打	*sié-tá*	xieda	Seda	«seda (veludo)»	**Wool ✷**	«Silk (velvet)»	絨	*iông*	rong
些大機拿	*sié-tá kei-na*	xiedajina	Seda (da) China	«seda (queimão)»	**Silk ✪✷**	Chinese silk	絲	*si*	si
亞里古當	*a-lei-ku-tóng*	yaligutang	Algodão		**Cotton**		棉花	*p'ák-fá*	mianhua
彼被都了拿	*pei-pei-tou-a-ná*	bibeidou-liaona	(pei pei to liu na)	«?»	**Long-ells**		嗶吱	*pât-kei*	bizhi
巴奴	*pá-nou*	banu	Pano	«pano (tecido grosseiro)»	**Broadcloth**		大呢	*tái-ni*	dani
西而非拿	*Sâi-i fei-nou*	xierfeinu	Serafina	«fino ?»	**A type of woolen cloth**		小呢	*siu-ni*	xiaoni
家羊羅以	*ká-mé-ló-i*	jiamieluoyi	(ka mei loh i)	«chamelote holandês»	**? Camlets ✷** (64)	Lit.: «Dutch camlet»	羽緞	*u-tün*	yuduan
家羊浪	*[Not listed]*	jiayanglang	Camelão	«chamelote inglês»	**Camlets ✷**	Lit.: «English camlet»	羽紗	*u-sá*	yusha
故未	*ku-mei*	guwei	Comer		**Eat☆**		食	*sêk*	shi
比卑	*pei-pei*	bibei	Beber		**Drink★**		飲	*iâm*	yin
亞羅時	*a-ló-si*	yaluoshi	Arroz		**Rice★**		米	*mâi*	mi
故未亞羅時	*ku-mé a-ló-si*	guweiyaluoshi	Comer arroz	«comer o arroz»	**Eat rice**		食飯	*sêk-fán*	shifan
間治	*kán-tchi*	jianzhi	Canja		**Gruel**		粥	*tchôk*	zhou
亞路無沙	*a-lou-mou-sá*	yaluwusha	Almoçar		**Break-fast ✪☆✷**	«Lunch»	早飯	*tchou-fán*	zaofan
數	*sou*	shu	(sho)	«ceia ?»	**Dinner ☆✷** (65)	«Late supper?»	午飯	*ung-fán*	wufan
地里古	*tei-lei-ku*	diligu	Trigo		**Corn** (66)		麥	*mâk*	mai
幾胙	*kei-tchou*	jizuo	Queijo		**Milk ✷** (67)	Cheese	牛乳	*ngâu-ü*	niuru
沙蘆	*sá-lou*	shalu	Sal		**Salt ★**		鹽	*im*	yan
阿熱地	*a-üt-tei*	aredi	Azeite		**Oil ★✷**	Olive oil	油	*iâu*	you
未疏	*mei-só*	weishu	Mixo	«miçó (pasta de feijão)»	**Sauce ★✷**	Miso	醬	*tchèong*	jiang
而那巳梨	*i-ná-kei-lei*	ernajili	Vinagre		**Vinegar**		醋	*tch'ou*	cu
亞家喇	*a-ká-lá*	yajiala	Jagra		**Jaggery**		糖	*t'óng*	tang
尾虐	*mei-iôk*	weinue	Vinho		**Wine ✪★**		酒	*tchâu*	jiu
大孖古	*tá-má-ku [sic]*	damagu	Tobaco	Tabaco	**Tobacco ✪**		煙	*un*	yan
布輝路盧	*Sân-pou-lou fâi-lou[sic]*	yinbuluhuilu	(po fai lo lo)	«? (rapé)»	**Snuff**		鼻煙	*pei-ün*	biyan

亞榮	*a-ueng*	yarong	Afião	«afião (ópio)»	**Opium ✪**		鴉片	*a-p'in*	yapian
渣些古	*tchá sié-ku*	zhaxiegu	Cha seco	«chá seco (folha de chá)»	**Tea leaves✪☆✷**	«Dry tea (tea leaf)»	茶葉	*tch'á-ip*	chaye
亞力家	*a-lek- ká*	yalijia	Areca		**Areca nut**		檳榔	*peng-lóng*	binlang
麼盧	*mó-lou [sic]*	molu	Bôlo	Bolo	**Cake**		餅	*pèang*	bing
比列度	*pei-lit-tou*	biliedu	? Prato	«? (hortaliça)»	**Vegetables, food** (68) **✷**	Lit.: Plate/Dish	菜	*tch'ói*	cai
連奴巴素蘆	*lin-nou pá-sou-lou*	lianlubasulu	Ninha (do) pássaro	«ninho de pássaros (ninho de andorinhas)»	**Birds nests**		燕窩	*in-uó*	yanwo
未胙孖立	*mei-tchou-má-láp*	weizuomali	Bicho (do) mar	«bicho do mar (holotúria - mogajojo)»	**Sea slug**		海參	*hói-sâm*	haishen
鵝渣地庇時	*ngó-tchá-tei-pei-si*	ezhadibishi	Aza de peixe	«asa de peixe (barbatanas de tubarão)»	**Shark thin ✷**	Fish thin	魚翅	*u-tch'i*	yuchi

器數類 Implements and numbers ／ INSTRUMENTOS

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
務弗的	*mou-fát-ti*	wufude	Bufete	«bufete (mesa)»	**Table ✷**	Buffet	桌	*tchèok*	zhuo
架爹喇	*ká-té-lá*	jiadiela	Cadeira		**Chair**		椅	*i*	yi
監麻	*kám-má*	jianma	Cama		**Bed**		床	*tch'óng*	chuang
亞喇孖度	*a-lá-má-tou*	yalamadu	Armário		**Cupboard ✷**	Wardrobe	櫃	*kuâi*	gui
務賒打	*mou-siè-tá*	wusheda	Boceta	«boceta (caixa)»	**Box ★✷**	«(snuff, tobacco or jewel box (small box)»	盒	*hâp*	he
大爭	*tái-tchâng [sic]*	dazheng	Dachêm achém	«dacheng (balança)»	**Steelyard ✷**	[Large Chinese scale]	秤	*p'eng*	cheng
雁打	*mgán-tá*	yanda	Ganta		**Peck ✷**	[Old Malay measure of liquids corresponding to approximately four pints	斗	*tâu*	dou
租罷	*tchou-pá*	zuba	Chupa		**Pint ✷**	[Old Malay measure of liquids corresponding to approximately half a pint]	升	*seng*	sheng
哥步度	*kou-pou-tou [sic]*	gebudu	Covado	Côvado	**Foot**	[Old Oriental measure corresponding to approximately two feet]	尺	*tch'èak*	chi

變 些 立	*pin-siè-láp [sic]*	bianxieli	Pincél	Pincel	**Pencil ✪★✷**	Brush	筆	*pât*	bi
罷 悲 立	*pa-pei-láp [sic]*	babeili	Papél	Papel	**Paper ✪★**		紙	*tchi*	zhi
顛 打	*tin-tá*	dianda	Tinta		**Ink ★**		墨	*mâk*	mo
亞 知 已	*a-tchi-i*	yazhiyi	Fachi		**Chopsticks**		箸	*tchü*	zhu
布 素 蘭 奴	*pou-sou-lán-ná [sic]*	busulannu	? Porcelano	«porcelana (malga)»	**Bowl ★✷**	«Porcelain / ceramics / china»	碗	*un*	wan
富 耕	*fu-káng [sic]*	fugeng	Fogao	Fogão	**Oven**		竈	*tchou*	zao
達 租	*tát-tchou*	dazu	Tacho		**Boiler ✷**	Cooking pan	鑊	*uók*	huo
岑悲利路	*sông-pei-lei-lou*	songbeililu	Sombreiro		**Umbrella★✷**	Parasol	傘	*sân*	san
擔 摩 盧	*tám-mou-lou*	danmolu	Tambor		**Drum**		鼓	*ku*	gu
仙 奴	*sin-nou*	xiannu	Sino		**Bell**		鐘	*tchông*	zhong
崩巴而大	*p'âng-pá-ü-tá*	bengbayuda	Bombarda		**Cannon ✷**	Bombard	砲	*p'áu*	pao
租 沙	*tchou-sá [sic]*	zusha	Chuça	«chuço ?»	**Spear ✷**	Goad	鎗	*tch'éong*	qiang
化 加	*fá-ká*	huajia	Faca		**Knife ✪**		刀	*tou*	dao
惡 古 路	*ók-ku-lou*	egulu	Óculo		**Eyeglass ✪**		眼鏡	*ngán-kèang*	yanjing
諫 尼 渣	*kán-ni-tchá*	jiannizha	(kaan ni cha)	«canóculo»	**Spyglass** (69)		千里眼	*tch'in-lei-kèang*	qianliyan
列羅西吾	*lit-lo-sâi-ung*	lieluoxiwu	Relógio		**Striking clock ✪✷**	Clock	自鳴鐘	*tchi-meng-tchông*	ziming-zhong
列那西丫	*lit-ná sâi-liu*	lienaxiliao	(lit nai sa a)	«? (relógio que dá horas)»	**Clock ✷**	«? (striking clock)»	時辰表	*si-sân-piu*	shichen-biao
英波列達	*ieong-po-lit-tá [sic]*	yingbolieda	Ampolheta	Ampulheta	**Sand filter✷**	Sand glass	砂漏	*sá-lâu*	shalu
英巴家生	*ieng-pá-ká-sâng*	yingbajiasheng	Embarcação		**Boat ✪★**		船	*sün*	chuan
吾 牙	*ung-á [sic]*	wuya	Uma	Um	**One ★** (70)		一	*iât*	yi
羅 蘇	*ló-sou*	luosu	Dois		**Two ★**		二	*i*	er
地 利 時	*te-lei-si*	dilishi	Três		**Three ★**		三	*sám*	san
瓜 度	*kuá-tou*	guadu	Quatro		**Four ★**		四	*si*	si
星 姑	*seng-ku*	xinggu	Cinco		**Five ★**		五	*ung*	wu
些 時	*sié-si*	xieshi	Seis		**Six ★**		六	*lôk*	liu
膝 地	*sât-tei*	xidi	Sete		**Seven ★**		七	*tch'ât*	qi
哀 度	*oi-tou*	aidu	Oito		**Eight ★**		八	*pát*	ba

那皮	*nó-pei*	napi	Nove		**Nine ★**		九	*kâu*	jiu
利時	*lei-si*	lishi	Dez		**Ten ★**		十	*sâp*	shi
吾山度	*ung-sán-tou*	wushandu	Um cento	«cem»	**One hundred ☆**		一百	*iât-pák*	yibai
吾未爐	*ung-mâi-lou [sic]*	wuweilu	Um mil	Mil	**One thousand☆**		一千	*iât-tch'in*	yiqian
利時味爐	*lei-si-mâi-lou*	lishiweilu	Dez mil		**Ten thousand☆**		一萬	*iât-mán*	yiwan
達耶兒	*tát-ié-i*	dayeer	Tael		**Tael**		兩	*lèong*	liang
孖士	*má-si [sic]*	mashi	Moeda	«maz»	**Money ✷** (71)	Coin	錢	*tch'in*	qian
公地鎖	*kông-tei-lin*	gongdilian	Condorim		**Cent ✷** (72)	[Old Oriental and Malay monetary unit]	分	*fân*	fen
加以沙	*ká-i-sá*	jiayisha	Caixa		**Cash ✷**	[Old Oriental and Indian monetary unit]	釐	*lei*	li
瓦拉	*ngá-láp*	wala	Vara	«braça»	**Fathom ✷** (73)	[Old measurement unit corresponding to one metre and ten centimetres]	丈	*tchèong*	zhang
哥無度	*kó-mou-tou [sic]*	gemeidu	Covado	Côvado	**Foot**	[see above]	尺	*tch'èak*	chi
崩度	*pâng-tou*	bengdu	Ponto		**Inch ✷** (74)	[Old Oriental and Portuguese measurement unit corresponding to two and a half millimeters] or [nautical unit of measurement equivalent to the Chinese *'chiu' 'chio' 'chiao'*]	寸	*tch'ün*	cun

通用類 Commonly used words ／ PALAVRAS DE USO COMUM

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
窩些	*uó-sié [sic]*	woxie	Vosse	Você	**You ☆**		爾	*i*	er
歪	*uâi*	wai	Vai		**Go ★**		去	*hôi*	qu
公巴喇	*kông-pá-lá*	gongbala	Comprar		**Buy ✪★**		買	*mai*	mai
灣爹	*uán-té*	wandie	Vender		**Sell ✪★**		賣	*mái*	mai
耍永	*sá-ueng [sic]*	shuayong	Ja vem	Já vem «vir»	**Come✷**	Comes soon	來	*lôi*	lai
散打	*sán-tá*	sanda	Sentar		**Sit★**		坐	*tch'ó*	zuo
宴悲	*in-pei*	yanbei	Em pé	«estar de pé»	**Standing☆** (75)		企	*k'ei*	qi
丁	*teng*	ding	Tem		**Have ✪★**		有	*iâu*	you

噥丁	*nông-teng*	nongding	Não tem		**Not have ✪★**		無	*mou*	wu
做剌	*tchou-lá*	zuoli	Chorar		**Weep ★**		哭	*hók*	ku
哩	*lei [sic]*	li	Ria	Rir	**Laugh ✪**		笑	*siu*	xiao
西的亞里	*sâi-ti-a-li*	xideyali	Sai dali		**Get out of the way ✷**	Get out of there	走開	*tchâu-hói*	zoukai
吉打	*kât-tá*	jida	Carta		**Letter**		書信	*sü-sân*	shuxin
也可剌	*iá ó-lá [sic]*	yekeci	Ja olha	Já olha «já olhou»	**Have seen ✷**	It is looking	看見	*hón-kin*	kanjian
噥可剌	*nông ó-la*	nongkeci	Não olha	«não olhou»	**Do not see ✷**	It is not looking	沒看見	*mou hón-kin*	meikanjian
歪加乍	*uâi ká-chá*	waijiazuo	Vai (a) casa	«vai a casa»	**Go home ✷**	«Goes home»	回家	*ui-ká*	huijia
亞了蘇	*a-liu-sou*	yaliaosu	[not listed]	«adeus»		«Goodbye»	請	*tch'eng*	qing
了蘇吧忌	*liu-sou-kei-kei [sic]*	liaosujiji	(a liu so)	«obrigado ?»	**Please ✷**	«Thank you»	多謝	*tó-tché*	duoxie
化知別地立	*fa-tchi pit-tei-lá*	huazhibiedili	(fa chi pit tei laap)	«fazer ? (acusar)»	**Accuse ✷**	«To make (To accuse)»	告狀	*kou-tchóng*	gaozhuang
幹打喇度	*kón-tá lá-tou*	gandaladu	Contrato		**Trade ☆✷**	Contract	貿易	*mán-iêk*	maoyi
馬素	*má-sou*	masu	(ma so)	«?»	**Law abiding**		良善	*lèong-sin*	liangshan
必列度	*pit-lit-tou*	biliedu	Preto		**Black**		黑	*hâk*	hei
霸郎古	*pá-lóng-ku*	balanggu	Branco		**White**		白	*pák*	bai
共仙時	*kông-sá-tou*	gongxianshi	(kung sin shi)	«consciência»	**Honest ✷** (76)	«Conscience»	忠厚	*tchông-háu*	zhonghou
逕沙度	*kông-sá-tou [sic]*	jingshadu	Cançado	Cansado	**Tired**		辛苦	*sân-fu*	xinku
丁火沙	*teng fó-sá*	dinghuosha	Tem força		**Strong ✷**	Has strength	有力	*iâu-iek*	youli
奴嚧	*nou-lou*	nulu	(no lo)	«doente ?»	**Sick ✷**	«Ill ?»	病	*pèang*	bing
堆	*tui [sic]*	dui	Dor	Dôr «doi»	**Pain ✷**	«It hurts»	痛	*t'ông*	tong
膩故當	*ni-ku tong*	nigutang	(nei koo tong)	[not listed]	**Doctor's fees**		馬錢	*má-tch'in*	maqian
霸些也	*pá-sié-iá [sic]*	baxieye	Passéar	Passear	**Play, relax ★✷**	To stroll	耍	*sá*	shua
科立	*fó-láp*	keli	Fora		**Outside✷**	Out	外	*ngói*	wai
連度盧	*lin-tou-lou*	liandulu	Dentro		**Inside ✷**	In	內	*nói*	nei
法喇	*fát-lá*	fala	Falar		**Speak**		講	*kóng*	jiang
立架打里巴打	*láp-ká-tá-lei-pá-tá*	lijiadalibada	(laap ka ta lei pa ta)	[not listed]	**To dun** (77)		討賬	*t'ou-tchèong*	taozhang
貢顛地	*kông-tin-tei*	gongdiandi	Contente		**Pleased**		歡喜	*fun-hei*	huanxi
燕線那因地	*in-tch'in-ni iân-tei*	yanxianna-yingdi	Ensinar (a) gente	«ensinar a gente»	**Teach★✷**	Teach the people	教	*káu*	jiao
庇連爹	*pei-lin-té*	biliandie	(A)prender	«Aprender»	**Learn**		學	*hók*	xue

意氏記西	*i-si-kei-sâi*	yishijixi	Esquecer		**Forget**		忘記	*móng-kei*	wangji
沒度掃煨打地	*mut-tou sou-hât-tá-tei*	meidusaoqiwei-dadi	Modo (de) saudade	«muitas saudades»	**Greeting** ✷ (78)	«Great nostalgia/ longing»	恭喜	*kông-hei*	gongxi
錫故	*sêk-ku*	xigu	Seco		**Dry**		乾	*kón*	gan
無刺度	*mou-lá-tou*	wuladu	Molhado		**Wet**		濕	乾	shi
庇哩機蘇素	*pei-lei-kei-sou-sou*	bilijisusu	Preguiçoso		**Lazy**		懶	*lán*	lan
故知度	*ku-tchi-tou*	guzhidu	Cozido		**Cooked**		熱	*sôk*	re
亞哥立這加	*a-kó-lá tché-cá*	yagelizhejia	Agora chega	«chegou agora»	**Now arrives** ☆✷	«Has just arrived»	就到	*tchâu-tou*	jiudao
干欲	*u-iôk*	yuyu	Juro		**Profit** ✷	Interest	利錢	*lei-tch'in*	liqian
偉步	*uâi-pou*	weibu	Vivo	[not listed]	**Alive**		生	*sâng*	sheng
磨利	*mó-lei*	meli	Morrer		**Die, dead** ✪★		死	*sei*	si
貓	*máu*	mao	Mau		**Ugly** ☆✷	Mean	醜	*k'uâi*	chou
亞哥立	*a-kó-láp*	yageli	Agora		**Now**		如今	*u-kâm*	rujin
噶度	*kót-tou*	gadu	Gordo		**Fat**		肥	*fei*	fei
孖古度	*ma-ku-tou*	magudu	Magro		**Thin**		瘦	*siu*	shou

【註】

(1) 阿道爾夫．科爾侯所著的《非洲、亞洲、及美洲的羅馬或新拉丁方言》(F. Adolpho Coelho, *Os Dialectos Romanicos ou Neo Latinos na Africa, Asia e America*)，收入《里斯本地理學會會刊》(*Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*)，里斯本，系列2， 1880， 第一部分，頁167-171。有兩本名為《大西洋國》的雜誌；第二本上個世紀末在里斯本發表。《本地公眾關心的澳門文學和新聞週刊》(*Semanario Macaense d'interesses publicos locais, literário e noticioso*)，澳門，第一年，1863年10月8日，星期四，第一期，/第三年，1866年四月26日，星期四，第30期]；《大西洋國》（葡萄牙遠東檔案和編年史：由馬格斯．皮雷拉（Marques Pereira）編纂、做交叉索引和注釋，系列1，卷1- 2 ，還有系列2，卷3-4，里斯本， Antiga Casa Bertrand-José Bastos, Livreiro, 編著， 1899-1900-重印：澳門：教育暨青年司－澳門基金會，澳門， 1995年第3卷。）

(2)《北平天主教大學簡報》， 北平(8)，1931年。這是個很有趣的現象，這個時期有關歐洲方面語言學的工作大多數是由天主教傳教士完成的。見：大衛．羅普斯所著《16-17-18世紀葡萄牙語在東方的傳播》(*A Expansão da Língua Portuguesa no Oriente durante os Séculos XVI, XVII e XVIII*)，巴塞盧斯，1936－作者列舉了二十個1595-1785年用葡語編輯的東方語言的詞彙表和語法。

(3) 查爾斯．拉爾夫．博克塞所著《遠東的貴族》，海牙，1950，頁284——〈《澳門記略》的傳記記事〉。

(4)《國朝耆獻類徵》中的兩篇傳記。

(5)《澳門記略》，第一篇，頁23反面。[見張汝霖、印光任著、高美士對《澳門記略》的翻譯。《澳門半月刊》，里斯本)澳門，Martinho 印務公司，1979, 第一版：1950，1573年大眾公認的日期。

(6) 張甄陶(1693-1780)〈澳門圖說〉，《小方壺齋輿地叢鈔》第四卷。

(7) 印光任為《澳門記略》撰寫的編後記，第一部分，頁27-28反面[見張汝霖、印光任著的《澳門記略》、高美士葡譯本（澳門半月刊，里斯本）澳門， Martinho 印務公司，1979，第一版：1950(給出的日期是1731年，並指出改變的原因是澳門的葡人和華人的人數與日俱增，他們距離在前山的地區當局太遠。)

(8)《澳門記略》第一部分，頁2和頁28，見張汝霖、印光任著、高美士譯本〔澳門，官印局，1950。〕這兩個地方給出的日期都是1744年，但這是確定無疑的，在編後記頁28中提到的縣在1743年已經建立。

(9)《地方自然歷史博物館》(*Field Museum of Natural History*)， 芝加哥1919，頁434和頁521。

(10)《澳門記略》高美士翻譯本。我對這個詞彙表進行研究時，查爾斯．拉爾夫．伯克斯教授使我對這項工作產生了興趣。我想感謝伯克斯教授允許我使用他所有的高美士的書，這本書比它的中文原版還要難找。

(11) 埃德金斯 - 薩托（Edkins-Satow），《基本詞語》(*Jih Pen Ch'i Yü*)，收入《日本亞洲協會事物》(*Transactions of the Asiatic Society of Japan*)，卷10，1882年；Pelliot, 鮑羅，《基本詞語》，收入"T'oung Pao"(38)1948，頁289，作

者把本詞彙表劃分為“獨立詞彙表”，也就是說，它是非官方的，不是政府部門制定的。

(12) 王. S. L. (S. L. Wong) 所著的《根據廣州話發音的漢字字音表》，1941年，上海。（*A Chinese Sillabary Pronounced According to the Dialect of Canton*）。除了另行聲明以外，凡本文引用的葡語詞彙注音使用的都是用廣州話發音的漢字。

(13) 葡語 camarão（蝦）一詞在原版中的對音是[監巴朗]，注音是正確的。但是在《小方壺齋輿地叢鈔》的重印本中，用[藍] laam [lan] 代替了[監] kaam [jian]，這就面目全非了。對保存在倫敦的東方及非洲研究協會的一份《澳門記略》手抄本的仔細研究證明，這種批評是站得住腳的。研究發現了詞彙表中漢字有不少不同的寫法，其中很大一部分在手稿中是錯的，但在印刷版中卻是正確的。但是，即使這裡也有錯誤發生，比如使用[汲] kap [ji] 而不是用[波] poh [bo] 給葡語的詞條“poço”注音。

(14) 大衛・羅普斯（David Lopes）已絕版，援引頁28。

(15) 塞巴斯蒂奧・拉多爾夫・達爾加多（Sebastião Rodolfo Dalgado）《葡亞詞彙》（*Glossário Luso-Asiático*），兩卷，科英布拉大學出版社，1919，我對印-葡詞彙的核對歸功於這部大詞典。

(16) 喬奎特・雷特・德・瓦斯康薩羅斯（Joaquim Leite de Vasconcellos）所著的《葡萄牙方言的精髓》（*Esquisses d'une Dialectologie Portugaise*），巴黎-里斯本，1901，頁179-181，特別為澳門方言所寫。

(17) 馬杜雷拉・費喬（Madureira Feijó）所著《正字法》（*Ortografia*），1734 [1739再版]，來自對文章觀點的借用。見：阿道爾夫・科爾侯所著的〈非洲、亞洲、及美洲的羅馬或新拉丁方言〉，收入《里斯本地理學會報》，里斯本，系列6，1886，第三部分，頁722，作者提到在新加坡葡語方言中‘ ’ 和‘ch’具有相同的音值。另見：Entwistle《西班牙語言》（*The Spanish Language*），倫敦，法伯與法伯（Faber & Faber），1936，頁287；喬奎特・雷特・德・瓦斯康薩羅斯，絕版，援引頁62。

(18) 阿道爾夫・科爾侯，1886，絕版，援引卷3頁727。

(19) 阿道爾夫・科爾侯，1880，絕版，援引-這裡作者給出了很多這類例子。為了舉一個例子，他援引了一封冠有“你的祖母”（vosso chacha）簽名的信.

(20) 同上，頁168。

(21) 為了方便起見， 在以下列表中補充了代表中文條目的英語詞彙。總的來說，沒有給出漢語對音，但是在不可能找出葡語詞含義的地方，給出了廣州話的注音。

(22) 注意形容詞和陰性名詞之間缺乏一致性：詞彙表中有一定數量的這種例子。高美士把這些例子都進行了改正，使它們變得一致，達到了語法上的正確形式。

(23) 由於受在月份其它名稱中使用的影響，[爐] 'lo' [lu] 在這裡的使用是錯誤的。

(24) 葡語詞彙 ano 的注音有：[晏奴] aan no [yannu] ，在下邊的條目中的注音為[晏爐] aan lo [yanlu]。

(25) [羊]要被讀成[美] mei [mei]，或者讀成[咩] me [mie]。

(26) 把[土] t'o [tu] 讀成[士] sz [shi] 。

(27) 可能誤把[已] i[yi] 當成了[巴] pa [ba]。見高美士譯文，絕版，援引，頁269，-高美士把[已] [yi] 印成了[以] [yi]，還重組了葡語詞“soalho”（房間的地板）。

(28) 在這個和以下三個條目中，插入成分中的詞在原版中沒有找到。葡語詞彙 abrir 和 fechar a porta 分別指的是中國官方打開和關閉關閘。

(29) “Hupu”是僅有的幾個來源於漢語的印-葡語詞彙之一。見“cúli”[苦力] 和“faichi”[筷子]（雖然後者更有可能與日本的[箸] faishi [zhu] 有關）。

(30) 見注釋2[原文如此]，見注釋(22)。

(31) 在這個時候[1954年]，青洲（Ilha Verde）還是一個實實在在的島嶼。〈澳門圖說〉中記載，島上有很多樹、一座亭子和一個公園。它被夷人用做度假勝地。在《澳門記略》中有一幅公園和亭子的圖畫。自從填海造地以後，青洲成為澳門半島的一部分。

(32) 高美士譯文頁269，高美士寫的葡語詞彙為“cidade”（城市）。

(33) 在印度使用的詞‘reinol’指的是一個歐洲葡萄牙人，尤其是最近剛到的。見：塞巴斯蒂奧・ 拉多爾夫・達爾加多，絕版，援引頁253反頁。

(34) 高美士譯文頁270，高美士給出的葡萄牙語詞彙“ancião”可能是詮釋。

(35) 這個條目似乎是葡語‘pai avo’[原文如此]。見：同上。[高美士]忽略了注音的第一個字，寫成“avô”，或許是正確的。

(36) 漢字[即是] [jishi] 被錯誤地包括在對音中。

(37) 根據〈澳門圖說〉，夷人的頭目被稱為 [兵頭] [bingtou]，負責約束葡萄牙人（其夷目曰兵頭主約束夷）。

(38) 我不明白這個漢語條目（見高美士譯文頁271），（高美士）寫成 cidadão 。

(39) 同上。（高美士）把（巴）pa [ba] 印成了[肥] foi [fei]，這使他對葡語詞彙“freire”進行了重組。

(40) 龍思泰（Anders Ljungstedt）所著《在華葡萄牙人居留地及羅馬天主教佈道團簡史》（*An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China; and of the Roman Catholic Church and Mission in China*）。作者為瑞典瓦扎勳章爵士（Knight of the Swedish Order of Waza ）。獲編者允許，描述廣州城的增補章節被重新發表。波士頓，詹姆斯・蒙羅耶公司出版，1836年，頁36，作者提到葡語“cabeça de rua”為“中國警察低級官員”。桑拜奧（Manuel de Castro Sampaio）所著的《澳門的中國人》（*Os Chins de Macau*），香港，Noronha e Filhos 印刷公司，1867，作者說，在澳門的中國人中，有四個警察小吏。

(41) 阿道爾夫・科爾侯，1886，絕版，援引頁721，作者把葡語詞組“fallá christião”的含義在新加坡方言中解釋成為“講葡萄牙語”。

(42) 見注釋2[原文如此]。見注釋(22)。

(43) 見注釋 2[原文如此]。 同上。另見高美士譯文，絕版、援引，頁272。（高美士）把這個條目解釋成為“好人”。

(44) 阿道爾夫・科爾侯，1886，絕版，援引，頁721-[作者]給出“cachorro”作為在新加坡方言中替代葡語的'cão'（狗）。

(45) 塞巴斯蒂奧・拉多爾夫・達爾加多，絕版，援引，卷2， 頁27。（作者提到它是）腿可食用的大淡水蛙。克羅茲（Queiróz）所著《征服錫蘭》（*Conquista de Ceilão*），科倫

坡，1911，頁484。〔作者提到葡語詞〕：“ manduco ”, apud 塞巴斯蒂奧．拉多爾夫．達爾加多，絕版，援引。克羅茲著、弗朗西斯科．皮雷拉譯，《征服錫蘭》(*Conquest of Ceylon*)。在弗朗西斯科．皮雷拉翻譯的克羅茲著作的英文版裡（科倫坡，1930）頁596。（譯者援引了manduco）作為印度大鼠的含義。

(46) 塞巴斯蒂奧．拉多爾夫．達爾加多，絕版， 援引，卷1，頁275。[作者說]“ chipo, chipe ”是珍珠牡蠣。同上，卷頁2308-（作者說）一般說來，“ siput, sipute ”是貝或甲殼類動物；高美士把它寫在了這裡。

(47) 同上，卷1，頁480-[作者還提到]“ jamboa ”在澳門用做名稱，指的是葡語的“ toanja ”，意思為“柚”。奎羅茲（1911），絕版，援引，頁54-[作者也提到]“ jamboa ”。這表示這個詞的地理分佈很廣。

(48) 'the clove'（丁香）[dingxiang]，譯成葡語的正確拼寫應為 'cravo, cravo da Índia'。亨利．俞爾（Henry Yule）- 亞瑟．伯涅爾（Arthur Burnell）所著，《霍布森 - 約布森，盎格魯 - 印度口語單詞和片語字彙表》(*Hobson-Jobson, being a Glossary of Anglo-Indian colloquial words and phrases*)，倫敦1886-‘豆蔻香料’小標題（Sub 'mace'）：“肉豆蔻和豆蔻香料是一種同樣植物的產物，這一事實使人覺得丁香和肉桂也來自同一植物”。這個混亂現象似乎在這裡得到反映；葡語‘canela’的意思是‘肉桂’。

(49) 這個注音譯成葡語的 'côsto' [原文如此]不準確；我找不出任何其它詞。見高美士譯文頁274，[高美士]也沒有解決的辦法。

(50) 同上。－[高美士]把番茄的葡語寫成“ tomate”，這是詮釋。

(51) 同上-[高美士]把葫蘆一詞的葡語寫成 abóbora。我對這個條目中的最後兩個字[見爾] [jianer] 無法做出解釋。

(52) 塞巴斯蒂奧．拉多爾夫．達爾加多，絕版， 援引，卷2，頁39反頁 -[作者說]“ margão ”澳門使用的名稱拉丁語為 Balsamina 。

(53) 見注釋2[原文如此]。 見注釋22。

(54) 塞巴斯蒂奧．拉多爾夫．達爾加多，絕版， 援引，卷2，頁477反頁。[作者]說，“ cancom ”是澳門人稱呼一種拉丁語為 *Iaponica aquatica* 的蔬菜，在中國人和澳門人的飲食中很受歡迎。

(55) 葡語“ Figo da Índia ”意思是香蕉。

(56) 高美士譯文頁275-[高美士]建議“香”使用葡語“ incenso”。現代葡語表示硫磺用‘enxôfre’。,

(57) [-A]'sha'[shua] 被錯寫成 [-n] 'iu' [yao]。

(58) 高美士譯文頁275-[高美士]把葡語的瀝青寫成“ breu”或許是對的。

(59) 同上。[高美士]把“威脅”一詞的葡語寫成“fio”。

(60) 塞巴斯蒂奧. 拉多爾夫. 達爾加多，絕版， 援引，卷2，頁162-163反頁-[作者]說，“pano bajú” 和“pano paló”是用在果阿葡萄牙語中表示婦女服裝的兩個詞彙，後一個詞似乎祇寫成“pano”。常用的表‘裙子’的[葡語]詞是‘saia’。

(61) 同上-這個詞在這部著作中沒有出現。Caia，“葡萄牙和巴西利亞大百科全書”(*Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*) 卷37+目錄+更新版+年度出版物, 里斯本-里約熱內盧（Lisboa-Rio de Janeiro），百科全書出版有限公司 [d.n.n.]，卷5，頁405-提到它與澳門的蚊帳相同。拉尼爾（L. Lanier）著《1662年至1703年法國與暹羅王國關係歷史研究》(*Étude Historique sur les Relations de la France et du Royaume de Siam de 1662 à 1703*)，凡爾賽（Versailles），1883，頁110 －“他命人宣佈，在十五天內，將為所有人提供膳食，為他們支付費用。每人都將收到以國王名義贈送的 一件 caye 和平紋細紗布的簾子，以防熱帶蚊蟲難以忍受的叮咬。”“ Caia ”可能是印 - 葡語的常用詞，而不是澳門當地語言。

(62) 高美士譯文頁275。高美士把葡語“裙子”一詞寫成“saia”。我對此詞不做解釋。

(63) 高美士譯文頁276。高美士建議把把葡語的“一塊布”寫成“peça de pano”?

(64) 同上 -[高美士]對“chamelote holandês” 和 “chamelote inglês”分別做了解釋。見〈澳番篇〉頁41反頁 - 根據這部著作，這是做冬裝的材料，以下條目是做春夏裝的材料。另見布雷齊門（E.C. Bridgman）所著《中國廣東方言選集》(*A Chinese Chrestomay in the Canton Dialect*) 澳門，威爾斯．威廉姆斯（S. Wells Williams），1841，頁203。這裡這兩個中文詞彙分別被譯成“荷蘭羽紗”和“英國羽紗”。

(65) 或許是葡語形式“ceiar”[原文如此]， 意思為“嚐”。

(66) [也] ya [ye] 被錯誤地用來代替了[地] tei [di].

(67) 葡萄牙語 'queijo'，意思為‘奶酪’。

(68) 江沙維（Joaquim Afonso Gonsalves）所著《中葡字典》(*Diccionario china-portuguez no estilo vulgar mandarim e classico geral*) 澳門，聖若瑟修院，1831；江沙維所著《中葡字典》澳門，1833-[作者]給出的例子有嚐“prate: muitos pratos（很多種菜餚）”。見高美士譯文頁277-[高美士把“綠色的”葡語寫成]‘hortaliça’。我想可能是高美士錯了。

(69) 同上 -[高美士]對葡語“canóculo”的解釋。

(70) 注意陰性形式。瓦斯岡塞羅斯（Joaquim Leite de Vasconcellos），絕版，援引，頁180-[作者觀察到]在澳門方言中有一個不定冠詞形式 uao 。阿道爾夫．科爾侯，1886，絕版，援引，頁723-725-[作者]寫成了“unga”。漢語注音讀做 'ng', 'nga'。

(71) 高美士譯文頁278- [高美士]重新給葡萄牙語“maz”（豆蔻香料）注音為 [孖士] ma sz [mashi]。

(72) 把[鎖] soh [suo] 讀成[鐮] lin [lian]。

(73) 高美士譯文頁278。高美士解釋葡語“braça”。

(74) 布雷齊門，絕版， 援引，頁381。[寸]在廣東話中被稱為“punt 或 punto”。塞巴斯蒂奧．拉多爾夫．達爾加多，絕版，援引 - 這位作者沒有援引這個詞。

(75) 高美士譯文頁278- [高美士]解釋了葡語“estar de pé”。

(76) 同上，頁279-[高美士]把意思為‘良心’的葡語寫成“consciência”。

(77) 這個條目似乎是葡語‘recadár’或‘arrecadár’[原文如此]，後邊還有一個詞，但是我認不出來。

(78) 高美士譯文頁279- [高美士]寫到[葡語]“muitas saudades”（深深的思念）。

尚春雁 譯

明清之際中西音樂的交流

黃啟臣*

本文闡述明清之際利瑪竇等耶穌會士以澳門為橋樑，將中國的音樂和樂器向西歐國家介紹和傳播，同時將西洋音樂和樂器傳入中國，兩者互相交流，互相滲透，互相促進，共同提高；說明音樂無國界，中國音樂可以為西歐國家的人民接受欣賞，西洋音樂也可以為中國人民接受欣賞。由此推理，大凡世界各個國家、各個民族的文化都可以互相交流，為我所用。

自從嘉靖三十二年(1553)葡萄牙人進入和租居澳門之後，耶穌會士隨商船東來澳門關進入內地傳教。他們不得不加強對中國語言文字的學習和對儒家思想的研究以及對儒家經籍的翻譯、註釋。於是，中國傳統文化由此得以傳播和流行於歐洲各個國家，並對歐洲國家的文化產生強烈和深遠的影響。與此同時，“耶穌會士利瑪竇，以傳播科學知識為佈道手段，他們帶來的科學知識不僅為中國所無，而且在西方也還是很新穎的”(1)。結果，一個不以耶穌會士的意志為轉移的客觀效應得以實現。那就是：耶穌會士努力瞭解、熟悉和研究中國文化，並向他們的祖國介紹和傳播，誘發着歐洲國家近代資產階級啟蒙運動的開展；而中國的有識之士又通過耶穌會士學習和汲取西方國家的科學技術和文化知識，促進中國近代科學文化的發展，兩者互相吸收，取長補短，共同提高，不斷進步。這是中國歷史上最重要的一次中西文化交流，橋樑就是澳門。正如國學大師、北京大學季羨林教授1993年2月19日為陳炎教授專著未刊稿《海上絲綢之路與中外文化交流》一書所寫的序言所說：

> 在中國五千年的歷史上，文化交流有過幾次高潮。最後一次，也是最重要的一次，是西方文化的傳入。這一次傳入的起點，從時間上來說，是明末清初；從地域上來說，就是澳門。整個清代將近三百年時間，這種傳入時斷時續，時強時弱，但一直沒有斷過（中國文化當然也傳入西方，這不是我在這裡要談的問題）；五四運動，不管聲勢多麼大，祇是這次文化交流的餘緒。可惜的是澳門在中西文化交流中這十分重要的地位，注意之者甚尠。我說這話，完全是根據歷史事實。明末清初傳入西方文化者實為葡人，而據點則在澳門。

我認為季老所論完全符合歷史事實。有鑒於此，本文擬以中西音樂交流這一個案闡述明清之際的中西文化交流。

中國音樂的西傳

利瑪竇是系統地向歐洲國家介紹和傳播中國音樂的始發人。1584年9月13日，他在廣東肇慶傳教時，曾寄信給西班牙稅務司羅曼，談到中國音樂，說：

*黃啟臣，廣州中山大學歷史系教授，中國明史學會、中國經濟史學會、中國中外關係史學會理事，澳門史專家。

人們〔指廣東人〕都很愛好吃喝聲色之樂，且有專門書籍，記載彈琴的姿勢與季節的舉行，整年有舞蹈和音樂，還有做樂的處所。(2)

利瑪竇所指的音樂書還附有作樂的插圖，如嘉靖、萬曆年間(1522-1620)王圻父子編著的《三才圖繪》就是。1592年，利瑪竇在肇慶曾與明代著名戲曲家湯顯祖會晤，瞭解更多明代中國戲曲的知識，並向西方國家介紹，說：

我相信這個民族是太愛好戲曲表演了。至少他們在這方面肯定超過我們。有些人組成旅行戲班，他們的旅程遍及全國各地；另有些戲班則經常住在大城市，忙於公眾或私家演出。……（……）有時候，戲班主買來小孩子，強迫他們幾乎從幼就參加合唱、舞蹈及表演和學戲。（……）凡盛大宴會都僱用這些戲班，聽到召喚他們就準備好上演普通劇目中的任何一齣。通常是向宴會主人呈上一本戲目，他挑他喜歡的一齣或幾齣。客人一邊吃喝一邊看戲，並且十分愜意，以致宴會有時長達十幾個小時，戲一齣接一齣也可連續演下去直到宴會結束。戲文一般都是唱的，很少是用日常聲調來唸的。(3)

利瑪竇接着介紹中國道教的音樂和樂器說：

這個教派(道教)的道士們住在皇家祭祀天地的廟裡，他們的部分職責就是當皇帝本人或代表皇上的大臣在這些廟裡舉行各種獻祭時必須在場。這當然有助於提高他們的聲望和權威。這種場合的樂隊也由道士們組成。凡是中國人所知道的各種樂器包括在樂隊裡面，但是他們奏出來的音樂讓歐洲人聽起來肯定是走調的。這些樂師還常常被請去辦喪事，他們穿上華麗的道袍，吹笛和演奏別的樂器。(4)

1599年3月3日，利瑪竇又介紹他在南京觀看祭祀孔子儀式的音樂，說：

這裡讓我們插進幾句話談談中國的音樂，這是歐洲人很感興趣的一種藝術。中國儒生的領袖人物，要舉行一個莊嚴的祭祀節紀念孔子（……）這種特殊的典禮伴有音樂；他們提前一天邀請主管官出席樂隊的預演會，以決定這種音樂是否宜於這種場合。（……）樂隊預演會是由稱為道士（tausu）的儒生的祭司組織的，在一座為了崇奉上天而建立的大廳，或者不如說皇家的廟宇裡面舉行。（……）組成樂隊的祭司們穿上華貴的法衣就彷彿他們要去參加祭祀儀式那樣。在向大臣致敬後，他們就開始演奏各式各樣的樂器：銅鈴、盆形的樂器，有些是石製的，上面蒙有獸皮像鼓一樣，類似琵琶的弦樂器，骨製的長笛和風琴，不是用風箱吹而是用嘴吹。他們還有一些別的樂器，形狀也像動物，他們用牙齒噙着蘆管，迫使管內的空氣排出來〔注：原意大利文所錄的樂器及德禮賢的譯讀如下：campane（編鍾）、campanelle（鈴）、baccili（鈸、響板）、alti（韻鑼、鐺鑼）、altri di pietra（編磬）、pelle（大鼓、柷、應鼓、搏柎）、altri di corde di leuto（琴、瑟）、altri di flauti（龠管、篪、壎笛）、vento（排簫、鳳笙簫、笙）、altri earno ceme animali（敔）〕。在預演會上，這些古怪的樂器一齊鳴奏，其結果可想而知，因為聲響毫不和諧，而是亂作一團。中國人自己也知道這一點。他們的一位學者有一次說，他們祖先所知道的音樂藝術經過幾百年已經失傳了，祇留下來了樂器。(5)

利瑪竇還對中西的音樂形態、樂器製造進行比較：

（中國的）樂器很普遍，種類很多，但他們不知道使用風琴與翼琴（clavichord），中國人沒有鍵盤式的樂器。在他們所有的弦樂器上，琴弦都是用棉線捻成的，他們似乎根本不知道可以用動物的腸子做琴弦這一事實。他們用樂器在音樂會上演奏與我們的作法非常一致。中

國音樂的全部藝術似乎祇在於產生一種單調的節拍，因為他們一點不懂把不同的音符組合起來可以產生變奏與和聲。然而他們自己非常誇耀他們的音樂，但對於外國人來說，它卻祇是嘈雜刺耳而已。雖然事實上他們自稱在和諧的演奏音樂領域中首屈一指，但他們表示很欣賞風琴的音樂以及他們迄今所聽到過的我們所有樂器。也許他們聽到我們的聲音和管弦樂曲後，他們也會以同樣態度加以評價。(6)

由此可見，利瑪竇在向西歐國家介紹和傳播中國音樂做了許多開拓性的工作。這是值得肯定的。所以1610年利瑪竇在北京逝世，時任北京高官的王應麟為其所寫碑文時，曾提到："(利氏)立精象緯，學究天人。天工音律，法盡方圓。"

與此同時，據說明末朱載堉《律曆融通》一書中提出的十二平均律的生律方法和《律呂精義》一書創造的相鄰半音的頻率比為1.05946的"密率"的理論，也經利瑪竇、鄧玉涵等耶穌會士傳至西歐國家。但目前尚缺乏足夠證據，須進一步發掘史料。

西方音樂東傳中國

西洋音樂之傳入中國，也是耶穌會士經澳門傳入廣東以至內地的。王臨亨記述：

澳門夷人，(……)製一木櫃，中實笙、簧數百管，或琴弦數百條，設一機以運之。一人扇其竅，則數百簧皆鳴，一人撥其機，則數百弦皆鼓，且疾徐中律，鏗然可聽。(7)

當時澳門的教堂還流行一種演奏西樂的風琴，十分悅耳好聽。史稱：

三巴寺樓有風琴，藏革櫝中，排牙管百餘，聯以絲繩，外按以囊，噓吸微風入之，有聲嗚嗚自櫝出，八音並宣，以和經唄，甚可聽。(8)

同時，利瑪竇在肇慶、韶關傳教時，帶着西琴一張，其結構"縱三尺，橫五尺，藏櫝中，弦七十二，以金銀式煉鐵為之弦，各有柱，端通於外，鼓其端而自應"(9)。他到北京時亦作為禮物呈送給明神宗，還於萬曆二十九年(1601)特意用中文編寫了〈吾意在上〉、〈牧童遊山〉、〈善計壽修〉、〈德之考勇〉、〈悔老無德〉、〈胸中平庸〉、〈肩負雙囊〉、〈定命四達〉等八道歌詞，名曰：《西琴曲意》(*Canzone del manicordio di Europa voltate in lettera cinese*)，供以彈之。神宗對西琴甚感興趣，特派樂師四人學習彈琴。利氏還送給神宗一種"其制異於中國，用鋼鐵絲為弦，不用指彈，祇以小板案，其聲更清越"(10)的鐵弦琴。利瑪竇於1601年入北京傳教後，西洋樂器大鍵琴也於1605年傳入北京。史稱：

我們尚未建造正式聖堂，祇有一間小型教堂，以便在裡面舉行彌撒、講道理、聽告解(……)。有的教友是從南京來的，還唱了三、四臺彌撒，用大鍵琴(manicordio)伴奏。(11)

到了清初，西洋音樂在中國傳播更進一步擴大了。特別是康熙十年(1671)，南懷仁向康熙皇帝推薦了精通西洋音樂的耶穌會士徐日昇之後，玄燁即於1673年派人到澳門請徐氏到京入內廷供職。徐曾以能倣奏中國樂曲而獲賜錦緞。玄燁喜歡西洋音樂，於是又迎請德里格入宮，指示其必須教授皇子學習樂理音律，並下旨：

(康熙五十三年)六月二十二日首領張起麟傳旨：西洋人德里格教的徒弟，不是為了他們光學彈琴，為的是要教律呂根源。若是要會彈琴的人，朕甚麼樣會彈的沒有呢？如今這幾個孩子，連島、勒、明、法、朔、拉〔西〕七個的音卻〔都〕不清楚，教的是什麼？你們可以明明白白說與德理格，着他用心好生教，必然教他們懂得的音律要緊的根源，再亦着六十一管教他們。(12)

於是，德里格在宮廷供職五年，專向皇子教授

西洋樂理。今天音樂所有通用的簡譜“1、2、3、4、5、6、7”七個音符，即是沿用當年西方國家傳入的音律而來。德里格為教授皇子樂理，於1713年與徐日昇合著《律呂正義》三篇，上篇為〈正律審音〉，下篇是〈和聲定樂〉，續篇是〈協韻度曲〉。其中續篇卷一，專論西洋音樂的樂理，特別着重介紹西洋音樂的五線譜的編寫和唱法。此為五線譜傳入中國之始。因康熙皇帝喜愛西洋音樂，於1699年在宮廷內建立了一個小型西樂團，由徐日昇任首席樂師。康熙皇帝還親自考察徐日昇翻譯的中國歌曲並親手奏樂。史稱：

> 我等每月入宮（……）常談論一切，對於音符中的sol、fa之區別，研究尤多。（……）帝即取筆墨，考察徐日昇所譯中國歌曲，召樂師若干人，帝亦自取一樂器而奏。(13)
>
> 康熙癸未（1703）三月十六日臣（高）士奇隨駕入都。（……）四月十八日召至淵鑒齋，閒談許久，說及律呂如何探討，頗得其要。有內造西洋鐵絲琴、弦一百二十根，上親撫普庵咒一曲。(14)

由此可見，西洋音樂確實引起康熙皇帝的極大興趣。他不僅要求皇子學習西洋音樂，而且要學習它的“律呂根源”，同時還親自彈奏西洋樂器，可見西洋音樂影響和傳播之廣深矣。

此時，西洋管弦樂器和管弦樂也傳入廣東和內地了，而且在各地教堂流行一時。趙翼曾詳細地記述北京天主教堂盛行管弦樂的情形，說：

> 有樓為作之所，一虬鬚者坐而鼓瑟，則笙、磬、笛、鍾、鼓、鐃、鐲之聲，無一不備。其法設木架於樓架之上，縣鉛管數十，下垂不及樓板寸許。樓板兩層，板有縫，與各管孔相對。一人在東南隅鼓以作氣，氣在夾板中，盡趕於鉛管下之縫，由縫直達於管，管各有一銅絲，繫於琴弦，虬鬚者撥弦，則各絲自抽擊其管中關捩而發響矣。鉛管大小不同，中各有竅竅，以象諸樂之聲；故一人鼓琴，而眾管齊鳴，百樂無不備，真奇巧！又有樂鍾，並不煩人挑撥而按時自鳴；亦備諸樂之聲，尤為巧絕。(15)

這說明當時北京的教堂專門設有演奏管弦樂的樓堂。為了把管弦樂進一步在中國傳播，有些耶穌會士還用西洋樂理作中國曲子進行演奏，可謂中西結合。例如魏繼晉（Florianus Bahr）、魯仲賢（Johannes Walter）兩人，曾譜寫成十六首中西音樂相結合的樂曲和歌詞，為清帝演出。1670年，意大利會士曾經組織一個樂隊，在清廷院中演奏當時一時流行於羅馬和全歐洲的皮契尼所作的歌劇《賽乞娜》（*Cechina*）。

從上所述，可以看到，音樂——文化的重要部分是沒有國界的。中國音樂可以為西方國家人民接受欣賞；西方國家的音樂也可以為中國人民接受欣賞。由此推理，大凡世界各個國家、各個民族的文化，都可以互相交流，為我所用，相得益彰。

【註】

(1) 周揚：〈三次偉大的思想解放運動〉，載《光明日報》1979年5月8日。
(2)《利瑪竇全集．書信集》。
(3) 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》頁24，中華書局1983年版。
(4) 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》頁111-112，中華書局1983年版。
(5) 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》頁360-361，中華書局1983年版。
(6) 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》頁23頁，中華書局1983年版。
(7) 向達：〈記牛津所藏的中文書〉，載《北平圖書館刊》1936年第10卷第5號。
(6) 印光任、張汝霖：《澳門記略》下卷，〈澳蕃篇〉。
(9) 王圻：《續文獻通考》卷120。
(10) 馮時可：《蓬窗續錄》，轉引自方豪：《中國交通史》第5冊第3頁，岳麓書社1987年版。
(11)《利瑪竇全集．書信集》。
(12)〈康熙與德理格〉，載《掃蕩報》（桂林），《文史週刊》，1941年4月23日。
(13) 轉引方豪：《中國天主教史人物傳》（中）頁261，中華書局1988年版。
(14) 高士奇：〈蓬山密記〉，載《古學匯刊》。
(15) 趙翼：《檐曝雜記》。

澳門道教文化志略

黃鴻釗*

道教與基督教、佛教、伊斯蘭教一樣，均是在我國流傳較廣的宗教，所不同的是，其它幾種宗教是從外國傳入的，惟有道教是中國本土產生的宗教。道教的思想淵源於先秦道家、儒家和墨家的思想，以及陰陽五行觀念。它的教理教義是中華本土文化中流行的思想觀念的綜合反映。與此同時，道教的神仙世界又是建立在古代原始宗教、神仙傳說和成仙方術的基礎之上，道教的仙學體系是對中華本土文化中民間信仰和民間風俗的綜合改造。由於在現實生活中原始民間信仰的廣泛存在，道教在中國民間的影響是很大的。

澳門的地理環境與道教信仰的發端

澳門的地理環境和原始民間信仰應從香山說起，因為澳門本是香山縣的一部分，它的歷史文化淵源於香山。

“香山，水國也。”(1) 它本是古伶仃洋的一個海島。據考古發掘， 境內有新石器時代文化遺址，出土的石器、彩陶、夾砂陶等器物，表明五千年以前，已有土著古越族人在香山島居住，過着漁獵生活。

公元前214年，香山島為秦代南海郡轄地；前111年，又為漢代南海郡之番禺轄地；自公元331年晉代以後，它又為東官縣(又名寶安縣、東莞縣)的轄地。當時東莞縣在香山島上設置文順鄉，為地方行政單位。到了唐代，香山土地已逐漸連成一片。北宋1082年，改立香山寨，仍屬東莞縣管轄。南宋1152年，始建香山縣，隸屬廣州府。立縣之初，香山分別從東莞、南海、番禺、新會各縣劃入部分地方，共設置十個鄉。其中長安鄉包括今山場、前山、澳門、唐家、下柵一帶。

明代洪武十四年(1382)，香山改鄉為都，共設十一個都。澳門所在的長安鄉改為恭常都。清代光緒十四年(1888)又改都為鎮，全縣分設九個鎮。恭常都分為上恭鎮和下恭鎮。下恭鎮包括今前山、灣仔、坦洲、橫琴、萬山一帶。澳門地理上屬於下恭鎮轄區範圍。

香山本是百粵海嶼之地，島嶼星羅旗布，溝通外洋。澳門則是香山縣南面一小島，原本孤懸海中，未與大陸相連。後因西江堆積之泥沙於澳門與大陸之間沖積成一沙堤，遂將澳門與大陸相連而成一半島。這一現象，在地形上稱為陸連島。連島沙堤北起拱北的西瓜鋪，南達望廈山北麓，長約2,250公尺。望廈山從前稱為蓮花山，因此，這條狹長的沙堤又稱為蓮花莖，它是內地至澳門的唯一陸地通道。《澳門記略》稱：“蓮花莖，即所謂一莖可達者。前山、澳門對峙於海南北，莖以一沙堤亙其間，徑十里，廣五、六丈。莖盡處有山拔起，跗萼連蜷，曰蓮花山莖從山而名也。”(2) 該沙堤原來僅有50-100公尺寬。本世紀20年代起， 由於多次進行大規模填海工程，時至今日，它已變成一片寬廣平地了。今天澳門這個概念，包括澳門半島及氹仔、路環兩島，總面積約為23.5平方公里。

遠在五千年之前，澳門所在的珠江三角洲地區的南端，海島遍佈，島上海岸沙堤內側，背山面海，有古潟湖和淡水河。這種環境十分適宜於古代先民的生活。廣闊灘塗帶來豐富的海洋生物，而且

* 黃鴻釗，南京大學歷史系教授，澳門史專家。

澳門位於珠江口西岸，鹹水和淡水相交，適合多種魚蝦生長。這裡的亞熱帶海洋性氣候，溫暖濕潤，島上草木叢生，四季長青，有豐富的動植物資源。在這種情況下，澳門先民的經濟類型以漁獵和採集為主。1985年路環島黑沙發現五千年前新石器遺址，出土石器有石英、石芯、有溝礪石和打製礫石工具，此外還有三十六片石英或火成岩石片。陶片有五千片之多，上有刻劃紋、蓆紋、條紋、編織紋多種，主要為紅陶，亦有若干白陶。陶片上有紅彩刻劃及鏤孔，還有繩紋。所有陶片紋路風格均為波浪紋、水滴紋。(3)這是海港文化的基本特色，說明五千年前澳門地區的先民主要從事漁獵生活。

澳門古代新石器遺址出土文物與香山南部海島古文化完全相同。根據澳門附近的七處遺址：淇澳島後沙灣遺址、東澳灣遺址、三灶草堂灣遺址、前山南沙灣遺址、香洲菱角咀遺址、平沙堂下環遺址、水井口遺址等。它們與澳門一樣，都是古沙丘遺址，地理環境、出土文物、文化特徵均相同，同是漁獵文化，澳門是香山古文化的組成部分。

古代澳門人從事漁獵活動，長年在大海中漂泊，風險難以預測，十分渴望有一個航海保護神能夠保佑他們。於是澳門先民逐漸產生了海神崇拜，這是澳門最原始的民間信仰。澳門黑沙的大灣式彩陶盤造型與一般日常載食品的陶缽明顯不同，盤身刻有紅彩波浪紋，其圈足上亦刻有水波紋和排列有序的鏤空，說明它可能是一種祭祀用的禮器，盤身刻着的波浪紋、浪花點等符號，可能象徵史前漁民對大海的崇祀。先民當時可能用沙堆築成祭壇，進行最原始的宗教活動。此外，澳門黑沙海灘南面，有一處石刻巖畫，呈現龍或龍爪圖形，當地居民稱該處為龍爪角。我國南方沿海居民盛行對龍的崇拜，香山縣附近各海島居住的瑤、蠻、崔和蛋民的祖先均與龍有密切關係，龍形石刻是他們原始信仰生活的寫照。

道教產生於東漢末年，即公元2世紀末，大約在3世紀傳入廣東番禺。此時香山尚未建縣，香山地區包括澳門在內仍為番禺轄區。因此道教可能就在此時傳至香山澳門了。道教崇拜神仙，是多神崇拜的宗教。翻開香山縣地方誌，其中不乏關於神仙的記載。尤其是澳門最早的女神仙陳仁嬌的傳說，應是道教傳人當地的一個極好的注腳。據明代香山著名學者黃佐編《嘉靖．香山縣誌》記載：

> 陳仁嬌者，漢廷尉臨之後也。父玘，母鄧氏。自幼靈敏，父母名之曰安。乃自以仁嬌為字，家人歎異之。嘗夢為逍遙遊，餐丹霞，飲玉液，及寤不瞑。每思舊遊，不可得。比至八月十五日丙夜，忽有神仙數百，從空招之，仁嬌乃飄飄然隨眾謁於帝居,遂掌蓬萊紫虛洞天。歸而能飛，至龍塘潭中，與北騎群仙共戲唾於潭，魚皆腥不可近，呼鶴下啄之，笑以為樂。其儔侶五人，曰瓊嬌、玉潤、伯山、蟾姬、伯瑰，相與飛至深井，踏石而歌明月，漁人見之。須臾，凌空而去，石上留履痕焉。人號其地為仙女澳，又曰蓬萊仙雲。宋元祐中，降於廣州進士黃洞家者再，時猶蔡經之遇麻姑，其與偕者，或上元夫人之流，不可知也。經略使蔣之奇傳其事如此。(4)

關於陳仁嬌羽化成仙的故事，黃佐之前在16世紀20年代左右成書的《廣州人物傳》中早有記載，事見書中第六卷〈宋鄉進士黃公洞傳〉。陳仁嬌的先人陳臨，大約生於建安時代，即公元196-219年時人，《乾隆．香山縣誌》卷六《人物列傳．名臣》中有陳臨傳。據黃佐說，黃洞是一個奇人，“浮屠老子之書，罔不究心”，“好談神仙變幻之術”，大約也是道教人士。自從黃佐撰寫陳仁嬌故事後，歷朝編撰香山縣誌都將這個美麗的道教故事載入〈仙釋〉卷中。

仙女陳仁嬌與澳門有密切關係，因為她成仙之處仙女澳就是澳門。之所以這樣說，是因為仙女澳即橫琴島，而橫琴本是古代澳門的一部分。考澳門歷史上曾先後有以下幾個名稱：香山澳、濠鏡澳、澳門和媽港等。它最早稱為香山澳。古代香山人通番貿易時，澳門一名尚未出現，沿海停泊番船的泊口，都通稱為香山澳。時間長了，各個泊口均有了知名度，名字也開始見諸史籍，如浪白、濠鏡澳和十字門等。據《康熙．香山縣誌》說：“先是番舶泊

無定所，率擇海濱地之灣環者為澳。若新寧則廣海、望峒，香山則浪白、濠鏡、十字門，東莞則虎頭門、屯門、雞棲。”(5) 又據《乾隆．廣州府志》說：“番舡灣泊之所，皆名曰澳。香山有浪白澳，本諸番互市之處。明嘉靖間，番人以浪白遙遠，求濠鏡為澳，故今廢浪白而群集於濠鏡澳，在香山縣南一百六十里。離縣一百二十里曰前山寨，對海有山，如蓮花，中通一堤，曰蓮花莖。兩山夾海，一堤曲護，空明如鏡，故名曰濠鏡澳。澳南有山四：舵尾、橫琴居其右，雞頸(氹仔島)、九澳(路環島)居其左。縱橫離立，海水貫其中，形如十字，因名十字門，合澳與門而名則曰澳門。”(6)

以上材料清楚說明，澳門是由濠鏡澳和十字門組成的，而十字門又是由濠鏡澳海面上的舵尾、橫琴、雞頸、九澳四座小山組成。仙女澳即橫琴，是十字門的組成部分。這種狀態一直保持至近代19世紀中期為止。其後由於葡萄牙人侵佔澳門時，祇佔領了澳門半島(原濠鏡澳)，以及十字門的雞頸(氹仔島)和九澳(路環島)，始終未能把橫琴、舵尾囊括進去，於是二島才與澳門分離。因此說，仙女澳的故事發生於古代澳門地區。

宋朝以後，各種道教俗神信仰，如城隍、土地、竈君、藥王、財神、關公、天妃媽祖信仰，便在澳門附近香山地方廣為流行，陸續建造了許多道教的觀堂廟宇。據縣誌記載：“宋代建的道教場所有：真武堂，宋淳佑年間趙時樅示建；集真廢堂，宋紹興中劉必從建；顯真廢堂，宋紹興中林仲芳建；忠勇廢堂，宋寶佑中阮能安建。”(7) 另有祀天后的月山古廟，宋咸淳年間建；城隍廟，宋紹興年間建；東嶽廟，宋紹興年間建；北極觀，宋乾道五年(1169)縣令范文林建。北極觀是一座道觀，觀內有三清殿和魯光殿等。據1245年趙希盾撰〈北極觀記〉，文中說：“北極觀，邑之壯麗者也。余始抵任謁時，睹其階級之崇嚴，輪奐之弘敞，景象不減於中州。”(8)這些事實說明宋朝以後，道教在香山縣已經相當流行，當時已有奉祀三清（元始天尊、靈寶天尊和道德天尊）、魯靈光、玄武、天后、東嶽大帝、城隍、康王神等道教神仙活動，並已有規模宏偉的道觀。

元明清三朝，香山地區也有不少道教活動。元至元年間(1279-1294)，杜季和建康帥堂；至正年間(1341-1368)，袁元隆建洪聖王廟；明洪武年間(1368-1398)，陳豫建天妃宮；成化年間(1478-1485)知縣朱顯建社壇、山川壇、風雲雷雨壇和城隍廟；嘉靖二十六年(1547)建厲壇；萬曆四十三年(1615)，知縣但啟文創建文昌宮；嘉靖二十八年(1549)，香山所千戶王邦建關帝廟；正德年間(1506-1521)，千戶盛紹德建天妃廟；萬曆年間知縣但啟文於1615年建另一座天妃廟；成化元年(1465)，建北帝廟。

清朝道教信仰在香山地區更加活躍。1734年，建太清道觀於北帝廟旁。據記載：“太清道觀，在北門外拱北街北帝廟右。雍正甲寅(1734)邑人梁金震等醵建，顏曰‘太清宮’。乾隆癸丑(1793)重修。”(9)關於道人術士也常有記載，例如：“許道人者，泮沙許東齋女也。幼有超塵之志，父母禁之不可，遂清齋入道。先有魂石和尚創庵雲梯山，號張道人庵。至是修而居之，經年獨處，常有虎衛其廬。”(10)

在澳門北面的北山村，也有一個神通廣大的術士“詹師者，北山人，習廬山法術，以符咒治病祛邪，擲火鈴，踏刀梯，有神下之，病者輒愈。失物相誣哄者，投銅錢沸油中，常人手探輒得如挹清冷，盜則灼爛變幼物。能役使鬼神，非止一端，故老有能詳道之者。”(11)

由此可見，自宋朝香山建縣以後，道教在香山縣各個社會階層中受到尊崇，傳播越來越廣泛。在這種大環境下，澳門地方無疑也會受到影響。事實上，澳門道教是同香山縣一起發展起來的。

媽祖信仰在澳門的流行

澳門以媽祖文化馳名於世，從現有資料來看。澳門道教信仰，最先也是從媽祖信仰開始的。媽祖信仰是澳門人中間最廣泛的一種民間信仰。媽祖文化已經成為澳門的象徵之一。葡萄牙人到澳門來的

時候，最早把商船停泊媽祖廟附近水面，並稱呼澳門為媽港（Macau）。

那麼，媽祖信仰是怎樣傳人澳門的呢？

媽祖文化起源於福建莆田。媽祖或娘媽，是對天妃或天后的稱呼，她原名林默娘（林湄娘），生於北宋太宗建隆元年（960）農曆三月 廿三日， 死於太宗雍熙四年（987）。她是福建莆田湄洲郡巡檢林願第六個女兒。據說林願與夫人王氏樂善好施，有五女一子。子名洪毅，體弱多病。王氏禱告於觀音座前，願再得一兒。當夜觀音托夢，稱其家素來敦善，賜給一丸，吞服後懷孕。於是生下一女，起名九娘。據說出生時滿室異香紅光，人稱奇蹟。從出生至滿月沒有哭啼聲，故又名默。林默娘生而神靈，有特異功能，可預言人禍福；且為人善良，樂於助人。十三歲時，有道士元通到其家，傳授秘法。有一次，隨父兄渡浦南溪，中途船覆落水，默娘游水救父。十六歲時，與女伴遊戲於井邊，遇神人自井中賜以銅符寶笈，能布蓆海上救人，驅邪濟世，並常於夢中拯救海上遇難航船，因而受到人民的尊敬崇拜。二十八歲時，於重陽節昇化成神，被奉祀為海上保護神。莆田人最初供奉媽祖的廟宇，稱為神女廟、神女祠或林夫人廟。迄今中國最大和最老的媽祖廟是莆田湄洲祖廟，香火已歷千年。林默娘被人民神化，並被廣泛熱烈信奉之後，歷代統治者也樂得順應民心，予以賜封：宋代封她為夫人；元、明兩代加封為天妃；清代晉封為天后。其廟宇便稱為天妃宮或天后宮，福建人則稱為媽祖廟或媽宮。道教把天妃列為重要的神仙。據道教《太上老君說天妃靈驗經》說，天妃是妙行玉女降世，有平波息浪、救助舟船和起死回生很多神通。(12) 媽祖崇拜迅速在沿海居民中間推廣開來，從東北至海南，沿海各地均有媽祖廟、天妃宮，其中又以福建、臺灣和廣東最盛。甚至中國周邊的東亞和東南亞各國，如日本、韓國、菲律賓、越南、新加坡、馬來西亞、印尼等國，多因有華僑定居而帶來媽祖文化。甚至遠在大洋彼岸的美國和拉丁美洲各國，也由華人建造了媽祖廟。

位於珠江出海口的香山縣也早就盛行媽祖崇拜。毫無疑問，香山的媽祖文化是由福建人所傳入。早在宋元兩代，許多閩南人陸續落戶香山縣，逐步在香山形成三大閩南人居住區：即隆都片（包括今沙溪、大涌二鎮）、東鄉片（包括今張家邊和南朗），以及三鄉片等。據1997年出版的《中山市志》稱，現在該地閩南語人口已達143,000人。(13)

隆都溪角劉族，始遷人劉汝賢，閩南人，宋紹興末遷移香山，後人定居溪角等鄉村。良都長洲黃族，始遷人黃獻，福建福州人，宋理宗景定三年出使安南， 歸舟遭遇颱風，漂泊至香山，定居長洲。谷都南湖鄭族，始遷人鄭菊叟，宋仁宗時從福建興化府潯陽縣人，定居谷都各鄉村。仁良都南湖鄭族，始遷人鄭芑，福建莆田人，宋乾道壬辰年來香山，定居石岐城內及附近鄉村。劉、黃、鄭三姓是移居人數最多的閩南人，成為香山的三個大姓。舊時香山民諺稱“劉、黃、鄭，殺人不用償命”，說明閩南三族在香山人口眾多、財雄勢大。(14)

福建人既然已來到香山，按理也早就遷居澳門。據現有記載，大約在明正德年間（1506-1521），福建人何、沈、黃、許、趙諸族，便來到望廈定居。(15)

福建人宋代已逐漸移居香山，一般來說，這就意味着在此後的任何時間內，他們有可能將一向崇拜的媽祖神傳進來。嘉靖年間黃佐編的《香山縣誌》，便有多處關於天妃遺蹟的記載：

> 天妃橋在恭常都濠潭村天妃廟前，元民周元建石梁。
>
> 觀潮亭在縣西南官濠滸舊天妃宮前，元至正二年（1342）主薄王仕俊創，元季燬於火。
>
> 天妃像在官船廠備倭官船灣泊之所。正德中，千戶盛紹德立。後廢。嘉靖二十四年，指揮田輓重建。
>
> 天妃廢宮在河泊所前，洪武中千戶陳豫建。(16)

由此可見至遲在14世紀上半葉，媽祖文化已經進入香山。由於這種文化的屬性與航海關係密切，按理也應在澳門同時出現。據澳門民間相傳，在明朝憲

宗成化年間有閩潮商賈來此興建媽祖廟，又說媽祖閣最早的建築弘仁殿建於弘治元年（1488）[17]，這雖然祇是一種傳說， 但若與前面所提到的香山縣的歷史背景來看，並非是不可能的事。

事實上，當時廣東人也稱澳門為“亞馬（阿媽）港”。如16世紀下半葉出版的郭斐編的《粵大記》便有此記載。該書卷三十二〈香山縣圖〉中，於今天之澳門地區上，有濠鏡澳一名，其右側印有房屋圖像，並用小字標明“番人房屋”字樣，再向右便有“亞馬港”（即阿媽港）。這說明當時澳門已有媽祖廟，當地人才會稱廟附近的港口為阿媽港。

1535 年廣東市舶司移設澳門以後葡人雖被禁止通商， 但亦間中混入貿易（1537）。而葡人初來澳門便在媽祖閣附近停泊，並以停泊地點稱澳門為媽港。我們如今見到最早的資料是葡人平托（Mendes Pinto）於1555年11月20日在澳門寫信，已用 Ama Cuao 來稱呼澳門，用廣州音譯即是阿媽閣，或阿媽港。在 1 6 世紀，這個名稱有多種寫法，例如 Amaqua、Amachao、Amacao、Amacuao、Amaquam、Machoam、Maquao，最後才統一為 Macau（Macao）。

因此，可以肯定的是，在16世紀50年代葡人到來之前，澳門早已經存在媽祖文化了。前面已引述清代學者汪兆鏞認為，葡人初入中國寄碇於媽閣廟附近，因此稱澳門為媽港。而意大利人利瑪竇在他寫的《中國劄記》中，更是十分明確地指出澳門得名與媽祖的關係。他寫道：

> 他們（廣東人）從未完全禁止貿易。事實上他們允許增加貿易，但不能太快，而且始終附有這樣的條件：即貿易時期結束後，葡萄牙人就要帶着他們全部的財物立即返回印度。這種交往持續了好幾年，直到中國人的疑懼逐漸消失，於是他們把鄰近島嶼的一塊地方劃給來訪的商人作為一個貿易點。那裡有一尊叫做阿媽（Ama）的偶像。今天還可以看到它，而這個地方就叫做澳門，在阿媽灣內。[18]

利瑪竇這裡寫的是16世紀20年代初至50年代居留澳門這段時間葡人在香山沿海貿易的情況，以及葡人最後怎樣得以居留澳門。利瑪竇來澳門時，葡人居留澳門祇不過二十多年，他是屬於那個時代的人，他的話自然是可信的。但他祇提到澳門有阿媽偶像，而沒有提到天妃廟，也許這並不排除當時偶像與廟是同時存在的。可能由於利瑪竇是一個反對偶像崇拜的天主教徒，因此不屑提這是一座神廟。

明代萬曆年間，閩商曾修建天妃廟。據《澳門記略》一書稱：“相傳明萬曆時（1573-1619），閩賈巨舶被颶，殆甚。俄見神女立於山側， 一舟遂安。立廟祀天妃，名其地曰娘媽角。娘媽者，閩語天妃也。”[19] 現今媽祖閣的石殿門橫樑上刻有“神山第一”四字，下方落款刻有明萬曆乙巳年（1605）德字街眾商建。近年澳門學者譚世寶博士又發現在神山第一亭的神龕後面的石壁上有一行刻字：“欽差總督廣東珠池市舶稅務監管法太監李鳳建”，從而推斷此神龕與前面的神山第一亭同為萬曆三十三年，亦即1605年所建。這當然是事實。但我認為，這同此前澳門久已存在媽祖文化似乎並不矛盾。可能原先的天妃廟日久失修，業已破廢，因此重新修建；也可能是在已有天妃廟基礎上擴建，即增加新的殿亭等。我們可以把這種現象理解為，澳門的媽祖文化有一個產生、發展與定型的過程。包括廟的名稱也是如此，原先稱為天后廟，現在則已變成媽祖閣了。媽祖閣是澳門歷史悠久的三大禪院之一，也是澳門的著名風景點，澳門紙幣曾用媽祖閣為圖案畫。它又名媽閣廟、正覺禪林、海覺寺、天后廟等。整座廟宇包括大殿、石殿、弘仁殿和觀音殿。其中弘仁殿供奉天妃，建於1488年，是廟中歷史最悠久的部分。媽祖閣的後山石壁有摩崖石刻“太乙”、“海覺”、“名巖”等，隱約顯現道家修行的遺跡。

澳門奉祀天妃的不祇一處。除了媽祖閣之外，其它還有：

蓮峰廟內的天后殿，建於1602年。同媽祖閣一樣，蓮峰廟也是澳門的一座名剎，故址原名天妃廟，廟前有一渡頭，附近也多水上人家。1723年擴建後改名慈護宮，並增設觀音殿，刻有羅復晉1723

年撰寫的〈蓮峰山慈護宮序〉。“慈”，指大慈大悲的觀音菩薩；“護”，指護國庇民的天后。嘉慶年間，香山知縣許乃來定名為“蓮峰廟”，主要仍供奉天后媽祖。中為觀音殿，後為文昌閣，左武帝殿，右仁壽殿。1839年，林則徐巡視澳門，曾在此廟接見葡萄牙官員，留下了珍貴的歷史文物。如今廟外庭園中，立有林則徐之銅像，以資紀念。

望廈康真君廟中的天后聖母殿。建於1792年前，1882年重修，並立有〈重修天后康真君廟碑記〉。

天后古廟，又名地母廟，位於漁翁街。廟建於1865年。之前為一處石龕，以奉祀天后。今廟內有1987年〈天后古廟重修碑記〉。古廟西臨舊日東灣，依山而築，極具特色。

路環島天后古廟。建於1677年。古廟原先瀕臨海面，20世紀以來陸續填海擴陸，使路環天后廟漸漸遠離海邊。古廟倣傳統形制興建，設臺階，三進式，還有公所。古廟曾經七次重修，其中1842年為較重要的一次。

氹仔島關帝天后古廟。建於1662至1722年間。該廟坐落在氹仔“觀音巖”附近的卓家村的小山崗上，氹仔島上九間廟宇中歷史最悠久者。古廟為卓姓村民集資興建，供奉天后娘娘和關帝爺爺。

氹仔島天后宮，始建於1785年。中經1848年的重建，保持廟貌至今。該廟是具有南方建築特色的三進廟宇。廟中一口鐵鐘，是最古老的文物，鐘面上刻着“龍頭環”、“乾隆五十年鑄造”(1785)等字樣，使人不禁想起天后宮創廟的歷史情景。龍頭環，簡稱龍環，是舊時氹仔的名稱。天後宮至今香火十分旺盛。

以上多處天妃宮或天后廟，是在17-19世紀先後建造的。 澳門人對媽祖的崇敬，我們可以從廟宇中一些匾額和楹聯感受之，如“恩光浩大”、“德垂澤國”、“英靈顯應”以及“河清海晏永籍慈航普渡，民安物阜恆霑聖德匡扶”，足見媽祖的人格和神威是何等巨大！媽祖崇拜在澳門的盛行，一方面說明了古代澳門的海港特色以及貿易的繁榮，另方面也有力說明以媽祖信仰為中心的道教文化，其傳入澳門歷史之久遠和影響之巨大。

澳門人信奉的其它道教諸神

道教信仰的特點就是敬奉神仙，澳門道教除了媽祖信仰十分流行之外，尚有眾多的道教大小神仙，如、財帛星君、和合二仙、華光大帝、文昌帝君、玄天上帝(北帝)、呂祖、太歲星君、土地、城隍、雷公、關帝、包公、石敢當、康公、朱大仙、洪聖爺(大王爺、大王)、哪吒、譚仙、悅城龍母、黃大仙等。

澳門蓮溪新廟是一座雜糅佛道信仰的神廟。廟中供奉觀音、財帛星君、和合二仙、華光大帝、文昌帝君、玄天上帝(北帝)、呂祖、太歲星君、唐三藏等菩薩。其中除了觀音和唐三藏二名佛教神之外，其餘均是道教的眾神仙。

文昌帝君。文昌本是星官的名稱，它包括六顆星，即魁星之上六星的總稱。古代星相家說它是主大貴的吉星，道教將其尊為主宰功名祿位之神，又叫“文星”。其神殿名“文昌宮”，1887年立匾。

呂祖。本名呂洞賓，唐末五代時期著名道士，姓呂名巖，號純陽子，自稱回道人。呂洞賓集‘劍仙’和‘酒仙’於一身，道教全真教奉其為北五祖之一，世稱呂祖或純陽祖師。

華光大帝。為玉皇大帝御前護衛正神，掌五行，潤蒼生，又稱“五顯靈官”、“五顯大帝”，由五百神兵的五位統帥組成，稱為五顯靈官，或稱靈官大聖華光五大元帥。其殿名‘華光殿’，1898年立匾。而在1888年，有信士送對聯稱：“火德耀瓊宮五顯威靈崇聖代；離明照鏡海萬民樂利仗神恩。”(20)

和合二仙。和合一詞，有和睦同心、調和、順利之意。祂們是家人和合的“和合神”，或為婚姻和合之神。寒山是“和神”，祂一手持荷，“荷”與“和”同音，取“和諧”之意；拾得是“合神”，祂一手捧盒，“盒”與“合”同音，取“合好”之意。

太歲星君。太歲是道教值歲凶神，民間對於輪值當道的太歲星君皆安置相關的消災祈福牌位，舉行祭祀解厄等儀式，以求當年行事一切順利平安。

玄天上帝。即北帝，又稱真武大帝。玄武代表北方，玄為黑色，其動物形象為龜蛇相纏之形。玄武本是淨樂國的王太子，出走學道，得仙人指點，入武當山修煉成正果，奉玉帝之命，鎮守北方，是為玄天上帝。1932年，澳門信士送給他的對聯稱“位震坎方，聖本佑民而輔國；權欽北極，帝惟真德以居尊”，突出地彰顯了北帝身居北辰、南瞻庇佑產生的神威與神德。

財帛星君。主管發財致富之神，分別有文財神、武財神、五路財神等。

蓮溪新廟，在澳門多神並祀的信仰中，是相當具有代表性的一座寺廟。由於奉祀眾多的神祇，頗能滿足信眾各種不同的需求，因此該廟香火鼎盛，遊客絡繹不絕。據該廟廟祝（廟務主持人）介紹稱，來奉神的亦有許多演藝人員。參拜者無非求取平安(物件為觀音、太歲)；獲取財利(財帛星君)；以及祈求夫妻和諧（和合二仙）等等。

關帝古廟，與蓮溪新廟不同的是，祂不是諸神共處，而是以關帝為主神，兩邊輔以財神爺和太歲爺。門外兩旁則為社稷社廟和公所。其前身為有二百多年歷史的三街會館，是華商團體聚會之處。會館興建之初，即設關帝神壇，後來更設關帝殿和財帛星君殿。1913年澳門商會成立，三街會館失去了原有功能，然而到會館參拜關帝的善男信女反而增多，於是三街會館遂演變成關帝古廟。

關聖帝君，一般稱為關公，是三國時蜀漢的大將關羽。民間對關公信仰極為普遍，超過了任何一個神仙。道、釋、儒三家均極其尊崇關公，其中道教尊關公為“協天大帝”、“武安尊上”、“崇富真君”、“三界伏魔大帝”和“恩主公”。關公生前祇是“前將軍”，獲封“漢壽亭侯”，死後卻封王、封帝，聲名顯赫。這是因為關羽擁有忠義、仁勇、剛烈這些優秀品質，符合傳統社會的道德標準，備受人民的尊崇，直至與“文聖人”的孔子並列，號稱“武聖人”。民間以關帝為偶像，尤其是商人合營企業，以義氣結交，奉之為保護神。關公被神化以後，具有司命祿、佑科舉、治病消災、驅邪辟惡、誅罰叛逆、巡查冥司乃至招財進寶等功能，真是法力無邊。所以海內外華人，各行各業，不分婦孺老幼，均對這“萬能之神”頂禮膜拜，因而關公香火之鼎盛，又遠遠超過了文廟的孔夫子。廟中匾額對關公頌揚備至，如：“赤心永保”（1879）、“永昭大義”（1884）、“浩氣長流”（1908）、“忠義仁勇”（1913）等。楹聯亦多表彰關公的忠義氣節，如：“義膽忠肝，一生志在春秋，全欲匡扶兩漢；丹心赤面，萬古光懸日月，咸欽降服群魔。”

北帝廟。北帝即玄天上帝，為道教高級之神。香山自宋代即建有“北極觀”，供奉北帝。澳門地區除了蓮溪新廟供奉北帝之外，尚有專門供奉北帝的廟宇，即建於1843年的氹仔北帝廟。該廟曾於1882年重修，廟堂亦為氹仔地區民眾聚集之所。

呂祖仙院。道教八仙充滿神妙趣味，而呂洞賓則是八仙的核心人物。宗教學者認為，呂祖、觀音和關帝，是中國民間聲名最大、影響最深的三位神明。因此除了蓮溪新廟之外，亦有呂祖仙院，該廟建於1891年。廟內除了供奉呂祖，還供奉譚相公爺和包公。

城隍廟。位於澳門望廈地方，1908年建。該廟座東朝西，廟貌簡樸。城隍信仰，香山早在宋代就已存在，12世紀時香山已建有城隍廟。在民間信仰中，城隍是一尊神聖正直的神，是城市的保護神，職司陰陽兩界，彰善懲惡，護國安邦，旱時降雨，澇時放晴……由於祂降福人間，深為民眾崇信和敬畏。1908年，望廈地方建立澳門唯一的一所城隍廟，但其建廟宗旨，卻另有一番深意。據望廈鄉紳沈雄文撰寫的〈倡建城隍廟碑記〉說：

> 前督粵使者張之洞入奏，盛稱我旺廈鄉民知守義團體，獨固深堪嘉尚。不謂時局變遷於戊戌之秋，竟至華洋雜處。余觸目時艱，狂瀾莫挽，不禁感慨繫之。夫既乏賢明大吏以為之主宰，蓋威靈顯赫，報應昭彰，自足以懾人心而正風俗。乃知聖人以神道設教，莫不有深意寓乎其間。於是聯集二三同志，倡建城隍廟於觀音古廟之右，其兩旁則恭立洪聖王、張王爺聖像焉。並於是歲重修觀音正殿，經理東偏客

廳，歷四閱月而工始竣。從此神庥敬迓，綏幸福以無疆，瓊宇告成，奠金甌於永固矣。

在城隍立廟的1908年間，正是當地人民反抗澳葡澳門界址的鬥爭處於高漲之時。從〈碑記〉中可以看出，人民因見缺乏力挽狂瀾的賢明大吏來護持，祇好求助建造城隍神廟，依靠祂的顯赫威靈，震懾人心而正風俗，奠金甌於永固，以抵抗澳葡的擴張行動，為人民謀幸福。

包公廟。包公名拯，字希仁，宋朝官員，1027年進士及第，曾任開封府知府、諫議大夫、禮部侍郎，死後追封禮部尚書。據《宋史》記載："(包)拯立朝剛毅，貴戚宦官為之斂手，聞者皆憚之。人以包拯笑比'黃河清'。……京師為之語曰：'關節不到，有閻羅包老。'"(21) 包公死後，民間廣泛流行"包青天"的故事，將他塑造成為一尊"正義之神"。澳門包公廟創建於清光緒十五年(1889)。廟中匾聯甚多，其中有："笑比河清"、"光天化日"、"惠我無疆"、"福庇商民"以及"政治洞陰陽識標青史，端嚴垂紳笏笑比黃河"，"恩澤汪洋少者懷老者安自是咸霑厚福，氣靈赫濯近而悅遠而來居然共樂長春"，"宋室著神模正直無私錚錚鐵面，巴峰崇廟貌鑒觀有赫凜凜霜威"等等，充份反映了人民對包公品德的頌揚和感念。

石敢當。泰山石敢當，又名石敢當、石將軍、石丈夫。顧名思義，它是起源於山東泰山地區的一種石神崇拜。據宋代王象元《輿地碑目記》說："石敢當，鎮石鬼，壓滅殃，官吏福，百姓康，風教盛，禮樂張。" 可見它與城隍廟一樣，是地方保護神。澳門人崇拜石敢當，於1894年創建"石敢當行臺"神廟。廟內匾額很多，其中有"荷德如山"、"永庇鴻恩"、"澤及同人"、"萬福均霑"，楹聯亦有"公是公非創立規模垂久遠；正人正己協力同心兆安康"、"神仰泰山名當孔道而著英靈澤流濠鏡；客營滄海利處新橋而邀默佑恩沐康衢"等等，從中可以窺見頌揚神威與勸人為善的良苦用心。

三婆廟。澳門人供奉三婆神，也是海神信仰。據說三婆是天后的三姊，姊妹一同修煉成仙，神誕在三月廿二日。澳門氹仔島有三婆神廟，建於1845年，現已荒廢，僅剩一正門，上面一方石刻楷書"三婆廟"，門上亦有楹聯："靈昭海國，慈蔭江鄉"。尚存殘碑八塊，其中較為完好的有1859年〈重修三婆廟碑記〉、1864年郭裕堂的〈氹仔三婆廟碑〉等。據碑文稱，三婆神傳自惠州，曾大顯神威擊滅海盜，保護地方安寧。

洪聖爺。亦稱大王爺或大王，也是一位海神，但地位並不顯赫，祇在一些規模較小的廟宇供奉，計有：路環九澳三聖廟，三聖即洪聖爺、關帝和譚仙，1883年建廟；路環三聖宮，俗稱金花廟，也是供奉洪聖爺、關帝和譚仙；澳門康公廟內洪聖殿；路環黑沙大王廟，1902年建。

哪吒廟。哪吒又稱中壇元帥、玉皇太子爺、大羅仙、哪吒三太子等等。他原是佛教的神祇，後來被派到道教中擔任護法，是一個神通廣大的神仙，深受人民喜愛。他的傳奇故事在民間膾炙人口，據說他奉玉帝符命降世除魔，輔助姜子牙滅紂興周，功成果就，被敕封為中壇元帥。澳門哪吒廟建於1898年，正門楹聯寫道："乾坤圈鎮妖邪滅，風火輪添澤國安"。廟門兩邊石柱上刻着："何者是前身漫向太虛尋故我，吾神原直道敢生多事惑斯民"。

譚仙聖廟。1862年建於澳門路環風景區。譚仙一名譚公，原名譚公道，修行於惠州的九龍山，每次出山有老虎相隨，故匾楹有"法伏龍虎"，"尖筆萃仙靈龍虎俱服，路環霑聖澤神鬼皆欽"等句。

女媧廟。女媧為風姓，女希氏，人首龍身，是人類的始祖女神。女媧的主要功績是摶土造人，煉石補天。因此，被奉為三皇之一。澳門人於1888年始建女媧廟，又名靈岩觀，靈岩仙觀，成為民間求子之神。該廟面臨草堆街，背靠高美街，位於鬧市之中。廟中同時供奉海神悅城龍母。

永福古社(土地廟)。土地神為福德正神，俗稱土地公。本來是古代君主祭"天、地、社、稷"中的地祇和社稷之神，後來民間為祂雕像膜拜，祈求風調雨順、稻菓豐收、興利發財，成為最受歡迎的神祇，街頭巷尾到處均有土地廟。澳門最古老的土地廟是沙梨頭的永福古社，相傳建於宋朝末年，至今

已有六百年的歷史。其間曾於19世紀初和20世紀初(1924)兩次重修，擴充了規模，全廟由土地殿(永福古社)、醫靈殿、水月宮、觀音巖等部分組成。廟宇面水背山，濃蔭蔽日，山石嶙峋，景色宜人。

黃大仙廟。黃大仙是晉代道士黃初平，浙江金華人，別號赤松子。最早的黃大仙祠赤松觀，建於晉代金華山北，十分宏偉壯觀，被譽為“江南道觀之冠”。傳說黃大仙擅長煉丹和醫術，得道後南下廣東行醫濟世，成為廣東民間信仰的神祇。廣東著名的黃大仙祠有四座：羅浮山黃野人庵、西樵稔崗赤松黃大仙祠、芳村花地黃大仙祠和香港九龍黃大仙祠，其中香港黃大仙祠香火最為鼎盛。澳門的黃大仙祠是與曹大仙合祠，廟的規模甚小，設在二樓上。

澳門道教信仰盛行的原因

澳門地域的神仙信仰歷史逾千年，淵源久遠，流行廣泛。神的觀念深入家家戶戶，人們敬神都很虔誠，並且在悠久的歷史過程中逐步形成了以媽祖(天后)為中心眾多神仙並存的神仙體系。如今澳門大小神廟共二十三座，供奉着數十位神仙菩薩，信眾遍及大多數居民。其中媽祖廟有六座，是這個神仙群體的核心，她還成為澳門城市的象徵。差不多每一座廟觀都形成了由廟祝和忠實信徒組合的拜神團體，他們雖然組織鬆散，不能稱為社團組織，但總是一種信仰勢力。此外，當代澳門還存在一些道教組織，如澳門儒釋道教聯會、燈明道院、李七道館等，規模不大，職業道徒不多，但由於信神的人數眾多，而神仙崇拜又是道教的主要特徵，因此在這個意義上可以說，道教信仰在澳門最為流行。至於造成這種現象的原因，大體上有以下三個方面：

其一，海港城市的因素。古代漁港時代，澳門人長年在大海中漂泊，風險難以預測，於是澳門先民逐漸產生了海神崇拜。近代商業貿易時代，澳門人的航海生活仍在繼續，因此海神崇拜歷久不衰，尤其是媽祖神廟長期保持香火鼎盛。

其二，社會生活的因素。中國喪失對澳門的管治權後，澳門人長期處於殖民統治下，政治上毫無權利，備受外人蹂躪和凌辱，而又無法從舊中國政府得到援助，便轉而祈求於天上的神仙菩薩來保佑。因此，19世紀中期以後新建或重修了許多神廟。這實在是一種無奈之舉，但無形之中擴大了神仙崇拜的社會基礎。

其三，信仰自由的因素。澳門廟宇林立、香火鼎盛、廟觀文物保持完好。這是因為社會安定，信仰自由，從來沒有受到任何政治干擾。因此千年以來，神廟不但沒有遭到人為破壞，而且愈建愈多、愈修愈好。這樣便發生了祇有數十萬人口的澳門，居然神仙薈萃，濟濟一堂，簡直成了神仙的博物館，並形成了澳門社會一大特色。

【註】

(1) 黃佐：《嘉靖香山縣誌》卷一，頁303。
(2) 印光任、張汝霖：《澳門記略》上卷，〈形勢篇〉。
(3) 陳振忠：〈珠澳史前文化及其共同性〉，《東南文化》1998年第2期，頁115-116。
(4) 黃佐編《嘉靖．香山縣誌》卷之八，雜誌第八，仙釋。
(5)《康熙．香山縣誌》，卷十，〈外志〉。
(6)《乾隆．廣州府志》，卷二，〈輿圖．澳門圖說〉。
(7) 見《康熙．香山縣誌》卷十，〈外志．寺觀〉。
(8) 見《道光．香山縣誌》。
(9)《道光．香山縣誌》，卷五，〈寺觀〉。
(10) 見《康熙．香山縣誌》卷十，〈外志．仙釋〉。
(11) 見《康熙．香山縣誌》卷十，〈外志．方技〉。
(12) 金正耀《中國的道教》商務印書館，1996年北京版，頁149。
(13)《中山市志》廣東人民出版社1997年版，第四十一編〈方言〉，第二章〈中山閩語〉。
(14)《香山縣鄉土志》卷7，頁5-6。
(15) 章憎命：《澳門掌故》之十二。《澳門日報》1962年10月18日 郭永亮：《澳門香港之早期關係》頁3-4。
(16) 黃佐：《香山縣誌》卷一，頁306-307；卷三，頁326；卷八，頁413。
(17) 李鵬翥：《澳門古今》，澳門星光出版社1986年版，頁20-21。黃兆漢、鄭煒明：《香港與澳門之道教》香港1993年版，頁74。
(18) 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國劄記》，中華書局1983年版，頁140。
(19) 印光任、張汝霖：《澳門記略》嘉慶五年刻，上卷，頁9，〈形勢篇〉。
(20) 林明德：《澳門的匾聯文化》，中華民俗藝術基金會1997年版。本文引述之其它匾額楹聯，均出自此書。
(21)《宋史》卷三百十六，〈包拯傳〉。

澳門三街會館（關帝古廟）儲藏之舊牌匾

〈錫壽與名〉牌匾電腦測繪圖（原大高為 815mm 、長 2980mm 、厚 70mm）

（澳門文化局文化財產廳徐健豪供稿）

天主教傳教士來華與明清之際西畫東來

葉　農*

明清之際，繪畫交流是中外文化交流的一個重要內容。其中，西畫東來中國又是繪畫交流的組成部分。最早開始進行這項交流的人是從明中葉開始來華從事傳教工作的天主教傳教士。關於這個問題的研究，已有許多研究成果(1)，但這些研究成果仍然存在着許多不足之處：對將西洋繪畫傳入中國的傳教士的研究主要着重於後期來華的清宮廷內傳教士畫家；對西洋繪畫來華途徑研究不足。

西畫，即西方繪畫，是指16世紀之後，以意大利為代表的西方美術。本人認為它有三層涵義：第一，指的是西方的繪畫作品，特別是天主教的宗教畫；第二，指的是西方畫家；第三，指的是西方的繪畫理論。西畫是作為天主教的傳教手段及工具，隨同傳教士而來到中國的。西畫東來始於明萬曆年間，隨着天主教在中國的發展而逐漸進入了一個高潮，後又隨着清政府的不斷禁教，天主教在華傳教困難而於清乾隆之後陷入一種停滯狀態。故本文以此為研究的時段。由於西畫東來這個問題涉及面較廣，涉及的問題亦較多，為研究的方便，本文主要探討兩個問題：一是繪畫作品的傳入途徑，一是來華的傳教士畫家。如有不足之處，請各位專家學者指正。

明清之際西畫東來的一些途徑

西方的繪畫作品傳來中國，並不是西方藝術家們單純地想把西方的繪畫藝術傳入中國，而是先作為天主教傳教士的傳教工具來華的。這從客觀上起到了促進西畫東來的作用。在這個過程中，傳教士起到了很重要的作用。因此，通過研究史料，我們可以發現，西畫通過了以下的途徑來到中國。

一、由傳教士們攜來中國。傳教士，特別是早期來華的傳教士，為了傳教方便和宗教信仰，他們來華時，多攜有一定數量的宗教畫。從現有史料來看，最早的應該是方濟各會會士阿爾法羅（Pierre Alfaro，西班牙人，？-1580）等攜帶宗教畫來到廣東肇慶。阿爾法羅是該會首名來華傳教士，他於明萬曆七年(1579)來到廣東的肇慶。在他的行李中，就有手繪聖像。據（法）裴化行稱：

> 及至〔1579年〕8月21日，他們〔阿爾法羅等〕又到肇慶過堂。〔兩廣〕總督檢點他們攜帶的物品時極其高興。其中(……)還有幾張筆致精妙，五光燦爛的手繪聖像。(2)

最早來到肇慶傳教的意大利籍耶穌會傳教士利瑪竇亦曾攜來宗教畫。據金尼閣說："〔肇慶〕百姓（……）詫異地望着聖母的小像。"(3)

除獨立的繪畫作品外，在其攜帶的書籍中亦有繪畫作品。據(明)顧起元著《客座贅語》載："〔利

*葉農，廣州暨南大學中國文化史籍研究所副研究員。

瑪竇〕攜其國所印書冊甚多，（……）間有圖畫人物室宇。”(4) 明萬曆二十六年（1598），意大利籍耶穌會會士龍華民（Nicolas Longobardi, 1559-1654）曾致書歐洲，稱中國人喜愛西洋畫，請多寄畫像來華，作為傳教的工具。故利瑪竇以後來華的傳教士，多攜有西洋宗教畫。

明天啟元年(1621)，法國籍耶穌會會士金尼閣（Nicolas Trigault, 1577-1628）從歐洲重返中國，他攜帶有巴伐利亞諸公爵所贈繪畫。據（法）費賴之（Louis Pfister, S. J.）說：

> 巴伐利亞國諸公爵以所藏最貴重之繪畫與異物贈之，（……）諸傳教師見尼閣至，攜來諸基督教君主之贈品，（……）皆大歡欣。(5)

在南京，意大利籍耶穌會會士畢方濟（Franciscus Sambiasi, 1582-1649）興建教堂時，在堂內繪有宗教畫。據費賴之說：

> 1641年方濟在南京城內某山上為天使建一教堂，（……）堂內用西洋畫法繪一圖，附以說明，右為善天使圖，分天使為九種；左為墮入地獄之惡天使圖。教內教外人見圖新異，爭往觀之，因而不乏受洗者。(6)

在直隸，有葡萄牙籍耶穌會會士傅作霖（Felix da Rocha, 1713-1781）和奧地利籍耶穌會會士劉松齡（Augustin von Hallerstein, 1703-1774）攜來宗教畫散發給在此的教徒。據費賴之稱：

> 1747 年教難時代，有人訴於巡撫，謂作霖與劉松齡表散十字架、圖像、念珠等物。(7)

在四川，明清更替之際，葡萄牙籍耶穌會會士安文思（Gabriel de Magalhães, 1609-1677），其攜帶的書籍中亦有宗教畫。據費賴之說：

> 後在漢中有一回教徒，以文思之《聖務日課》交還，蓋其人得此本，見上有外國字及聖像，疑其為歐羅巴人所有，故見還。(8)

在浙江，意大利籍耶穌會會士衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）曾用所攜之宗教畫臨時佈置聖壇，以阻止清兵襲擊。據費賴之說：

> 韃靼取杭州時，匡國在距杭不遠之 Wen-Choei，寓一大宅中。尚有數人避難此宅（……）及聞韃靼兵至，匡國題其門曰：“泰西傳佈聖法士人居此”。將所攜之書籍，望遠鏡及其他諸異物陳列桌上，於中設壇，上掛耶穌像。(9)

在湖廣，1662年楊光先教案發生後，在此處的法國籍耶穌會會士穆迪我（Jacques Motel, 1618-1692）被解往北京前，就曾將其經像藏起來。如費賴之說：“迪我於是藏其經像祭物，遵陸北行。”(10) 此處的經像即宗教畫。

二、作為天主教傳教場所，特別是教堂的裝飾來到中國。天主教傳教士在華建造的教堂、住院為了增加宗教氣氛等目的，一般均有宗教畫進行裝飾。這也是西方繪畫東來的最初與最主要的目的。而且，它隨着教堂、住院在中國許多地方的建立，這些繪畫作品亦分佈到中國許多地方。

由於廣東地區是天主教最早傳進中國的地區，故西方繪畫作品亦最早傳入，其時間在明嘉靖四十二年(1564年1月底)，當時葡萄牙來華使節團在澳門一帶活動，兩名隨團來華的傳教士來到今屬香港地區的大嶼山為在此活動的葡萄牙人進行宗教服務，接受服務的葡萄牙人曾專門修建了一座臨時教堂，堂內就懸掛着一幅宗教畫。據隨團的三名傳教士之一的平托修士稱：

> 我們從 Amacau 這個港口出發，兩天後到

達這個 Pinhal 島〔即大嶼山島〕。（……）次日禮拜日，所以我們對他們說，我們已準備好為他們做彌撒。於是他們當中有些人就登了岸，就在半夜三更在海灘上搭起了一座教堂。（……）到天亮時，樹枝搭成的、有旗子裝飾的教堂也出現了。連供祭 orago〔聖徒〕的祭壇裝飾畫也不缺，因為雖然沒有裝飾畫，還是擺上了聖米迦勒的一幅畫像。這樣，就修起了 Pinhal 的聖米迦勒教堂。(11)

此後，當利瑪竇在肇慶建成中國第一座住院時，內部亦有宗教畫裝飾。如金尼閣說：

所謂的傳教室在兩頭各有兩間房，中間是間空屋，用作教堂，中央是聖壇，上面掛着聖母畫象。(12)（而懸掛它，亦有利於宗教氣氛的形成。）當人們去訪問神父時，官員和其他擁有學位的人、普通百姓乃至那些供奉偶像的人，人人都向聖壇上圖畫中的聖母像敬禮，習慣地彎腰下跪，在地上叩頭。這樣做時，有一種真正宗教情緒的氣氛。他們始終對這幅畫的精美稱羨不止，那色彩，那極為自然的輪廓，那栩栩如生的人物姿態。不久就清楚，由於種種原因，最好把聖母像從聖壇上取下來，換上救世主基督的像。(13)

在明萬曆二十三年（1595）利瑪竇離開韶州前往南昌等地後，天主教開始傳播到中國的其它省份，而西方繪畫作品亦隨此北傳。各省情況如下：

在北京，在日本出生的華人耶穌會會士倪雅谷（Jacques Neva, 1579-1638）在明萬曆三十二年（1604）為北京教堂複製了一幅聖路加聖母像。北京的教堂建成後，其內部的裝飾畫受到中國人的好評。據（明）劉侗《帝京景物略》載：

〔利瑪竇〕邸左建天主堂，（……）供耶穌像其上。畫像也，望之如塑，貌三十許人，左手把渾天圖，右叉指若方論說。指所說者，鬚眉豎者如怒，揚者如喜，耳隆其輪，鼻隆其準，目容有矚，口容有聲，中國畫繪事所不及。右聖母堂，母貌少女，手一兒，耶穌也。衣非縫製，自項被體，供具如左。(14)

他在明萬曆三十九年（1611）被派遣來北京為利瑪竇安厝祠堂繪製壁畫。清初順治年間，北京城郊有教堂，大堂七所，小堂十四所，它們內均飾有宗教畫。這從楊光先教案發生後，北京的大小教堂被封，宗教畫被摘走可見。據“費書”載：教案發生後北京“教堂盡被封閉，圖像盡被摘取”(15)。康熙三十九年（1700），法國籍耶穌會會士張誠（Jean François Gerbillon, 1654-1707）在京奉旨修建天主教堂（“北堂”），教堂內部有繪畫裝飾，所附房屋中的客廳，亦有人物像裝飾。據“費書”載：

教堂（……）天花板皆加繪飾，祭壇後部亦加彩繪，華人見者咸目迷五色。（……）祭壇裝飾極為華麗，皆路易十四世寄贈之物也。教堂兩旁建華式廳屋二所。（……）客廳之中懸掛法國國王、王世子、諸親王、西班牙和英吉利等國國王諸繪像。（……）華人見者莫不驚異。(16)

至康熙末年，意大利籍耶穌會士、畫家郎世甯（Giuseppe Castiglione, 1688-1766）亦曾為天主教“東堂”擴建時作過內部美術和裝璜設計，畫有〈君士坦丁賴十字徽號得勝圖〉和〈君士坦丁大帝作戰圖〉兩幅圖；後又為天主教“南堂”的聖若瑟學院大廳作天頂圖。乾隆四十一年（1776），意大利籍耶穌會會士畫家潘廷璋（Joseph Panzi, 1733-1812）又為“東堂”繪〈聖母無原罪像〉。費賴之說：“1776年為葡萄牙神甫重建之教堂繪聖孕圖，高十一尺，寬

八尺。”(17)

在江西，倪雅谷於明萬曆三十八年(1610)被派遣到南昌為一座教堂繪製壁畫。(18)於該省傳教的法國籍耶穌會會士聶仲遷（Adrien Greslon, 1614-1695），在楊光先教案發生後，他知道其教堂難保，在1664年將教堂中的經像等隱藏。據“費書”載：“知縣待我甚善，然曾詢我經像等物何在，我答以二月前在贛州被逐時，堂中諸物皆被掠矣。”(19)

在湖廣，穆迪我在德安府建有一座教堂，內有宗教畫裝飾。據“費書”載：“1686年迪我在德安府城建一新堂。（……）而知府親至堂禮救世主像。”(20)

在廣西，葡萄牙籍耶穌會會士羅佩思（Cajetan Lopes, 1690-1736）曾修復在桂林的教堂，內有繪畫裝飾。據“費書”載：“曾將桂林教堂修復。會雍正仇教事起（……）所修復之教堂立被摧殘。本省總督入堂，毀其祭壇，焚其圖像。”(21)

在西藏，葡萄牙籍耶穌會會士安奪德（António de Andrade, 1580-1634）於1626年修建了西藏的第一座天主教教堂，內部亦有十餘幅宗教畫裝飾。伍昆明說：“教堂內部用十多幅宗教圖畫裝飾。其中有反映聖母生活和基督生活的圖畫，還有耶穌遇難和聖母懷抱嬰孩的兩幅浮雕。”(22)1726年9月，聖方濟各嘉布遣小兄弟會在拉薩的住院及教堂成立，內部用許多宗教圖畫裝飾。據“伍書”載：“教堂用許多宗教圖畫裝飾。”(23)

從全國情況來看，至康熙六年(1667)全國僅耶穌會教堂就達159所，可想而知，這需要繪製多少宗教宣傳畫、聖像。而且每次全國性教案一發生又有大量的宗教畫被毀。如在1745至1748年間的教難時期，全國的教堂均遭破壞，宗教畫像被焚。據“費書”載：“在1745-1748年間教難遍及全國，正風雨飄搖之時也。（……）教堂、經像、十字架等物被焚，教堂被毀。”(24) 教案過後，需要重繪的量亦是非常大的。

三、作為被贈送的禮物進入中國。西方繪畫有時是作為送給中國君王、要員的禮物來到中國的。

明萬曆二十八年(1600)，利瑪竇從南京啟程赴北京，他準備進貢給明萬曆帝的禮品中，就有許多繪畫作品。“貢品中有（……）油畫三幅，內聖母像一幅，聖子耶穌偕施洗約翰像一幅，救世主像一幅。”(25)

明崇禎十三年(1640)十一月，湯若望為葩槐國（Bavaria）君瑪西利（Maximilianus）所寄〈天主降生事蹟圖〉及蠟質三王來朝天主聖像一座，進呈明思宗。湯若望並將圖中聖蹟，釋以漢語，然後進呈。楊光先《不得已》〈臨湯若望進呈圖說〉引言稱：“若望進呈畫像共六十四張，眾圖四十有八；一圖繫一說於左右。”(26)

清康熙三十八年(1699)，在清廷服務的法國籍耶穌會會士白晉（Joachim Bouvet, 1656-1730）奉命出使法國返回中國。他攜來法國國王送給中國皇帝的版畫集一冊。據“費書”載：“法國國王以裝釘華麗之版畫集一冊付晉，囑其轉贈中國皇帝。”(27)

在西藏，1738年教皇克列門十二世（Clement XII）贈給西藏郡王頗羅鼐的禮物中，有一幅教皇本人的畫像。據頗羅鼐給教皇的覆函載：

> 您派遣所屬喇嘛攜帶着您的親筆信和許多珍奇物品，一張非常精緻的您的畫像和一些金製禮品來到我處饋贈給我。(28)

同時，教皇亦給第七世達賴喇嘛贈送了禮品。據達賴的覆函載：

> 轉交您（……）諸多饋贈禮品，計有（……）一張藝術性很高的喇嘛或是樞機大臣的畫像〔樞機主教貝魯加神父的畫像——引者〕（……）一些教皇、帝王，法國國王、西班牙國王、葡萄牙國王和一些傑出人物的印版像（……）一匹緋紅色的駿馬像。(29)

四、通過園林壁畫傳入。如意大利籍耶穌會會

士閔明我（Philippe-Marie Grimaldi, 1639-1712）曾為康熙帝的園林繪壁畫。如費賴之說：

> 有一次在園囿四壁繪人面各一，壁高五十尺，面長如之。正面視之，祇見山林遊獵諸景，第若位在一定地點觀之，則風景沒有人面見焉。（……）所繪一切圖畫，表面視之，似模糊不明，若在一定地點或用圓錐形，圓柱形，角柱形之鏡視之，圖畫畢見，如是之類，舉不勝舉。朝中貴人見之者，咸驚羨不已。(30)

通過這些途徑，西畫逐漸傳入中國，亦產生了一定的影響。就連教案發生時，踐踏宗教畫亦成了中國政府要求信教者叛教的工具。在葡萄牙籍耶穌會會士黃安多（Antoine-Joseph Henriques, 1707-1748）與意大利籍耶穌會會士談方濟（Tristan d'Attimis, 1707-1748）被殺一案中，就曾這樣。據“費書”載：

> 仇教者以婦女弱質，不難強之背教，乃以教中聖像置地上，命諸在教婦女以足踏之。諸婦女反向聖像圍拜，刑者以杖擊諸婦女足，仍忍痛禮拜如故。（……）一小時後錄役置天主聖母像於地，命神甫〔黃安多、談方濟〕教民以足踏之。二神甫跪禮聖像。隸役等見安多抗尤力，乃強曳之置聖像上，安多力抗，始止。(31)

由於宗教畫等繪畫作品在傳教活動中作用很大，需求量亦很大，故傳教士們將其大量運來中國。而在中國，貯存它們最安全的地點是澳門。如在1762年耶穌會將被解散之際，大量法國耶穌會貯存在澳門的這些繪畫作品被低價拍賣。據“費書”載：

> 1762年（……）九月初法國傳教會財產悉被拍賣。（……）餘若法國耶穌會士用重資從法國、印度、廣州等處備置之像章（……）皆以賤價賣出。(32)

來華的傳教士畫家概述

西畫東來，首先是繪畫作品的輸入；其次，隨着繪畫作品的進入，有一批傳教士畫家亦來到中國。他們來華的歷史背景是，當繪畫作品通過上述途徑進入中國後，西洋繪畫作品逐漸引起了中國人的興趣，傳教士們因此感覺到，如果派遣一批傳教士畫家前來，特別是進入宮廷服務，可以促進傳教事業；另外，由於大批教堂的興建和中國民眾的入教，對繪畫作品的需求量亦很大，畫家來華可以滿足這方面的要求。另從中國的情況來看，清朝的一些皇帝對西方繪畫作品亦感興趣，希望召集一些西方畫家入宮為其服務。如清聖祖康熙嗜畫，曾命耶穌會士派遣畫家來華。

對來華的傳教士畫家的研究，目前學術界比較重視的是清乾隆時期入宮服務的、以郎世寧為首的一批傳教士畫家，對他們的研究也較多。本文在此主要是想對這些畫家作一次盡可能詳盡的羅列。在羅列時，像郎世甯等比較有名、研究亦多者祇簡略提及，而將篇幅留給不太有名、研究較少者。請參閱下表。

明清之際來華傳教士畫家一覽表

姓　名	國籍	會籍	活　動　情　況
游文輝（Emmanuel Pereira, 1575-1630）	澳　門	耶穌會	曾在澳門學西洋畫。利瑪竇臨終（1610）時，他曾在其側，為利氏繪像。該像於1614年由金尼閣（Nicolas Trigault）攜返羅馬。（法）榮振華（Joseph Dehergne, S. J.）說：“1610年在北京，他協助處於垂危的利瑪竇；1613年在南雄作傳道員和畫家。”(33)
倪雅谷	中　國	耶穌會	據“榮書”載：“1601年作為傳教區的畫師而到達澳門，然後又於1602年7月來到北京。”
石宏基（Francisco de Lagea, 1585-1647）	澳　門	耶穌會	據“榮書”載：“1610年，本人在上海作傳道員和畫家，1612-1613年在杭州，1614年在南京，1630年在山西絳州，1634年在江西建昌，1645年在海南，然後又到廣東的南雄。”
艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）	意大利	耶穌會	1610年抵達澳門。1613年入華。1637年著《天主降生事蹟圖》及附圖《出像經解》，有57幅西洋宗教畫，亦為西化的中國版畫。
盧安德（Andrius Rudamina, 1596-1631）	立陶宛	耶穌會	據“榮書”載：“1626年到達澳門，後又到達福建福州。”“他在中國繪製的畫像曾被寄往法國。”
利類思（Louis Buglio, 1606-1682）	意大利	耶穌會	明崇禎十年（1637）入華。清順治五年（1648）入京。據“費書”載：“以西方繪畫之法教授華人，宮內頗賞其畫法。南懷仁神甫曾在《歐羅巴天文學》一書中，稱其曾以畫三幀呈康熙。其畫全守透視之法，並繪副本三幀陳列於其居宅園中。各處官員來京者見此畫皆驚賞。彼等皆不明緣何在一平布上將一切室廊門戶及道路皆能一一繪出。”
海因里希斯．范弗列登（Heinrich Van Vlierden, 1608-？）	荷　蘭	耶穌會	據“榮書”載：“1644年4月12日乘船出發前往中國。本人為藥劑師和畫師。”
阿爾貝．布拉克（Alber Brac, 1622-）	荷　蘭	耶穌會	據“榮書”載：“進入初修院，1643年，畫家。（……）1648年到達澳門學院。”
亨利．沙勿略（Henri Xavier, 1608-）	比利時	耶穌會	據“榮書”載：“1648年在澳門學院，作為畫家。”
依納爵．拉戈特（Ignace Lagot, 1603-1651）	弗拉芒	耶穌會	據“榮書”載：“1648年在澳門學院作畫家（……）是屈指可數的幾名中國傳教士之一，也是澳門學院的著名畫家。”
魏瑪竇（Vaz Mateus, 1608-1681）	澳　門	耶穌會	據“榮書”載：“他〔1659〕曾在澳門神學院任學監四年，當時正是畫家，同時也為中國傳教區工作，他是‘卓越的畫家’。”
南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）	比利時	耶穌會	1659年來華，1660年5月9日入京。自謂曾作畫三幅，呈聖祖御覽，並作副本懸堂中，官吏進京者，以一睹為快。

薩克索·伊桑斯（Saxo Isense）	意大利	耶穌會	據“榮書”載：“1690年為新學修士，準備派往北京宮廷（此人可能為畫家、數學家或醫生）。”
比納昔攸斯（Pinnacius）	意大利	耶穌會	據“榮書”載：“他於1690年被提名為北京宮廷的畫家。”
費約理（Christophe Fiori, 1672-）。	意大利	耶穌會	據“費書”載：“費約理（Christophe Fiori）修士，意大利籍畫師也。1694年至中國，居北京數年。”
衛嘉祿（Charles de Belleville, 1656-1730）	法　國	耶穌會	1699年，與意大利籍非傳教士畫家 Gherardini 抵京，入內廷作畫，他成為首位入宮的傳教士畫家。據“榮書”載：“修建了北京與廣州的住院。1704年在廣州‘為我們教堂繪製了漂亮的圖畫。’”
馬國賢（Mattheaus de Baroni Ripa, 1682-1745）	意大利	耶穌會	他於1710年抵澳門，1711年11月27日離開廣州，1712年2月5日抵達北京，入宮繪畫。
郎世寧（Josephus Castiglione, 1688-1766）	意大利	耶穌會	1715年抵京，以善畫供奉內廷。
倪天爵（Jean-Baptiste Simon Gravereau, 1690-1757）	法　國	耶穌會	據“榮書”載：“1719年11月左右於北京作為畫家和搪瓷專家。”
利博明（Ferdinand-Bonaventure Moggi, 1684-1761）。	意大利	耶穌會	據“榮書”載：“到達：1721年9月6日。在北京做畫家和雕刻家，1721年7月24日與費隱共同修建了聖若瑟教堂（東堂，由郎士甯裝飾）。”
王致誠（Jean-Denis Attiret, 1702-1768）	法　國	耶穌會	1737年啟程來華。據“榮書”載：“ 1735年成為北京宮廷的畫家。”
約瑟夫·諾伊格鮑爾（Josef Neugebauer, 1706-1759）	德國或奧地利	耶穌會	他曾於1739和1750到過澳門。據“榮書”載：“本人為數學家、機械師、天文學家、畫家、音樂家等。”
艾啟蒙（Ignatius Sichelbarth, 1708-1780）	波希米亞	耶穌會	1745年來華。據“榮書”載：“ 1745年到達北京。本人為畫家（郎士甯的學生，繪〈乾隆得勝圖〉之一）。”
管瑪爾（Marc Ribeiro, 1719-1774）	中國(?)	奧斯定會	據“費書”載：“入會前曾繪畫；遺有宗教畫數幅，在藝術方面價值甚微，然頗有裨於勸化也。”
安德義（Joannes Damascenus Salusti, ?-1781）	意大利	耶穌會	〈乾隆得勝圖〉四大作者之一，所作最多：〈庫隴癸之戰圖〉、〈伊西洱庫爾之戰圖〉、〈霍斯庫魯克之戰圖〉、〈烏什酋長獻城降圖〉、〈呼爾滿大捷圖〉、〈拔達山汗納款圖〉、〈郊營回部成功諸將士圖〉等。
圖散·馬松（Toussaint Masson, 1715-1749）	法　國	耶穌會	據“榮書”載：“他是一位準備派往〔中國〕宮廷的畫家。……逝世：1749年7月5日於莫桑比克，他事實上未曾到過中國。”

賀清泰（Louis de Poirot, 1735-1814）	法　國	耶穌會	他為供職畫院的最後一名耶穌會會士。1770年10月20日來華。在內廷為畫師。
穆保祿（Paolo-Agostino Amoretti, 1739-1783）	意大利	耶穌會/巴黎外方傳教會	他是補郎世甯、王致誠兩位宮廷畫家之缺而來華的。據“榮書”載：“1773年11月作為畫家而被派往北京。”
潘廷璋（Joseph Panzi, 1733-1812）	意大利	耶穌會	1773年，補郎世甯、王致誠之缺抵京。入內廷為乾隆皇帝畫師。據“榮書”載：“到達：1771年。1773年1月12日到北京，本人為畫家。他於1773年繪製了乾隆的畫像。”
卡布里埃爾．格律貝爾（Gabriel Gruber, 1740-1805）	奧地利	耶穌會	據“榮書”載：“本人既是工程師，又是機械師、化學家、畫家和醫生。1801年（……）.....他被派往了中國傳教區，徒勞無益地試圖到達那裡。”

〔註〕本表按畫家入華時間排列，部分被派往中國而在途中死亡或因其它原因未能抵達者及僅在澳門活動者亦列入。資料來源為“費書”、“榮書”及沈定平著〈傳教士馬國賢在清宮廷的繪畫活動及其與康熙皇帝關係述論〉、林子昇著〈經由澳門傳入中國之西洋美術及其影響〉，故引文不再一一注明出處。

從上表可以看出，明清之際共有三十位傳教士畫家來到或試圖進入中國，他們絕大部分是耶穌會會士。從此可以看出，耶穌會在西畫東來的過程中起到了關鍵作用。在他們之中，有意大利人十名，法國人五名，這兩個國家的人數佔總人數的50%，可見意、法兩國，特別是意大利（佔總人數的三分之一），是西畫東來的主要力量。

【註】

(1) 參見林子昇著〈經由澳門傳入中國之西洋美術及其影響〉，刊載於《十六至十八世紀澳門與中國之關係》（澳門基金會1998年9月出版）；徐新著〈明清中西美術交流和郎世寧畫派〉，刊載於《東西方文化交流：國際學術研討會論文選》（吳志良主編，澳門基金會1994年3月出版）；周正平著〈明清之際西洋繪畫在中國衰退的緣由〉，刊載於《復旦學報：社會科學版》，2000年第3期，頁76-80、102；胡光華著〈傳教士與明清中西繪畫的接觸與傳通〉，刊載於《美術觀察》1999年第10、11期；沈定平著〈傳教士馬國賢在清宮廷的繪畫活動及其與康熙皇帝關係述論〉，刊載於《清史研究》1998年第1期等。

(2) 見（法）裴化行著《天主教十六世紀在華傳教志》頁166。

(3) 見利瑪竇，金尼閣著；何高濟等譯《利瑪竇中國劄記》（下稱劄記），中華書局1983年3月出版，頁164。

(4) 見（明）顧起元著《客座贅語》卷六〈利瑪竇〉，轉引自暨南大學古籍研究所等編《明清時期澳門問題檔案文獻彙編》第五冊，人民出版社1999年12月出版，頁381。

(5) 見（法）費賴之著，馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》（下稱“費書”），中華書局1995年11月出版。頁120。

(6)(7)(8)(9)(10) 見“費書”頁145、頁806、頁240、頁261、頁307。

(11) 見平托著〈安德烈．平托修士給印度耶穌會士們的信〉（澳門——廣州，1564年11月30日），刊載於（葡）羅理路《澳門尋根（文獻彙編）》，澳門海事博物館1997年出版，頁88-89。

(12)(13) 見“劄記”頁168。

(14) 見（明）劉侗著〈帝京景物略〉，轉引自暨南大學古籍研究所等編《明清時期澳門問題檔案文獻彙編》第五冊，人民出版社1999年12月出版，頁218-219。

(15)(16)(17) 見“費書”頁242頁、頁448-449、頁1038。

(18) 見胡光華著〈傳教士與明清中西繪畫的接觸與傳通〉，刊載於《美術觀察》1999年第10，11期，頁80。

(19)(20)(21) 見“費書”頁301-302、頁308、頁665。

(22) 見伍昆明著《早期傳教士進藏活動史》（下稱“伍書”），中國藏學出版社1992年11月出版，頁148。

(23) 見“伍書”頁432。

(24) 見“費書”頁723。

(25) 見雅利克著《在印度發生的最令人難忘之事》，卷三，頁936。轉引自“費書”頁38。

(26) 見林子昇著〈經由澳門傳入中國之西洋美術及其影響〉，刊載於《十六至十八世紀澳門與中國之關係》，澳門基金會1998年9月出版，頁246。

(27)(30)(31)(32) 見“費書”頁435、頁370-371、頁370-371、頁752。

(28)(29) 見“伍書”頁472、頁476-477。

(33) 見（法）榮振華著，耿昇譯《在華耶穌會士列傳及書目補編》（下稱“榮書”），中華書局1995年1月出版，頁495。

從貿易畫看清代海外貿易的發展

兼談海外移民對貿易畫風格的影響

胡光華*

梁嘉彬先生在其名著《廣東十三行考》序篇中說：“國人研究中西交通史，每以葡借澳門以前交通史為界；研究中國外交史，每以鴉片戰爭而後之外交史為基；其介乎兩者間之澳門問題與十三行問題，則幾若無人過問焉。”事實上，無論是中西交通史、中國外交史或澳門問題、十三行問題，都是圍繞着中西貿易問題展開的；而要研究中西貿易，特別清代海外貿易，一般人們除了根據文獻資料進行考證探索外，經常會採用清代中國貿易畫圖像資料來幫助研究，以達到直觀透視歷史的目的。

貿易畫（Trade Painting）又稱外銷畫（Export Painting），是清代中西經濟文化交流的產物，其本身也是清代海外貿易的一種特殊商品，並隨清代海外貿易的發展而發展，大量流入歐美，為清廷納稅。(1) 貿易畫主要包括以西方繪畫風格繪製的水彩、水粉和油畫等品種。這些貿易畫品種以寫實表現為基調，因此無論是題材內容還是表現形式的變化，無不反映中西經濟貿易的發展和文化交流的歷史進程，甚至從貿易畫的構圖和表現形式、技巧畫法上都可以看出中西貿易發展的歷史進程和海外移民對中國貿易畫風格的影響。毫無疑問，貿易畫是研究清代海外貿易的重要文獻史料。

本文擬從兩大方面進行探討：1)從貿易畫看清代海外貿易的發展；2)海外移民對貿易畫風格的影響研究。

從紀實性、地誌性的貿易畫看清代海外貿易的發展

由於清代中國貿易畫以寫實為基調，以現實生活為題材內容，紀實性與地誌性就構成那些作品的歷史文化屬性，它具有文字資料不可替代的圖目文獻價值、文化藝術價值。(2) 紀實性的貿易畫有清代商業生產與海外貿易場景的繪畫；地誌性的貿易畫主要有清代海外貿易通商口岸風景畫，它們面貌的變化和口岸船舶的增加，展現了清代海外貿易的發展圖景。

一、從紀實性貿易畫透視清代海外貿易

這一類貿易畫以清代海外貿易活動為題材內容，直接記錄了中西經濟交流的歷史情景。其中最突出的是中西茶葉的畫面，真實生動地展現了昔日清代海外貿易的發展過程。

中西茶葉貿易的發展應歸功於荷蘭醫生邦迪高（Bonte Koe），自他在1680年提出日飲百杯茶可去百病的論調(3) 之後，飲茶之風，波及歐洲。到1700年中國茶葉成了荷蘭、英國乃至整個歐洲各階層普遍飲用的飲料。荷蘭的奧斯頓公司從中國廣州買入的茶葉獲純利竟達139%；1727-1728年間，該

*胡光華，藝術學博士，華南師範大學藝術學系教授。

廣州法庭外景（布面油畫）　史貝霖作（傳）　香港藝術館藏

中荷茶葉貿易（紙本・水粉）
〔中國〕佚名作　維也納奧地利國立圖書館藏

公司曾供應着歐洲半數以上的茶葉需求。[4] 18世紀中葉，荷蘭東印度公司繼奧斯頓公司之後繼續經營與中國的茶葉貿易，直到1795年公司宣告破產。因此，茶葉貿易成了18世紀中後期的中國貿易畫描繪的題材內容。現存維也納奧地利國立圖書館的一套中荷茶葉貿易水粉畫與歐洲私人收藏四幀一套的組畫，約作於1780年代初[5]，畫中歐洲人裝束完全一樣，應都是荷蘭人。兩套組畫均用明暗加透視的表現方法，紀實性地描繪荷蘭商人驗茶、訂貨、監督過秤和記賬登記等貿易過程。從茶行茶庫場景的規模不大和人物畫法表現中帶有明顯勾線痕跡，可以看出這兩套組畫均屬清代早期的貿易畫（18世紀中後期）作品。18世紀末中荷茶葉貿易規模進一步擴大，因為茶葉是荷蘭東印度公司在18世紀“經營的最重要的貨品之一”，“公司的董事一致認為與中國的貿易是整個商業架構的重點”[6]。英國馬丁・格里高里畫廊收藏的一幅18世紀

末中國貿易水粉畫〈廣州茶行內景〉，展現了一座回字形院落龐大茶行中成堆壘積的茶包，遍地擺滿茶箱，幾十名中國茶工與數名荷蘭人忙着搬茶裝箱。除場景宏大外，畫面強烈的明暗對比效果和投影表現，以及多層次空間透視的變化，這些西畫藝術表現品質的提高也揭示了18世紀末中國海外貿易擴大的發展變化過程。

茶葉貿易還意味着中國瓷器的海外貿易發展，這不僅因為中國瓷器是18世紀歐洲人普遍喜愛使用的日用飲食器皿和裝飾陳設，利潤高[7]，而且也是一種作為茶葉貿易海上運輸理想的壓艙墊護層，起到不串味、隔潮隔水的作用，可保證茶葉純正的原味品質。在18世紀後期，荷蘭船舶每從中國販運一次茶葉，就可同時裝載200,000-250,000萬件瓷器行銷歐洲。[8]據荷蘭布魯塞爾皇家藝術博物館喬克博士的研究，18世紀後期的某幾年，從中國“運抵荷蘭的瓷器更超過一百萬件”[9]。其它國家，如丹麥東印度公司僅1760年就向中國訂購了歐式日用瓷3,284,000餘件(套)；又如瑞典，在18世紀的四十三次遠航中，運回瓷器28,000,000件[10]；而整個歐洲在18世紀的一百年間，至少從中國輸入了60,000,000件以上的瓷器。可見，中西茶葉貿易的發展造成了中國日用瓷暢銷歐洲；又因為瓷器貿易恰巧又與茶葉貿易相得益彰，便於結伴遠洋運輸，又能確保茶葉銷往歐洲的質量，從此茶葉和瓷器像清代海外貿易的一對重要的“孿生”商品，吸引着西方商人和船隊不斷地漂洋過海，同中國進行海上貿易。透過18世紀中西茶葉貿易的歷史畫面，當然也可以探究出18世紀中國瓷器海外貿易的發展過程，何況到19世紀表現中西瓷器貿易情景的中國外銷畫也已經出現了。

18世紀末，英國打敗了有“海上馬車夫”之稱的荷蘭，取得了海洋霸主的地位，進而取代荷蘭，成了販運中國茶葉、瓷器的海上大國。如果說18世紀中國貿易畫以紀實性描繪中荷茶葉貿易的歷史情景為特徵，那麼從19世紀開始，就轉向中英茶葉貿易的紀實性表現了。我們既可以從歷史文獻中發現這種巨變：1664年輸入英國的中國茶葉是二磅二盎司，一百餘年後的1785年已達一千五百多萬磅[11]，十餘年後僅英國東印度公司在1810年的貿易季節裡就直接

中荷茶葉貿易（組畫之一、之二）（紙本・水粉）〔中國〕佚名作　歐洲私人收藏

廣州茶行內景（紙本．水彩）　〔中國〕佚名作　英國馬丁．格里高里畫廊藏

從中國進口了二千七百萬磅茶葉[12]。又可以從中國清代貿易畫直觀到這種巨變：歷史圖像之一是現存美國皮博迪．艾塞克斯博物館的19世紀初的布面油畫〈中國的茶葉貿易〉，畫面展現廣州港岸邊着黑色禮帽穿黑色燕尾服的英國商人分頭在品茶驗貨、監督過秤、清點茶箱入賬並裝上中國貨船，中景是停泊在黃浦港的四艘飄着英國旗幟的商艦，等待裝茶啟運，遠處水天相接山如獸牙之處是珠江出海口隘道虎門，數艘掛英國旗的商船正在駛離隘口，似乎告訴觀眾它們已裝好中國茶葉揚長而去。整幅作品不但將中英茶葉貿易的一系列環節濃縮在一幅畫面，而且還將中國茶葉從在青山綠水中墾荒播種到採摘分類晾乾、烤製和裝運至廣州茶行、最後到茶行在英國商人監督下踏製成茶葉成品的貿易生產過程紀實地表現出來。這種把中國茶葉生產過程和海外貿易過程巧妙地結構為一個有機整體，讓人在直觀到中英茶葉貿易歷史情景的同時，也賞心悅目地欣賞到中國茶葉神奇獨特的生產與貿易方式。此種別出心裁的紀實性風景畫表現手法，創造性地運用了中國山水畫散點透視構景的方法，並融入西方繪畫焦點透視原理、色彩冷暖、明暗對比的寫實技巧，顯示了中西繪畫在新世紀隨中西貿易的擴大而進一步交流融通，以及中國貿易畫突破18世紀海外茶葉貿易四幅一組敘事性紀事描繪的格式後所取得的顯著成就。英國私人收藏的〈中國茶葉的種植與生產加工貿易〉大型油畫，還在畫面中巧妙設置了板橋亭閣，使畫面頓生真實優美的自然神韻和園林般的清新氣息，引人入勝。

到19世紀20-30年代，反映中英茶葉貿易情景的中國貿易畫又發生兩種新的變化：其一是十三幅為一組的中英茶葉貿易情景的紀實性畫面代替了生產與貿易過程裡一體的獨幅形式；其二是大型寫實

中國的茶葉貿易（布面．油畫）　〔中國〕佚名作　美國皮博迪．艾塞克斯博物館藏

性、紀實性作品代替了敘事性、紀實性茶葉貿易作品。前一種類型把中國茶葉生產貿易過程分解為十三個流程畫面，即開墾、植苗、栽培茶樹、採集茶葉、選茶、晾茶、攤乾茶葉、挑茶待烤、烤茶並與茶商洽談售茶、打包裝箱、運茶到廣州港茶行踩製以及與英國人貿易、驗貨過秤裝船；前十一個畫面為茶葉生產過程，後兩個畫面為中英茶葉貿易過程。描繪 1820 年代中英茶葉貿易的紀實性代表組畫，有英國海港藝術博物館收藏的一套中國貿易水粉畫。這種十三幅為一組的外銷畫形式一直持續到19世紀中期，如香港藝術館也藏有一套此類茶葉貿易水粉組畫，所不同的是19世紀初的畫風帶有一定的寫實意趣，色彩沉着，而中期的畫風偏向大面積平塗，裝飾意味較濃，色彩偏純。(13)

1839年《澳門新聞紙》曾報道說："中國每年出口之茶葉有七千萬棒至七千五百萬棒。1837年英吉利、米利堅兩國船隻共裝出口茶葉五千六百七十五萬一千一百三十三棒。"除文獻資料外，中英、中美茶葉貿易發展盛況，當然也可從1830年代的中國大型布面油畫中目睹。這類作品十分難得，現僅見英國吉恩．皮埃爾．馬奎先生收藏1830年代的兩幅茶行油畫。一幅是〈製茶工場〉，佚名畫家採取一點透視和逆光的方法由室內向室外推開一個宏大製茶場景，數以百計的茶工穿着短褲赤着上身忙着用力踩製茶葉，另一些茶工手捧盛滿茶葉的簸箕，從外面茶庫中源源不斷進入製茶工場，有的彎腰為茶箱添料，有的在旁邊稍候，幾名英國商人在其間巡視督察；畫面正中有一名身穿制服的英國人昂首站立，剪手察看製茶情景。整幅作品情景十分豐富生動，構圖嚴謹，尤其是如此眾多的人物組織得多樣統一，主次層次分明，人物、場景描繪比例透視相當準確，各具神貌，並且還是用逆光來塑造如此複雜的空間和人物場景，光感透視強烈，可謂是一幅有寫實藝術表現力的中英茶葉貿易盛況的紀實性創作藝術作品。另一幅是〈茶庫〉，畫家採取強調逆光描繪大型場景的手法，除門洞內外肩扛茶包的工人

中國茶葉的種植與生產加工貿易
〔中國〕佚名作　歐洲私人收藏

茶葉的生產與貿易組畫（之二）
（紙本・水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

茶葉的生產與貿易組畫（之一）
（紙本・水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

茶葉的生產與貿易組畫（之三）
（紙本・水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

有明確的外形體面變化外，室內幾十個中外人物和堆積成山的茶包，均處理在陰影之中，僅一縷縷側光和富有層次變化的輪廓在黝暗中將人群忙碌的場景和空間微妙地展現出來，光線集中而又有節奏變化，取得生動活潑的透氣藝術效果，可以說是一幅紀實性與藝術性並舉的佳作。這兩幅作品藝術品質如此之高，場景規模如此之大，無不反映1830年代中英茶葉貿易的發展盛況。

二、從地誌性的船舶風景畫看清代海外貿易的發展

西方來華貿易船舶是清代海外貿易發展的歷史見證。在攝影技術還未發明以及攝影術發明後尚未流行的時代，西方抵華船主或船長一般都喜愛請中國貿易畫家為其貿易船舶繪製“肖像”，以資紀念，於是留下文字資料之外的視覺圖像資料，甚至文字文獻沒有記載的中西貿易過程，也在清代貿易畫中呈現出來。像清代梁廷枏(1796-1886)所著《粵海關誌》這樣的清代海外貿易名著，也僅記載了乾隆十四年(1749)到道光十八年(1838)之間歷年來粵夷船總數，歷年各國來粵貿易船舶的具體情況均未詳載，故要探究清代海外貿易發展，還須借助其它文獻和途徑。因此，清代中國貿易畫則是一種十分理想的視覺歷史圖像資料，它不但客觀地描繪了當時中西貿易的歷史情景，而且也用畫面記載了清代海外貿易發展的一些重大事件。所以，地誌性的貿易船舶“肖像”畫是一種以其題材內容的紀實性揭示中西貿易發展進程的歷史圖像。

船舶“肖像”源於中國外銷瓷上的“船舶紋”，這是一種裝飾性加地誌性、紀實性的專門訂製畫面。迄今所見最早的“船舶紋”是18世紀初廣彩瓷器上的荷蘭商艦。爾後在中國外銷廣彩瓷器上專門訂繪來華貿易船舶“肖像”的風氣沿襲到18世紀後期。1784年，美國東海岸城市賽倫市（Salem）向中國開出了第一艘商船“大土耳其號”（the ship

茶葉的生產與貿易組畫（之四）
（紙本・水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

茶葉的生產與貿易組畫（之五）
（紙本・水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

茶葉的生產與貿易組畫（之六）
（紙本・水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

茶葉的生產與貿易組畫（之七）
（紙本・水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

Grand Turk）；為紀念該船來廣州貿易，中國行商平呱（Pingua）專門訂製繪有這艘美國商船的酒碗，並在上面刻寫銘文“大土耳其號船/1786年於廣州”，將這隻酒碗作為紀念禮物送給隨船軍官。[14]“大土耳其號”遠航中國貿易，進一步密切了清代中國與美國的貿易交流，那就是美國的賽倫市繼紐約市之後在中美貿易的歷史進程中扮演着極其重要的角色。[15]

率先揭開中國與美國兩大國之間直接貿易交流歷史的美國商船是“中國皇后號”（Empress of China），它是美國擺脫英國殖民統治獨立後，開拓中國大陸與美洲大陸貿易的第一艘商船。1784年2月22日從紐約出發，同年8月23日到達中國澳門，8月28日抵達廣州，寄碇黃埔港。[16]“中國皇后號”來中國貿易推動了清代海外貿易的發展，當它於1785年5月12日返回紐約時，運回紅茶2,460擔，綠茶562擔，瓷器962擔，棉布864匹，絲織品490匹等，全程歷時十五個月，獲純利37,727美元，利潤額為其投資額的25%。[17]對清代中國海外貿易發展而言，“中國皇后號”來華意味着中國海外貿易的大發展契機。該船經理（Super cargo）蕭善明（Major Samuel Shaw）在呈交給美國外交部的報告中稱：“雖然這是第一艘到中國的美國船，但中國人對我們卻非常寬厚。……當我們將美國地圖示之，並告以疆域人口的情形後，他們對今後出口土產可能大量增加之事，感到十分高興。”[18]對剛獨立的美國來說，與中國貿易鉅大的利潤引起了轟動，1789年和1791年，美國政府兩度以稅則上的減免立法，特別保護對華貿易，以致到1792年（僅過了八年時間），美國已成為僅次於英國的西方對華貿易國家。這一勢頭一直保持到1840年鴉片戰爭爆發前夕。記載“中國皇后號”在廣州的不僅有歷史文獻，而且還有珍貴的歷史畫面為其留影。當時中國著名的外銷畫家史貝霖（Spoilum）就繪過該船的“肖像”畫。[19]現今所見美國賓夕法尼亞歷史學會（The Historical Society of Pennsylvania）收藏的一件扇

面水彩畫，就是一幅描繪“中國皇后號”停舶在黃埔港水域情景的藝術珍品。為突出主體，畫家有意將畫上其它西方船舶用淡色處理，船尾國旗模糊莫辨，唯有“中國皇后號”以重色精心刻劃，獨處畫幅中心偏左位置，星條旗在船尾迎風招展格外醒目。在藝術表現與畫法技巧上，非常明顯的中國繪畫山石皴法、樹木點簇加上西方明暗遠近透視和色彩材質以及摺扇象牙骨片上雕鑿幾何透空花紋，都顯示這是1780年代初的中國貿易畫作品。[20]

1788-1789年度是中美貿易發展的轉捩時期，從此之後中美海上貿易激增，尤其是中國茶葉對美國出口大幅度增長。美國在這一個貿易季度中出動四艘商船，進口了1,188,800磅中國茶葉，儘管這在當時還不及英國的十七分之一，卻為1789年後美國商船繼續沿着“西北海岸”航行[21]，向印第安人搜求海獺皮到中國廣州高價販賣，並以低價換購中國茶葉到美國和歐洲大量出售，創造了先機。1789年的法國大革命和後來的拿破侖戰爭又為美國販運中國茶葉到歐洲帶來了天賜良機，到了1805-1806年度，美國從中國進口的茶葉11,702,800磅，超過了英國進口的二分之一；在1790-1812年期間，美國從中國購得轉銷其它國家的茶葉佔其自廣州輸出總額的三分之一。[22]關於1788-1789年度中美茶葉貿易這段重要歷史，恰好也有中國貿易畫作品描繪出來。香港藝術館收藏的油畫〈寄碇黃埔港的外國船舶〉[23]就是一件描繪這一年度美國商船停在黃埔港水面的紀實性油畫，畫面前方縱向排在一起的四艘商船尾部飄着星條旗清楚地顯示了這一切。此外，畫面近景平岡墟上還是農田，天空不畫一點雲彩，這都是1780年代末中國布面油畫的表現特徵和黃埔港景貌的特徵，因為1790年代後的中國油畫，皆有雲彩描繪；如傳為史貝霖1794年之作、現藏英國馬丁·格里高里畫廊的〈廣州巡撫接見馬戛爾尼特使〉，美國人科尼（Corne）根據1790年代初中國油畫貿易畫摹繪的〈廣州的外國商館〉，均已有雲彩的初步表現了。

澳門在清代海外貿易發展過程中起過重要作用。繼1688年清朝政府在澳門設立了粵海關澳門總

茶葉的生產與貿易組畫（之八）
（紙本·水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

茶葉的生產與貿易組畫（之九）
（紙本·水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

茶葉的生產與貿易組畫（之十）
（紙本·水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

口展開對外貿易後[24]，1715年又開放黃埔港，允許外國商船進港停泊；從此澳門與黃埔一道作為廣州的外港，各司其責。乾隆九年（1744），澳門同知印光任頒佈〈管理澳夷章程〉，規定了西方商船進入虎門貿易守則。因此，凡駛入虎門的外國商船，都必須先在澳門停泊，在澳門聘請引水員、通事（翻譯）和買辦，申報澳門總口海關監督行臺頒發進港許可證（紅牌）才准進入虎門、寄碇黃埔港進行貿易

茶葉的生產與貿易組畫（之十一）
（紙本・水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

茶葉的生產與貿易組畫（之十二）
（紙本・水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

茶葉的生產與貿易組畫（之十三）
（紙本・水彩）〔中國〕佚名作　英國海港藝術博物館藏

活動。[25]現存清代貿易畫中有不少描繪西方商船錨泊澳門的景象，其中最早的一件是歐洲奧爾德漢（Oldham）收藏的扇面紙地水彩畫，作品紀實性地展現了中國與瑞典早期貿易的一段重要歷史：1750-1751年，瑞典東印度公司有兩艘商船到中國貿易，其中一艘“查爾斯王子號”隨船牧師彼得・奧斯伯克（Peter Osbedk）撰文記載了當時中西貿易情況。據他說，在這一貿易季度裡，碇泊港口的歐洲船共有十八艘，其中丹麥船一艘，瑞典船二艘、法國船二艘，荷蘭船四艘，英國船九艘。當時已近十五年沒有瑞典船隻駛達中國了。[26]根據奧斯伯克記載，不難發現這幅扇面水彩畫正好與之脗合：澳門南灣海面上泊碇着四艘西方商船，其中二艘船尾懸掛瑞典旗，一艘掛丹麥旗，一船掛荷蘭旗。此外，南灣海岸邊散落的中國稅館，澳門城中的大炮臺，城兩端的西望洋炮臺與東望洋炮臺，海岸沿線低矮的房屋，與印光任1751年著成的《澳門紀略》之〈澳門正面圖〉近似；表現技法上也呈現中國貿易畫早期特徵，即用西方水彩畫顏料加中國線描勾染法繪景。顯而易見，這不僅是中瑞貿易發展見證的重要歷史作品，也是一件清代最早的貿易畫，它說明了澳門曾是清代中國海外貿易的重要港埠，也說明了澳門是中國貿易畫的發源地之一。[27]

海外移民對貿易畫風格的影響

海外移民主要是指英國著名油畫家喬治・錢納利對中國清代南方通商口岸油畫家及其繪畫風格的影響，從而形成以英國大陸風格為主流的畫風。由於這種畫風是錢納利傳播與影響所致，故把受錢納利直接影響與間接影響的畫家及其藝術，稱之為“錢納利畫派”。

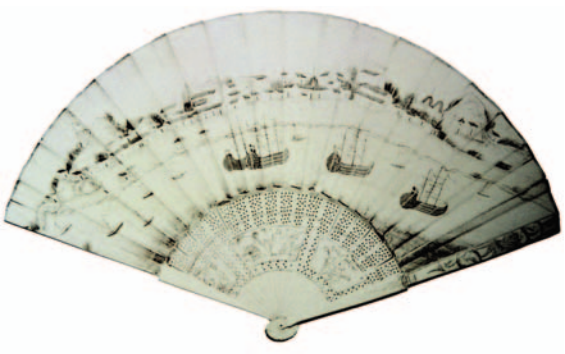
自從1825年英國畫家喬治・錢納利定居澳門以來，中國南方通商口岸的油畫進入了一個新的發展時期，具體表現為：1）錢納利及其中國弟子們在粵、港、澳三地的藝術活動促進了廣東油畫的蓬勃發展，形成廣州、香港、澳門三足鼎峙的油畫藝壇格局；2）不但廣東的油畫肖像畫風丕變，而且風景、人物畫風也發生遞變；3）在錢納利畫風的直接熏陶與間接影響下，新一代中國油畫家迅速成長起來，他們在中國南方其它通商口岸的藝術創作活動促進了清代南方油畫的發展。

錢納利的中國高足叫林呱（傳為關喬昌者）。1825年9月，當錢納利踏足澳門時，他的朋友費龍在自家花園為他構築了畫室，並配備了助手為他收拾清洗畫具，這名助手就是後來叱吒廣東油畫藝壇

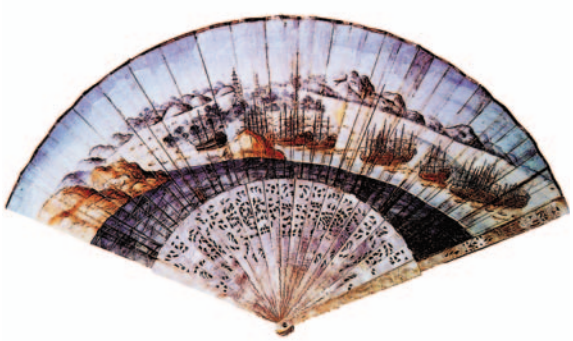
茶葉的生產與貿易組畫・篩茶　（紙本・水彩）〔中國〕庭呱作　香港藝術館藏

製茶工場　（布面・油畫）〔中國〕佚名作　英國吉恩・皮埃爾・馬奎收藏

大土耳其號船舶紋酒碗
（中國瓷器） 美國皮博迪・艾塞克斯博物館藏



停泊在澳門南灣水面的瑞典等國商船
（扇面・水彩）〔中國〕佚名作



“中國皇后號”在黃埔港
（扇面・水彩）〔中國〕佚名作 美國賓夕法尼亞歷史學會藏

的名家林呱，林呱本人也聲稱自己是“這位英國畫家的學生”(28)。錢納利一向視“教學是最高的藝術”所產生的積極成果，使林呱在老師的熏陶下成熟起來。林呱於1820年代為錢納利繪製的寫生肖像即是最好的證明。儘管這幅肖像畫得比較拘謹，但由於

黃埔帆影
（布面・油畫）〔中國〕南昌作 （美）安東尼・哈迪藏

林呱把握住了人物結構與性情神態、明暗對比關係，作品顯得扎實傳神，具有錢納利肖像畫風範，由此可見林呱經過十幾年的磨礪能青出於藍。1852年錢納利去世時，有人在英文《廣東郵報》上著文追悼說：“錢納利是一位不亞于托馬斯・勞倫斯爵士的肖像畫家。一個在廣州的現代繪畫流派，是錢納利建立起來的，他的學生包括林呱及其他一些中國畫家都畫藝不凡。”

林呱（關喬昌）的確是一位畫藝不凡的油畫家，他自詡為“中國的托馬斯・勞倫斯爵士”(29)。關喬昌曾倣法老師錢納利把自己創作的油畫肖像送到英國皇家美術學院、美國紐約阿波羅俱樂部、波士頓圖書館展出，其中在波士頓展出的油畫有林則徐像和耆英像，因而贏得了國際聲譽。1850年一位訪問過他畫室的法國人在美國藝術協會發表文章稱道：“今年夏天我們看了波士頓圖書館的展覽，有四至五幅中國達官顯要的肖像畫出自這位畫家之手，但願這不致令技藝純熟的歐洲畫家失寵。”事

寄碇在黃埔港的外國船舶

（布面・油畫）　〔中國〕佚名作　香港藝術館藏

濠江漁歌

（布面・油畫）　錢納利作　香港藝術館藏

維多利亞城及海港

（布面・油畫）〔中國〕煜呱作（傳） 香港藝術館藏

維多利亞城遠眺

（布面・油畫）〔中國〕煜呱作（傳） 香港藝術館藏

實上，林呱在藝術上的日臻成熟倒真的“使技藝純熟的歐洲畫家失寵”，那就是他具有純熟的油畫技術；如林呱創作的〈漁民生火圖〉，戲劇般的光色強烈對比和油畫肌理藝術效果的處理（天空雲彩如煙似絮的肌理，地面土層酥鬆溫柔的肌理），幾乎可與錢納利的〈濠江漁家〉（香港藝術館藏）、〈濠江一漁船及漁娘〉媲美。他的眾多油畫肖像，包括他的兩幅油畫自畫像藝術品質之高（這兩件作品是美國皮博迪・艾塞克斯博物館收藏的〈林呱自畫像〉和香港藝術館收藏的〈林呱自畫像〉），足與西方油畫家媲美，難怪英國旅行家唐寧在他的遊記中記述林呱時要說：“他曾經是住在澳門的錢納利的學生，受了錢氏的訓導，足以使他按歐洲人的式樣完美地作畫。……大多數外國人花得起錢請林呱給他們畫肖像，因為他們認為請中國人為自己畫肖像，帶回祖國會有格外的價值。”(30) 此外，林呱還擅長藝術經營，正如英國遊人凡尼在他的《1848年中國和印度之旅回憶錄》中寫道：“林呱，華南著名的畫家，……他有敏銳的商業眼光。……我理解他是個相當公平的畫家，他不僅有葡萄牙和本地的顧客，也有在廣州和香港的歐洲主顧。”林呱不僅在廣州設有畫坊，1840年代又在香港開設畫店，以“林呱，英國和中國畫家”、“漂亮的肖像畫家”牌號招徠中外主顧，具有很強的藝術市場競爭實力，故擁有粵、港、澳三地來華的歐美藝術消費者。可見，中西經濟文化交流一方面推動了歐美藝術贊助人對中國油畫的消費，另一方面反而加深了錢納利對廣東油畫的影響，形成錢氏畫風為主導的油畫藝術新潮，因而導致19世紀中國油畫“錢納利畫派”的興起和油畫風格的驟變。

受錢納利畫風影響的畫家還有新呱和煜呱。新呱是一位活躍於19世紀中後期的風景畫家(31)，他作風景畫喜歡借助近景與中景的明暗對比來表現水的明快流滑質感並拉開空間層次，達到重點描繪中景光線集中區域景物的目的。他早年的油畫〈辛西婭號離開伶仃洋〉和晚期的〈廣州商館區〉、〈里約熱內盧海景〉(32) 組畫均採取這種形式處理畫面，與錢納利的〈濠江漁歌〉表現形式相類，色彩語言也酷似錢納利的〈濠江一漁船及漁娘〉、〈澳門半山風光〉。雖說沒有任何文獻記載新呱與錢納利有師承關係，然而作品的形式與色彩感覺已說明了一切。

煜呱(33)的油畫選材與新呱相似，多以粵、港、澳等地的港埠風景為描繪對象。在設色表現上，煜呱與新呱有別，他往往用黃紫或藍紫釉染雲彩，強調它們在不同環境中的色彩傾向，如在〈黃埔船塢〉、〈黃埔帆影〉（傳）中雲彩偏藍紫色，在〈廣州商館區風貌〉、〈維多利亞城遠眺〉(34) 中則偏黃紫色。煜呱比新呱更加注重筆觸與色彩效果造成的視覺衝擊力，那漫天湧動的雲層、波浪翻捲的海面，在他運轉自如、靈活多變的筆觸揮掃下氣韻生動，質感躍現。這種重視風景色彩質感韻調的表現與錢納利衣缽相承，祇不過煜呱的筆觸比錢納利更加細膩傳神更顯別具匠心了，以至於西方學者認為

澳門南灣全景

（布面・油畫）〔中國〕煜呱作（傳） 香港藝術館藏

黃埔帆影

（布面・油畫）〔中國〕煜呱作（傳） 香港藝術館藏

廣州商館

（布面・油畫）〔中國〕新呱作（傳） 美國皮博迪・艾塞克斯博物館藏

廣州巡撫接見馬戛爾尼特使

（布面・油畫）〔中國〕史貝霖作 英國馬丁・格里高里畫廊藏

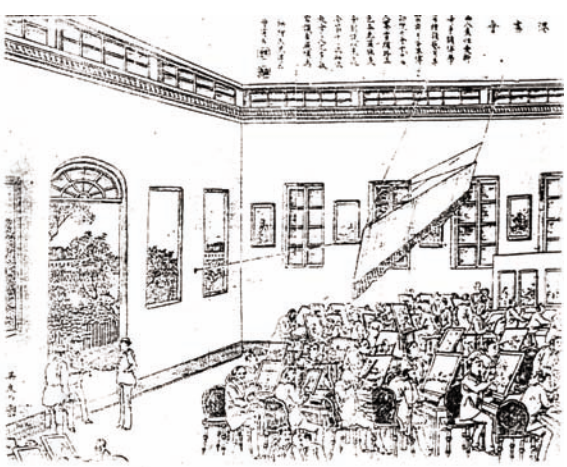
辛西婭號離開伶仃洋

（布面・油畫）〔中國〕新呱作 歐洲私人收藏

煜呱之作堪與歐美風景畫比肩。

如果說錢納利對林呱、新呱、煜呱等人發生明顯影響從而導致中國清代沿海油畫的興盛和畫風丕變的話，那麼到了19世紀中後期對南昌、周呱二人的影響已衰減得難以分辨了。儘管南昌[35]的油畫〈黃埔帆影〉構圖一眼望去近似錢納利的油畫〈濠江艇帆〉，但南昌嗜好純度過高的色彩作畫，色調顯得浮躁，與錢氏格調迥然異趣。

19世紀後期中國南方通商口岸的油畫因受西方照相術的影響，藝術品質江河日下。周呱[36]的油畫風景代表了這一傾向。五口通商之後他到上海發展，是上海開埠油畫的開拓者。他繪製了一系列黃浦江風景，代表作〈黃浦江外灘風光〉，作風近於煜呱和新呱，具有致廣大盡精微的特徵，精心於江面船舶的細緻描繪。不過，周呱顯然缺乏錢納利、新呱、煜呱風景畫中常見的耐人尋味引人入勝的景物情節，他熱衷於自然地鋪砌而忽略了景物神采意境的表現，像畫照片似地流於匠作習氣；這種習氣，是中國清代晚期油畫普遍存在的弊瑞，如〈上海的美國人居住區風景〉、〈黃浦江外灘風光〉等均屬此流。因此，當大批西方畫家湧入中國南方通商口岸時，正如19世紀末吳友如所繪時事新聞畫〈香港畫會〉，展現了19世紀後期大批西方畫家湧入中國通商口岸的盛況，清代南方通商口岸的油畫家難以與之抗衡，故清末油畫如日薄西山，一蹶不振了。



香港畫會（清末時事新聞畫） 吳友如作

【註】

(1) 清．梁廷枏《粵海關志》卷九、稅則二頁八載：“推公洋屏油畫，每架稅九錢；小繡洋畫、大油畫每張各稅六錢；……紙小圍屏每張、小油畫每張各稅三錢；西洋紙畫每百張各稅一錢；油絹裱畫每軸、紙裱畫每二十軸、沙畫每三張、洋大畫每張各稅六分，紙畫每百張、小冊頁每套各稅一二分。”

(2) 例如，香港藝術館收藏的油畫〈廣州法庭內景〉、〈廣州法庭外景〉，即紀實性、地誌性地展現了1807年清朝政府官員在廣州開庭審訊英國“海王星號”水手酗酒毆死一名中國人的命案。該館收藏的油畫〈圍剿海盜〉組畫不僅有相當高的藝術價值，而且還寫實性地描繪了19世紀初（1800-1810）清朝水軍大規模圍殲橫行廣東海面海盜的場面。美國人安東尼．哈迪收藏的油畫〈中國遠洋商船在新加坡〉，描繪了第一次鴉片戰爭後中國海外貿易的狀況，具有十分重要的圖目文獻價值。諸如此類的貿易圖畫不勝枚舉。

(3)(4)(6) Dr. C. J. A. Jorg, Introduction. Published: *The Chinese Pavillion in Brussels and its Collections*, p.37-38, ed. Hong Kong Museum of Art.

(5) 馬士《英國東印度公司對華貿易編年史》頁406載：“本季度（1783）茶是最主要項目之一，……兩艘普魯士船是記入荷蘭賬戶的。”中山大學出版社1991年出版。

(7) 詳見拙文〈從西方的“中國熱”到中國外銷藝術的西化〉，載澳門《文化雜誌》第40/41合刊。

(8)(9) 同（3），頁38。

(10) 見章文欽〈清代廣州的瑞行〉，載《歷史大觀園》1990年第6期。

(11) 格林堡《鴉片戰爭前中英通商史》頁2-3，商務印書館1951年出版。

(12) Choi, Kee Il, *The China Trade: Romance and Reality, exhibition catalogue, Lincoln, Massachusetts, De Cordova Museum*, 1979.

(13) 美國人安東尼．哈迪也收藏有一套類似的貿易畫作品，圖見康納博士編《西方透視中國》頁16；英國布萊頓皇家美術館所藏的這種組畫與香港藝術館的幾乎完全一樣，但不是十三幅為一組，而是十二幅為一組。詳見康納《中國貿易1600-1860》頁63。

(14) William R. Sargent, “Salem and the Pearl River Delta”, published in *Views of the Pearl River Delta, Macau, Canton and Hong Kong*, The Urban Council of Hong Kong, 1996.

(15) 關於“中國皇后號”抵中國日期之說有各種記載。S. E Morison and H. S. Commager, *The Growth of the American Republic* (N. Y., 1946)，頁54，稱1784年8月23日到達澳門，Tyler Dennett, *Americans in Eastern*

Asia (N. Y., 1941)，頁44說該船8月23日到澳門。H. B. Morse, *The Trade and Administration of China* (London and N. Y., rev. ed, 1921), Vol. II，頁5謂“中國皇后號”於1784年8月25日到澳門。John W. Foster, *American Diplomacy in the Orient,* 頁27記載為1784年8月30日到廣州。K. S. Latourette, *The History of Early Relation between the United States and China, 1784-1844* (Yale University Press, 1917)，頁14記錄為“中國女皇號”於1784年8月28日抵達廣州。以上諸說均未注明文獻依據。按澳門至廣州黃埔港距離，及辦理入港手續，當採納8月23日到澳門、8月28日到廣州說為妥。

(16) 包括購買三百六十噸的“中國女皇號”等費用在內。見Tyler Denett, *Americans in Eastern Asia,* p.7.

(17) Diplomatic Correspondence 1784-1789, Vol.III, p.761.

(18) 李定一《中美早期外交史》頁18，北京大學出版社1997年出版。

(19) Philip Chadwick Foster Smith, *The Empress of China,* pp. 264-265, Philadelphia Maritime Museum, 1984.

(20) 見克羅斯曼《中國貿易的裝飾藝術》頁326-327。

(21) 1789年，美國到中國廣州貿易的商船增至十一艘。1789年春夏兩季，美國“哥倫比亞號”船長肯崔德等人沿“西北海岸”各地向印第安人搜求海獺皮，然後由格雷船長（Capt. Robert Gray）率“哥倫比亞號”載皮貨駛往廣州，再經好望角，於1790年8月抵波士頓。這次航行，不僅是中美貿易的一個新的開始，也是美國歷史上第一次環繞世界一周的航行。美國歷史學家莫利遜（S. E. Morison）說：“‘哥倫比亞號’第一次出航，解決了對中國貿易的困難；第二次航行，一個帝國隨之而興起（指1792年5月12日“哥倫比亞號”船長格雷發現了哥倫比亞河，並以銅片、布匹換得很多海獺皮。）。”自1790年格雷船長航行成功後，美國商船絡繹不絕往來於“西北海岸”與廣州之間，獲利殊厚。據美國“希望號”船長殷國罕（Capt. J. Ingraham）的報告，一個鐵項圈在“西北海岸”向土著換得三張海獺皮，再把海獺皮運到廣州貿易，每張價值25美元。如此驚人的暴利令美國商人趨之若鶩，此後美國與中國貿易日益增加。詳見馬士《英國東印度公司對華編年史》頁93-94，李定一《中美早期外交史》頁10-14和頁23-24。

(22) T. Pitkin, *Statistical View of the Commerce of the United States of America,* pp.246-247.

(23) 香港市政局1987年出版的《18及19世紀中國沿海商埠風貌》頁32標注“〈黃埔港風光〉約作於1815年”。本人認為不對，因為舉凡19世紀初中國南方沿海風景油畫之天空的表現，均有雲彩的描繪，而此幅竟無一絲一毫；這種作風，應屬18世紀90年代左右時廣州海景油畫的特點。再按當時中國海景油畫紀實性與地誌性特色和歷史文獻資料考證，畫面上所繪四艘美國商船，正與1788-1789年美國來華貿易商船脗合，故可斷定此件油畫即作於此間。

(24) 參見萬明《中葡早期關係史》頁225（社會科學文獻出版社2001年出版），湯開建《今日澳門》頁53-54（高等教育出版社1999年出版）。

(25) 據龍思泰《早期澳門史》頁314（北京東方出版社1997年出版）、鄧開頌等《澳門滄桑》頁40-41（珠海出版社1999年出版）。

(26) 見龍思泰《早期澳門史》頁306，北京東方出版社1997年出版。

(27) 美國學者卡爾．L.克羅斯曼在其《中國貿易的裝飾藝術》第12章中認為此件扇面水彩畫作品繪於1760年左右；本人根據清代印光任《澳門紀略》和龍思泰《早期澳門史》等文獻記載，以為這件水彩畫必定是描繪1750-1751年澳門洋面瑞典等國商船泊留情景的紀實性、地誌性作品。

(28) 克羅斯曼《中國貿易的裝飾藝術》第3章。參見彭傑福《錢納利及其流派》頁3。

(29) 此段文字是用鉛筆題寫在一件中國人物畫冊內封下部，原文為：“The Sir Thomas Lawrence of China.”

(30) Downing C. Toogood, *The Fan-Qui in China in 1836-7,* vol. II, p.90.

(31) 新呱（Sunqua），活躍於19世紀30年代至70年代，擅長油畫風景。早期主要繪製海洋風景油畫，後期以場景宏大複雜的港埠風景創作著稱。此外，他還長於畫水彩小品，作品用英文署名。他曾到過巴西，並創作了里約熱內盧海景油畫。1857年左右，新呱到香港開設畫店。

(32) 此作現藏巴西里約熱內盧巴西國立博物館。

(33) 煜呱（Youqua），活躍於19世紀40-80年代，也是一位擅長港埠風景的油畫家，所繪作品多以粵、港、澳三地的港埠風景為主。另外，他還擅作花卉靜物。1860年代，他將自己在廣州的怡興畫店遷到香港皇后街98號。

(34) 美國賽倫市皮博迪．艾塞克斯博物館和香港藝術館都藏有這樣一件畫幅構圖、景物和畫法十分接近的同名作品，其中皮博迪博物館藏作品上有煜呱簽名，故香港藝術館藏同名之作，應是出自煜呱或煜呱畫室之作。

(35) 南昌（Namcheong），活躍於1845-1880年代，以油畫風景創作為主，作品多描繪廣州黃埔一帶風景；約1780年代，他也在香港開設畫店。

(36) 周呱（Chouqua），活躍於19世紀50年代至80年代，擅長油畫、水彩風景。1855-1880年間他在上海開設畫店，並往來於廣東與上海兩地作畫，對上海的開埠繪畫有開拓性的貢獻。

澳門民間故事藝術初探

譚達先*

被譽為“東方之珠”之一的澳門，是當代一座光輝燦爛的國際著名城市。最初它祇是處於廣東珠江口西南的一個小漁村。1553年(明嘉靖三十二年)中國海禁未開，葡萄牙人初到澳門，進行了私通性質小貿易。商人圖利，趨之若鶩，澳門的華洋貿易遂通行無阻。當時中國官方給葡商優惠納稅，比別國商人少三分之二。1557年（嘉靖三十六年）澳門給葡人住下後，成為華洋貿易最早的商埠，也成為東西方文化技藝從海道上最初接觸的地方。

後來，佔據澳門的葡人日眾，時有擴佔土地。1842年（清道光二十二年）在中英鴉片戰爭中，中國清王朝戰敗，被迫簽訂《南京條約》割讓香港給英國後，葡萄牙也趁機侵略，1845年(道光二十五年）它悍然宣稱澳門為“自由港”。1972年三月中國在致聯合國非殖民化特委會主席的信中聲明澳門是被“葡萄牙當局佔據的中國領土的一部分”，非“所謂殖民地的範疇”。1974年4月，葡國革命後，承認澳門不是殖民地。1979年2月中葡建交，對澳門問題達成協議，由葡國管理。1987年4月中葡簽署聯合聲明，宣佈1999年12月20日，中國對澳門恢復行使主權。

在歷史上，澳門是珠江三角洲通向海外的橋樑之一。它既是中國與南洋海上交通的出發點，也是中世紀歐洲和遠東航路的中轉站。它與珠江三角洲的大中城市接近，東距香港61公里，北距廣州105公里，至廣州交通時距僅兩小時。澳門開埠四百多年來，成了華洋雜處之地，工商業日漸繁榮。它在經貿活動、人種語言、宗教文化、建築風格、文化娛樂等方面，一直保持着小型國際城市的特色。它文化古蹟多，既古老又現代化，至今經濟發展，仍有較大的活力。

在人口上，在南宋（13世紀）前，在澳門定居的人很少。明代中葉，居民也不多。1529年（明嘉靖八年）開海禁，東南亞各國在澳門互市，此後人口增加。在此前後，葡人才在澳門定居。開埠後，於1556年（嘉靖三十五年），已有葡國耶穌會傳教士與教友在澳門傳教。1563年（嘉靖四十三年），葡人已有900人，傳教士則增至8人。1640年澳門人口達到40,000人之眾，計中國籍20,000人，葡國人6,000，其他國籍5,000人。這是澳門人口第一次高峰。（上述史料大致參見繆鴻基等著《澳門》一書頁6-64，中山大學出版社，1998。）1991年，澳門人口的組成，據研究澳門史專家德國伯魯寧（H. Bruning）說，葡萄牙人約有3,000人，菲律賓人5,000人，白種外國人幾百人，泰國人近5,000人，緬甸、印尼等地華僑

*譚達先（Dr. Tat-Sin Tam,1925-）博士，澳大利亞華人，著名中國民間文學專家。1950年畢業於廣州中山大學中文系留校任教。1980年移民香港，曾執教於中文大學、香港大學、樹仁大學、嶺南大學和澳門東亞大學。1984－1991年先後獲香港大學哲學(民間文學）碩士、博士學位。1990年移民澳大利亞，曾赴東京都立大學、悉尼大學、澳門大學和國內多間大學講學。專著有四十三種，主要有《中國民間文學理論叢書》（九種）、《中國民間文學知識叢書》（五種）、《民間文學與元雜劇》、《譚達先民間文學論文集》、《中國二千年民間故事史》、《中國的解釋性傳說》等。

50,000人，福建人50,000人，上海人約4,000人，土生澳門人100,000人，大陸（以廣東為主）新移民超過200,000人，中資人員約5,000人，總共約超過420,000(參《澳門日報》1993年9月10日第五版報道），加上無身份證者約40,000-50,000，迄今人口共約450,000以上。

澳門民間故事是澳門中下層人民歷代的口頭創作與傳播的故事，一部分是土生土長澳門人的，也有從內地(以廣東較多)流傳進來並經過本地化的。這些澳門人有漁民、工人、手工業者、農民、小販、職員、學生、教師、水客、海員、醫生、公務員、華僑等。就是說，民間故事主要的作者是澳門廣大勞動人民。這就是大致情況。

關於古代文獻中保存的澳門民間故事，至今未見有任何專著。但在清代，地方官印光任、張汝霖成書於1751年（清乾隆十六年）的《澳門記略》所記，在〈形勢篇〉中引及〈馬蛟石〉、〈公婆石〉、〈洋船石〉、〈仙女澳（在今珠海市大橫琴島西南部海灣)〉、〈蝦蟆石〉等五篇傳說，頗簡要動人。這些就是二百四十多年前保存於文獻的最可貴的民間故事遺產了，很值得珍視。1996年，由於澳門大學中文系客座教授段寶林(他原為北京大學教授)先生認真地組織大學生們積極深入搜集，終於獲得了一大批可貴的故事作品資料(我已整理成《澳門民間故事》一書，收故事百多篇，未出版)粗略分析，計有六大種類：神話、傳說、生活故事、民間童話（包括動物故事）、笑話、寓言，在藝街上可謂千姿百態。它們都是近代以來流傳於口頭上的，有的還是當代精品。個別的流傳到澳大利亞廣大華僑中，影響不小。它們繼承了中國民間故事的光輝傳統，又有發展，地方色彩濃厚，創造性強，令人驚嘆贊美不已。本文擇要介紹其卓越的藝術成就，以求於同好者。

神　話

這是遠古初民反映人與自然、社會（前者是主要的）關係的幻想故事，可分為兩種：遠古神話，即狹義的神話；後世神話，即廣義的神話。習慣上是兼指兩種。以神靈為中心而敘述其活動，大多具有原始思想因素，是二者的重要特徵。茲舉三篇為例。

天為甚麼像現在這樣高

以前，我媽媽那輩，即是你太婆，有一天正在房裡補衣服，突然聽見一聲巨響，連忙往外跑，看看發生什麼事？忽聽見有人大叫："天掉下來啊！"你太婆就拿出一枝竹竿，爬上屋頂，眼見整個天掉下來，差不多碰撞到了屋頂上，連忙用竹竿撐住。果然，天不再下掉了。於是你太婆就拿起竹竿，直往上撐，撐着撐着，天慢慢往上昇，越昇越高，日子久了，就像現在這樣高啦！（吳秀環講/許少冰記）

這是天體神話。主旨是解釋遠古天曾掉下，經老太婆用竹竿拚命撐起，才會昇高。所說非科學的解釋，它歌頌了人有巨大力量可改換天體位置，想象幼稚荒誕，含有原始思想因素，表現了樸素的"人能勝天"意識。"我媽媽"是主角，是講者把角色現實化了，雖把原型古老講述者這一角色的身份視為自己親人，但並未改變其作為神話人物的本質，此篇在題材與人物上，與廣西仡佬族〈天是怎樣昇高起來的〉雖不盡相同，但主旨與美麗的幻想，卻極其相似，同樣精妙。

人為甚麼會死

從前有一隻昆蟲，牠奉玉帝命到人間來公佈消息：人們老了，不會死亡，永遠長壽百歲。但那隻昆蟲傳達消息時，把消息全給顛倒過來，說成："老又死，嫩又死，三朝七日又死，唔死街頭無定（地方）企（站）。"從此之後，人便會死亡。天界為了懲罰牠，便用一個砂盤蓋住牠的外殼。（陳開講/陳惠茵記）

這是死亡神話。主旨是以先民幼稚的認識水平解釋了人會死的由來。它說昆蟲到人間傳話誤導為"老又死嫩又死"云云，這反映了先民的原始信仰：

相信咒語有其特殊的魔法作用，能致人於死地，同時能使昆蟲長出硬殼。故事表明先民生產水平低下，缺乏科學知識，便祇好按照當時的生活經驗作出如此的推想。這種想象，幼稚荒誕有趣又近情理，具有濃鬱的神話色彩。它與廣東德慶漢族的〈人會死的由來〉有類似處，同樣精妙，可作比較。

土地公為何被充軍

從前有一對姐妹，叫做林一姑、林二姑。妹妹很百厭（頑皮），時常用水潑向門口的土地公。姐姐卻很神心（虔誠），就算祇有一粒（顆）花生，也會去拜祭土地公。但姐姐短命，妹妹長命。不久，妹妹就死了。有牛頭大差（即佛教所說“牛頭獄卒”，見北宋釋道原《傳燈錄》，民間俗稱“牛頭馬面”，南宋初洪邁《夷堅志》卷十三〈洪州學正張某〉，即說牛頭獄卒故事。）來接姐姐的靈魂到陰間。土地公知道後，立即把姐姐額頭上的記號改在妹妹處，於是便接了妹妹去見閻羅王。但閻王說：“弄錯了，應該是林一姑”，便問牛頭大差誰給改了名？經查探（核對）後，才知道原來是土地公所為，於是把土地公給充軍去。（陳柳講／陳惠茵記）

姐姐短命而死，牛頭馬面要把她接到陰間。土地神卻把她額上的記號，硬貼在妹妹頭上，以致牛頭獄卒抓錯了人。閻王查明真相，給他嚴懲，以致至今毫無屋舍遮頭，飽受風吹雨淋日曬，他祇好屈居空地上為神。這反映了在民間信仰中，人們把他人間化，說他雖是小神，因是非不分，禍害好人，也不能逃過上級神的懲罰。此篇想象有原始思想因素，雖幼稚，卻幽默美妙，有生活氣息。

傳　說

這類故事涉及的人物、事件、地點、時間，一般是特定的相對固定的，細節較具體，無固定講述模式，掌故性、時代性與地方色彩乃至風物色彩均較鮮明。在澳門民間故事中，這個大類作品最豐富故特多選擇幾篇。

孔子向子路道歉

有一天，孔子吃午飯，他叫子路去取飯來。子路盛好飯後，便拿給孔子吃。在食飯途中，有一塊樹葉跌在飯上，子路便在把葉取走時發現有一粒飯黏在葉上。他既不想浪費，也不想給老師吃到不清潔的飯，自己便先吃掉了這一粒白飯，然後把整碗飯送給孔子吃。但孔子看到了，以為他偷吃，於是責備他。後來有人向孔子說明真相，他才知道原來自己錯怪了子路，於是向子路道歉。（陳繼忠講／陳惠茵記）

這是歷史名人傳說，主旨是贊美戰國時代教育家孔子勇於承認誤責學生子路的錯誤。子路給孔子送飯途中，出於好心，先吃掉一粒不潔的飯粒，以表敬意，不料孔子過於粗心，卻未深究，即誤責他偷吃。後來，孔子獲知真相，便向他道歉。即使非事實的記錄，對於表現孔子為人師表，勇於向學生承認錯誤的可貴精神，也是符合大教育家的高尚人格的。記得這與戰國呂不韋《呂氏春秋．孔子斷糧》，是同型異式故事，二者主旨相同，均是孔子向被他誤責的學生承認錯誤。但也有相異處，呂氏書所記，大致說孔子在陳、蔡之間被困已七日，學生顏回出去找糧食回來煮熟，送給孔子吃。孔子望見顏回取了瓶中熟飯粒先吃，便責怪他。後來知道顏回是先取吃沾有“媒炱”（煙塵）的飯粒後，才把乾淨的飯送給他。他明白了顏回極度敬師之心，最後愧嘆：“知人固不易矣！”澳門這篇顯然是汲取了戰國傳說旨意，加以發展又顯出新的特色。

竈君的傳說

據說，每年竈君在農曆臘月二十三或二十四日上天，向天帝報到，所以每戶人家都必將廚房打掃乾淨，把竈君的畫像取下，以糖塗在他們嘴上，目的是希望他到上帝那兒替家裡多說幾句好話。也有些人家在他的嘴上抹粘糕，是為了封住他的嘴，防止他說壞話。於是，後來有

些人家便逐漸有了吃麥芽糖的風俗。

還有，在給竈君所貼的對聯中，其中有一副是："黃羊能致富，青錢（銅錢）可通神。"據說有一個人在臘日（南朝梁宗懍《荊楚歲時記》"十二月八日為臘日"。）煮早飯時，看見竈君突然顯原形，嚇得他立刻叩頭，受竈君的祝福，便殺了家中的黃羊奉祀他。於是，後人每逢奉祀竈君的時候，便改用黃羊為祭品，後來又改用糖來奉祀。（李麗珍祖母講／李麗珍記）

這是節日民俗傳說，主旨是解釋臘月二十三或二十四日以糖奉祀竈君的來歷。竈神是民間信仰最普遍的一位神明，也稱"竈君"。漢劉向《戰國策．趙策》："復塗偵謂衛君曰：'昔日臣夢見竈君。'"南宋范成大〈祭竈詞〉有："竈君朝天欲言事"句，可見竈神起源很早，他很早就成了自然崇拜的內容之一。漢代後，他的職責起了變化，主要不是管飲食，而是掌管主人家的壽夭禍福。唐宋以後，民間對竈君信仰出現了有趣的變化。宋後，主要祀竈日為臘月二十三或二十四日，用粘糖等封住他的嘴，用好話奉承他，原來的自然神，逐漸社會化、形成了獨特的祭竈日民俗。

此篇首段說，在竈君嘴上抹上蜜糖或粘糕，正是想使他到天帝面前張不開口，就不能對主人家說長道短，這是限制他的妙法。末段"黃羊"一聯，來自南朝宋．范曄《後漢書．陰興傳》的："（漢）帝時，陰子方者至孝，有仁恩，臘日晨炊，而竈神形見。子方再拜受慶。家有黃羊，因以祀之。自是以後，暴至鉅富。"漢以前祀竈在夏天，後改為臘日。此篇所記情節，與近人李千忱《破除迷信全書》（美以美會全國書報部版，見宗力著編《中國民間諸神》頁260-261，1987）卷十所記近似，可見此篇反映的是近代中國全國性的民間祭竈民俗，極有研究價值。

洋船石的來歷

澳門從前是一片海洋，還未形成澳門大陸（澳門半島）。大約在明朝萬曆（1573-1620）年間，有個福建商人乘帆船來澳，抵媽閣海面（在媽閣街、媽閣上街對開處），但忽遇狂風暴雨，瀕危不能泊岸，船中人呼號求救。女神媽祖立於山腰作法，平息風浪。後來商人感謝神恩，於是在媽祖立足處建造廟殿，並在殿前的石上刻了一艘帆船，作為紀念；這就是現在你們所看到媽閣內的一塊"洋船石"。（周永昌講／鄭寶儀記）。

媽祖是人們對海上女神的親暱稱呼，原名林默。公元960年（北宋建隆元年）生，987年（雍熙四年）死。相傳她營救海難，不幸為船桅擊中身亡，時年二十八歲。她死後，當地流傳着許多她行善救難的傳說。她從凡人變為傳說中神奇人物，進而昇天為海上女神。《海上記略》："海神唯馬祖最靈，即天妃神也，凡海舶危難，有禱必應。康熙時詔封天后。"民間稱她天后娘娘，福建有她的長篇傳說。《大明一統志》卷七十七《興化府．祠廟．天妃廟》條收入天妃傳說，並云："歷代累封至天妃。"

這篇是方物傳說，主旨是解釋名勝風物"洋船石"的來歷。它贊美了女神媽祖能在大海的狂風暴雨中拯救乘帆船遇難的福建商人的高尚行為。她能護航保民，對商人有重大貢獻，得民間立廟祭祀與紀念。篇中表達了澳門人民要求生命財產安全與不忘本的心聲，也從美妙的幻想情節中解釋了洋船石的來歷。它當源自二百四十多年前的同型傳說〈洋船石〉（見清印光任、張汝霖《澳門記略．形勢篇》）。如從初建至1488年（明弘治元年）媽祖廟（今稱媽閣廟）建成，故事已流傳了五百多年以上。如僅從萬曆（約當1573-1670）年間算起，也流傳了三百多年，可見淵源久遠。（參楊仁飛〈關於媽祖閣歷史的考証〉，刊《澳門日報》1996年10月27日。）

大三巴牌坊

很久以前，澳門有一間很大的教堂，每天都有好多修女，一起到那裡祈禱。後來不幸這間教堂，被一場大火燒了幾天幾夜，還沒救熄。說也奇怪，燒到祇剩下教堂的門牌時，卻

一點也沒燒壞，便有人說開了：“這可能是耶穌保祐的。”這就是現在的大三巴牌坊的故事。相傳在牌坊的地下，至今還埋藏着銅幣和有價值的古董和文物呢！（李阿妹講／梁佩冰記）

這是著名的教堂傳說。它介紹了大三巴牌坊的來歷。它已有三百多年歷史。1568年（明隆慶二年）耶穌會派卡內羅（D. Melchior）來澳門首任主教，1572年澳門耶穌會在大廟頂上建起了早期的聖保祿教堂和修院（參徐新〈藝術和歷史的紀念碑 ——大三巴牌坊初探〉，刊《濠鏡》1986年創刊號），這就是大三巴教堂的前身。1575年澳門教區成了東亞第一個主教區，成了最早的天主教東亞傳教中心。1594年（萬曆二十二年），修院已有學生二百多人，教士增至五十九人。1597年利瑪竇任耶穌會中國傳教區首任會長，影響重大。由於大三巴牌坊是葡人傳教的產物，它是建築恢宏高峻、造型雄奇、充滿宗教色彩的藝術雕塑。古籍中稱為〈三巴寺〉（見《香山縣志》、《澳門記略》），這是最早的教堂，故向被視為澳門的象徵。它又有下面另一篇異說。

大三巴牌坊的石鷹

據說，很久以前，人們這麼說：在大三巴牌坊上面，接近頂端那地方，有隻石雕成的鷹，鷹嘴啣着一粒珠。有些貪心人，乘夜爬到上面去，想偷取那粒珠；但是不幸得很，他未爬到頂上那個地方，就跌下來，死了！

這件事到底是真是假，沒有人知道。唉！這不過是個古老傳說呢！（黃敏燕講／張淑儀記）

以上兩篇都是解釋性宗教名勝傳說。大致相同的是說牌坊均內藏寶物，稍異處是前篇說在它的地下藏有銅幣與古董文物，後篇則說接近它頂端有石雕的鷹、嘴啣珍珠是不能偷竊的。較大的不同是前篇贊美了牌坊能保存下來，全靠耶穌保佑之力，這滲透着教徒神化與美化耶穌的思想感情，是受到葡國宗教文化影響的產物；後篇則較多受到中國傳統的“不擇手段貪財必受懲”型民間故事的影響。大三巴傳說很多，再如說：“教堂內有一條隧道，裡面藏有大批金寶，一端通上大炮臺，一端通往關前後街李家園內。”（見布衣《澳門掌故》頁88，香港廣角鏡出版社，1977）這也是把它神秘化的。此類傳說，古蹟色彩濃鬱，平添熱愛澳門之情。

八條街名的來歷

澳門原來有許多街名，都有它們的歷史背景，你知道嗎？

好似〔像〕“萬里長城街”吧，就因為原來早年真有條萬里長城在那裡呢！取什麼街名，就是選取過去有什麼東西在那裡來命名。又如“關前後街”，是真有一個關口在這條街的前面，因此這條街叫關前後街。又如“三盞燈”（街道名），以前真有三盞燈在那裡長期燃點。“海邊新街”以前是海來的。“渡船街”以前是停泊船隻的處所，等等。

可是，也有些街名是有歷史因由的。如“雀眼街”，以前在那裡住着許多“有錢佬”（富翁），他們看不起一些窮人，因此後來人們把他們比喻為“雀仔（小鳥）眼睛”瞧不起人。“盧石塘”以前是把所有燒過的灰堆，擱放在那裡，從遠方驟眼看去，好似些人頭角（臚）一樣。“大廟頂”（在南灣大堂街頂端）其實是一間教堂來的。中國人把教堂看成一間好大的廟，而且剛巧它地勢高，就變成了名符（副）其實的“大廟頂”啦！

唉！說實話，澳門的許多街名，都是有歷史背景的。有空，多看點歷史書，你就知道啦！“（梁廣標講／梁佩冰記）

這是地方風物傳說。主旨是解釋萬里長城等八條街名的來歷。它們都與所在街道的某一歷史背景有關。如“萬里長城街”，因它背後的山坡上，在1662年葡人為了防衛曾築有蜿蜒而下的城牆，但到了二百多年前已拆除了。此篇首段總提，第二段解釋有五條街道的命名，與有着特徵性的地理現象有

關；第三段解釋有三條街道的命名，則是與特定的歷史上的人文現象有關。其中如“大廟頂”則是與洋人教堂所在地有關。命名的巧妙精切，蘊含着澳門人民豐富的想象與特有的智慧。全篇手法在直敘中有變化，短而有趣。

澳門為甚麼祇稱“澳門街”

你聽過一些人把香港叫做“香港地”吧！人們把澳門稱做“澳門街”，也叫得多啦！到底你曉得人們為甚麼叫澳門做“澳門街”嗎？唉，看來你並不知道原因。快些坐下來，好讓阿婆講給你聽吧！話說好久以前，那些“牛”（對看不起中國人的葡人的貶稱）初來乍到，見到澳門祇是有一條街，它就是“營地大街”。

那時候，澳門人不是那麼多，好多都是捕魚過活的，祇有很少數人住在陸地上，他們都聚居在“營地街”。葡人看來看去，就祇見有這一條街，故叫來叫去，日子一久，就把整個澳門市簡稱為“澳門街”了。現在還有些人這麼稱呼它呢！（吳妹講，林嘉惠記）

據文獻記載，約在宋、元之交，即距今七、八百年前，澳門已有人跡，原始居民都是漁民，生活簡單，除漁舟外，在岸上搭（蓋）茅寮以蔽風雨，竹仔屋就是例子。葡人初來時，澳門市所轄地區很狹小，祇有一條主要街道，故名澳門街，即今營地街，也稱大街。

此篇是街道傳說，主旨是解釋澳門街命名的由來。它也許流傳已久，最早見於何年，難於考知。現在澳門有九百多條街道，早年也決不止於一條街道。可以推知的是，葡人初來時，澳門居民不多，大多是捕魚過活的漁民，住在陸地上的人很少，都聚居在營地街一帶，葡人不瞭解詳情，祇見有一條大街，便誤解澳門很小，長期叫慣了，就誤把整個澳門地區叫“澳門街”，這正如一些人，把全香港簡稱為“香港地”一樣。把不尊重澳門中國人的某些不夠友好的葡人，以“牛”稱之，自然是貶詞，欠公平，但也表示了當時澳門中國人對他們強佔中國地方的不滿，隱藏着可貴的民族感情，故事裡有歷史的影子。

杜好鳥的由來

從前有個生母已死，剩下一個兒子，叫杜堅。後母有個兒子叫杜好。一天後母給了杜好一些生芋頭，又給了杜堅一些熟芋頭，對他們說：“八月十五快到啦！你們各自擔一擔芋頭到山上種活它，有收成時才可回來。”於是他們各自去了。在途中，杜好問哥哥：“你的芋頭可以吃嗎？”杜堅答：“對，可以。我一面走一面吃，擔子已減輕了些。”杜好再問：“哥哥，我和你換了，好不好？”杜堅答：“好。”於是彼此換了芋頭，他們便分別上山去種芋頭了。

過了八月十五日，杜堅挖了幾擔芋頭挑回家。後母問道：“弟弟哪裡去了？”杜堅答：“給老虎頭‘擔’（啣）去了。”後母說：“你這衰仔（壞蛋）快去尋回弟弟，要是找不到他，別再回家。快找去！”於是他迅速回到山裡，四處高叫：“杜好！杜好！杜好！”最後，他喊到口流鮮血，便變成一隻雀仔，一直不停地“杜好！杜好！”叫下去，此後，就永不能回家了。（林娥講／容冠鴻記）

這是鳥的傳說，主旨是通過舊時社會中後母殘酷迫害前妻兒子，以揭露封建家長制度的罪惡。它採用對比法與巧合法，說哥哥杜堅老實，弟弟杜好貪吃，途中杜好主動換到哥哥的一擔熟芋頭，各自上山去種。中秋節後，杜堅如期挖了幾擔芋頭挑回家，杜好種不好，卻在山上被老虎吃掉。由於後母逼迫，杜堅祇好回山尋找，不斷呼喚“杜好”名字。結尾用幻想情節和誇張法，說他變成永遠叫喚“杜好”名字的鳥兒，至今仍然。

此篇暴露了後母虐待前妻兒子的狠毒殘忍，想置他於死地，反害了己子，這是對她的間接嚴懲。廣東東江地區也有“後母逼害前妻兒子反令親子被虎噬”型故事（如《烏豆鳥的由來》，見徐佩筠、譚

達先編《廣東民間故事集．范丹》頁15-16，廣州文化出版社，1959），主旨與情節和上篇近似，但地方色彩各異，均見清楚動人。

連理樹的傳說

美副將大馬路的普濟禪院，舊稱觀音堂。它是當年反清義士聚會之處，是個著名古蹟。它的後花園，種着一株大榕樹，幾百歲了，人們稱為“連理樹”。據說，它有一段哀怨感人的故事：相傳在觀音堂建廟前，那裡是個荒蕪的崗陵。近處有一條望廈村，它很古老，在明洪武十九年（1386），有里巷二十多條。村中住着一個姓吳的少女，和毗鄰龍田村農家的一個少年兒子熱戀着。那少女的家長，嫌他家窮，想盡法子阻撓少女，不許她與少年見面。

吳女見不到窮少年，愛慕心切，很難堪。某晚，趁家人沒防備，遂逕奔少年家。二人一商量，決定立刻連夜逃走。但不幸得很，終被女方家長發現了，他們顧不了那麼多，拚命跑啊跑啊，跑到了崗陵上，眼看已臨絕境，無路可走，心一橫，便毅然一同吊死在樹上。雙方家長追尋趕到看見了，既傷心，又感愧，為了滿足他們的心願，祇好把他們的屍體，合葬在一起。說也奇怪，過了一個月，那塊當日合葬的墓地，竟長出了一株枝葉扶疏的連理樹來。這樣，這禪院又給增添了一層神秘感人的色彩。（龔華君講／龔佩鈴記）

這是名剎傳說，主旨在反映舊時社會少男少女在封建婚姻制度壓迫下的慘劇及他們強烈的反抗精神，屬於“男女殉情而化為連理樹”型傳說之一。“連理”多指異根樹木的枝幹連結。東漢班固《白虎通．封禪》云：“德生草木，朱草生，木連理。”《晉書．元帝紀》：“一角之獸，連理之木，以為體徵者蓋有百數。”這連理樹即“吉祥之兆”，是美好願望的象徵。此型傳說，在中國南方山區至西南地區流傳頗廣。此篇說望廈村吳女與龍田村窮少年熱戀，被封建家長迫害。最後，又一起殉情，在樹上吊死，這既反映了貧富不可為婚的社會罪惡，也反映了青年男女頑強的反壓迫精神。他們死了，墓地長出了連理樹，給禪院增添了神秘色彩，雖夾雜一點淡淡的哀愁，淒楚感人，但也象徵了相愛不變者的最後勝利，給人鼓舞。此篇的幻想性的情節，聯繫澳門名剎風物密切，地方色彩甚濃。

鏡湖醫院前身是亂葬崗

說起來你也不會相信，原來鏡湖醫院（在鏡湖馬路中部）和消防局（在連勝馬路上），從前是個亂葬崗呢！幾百年前，澳門分為城內和城外兩部分。城外就是現在鏡湖馬路到永樂戲院那一帶。

那個時候，有些窮人和乞丐死後，就會被人用一張破蓆子把屍體包好，再找人搬到城外，隨便找一塊荒地埋下就算了。在那裡，大大話話（大概）都埋下成千條屍體。後來，那裡闢地建屋前，曾請來一班喃嘸佬（道士），打過一堂齋（法事）。人們說，那是超度一些孤魂野鬼呢！（王伯講／謝納新記）

這是懷舊傳說，主旨是解釋著名的鏡湖醫院與消防局的幾百年前舊址是個亂葬崗。原來，當時澳門區分為城外城內兩大區，城外是現在鏡湖馬路一帶，窮人和乞丐死了，無錢買棺材收斂，常被人用破蓆子包裹好，拋到荒地埋葬。在建築醫院與消防局前，按當時民俗慣例，人們為祈求生活平安，特請來法師，做個法事，給一些生前貧苦無告的鬼魂超度，免他們鬧事。篇中自然有些迷信思想色彩，但更重要的是有過去窮人歷史的反映，也有當時某種超度法事的側影，民俗色彩濃厚。

黑鬼山的由來

大約在1954年，現在鏡湖醫院〔應為鏡湖殯儀館〕的後山，叫望廈山。那時住着許多僱傭兵，他們主要是葡國殖民地莫桑比克和安哥拉兩地的陸軍。他們駐集〔紮〕在那裡看守，不准平民進入，因為他們是黑種人，所以人們叫

他們做“咪顏”（葡萄牙語音譯，黑鬼之意），而整個山頭都住滿了黑人，所以又稱黑鬼山。

那些黑人喜歡欺侮中國人，不但打人，還捉過青年女仔（女子）到山上去強姦。因此，一入夜，那裡便很恐怖了。我也不敢走近；不過一次我放學回家，經過那裡時，那些黑鬼走來摸我來了。我感到很驚慌，即刻跑回家。幸運他們沒追來，要不，我就可能給他們捉去啦。好彩（謝天謝地）後來過了幾年，他們終於離開啦！（梁鳳蓮講／鄭寶儀記）

這是山的傳說，主旨是解釋黑鬼山的由來。在1954年以前，葡國曾派來由非洲殖民地莫桑比克與安哥拉兩地的黑種人僱傭兵，長駐在鏡湖殯儀館後山上，他們侵擾澳門中國婦女，打人，捉來強姦，無惡不作。每天入夜，那裡成了恐怖世界。中國人怒斥他們為“黑鬼”，並以之名山，正隱藏了中國人受辱慘遇，與對那些禽獸行為的憤恨，其中蘊含着對管治者的不滿，自然也透露了清醒的反民族壓迫的意識。從第一人稱角度講述，較親切，風格新穎獨創。

天后接大舅

從前，馬祖是織蔴的，她有三個哥哥，都是捕魚為生。有一天，突然落大雨，她知道哥哥的船被水打沉了。於是她的魂魄飛去大海拯救哥哥。她分別用左、右手抓住二哥、三哥，又用口啣住大哥。本來可以救起他的，但當時因有一隻雞，正抓爛了蔴，有人便叫醒她去趕走那隻雞。殊不知她醒來，把口一開時，大哥便跌落海浸死了。因此，她非常傷心。後來每逢天后誕（農曆三日二十三日）時，媽閣廟前建戲臺演酬神大戲（粵劇，即神功戲），她便一邊大哭，一邊接大哥回來看戲。（陳柳講／陳惠茵記）

按：天后，海神名，即天上聖母，常被稱為“媽祖”或“馬祖婆”。她原是福建莆田縣林惟慤（一作林願）之女，北宋太祖建隆元年（960）三月二十三日生，取名默娘，聰明穎悟，八歲常祭拜諸佛，十六歲得道士授以玄理。十八歲得一神仙洞符，經常顯靈，太宗雍熙四年(984)九月九日，二十八歲昇天，以後屢顯靈威，莆田人建祠祭祀稱她“通靈神女”。後來航海者非常信仰，認為她極有靈驗。《清一統志》：“始生，有祥光異香，長能乘蓆渡海，乘雲遊島嶼間；昇化後，嘗衣朱衣飛翻海上，宋、元、明時，累著靈蹟。康熙時，封為天妃，又加封為天后。”

此篇為氣象傳說，主旨是解釋天后誕時下雨的由來。這是民俗色彩的解釋。在傳說中，漁家女馬祖善織蔴，有非凡法力，當第二、三兩個哥哥在大海打魚，船被暴雨打沉時，她的魂魄能勇敢地飛下大海，以兩手分別救出兩個哥哥，並口啣大哥正想回來。但一時糊塗，一開口，大哥墜海淹死。對於大哥也極為愛護，在她生日這一天，哭着接大哥回來看大戲（神功戲）。通過幻想性的情節，把馬祖神聖化，說她的魂魄也念念不忘飛去大海中救護大哥，這表現了她有高尚的至性與親情。同時，又解釋了天后誕下雨的成因，與馬祖的經歷有關。採用幻想法和巧合法，把馬祖事蹟給以神化和社會化，富人情味。閩粵和江浙民間，均有與此相類傳說（見劉志文《中國民間信仰》頁43-44，廣東旅遊出版社，1997），新會縣也有異式〈天后娘〉（新會縣民間文學集成編委會編《中國民間故事集成．廣東卷．新會資料本上》頁179-180，1988），情節稍異，可參看。

蕃茄、荷蘭薯叫賣聲的由來

很久以前，那些葡國人剛到澳門時，很想找職業，但是卻不知做甚麼好，加上語言又和我們澳門本地人不同，於是他們唯有在街邊擺攤子謀生。那時，他們賣過好多種東西，因為一不懂講本地話，二不認識澳門和中國大陸的食物，就祇好賣他們最慣吃的蕃茄和薯仔。所以，他們擺攤子、賣食品時，總會大聲反覆喊着：“大孖（讀媽）D（葡文寫作 Tomate，中文為“蕃茄”，此為音譯）同荷蘭薯（葡文寫作

Batata，中文為馬鈴薯或洋薯）！”等候人們來購買。

後來，不知為甚麼，擺攤子的人這叫賣的風習傳了下來，到今天，在街上間中（有時）仍可聽到有人這麼叫賣呢！（龍伯講／林嘉慧記）

這是市聲傳說，主旨是解釋蕃茄、荷蘭薯叫賣聲的由來。它反映了早年一些葡萄牙人初到澳門時，從事擺賣蔬菜的活動片段。他們不懂如何在澳門謀生，又不認識中國人的食品，祇好在地攤上擺賣，用半葡語、半中文的“大孖D、荷蘭薯”的叫賣聲吸引顧客。用“大孖D”是象聲法。這叫賣聲，一直流行至今。故事簡要，反映了過去葡人小商售賣活動的一些鱗爪，如見其人，如聞其聲，是商貿民俗的一角，有認識歷史的作用。

60年代的氹仔墟

1960年，我從中山縣（今中山市）來到澳門時，已見到有個氹仔墟了。因為每逢農曆初二、十六那兩天，是出糧（發工資）期，人們就定為墟期。

那個墟場，正在現在氹仔（澳門由澳門半島、氹仔島、路環島組成）那條“官也街”上。成墟時候，可熱鬧啦！才到夜間六、七點鐘，早有許多小商人把他攤檔擺在街上，每個攤檔都懸掛着一盞氣油燈（煤氣燈），把整條街照個通亮。賣的東西可多啦！布啦，衫啦，鞋啦，就連中藥材也有呢！還有人表演雜技，好像噴火啦，食火紙啦……我全看過。那人一演完，就手拿銅盤，走到每個觀眾面前要錢。觀眾們可以給，也可以不給，這聽便。凡給過錢的，那人會隨手給你一粒“話梅”糖或“嘉應子”甚麼的。看完了表演，我又常去看另一處藝人的猴子演藝。

你知道嗎？那猴子很靈巧。牠扮演着擔水啦，氹氹（團團）轉啦，挺有趣，逗人發笑！那主人也會把一些糖仔塞進猴子嘴裡，讓觀眾看。接着，又取出來，賣給一些前來觀藝的母親。那賣藝人說，那粒糖仔有點非凡的藥力，可以幫助一些小孩消除“食積”（消化不良病）呢！

夜間十點半，就散墟啦！直到下月初二或十六，我才能看到賣藝人的表演啦！（謝金妹講／梁雪雯記）

這是集市傳說，主旨是敍述50年代末氹仔墟集市聚散活動的鱗爪。自北宋起，作為農村貿易市場的“墟市”，在中國南方，正值風行。到南宋陸游在《劍南詩稿》卷一〈漁行〉有：“逢人問墟市，計日買新蔬。”北宋錢易《南部新書》說：“端州以南，三日一市，謂之趁墟。”可見，約一千年前的北宋時期，廣東端州（今廣東肇慶市）一帶已有定期的農貿集市。它正如《易繫辭》下篇“日中為市，致天下之民，聚天下之寶”所說為古俗的發展。此篇反映的似是端州一類的活動，是講故事人對近代構成澳門三大部分之一的氹仔島商貿活動的實錄。它具體地再現了當時墟市的時間、概況及賣藝活動等，是南方小市集商貿歷史的剪影，可使人窺見近代澳門生活的一角。

西洋菜的來歷

傳說很久很久以前，有一艘葡萄牙輪船，來到了澳門，停泊了一段日子，再啟航時，竟發現有一個船員染上了肺病。要知道，肺病在從前被視為絕癥，正如今天的愛滋病般可怕。

為了防止這個海員把病傳染給別人，船主忍痛把他遺棄在香港與澳門之間的一個無人荒島上。這個荒島，除了長滿水草之外，別無他物。

這個海員，缺少食物，每天祇能吃水草充飢。說也奇怪，他竟然僥倖沒有死去。後來有人發現，其中奧妙，是水草救了他的性命。人們便把水草植到澳門來。一向澳門人稱葡萄牙人為西洋人。這種像水草般的菜，既是由他們帶來，就被稱作西洋菜。今日的西洋菜，便是當日救人活命的水草哩！（筆者根據1992年4月11、12日澳洲出版《星島日報》副刊佚名〈西洋菜對健康有益〉及澳門傳說整理）

這是蔬菜傳說，主旨是解釋澳門和香港人常吃的西洋菜的來歷。明末，澳門正與葡萄牙商人接觸，至今有四百多年。早年他們的商船常到來，那時醫藥不發達，故海員因肺病被棄留於荒島，也可理解。採用巧合法，說他久吃西洋菜，無意中病得痊癒，後人便把此菜移植到澳門。故事有史實的影子，蘊含贊美食療治病的道理，表現了澳門人的智慧，饒地方色彩。唐思《澳門風物志》(澳門基金會，1994)頁188說澳門馬場、離島、路環均種西洋菜，書中收入〈百年前西洋菜傳說〉一文，可證此傳說，流傳已在百年以上。

葉林豐〈西洋菜〉一文說："西洋菜有水旱兩種，香港是用水種的居多……幾乎是四時不斷的，但最肥美的是從初冬到春末。……九龍的菜農用水田種西洋菜。""香港的西洋菜首先移植自澳門，則大約是事實。""九龍有一條西洋菜街，就因那一帶從前多是西洋菜田，現在則一天天遷到市外遠處去了。""西洋菜故事恐怕祇是'故事'而已。至少在英國鄉下，很久已有人用水田種西洋菜。"(《香港方物志》頁64-65，上海書局，1973年再版)隨着葉氏書的流傳和在1992年澳洲版《星島日報》上這傳說的發表，讀後，使澳大利亞華僑都憶念澳門和香港，因物思鄉，縮短了與故土的距離，這是拜澳門人之所賜。

生活故事

這種口頭故事，與現實生活有較多的直接聯繫，常用現實主義手法講述人物、事件、情節，逼真現實生活，雖有幻想性細節，也直接與現實有關，生活氣息濃鬱。

"得罪家婆"鳥的故事

從前，有個新抱(兒媳婦)，常虐待婆婆。婆婆是瞎眼的。丈夫出外打工，靠她照顧媽媽。她丈夫常寄些滋補身體的食物如禾蟲乾之類回來，給老人吃。但她心腸不好，把這些食物據為己有，卻把田中的螞蝗捉回，曬乾給婆婆吃，並問她好不好吃？婆婆說："好難吃，好硬啊！"她說："你兒子寄回來的禾蟲乾，就全是這麼硬的。"婆婆眼矇年紀大，牙齒也不多，她沒吃那些螞蝗乾，卻把它藏起來了。

後來，她兒子放假回來，眼見母親比從前更瘦更老，還害了大病，便着急追問母親是何原因。母親說："我常常沒東西吃。你寄回的全不合我的胃口哩！"兒子說："我不是明明寄回對身體滋補的食物嗎？"母親說："唉！你寄回的食物又硬又難吃。我吃不得，久已藏起來，讓我拿出給你看看吧！"

那兒子一看，見母親拿出的全是螞蝗乾，並非寄回的原物，覺得妻子太可恨，於是便搬出一口水缸，對妻子說："你的樣子好似更漂亮了。不信，可向水缸裡照照看！"她正在照看，他便用刀斬了她的頭。頭跌下水缸中，他把蓋子蓋上了。十幾天後，正打開蓋子，忽然飛出一隻怪雀來，不斷叫喊着："得罪家婆！得罪家婆！"叫完，飛走了！(容康用講/容冠鴻記)

這是鳥聲傳說，主旨是反映舊時社會兒媳婦虐待婆婆，並受丈夫嚴懲的故事！在傳統的中國人家庭倫理觀念上，是希望婆媳和睦相處，兒媳婦也應尊敬與孝順婆婆，這是幾千年來中國人尊親的民族美德之一。篇中的兒媳，心腸狠毒殘忍，虐待婆婆，極為刻薄，丈夫寄給婆婆的補品"禾蟲乾"，她竟據為己用，還進而施出毒計，換給她害蟲螞蝗乾，逼令她吃。後來，丈夫回來，驚見母親比前更瘦更老，當弄清真相後，極為憤恨，便設下"水缸計"，叫妻子向水缸裡照看相貌。他趁她不防，斬斷她的頭。頭跌下缸中，他蓋上了蓋子。結尾是個幻想的情節：十多天後，他打開蓋子，竟飛出了一隻口叫"得罪家婆"的鳥兒。

此篇表現了民間鮮明的是非觀念，懲治了虐待老婆婆的狡詐狠毒的兒媳婦，滲透着"勸善懲惡"的理想，與人子應孝養慈母的倫理觀念。情節較曲

折，動人。今天看來，丈夫殺妻，未免太殘忍，不合人道，但這是受到時代局限帶來的消極思想因素的反映，是個不足之處，似不宜苛責古代民間作者。

對聯女鬼

從前有個書生，上京考試。途中，到一間客棧借宿。店主說："房間已出租完了，祇剩下柴房了。"書生說："不要緊，我帶來的錢不多，住哪裡都行。"可是，店主又說："不過，那間房好麻煩。先得說明，裡面有猛鬼。"書生卻說："沒關係。"原來那柴房從前住過一個少女，因對不上對子，終於死在房中，所以，在柴房裡就出現了猛鬼。書生聽了，就說沒問題，住進去了。

半夜，窗子突然又開又關，陰風陣陣，刮得他毛骨聳然，披頭散髮的，終於女鬼出現了。她說："我出一副對子的上聯，限你在今晚對通下聯；要不，在我五更走時，你就會沒命了。這副對子的上聯是：月光月光月月光，八月月光愈皎潔。"書生聽後，拚命地想，弄到整晚睡不好，生怕對不通就沒命了。他仍不斷地想，更鼓一更一更地打過，很快到了四更，但書生仍然想不出下聯，該怎麼辦呢？過了一會，五更了，更鼓聲不停地響。雞也啼了，這時他靈機一動，便口中念道："更鼓更鼓更更鼓，五更更鼓更淒涼。"女鬼一聽，哈哈大笑，從窗口下飛走啦。從此，那柴房就再沒有鬼出現。

第二天，店主感謝書生說："為甚麼你這麼好運氣，可以出來，而從前的住客，卻是有入無出呢？"書生便把實情說了一遍。原來是由於五更更鼓打的很繁密，他又急又怕，感到心境更淒涼，情急直說，便成了下聯。（容康用講／容冠鴻記）

這是鬼故事，屬於"書生巧對鬼魂聯語"型故事，主旨是贊美書生善於吟成鬼魂所需的聯語，具有卓越的文學才華。此篇故事驚險有趣，敍述一個上京趕考的書生，反覆苦思，均未對通女鬼聯語"月光月光月月光，八月月光愈皎潔"所急需的下聯，在將要絕望時，忽就眼前所見情景，產生靈感，想出了同樣奇妙纖巧的下聯"更鼓更鼓更更鼓，五更更鼓更淒涼"，正臨絕境之時，突有轉機，顯示了故事的奇趣與書生的鬼才。此篇和江蘇鹽城的〈秀才對鬼聯〉（見文彥生選編《中國鬼話》，頁568-570，上海文藝出版社，1991）近似，即兩篇的主旨與主要情節很相似，大致都是說，趕考的秀才，在旅店的鬼房間住下，給鬼對通了對聯的下聯，安然度過了一宵，但具體內容卻又不同。此篇有自己的特色：女鬼出了上聯，一、逼令書生配以纖巧下聯；二、限在五更前對上。是兩大困難。情節新穎曲折、緊張、驚險、步步深入，終又峰回路轉，達到目的，真是引人入勝。雖有鬼魂出現，但並不恐怖，是巧妙處，也正是中華民族"鬼文化"故事藝術獨創精神表現之一。書生的巧對蘊含"人定勝鬼"思想，也是人民智慧的表現。

拜神婆

從前，有個常拜神的拜神婆。她可迷信啦！養了一隻狗，給牠起了個名字"旺財"。

一天，她正在家中拜神，在拜桌上放着許多可吃的祭品。剛巧旺財走過，想"擔"（啣）走她的食物。她生氣地罵了起來："旺財滾開，旺財滾開！"那時，剛巧有些人走過她的門口，聽到她正在喊"旺財滾開，旺財滾開"，感到好不奇怪，說："難道拜神不是要說些吉利話嗎？"

拜神婆有個兒子，叫做安樂，自從那次她拜過神後，不知為什麼他就病得很厲害，不久就死了。從此，她很傷心，常一面哭，一面叫他兒子的名字"安樂！安樂！"行人從室外走過，聽到他不停地這麼說"安樂！安樂！"感到很奇怪，都說："難為她叫得出這個話呢！"（劉美珍講／張淑儀記）

這是獸人故事，屬於"獸娘"型故事之一，主旨

是揭露一個很迷信的拜神婆專做反常怪事，受人譴責。此篇巧選了兩件典型性怪事串聯在一起：第一件怪事是從拜神婆失去供神食品着眼，說她命名家狗為“旺財”，偏偏牠啣走了供神食品，這是失財，而她又偏偏要呼喝它為“旺財”。第二件怪事是拜神婆把兒子命名為“安樂”，在她拜神後，偏偏是兒子病死。該是最傷心，她卻又偏偏大聲呼叫“安樂安樂”。把狗名與兒名並提，兩相對照，在含意上形成尖銳的矛盾，是採用巧合法，突出她為人極端不近人情，是個“獃娘”。她的話既不可信，暗示她替人拜神求福的行為，就純屬迷信，叫人絕不可盲從，從而也收到很大的諷刺效果，情節滑稽、新奇、可笑，別具風趣！

打虎英雄

有一晚，有個小偷和一隻老虎，都想偷前面村子那個人家的一頭牛。小偷正爬進人家屋裡去，忽然房間裡有個小孩哭了，他的爸爸就說：“再哭，老虎會來這裡擔（啣）走你的！”那小孩還是哭，她媽又說：“哭吧，哭吧，哭吧，再哭就會淚水滿地流了！”嚇得小孩立刻不哭了。這時，小偷不管三七二十一，一跳跳入圍牆裡面，在黑暗中，剛巧騎在一隻老虎背上。老虎誤認那是可怕的“漏”〔據傳說，老虎啥都不怕，最怕水“漏”濕了毛。〕，便立即拚命向外跑，小偷卻以為騎着一頭牛，也很開心。

漸漸天亮了一些，老虎看清了騎着牠的不是“漏”，原來是個人，牠就不停地往前跑着。這時，小偷也看清了他自己騎的原來是隻老虎，慌了，就一跳跳到一棵樹上。老虎拚命咬那棵樹，咬到樹的汁液沾滿了嘴巴，便去洗嘴。小偷趁牠正走開，忽聰明起來了，脫下了上衣，掛在那株樹上；同時，他又立刻爬到另外一棵樹上躲起來。老虎回來後，又繼續咬那棵樹，到它倒下時，把老虎壓死了。

小偷以為那老虎沒死，多看了他幾眼，見那老虎沒動靜，方才爬下樹來。接着，把那頭老虎拉出，便又抬又背，走下山來。當他回到村子裡，村人們都異口同聲稱贊他道：“好個打虎英雄，聰明小伙子！”（李凱燕講／張淑儀記）

此屬世界性著名的“動物（大多是老虎，有時是狼）怕漏”型故事之一。如日本有《舊屋漏》（見日本關敬吾編《日本民間故事》中譯本頁461－462，中國民間文藝出版社，1982）。在中國也有之，如河北望都〈老婆兒怕漏的故事〉、山東濟南〈屋漏的故事〉、福建南部〈老虎也怕漏〉、湖北荊州〈老虎怕屋漏〉、廣西三江侗族〈老虎怕漏〉（見拙著《譚達先民間文學論文集》（中國友誼出版公司，1993，頁162-163“江”三——六引例。）

此篇是“老虎怕漏”型故事之一，但卻有自己的特色，主角和前引各篇不同，主旨是贊美小偷能情急智生，治死一隻猛虎。故事採用巧合法與誤會法，講述小偷與老虎，同時進入一個農家，均想偷牛，在黑暗中，引出一場誤會：小偷誤認是騎上了牛背，老虎又誤認為人是可怕的“漏”，於是展開了尖銳的鬥智之爭：虎拚命向前跑，想把人甩下，好吃他；人則拚命跳到一棵樹上，想避免被吃。當老虎走去別處洗嘴時，人脫衣掛在樹上，趁機逃去；老虎回來後，上了當，繼續咬樹，被大樹倒下壓死，於是小偷得勝，背虎回村子，為民除了害，成了“打虎英雄”。小偷在篇中成了正面人物，機智，富有智慧，善於與猛虎鬥，又得勝而歸，這比上引同型故事顯出其新穎獨創，情節曲折、緊張、驚險，饒生活實感與民間情趣。美籍華裔國際性民間故事類型學家丁乃通教授（已故）編著名著《中國民間故事類型索引》（中國民間文藝出版社，1986中譯本）時，在“怕漏”型故事中未及引入此篇為例，是憾事。

婚姻習俗的故事

夫妻的事情有段“古”（故事）。話說一個女仔（少女）嫁入男家後，夜裡睡覺不願和丈夫同床。丈夫睡在床上，妻子就睡在櫈子上。妻子說：“哥瞓（睡）床，妹瞓櫈，老來誰人服侍你香燈（指生孩子傳宗接代）。”丈夫就說：“日頭（白天）睇你唔起眼，夜晚睇你說話咁（如此）

高強。”說完，立刻叫妻子上床睡。後來，生下個兒子，老了就有人服侍了。

從前，男女結婚，祇講時辰八字，他們從未見過面，因此，結婚後才彼此認識，也才知道對方是甚麼樣的人。（陳金蘭講／黃杏儀記）

這是婚俗故事，主旨是揭露舊社會封建婚姻制度之不合理。舊時婚姻的撮合，全靠男女雙方家長與媒人，請求占卜者，占算未婚夫妻的時辰八字，作為定婚的唯一標準，其後果是盲婚。此篇所說彷彿在排練一幕滑稽劇：夫妻婚前從未謀面，初婚時，夜間睡覺，彼此格格不入，各睡一處。丈夫獨睡在床上，不理妻子，讓她另睡於櫈子上，顯示了封建的“大男子”意識。由於妻子的啟示，丈夫才悟出要妻子上床同睡。故事中妻子與丈夫的對話頗有趣：妻子說的是押韻短謠，暗寓人道哲理於其中，顯示了智慧；丈夫說的是初婚的真實感，也是諺語。兩人對話的語句，能性格化，各有一定代表性。對於舊式婚姻時代，夫妻初婚之夜相對的由蹩扭而和好的情景來說，可謂刻劃得入木三分，簡要，形象，風趣，令人如同目見，也極可笑！

香蕉英文的來歷

好久以前，有兩個村莊：一個叫東村，一個叫西村。這兩個村莊的人，都是以種香蕉維主。但是，西村的人種的香蕉收成很好，而東村人呢，不論用什麼法子去種，那收成總比不上西村好。

有一天，有一個西村人走到東村那裡去，高聲對東村人說：“你們真笨啊，種出來的香蕉，又細又沒香味，哪會有人買你們的香蕉吃呢？”說完，就哈哈大笑起來。

東村的人聽了很生氣，立刻爬到了一棵香蕉樹上，一面摘下香蕉擲那個西村人，一面說：“你說我們笨，你才是笨呢！我掟（擲）死你！笨（愚蠢）啦拿，笨啦拿！……”後來，香蕉的英文就叫“笨啦拿（Banana）”了。（英文科教師李秀虹講／陳靄玲記）

這是香蕉故事，主旨是解釋英文香蕉（Banana）一字讀音的來歷。所選人物與題材頗有典型性，饒地方色彩。採用對比法，說西村人種的香蕉好，東村人種的則不好，兩相對照。西村人到東村去，出語不遜，貶低東村人，說他們人笨，故種出的香蕉又細又無香味，沒人買。說完，哈哈大笑，這是以冷語和笑聲來諷刺和醜化同行業者之無能，不但無半點友善意味，而且在給對方敵意性誣蔑與攻擊。這當然惹來東村人生氣，促使他們立即採取反擊行動報復，爬到香蕉樹上，摘了香蕉擲向那西村人，並說要“掟”死他，譏笑他為“笨啦拿”，這是公開嘲笑東村人“愚蠢”！以互相嘲弄推動情節發展，結尾帶解釋性，善於採用諧音法，使“笨啦哪”句與英文詞讀音巧合，增加了笑料。幽默、風趣，蕉農生活氣息也頗為鮮明。

民間童話（包括動物故事）

這是一種幻想性較強的故事，主角常有神奇的活動，有時也有動物角色出現。故事較曲折，情節多有幻想色彩，常有非凡的法寶、魔法及幫助善良主人公的神仙出現，有時也出現兇猛的妖怪。有的以動物為主人公，則稱為動物故事，也屬之。它反映現實生活是間接的，充滿浪漫主義色彩。

掘尾龍拜山

從前，有個孩童，養了一條小蛇，他帶回課室放進書檯（書桌）抽屜中飼養，每日用一個飯糰餵牠。不久，養大了便帶回家。但是這小孩子不久便病死了，他媽媽要趕走這條蛇。

可是，那蛇仍舊天天回家，拜祭小主人。媽媽覺得牠常來也無用，所以，有一天便準備了一把刀，當那蛇再來時，即刻斬掉牠的尾巴，蛇就忍痛立刻飛騰到半空中去。本來，牠可以變為一條龍，昇天而去，但因為沒尾巴，就做不到了，祇好停在半天，經常搞風搞雨，弄致天氣陰晴不定。

至今，清明節前後三日，天氣不好，是掘尾龍幹的呢！（陳柳講／陳惠茵記）

這是“感恩的蛇”型童話。廣東名為“掘尾龍拜山”型故事。流傳甚廣，近代已有人搜集，如：余兢記〈掘尾龍——臺山的傳說〉(《民俗》72期，1929年8月7日）、陳文治記〈掘尾龍出狀元〉(《民俗》93期， 1930年1月25日)、溫仇更記〈掘尾龍拜山〉(《民俗》102期，1930年3月5日)，多流傳於珠江三角洲粵語地區，大同小異，主旨是贊美“感恩的蛇”不忘主人的養育之恩。故事採用擬人法敘述說，小主人養大了蛇，便死了。蛇來拜祭小主人，被他媽媽趕走，仍懷着謝主深情，念念不忘，每日回來拜祭，這蘊含着勞動人民高尚的“報恩”品德。在幻想性的情節中，按物性，本可依常理龍可昇天，但卻遭遇不幸的意外，龍被小主人殘忍的母親斬斷尾巴，祇能昇到半天搞風搞雨，這就巧妙地解釋了清明節三日前後常有雨的原因。這自然是個附會性的結尾。全文情節簡要，有人情味，有氣象民俗色彩。此篇流傳廣泛，在廣州市，故事還被壓縮為著名歇後語“掘尾龍——搞風搞雨”。(見何敏士、王建勳編《廣州民間成語、農諺、童謠》頁40，廣州民間文藝研究會內資版，1980)在新會則衍變成〈掘尾龍出巢〉(新會縣民間文學集成編委會編《中國民間故事集成．廣東卷．新會資料本》下冊頁273-273，1988)，其小童主人公卻是姓林的，所說掘尾龍拜山事較詳於上篇，則又別具風致，可以認為，它與澳門故事有着血緣關係。

兔子尾巴為何是短的

好久以前，有隻兔仔，尾巴又長又漂亮，但是牠卻甚麼也不會做，光懂得打扮。肚餓了，牠祇好去偷農夫的紅蘿蔔吃。後來農夫知道了，很生氣，就想法來對付牠，在田裡塗上膠漿，等兔子來到時，便被膠漿黏住，沒法再走開了。

不久，兔仔真的來偷吃，一不小心，牠的漂亮的長尾巴果然給黏住，走不開啦！

後來，農夫拿了大棍趕到，嚇怕了兔仔，牠立時咬斷尾巴逃走。回到家一看，自己漂亮的尾巴已沒有了，很傷心地哭了幾天幾夜，哭得眼睛漸漸變紅。因此，現在牠的尾巴變得很短，眼睛也全是紅色的。（孫巧兒講／陳偉麗記）

這是動物故事，主旨是解釋兔子尾巴短、眼睛變紅的來由。這是文學的解釋，而非動物學的說明。故事有生活氣息，說出了兔子外形潔白和膽小，被嚇即逃跑，均切合其動物性。但牠什麼也不會做，肚餓時即去偷農夫紅蘿蔔吃，則表現了牠性格的另一面。至於被農夫懲治，牠咬斷了尾巴，哭紅兩眼，這是用擬人法描述某種慚漢性格，頗為精妙。在同型故事中，有的情節較曲折，如中國的〈兔子的尾巴〉(上海文藝出版社編輯、出版《中國動物故事》頁13-14，1978)，但前篇則以簡要、想像美妙、地方色彩鮮明見長。

猴子的屁股為何變紅

從前，在一個荒山的鄉村裡，有個屋主，常在家中煮飯食，但是每次煮好的飯菜，卻不知給誰偷吃了。他想：“為什麼每頓飯都沒菜吃呢？明明剛從廚房把飯菜拿出來，為何一會兒就不見了？”過了幾天，他發現竈臺上有些猴子毛，才知道是山上那些頑皮猴子幹的好事，所以他想出了一條妙計泡製牠們。

於是，屋主燒紅了家中竈臺上的磚塊，等到那些猴子來家偷吃飯菜時，一定會坐在竈邊，再把鍋蓋打開。這次猴子真的上了當，坐在竈邊那些燒紅的磚塊上，立即身體反彈跳起來，弄到牠們屁股開了花，變成了紅色，痛得要命。所以，有人說：那些猴子的屁股變成紅色，就是這樣來的。（容康用講／容冠鴻記）

這是動物故事，主旨是從文學角度解釋猴子屁股變紅的原因，並非科學性的說明。篇中把猴子擬人化來描述，刻劃了牠的獸性：活潑、不怕接近

人、會偷吃食物。重點說牠敢來偷吃屋主煮好的飯菜，但又粗心，走時在竈臺上留下了些猴毛，也不自知。這些描寫，均合乎牠的性格。但牠的智慧，遠在屋主之下。表現在屋主能推知牠必再來偷食，於是預先燒紅了竈臺的磚以待，後來猴子果真再來。牠不知就裡，竟中了計，坐在那燒紅了的磚塊上，屁股給燒開了花，變紅了。這是從聯想法來解釋牠的某些外形的特徵。題材富有鄉野生活氣息，情節有幻想色彩，帶有些原始思想因素，也隱寓了懲治惡作劇者的思想，能啟發智慧，幽默別具風趣。廣東也有同型異式故事，如〈為甚麼猴子紅屁股〉(招勉之記，《民俗》周刊109期，1930年4月版),可見澳門故事與廣東同型故事有血緣關係。

笑　話

笑話是喜劇性故事，取材於現實生活，採用現實主義手法，把人物、事件生活化，情節多採用漫畫化與高度誇張手法來虛構，角色不多，主要多是反面的，有較強的諷刺性。故事短小，在笑聲中給人啟廸、娛樂。

大　餅

從前，有一家人，夫婦兩人因有要事，要出門幾天。這次，不便帶獨子出門，因此十分擔心。兒子生性懶惰，又怕他不能照顧自己，於是在臨行前一天，媽媽做了一個大餅，把它戴在兒子頸上，作為他幾天的食糧。

次日，兩夫婦起行了。臨出門，媽媽又作了最後的囑咐，要他好好照顧自己。

在父母起行後第二天，這個小孩子感到肚餓時，就吃嘴邊的大餅充饑。日子一天天過去，在小孩頸上大餅的前面部分，都已吃完，祇剩下頸後的那部分沒動過。可這小孩很懶惰，連輕輕用手轉一下大餅再繼續吃，也不願意。結果，他正在爸媽回來前一天，因沒糧食充饑，就白白餓死了。(周桂蓮講/蔡致恆記)

這是懲懶笑話，主旨是諷刺一個懶孩子，雖有大餅可充饑，卻因極端懶惰而餓死。晚清程世爵(1899前後)所著《笑林廣記》一書早已收入同型異式故事〈懶婦〉(見王利器 《歷代笑話集》頁565-566，上海古典文學出版社，1956)，說的是一個懶婦人，夫因遠出，先烙一大餅，套在那懶婦頸上，預料可吃五天，夫即出門而去。當他回來，見妻子餓死已三日，因她祇吃頸部面前的一個缺口而已。這是百多年前的古典笑話，到近代北京還有其異式流傳。上引澳門笑話，主旨在懲懶方面與古典笑話相同，但卻有自己的獨創性：角色增多了，發展為有夫婦和孩子共三人，主角換成了被嬌生慣養的獨子。細節也不同，是媽媽臨行前把大餅套在兒子頸上……此篇笑話的藝術特色比之清代笑話有了新的發展，雖同具相近的幽默諷刺風格，其創新性應肯定。

放　屁

從前，有一大群人去搭渡(坐船過河)，每個人都得先付錢才可上船。當這船划到半途，有一個乘客，忽然放了一個臭屁。人人掩着鼻子說："很臭，很臭！"卻沒有一個人肯承認是他放的。

船到了岸邊，船家大叫："放屁的人沒付錢咯！"接着，那個放屁的人，就大聲反駁："我一早就付了船錢了！"這時，整船人都望着他，明白了剛才那個臭屁是他放的。(陳麗嫦講/梁潔瑩記)

這是滑稽笑話。此類笑話日本也有兩篇，如日本岩手縣膽澤郡〈放屁的看倉人〉(日本關敬吾編《日本民間故事選》中譯本頁499-500，中國民間天藝出版社，1982)，說善放屁者以屁驅走了小偷；岩手縣上閉伊郡〈放屁的媳婦〉(前書頁501-502)，說善放屁者得到了三個商人的三匹馬三馱貨。二者都與此篇不同。此篇主旨贊美了船伕的隨機應變，能用巧計逼使放屁人不打自招，從而顯示了勞動者智慧高超。也能把放屁人的固執不肯認錯的醜態，暴

露於眾目睽睽之前。故事簡要，採用對照法與巧合法推動情節發展，既贊美了船家的聰明智慧，也諷刺了放屁人的愚蠢虛偽，正反人物形象兩相對照，幽默、風趣、潑辣，民族特色鮮明。

買麵包

有個小孩，拿着一圓到了麵包店，問老板："叔叔，我想買一個麵包！"

接着，那老板回答："麵包起（漲）價了，一圓半才能買到一個。"那小孩就問："甚麼時候起價的？"老板說："今早。"小孩說："無所謂（不打緊）啦，給我一個昨天的麵包吧！"（余勤娣講/徐美華記）

這是購物笑話，主旨是諷刺小顧客以舊價錢買新食品之可笑。同一商品在不同時間出售，價格不一定相同，商品價格變動是常事，故商業俗語有說："早晚時價不同。"對此小孩不一定懂。昨天要一圓的麵包，今天漲價可能賣一圓半，以昨天較低的舊價錢買今天漲價後的相同麵包，是絕不可能的。小孩不明市場價格變化規律，固執己見，硬要以舊價錢買新麵包，是脫離現實、缺乏社會經驗。題材有生活氣息，用詭辯法和誇張法，把小孩性格刻劃得很幼稚可笑。此篇還具有更深層的寓意，即：以舊眼光看待新事物是錯誤的。

展示實力

警官甲："要怎樣才能做到向澳門市民展示我們的最新裝備呢？"

警官乙："容易啦！在每次劫案發生後，立即叫些伙計（警察）全副武裝，把整條街封鎖起來，包你不到一個禮拜就可以做到了。"（李天文講並記）

這是時政笑話，主旨是善意批評當代個別警官作風浮誇，對待"阻嚇罪案"發生的不當之可笑。採用對話法與誇張法，刻劃警官乙自誇展示實力，不是在市內發生劫案前採取有效措施預防，也不是在劫案後，進一步深入調查案情，作出切實的處理，而是相反，立刻鄭重其事地全副武裝，把發生案情的"整條"街道封鎖起來。這固然惹人注目，但在事實上，卻極為不切實際，不但不能展示實力，反而使人感到是極大的"擾民"，給市民帶來生活的不安。警官乙對於警官甲的答話，表面似是自贊警方的力量，實為對處理罪案無善策，作出了含蓄性的有力批評，尖銳、幽默、有諷刺性，在笑聲中給人啟通，有助於引人思考應如何去改善工作方法。

與別不同

澳門的教育事業，向來問題多多（很多），原因是政府一向故意忽略。近幾年，葡國政府為了在臨走前顯示一下對澳門的"貢獻"，常常弄出點新名堂，其中有一項就是"教育改革"。因此，教師們天天聽見教育司當局頻頻召開教育研討會，說要做這樣那樣的改革，可是，不知是官員無能，還是沒知識，不但做不出成績，反而惹來好多笑話，成為學校老師們課餘的輕鬆話題。

話說有一日，教育司當局又召開會議，討論是否要實行學生會考制度。會上，有老師提出："是否採用香港的會考制度？"可是，立刻招來了主持會議的官員破口大罵，他說："葡國人有葡國人的處事方式，不是樣樣要學英國人的！"說完，會議室立時鴉雀無聲。但想不到事隔不久，那個官員卻逕飛赴香港教育司，取經去也。於是又成了"教壇"一個新笑話——"葡國人的處事方式，的確與別不同"。（劉錦麟老師講/李天文記）

這是教育笑話，主旨是批評以前澳門教育領導部門個別主事者對待改革中學會考制度的態度之不當。在澳門即將回歸中國前，主事者為了"顯示"葡國的"貢獻"，常召開會議，說要進行改革，本是好事，但有時卻流為空談。採用了對照法和矛盾法，說當教師在會上建議應否採用（借鏡）香港的會考制度時，便立刻被主持會議的官員大罵，他自誇有葡

國人的方法，拒人的美意提議於千里之外，這已是極端的狂妄自大。乍聽起來，覺他必有絕招，值得讚許。豈料，不幾天，偷偷地飛奔香港教育司取經的，居然又是他，這再顯示他的虛弱渺小，出爾反爾，以他先前的言論和後來的行動前後對照，描繪出他的虛偽、自負、愛面子且無能的性格，真是入木三分，荒唐可笑，有很強的諷刺效果！

應　酬

有一天，有個小朋友問媽媽，甚麼叫做“應酬”。他媽媽就回答說：“凡是你唔（不）想去的地方，你得勉強去；你唔想見的人，你得勉強見。這些，就叫做‘應酬’。”

第二天，這個小朋友要上學了，將出門時，忽對媽媽說：“媽媽！我現在去‘應酬’啦！”（蘇雅詩講／李天文記）

這是日常笑話，主旨是借兩母子對話來指示對客觀事件的真諦，作出“誤導”之可笑。媽媽把“應酬”一事的真正意義，對小兒子作了錯誤的解釋，遂致他認為媽媽說的是天經地義，引申為“上學”也是去“應酬”，這是誤導的進一步擴大化。這樣的亂套用，便對“上學”的意義作了嚴重的曲解，達到了極端荒謬可笑的地步。本篇簡要、潑辣，諷刺性強，笑聲能啟廸人理解事物，要注意思想方法。

寓　言

這是一種帶有強烈教訓性的小故事，情節簡要，多以動物為主角，精悍而寓意深刻，又有奇趣，尤為兒童喜愛。

貓和老鼠

一間屋裡有許多老鼠。貓知道了，便走到那裡去，把老鼠一隻又一隻的抓來吃。因為，老鼠一直受害，就鑽入洞裡不肯出來，貓也再抓不到牠們了。

後來，貓想出妙計，引誘老鼠出來，便爬到一根本樁上，吊在那裡裝死。有一隻老鼠，伸個頭到洞外說：“朋友，你就算變成皮囊，我都不會到你面前啊！”（梁明茵講／梁佩冰記）

這是動物寓言，主旨是說上過當者，就不會再犯相同的錯誤。用擬人法與借喻法，說老鼠上過貓的大當，招來殺身之禍，故貓雖使出任何巧妙的騙術，老鼠也能看出其陰險與危害性，決不會主動去送死。事屬平常，可以喻大，寓意深刻，教訓性強。

熊和狐狸

有一隻熊，整天誇耀自己好愛人。牠說：“人死後，我就不會去咬他或傷害他。”狐狸譏笑牠說：“如果你從來都不吃活人，我就會更加相信你所說的是真話啊！”（黎卓雄講／梁佩冰記）

這是動物寓言，主旨是說言行不一致者，雖善於花言巧語，必難取信於人。一般來說，熊比狐狸的動作遲鈍些，性格也愚蠢些，但牠卻自誇聰明，居然說“很愛人”。狐狸行動敏捷，性格也較機警。牠看穿熊的本性，針對熊的話有“自我矛盾”、“暗伏殺機”的內涵，揭穿牠從來是吃活人的，牠的誓言絕不可信。此篇還有進一層的寓意，即在啟廸人：凡自誇愛人者，有時卻最陰險，人們宜提高警惕。

總上所說，可以大致看出長期以來六大種類的澳門民間故事千姿百態，有過重要的成就！豐富了中國民間文學寶庫。無疑，它閃耀着歷代澳門勞動人民的思想與藝術光輝，很值得我們學習與推廣。

【附記】澳門民間故事遺產相當豐富，至今仍無人寫過研究性專文。1995年9月至1997年7月，北京大學教授、著名民間文學家段寶林先生在澳門大學中文系講學。他指導學生們深入搜集民間文學作品，於是他收到了一大批珍貴的故事資料。我很榮幸，蒙他借給細讀，使我突然眼界大開，首次認識到澳門民間故事是中國未開掘的大寶山之一。為了發揚中國人民光輝的民間文學傳統，特作了相當的比較研究，草成此文，以便求教於同好者。

澳門的神茶和仙茶

神奇的中國南方民間醫學

中國成語：天圓地方

除了民間傳統保留的各類湯藥和療法外，澳門當地還有許多非治療性的醫學領域，它們的巨大價值以至於讓在當地生活的葡萄牙人完全融入了這種文化，尤其是在當地歷史的最初三個世紀裡。人們對這些非治療性的醫學領域的分析一般都是在個人、社會和超自然或魔法三個方面進行。我們現在闡述的祇是某些被認為是宗教魔法類的療法。

無論在任何時期，還是在地球的任何地方，醫學從來都無法擺脫超自然的說法。西格里斯特（Sigerist）曾說："原始東方醫學是由以下三方面組成：經驗、魔法和宗教。"(1) 對於作者來說，儘管科學在不斷發展，而且以上三方面的每部分也都在獨立發展，但魔法類思想在民眾中達到了幾乎難以令人置信的程度。

的確，無論在甚麼科學技術時代，人類社會始終會出現同樣的現象：民間醫學和魔法之間密切的聯繫。為此，民間應用的治療實踐中繼續保持着將許多確有療效的成份和祇有微小療效成份並用的現象，如使用一些動物的毛髮和頭骨、寶石甚至許多純粹祇有微小保健效益的植物。這些做法有時已經超出了邏輯概念。

事實上，在各種有歷史記載的具有古代偉大文明的社會裡，人類的智慧絕大部分是從老醫生們傳下的經典著作中汲取的，反過來醫生們又是從民間傳統文化中來豐富自己的知識的。正是這種雙向知識互傳引出了古代各類迷信，包括運用護身符之類的迷信書籍。

的確，自從有了人種學比較研究以來，可以看到在沒有文字的人類醫學淹沒在巫術、魔法及神學等超自然的領域。而這類思想依然存在和扎根在當今各國的民間醫學中。正因為如此，醫學歷史研究和人類學研究密切相關。

醫學、魔法和宗教

根據貝爾納多．貝爾納迪（Bernardo Bernardi）（1974）的看法，宗教魔法人種學就是"人類對單個人或集體人群在與奇妙的宇宙接觸關係中出現的諸

*阿馬羅（Ana Maria Amaro），葡萄牙里斯本理工大學（ISCSP/UTL）社會和政治科學高等學院人類學教授、碩士生導師。現擔任多門研究生課程導師，1998年起任里斯本理工大學社會和政治科學高等學院中國問題研究中心主任，中國文化機構語言和文化課教授。她四十多年來從事的主要研究課題為"中國、東南亞和澳門問題"以及哲學、中國傳統醫學、亞洲宗教文明和文化間關係的歷史比較等課題。

◀ **三角符** 澳門文化局攝影師於 2003 年 4 月攝

多解釋的總和。宇宙一詞在這裡包羅萬象，包含所有的生物和事物。”(2)

自古以來，由於被自己生活環境裡經常遇到卻又尚未認識的力量的制約，人類歷來因它們而困惑煩惱。儘管科學已經尋找到了某些答案（不過對於消息不太靈通的人們來說依然無法知悉），但生命、痛苦、死亡、人類在地球上生存以及其它許多問題的意義卻繼續被籠罩在神秘之中，因此它們在一定程度上影響着人們對自己與其生活環境關係中的價值觀和行為舉止的確定。因此，任何魔法或宗教的表現方式都假設了某一行為的合理性，以至於即使在沒有文字的人民中間，哲學家也和巫師並存。

鑒於宗教魔法人種學包含的是整體的行為，而其目的是為了保持群體每種成份之間以及群體整體與大自然力量之間的平衡，因此，將凡俗與神聖區別就格外困難。這在中國澳門的醫學實踐行為中顯而易見。

自然我們可以推斷，宗教魔法實踐的基本內容是一種與超自然聯繫形式的象徵。

根據斯塔羅賓斯基（Jean Starobinski）(3) 的分析，“一個向有特殊功能的人（超人）祈求的現代文明人、一個向巫師祈求的土生和一個向兩千年前牧師祈求的埃及人之間是沒有區別的”。

很明顯，無論是否與疾病和治療有關，無論是祈求超人，還是祈求巫師，或是祈求牧師，事實是大部分這類行為都是為了同一目的。

到底醫學何時開始而宗教魔法行為結束？醫學是起源於人類企圖直接參與對疾病的防治而不再使用超自然的力量。魔法治療是通過祈求掌握病人生命的某個超自然的神或已經進入病人體內的某種力量、或從病人體中被抽出的某種東西的語言和動作來進行的。這樣，魔法是通過病人但不直接在病人肉體上起作用。按照類似的推理，巫師們還將疾病轉到另一個人的身上。當然在這種情況下， 有關人的目的也祇是為了擺脫自己的疾病。

有些已經列入藥典的草藥，另一些毒性很大或者能夠起麻醉作用的草藥，它們的輔助作用也隨即給巫術帶來更大效應。箭毒、可卡因、毒毛旋花子甙、鴉片、麻黃素等是比較突出的植物類藥物，它們被用於各類祭奠和至今有記載的最古老的民間巫術中。(4)

一旦確定了哪怕是非常粗拙的的醫學科學和宗教魔法行為之間的界線，那麼就應該進一步確定魔法和宗教之間的界限了。由於確定這一界限很不容易，所以至今學者們也沒有達成一致的觀點。

魔法，從詞源上講來自拉丁語的“magia"，即為“教授人們從事特殊和令人難以置信的事情的科學”(5) 。魔法旨在改變各種事情的正常發展過程：行善、驅邪或者對別人和別的群體或別的動物和動物群進行傷害。

現在，人們認為埃及和迦勒底（Caldeia）是系統的魔法和占星術的搖籃。公元前3000年前後，魔法和占星術等文明已經顯示出成熟的宗教魔法系統，這說明了古代社會的偉大。用公開的“形式”及超自然的力量施行魔法，在亞述人和巴比倫人當中達到歷史上的頂峰。他們相信無論是國家的災難還是個人疾病之類的 “不幸”，都可能是上帝發怒、邪惡的襲擊或命中注定的結果。為此，那時的人們便借助系統的占卜術創造了自衛的魔法。

對於亞述人和巴比倫人來說，人的所有疾病都是不同鬼神在人體特別是在人體關鍵器官上作怪的結果。這些邪惡或鬼神或把妖術引進人體或通過“鬼眼”引進。(6) 在美索不達米亞形成的用針刺扎“小蠟人”來傷害別人、至今仍在澳門流行的令人憎惡的“挨咒”〔打小人〕的做法已有幾千年歷史。

在亞述，魔法與占卜術已經在很久以前就被國家機構接受。國王們在自己的朝廷裡使用巫師(7)、占卜者和占星術者。醫學在當時的民眾中被當作一種魔法。(8)

魔法師主要依靠他們當時所掌握的科學知識贏得了人們的信任。那些掌握了迦勒底智慧的人很快到達亞洲和中東的一些地區，然後得到歐洲地區民眾的支持，儘管他們當時對於這種科學的基本知識一無所知。毫不奇怪，許多迷信，譬如相信“病

魔”、“鬼魂”、“天怒”、“咒語”及相信使用一些怪藥能夠驅除邪惡的信仰，既存在於歐洲也存在於中國民間醫學中。無論在中國還是在西方，“擇日學”被引進醫學，而且與占星術聯繫密切，據悉這也是來源於美索不達米亞。還有一種是產生於五千年前的巴比倫的迷信，至今還得到有高等文化的人群的支持，這就是“鬼眼”，即羅馬人的迷信，相信用象徵男性生殖器的東西可以作為護身符。

許多著作者們對魔法和宗教的區別及雷同進行了不少研究。鑒於魔法的歷史根源以及魔法師們又都是掌握某種藝術或技巧，通過某些還不被人們所知的力量或超自然的生物做出有益的事情並能驅逐某些邪惡的神職人物，所以將魔法和宗教兩者進行區別就很困難。迷信、妖術和魔法之間的關係到底是甚麼？現在，人們習慣認為迷信[9]是一種文化活動，它可以解釋為是某種理論和思想的行為；然而在很多情況下，巫術不被認為是對社會產生好作用的東西。

根據宗教觀點的不同，許多人類學家認為無論是巧合還是有時祇有微小區別，宗教和魔法是非常相近的領域。比如，迪爾凱姆（Durkheim, 1858-1917）[10]曾經將有主顧關係的魔法和由教堂和教會體現的宗教進行區別。他認為所有宗教信仰都是位於同一水平的，並認為它們是“為了滿足社會生活的需要而出現的形式”，依此通過某種儀式建立一種個人和群體之間的依賴關係。迪爾凱姆最初的想法主要是將宗教和教堂的存在聯繫在一起，而魔法卻是單個人與單個人之間的關係，而且不屬於神聖的領域，因此便是反社會的事物。

與迪爾凱姆相反，民族學家馬林諾夫斯基（B. Malinowski, 1922）[11]在 Tobriand 島對巫術進行了研究，他認為魔法不是一種邪惡，而是一種集體行善之事。他說，魔法和宗教是隨着人類在日常生活中面對一些無法控制的事情而做出的情感反應而出現的。不過，馬林諾夫斯基認為在宗教和魔法之間也有一定的區別：“宗教是人類根據自己對賴以生存卻又無法控制的世界的信心，然後在自己復興的行動中制定有關目標；而魔法卻祇是為了一些特殊

法寶和護身符

的目的，全然不顧對神的信仰。”馬林諾夫斯基對魔法和宗教的區別受到了質疑，那是因為難於確定某些宗教行為也祇是為了特殊目的而進行的，如基督教徒為了驅邪劃十字，或者為了祈求降雨、祈求個人如願的事情而祈禱，這些也都沒有甚麼集體的利益。

有一位企圖越過在確定上述定義中遇到所有困難的人類學家，他就是英國人埃德蒙·利奇（E. R. Leach, 1961）[12]。在他看來，神聖與世俗沒有區別。他對某個祭禮進行了分析，並將信徒們祈求神靈的所有表現手法（殺祭、燒煮和食用祭奠動物的行為）加以區分。利奇認為，正是這種禮儀才顯示了整個行為中的宗教精神。在他看來，神聖與世俗沒有區別。他對某個祭禮進行了分析，並將信徒們祈求神靈的所有表現手法（殺祭、燒煮和食用祭奠動物的行為）加以區分。利奇認為，正是這種禮儀才顯示了整個行為中的宗教精神。

儘管在這些著作家們之前已經有不少人研討過此類問題，但可以說對人類挑戰超自然力量方面的魔法和宗教的行為區別是由民族學家泰勒（Edward B. Tylor）（1903）[13]和他的門徒弗雷澤（James G. Frazer , 1190）[14]首先提出來的。泰勒認為魔法是一種假科學，儘管它超越了現時的科學思想，但卻留下非常明顯的迷信痕跡。弗雷澤根據其導師的這一觀點，維護了這種假科學的一些原則性理論，同時又發展了魔法的理論，這在他的重要著作《金枝（*The Golden Bough*）》（1890年第一版）中有大量的闡述。根據作者的觀點，巫術可以僅僅概括為以下兩個基本原則：“相同產生相似”或者是“因果相似”的原則；“相互接觸過的事物即使在失去物體接觸時依然會繼續互相影響”的原則。——為了更加明確地闡述自己對巫術的觀點，弗雷澤作了以下的表述：同情魔法（同情法則）；順勢魔法（類似法則）；傳染魔法（接觸魔法）。

弗雷澤認為，魔法與宗教不同，魔法是人類通過祭禮等形式欲將自己的願望強加給超自然的力量；而在宗教的行為中，人類卻是無奈地祈求得到這些超自然力量的援助。

像京（King），于貝爾（Preuss Hubert），莫斯（Mauss, 1904）[15]和維耶康特（Vierkandt）等其他學者一樣，弗雷澤一心想根據他自己那個時代的進化思想提出宗教神奇的緣由。但這一理論隨着人類學研究的進步，以及事實上宗教在沒有文字的人民中的存在而自然崩潰。當然人們容易看到許多宗教禮儀，即使是天主教教堂裡的禮儀從來也都受到逐漸減弱的魔法的影響。

不過，無論對弗雷澤的論點進行甚麼樣的指責，事實是他提出的魔法的兩種基本原則繼續還保留着自己的價值及在不同的人民中間得到應用。

應用“相同產生相似”的原則是最為普遍的行為，特別是在為了傷害某個對手，尤其是毀壞這個人的形象時。這一觀點在印度、巴比倫、埃及、希臘和羅馬非常普遍，而在現代社會中無文字的民族中也司空見慣。[16]在澳門，無論在中國人中還是在一些葡萄牙人的後代“大地之子”當中，它直至今天還繼續存在。

傳染魔法在全世界都普遍存在，甚至在葡萄牙和澳門都司空見慣，一般都是通過“拜神婆”來進行的。

在弗雷澤看來，宗教信仰與社會生活密切結合，因此產生比較大的凝聚力，而魔法祭禮卻是在社會邊緣發生的。這是因為那些從事魔法的人有時採用令人憎惡的做法以及被民眾認為是非正常的言行。他們認為祈禱是一種卑微的行為，魔法的着魔卻是傲慢、蠻橫的行為，而魔法師的目的是駕馭某一超自然的力量。

而像萊維·布呂爾（Levi-Brühl, 1931）[17]和馬林諾夫斯基等另一些學者認為，魔法和宗教是沒有多大區別的行為，因為所有祭禮都是一種象徵性或宗教的行為，並總是期望讓人們運用一些尚未被他們所知的力量來挑戰自然。

按照塞爾日·于坦（Serge Hutin, 1974）[18]的觀點，巫術即為“一個人在另一個人身上成功施展的行為”，而且是令人們最感到奇怪和最古老的社

會行為之一。這樣來分析的話，魔法和宗教之間的區別與其說是在其所含的思想方面還不如說是在效果方面。

于貝爾和莫斯（1909）[19]則認為“魔法的禮儀就是任何沒有組織的信仰的禮儀；是不公開的、隱蔽的、神奇的甚至是被禁止的。”這種禁止當然是在基督教之前。莫伊塞斯（Moisés）禁止了魔法行為，同時古羅馬的摩西十二誡碑也對它下了禁令。

但在沒有文字的社會 中，魔法和宗教有時聯繫非常密切。魔法甚至成為整體社會中某一必須的以至是重要的正當行為。就是因為這個原因，黑非洲的巫師們和過去西伯利亞的薩滿教徒們是既不能與中世紀歐洲的巫師們相提並論，也不能與雖然為數不多卻在今天擁有現代科學技術的人民中間的魔法師相提並論。

比如，無論在歐洲還是在澳門，我們至今還能遇到“好巫師”，他們或行醫或行善，減輕別人的痛苦；而那些“與魔鬼們有約”或鬼魂纏身的“惡巫師”們卻是以做壞事及傷害別人為樂的。

魔法由於目的不同而被分成兩大派系，即“白色魔法”和“黑色魔法”。[20]

一些現代學者們認為這種兩分法源於中世紀，大概他們認為“信魔論”是從中世紀歐洲教堂裡發明的。事實上，直至12世紀在天主教教堂裡還沒有關於魔法的定義。在歐洲無論是在城市還是村鎮，巫師可以是庸醫、接生婆、“聖人”或者一位能夠出主意的女人，祇要是在當時社會裡受到尊重和有威信的人。

12 世紀末葉至 17 世紀末葉，人們受到教堂影響，於是在思想方面對以往系統遏止那些祈求超自然力量的人等現象發生了深刻的變化，並且在基督教徒當中引進了撒旦的力量。這種思想在中世紀一直存在，還穿越了文藝復興、改革、理性及自身科學革命的時代。從獲得成功並在社會上樹立了威信到令人憎惡和遭遇圍剿， 巫師在歐洲從神壇上重重地摔了下來。

文化人、法律人士及神職人員從此便開始了對魔法的研究，企圖找到魔法和宗教之間的界線。

然而到了13世紀，由於經院哲學和聖．托馬斯．德．阿基諾（1225-1274）[21]的作品問世，牧師們根據基督的觀點基本確定了關於魔鬼和巫師的觀點和定義並取得了共識。

在阿基諾之前，魔鬼是在百姓中間非常熟悉的事情，甚至有時是娛樂性的，以至通過口頭文學將他們一直保留到我們的時代。[22]不過從阿基諾的作品問世以後，魔鬼及其行為便真的變成了違背上帝旨意的東西。比如，人們開始相信魔鬼可以進入人體，並指揮其行為。從此，對鬼魂和魔法的恐懼開始混為一談，但這在東方民族中到沒有發生。

巫術的罪惡是諸多的：引起疾病或者突然死亡、陽痿、不孕、天氣變化、收成損失、朋友反目、人品突變甚至人們最害怕的魔鬼纏身。

歸根結底，魔鬼或鬼魂是給人們帶來懼怕的封建社會的產品。根據當時人們的思想，又把那些“叛逆天使”信徒歸入惡魔類，而且立即被民眾接受。而摩尼教認為魔鬼具有類似上帝的能量，當然對於正統的基督教徒來說，上帝和魔鬼是絕對不一樣的。[23]然而，事實上摩尼教控制了中世紀人們的精神、社會和政治生活。在善（上帝）和惡（魔鬼）

占卜者用來求神決斷的杯珓

道觀裡的神龕

兩種勢力之間，當時的社會是對立的，兩種勢力企圖創造各自的生活模式。而人類卻是上帝和魔鬼們爭奪的物件，這在當時的教堂的雕刻畫上有許多描述。[24]於是，隨着惡魔纏身的出現，又產生了那種思想的必然產物，被認為是具有聖人最根本功能的“驅魔咒”。

祇有到了18世紀初，歐洲才在魔法方面出現新的思想變化，並使其不再成為直至當時一直令文化人和法學界人們不安的因素。至此，人們開始重新看待過去經院哲學家們的觀點，甚至認為他們是信仰巫術的。

有文化的人們就是從那時開始憎惡影響人們舉止行為的輕信和迷信現象，並感到有必要根據其行為來區別民眾群體。

同時也出現了新的哲學體系和真正的科學，有了對自然現象的新的解釋，摒棄了過去那些基於超自然力量的簡單的說法。

隨着對16世紀蒙泰涅（Montaigne, 1533-1592）經院哲學的反對思想的出現，這種批判觀點得到了發展，並在證明人類是容易上當受騙的方面做了努力。其間，笛卡兒（Descartes, 1596-1650）將“物質世界和精神世界”分開，而霍布斯（Hobbes, 1588-1679）在其分析事物的唯物論觀點中摒棄了所有無論是好是壞的精神的東西。這些在埃斯皮諾薩（Espinosa, 1632-1677）那裡也得到了繼承，並認為在魔鬼方面的所有猜測是一種“幼稚的哲學經驗”。

儘管如此，隨着宗教和科學理性的存在，魔法在人們的思想中依然存在。魔法和宗教中常見的現象是將某個人與其抽象或不抽象的祖先們的鬼魂或具體的事物化聯繫起來。但必須指出的是魔法和宗教是兩個時間上並行的過程，而不像一些學者們認為的是個進化的過程。為此，儘管它們各自的祭奠禮儀和目的呈現不同，但確立巫術和宗教之間的明顯界線還是困難的事。

人類在尚未認識的現象面前顯得渺小和無奈，於是便從超自然的力量領域尋找必要的保護及能夠讓其控制這些現象的力量。但人類的這種行為經常被曲解。比如，任何一個城裡人都可以嘲笑求神拜佛的農民，因為他為求雨或者祈求聖．馬梅德（S. Mamede）或聖．布拉斯（S. Brás）神靈為牲畜驅災，免其不死，且多多繁殖，他們相信“鬼眼”和“咒語”或者由“拜神婆”做的“十字架上的祈禱”。在農民的眼中，天雨和牲畜是他們基本的財產、經濟來源和生存條件。同時，在他們看來，“鬼眼”或者“咒語”是會傷害孩子的東西，而孩子永遠是父母們最疼愛的物件和傳宗接代的保證。

18世紀和19世紀，澳門既有天主教的聖像遊行也有佛教徒們在乾旱的年代從4月開始舉行的求雨儀式。[25]那是因為澳門的小塊農田是用來保證自給的，而菜園和澳門不多的水井和其它水源是該城市的根本資源。有記載以來的聖像遊行從來就非常成功，這也給澳門的中國人以及比歐洲人更加虔誠的葡萄牙人帶來無比的歡樂， 那是因為祖先們從歐洲傳給他們的中世紀的思想已經與東方的神話融

符（大張的符係道士用它來泡製神茶和仙茶用的）

合。降雨以後，人們總要在教堂前地舉行一場莊嚴的慶祝活動，以表示對神賜的感恩。這類活動一直保持到19世紀末和20世紀初。

事實上無論是中國人還是當地葡萄牙人的後代，他們自己也都承認是迷信的。對這一特點的解釋正像我們前面已經講過的那樣，很難有人能夠擺脫這種境地。

由於受到現代中國和來自西方歐洲或直接來自香港文化的影響，父輩和祖輩們這一特徵明顯的思想在澳門青年當中逐漸減少，而且或許在一段時期或者更長遠的時期內將被完全淘汰。

分析澳門70年代對待疾病和治病的一些行為，確實很難將宗教和魔法的觀念區分開來。按照阿爾塞烏·阿勞若（Alceu Maynard Araújo, 1959）[26]對道教或佛教等民間教義所做的解釋，神仙的概念絕大多數都“來自於它對疾病的有效治療”。為此，澳門道教或佛教的神龕到處可見，比如望廈村西北那座古老的蓮峰廟為供奉神農和華佗神像。同類思想在葡萄牙也屢見不鮮，人們祈禱聖·安東尼奧（Santo António）神，希望能讓失去的事物重現，祈禱聖·芭芭拉（Santa Bárbara）神保護其不受雷電的襲擊，祈禱聖·羅克神（São Roque），因為過去它被封為能夠避免疾病的神。此外還有許多種為了驅逐病魔而向天主教各類神仙所做的祈禱、齋祭禮儀。在治療疾病時藐視醫生而求助神仙，這在我們看來是很古老的行為，而在疾病嚴重時尋求減輕軀體疼痛和精神上的安慰，求神是最為普遍的做法。

顯而易見，在接觸不到或遲遲才能學到西方“輸出”的新科學知識的情況下，這些與世隔絕的群體無法解釋患病的原因，無法控制自認為向他們挑釁的大自然的力量，於是轉而寄希望於超自然的神力就是天經地義的了。這樣，混雜着某些巫術和異教教義的“民間天主教”便應運而生，在某些人群中經久不衰，並且正因為如此又不影響他們信仰的純潔性。也許可以認為，澳門許多老年婦女直到70年代還以最大的虔誠信仰的宗教就是這種天主教。主

教堂的奉獻箱中的“senes”（“仙”即澳門土生葡人所說的“分幣”）、天主腳下的軟墊，以及一年一度的聖像遊行中身穿繡花天鵝絨衣服的神像手中持着的紫色緞帶，都被她們視為天主的象徵，當作能防病治病的護身符。

我們也得指出，有時候也會出現相反的現象：魔法服務或依賴於宗教。里斯本現代社會的魔法師們在自己的接待室裡都供奉著他們祈禱或者唸咒語時提到的天主教聖人們的神像，如天主經、瑪麗亞等。魔法師們發明的這種或那種禱告，無論編撰程度如何，都被認為是神奇的。為此，百姓們把神奇和魔法行為完全混淆一起。60-70年代在澳門流行的通過郵遞傳播的匿名“傳遞咒語”後來在歐洲也曾出現過，是典型的將魔法和宗教混為一談的例子。在法國，這種傳遞咒語的起始者一般都是聖．小特雷薩（Santa Teresinha do Menino Jesus）的某一信徒。雖然我們已經記不清澳門的這一行為是由誰開始的，但是從經郵局寄出的第一封函件開始，收到的人必須抄寫給其他身邊的五至七個朋友。[27]如果照做，誰就會立即或者很快碰到好運，但如果誰拒絕傳遞，就會遭遇災難性的懲罰，如破壞或失去親人等。顯而易見，傳遞這類信件的人都已經受到魔法思想的影響。

如今，里斯本的一些報紙還不斷刊登類似祈禱語的廣告，讓讀者們在需要某一恩賜的時候將它重新登載。

從前面所講的例子可以看出，我們不可能確定宗教和魔法思想之間的區別，因此往往祇從人種學角度談及了事。

澳門民間醫學中的魔法

歐洲由經院哲學思想產生了民間的魔法和巫術，最後達到了對鬼神的信仰。但這種魔法是無法和東方人的魔法行為相比較的，後者之魔法和宗教的界線太不明顯。

自古以來兩類思想行為在澳門並存，因此，受葡萄牙思想影響的行為和明顯的東方行為經常混雜在一起。

不過，無論是在不同的時代還是在不同的空間，澳門各民族的歷史顯示了各個社會團體在各時代都在思想和社會方面保留了深刻的、特有的區別。[28]

在疾病的治療方面，這一點體現特別突出。它是在悠久的歷史中由具有自己不同象徵性價值的各不同社團傳播下來的精華。所以它們代表了澳門幾個世紀裡多民族社會的不同層面。

如今，澳門人當中已經不會有多少人公開表示去尋求超自然的力量來為自己或家人治病了。但是，人們在遇到痛苦時祈禱上帝或者天主教聖人的恩賜或做出許願的現象還是公開存在的；不過通過

和尚、道士唸經用的木魚（左）、求神的籤（中）、祈神祐的香火（右）

各式各樣的符

親戚、朋友或某人介紹找巫師或者道士的現象是不公開的，有時，甚至祇要拿着病人的一張照片，說明他的生辰八字也就足夠了。還有的時候，祇須祈禱道教或佛教的神仙和保護神，然後通過它們獲得中國種類豐富而神奇的一貼中醫藥方。

因此在澳門，魔法師的藥和神仙的藥難以區別，甚至有時將許多天然藥物也當作有特殊超自然的藥材。這也是因為在很早以前即澳門城市誕生之時的16世紀，東方醫學的基本觀點就已存在。

通過親戚或傭人引進中國人的家庭式治療在一段時期非常興盛。然而也因為這樣，由於魔法思想的原因，還將一些飲食學方面的觀點和醫治配方混淆在一起。

對於中國人來說，無論他們的膳食還是用來治病的藥物，都是他們經濟地位和社會交往的不同形式。安德森（E. N. Anderson e Marja Anderson）[29]認為“這種社會交往的方式就像某種語言將各音節（成份）根據不同的需要（各種準備手段和社會組合）組合在一起，以向社會和社會個人表達自己的意願”。但是，這種語言的實用價值和它的真正的價值因其具體的動作而顯示其區別 。不難理解，這種交流方式超出了一般範圍，特別是在中國的南方，進入了超自然的範圍。因為那裡的人對神聖和凡俗領域沒有明確的區分，就像我前面講到過的他們對肉眼看到的和看不到的東西無法區別，他們認為天地萬物是一個整體。

那些由葡萄牙人從亞洲其它地方帶到澳門的女人們將自己東方的思維方式傳給了他們的子女，而這種思想又吸收了西方歐洲的信仰。如此，天主教應該替代許多古老的信仰，特別是和巫術有關的信仰。[30]然而，在這個幾個世紀裡都保持與其他社會較少接觸的社會團體來說，與民間醫學有關的信仰行為卻不容易被淘汰。毫不奇怪，在澳門，特別是在較低社會階層的年邁婦女中，這類東方思想今天

依然存在。

在澳門，人們將各種神經方面的疾病分為兩大類：即為“神仙懲罰”和“中邪”。後一類還可以分為兩小類：即“僅僅因超自然力量而無其它意願行為形成”和“由其它意願行為借助超自然力量形成”。在前一類中，包含“撞鬼”、“失魂”或“鬼風”和“中邪”，如一些癲瘋類神經性疾病和精神類疾病。而後者在常見例子裡有“鬼眼”和“妒忌”(31)等我們西方認為是巫術的行為。

為了治療上述疾病，一般都是去廟宇或找到某拜神婆或問香婆，從這些被認為是能在人和神之間對話的人那裡求得幫助。

在澳門為了預防得這類疾病，還流傳辟邪和護身符等方法，其中不少既帶有佛教或道教又帶有天主教等宗教的意識。更常見的是求神拜佛，即祈求菩薩，並承諾用還願等形式來感謝對疾病的治療。須指出的是，在澳門的天主教信徒以及道教和佛教信徒中，還願的做法在許多情況下是類似的，因此有時難以區分。

無論在佛教的佛堂和道教的廟宇，還是中國拜神婆的神龕前，祈禱的結果都是開一張藥方，或者拿些草藥；也可能是得到一張用墨筆勾畫的黃色或紅色的辟邪紙或護身符，人們期望能夠用它們來驅邪，或者用來製作神茶及仙茶。這在中國的南方民眾中非常普遍。

中國的神茶：神茶和仙茶

對占卜術的解釋是多種多樣的。但根據“預兆”而占卜，這在所有迷信活動中是最為複雜的，同時又是地球上最為流傳的。

替代神龕和中世紀的神裁法，以各種形式進行的占卜術得到了各民族的回應，而且不僅僅是沒有文化的人的回應。

澳門的婦女們虔誠地相信這些“預兆”，相信上帝用它們來提醒信徒們避免將要發生的事情，引導其朝相反的方向發展。有人甚至告訴我們，哪怕是在“最普通的事情上都可以看到可能發生甚麼的預兆”，無論是“好事還是災難”，但必須注意細心觀察，比如偶爾聽到的一首歌的歌詞或許就是某種“預兆”。(32)

另一種在澳門流傳的占卜術是在佛堂裡用搖竹籤來“求籤”，這和尼日利亞用十六顆核桃來占卜是一樣的。由此可見人類進化過程中的共性。

占卜術是相傳的，常見的是父母傳給子女或者寺廟裡的長老傳給徒弟。但一旦傳繼的是需要記憶或者像武功等比較難的功法時，如用迷幻藥等，就必須採取選擇繼承法。那些人一般應該是最為聰明、靈活、思維敏捷或者是堅決的禁慾主義者。

這些在西方占卜者自己都認為是騙人的把戲，但在東方沒有文化的百姓當中和在東方宗教的行為裡卻截然相反。利用自己對中草藥所掌握的知識，加上最主要的求治者總是那些疑難病症病人，占卜先生在給人算命或估計病情時絕對相信自己所掌握的技術和超自然的想象力。再說，從最古老的時代開始，無論在地球的任何地方，人類都對當地的草本植物在醫療領域的應用進行開發。為此，像我們先前提到的那樣，在很長時間內甚至在現代，醫學和魔法在沒有文化的人群中還被認為是相類似的。

一個明顯的例子是在前科學時期使用過具有治療價值的顛茄。歐洲的巫師們最早使用，後來才被醫生們用以治療神經痛、痛經等方面的疾病。非洲人在夜晚打獵時用 iboga 當做興奮劑。而在印度和中國，*Rauwolfia serpentina L.* 從古代起就被當做治療精神疾病的良藥。(33) 在埃及和前哥倫布時期的美洲，許多含有豐富生物鹼的植物也被如此運用。

占卜者和神仙之間的特殊聯繫方式為消魂和鬼魂纏身，但這些行為許多時候是由引起某誘導因素造成的。在澳門，從事這類活動的是前面已經提及的拜神婆和問香婆。

值得一提的是，社會上為了求治疾病而進行的迷信活動的現象雖然很多，但更加普遍的是通過消魂和鬼魂纏身，道出病人所需要的特殊的藥方。從這些活動的悠久歷史和全球傳播的普遍性，不難看

▲ 由 Ngan Tan 道士所繪的道教符，可貼在房間的門上以“驅邪防病”。符上可以看到下面的字樣：“上天有令讓所有神仙來驅邪，執行”。它燃燒後其灰燼可隨神茶一起飲用。

出它們在百姓中接受程度之廣泛。

在中國南部，求神時還使用“籤”和“杯珓”，然後請道士解釋其意，並按照旨意再準備草藥或其它藥劑。

求仙一般是在道教的神龕前或在佛堂裡由拜神婆和道婆搖竹籤或者杯珓的形式進行。

在今天澳門的廟宇裡還存在兩種求籤的方式。不過最常見的是通過菩薩轉世、介於神仙之間的人來抽籤。道教的菩薩們一般端坐在蓮花架上，為前來祈禱的人們行善， 有時讓人難以將他們與仙區分。

這些從古代流傳下來的籤，是將一百個數位按照中文字刻在竹片上的籤牌。每十個數位為一輪，從中國的屬相的甲子，以甲乙開始雙數組合，直至癸癸，共有上百個組合。

有些廟宇裡的籤上寫着諸如“幸福”、“可能”等預示性語言；另一些地方的籤上則甚麼也沒有寫，祇有圖示。

與籤的內容相對應，還有一本印製的小書。小書共有一百頁，每相關頁上都有一句與求籤人的具體目的有關的含蓄的提示或者一貼藥方。求籤人點上香、磕頭畢，連連晃動籤筒，然後籤子從晃動中的竹筒裡抖落出來。廟裡的和尚或釋籤人必須準確地按照書上的解釋說明所得籤的內容。如果是一則藥方，則需用帶有迷信色彩的粉紅色閃亮的紙書寫，而且還附帶一張繪有“符”的紙片，用來燒成灰，與其它中草藥熬成仙藥。

在中國南方的另一些地方，道士們不是用竹籤，而是用放在竹筒裡的銅錢來占卜。銅錢共有十個，其中一個是紅色的。求籤人將銅錢搖出，如果紅色銅錢最先落地，並且連續兩次都是如此，就等於抽到了前面提到的第一籤，即甲甲。如果第一次拋時紅色銅錢是第二枚掉下，第二次拋時是第三枚掉下，那就相當於抽到第十三簽，即第十三組合，因此必須在解釋籤的小本子上查到第十三頁的解釋。當然前面說的第一例的解釋就在第一頁上，其餘依次類推。

對於相信這些占卜的人，籤子、小本及小本頁內的解釋都是神的“工具”，神是通過它們來表達自己意願的。

不過，中國的拜神婆們大都使用杯珓來占卜。

杯珓是兩塊1.5釐米乘5釐米大小的角狀木塊，並用一根細繩從兩側穿聯。最為普遍的是一面平面另一面突出的彎狀杯珓。

杯珓的名字來源於古代。古代的占卜者將蚌殼

一分為二，或者將動物的角沿豎的方向一分為二，這兩塊東西就稱為杯珓。而現在人們所用的木製“杯珓”，或許是因為它們的形狀猶如古代的酒杯，因此仍然稱為杯珓。求籤者將兩塊杯珓擲出，它們掉下來的位置和方向便有說法。兩突出面朝下為陰，朝上為陽，而一面朝上一面朝下為神。求籤者須擲三次，才能得到完整有價值的解釋。由於珓字發音與“教”字相同，於是人們認為這種求籤的方式更加靈驗，因為神靈們能通過它們教導人們遵循正確的行為舉止。

上世紀人們用的杯珓是用直徑為一寸、長三寸的竹子根部製作，但它們被稱為“套”。

據悉，有一本專門的書解釋“陽”、“陰”和“神”這三個字的不同組合的意思，用二十字和七字句回答各種疑問。最粗略的解釋可預測“好”與“壞”。然後再看到七字組成的句子，最後提醒你應該避免甚麼還是應該做甚麼，使得某件事情有圓滿結局。比如，出門旅行，一樁生意或求醫治病。

一般這種占卜行為是巫師們不經過別人而完全由自己在廟宇裡進行的過程。在60-70年代，澳門巴波沙（台山）區的拜神婆就是這樣做的。

在廟宇裡，求籤人在求籤後都會得到兩張帶字的紙：一張寫明去藥店買藥的方子，然後將藥熬成湯藥。由於它不是出自醫生或巫師之手而是來自神的配方，也被稱為“神茶”。而另外一張黃色或紫色的小紙上用紅顏色繪畫的一個中國道教中最為流傳的“符咒”中的“符”，以此可驅鬼避邪。這張小紙被燃燒後的灰燼和前面說的神茶混在一起，便製成了由道教發明的“仙茶”。不過，這些灰燼唯一作用是保證前面提到按照神的意志開出的神茶靈驗，以幫助病人“還原健康”。

一些在比較大的黃紙上由道士們用朱砂筆畫的“符”，經常被貼在床頭、房間的門和牆上等被認為更加能避邪的地方，以助神茶和仙茶的作用。

“符”字是由“竹”字和“付”字組成，彷彿真的像古代人用刻在竹子上的護身符。

它還和廣東話的“撫”，即撫慰、安慰的“撫”字諧音。而人們經常講的“神福”的“福”也與“符”字諧音。

在前頭頁我們所介紹的道教符，就是澳門新橋區的一個道士在1965年用高價為我們專門做的。

結　論

儘管人們會嘲笑這些成為歷史並且還經歷了不斷更新的傳統行為，但事實是從遠古開始，人類在充滿神秘的宇宙中顯得如此渺小，當他們遇到迷茫、痛苦和懼怕而又得不到任何解釋和答案時，他們祇能從未知的世界裡尋求一絲希望，因此對超自然力量的信仰便起到了支撐的作用。

【註】

（1）西格里斯特（Sigerist），阿爾貝托．佩索阿在1920年5月28日晚在科英布拉葡萄牙中心醫生協會發表的題為“原始醫學”的講稿中提到的人物。講稿由大學1920年印發。

（2）貝爾納多．貝爾納迪（Bernardo Bernardi），《人類和人種學研究的引言》，頁386。

（3）斯塔羅賓斯基（J. Starobinski），《醫學的歷史》，頁7。

（4）《心理生物學，舉止行為的生物論基礎》，頁389-398。

（5）莫拉伊斯（Moraes）詞典，里斯本s.d 版。

（6）《原始醫學》，阿爾貝托．佩索阿（Alberto Pessoa）。

（7）魔法師（Mago）由拉丁文的魔法（Magia）而來，對 Zoroastro 神職人員的稱呼（這在中東地區通常被接受的）。

（8）康特諾（Contenau），《亞述人和巴比倫人的魔法》，瑪格麗特．呂滕（Marguerite Rutten）在他1970年巴黎出版的《迦勒底人的科學》一書中的頁893提到。

（9）一些現代學者企圖將迷信解釋為是因自然現象的巧合和設立因果關係而形成的結果。

（10）迪爾凱姆（Emile Durkheim, 1858-1917）出生在 Épinal，在巴黎去世，是法國社會學創始人，並被認為是功能學派理論的倡導者。

（11）馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski, 1858-1917）出生在波蘭，在奧地利和德國求學，後移居英國在那裡開始和完成了自己的專業，後在美國去世。對於 Tobriand 群島的研究《西太平洋的淘金者》，1922年出版，1963年被譯為法文）和他的功能學派理論是他成名的重要原因。

(12) 埃德蒙·利奇 (Edmund Ronald Leach, 1910-1989) 英國人類學家》，曾經在緬甸(1939-1945)、婆羅洲(1947)和錫蘭工作。他在1961年出版的《人類學的考證》是其著名的作品，1968年被譯為法文。

(13) 愛德華·伯內特·泰勒 (Edward Burnett Tylor, 1832-1917) 英國人類學家、1869年任牛津大學人類學教授，被認為是史前人類文化學理論(1871)的創始人。他用進化的眼光研究被稱為史前原始人群的神話、魔法和宗教等問題。在本文提到的是他的作品《原始文化》。

(14) 弗雷澤 (Sir James George Frazer, 1854-1941) 出生於蘇格蘭，他以其1890年第一次出版(1911-1915， 第二次出版共12 冊)的偉大作品《金枝》而聞名。該作品展示魔法和宗教的理論，對靈魂進行了分析，並對多種宗教儀式進行了研究。作為泰勒的信徒，他在格拉斯哥和康橋任教。該作品引起爭議甚多，主要認為他的研究是"關起門的研究"而不是"根據事實的研究"。但是，作品中也不乏許多精闢的論述，對他當時的人種學作了透徹和系統的分析。這對我們來說可以認為是一部精湛的教科書。

(15) 馬塞爾·莫斯 (Marcel Mauss, 1872-1950)，迪爾凱姆的侄子和繼承人。對哲學、語言和宗教歷史極感興趣，曾經在巴黎 École des Hautes Études 學校任教，被認為是法國人種學創始人。他對魔法的看法在其與于貝爾共同發表的《魔法理論的概述》中進行了精闢的論述。

(16) 溫舍 (Wünsch)，1902年出版的 n.º LXV 期《語言學》中的"Eine antike Rachepuppe"，頁26-31。

(17) 布呂爾 (Lucien Levy-Brühl, l857-1939)，法國哲學家和社會學家，對"原始思維"的定義進行了研究，努力尋求笛卡兒思想和"前邏輯"思想的區別。他的作品《原始思想中的超自然和自然(1931)》和《原始神話(1935)》都是非常有趣的。

(18) 塞爾日，《巫術 - 做壞事的技巧》，頁11。

(19) 于貝爾 (R. Hubbert) 和莫斯 (M. Mauss) 的作品《宗教歷史的混雜性》，頁131-185。

(20) 除了白色魔法和黑色魔法外，一些學者還認為有第三種魔法，即紅色魔法，一種被認為是"殺人魔法"，尤其是在安第斯地區著名的 Kallawaya 巫師們(見《安第斯的土醫群，玻利維亞的 Kallawaya 人》，意大利美洲問題研究協會1980年12月日內瓦發表的《美洲大地》雜誌第41期，頁25-37。

(21)《反非摩門教徒論》(1258-1264)。阿基諾被稱為"天使博士"。他曾經發表過多部著作，1264年完成的《反非摩門教徒論》是他的第一部作品。作品敍述了穆斯林人被他所屬的多明我會的牧師們轉教的問題。為此，他的作品也是對基督神學同樣適應於穆斯林思想的論點的闡述。

(22) 這是我想起來的孩提時代經常聽到的一則葡萄牙民間傳說"若昂·索爾達多的快樂故事"。

(23) 戈夫 (Jacques le Goff)，1983年由里斯本 Estampa 出版社出版的作品《西方中世紀文明》第1集，自頁200起。

(24) 迪比 (Georges Duby) 1979年由里斯本 Estampa 出版社出版的作品《教堂的時代，藝術和社團(980-1420)》， 頁277。

(25)《澳門的日子》，澳門土生弗朗西斯科·安東尼奧·佩雷拉·達·西爾維拉 (Francisco António Pereira da Silveira) 作，摘自里斯本地理社團圖書館的手寫本《若昂·費利西亞諾·佩雷拉 (João Feliciano Marques Pereira) 的遺產》。

(26) 阿勞若 (Alceu Maynard Araújo)，《民間醫學》。

(27) 後來要求傳寄人數達到20人。

(28) 蒙孔布勒 (Françoise Moncomble)，《集中：空間的思想與中立性策略》發表在1983年11月由 Erès 出版的大學間科學和社會實踐雜誌第3期(新系列第12冊) 的《行為與社會研究：思想、魔法和宗教》，頁31，摘自勒費布林1974年由巴黎 Anthropos 出版社出版的《空間的產生》。

(29) 安德森 (E. N. Anderson Jr.) 和瑪麗亞·安德森 (Marja H. Anderson)，《中國文化中的飲食》一書，頁376。

(30) 參照《宗教法庭裁判所規章 (里斯本，1640年，第III本)》，可以看到下面的內容：如果誰利用迷信施行巫術和占卜，將被處以逐出教會、沒收財產的處罰；除此以外，還將定為是褻瀆神明罪，宗教法官們將對他們進行起訴……

(31) 必須指出，在被稱為"大地之子"的葡萄牙人後裔中，這些概念是非常含糊的。

(32) 識別預兆是從古至今一直存在的行為，一般根據天體的位置和形象的不同及根據本人或他人的某些跡象來識別等。不過，通勝 (香港農曆新年出版的道教黃曆) 卻刊登一些預先可以知道的兆頭。

(33) 世界上引起幻覺的植物圖集。

喻慧娟譯

明清時期澳門人口女性居多現象原因初探

朱俊芳*

澳門本是廣東省香山縣的一個漁村，16世紀初成為外國來華貿易的臨時泊口。1557年葡人在此定居之後，澳門迅速興起為遠東地區重要的國際貿易商埠。隨着貿易的發展，來此居住的中外人口不斷增加。根據加戈神父（Pe. Baltasar Gago, S. J.）1561年的記載，當時有500-600葡萄牙商人在澳門定居。(1) 兩年之後在此居住的葡人增加到800-900人。(2) 在同時期的中國文獻中，也有“舉國而來”，“夷眾殆萬人”的說法。(3) 這雖是誇大之言，卻也在一定程度上反映了外國商人大量進居澳門的情況。在葡萄牙人入居二十年後的1578年（明萬曆六年），澳門人口已達10,000人，其中包括異教徒和基督徒。(4) 另據荷蘭駐巴達維亞總督科恩（P. Coen）在1621年1月的記載，澳門有700-800葡人和混血兒，另有大約10,000名中國人。(5) 在首任總督馬士加路也任職時期（1623-1626），澳門有437名葡人和歐亞混血兒、403名土著基督徒，還有大約10,000名中國人，如果再加上大量的奴隸，澳門總人口可能達到15,000-20,000人之間。(6) 隨着貿易活動的開展和人口的增長，澳門逐漸由一個人煙稀少的小漁村演變成為中外商民雲集的重要商業城市。與此同時，澳門人口在總體規模擴張的同時，其內部結構也出現了一些值得注意的特徵，諸如人口的流動性、華洋雜居的混合性以及女眾男寡的比例失調等等。全面深入地考察這些現象，需要各位研究者的共同努力。本文的目的僅在於勾勒明清（鴉片戰爭前）時期澳門人口結構中女性居多現象的梗概，着重探討形成這一現象的原因。

一

就葡入居之後的最初幾十年而言，由於資料相對缺乏，我們無法得到每個年份上的人口記錄，因此，不能得到一個有關男女人口之比例的數量化指標。不過，透過種種記載，我們可以提出一個大體上接近事實的合理判斷。例如，東來的葡人普遍有蓄奴納妾的習慣，來到中國時從印度和馬六甲帶來很多女僕，他們還不斷從東方各地購買和掠奪奴隸，所以，佛朗西斯科．德．蘇薩神父記載說，在16世紀60年代，在澳門的葡人，每個男人的家裡都養活着一個女人修道院。(7)18世紀初期訪問過澳門的英國人亞歷山大．漢米爾頓說：開始時，葡人掠買中國女人，使澳門的女人越來越多。(8) 在澳門，如同在果阿和馬六甲，即使是有妻室的葡人家中亦常有數個女奴。(9) 這樣，在澳門的基督徒人口中，女性人口居多數。那麼，在澳門華人男女比例相當的情況下，我們可以推斷：至少在明朝萬曆末期，澳門總人口中女性居多的情況已經大體形成。這應該是一個大體接近事實的合理判斷。

明清鼎革之際，大量華人逃入澳門，致使澳門人口一時間猛增到四萬人。滿清與南明爭奪嶺南的戰爭以及與之相伴隨的饑荒，導致澳門人口銳減。“禁海”、“遷海”時期，大量華人內遷。這一時期，

*朱俊芳，廣州暨南大學歷史系碩士研究生。

澳門人口處於激烈的變動之中。隨着“禁海”、“遷海”命令的逐漸鬆弛和最終結束，澳門人口的變動趨於穩定，關於男女人口的大致比例，我們也有了一些比較具體的資料。

1681年，根據荷蘭的一份關於澳門的報告記載，澳門當時有一支150名士兵組成的衛隊，已有2,000-3,000名城市居民，卻擁有12,000名婦女[10]，女性人口是男性人口的四倍多。

1697年，根據索薩神父的記載，澳門有150個葡萄牙人家庭，基督徒總人數達19,500人，其中16,000是婦女[11]，女性人口佔82%。

1720年，除了自由的中國異教徒人口外，澳門有4,836名基督徒，其中女性1,497人，來自中國、帝汶以及其他種族的女奴1,178人，男奴864人，女性人口共佔55％。[12]

1730年，澳葡官員向中國官員呈報澳門外國人口，彝人517名，彝奴663名，彝婦1,397口，彝婢990口[13]，女性人口共佔67%。

1745年，除了8,000名中國異教徒人口外，澳門有5,212名基督徒，其中男人和兒童1,911人，婦女3,301人[14]，女性佔63%。

1750年左右，香山知縣張甄陶在〈澳門圖說〉中記載：“今在澳之夷約六百多家，每家約三男五女。”“夷少男而多女。”[15]

1770年，訪問澳門的荷蘭人胡克基斯在1770年寫道：女人佔總人口的三分之二，漂亮的女人少得像白色烏鴉；娼妓是婦女的突出職業。[16]

1774年，根據基馬良斯主教1775年1月8日的報告，澳門共有基督徒人口4,793人，其中各類女性人口3,500人，佔70%。[17]

1791年，根據澳門總督在該年12月24日信函所附的澳門人口統計冊，澳門有基督徒人口4,851名，其中男性自由人1,274名，女性自由人口為2,038名，男奴僕633人，女奴僕906人[18]，各類女性人口總計佔61％。

1810年，白種男子1,172人，男奴僕425人，白種女人1,846人，女奴僕603人[19]，女性佔61%。

1821年，根據龍斯泰提供的資料，澳門有基督徒人口共4,307人，其中自由男性1,077人，婦女2,693人，再加上女奴和修女等，女性人口接近3,000人[20]，約佔人口總數的66％。

1822年，根據該年出版的《回憶澳門》一書記載，澳門基督徒人口4,315人，其中男性人口為1,077人，女性人口為2,701人[21]，女性佔63％。

1823年，兩廣總督阮元奏曰：澳內男夷一千餘名，女夷二千餘口[22]，女性人口佔67%。

1830年，根據龍斯泰估計，除了軍事人員和教會人士，澳門有白種男子1,202人，男奴僕350人，白種女人2,149人，女奴僕779人，其他等級的婦女118人[23]，女性佔66％。

1834年，根據澳門三大教區統計，澳門共有基督徒人口5,093名，其中白種男人1,487名，白種女人2,306名，男奴僕469人，女奴僕831人[24]，女性人口約佔62％。

1839年，澳門基督徒人口共5,612人，其中男性人口2,164名，女性人口2,350名，男女奴僕分別為471人和627人[25]，女性人口佔53％。

雖然我們不能得到每個年份上的人口資料，但以上資料說明，在信仰基督教的人口（包括華人基督徒）中，各類女性人口的比例均佔一半以上，而一般在60-70%之間，女眾男寡的比例失調成為明清時期澳門人口結構上的顯著特徵。

二

澳門人口女性居多的結構特徵，是由多方面的因素造成的，涉及居澳葡人的生活方式、澳門這塊天朝地界內的洋人居留地的社會經濟特徵以及中葡雙方的相關政策。

首先，澳門葡人蓄養女奴和納妾是普遍的現象。來到東方的葡人絕大部分是殖民者、商人、冒險家，他們往往在所征服或所到達的國家和地區劫掠、購買一些人充當他們的奴僕，為他們效勞，甚至把奴隸的多少視為財富多寡的標誌。東來的葡人紛紛蓄養奴隸，“除了果阿和西海岸的殖民點外，

在從納格伯那姆到馬六甲和澳門的廣大地區內，葡人的家庭都蓄有奴隸。其中有在孩提時代被出賣的中國人，但也有非洲奴隸。”(26) 值得注意的是，這些奴隸中女性奴隸居多，因為女性奴隸有多種用途，既可以用作家內僕人，服侍主人，料理家務，也可用作女人。(27)“未帶夫人跋涉至此或和夫人在這裡一起生活的有婦之夫們擁有女奴，這些奴隸不論是否黑人都從事家務勞動，間或也生育兒女。”(28)“在澳門，如同在果阿和馬六甲，即便是有妻室的葡萄牙人家中亦有幾個女奴。”(29) 還有一些女奴甚至能協助主人做生意。明嘉靖年間親臨澳門的葉權說：“亦有婦人（黑種女人）攜來此島，色如男子，額上施朱，更醜陋無恥，然頗能與中國交易。”(30)

女奴主要來自馬來西亞、印度、帝汶和中國，還有一些來自日本等地。澳門葡萄牙人家門內總有不計其數的女傭，其中主要是馬來西亞的女奴；一些是印度來的，她們非常聰明能幹，身材勻稱而且都很俊俏；另外一些婢女則是中國姑娘。(31)澳門主教唐．伊拉里奧．桑塔．羅薩（D. Frei Hilário de Santa Rosa）於1747年給國王的信中說：“在每次的出訪中，看到充斥澳門的婦女的極其放蕩和墮落，並且明白，由於帝汶和印度等其他種族的女人進入那塊地方，這種惡疫同樣也傳染給信仰基督教的人和異教徒。”(32)

張甄陶在1750年指出：“夷有黑白二種：黑曰黑鬼，西洋之屬地滿〔帝汶〕人，其性愚而貪。”(33) 從16-19世紀，帝汶女奴一直是澳門女性人口中的一個重要來源。

中國女奴在澳門的奴僕人數中長期佔有相當大的比重。明嘉靖年間曾遊歷澳門的葉權瞭解到：澳門夷人“役使華人妻奴子女”，“番人多者養五六人，女子多者十餘人”，“島中男女為夷僕妾，何下千數，悉中國良家子。”(34)

1637年7月15日，皮特．芒迪在日記中寫下他在安東尼奧家看到的情況：“由他買來的中國少女為我們服務；這裡的每位家長都擁有許多被視為其家具或其他產業的中國少女；而且他們對我說，全城僅有一名婦女是出生在葡萄牙的；他們的妻子們都是中國人或以前與葡萄牙人通婚的混血人。”(35)

1742年在馬尼拉的代理商胡安．巴蒂斯塔（Juan Batista）記述說；18世紀時，所有的葡人家中都有華人婦女，但均係奴婢。(36)

在澳門，有中國人、黑種人和帝汶人女奴，一些富裕人家就成了並非謹慎小心潔身自好的貞女而是夏娃可憐女兒的修道院。(37)一些人家擁有數以十計的黑奴和帝汶女奴。(38)從前文所列舉的幾組人口資料中，可編製下列統計表格：

年　份	男奴人數	女奴人數	女性人口總　數	女奴佔女性人口的比例
1720	864	1,178	2,675	44%
1730	663	990	2,387	41%
1791	633	906	2,944	31%
1810	425	603	2,449	25%
1830	350	779	2,928	24%
1834	469	831	3,147	26%
1839	471	627	2,977	21%

表中顯示，女奴人數不僅大大超過男奴人數，而且在女性總人口（即自由人與女奴之和）中的比例一般都在1/4到1/3之間，有時甚至在1/3以上。這些表明，外來女性作為奴隸輸入澳門是造成澳門女性人口數量相對增多的重要原因之一。

與蓄奴的習慣相聯繫，澳門葡人納妾的風氣亦十分盛行。15世紀葡人東來殖民和探險時，由於路程遙遠，風險又大，女性不能隨船同行，而且王室起初也嚴格禁止女性移民，加之葡萄牙婦女在本國享有較安全和穩定的地位，本身也不願冒險奔波。這樣，乘船經過好望角航線到達亞洲的總人口中，葡萄牙婦女祇佔極小部分。移民亞洲的葡萄牙男人便在所征服或所到達地區的其他種族中尋找伴侶。(39)

葡萄牙王國的觀念習俗之一是重女輕男，“男子出嫁女家，不得有二色”(40)。或許正由於在東方

本國女人極少，幾乎不受甚麼束縛的緣故，移民東方的葡萄牙男人在生活上都比較放縱。一個葡萄牙人娶多個妻妾是很平常的事。“那時節，經常聽說一些人在馬六甲結了婚，……而這些人中有的娶了三、四個妻妾，許多人娶了半打之多。”(41) 這種納妾的行為在果阿和其它地區也隨處可見。

入居澳門時，葡人在澳門的女人大部分都是他們從馬來亞、印度沿海諸島甚至錫蘭帶來的。入居澳門後，居住在此地的葡萄牙本國的女人也極為稀少。1637年，澳門祇有一個出生在葡萄牙的女人。(42)到1834年，澳門來自葡萄牙本土的婦女也祇有兩名。(43)這樣，葡萄牙男子又把納妾的風氣帶到了澳門。“從奴隸和搶掠中得來女人，給她們洗禮，納她們為妾，這樣就在澳門興起了蓄妾的風氣。”(44)“由於缺少宗主國的白種人，那麼與我們保持差不多稱為合法關係的女人就祇能是馬來亞人、中國人、印度人和為數不多的混血兒了。”(45)

他們除了繼續娶其他種族的女人為妻妾外，還大量娶中國女子為妻妾。“最初到澳門的移民主要是從馬來亞、印度尼西亞、日本人中娶妻。到1564年，隨着澳門中國人口的增長，改宗基督教的中國婦女和少女的雜婚率明顯提高，納妾的現象也越來越嚴重。”(46)1582-1585年間曾兩次訪問澳門的阿隆索·桑切斯神父（Alonso Sanchez S. J.）在《極其引人注目的專著》一書中說：“與跟葡萄牙婦女結婚相比，澳門的葡萄牙人更願意與她們（中國婦女）結婚，因為在她們身上集中了許多美德。”(47) 1637年曾在澳門遊玩的芒迪稱，每個澳門家庭的戶主擁有許多中國姑娘。人們也對他講，華人女子或混血女子則首先選擇葡萄牙人為夫。(48) 1625年，當時領導大三巴教堂藥店的教士說：“葡萄牙的女人們大多是中國人或有中國血統。”(49)顯然，中國婦女、主要是那些被父母賣身或陪伴那些葡萄牙人與之為伍的海盜的婦女，可能是葡萄牙人的侍妾，個別人可能成為髮妻。當時一般納中國姑娘為妾，日本婦女的情況大同小異。(50) 葡萄牙人在澳門過着妻妾成群的生活，是形成澳門女多男少的又一主要原因。

三

澳門基督徒人口女性居多現象的出現，與澳門城市自身的特徵和澳門人的生活方式亦有不可分割的關係。澳門是一個中國政府租出去的商旅往來頻繁的商業城市，澳門的貿易狀況對人口變化產生一定影響。居住澳門的人口大多數都是從事商業貿易活動的商人，而這些商人又多屬男性，於是，商業貿易狀況直接影響居住澳門商人數量的多少。1639-1640年，日本喪失了與澳門的貿易，許多葡萄牙大商人離澳門而去。1641年，荷蘭人攻佔了馬六甲，完全控制了東方貿易的生命線。1642-1644年，澳門宣佈不再對西班牙國王菲力普効忠，因而喪失了與馬尼拉的貿易。17世紀中葉，這座城市因為與日本的貿易減少而窮困，許多男人離開了澳門，其中不少拋棄了在那裡的家庭。貧窮使得很多婦女過上了淪落的生活；這一切，18世紀的旅行家們都有所記載。(51)

荷蘭人頻頻趁火打劫，劫掠澳門的海上貿易船隻。尤其是1662年，清政府頒佈了旨在防範反清勢力的禁海令和遷海令，禁止任何海外貿易。這對以貿易維生的葡人無疑是一個巨大災難。史載：在澳門居住的葡人，“不事耕作，除經商外，委實無力謀生，自從禁止海船以來，苦不聊生。”(52) 1700-1704年間澳門與帝汶的貿易中斷，使澳門經濟衰弱不堪。(53)澳門貿易持續不景氣，許多大商人陸續離開澳門，遷移到其它地方。這反過來又加遽了澳門經濟狀況的惡化，造成長期不良影響。1757年4月22日，果阿總督致信澳門議事會，命令強迫那些最富有的居民留在澳門；否則的話，該市將陷入人力和才力的匱乏。(54)

最後，與澳門的地理環境和經濟活動相聯繫的災害也是導致澳門人口女多男少的重要原因。在澳門居住的絕大多數葡人既不從事耕作，也不從事手工業，做生意尤其是長距離的海上貿易幾乎是他們惟一的生活方式。強烈風暴惡劣天氣對於經常在海上往來的商人來說是極為嚴重的威脅，船毀人亡的

悲慘事件時有發生，從而導致男性死亡率較高。

1561年初，一艘從印度返回澳門的船在蘇門答臘附近沉沒。(55) 1639年，四艘槳帆船從澳門啟航前往日本，其中一艘翻沉。(56) 1706年，清政府差龍安國和薄賢士二人隨商船前往歐洲，第二年他們的船都不幸遇上了大風，“龍安國的船打入內海，被一大石擊破，龍安國與船上商梢俱經淹死，其逃生水手止四名；薄賢士的船，打出大洋，風浪一湧，連船不見，大約亦不在了。”(57) 當時生活在澳門的瑪利亞神父記載了18世紀早期澳門商船因海難而遭受的巨大損失及其惡果：1709-1713年，澳門損失掉了三艘船；1735年，澳門已經貧困不堪，像往年一樣靠冒險借貸來應付日常開支，但是，借到錢後很快就花光。……因為澳門已經極度貧困，既無財力，又無人力，在1728-1735年的近七年中，損失了十艘船和許多人力。1735-1745年間，澳門又損失了至少十二艘船。……由於這麼多的人喪生，加之陸地上死去的人，澳門似乎成了一座女人之城。她們大部分是窮人和無依無靠者，生活在一個收益如此之少的土地上，許多住宅破敗倒塌，整個城市日復一日地衰敗下去。(58)1793年12月28日，議事會在致馬爾蒂紐·德·梅洛-卡斯特羅（Martinho de Melo e Castro）的信中指出，自1787年以來，澳門損失了十一艘船，其中包括1792年失蹤的兩艘戰船（chalupas）。(59)

海難使澳門大量船隻沉沒，許多成年男子死亡，留下了無依無靠的孤兒寡母。(60)在本文所列出的幾組人口資料中，寡婦的人數一直是女性人口中的一個重要因素。在1720年除女奴之外的1,497名女性人口中，寡婦就有362人。(61)1774年和1791年的相應數位為321人和317人。(62)1752年4月，議事會召集會議，向出席者募捐。法官將收到的一點錢用以施捨給市民中的婦女和女孩以及葡人的寡婦。(63)1783年12月23日，一位議事會成員致信女王，請求批准建立收容院（recolhimento），以收留那些無依無靠的女孤和寡婦，她們由於頻繁的海難而陷入極度的貧困之中。曼努埃爾·佩雷拉·達·豐塞卡（Manuel Pereira da Fonseca）和他的女婿去世後，他的寡婦安娜·科萊亞（Ana Correia）在1797年宣稱，她要負責支撐一個人口眾多的家庭，其成員大部分是女性人口。(64)

四

澳門人口中女性居多現象的形成，與葡中兩國的相關政策有一定的關係。澳門的葡人源源不斷地從別的國家和中國內地掠買女人，使澳門的女人越來越多，由此也帶來了一些社會問題，引起了中國地方當局和澳葡方面有關人士的關注和憂慮。

1595年3月的王室特許令指出：中國人投訴澳門的葡萄牙人劫掠和購買中國兒童，或將他們當作傭人使喚，或把他們作為奴隸出售。現禁止這種做法，違者處以1,000克魯扎多的罰款，並將在達曼城堡的監獄中監禁兩年。該命令應該在果阿、馬六甲和澳門頒佈執行。此項禁令在1613、1619和1624年多次重申。(65)但在實際上，買賣日本女子、中國妹仔、帝汶女子，或許還有其他種族女子的活動在很長時間裡一直在進行着，也許直到19世紀末完全取消奴隸制後才告終止。(66) 1617年（明萬曆四十五年），卡布里爾·德·馬托斯（Cabral de Matos）也坦承：“的確如此，多次有商船裝運男女兒童從該市出發前往別的王國。”(67)

1624年，根據耶穌會士建議，王室頒佈禁令，禁止“以任何藉口”購買華人為奴。然而許多葡人繼續向那些為貧困所迫而出賣孩子的父母購買女孩，或從那些拐騙別人孩子作為商品出售的人手中收購，以拯救她們的靈魂為藉口，為她們洗禮使之成為基督徒。(68)可見，以掠買方式向澳門輸入奴隸特別是女奴，雖然引起葡萄牙有關方面的注意，但並沒有採取切實可行的措施加以遏制。

進入18世紀後，鑒於輸入奴隸而導致的女性人口增多所帶來的社會壓力，奴隸買賣問題受到了教會方面的高度關注，歷任主教相繼採取措施，希望通過制止奴隸買賣和輸入的辦法來減輕澳門社會的

“女人壓力”。

1715年，“基督徒之父”再次禁止購買奴隸，要求執行有關從澳門向果阿和任何其它地方輸出妹仔的禁令。(69)但是，教會方面的努力卻遇到了葡萄牙官方的阻力。1716年1月22日，澳門的王室大法官給國王寫信，反對教父對買賣奴隸一事的干涉；國王給葡印總督寫信指出：教父不宜干涉解放中國人的問題。(70)

1725年，日本教堂副教長雅各布·格里弗神父（Jacob Craff）在給議事會的覆信中建議：“不要從帝汶或其它任何地方向該市居民運送女奴，因為最好是減輕該市女人太多的負擔。”他還補充說：“該市婦女實在太多了。”同時，若昂·德·聖尼古勞修士（João de São Nicolau）也寫道：無依無靠的孤兒數目可觀。雖然，兩方面當局都作了努力，但是，購買姑娘的習慣（購買中國姑娘和南方航路上的姑娘）又重新抬頭，現在是澳門土生人幹這種事情，還有在本市居住的中國人。(71)

1747年，澳門主教唐·伊拉里奧·桑塔·羅薩（D. Frei Hilário de Santa Rosa）決定宣佈主教禁令，對未經批准和允許而把帝汶和其他女人從外邊帶入已被女人充斥着的澳門的人給予革除教籍的處罰。但是，議事會反對這種辦法。(72)

1752年，日本教堂副教長雅各布·格里弗神父在給澳門市政廳的信中建議：“不要從帝汶或任何其它地區把女奴運至澳門；而應當減少本市已經太多的女人。這些女人祇能加遽本市的饑餓，造成過份的奢華，成為良好風俗沉船的醜聞礁石。”(73)

1758年3月20日，王室宣佈，澳門主教無權禁止帝汶婦女進入澳門。澳門新任主教（1752-1772）唐·巴托羅米奧·曼努埃爾·門德斯·多斯·萊伊斯（D. Bartolomeu Manuel Mendes dos Reis）也向國王提交了有關中國和帝汶女孩問題的請求。國王在同年3月30日的批覆中指出：“至於奴隸制和引進中國與帝汶女子的問題，我將另有旨令。在我未給予適當的解決辦法時，維持澳門主教文告公佈之前的狀態。必須如此領會並嚴格執行。”但是就在同一天，若澤一世的一道命令宣佈：取消了奴隸制和教父的職務，將之轉交給了議事會，所有的“妹仔”均應在24小時內釋放。(74)

“女人壓力”成了本市不安寧的原因之一。為此，伊拉里奧主教曾把幾個販賣婦女者處以逐出教會的處罰。王室也於1759年作出決定，要市政廳考慮這種“野蠻的、赤裸裸的蓄奴現象”。但是，這一命令沒有產生效力，因為，在下個世紀（1832、1870）中國官員還在抱怨說，甚至連摩爾人也買起婦女來了，他們買的婦女包括處女和已生過孩子的女人，並且讓她們生育子女。(75)

由於澳門的葡萄牙人熱衷於購買女奴，而葡萄牙王室、葡印當局和澳門議事會又保護購買者的權利，致使澳門“女人多得像蜂房產的蜜蜂”(76)，葡人掠買中國兒童為奴的行為，早已受到中國當局和人民的注意。如前所述，早在1595年，中國人就曾投訴澳門的葡萄牙人掠買中國兒童，或將他們當作傭人使喚，或把他們作為奴隸出售的行為。(77)萬曆四十一年，海道俞安性詳請兩院，勒碑禁約五款，其中前兩款規定：“一、凡新舊彝商敢有仍前蓄養倭奴順搭洋船貿易者，許當年歷事之人前報嚴拿，處以軍法，若不舉，一併重治。二、凡新舊彝商不許收買唐人子女，倘有故違，舉覺而占吝不法者，按名糾追，仍治以罪。”(78)

1617年，廣東海道宣佈了萬曆皇帝的敕令，禁止葡萄牙人“購買中華帝國的臣民”。然而，通過賄賂香山縣的官吏，這一禁令成為一紙空文。(79)1688年，駐前山的中國官員曾前往澳門，譴責議事會的負責人允許買賣男女兒童的人在澳門居住，並要求將這些孩子及其拐買者交出。(80)顯然，在明清時期，中國地方當局雖然一直關注葡人掠買中國兒童而變為奴僕的活動，也制定過相應的禁令和規定，並處理過一些案件，但從實際進程來看，並未取得應有的效果。

在明清時期的各項治澳措施中，對澳葡修建房

屋和商船規模等有過明確的限制性規定，但對人口本身的增減，似乎很少實施切實的影響。1724年，中國人反對澳門人口的增長，規定人口不能超過當時已經有的數量；所以，不應該在這裡接受任何外國人。(81) 這是為數很少的此類規定中的一例。顯然，和其它一些規定一樣，這項決定並未對澳門人口的發展產生實際的支配作用。所以，澳門人口中女性居多特點的形成，是一種未受中國當局政策干預的自發過程。

五

中國政府“禁番婦入省”政策對澳門人口男女比例關係的變化所起的作用，是另一個需要認真分析的問題。

事實上，自葡人入居澳門以來，明清政府對澳門葡人的數量和構成並無明確、一貫性的規定，也沒有採取具體的干預措施，似乎不存在外籍婦女居澳合法與否的問題。但是，“禁番婦入省”則是一貫性政策，與外籍女性居澳合法與否沒有必然聯繫。張甄陶在1750年寫道：“向來各番從無帶人口入內地之例。近年乃有一、二番舶將婦女載入內地。經前制憲行司查議，許其寄搭澳門居住，回船仍載出口，蓋恐番婦在行，民夷雜處，恐滋意外。”(82)葡方也有記載說：1746年8月7日，兩廣總督下令禁止歐洲婦女居住廣州，而應該在澳門停留。(83)

乾隆十六年（1751）潤五月十二日夜，有荷蘭國夷船老連乘三板，帶有番婦一名、番女二名，上至瑞豐行居住，經飭令該夷即將番婦寓居澳門，俟開船時帶領回國。(84)“老連事件”後為杜絕“番婦入省”現象蔓延，廣東布政司明確規定：“嗣後有夷船到澳，先令委員查明有無番婦在船，有則立將番婦先行就澳寓居，方准船隻入口。若藏匿不遵，即報明押令該夷船另往他處貿易，不許進口。倘委員徇隱不報，任其攜帶番婦來省，行商故違接待，取悅夷人，除將委員嚴參、行商重處外，定將夷人船貨一併駁回本國，以為違反禁令者戒。”(85) 這樣，“禁番婦入省、令寓居澳門”就成為一項定制。此後幾年，廣東地方當局較嚴格執行了此項命令，妥善處理了幾起違禁攜帶番婦入省的事件。乾隆三十四年（1769），有英吉利國夷商非臣私帶番婦來省居住，經將該夷婦押往澳門，出示嚴禁。道光十年（1830）英吉利國大班盼師復攜帶番婦至省城公司夷館居住。經李鴻賓諭飭洋商，即將番婦驅令回澳。此後廣東當局又分別於1831、1835年重申並嚴格了“禁番婦入省”的規定。(86)

從各種記載來看，“禁番婦入省”構成當時清朝對外政策的重要組成部分，而處理私帶番婦入省問題也成為當時中外交涉的一個重要方面。那麼，此項政策對於澳門人口結構乃至澳門社會的影響究竟如何呢？它是否造成了澳門女性居民的人數大大超過男性，造成了澳門女性社會的畸形發達呢？(87)我們認為，這個問題有必要作具體的分析。

首先，在葡人入居澳門的初期，來自中國、日本、馬來亞、印度、葡萄牙以及其他種族的婦女，就構成澳門社會的一個重要組成部分。(88)而澳門人口中女性居多的結構特點遠在“禁番婦入省”政策出臺之前即已成定局；尤其是，這一定局是在完全不同的機制下形成的。

第二，從“禁番婦入省”政策的實施物件來看。關於這一點，兩廣總督李鴻賓和粵海關監督中祥在道光十一年(1831)二月的奏章中明確說明：“訪查來省之婦，係屬該夷商由本國帶來，其隨從夷婢則係澳門居住之西洋婦女，受僱服役。”(89) 由此可見，被禁止入省的番婦，一是夷商從本國帶來的妻子，二是他們從澳門僱來的婦女。考慮到西方實行一夫一妻制，夷商由本國帶來洋婦為數甚微，她們寓居澳門，不會造成大量番婦湧入澳門的狀況；至於為夷商所僱傭的隨從夷婢，原本就是定居澳門的西洋婦女。因此“禁番婦入省令寓居澳門”的實施，不會引起澳門人口結構上男女比例的變化。

第三，再從“令番婦居澳”政策出臺之後澳門女性人口的構成來看。這裡有兩點需要注意。一是居住澳門的夷商人數有限(90)，不論是他們所帶家眷中

的女性人口，還是他們在澳門的婚生女性，都改變不了澳門定居人口中原有的性別結構。二是在本文第一部分所列18世紀後期和19世紀早期的澳門女性人口中，仍以葡萄牙籍的各類婦女和蓄養的女奴為主體，因此決定澳門人口男女比例關係的並非夷商從本國帶來之番婦，澳門人口中女性居多的結構特徵仍在原有的機制下繼續着。總之，“禁番婦入省、令寓居澳門”的政策，與澳門人口中女性居多現象的形成似無必然的因果聯繫。

【注】

(1) Padre Manuel Teixeira, *Os Macaenses,* Macau, Imprensa Nacional, 1965, p.19.

(2) Padre Manuel Teixeira, *Macau no Século XVI,* Macau, Direcção dos Serviços de Educação e Cultura, 1981, p.34.

(3) 龐尚鵬：〈陳末議以保海隅萬世治安疏〉，《皇明經世文編》卷357，明平露堂刊本，頁8。

(4) Padre Manuel Teixeira, *Macau no Século XVI*, p.58.

(5) Charles Ralph Boxer, *Obra Completa de Charles Ralph Boxer,* Vol. I, *Estudos para a História de Macau,* 1º Tomo, Lisboa, Fundação Oriente, 1991, p.75.

(6) Padre Manuel Teixeira, *Macau no Século XVII,* Macau, Direcção dos Serviços de Educação e Cultura, 1982, p.39.

(7)(8) 萊薩：〈澳門人口：一個混合社會的起源和發展〉，《文化雜誌》中文版第20期，澳門文化司署1994年，頁121。

(9) Ana Maria Amaro, *Filhos da Terra,* Macau, Instituto Cultural de Macau, 1988, p.13.

(10) Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau,* Vol. II, Macau, 2ª ed., Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1997, p.140.

(11) Padre Manuel Teixeira, *Macau no Século XVII,* p.156.

(12) Padre Manuel Teixeira, *Macau no Século XVIII,* Macau, Imprensa Nacional, 1984, p.230.

(13)（清）暴煜：《香山縣誌》卷八“濠境澳”，臺北，臺灣學生書局1965年據清乾隆十五年(1750)刻本影印本頁948-949。

(14) José de Jesus Maria, *Ásia Sínica e Japónica,* Macau, Instituto Cultural de Macau / Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1988, Vol. II, pp.231, 232.

(15) 張甄陶：〈澳門圖說〉，《清經世文編》卷83，光緒十二年（1886）思補樓重刊本，頁59、60。

(16) Charles Ralph Boxer, *Fidalgos in the Far East 1550-1770: Facts and Fancy in the History of Macao,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1948, pp.266, 267.

(17)(18) A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750-1800),* Macau, Instituto Português do Oriente, 1997, pp.131; 135.

(19)（美）馬士：《中華帝國對外關係史》第一卷，上海，上海書店出版社2000年中譯本，頁51。

(20) Anders Ljungstedt, *An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China and of the Roman Catholic Church and Mission in China,* Hong Kong, Viking Kong Hong Publications, 1992, p.22.

(21) A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750-1800),* p.102

(22)《清代外交史料・道光朝》第1冊，頁44。

(23)(24) Anders Ljungstedt, *An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China and of the Roman Catholic Church and Mission in China,* pp.22; 164.

(25) 施白蒂：《澳門編年史》（十九世紀），澳門，澳門基金會1998年，頁72。

(26) 桑賈伊・蘇拉馬尼亞姆：《葡萄牙帝國在亞洲：1500-1700政治和經濟史》，何吉賢譯，澳門，紀念葡萄牙發現事業澳門地區委員會1997年，頁238。

(27)(28) 萊薩：〈澳門人口：一個混合社會的起源和發展〉，《文化雜誌》中文版第20期，澳門文化司署1994年，頁122、119。

(29) Ana Maria Amaro, *Filhos da Terra,* p.13.

(30)（明）葉權：《賢博編・嶺南遊記》，北京，中華書局1987年點校本，頁46。

(31)(32) Padre Manuel Teixeira, *Os Macaenses,* pp.43-44; 50.

(33) 張甄陶：〈澳門圖說〉，《清經世文編》卷83，頁57。

(34)（明）葉權：《賢博編・嶺南遊記》，頁46。

(35) Charles Ralph Boxer, *Seventeenth Century Macau in Contemporary Documents and Illustration,* Hong Kong, Heinemann (Asia) Education Limited, 1984, p.55.

(36) Ana Maria Amaro, *Filhos da Terra,* p.27.

(37) Padre Manuel Teixeira, *Os Macaenses*, p.41.

(38) 萊薩：〈澳門人口：一個混合社會的起源和發展〉，《文化雜誌》中文版第20期頁132。

(39) 桑賈伊・蘇拉馬尼亞姆：《葡萄牙帝國在亞洲：1500-1700政治和經濟史》，頁238。

(40)（清）印光任、張汝霖：《澳門記略》，趙春晨點校，廣州，廣東高等教育出版社1988年，頁66。

(41) 萊薩：〈澳門人口：一個混合社會的起源和發展〉，《文化雜誌》中文版第20期頁120。

(42) Charles Ralph Boxer, *Seventeenth Century Macau in Contemporary Documents and Illustration,* p.55.

(43) Anders Ljungstedt, *An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China and of the Roman*

Catholic Church and Mission in China, p.164.

(44)(45) 萊薩：〈澳門人口：一個混合社會的起源和發展〉，《文化雜誌》中文版第20期頁121、120。

(46) Charles Ralph Boxer, *Macao as a Religious and Commercial Entrepot in the 16th and 17th Centuries,* in *Acta Asiatica,* Vol. XXVI, 1974, p.66.

(47)(48) Padre Manuel Teixeira, *Os Macaenses,* pp.20. 23.

(49) J．卡埃塔諾．蘇亞雷斯：《澳門與救助》，轉引自萊薩：〈澳門人口：一個混合社會的起源和發展〉，《文化雜誌》中文版第20期，頁122。

(50) Ana Maria Amaro, *Filhos da Terra,* pp.6, 7.

(50) 阿馬羅：〈澳門婦女——據十六—十九世紀旅行家的記載〉，《文化雜誌》中文版第17期，澳門文化局1993年，頁96。

(52) 中國第一歷史檔案館等編：《明清時期澳門問題檔案文獻彙編》(一)檔案卷，北京，人民出版社1999年，頁48。

(53)(54) Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau,* Vol. II, pp.15; 108.

(55)(56) Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau,* Vol. I, pp.44; 114.

(57) 中國第一歷史檔案館等編：《明清時期澳門問題檔案文獻彙編》(一) 檔案卷，頁92。

(58) José de Jesus Maria, *Ásia Sínica e Japónica*, Vol. II, pp. 205-206, 220-221.

(59) A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750-1800),* p.102.

(60) Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau,* Vol. II, p.103.

(61) Padre Manuel Teixeira, *Macau no Século XVIII,* p.230.

(62) A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750-1800),* pp.131, 135.

(63) Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau,* Vol. II, p.102.

(64) A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750-1800),* pp.166-167.

(65) Padre Manuel Teixeira, *Os Macaenses,* p.58; Padre Manuel Teixeira, *Macau no Século XVI,* p.71.

(66) Ana Maria Amaro, *Filhos da Terra,* p.9.

(67) Padre Manuel Teixeira, *Macau no Século XVII,* p.25.

(68)(69) Ana Maria Amaro, *Filhos da Terra,* pp.10-11; 11.

(70) Padre Manuel Teixeira, *Os Macaenses,* p.59.

(71) 萊薩：〈澳門人口：一個混合社會的起源和發展〉，《文化雜誌》中文版第20期頁132。

(72) Padre Manuel Teixeira, *Os Macaenses*, pp.51, 59.

(73) Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau,* Vol. II, p.104.

(74) Padre Manuel Teixeira, *Os Macaenses,* pp.51, 52.

(75)(76) 萊薩：〈澳門人口：一個混合社會的起源和發展〉，《文化雜誌》中文版第20期頁132、121。

(77) Padre Manuel Teixeira, *Os Macaenses,* p.58.

(78)(清) 暴煜：《香山縣誌》卷八“濠境澳”，頁24。

(79) Ana Maria Amaro, *Filhos da Terra,* p.10.

(80) Padre Manuel Teixeira, *Macau no Século XVII,* p.141.

(81) Padre Manuel Teixeira, *Macau no Século XVIII,* p.265；中國第一歷史檔案館等編：《明清時期澳門問題檔案文獻彙編》(一)檔案卷，頁144、145。

(82) 張甄陶：〈上廣督論制馭澳夷狀〉，《清經世文編》卷83，頁69。

(83) Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau,* Vol. II, p.91.

(84) 梁廷枏：《粵海關志》卷27〈夷商二〉，袁鍾仁校注，廣州，廣東人民出版社2002年，頁517。

(85) 盧坤：《廣東海防彙覽》卷37〈方略二十六．馭夷二〉，清刊本，頁5-6。

(86) 梁廷枏：《粵海關志》卷27〈夷商二〉，頁517；卷29〈夷商四〉，頁560、564-565。

(87) 郭衛東：〈清朝的閉關政策與澳門女性社會的發達〉，《文化雜誌》中文版第47期，澳門文化局2003年。

(88) Direcção dos Serviços de Estatística e Censos de Macau, *Macau e a sua População 1550-2000: Aspectos Demográficos, Sociais e Económicos,* Macau, 2000, p.109.

(89) 梁廷枏 ：《粵海關志》卷29〈夷商四〉，頁560。

(90) 澳門主教唐．亞歷山大．佩德羅薩．基馬良斯（D. Alexandre Pedrosa Guimarães）在1775年1月8日信的附錄中記載，澳門當時有25戶外國人：英國人11戶，法國人4戶，丹麥人4戶，瑞典人3戶，荷蘭人1戶，亞美尼亞人2戶(a)。議事會在1802年5月20日致攝政王的信中記載，在天主聖名之城居住著60名外國人，其中24名英國人，16名荷蘭人，6名法國人，4名瑞典人，1名丹麥人，4名亞美尼亞人，5名西班牙人（b）。嘉慶十四年(1809)四月初八日，兩廣總督百齡奏曰：隨查……有各國經理交易留寓之英咭唎夷人喇佛等四十名，賀嚕夷人立咂嗲等七名，瑞國夷人替嘛吐等四名，呂宋夷人嗎玉等九名，單鷹國夷人啤啼等二名(c)。道光十四年(1834)十一月，兩廣總督盧坤、巡撫祁塤等奏覆略云：現在英咭唎夷商在澳者十九人，此外，花旗、咈嚕西各國自一二人到七八人不等（d）。(a)(b) A. M. Martins do Vale, *Os Portugueses em Macau (1750-1800)*, pp. 170; 171；(c)《清代外交史料．嘉慶朝》第3冊，第2頁；(d)盧坤：《廣東海防彙覽》卷32〈方略二十一〉，頁22-23。

馬六甲葡人的多重特性

奧涅爾*

本文將着重討論一個常掛在某個城鎮居民社區口頭的簡單短語，即馬六甲葡萄牙歐亞血統定居者。在當地的克里奧爾人的語言中，這個短語由三個片語聯成： natibu!-ng'ka kristang，可以暫時譯為“馬來人！——不是葡萄牙人”。這一說法無所不在，常被模倣，因此值得仔細探討。在不同情況下這個短語都可能被提及，但指的總是同一人群—— 一個實際上完全沒有認同感的另類群體。這當然是高度概括的說法，而不是針對某個特別的個人或群體的偏見：馬六甲的葡萄牙人也常常提及自己的文化中混入了很多馬來人的特徵。從抽象意義上看，實際上，任何與馬來種族和文化有關係的事都為這個短語增加了色彩。然而，在這個信奉天主的較少數群體看來，伊斯蘭人有時也試圖暗示這個短語可以間接地用在自己身上，因為持這種觀點的人從來沒有把這個短語用在馬來人或穆斯林的個體身上，而是用來指性格、習慣、實體標誌和試圖把文化和宗教融合起來的內在特質。然而，伴隨着這個稱謂，這些葡萄牙歐亞混血者用鏗鏘有力、甚至帶上些挑戰意味的語調和姿態向人們暗示他們絕對無條件地接納“我們不是誰”的界線劃分。這就是我題目中“多重特性”引出的第一層含義。

現在談談多重特性所強調的另外兩層涵義。如果使用明確的社會階層劃分戰略，馬來人的概念不包括“我們”。那麼，一個非常奇特又高度撲朔迷離的被稱為葡萄牙文化、大陸葡萄牙或葡萄牙的人民的實體就成為一座粉紅色的、理想化的能證明他們身份的燈塔。這種對遙遠過去文化之源的過度認同被表達出來，並再生複製，為當今提供了獨特而又顯而易見的傳統形成過程的依據。與葡萄牙的正式聯繫是在 1641 年荷蘭佔領馬六甲的時候被切斷的；後來的一些重要日期包括英國在馬來西亞統治的開始（1795）和鞏固（1824），第二次世界大戰期間日本人的佔領和1957年馬來亞從英國統治之下贏得獨立。通過多重殖民主義保留下來的是以葡萄牙成份為主體的文化，而荷蘭、英國或馬來的成份則蹤跡縹渺。為甚麼我們現在不作說明？而且有材料顯示，特別是自 1953 年以來，一些原汁原味的葡萄牙民間舞蹈和音樂輸入進來並被廣泛地接納。很明顯，這是兩方面的因素促成的。一是由於旅遊的需要，另外一個與這一人群的認同感和自我意識有關。而實際上這一切是在人們完全沒有意識到這一群體的葡萄牙姓氏和歐亞血統本源的情況下發生的。在這裡不是社會的記憶而是社會的健忘癥佔了主導地位。(1)因此，多重特性中的第二層涵義指的是對假定文化淵源幾乎盲目的崇拜。通過對葡萄牙過份的認同，這一人群用比喻的手法越過嚴格意義上的葡萄牙範疇，進入了一個杜撰的、有彈性和韌性的半認同世界。

由這個短語引發的第三個更雜亂一些的涵義是克里奧爾人的認同層面。在我看來，這一層意思才是最有意思的，它把我們引入一個模糊、荒謬而且相當複雜的時空中。在兩個相互融合的文化群體中，各地的克里奧爾人都有形成獨立自主特性的趨勢。對於在馬六甲的這些葡萄牙歐亞混血者來說，雖然葡萄牙地理位置遙遠，但情感上卻很貼近，而伊斯蘭馬來文化雖然近在眼前，卻在感情上很遙遠。對於這一社會悖論我還沒有作出解釋。用嚴格的措辭來表示，在這種現象中，歐洲成份形成一種父系文化源而馬來特性成為某種母系文化源。但是前

* 奧涅爾（Brian Juan O'Neill），里斯本勞動及企業科學高等學院（ISCTE）人類學系教授和研究員，曾在研究協會、葡萄牙東南亞研究中心（CEPESA）、里斯本地理協會（Lisbon Geographical Society）工作。1982年發表關於經濟學的倫敦學派博士論文《地主、農民和短工：後山省一個村莊中的社會不平等》的葡文版， 堂，吉訶德出版社出版。1985 年曾於意大利從事“民族 - 人類學研究”獲國際獎。本文為作者獲澳門文化司署第5屆（1997-1999年度）學術研究獎學金所撰課題論文之一。

者一貫地受到尊重而後者卻屢遭誹謗。1511年葡萄牙人到來之後，這兩種文化淵源融合對新出現的克里奧爾人的社會結構有甚麼影響？究竟哪些人才是葡萄牙克里奧爾人？這些葡萄牙少數群體的社會學和歷史學的形象怎樣？經過五個多世紀，他們真的形成了一個獨特的群體，而不是以一個在特定文化圈內由保留了葡萄牙、荷蘭和英國姓氏的個體組成的雜亂混合體的形式存在嗎？難道我們面對的特性如此曖昧、無定性又難以確定，以至於使我們給這一群體作出精確界定的嚐試受到了阻礙嗎？因此，多重特性的第三層涵義暗含着兩個十分矛盾且違背常理卻又不完全的感覺，即歸屬感和不認同感同時並存。在有清晰界定的群體或文化中，克里奧爾群體——或者說克里奧爾社會，常常被認為存在着居中的特點：他們走中間路線、在夾縫中生存、不穩定、沒有明確的界定等等。這些特點當然部分來自馬六甲這個城市所蘊涵的多姿多彩的特性，他們生活在這樣一個完美的多民族、多語言、多宗教的通天塔裡，多少年來，這裡給少數民族提供了廣泛的社會空間(圭馬拉斯和費雷拉，1996 ；山度和惠特雷，1983）。但是這些社會參與者自身固有的概念特徵怎樣？他們如何界定自己被壓抑的克里奧爾人特性？抑或祇是不知不覺地隨遇而安？

多重特性和克里奧爾人特徵

在這裡，三種完全不同的意思引起我的注意：1）大多數人對馬來人持否定的不認同感，有時試圖以文化劃分來確定社會階層；2）對從時空來看如此遙遠的葡萄牙民族，也可說是文化或國家的盲目、積極、完全、過度的認同導致幾乎自動發起的杜撰和虛構；3)存在着對一個在時間長河裡堅持存活下來的少數群體不確定的從屬感，而這個群體沒有明確的目標特性、模糊且搖擺不定，像變色龍。要想給克里奧爾式沒有歸屬感的這一奇特感覺下定義，唯一方法似乎祇能使用諸如“非自我認同”這類辭彙。應該承認，所有這些看上去有些荒唐。馬六甲葡萄牙歐亞混血人似乎是通過一連串的不認同歸屬他人的方式來界定自己：這種逆向認同的方式必然會導致混亂嗎？不管怎樣，確定認同感三個主要層次包括：消極否定、積極肯定和模糊不清。雖然我已意識到這些涵義中哪一個都不是完全沒有認同感，但首先我還是建議用一個明確的概念對這些混亂狀況進行梳理。第二，我們可以用三種形式對一個或另一個群體進行輪流認同（如我已提到的通過辭彙間的交換）。我想強調的是腳踏實地的實在評價，而不僅僅是來自於分析家的腦海，儘管這些評價可能是混亂、矛盾和不一致的。

關於上述第一層涵義，歐亞混血人似乎在暗示說，“我們確實在很多方面與近鄰馬來人不同，儘管實際上世人對馬來人的評價是善良、熱情和寬容的，而歐亞血統的混血人也在社會和工作層面上敬重他們，與他們保持友好關係。葡人社區居民僅僅要求在家庭和宗教領域享有一定程度的獨立，這一點在馬來西亞法律體系中得到明確的體現。

關於第二層涵義：儘管他們對葡人的真正瞭解幾乎等於零，或者最多也祇有一鱗半爪，他們似乎仍然在肯定地說：“我們幾乎崇拜葡萄牙和葡人的任何東西，那是我們的根之所在。”

關於第三層涵義，我們得承認，他們明顯想說他們對自己作為一個獨特群體的歷史認知程度是荒唐的，在某種程度上那是由於根深蒂固的少數民族情結所致。16世紀初葡人與馬來人開始接觸以來，他們感覺到與馬來人的融合以及自身特徵的淡出。這種感覺在這個群體的心頭縈繞，並日趨強烈。從歷史學角度看，這種現象究竟是如何發生的？是近期出現的還是老早就存在的？我們現在還不能確定，對這個問題的回答需要對現存有關馬六甲的歷史文件做細緻周密的研究。（蘇布拉馬亞姆1993；托馬茲1994）。用一個短語可以描述“不認同”這個第三層涵義： Iou Kristang 。這個短語有三種意思：1）“我是一個天主教徒”；2）“我講克里奧爾 - 葡萄牙語”；3）“我屬於葡萄牙歐亞血統少數民族”。根據情況，這個短語可以指這三種意思中的任何一種，或同時指兩種甚至三種。 Kristang 這個詞來自大陸葡語的 cristão 一詞（基督徒 / 天主教

徒）。它彈性大變化多，翻譯時可以單指語言、宗教或民族特性，一點都不會削減其豐富的內涵。對“他們（葡萄牙歐亞混血人）是誰”這個問題從來沒有系統的答案。而對相應的“我們是誰”的答案更是無可救藥地含糊，祇有一個 Iou Kristang （我是克里斯唐）！從開始就應該放棄這個問題。

為避免混亂，我把這個群體稱為葡萄牙歐亞混血人、馬六甲葡人，或乾脆就叫克里斯唐人（Kristang）。上文提到這個詞的第三個意思指的是少數民族，但它也可以指克里斯唐語或馬六甲克里奧爾葡萄牙語（雷格1942）。很多被誤導者誤把這種語言叫做 papiá kristang，實際上這個短語是及物動詞意義上的“講克里斯唐語”或“能講克里斯唐語”。作為語言的正確定義就是克里斯唐（巴克斯特1988）。總之，甚至馬六甲克里奧爾葡萄牙語這個標簽也詞不達意，因為澳門飛地的人（巴塔拉1988；托馬斯1992）和斯里蘭卡部分地區的人現在或過去（傑克遜，1990）也講相關的克里奧爾語。[2]誤稱就講到這裡。這個詞倒過來就是葡萄牙克里奧爾，指的是居民（漢考克，1969）。雖然從學術上指這些人為克里奧爾人完全正確也有據可查，但是這樣叫他們中任何一個人幾乎都會被看作是一種侮辱。很明顯，從歐洲人的意義上講，他們不是葡萄牙籍人——他們沒有歐盟護照。以地理界定把他們稱為馬六甲葡人可以避免總是用帶引號的、不完全的“葡萄牙人”來指代他們。因此，我會盡量使用他們當地人自己常用的稱謂——克里斯唐。談到不同民族通婚的情況，引發了一個十分棘手的問題（如漢族、泰米爾人、 Gujarat、錫克人、馬來人、歐洲人、中國人與當地人通婚的混血後代、印度人與當地人的混血後代、爪哇人、菲律賓人／英國印度混血人），這些人學克里斯唐語，有的可能改信天主教——符合前文所述克里斯唐所代表的三種意思之一，使他們在宗教意義上成為克里斯唐人。然而從種族的角度看，雖然他們的孩子以後可能會成為克里斯唐人，而他們卻不是克里斯唐人。在大多數多種族的區域裡，這是一個典型問題。利奇於1954 年在談到緬甸時作過清晰的描述，後來的幾十年裡許多作者都競相引用。我們不可避免地還要回到克里斯唐一詞三種相互交錯的涵義，這個詞在不同的上下文可以有不同的涵義。

換言之，我們所面對的是一幕極易使人聯想起“社會生活充滿不協調”的劇情或者是一本雜亂無章的小說（巴斯1993：7），其中無序和不確定似乎在“多重詮釋和利害關係的流沙中”佔有主導地位。馬六甲葡人明顯地表現出受到由於“進程和手段的摩擦所產生無數大大小小的不諧調”的影響和相互影響（1993：5），這就真正導致無序、多重和搖擺不定。這些明顯的混亂無序有多少來自對馬來西亞這一新領域的潛心研究，又有多少來自有關歐洲人種優勢的觀點[3]，尚不得而知。但從巴斯最近關於巴厘的一些評論中，我不禁聽出了來自愛德蒙．利奇關於緬甸高地錯綜複雜情況立場的遙遠回聲（1954）。如前所述，這場極具挑釁性的辯論強調了不協調、倫理道德的相互衝突和前後矛盾。通過討論，正如本特雷所說（1987：24），一個少數族群的主題羞羞答答地誕生了，儘管還沒有被命名。里昂內爾．卡普蘭也作過類似的論述，他把重點放在“含糊不定的空間、邊緣和界限”上。他說，克里奧爾人或有其他相似文化混合體特徵的人的後殖民主義和人類學的屬性，給當地那些能夠揭示另一種甚至是矛盾的自我認同的論點留出了空間（1995：745），失去方向感和社會混亂似乎佔了上鋒。

可以考慮選擇另一術語作為替代。接受並限定“認同”這個術語的原義作為從屬於一個特定族群或實體的自覺、積極的意識，可以使我們在馬六甲葡人中得出三重認同的概念（奧涅爾 1999）——這超出了本文探討的範圍。第一，國民認同（儘管是部分的和有保留的）把克里斯唐人以享有平等權利和義務的方式與馬來西亞公民中的所有非馬來人聯繫在一起。但沒有必要要求他們與馬來少數民族認同，因為國民和民族成員是兩碼事。從這個意義上說，葡萄牙歐亞混血人的地位與任何其他少數民族的地位是平行的，不管人數多麼少，像荷蘭歐亞混血人、西班牙歐亞混血人、歐洲人、錫克人，也無論人數多麼多，如華人或印度人。這樣，克里斯唐

1980年披上節日盛裝的馬六甲葡人定居點　(Leong Ka Tai(攝　IC(檔案館)

人的態度，也就是我稱之為“不認同”的態度，可以被看成是他們對國民認同的懦弱的戒備形式。這個群體對源於葡萄牙和葡萄牙文化的過份傚倣可以被解釋為一個特定的文化認同。出於對大陸葡萄牙人的極度羨慕，這些克里斯唐人假定自己的文化愛好和性格取向來源於歐洲，對所有來自馬來世界的文化介入或影響都避而遠之——在這個問題上，馬來被認為是一個民族實體，而不是不同文化組成的國民全體。當然我們無法證實，這種固執的防衛心態是不是現代的、最近出現的，一般來說，是從1957獨立以後至今這一時期，還是更確切地說是出現在被普遍認為20世紀70年代盛行的伊斯蘭化（亞辛，1996)或伊斯蘭復興(巴圖馬萊1996)這一階段。實際上，20世紀中葉以前，克里斯唐一族出現了不少穆斯林馬來人皈依天主教的的事例。我們可以將此當作在審視這一相對短暫的歷史現象。從1926-1974年葡萄牙革命這段時間，葡萄牙出現了一個新興的法西斯國家，而克里斯唐人其時的歷史受到這個新興法西斯國家前期的深刻影響。這個新興法西斯國家制定了系統戰略，輸出葡萄牙具有象徵意義的文化。它同時推崇膨脹的大葡萄牙帝國要包括生活在葡萄牙殖民地範圍內的所有少數族群——果阿、澳門、馬六甲和東帝汶。所有這些都符合民族、文化多元化的葡萄牙種族範疇。這並不是說我們需要過份簡單地劃分馬來人文化和葡萄牙人文化性質的優劣，這種做法顯然是不合時宜的。但可以說，克里斯唐群體在文化方面很大程度保持了接近葡萄牙而疏遠馬來西亞的趨勢。

第二，從克里斯唐人自我認同的真正的或傳統的主旨中，我們可以觀察到一重民族認同。這是三重認同中最難討論的。在此問題上對克里奧爾的理解對於給民族下甚麼樣的定義至關重要。一些對種族的最新研究成果表明，如果假定存在着由純粹的克里斯唐人組成的群體，就會冒着犯下滔天大罪的危險(班克斯1996；埃里克森1991，1993；皮納·卡布拉爾和勞倫索，1993)。但我們可以假定一個從馬來西亞的馬來人和歐洲葡人的角度來看都不同的葡萄牙歐亞混血人特性的範圍，雖然這個範圍本身存在着很大的搖擺性。把克里斯唐人定為少數民族對我們可能有些幫助(巴斯1969 、唐肯、麥克唐

納和查普曼）。然而任何定義都缺乏說服力，我們何必為此勞煩呢？

我們的答覆在於克里奧爾此概念的重要性，也即是法語中的克里奧爾（créolité）（康得和考特涅特-哈治，1995）。安德森給這個詞的意義作了簡潔的解釋，看上去很合適卻不完全："克里奧爾——生於美洲的純種歐洲人（至少在理論上，後來擴大到生於歐洲以外任何地方的純種歐洲人）。"（1993：47）《牛津英語辭典》的定義補充了另一層涵義：在西印度群島、美洲的其它地方或毛里求斯，"一個克里奧爾人"就是"在那裡出生並加入當地的國籍，但屬歐洲人種（通常指西班牙和法國人）或非洲黑人的人，這個稱謂沒有膚色涵義，它所指的血統一方面區別於生於歐洲（或非洲）的人，另一方面區別於土著人。"用這種方式定義，從術語上講，在1511年葡人到來以後，祇有馬六甲的第一代和第二代葡萄牙後裔是克里奧爾人。在16世紀的其它時候，種族和文化融合可能妨礙了社會上所謂純種歐洲群體的再繁殖（事實上，大陸葡萄牙婦女在馬六甲定居的人數很少）。所以我們必須使用一個更普遍且淡化了的蘊涵着長期混血結果的克里奧爾人的概念。考慮到葡人和馬來人最初的接觸，克里斯唐人可以歸為克里奧爾人就是因為幾個世紀以來各種族不斷地融合。關鍵問題是，即使在典型的克里奧爾人之中，克里奧爾居民的文化認同如果不是沒有例外，也是主要地直指歐洲宗主國，而不是當地殖民地國家。這對於我們所討論的問題有決定性的意義。

我們提到的三重特性的第三種組成部分對我們的分析有所幫助，但祇是在引導我們得出一個淡化了的克里奧爾群體或社會的概念的特定涵義，這個克里奧爾群體與限定於歐洲父母在殖民地所生子女為克里奧爾人的原始涵義不同。很明顯，我們想找出多少特性就能找出多少。比如，克里斯唐人的語言和宗教的特性如何？這個問題錯綜複雜，要在這裡進行討論祇能是膚淺的，也是不明智的。難道我們確實認為，認同能作為一種抽象現象受到長期孤立嗎（利維-施特勞斯，1983）？關於民族問題，吉爾羅伊警告我們須警惕"人們對獲得被認為是真實自然又穩定的根的認同的持續渴望"。反過來這種不變的認同又是人們界定自己屬於哪個種族的前題，而種族自身由於通常（如果不總是）在設防的、抽象的種族文化前沿遇到其他族群，並與之結合，而被社會化和統一起來，這恰恰與保證他們的連貫性的主權國家的目標是一致的（1995：30-31）。不過，把三種多重特性分開對於提出三種獨特、不重疊且明確的認同方向是有益處的。

對於這個涵義模糊的混血群體，讓我們以心無旁騖的狀態開始，而不給諸如少數民族、認同或界限等詞下定義。我將繼續使用修辭的方式走出多重特性的迷宮。

克里斯唐人的命名

葡萄牙克里奧爾人用何種自我指代的稱謂？別人怎麼稱呼他們？哪一種命名方式與多重特性有關？個人、家庭、街道和事件的名稱是如何被使用、改變、忽略或從社會上被消除的？我們試在這方面進行扼要的論述。

在馬六甲主要街道帕拉梅斯瓦拉路（Jalan Parameswara）的一個交叉路口，有一個白綠雙色的大路標，箭頭指向葡人居住區，其上有兩個短語，上面是用馬來語寫的 perkampongan portugis（葡人定居點），下面是用英文寫的 Portuguese Settlement（葡人定居點）。從這個路口再走半公里就到了這個社區的街道——德．阿爾布克爾克路（Jalan D'Albuquerque）。這個路名是根據葡萄牙發現者 Afonso de Albuquerque 命名的。他於1511年征服了馬六甲。在此兩年之前，曾有一位叫迪奧哥．洛佩斯．德．塞奎拉（Diogo Lopes de Sequeira）的人對這個城市進行了具災難性卻同時是意義重大的首次訪問。這條幹線的兩邊矗立着六座典型的馬來西亞農村居屋，緊挨着的是兩長排華人民居。再往前走到這個社區的路口有一塊寫着"歡迎來到葡人歷史定居點"的路牌，上面還寫着創始人：考拉多和弗朗西斯神父（Rev. Fr. A.M. Corado, Rev. Fr. J. P. François）。城區汽車始發站設在進入社區約十米處，乘客上車以後返回中心，約每十五分鐘一趟（仍在主要的德．阿

1980 年馬六甲聖彼德羅節慶祝活動　（Leong Ka Tai 攝　IC(檔案館）

爾布克爾克路上）。到了這個路口就進入一個有28英畝大的葡萄牙克里奧爾人的世界[4]，它與建在通向定居點道路兩旁多半為華人住宅的景象截然不同。這個居住區中的七條街道有五條是以葡文命名的。除了直通海邊的德．阿爾布克爾克路以外，還有塞奎拉、埃雷地亞、德阿蘭柔和特謝拉路（Sequeira, Eredia, D'Aranjo, Teixeira），全用葡文命名。另外兩條街名來源於英語：戴依路和克萊頓路（Day, Crighton）。注意，“路”這個詞常用英語和馬來語 Road 和 Jalan 這兩個詞交替使用。而在歐洲葡語和克里斯唐語中意思為街道一詞的 Rua 雖然有時也能聽到，但很少使用。因此，任何不速之客在進入這個居民點之前就能感覺到葡文名字的標誌明顯佔主流地位。[5]

這個居民點是由前面提到的兩位神父買地發起，約在1930左右被封為法定的葡萄牙歐亞混血人定居點。把分佈在全城那些以捕魚維生的貧苦葡人後裔重新安置在一個集中社區的計劃是1926年提出的。1934年首批家庭搬進由英國政府主持在那裡建造的首期居屋。這一年和以後一段很短的日子裡，這個地方被自發地、非正式地稱為“聖約翰村”（聖瑪利亞，1994:6）。歐亞混血人一詞後來不用了，祇留下現在的葡人定居點這兩個詞。馬來人今天使用 kampung portugis 來稱呼這個社區（它的意思與路標上的 perkampongan portugis 雖不同義，但很接近），可以暫時翻譯成“葡萄牙村”。在前幾十年，kampung serani （字面上的意思是基督徒村：Nazarene village）這個詞使用得更普遍，在這個半古代的葡萄牙克里奧爾語中強調了宗教這個因素。因此這個定居點是一個人為構建的實體，源於旨在使一個少數族群文化復活而發起的社會慈善行動。

這個社區的居民人口不超過一千人：1991 年定居點內部的薩基申（Sarkissian）數目為864 人，如果加上社區周邊兩個大街區公寓中的葡萄牙歐亞混血人，總人數為1,013人(1993：67)。在馬六甲的

葡萄牙歐亞混血人的總數估計在 2,800 人左右(巴特拉，1986:32）。據各個社區領導人估計，在馬來西亞的葡萄牙歐亞血統混血人的總人數約在 15,000 到 20,000 之間，但沒有作過精確的調查或人口普查。馬六甲人口為十萬人多一點。這個社區是遊客必到的觀光點，它所展示的特點使它瀕臨一個功德圓滿的人類動物園的危險境地。每天有成百上千的人漫步其中，週末成隊的參觀者湧入社區的神經中樞葡萄牙廣場用餐，觀看兩個由葡人和馬來人組成的民間舞蹈團的演出。我還有必要強調那裡所提供的飯菜也是“地道的葡萄牙風味飲食”嗎？當然，實際上，這是真正的馬六甲葡萄牙飲食，與歐洲飲食相異甚大。來自葡萄牙或有葡萄牙、西班牙背景的旅遊者不無疑惑，質疑“地道葡萄牙風味飲食”中的葡萄牙成份：這些菜究竟是馬六甲的葡萄牙、歐洲的葡萄牙還是兩者兼而有之？它們真是地道的葡萄牙飲食嗎？“地道”到底指的是甚麼？等等。我幾乎可以打賭，在一年當中的任何星期六，如果我自己坐在社區入口處從早上九點一直到深夜，數一下各種方式進入社區的遊客（步行、騎自行車、乘魚船、三輪車、摩托車、轎車、市區公共汽車或旅遊車），人數可能超過一千人。讓社區的居民總是豎起耳朵傾聽葡萄牙、巴西或西班牙的遊客講話，因為他們的克里奧爾語與那三種語域非常接近，他們能夠聽懂一些詞句。總之，即使從最表面的地名現象也能夠看出這個社區極力向外界推銷他們葡萄牙屬性的取向。我們還有必要想象這種推銷取向在多大程度上扎根在他們心中嗎？所有這些究竟有多少與葡萄牙有真正和客觀的關聯還不清楚。無論如何，對最後一個問題我倒不太關心，因為我們沒有必要尋找客觀參數。儘管在一些次要地方（如飯店入口）有一些用英語、馬來語甚至漢語寫的招牌，但真正重要的是，對於這個社區實體和街道而言，葡文的地名顯然佔了上鋒。

這個定居點如果說不是在社會上，至少是在空間上，給自己劃出了清晰的輪廓。[6]它的西面、北面和南面緊挨着以華人為主的住宅區，而南面（還是東面？）臨海，一排幾百米東倒西歪的破舊木碼頭凸向最近的海域，給人們捕蝦、栓網和泊船提供方便。據 1995 年的統計，這裡全職漁民祇有幾十人，卻有一百多人兼職捕魚，他們單獨作業或兩三人一起作業。在20世紀30年代初該社區剛建成時，在207戶申請入住的家庭戶主中，祇有不到一半(91人）是漁民，其他 116 人為公務員（聖瑪利亞，1982：158-61)。這兩種職業過去用 kasta altu(富人或上等人）和 kasta bassu（窮人或下等人）來劃分。克里奧爾語中的 kasta 明顯地與葡萄牙語中的 casta(等級)相呼應。定居點內部主要劃分為四個部分：卡諾申修道院（Canossian Convent），現在是間女校，大約有 800 個學生，包括華人、馬來人、印度人和歐亞混血人；葡萄牙廣場；七條街道及居屋；一排有十個沿海食品攤位的市場和位於它兩端的兩個面積不大但常有觀光客的望海平臺。還有兩個餐館，三家雜貨店，其中兩家是會講克里奧爾語的華人開的，一家由當地一個克里斯唐家庭開設。在這個社區周邊有三片雜居的公寓街區，兩個是多民族居住區（主要有華人和克里斯唐人，也有幾家印度人），另一片住的全部是馬來人。前兩片街區的孩子很少與後一街區的孩子們交往。在葡人定居點內沒有教堂，但在修道院內(在德．阿爾布克爾克路上就能看到)矗起一尊中等大小的聖母瑪利亞的雕像。一口大鐘位於廣場和修道院入口之間，它是 1984 年由卡洛斯特．古本江基金會 （Calouste Gulbenkian Foundation）贈給該社區的，時間與廣場的修建和里斯本與馬六甲兩個城市簽署結成雙子城市的日期不相上下。由於大鐘運來後卻慢吞吞安裝，當地居民一提起那個協定就放聲大笑。這未免令人感到奇怪，但也是可以理解的。

從職業上看，這個定居點包括一些現任的和許多退休的公務員、藝人、商人、一個退休的地方行政官、教師、工人和不少受僱於馬六甲三家五星級酒店的廚師。葡萄牙歐亞混血人的飲食（馬貝克，1998）有馬來人、華人和印度人飲食的成份，也保留了自身特點。雖然一些菜餚保留了漢語或泰米爾語的名字，然而它們的佐料、配料和口味中特有的味道使任何非克里斯唐的馬六甲人一嚐便知。確

1980年馬六甲“聖彼德羅”節慶祝儀式上的葡萄牙民間歌舞。 （Leong Ka Tai(攝 IC(檔案館）

實，很多華人和印度人羨慕馬六甲葡萄牙咖喱粉中含有大量的辣椒。另外一個明顯標誌是印有葡萄牙／克里斯唐主題的 T 恤襯衣：它們近年來十分暢銷，在每年六月底的聖保羅節上都能賣出成百上千件。這些 T 恤襯衣不止賣給遊客，當地的居民自己也穿，使來自葡萄牙的遊客也覺得很奇特。該社區有一位首領，他對外代表社區同時是內部小爭端的裁決人，他在克里奧爾語中被稱 regedor 或 rejidó，前者來源於古葡萄牙語中教區會主席一詞。社區內有很多委員會，有一個規模不大的小學。根據天主教日曆，他們有很多節日：耶誕節、復活節和聖保羅節。除了幾十對夫婦還保持着他們的宗教派系以外（主要有佛教、印度教、錫克教、新教、自由思想家和極少的穆斯林），整個社區大多數人都是天主教徒。在這個佔壓倒多數的天主教區中，如果無神論者或不可知論者真的存在，他們在社會上如果說不是三緘其口的話，也不會大肆張揚。他們所能夠做的祇是時斷時續地踐行自己的信仰，或者由於這樣做幾乎是對自己所信仰的宗教的褻瀆，他們至少也要久不久地去膜拜自己的神靈。社區內所有居民至少會講兩種語言，多數會講三種或更多，他們對克里斯唐、英語和馬來語掌握的熟練程度不同，但很多人確實是語言學家，他們很容易在與自己母語相關的三、四種漢語方言和印度語中進行轉換。總之（我有些簡單化）年歲大的講一口流利的克里斯唐語和英語，而年輕人則英語和馬來語講得好。前者進的是英國學校，後者是獨立以後在馬來人、華人或者天主教所辦的教育機構中受教育。從人種學上說，這不意味着當地克里奧爾人正在消亡。對於英語和漢語與社會地位的上昇和經濟上的成功的聯繫到底有多麼緊密，各個家庭的觀點不盡相同，對於自己的母語克里奧爾語，有的為之驕傲，也有的日漸輕視。這些態度明顯地影響到父母為子女選擇學校的決定。馬來語並不吃香，僅僅是日常交流必要

的社會工具。

不過我們應該避免把這個社區如此具體地作分析。這個不到一千人的社區應該被看成是散落在馬六甲城內其它社區或單個住戶的葡萄牙歐亞混血人的縮影。它是當地，甚至是整個國家重要的旅遊象徵，是一塊被人盲目崇拜的營地，從外到內處於無盡頭的、夢幻般一成不變的荒謬境地。

對名字的分析是個無止境的過程——由於文章長度所限，我祇選一個明顯的個案進行討論：這些人對自己社區和本身少數群體的自我指代問題。(7) 葡萄牙定居點的居民至今仍然喜歡用克里奧爾語：Padri sa Chang（神父的土地或神父的領地）一詞來稱呼自己的社區，名字着重強調了與1930年法律正式承認該社區有關的那兩位宗教人物的作用。但是還有第二個名字，儘管相比之下它用的很少：bairu di portugés（葡萄牙居住區或葡萄牙人社區）。那裡一些年長居民對最後一個詞的重音發音引起了我的注意。這個片語不能被說成 bairu di portugés，因為後者是馬來語，聽起來有點像外國話。大陸葡萄牙遊客管這個社區叫 o bairro português ，這些詞從語言學上與當地名稱接近，但不一致。因此，當社區居民使用第二個克里奧爾稱呼，他們強調的是一個祇有自己使用的民族稱謂：portugés，意思是“我們歐亞混血人中的一員 ”，並暗示他們即不認同馬來人，也不認同他們與葡萄牙接近的普遍看法。請注意，他們從來不用 Nazarene 或 serani （基督徒或拿撒勒人）指代稱呼自己。第一個詞是有些過時的英語詞，第二個是外部馬來人使用的中性詞。難道在“葡萄牙的”這個形容詞上的重音如此重要嗎？答案是絕對如此。

另一重要問題與第一個名字有關，即所有權。“神父的土地”一詞最早指的是王室土地， 1949 年劃歸馬六甲州政府管轄(聖瑪利亞，1994：21-6；奧涅爾， 1997a ）。簡言之，今天的居民都有自己住宅的所有權，而沒有建造房屋所使用的土地所有權，也沒有他們房前屋後直至街口的優雅花園所佔有的那幾平方米土地的所有權。 Chang 這個詞在克里奧爾語中的意思是平臺、土地、地面或樓層，也與這個社區居民稱呼他們住所的英語辭彙庭院同義。因此從象徵意義上說，在 1926 年天主教會和這個民族聯合起來獲得對這個將來社區土地的法律許可權的時候，Padri sa Chang 這個短語有多重涵義。今天居民們認為馬來人擁有社區土地的最終所有權，也就是說歐亞混血人在定居點內連一點兒土地所有權都沒有。 Padri sa Chang（神父的土地）這個短語跨越了幾十年，似乎還越過了馬來民族，強化了天主教在社區歷史進程中在激勵認同感方面所起的支柱作用(即使是鬆懈的)。這個短語究竟蘊涵了甚麼？(8) 當然，它除了純語言學方面還包括很多內容，尤其是它處在一個被相互矛盾的評價之薄霧所籠罩的多文化、多種族的環境之中。

對葡萄牙歐亞混血人(9) 進行種族命名是令人非常頭疼的問題。或許這是由事物內在的特性決定的。最荒唐可笑的例子就是近來人們對它的英語名稱是使用“馬來西亞葡人”還是“葡萄牙馬來西亞人”的爭論。這個問題始於對葡萄牙和非葡萄牙歐亞混血人的區別。非葡萄牙歐亞混血人假設的是那些不同的真真假假的荷蘭人、英國人、蘇格蘭人、英印人或那些人種聯姻的後裔。查一查有四個不同族源的曾祖父母和曾外祖父母的近親家譜就足以說明問題了。1995年，在泛馬來西亞歐亞混血人協會內部（總部設在吉隆坡），歐亞混血人與馬六甲葡萄牙歐亞混血人中出現了緊張氣氛，——如果他們的祖先很難說清是不是葡人，這些新山、芙蓉、檳榔嶼或新加坡的歐亞混血人應該如何命名？哪個名字應該得到普及？在葡萄牙歐亞混血人中，還有更為混亂的情況。1994-1995 年，輿論傾向於選擇馬來西亞葡人這個稱呼。反過來的稱呼，“葡萄牙馬來西亞人”會降低這個民族與葡萄牙的認同，而強調一般的馬來西亞國籍。但當大陸葡萄牙人聽到第一個稱謂時他們一般會大笑：“在馬六甲，他們根本不是真正的葡萄牙人！”很明顯，在第一個稱謂中，他們把種族、國家和人民的概念放到了一起，這對他們來說並不重要。當歐洲人(甚至學術上)把馬六甲克里斯唐人稱為葡萄牙 - 馬來人（Luso-malays）(葡語 luso-malaios）時，實際上他們無意地使用了一個徹

1994 年扮演婚禮場面：聖彼德羅民間舞蹈團（Rancho Folclórico San Pedro）的葡萄牙民間舞演出。新郎新娘和站在兩側的新娘的母親、女儐相和教母，看不到新郎的父親、男儐相、教父和解說員，令人感興趣的是克里斯唐與葡萄牙的舞蹈和服裝的混合。

頭徹尾的種族誤稱。對這個稱謂即刻的否定回應很常見："我們是馬來西亞公民，但不是馬來人！"為了外人之方便起一個英語和馬來語的名字很有必要，因為任何克里奧爾語的名字祇是給內部人群使用，在語言學的範圍內受到高度限制。無論如何，正如我們所見到的那樣，克里奧爾短語"我是克里斯唐人"，根據不同環境，有三層可能的含義，這三層中祇有一層指的是葡萄牙歐亞混血人的種族。我們如何才能避開術語的泥潭呢？

歐亞混血人自己提供了另一個定義遊戲的根據。一篇論述這個定義的最具想象力的文章是克拉伯（C. H. Crabb）有關"馬來亞的歐亞混血人"的文章——這個看法(1960)讀起來非常有趣。克拉伯目擊歐亞血緣的淡化程度，通過對一對假定的歐亞人之間的原始婚姻關係的分析，得出血緣傳到他們的孫輩、曾孫輩後，就淡化到四分之一、八分之一、和十六分之一的程度。雖然社區中年長的居民還會強調在 1957 年馬來亞獨立以前，英國統治者偏愛馬六甲葡萄牙人，讓他們在當地政府中高居要職。但是這個詞在今天看來已有過時的味道，自獨立日起它就被賦予一種笨拙的社會胎盤的涵義——歐亞混血人成為原來有別於主要佔領國的遺留物，本身蘊涵着這個混雜和神秘的克里奧爾群體的整個歷史。我可以想象傑克．古迪（Jack Goody）對一篇匿名報章摘錄的反應："作為一個少數民族，他們（馬六甲葡萄牙歐亞混血人）缺乏組成商會和任何協會來促進經濟發展的有利條件。他們沒有地方可去，因為根本不存在一個稱為歐亞的國家（阿南，1984）。

另一個近期有關定義操作的相當可笑的例子來自一項銀行投資基金的國家計劃——國家亞馬納．薩哈姆（Amanah Saham Nasional）。這個計劃於1984年對葡萄牙歐亞混血人開放。"表格要寫明申請人有一個葡萄牙名字，精通被稱為 Papia Crista 的古老葡萄牙方言，遵循葡萄牙習俗和傳統(伯納馬 ，1984)。結果，在至少有一個近親祖先有葡萄牙名字的不同血統的歐亞混血人中（荷蘭人、英國人、英印人或這幾

種人的混血）立即掀起了狂勃的突擊熱潮。這些人為了自身的利益明顯地試圖竭力擴大葡人模糊的社會範圍。按照本特雷（1987）的說法，這當然給我們提供了一個恰當的功利主義種族劃分的例子。

另一有趣的辭彙是 nassang 。其涵義近似於葡語的國家或人民。 Iou, outru nassang 這個短語的意思是“我屬於另外一個種族”，Iou sa nassang, Kristang 的涵義為：“我屬於葡萄牙（歐亞）人。”對於定居點的居民來說，馬來人或馬來西亞決不是 nassang ，他們能夠馬上解釋出馬來民族與馬來西亞多民族性的不同。歐洲葡萄牙文化、民族、種族與馬六甲葡萄牙歐亞混血人的特性相融合，一勞永逸地形成了另一個少數民族、部落、文化和種族。正如一個居民所說：“我死後要去葡萄牙。”講這話的人手指指向天空，強調由於他既不是穆斯林、印度教徒，也不是佛教徒，他最後安息的地方應該是葡萄牙，他到底指的是葡萄牙本身還是城外六公里處的天主教墓地卻不得而知。這個墓地是人們想象中的葡萄牙，它被擠在一個象徵性的羅馬城中，周圍住着許多馬六甲的華人和印度人。這兩個指代其實都很恰當。羅馬天主教包含所有來自任何民族的信奉者和轉化了的葡萄牙基督徒，尤其包含了克里斯唐人。

在我看來，對於那位講話人來說，葡萄牙和他自己當地的葡萄牙克里奧爾少數民族同為一體：不論這個現實是客觀的還是主觀的，是混淆的還是誤導的，是顛倒的還是偽設的，是被接受的還是被摒棄的，所有這些都是次要的。歐亞混血人和 nassang 這些辭彙都太富有彈性和不確定性，易變並充滿矛盾的。相互使用的民族稱呼也是如此。在馬來語中有一個稱呼葡萄牙歐亞混血人的貶義詞 geragau/geraguk，意思是小蝦，強調了以前社區居民的職業以捕魚為主。克里斯唐人也用一個貶義詞來還以顏色：natibu 。它源自葡萄牙語中的“當地人、土包子”的意思。事實上，後者從嚴格的語言學意義上說是很不準確的，馬來西亞真正的土著民族（奧絨阿斯里等）早在14世紀後半葉時在受阿拉伯和穆斯林影響的蘇丹人出現以前，就居住在這個島上了。但是，這個詞可以用做日常的反抗武器（斯科特，1985）。正如我們前邊提到的， natibu! – ng'ka kristang（土著人，不是克里斯唐人）這些話在很多情況下都可以聽到，儘管用得並不廣泛，但在極端的民族認同時刻，是保護自己免受來自語言和意識上報復的方法。(10)

膚色是另一個極無定性的領域。請注意布羅格的評論：“葡萄牙歐亞混血人有些特別地在某種程度上堅持認為自己是白色人種。雖然他們中有些人實際上與泰米爾人一樣黑，但他們原則上還是把自己當作白人，他們解釋說他們的皮膚變黑是在漁場太陽爆曬下的結果。”（1991：202）儘管該作者在其它問題上的論述並不精確，但對膚色的評論倒是事實。如果我們接受了克里斯唐人對這種劃分的普遍態度（幾乎是完全冷漠）就沒有甚麼真正特別的東西可談了。在黑白兩個極端之間沒有甚麼其它辭彙可供描述，但在很多克里斯唐人的口頭上一個十分有趣的詞有“黃褐色”的含義——加了牛奶的咖啡，有時候這也引發馬來人用一個同樣意思的短語幽默地描述自己的膚色：kopi susu 。還有一個常見的帶有諷刺意味的短語用來警告人們不要自命膚色白：ropianu, ku pretu，克里奧爾語的意思是“（白）歐洲人，黑傻子”。馬六甲有着各個種族、語言和文化群體並存的複雜現象，繁雜的分類已經糾纏不清，很難再加上一項差不多是無關痛癢的標誌（膚色）（庫，1982；桑杜和惠特雷1983）。與馬六甲一般來說非常明確嚴格的當地宗教分類相對照，膚色的作用無足輕重。理論上克里斯唐人很容易在印度淺黑色和白色這兩個概念之間選擇，認定自己與其中的一種膚色一致而不是另一種（或者僅僅傾向於居中），但看上去哪一種對他們似乎都無所謂。除了膚色外，這些人臉部特徵簡單說起來也是既有歐洲人也有馬來人的形象。事實上很多葡萄牙歐亞混血人的面部特徵普遍與馬來人相似，祇有些微的不同。例如齋月的時候，白天在飯店或咖啡館裡，穆斯林官員常常來到克里斯唐人面前，譴責他們違反了伊斯蘭齋戒規定。他們解釋說，他們不是馬來人（儘管面部特徵差不多）而是信奉天主教的歐亞混血人，有時候他們還要出示居住在葡人定居點的證

1987 年馬六甲民間藝術團在新加坡國慶節的遊行隊伍中，請注意傳統克里斯唐服裝和標準葡萄牙服裝的混合。
圖片經格雷戈．洛奇（Gregory de Roche）慨允轉載

件。言外之意，這種行為表示他們是一個少數民族成員，因此也強調了他們不是馬來人。

馬六甲葡萄牙人還有一種最矛盾的心理，他們渴望獲得原住民的地位。1993 年，居民點向馬六甲國家政府遞交了一份正式請求，要求獲得“土地之子”或土地原住民的地位。他們明知道馬六甲另一個克里奧爾少數民族，巴巴華人與當地人的混血人[11]，早些時候的申請遭到了直截了當的拒絕。到 1995 年，居民點的申請沒有得到正式回音。1999 年下半年，情況沒有任何變化。這些葡萄牙人因此得出兩種可能的結論：1）沒有消息就是好消息；2）兩年來既不點頭也不搖頭暗示着他們獲得作為“部分土地原住民”或不完全的“土地之子”而某種程度上屬於原住民的模糊地位在法律上還不是不可能的。字裡行間，克里斯唐人似乎在力爭，至少是在複製他們馬來同胞的原住民地位。所有這些看上去十分可笑，但人們不斷對這個問題進行評論並進行激烈的爭辯，居民點的居民內部也有不同意見。有些人大談獲得半原住民地位的好處，而另一些人則激烈斷言，如果真的那樣，就會危及他們的天主教派，肯定會出現大規模對伊斯蘭教的皈依者，那就意味着把自己的少數民族出賣給馬來人（佛南迪斯，2000）。這個問題在法律和政治層面都完全沒有得到解決。

移植過來的民間文化和類比婚禮

看一看兩個當地演出活動就能清楚地看出我的主要論點。讓我們從週六晚上在社區內葡萄牙廣場上的觀眾或觀察家（遊客或其他人）角度進行描述。走進這個放大了的院子，經過六、七輛公共汽車，

來到拱道入口，遊客要向兩個馬來官員交兩林吉特的進場費，然後，就會跳出幾個拉客的年輕人，鸚鵡學舌似地說着不變的話："這邊請，葡萄牙食品！"四十張奇特的圓石桌分置於廣場上，它們屬於里斯本、聖瑪利亞和德諾拉斯科三家餐館。它們圍在一個半圓舞臺的周圍，約從20:30到21: 30，這裡要穿插上演兩種民間舞蹈，一種由葡萄牙劇團演出，另一種由馬來劇團演出。前來觀看的外地人有的演出前用餐，有的在演出進行當中用餐，這些人多數來自臺灣、中國大陸、日本、澳大利亞、歐洲和馬來西亞的其它地區，也有大陸葡萄牙旅遊團。社區劇團演出的歌曲被說成是真正葡萄牙風格的，但是來自歐洲的葡萄牙人還是能夠聽出有一兩首馬六甲克里奧爾歌曲插進了自己的文化傳承之中。觀眾主要是亞洲人，演員（我這裡祇指克里斯唐劇團，不是馬來劇團）是歐亞混血人，所唱的歌辭和跳的舞步是歐洲的。很明顯，這是一個文化鏡象的複合舞臺，是鏡中之鏡。簡言之，在這半小時裡，東西方文化實現了混雜於一體。(12)

這些歌曲對葡萄牙觀眾所產生的效果是驚人的。這些葡萄牙人欣喜若狂地接受邀請，上臺加入最後出臺的演員行列。此情此景很難不使人發笑，除非你自己上臺跳起來，但那時候你也可能發笑。有一個當地劇團的導演多次說過，這些演出結束以後，葡萄牙觀眾來到他跟前，熱淚盈眶地表示他們很受感動。他們說，沒想到千里迢迢來到這裡，還能夠聽到如此動人的家鄉樂曲（葡萄牙語是 a canção da minha terra）。雖然聲調和音樂聽上去都有不同，舞蹈演員的膚色也比歐洲人要深，這個克里奧爾劇團對他們來說似乎已是地道的葡萄牙劇團。從那些後現代主義者口中會蹦出"（可以消去舊字另寫新字的）羊皮紙"這個詞來， 一個帶有說明的標記，在人們心中浮起再生拼製物或者原創劇本的精緻再抄本的形象。關於這個劇團的組成，歌曲、服裝和歌辭的來源一言難盡。歌曲是 1947 年從葡萄牙輸入的，1952年當時的葡萄牙海外省長官（葡萄牙共和國，1954）訪問亞洲，他竭力鼓吹葡萄牙文化向屬於這個法西斯式國家的海外省或邊緣地區輸出，緊接着，1953年第一個劇團成立。這些歌曲的地理發源地與馬六甲克里斯唐人完全無關，但是他們至今還在吸收、模倣和玩味着那些由大陸葡萄牙來訪者送來的磁帶和錄像帶，而那些允諾要送來磁帶或書籍卻沒有遵守承諾的人會遭到唾棄。我自己就介紹了一首 1974 年葡萄牙革命以後新創作的著名歌曲給他們——撒馬利塔納（Samaritana），我希望遊客以後把能夠在這裡聽到這首歌的功勞記在我身上，但是我不禁為自己身上無意中顯示的民族主義感到有些尷尬。無論如何，這首歌如果不是完全褻瀆教權，也是高度反教權的，因為它暗指了抹大拉的瑪利亞和基督耶穌之間的情愛場面。如果克里斯唐人——觀眾或演員，或更有甚者是當地天主教神父——真正懂得葡萄牙文歌辭的字面意思，更不用說隱喻的涵義，他們可能會立刻禁止它。惠曾佳（Huizinga）會欣然同意文化不僅僅是需要無止境研究的、變幻不定的實體，它也在人的掌控之中。作為社會活動家，我們的確應該使這些人富有更具創造性的能力，使他們能夠以自己特殊的方式掌控和重鑄自己的文化。我是污染了他們的克里奧爾文化還是為它增添了甚麼？一個居民一次以相似的情緒天真地向我表述了她想到"葡萄牙的花蒂瑪和盧爾德"的聖堂去朝聖的願望——很明顯，她頭腦中的歐洲地圖把法國向南移了幾千公里。唱完卡馬查（Camacha）這首歌後，一位劇團領導照樣進行例行解說："那是來自葡萄牙馬德拉村的一首歌。"事實上馬德拉是大西洋上的一個島嶼，是葡萄牙的一個自治區。對大陸葡萄牙人來說，這些誤解是相當有趣的。

如果把這類事情單純解釋為對傳統的發明就太簡單化了——還有其它發明、過濾、改編和新的杜撰在付諸實施。繼巴斯(1994：352)和布克特(1993)以後，我這裡找到了一個折射這一現象的最合適的辭彙，那就是移植過來的民間文化。最說明問題的是，祇是在近期，地道、古老和被復原的克里斯唐歌曲、詩歌和舞蹈才被糅合成適合遊客的表演。換句話說，所有更傳統的克里奧爾內容實際上一直是被輸入的大量葡萄牙內容的陪襯，演出服裝也是葡

葡牙的(不是克里奧爾的)。甚至於用作出口社區文化的磁帶也主要是葡語的;第一盤全部是克里斯唐語歌曲的磁帶到1995年才誕生。社區對歐洲民間文化的盲目傚傚偃旗息鼓,但並非已絕於耳,一些潛在的藝術形式有可能從這個民族自身傳統文化中復蘇(如果可以使用這個詞兒的話)。一種葡萄牙特性被正面接受,同時,其他當地克里奧爾的克里斯唐人特性的次要形式也通過含糊的、斷斷續續的文化形式,悄然無聲地糅合在一起。

我們不要離題太遠。這些表演使我們看到不認同的所有三種形式:與馬來人的不認同(儘管與馬來劇團同臺穿插演出);對葡萄牙誇大了的過份認同;與劇團和社區本身所具有的蟄伏着的屬於本民族的民間文化技能而羞羞答答的非自我認同。第一種仍然屬於一種否定的範圍劃分,第二種顯出可笑的愚鈍,而第三種表明他們並不瞭解自己群體中真正的克里奧爾特性是甚麼,總是處在奇怪、含糊和不確定的徘徊之中。

另外一種表演也很奇怪:類比婚禮。這種表演也是舞臺表演,通常在每年的6月27日至29日為漁民們的保護神聖彼得所舉辦的聖彼得節期間進行。奇怪的是在克里奧爾語中沒有相應的辭彙來指代這一著名的傳統場面,當被問起來時,居民們就會說這是 kazamintu kristang primeru tempu(字面意思是古老的克里斯唐婚禮,或更隨便的說法:傳統的古代克里斯唐婚禮)。primeru tempu 這個詞很難譯成歐洲葡萄牙語(os primeiros tempos 指神話傳說式的過去某段時期);在馬六甲它含有"起源"或祇是"早些時候"的意思。這些婚禮表演一般持續15到 20分鐘,主旨是要展示地道的克里斯唐文化。婚禮的演員包括一名現場解說,在婚禮表演進行過程中他用英語(很少用馬來語)向觀眾進行介紹和講解。當然還有新郎新娘,在他們兩側還分別站着三位女士和四位男士。這些人是新娘(noiba)的母親(mai di noiba)、女儐相(marakronchi femi)、教母(kumadri);新郎(noibu)的父親(pai di noibu)、男儐相(marakronchi machu)和教母教父(kumpadri)。據一位長者講,這種婚禮演出於

真正的葡萄牙歐亞混血人婚禮。新郎愛德華·格雷戈里(Edward Gregory)22歲和新娘馬爾達·特塞拉(Martha Theseira)18歲,穿着"真正"的克里斯唐傳統服裝。
1925攝,經阿爾封索·德·西爾瓦(Alfonso de Silva)慨允轉載

1951 年首次恢復,他執導演出並在其中擔任新娘父親的角色。很顯然,這種婚禮在20世紀30年代還在流行,但到40年代就銷聲匿跡,到了60年代它已退出了舞臺,到1989年(值得一提的是那是馬來西亞旅遊年)它得以恢復,發展成目前的形式。為了吸引顧客,這些演出為時很短,但演員們認為它們代表了純粹的克里斯唐人的文化和風俗習慣,而不是借用或從葡萄牙引進的。我們確實能相信真有"純粹克里斯唐"的假設嗎?然而,婚禮表演在節日期間祇舉行一次,而葡萄牙民間舞蹈卻貫穿三天慶祝活動的始終,明顯地主導着音樂歌舞的各個方面。由此可以看出,擺在我們面前的是傳統沿襲的復蘇版,它曾兩次再生,1951年和1989年。不論是哪一次,幾十年的時間跨度使這個傳統婚禮更具古風化。或換言之,由於旅遊業的刺激,歐亞混血人傳統婚禮的消失似乎為這個已被遺忘的形式之復蘇創

造了有利的美學前景。傳統婚禮確切地說究竟從何時不再沿襲(如果它確實真的消失過)，1951年和1989年的復蘇為甚麼會變得如此流行，我們還不得而知。最重要的一點是大家一致認為這些演出包含了克里斯唐人自己認為無論是從整體還是個體看，都是屬於真正克里斯唐人的、含有與過去聯繫在一起的儀式經歷的標誌和象徵。

為甚麼使用“類比”這個形容詞呢？這些演出祇是模倣，而且也包括了滑稽劇的成份。克里斯唐人自己似乎覺得這些演出特別有趣，甚至有復古的韻味。他們略帶羞怯地對外來人說，這些演出是一種老式婚禮。這種不僅對葡萄牙而且對克里奧爾自身所產生的文化失憶(布克特，1990)使這些演出似乎變得錯亂了，在很大程度存有不確定性。克里斯唐人自己模倣自己，目的是給別人提供娛樂消費。但他們自己作為觀眾時，自己也是消費者。時間順序不是連貫的，沒有人清楚1951年復蘇以後婚禮表演在甚麼時候停止，更不用說在20世紀30年代以前(社區誕生之前)真正葡萄牙歐亞混血人的婚禮與後來這些用於娛樂的婚禮之間可能有甚麼聯繫？事實上我們真的可以稱它們為後來的嗎？難道這些模倣不是與以前“真正”的婚禮一模一樣嗎？這些不確定性肯定會導致易變的局面，給虛構、杜撰和任意想象提供了無窮的空間。

如厄尼斯丁·福雷德爾(Ernestine Friedl)所指說的(1964)，傚倣總會出現時間後滯現象，在那間隔中某種特性就會變得與時代不符，而過時了，在B刻被模倣的事物由於是在A刻不同地點開始的，已經不合時宜，就像那些傚倣城市居民的農民總是帶有鄉間粗野的特點。這種自然的時空間隔在克里斯唐人模倣葡萄牙的問題上有明顯的體現，但是真正自相矛盾的是，這些婚禮表演使另外一種平行後滯的同樣費解的過程在克里奧爾自身文化內得以復蘇。在婚禮的音樂和舞姿中，隱約可見一些馬來人的成份，卻絲毫沒有歐洲葡萄牙成份的痕跡。如果給對種族自我認同的模倣貼上個標簽的話，混合克里奧爾最為貼近，它根植於一個多姿多彩的節日，又使人聯想起這個群體久遠的文化承傳。我們真能夠假設原始文化遺產存在於這類混合的克里奧爾群體中嗎？用理查德的話說(1994)，不僅為了自己和本民族，也為了觀眾，這種演出可以在一個短暫時間內使演員們摘掉真正克里斯唐人中的差別面具，在早就遺失在過去、模糊的少數民族形象方面，這些面具變得千篇一律。[13]然而，這一“純文化”表現手法在以主要受葡萄牙影響的節日裡被淹沒了。但是不管這些婚禮場面多麼短暫，克里斯唐人為自己的民族描繪了一幅自畫像。

結　語

就一篇高度純理論文章來說，就這樣結束是不合適的，我還要用最簡潔的方式闡述三個重要問題供大家討論和思考。

一、無序和含糊。我們不是都在把尋求與詳細的人類學描述和美學的理論闡釋之間尋找和諧的平衡作為我們的理想嗎？我有意識地盡量避免兩個極端，而把重點放在提供一些具有吸引力和難以確定的資訊上，不做過多解釋。我更感興趣的是傳達一種源於首次接觸具有多重民族特點的人類學氛圍的心境。這個民族看上去是個非常特殊的少數民族。我更着迷的是對當地問題的深入探討或“我們如何着手觀察”(巴斯，1994：352)的描述，尋求發現則在其次。這篇文章的靈魂肯定是巴赫蒂式(Bakhtinian)[14]的。我在本文開始時所描述的情況提供了一個精美的範例，為發展“無序體系模式”(巴斯，1994：360)大聲疾呼，這一點毫無疑問。利奇曾經對複合多民族表面上混亂的社會情景進行過描述，其吸引力之大幾乎使人感到不太正常，此後我真的發現由葡萄牙歐亞混血人產生出來的或有關他們的不同的形象太有誘惑力了，他們挑釁原先所有對自己特點進行具體的、真實和明確描述的企圖。如果克里奧爾族在哪裡都願意走中間路線，永遠處在變色龍式的搖擺不定的境地，那麼這種多變的特性確實應該引起我們的注意。在重新喚起的對無序、混亂和矛盾方面的興趣有多少存在於雙重社會的特性中尚難以確定，也許很多。當然，對馬六甲歐亞混血人的大量報道使我們幾乎懷疑這類人是

否真的活生生地存在著。這也可以用來指馬六甲的另外兩個克里奧爾族：華人與當地混血人和印度人與當地混血人(庫，1982；奈克，1976)；他們與我們的克里斯唐人最相像。現在我們可以提出以下兩個問題：在這種混合體中有多少成份是馬六甲漫長歷史各民族融合的結果？又有多少是葡萄牙歐亞混血人自己長期以來作為個體、家庭、階層和少數民族的行為積累起來的結果？布雷加 - 布萊克和埃伯特 - 傲勒斯（1992）、陳（1969；1972）和道斯（1989)這些作者的研究在這一問題上給我們留下很多啟示。如果沒有對大量材料進行研讀，我們最好不要試圖對第一個問題作出解答。第二個問題要考慮到在另一個理論層面進行全面論述。把焦點放在“無序”上——潛在地抵制由諸如“有序、有組織結構”這一類反義詞所構成的平衡——就意味着在某種程度上，對反常現象和容易引起爭論的異議或以偏蓋全，不能體現本來面目的當地事物過度地感性趣。這僅僅是理論上的發揮，還是打開了新的渠道，通向利奇一直十分醉心地分析真實和理想之間的非定量分析、非規範化的轉捩點？

作為一個歷史不確定而被抑制的少數族群，克里斯唐的認同具有模糊、多邊和短暫鬆弛的特點不足為奇。這就是為甚麼拿他與馬來社區進行直接人類學的比較很難成立的原因(庫奇巴，1979；馬薩德，1983；昂格，1990；帕雷茲，1993；羅傑斯，1993；拉馬欠德蘭，1994)，雖然前面提到的馬來西亞國民特性的概念，使我們能在克里斯唐人也是馬來西亞公民的範圍內從人類學上打造一個他們與馬來社區的鏈結，但他們的語言、宗教和文化不同，與克里奧爾人類似的情況隨處可見（傑克遜，1990；約利沃特，1994)。洛克斯(Roux)對居住在泰國南部的穆斯林爪宜少數民族所具有的似是而非的特性的令人興奮的分析，也需要進行詳細比較。社會階層的模糊能夠形成歷史學、社會學和心理學方面的性格，它深深扎根在極度矛盾的克里奧爾文化中。這種類似精神分裂的極度矛盾在於克里斯唐人在不斷使自己即接近同時又遠離葡萄牙和馬來人的文化，傾向於形成錯位的歐亞混血人特有的長久無序但充實的特徵。這種錯位的範例能夠在一部半小說式的文學作品中找到，這本書的兩位作者被認為是民族叛逆者。由於歐亞混血人被吸收到馬來西亞和新加坡社會的周邊，雪萊(1991)和漢密爾頓 - 西門（1993）編寫了一部敏感的編年史，揭示了有關克里斯唐人不認同自己個人的根的問題。尋找更清楚更明確的辭彙是徒勞的。最近出現一些克里斯唐人自己編著的出版物，其意義非同小可：約瑟夫．聖瑪利亞繼她哥哥1982年的重要專著以後，於1994年出版著作。還有馬貝克姐妹的著作。馬貝克姐妹的書是第一部論述馬六甲葡人烹飪藝術的出版物。但是不確定性似乎處在支配地位，克里斯唐人是否像我們一樣專注於無休止地討論描述自己認同感的術語界定呢？漢德勒（Handler）的論點使人折服：“認同感的概念專屬於現代西方世界……”那麼問題是：有沒有一種公認的觀點認為，不必推測個人、能力和群體的認同，也就是不假設他們的完整性、連續性和界限，就對個人、能力和群體進行命名描述？人類學的記錄給了這個問題清楚肯定的答案。關鍵問題似乎是馬六甲葡人是否對自己的不確定性有明確的認識。克里斯唐人所積累的一系列外部形象似乎大大超過了他們的真實特性，這個過程使人聯想起吉爾羅伊（Gilroy）所指的雙重意識或“第二視覺”，吉爾羅伊是針對杜伯伊斯（W. W. B. DuBois）所著的《黑人的靈魂》(*The Souls of Black Folk*）提到的美國黑人的情況而言的。黑人生活在讓他們沒有真正自我意識的世界，這個世界祇能讓他通過另一個世界的展現看到自己。這是一種特殊的感覺，一種雙重意識，通過他者的眼睛看自己，看自己的靈魂是否與這個世界所呈現的影像相符合，而這個世界一直以嘲弄輕蔑和憐憫的態度在看待他們(吉爾羅伊，1995：134)。

我們可以在克里斯唐人中提出一個克里奧爾特性，通過重重不確定性的不斷下降，與族群特性交織在一起。在這個意義上，這個特性反映了他們不斷克里奧爾化，把自己束縛其中的歷史：永不確定、無定型、根據歷史的不同時刻而變化。我們已經注意到漢考克(Ian Hancok)把注意力吸引到克里

斯唐克里奧爾語的神秘起源上(1975)；那麼我們為甚麼不在對克里奧爾特性的論述中保留這個神秘成份呢？最近在一些分析克里奧爾人情況的文章中，不確定性被凸顯出來（康得和考特涅特 - 哈格，1995；約利維特，1994；克考夫，1988；洛克斯，1994），這些文章用了大量篇幅論述了克里奧爾認同感的短暫和不完善的特徵。為甚麼忽視或小覷了不確定性的成份？

歐亞混血人性質乍一看不過是克里斯唐人與相近少數民族多方面不認同的總結。在這個問題上要躲避葉爾文頓（Yelvington）充份論述"其他少數民族"所做的引人注意的疾呼是不可能的(1991)。正如西爾瓦強調（Gomes da Silva）對似乎固有的存在於"我"與"他者"這一對立物中的互補性，必須以完全的反證進行明確闡述(1989：169-73)。本文試圖描述這個社會漩流並向前邁進一步。

二、實踐和力量。我可不可以坦白我依靠了某種以前的社會"戰略"行動模式？這個模式來自布林德(Pierre Bourdieu)關於法國南部(1962; 1976)和卡比利亞(1977; 1980)遺產轉移與婚姻聯姻的早期著作。在非常有限的程度上，傑克．古迪早期（Jack Goody）在分析繼承權（1966）和遺產形式(1976)的時候使用的"戰略"一詞作用相近，雖然我最近讀他的新作《東方、古代和原始社會》(*The Oriental, the Ancient, and the Primitive*）一文時發現這個詞消失或休眠了。我們不能低估布林德對實踐的強調[15]，儘管這個問題在他後來的很多作品中的作用相對減少(布林德和瓦昆特，1992；卡爾侯恩、利普馬和波斯圖恩1995；瑪麗和其他人，1992)。早期，在婚姻戰略、社會再生產、統治地位、有意識並共同進行的個體和家庭的社會行動中、在通過習慣的反覆而形成的人本身、文化和精神特點的作用的概念之間似乎存在着同步性。在他的作品中從來沒有提到嚴格的種族主題，至少從沒有清晰地這樣稱呼過。但根據我們的記憶，不論是在他早期還是近期作品中，布林德很少動搖他客觀一貫的社會學立場，儘管強調戰略和習慣的多樣性，但這一立場似乎從沒有允許真正的劇院的聚光燈把焦點對準個體演員或他的經歷與精神狀態。確實，他1986年關於傳記的錯覺的文章短小而精悍，它似乎暗示任何以個人為中心的人類學或社會學生活史（即使如卡塔尼和馬澤所著的《唐特．蘇扎尼》這樣的宏偉釋經式著作）都會悲劇性地淪為無理論價值的作品，因為它太局限於一個人的意識。不論這些自傳從文學意義上有甚麼樣的激勵，他們狹窄的範圍祇能被局限於這種比喻中：如一個龐大的鐵路網絡中的一個地下鐵路車站。在布林德看來，這與荒唐沒有兩樣。"……這與不描述整個鐵路網絡而祇注意地鐵中一個車站一樣荒唐，也就是說，漠視不同車站之間客觀存在的關係網絡。"頭腦清醒的社會行動者和相互作用的命脈似乎在行進過程中不知在何處消失了。

我的主要問題是，能否在巴斯最近的立場與布林德關於植根於修正模式中的"戰略"概念之間找出中間地帶？這個修正模式基於我們仍可稱之為客觀主義的東西。科恩（Cohen）爭辯說，人類學傳統堅持了"第一，個人祇是高級決策層的反射；第二，他易變，像變色龍那樣，不斷使自己適應對他有相互影響的特殊人群和特殊環境"(1994:23)。本特雷（Bentley）對葉爾文頓（Yelvington）對他自己原來的"種族劃分常規理論"的觀點進行的批評給予機敏的回應，他實際上在某方面闡述了相同觀點："問題是……要在模式中保留結構與力量之間的辯證關係，既不包含無窮再生產結構下的人的意志，也不把歷史和人力作為形成社會生活的必然原因。本特雷進一步指出，對民族現象更為詳細的闡述來自於對布林德常規理論的謹慎應用，因為結構、文化和力量要保持平衡，以便這個模式能一直向再生產和變化敞開大門。"(1991：174)巴斯的重點似乎要使我們傾向於後者的觀點，而布林德則固守着前者。

我把問題的核心歸結為：這兩種立場一定非對立不可嗎？我們能否利用克里奧爾人的例子，在客觀情況與即使在混亂、高度含糊的文化狀態下也能夠把社會行為者描述成有意識的人[16]的可能性這兩者之間打造一個鏈結出來？這裡說的"客觀情況"得到了的歷史方面的支持，而利奇和巴斯都回避了這

一問題。巴斯在分析普拉巴庫拉（Prabakula）的巴厘－印度村和帕加特番（pagatepan）的穆斯林巴厘社區時，呼籲從祇局限於看到人們劃分身份地位的外在化觀點的束縛中解脫出來。當我們對布林德的客觀主義和巴斯的這一呼籲進行比較時，我們談論的是同一問題嗎(1993：105)？巴斯強調有必要更密切地接近“被當地人接受的、來自經驗的多重涵義”和“意願及對社會活動者的解釋”（1993：96; 104 ）。這樣，從定義的角度看，他難道不是在呼喚把社會行為者從自己先前的實踐得出的看法與主觀意志結合起進行進一步的闡述嗎？這一點不是直指布林德刻意規避的範疇嗎？這兩位作者是不是實際上在談論同一種社會實踐和社會力量？

一個特別有效的途徑似乎是本特雷關於合併布林德種族劃分分析中的習性概念的建議。根據這位原作者的觀點，習性具有既不太傾向於客觀也不太傾向於主觀的優點：“利用習性的概念，這個理論可以作為解釋對民族相似性和不同性的感受和感覺的客觀依據，也可以用它解釋社會結構和民族意識之間存在的明顯但不規則的聯繫。這就意味着我們不要像現存模式那樣，直接把注意力放在特性的客觀存在和主觀意識的關係上，而要看這些客觀存在和主觀意識與習性和出現的各種可變因素的關係如何”(本特雷，1987：40)。種族劃分常規理論的出現是由於它理想化地把注意力放在“那些能夠使總體的興趣和情感存在的微程式上”(1987：26)，它還有不直擊擴大了的假設的優點，又不忽視象徵的力量和那種難以言說的歸屬或內心深處對根的渴求的感覺所產生的威力。肯定地說，布林德的一些主要概念似乎沒有現實意義（社會再生產、婚姻戰略)，但是其它的部分——象徵優勢、習性、身體特徵[17]和在舞蹈和儀式中省略音樂節拍的意識[18]——的確值得特別注意，在民族劃分的意義上還應該得到進一步發展。這兩點如何與巴斯過去和近期關於這個問題的論點相稱呢(1969；1993)？

三、猶豫的認同感。把重點放在行為者的選擇或戰略行動上，是否妨礙了對事物來龍去脈的描述和發掘？就本身和相關問題而言，這些來龍去脈使我們對那些行為者自己的遲疑、含糊和猶豫的解釋複雜化。馬六甲葡人確實很像一個大漢姆萊特群體。雖然葡萄牙歐亞混血人吸收其他民族的成員，他們自己也偶爾改信其它宗教，也可以說是背叛：做還是不做葡萄牙或克里斯唐人、做還是不做馬來人、做還是不做佛教徒、道教徒、印度教徒、錫克教徒、新教徒或自由思想家？一個人的民族或宗教的非認同的周邊參數是甚麼？受過教育的克里斯唐人醉心於收集有關他們自己、定居點或馬來西亞任何地方的葡萄牙歐亞混血人情況的剪報。奇怪的是那些文章很少是歐亞混血人自己所著，很多是用英語寫的，其次是用馬來語寫的，還有個別是用漢語寫的，這使那些文章不可避免地帶有圈外人的味道。兩個為我提供消息的人借給我囊括四十年的名副其實的檔案。你的第一反應就是這些報道純粹都是些胡言亂語，但這並不妨礙他們成為好的閱讀材料。克里斯唐人抵制外部的陳規陋習，但同時似乎眉頭不皺地接納了它們。很明顯，如果我們願意照此定義的話，這些積累起來的民族形象就是社會現狀的再現（拉比諾，1986），但我們不需要後現代主義潮流告訴我們這似乎是首次得出的定義。任何通曉比較文學和文學批評的人，四十年前就把這個定義當成絕對理所當然的了。任何認真讀過茂比－迪克（Moby-Dick）著作的讀者，都會注意到作為象徵主義者血脈中固有的闡釋學傾向，他的“鯨魚”一詞與阿哈伯（Ahab）、奎克格（Queequeg）、講解員伊沙美爾（Ishmael）、麥爾維爾本人（Melville）和就佩科特人(Pequod)作過論述的其他作者筆下這個詞的含義完全不同(麥爾維爾，1851 ）。修辭手法對19世紀的偉大現實主義者[19]來說已經不稀奇(奧爾巴其，1946、1959；布萊克莫，1964；詹姆森，1971)，誰也不用提醒我們，人類學家在寫作中也早就使用了文體借喻的手法(佛南德茲，1986)。麥爾維爾經常使用具有多重涵義矛盾無限制的辭彙，這是故意的求新行為，要顯示作者的能力。克里斯唐人塑造的當地和全國的馬來西亞民間舞蹈形象，毋疑打造了一個持久的定式；對這些形象的創造本身就是有意有效的社會行動。打開你所見到的

任何一本馬來西亞出版的旅遊小冊子，上面都會有馬六甲葡萄牙舞蹈演員。克里斯唐根本就是一個極富彈性的、可作多種解釋的、內涵豐富的辭彙。給這個詞下一個模糊的定義是沒有意義的，因此這裡有意識地涉及一個模糊標誌的文化轉化。

克里斯唐人或者把這些形象和表現內在化，或者拒絕接受它們，這一過程的行為在社會特性的形成、保留、轉變和否定中具有重大意義。注意兩個範例題目的用詞："沒有國家的人民：馬六甲的葡萄牙人尋求自我認同"（亞伯拉姆斯，1974）和"歐亞混血人——在非認同中尋求認同"（加尼森，1976）。在新聞界幾十年來所形成的社會否定的定式中，克里斯唐人如果保留了一點明確的正面意義的認同，似乎都會令人驚訝。我在一個月的實地考察中，當我對一位歐洲出身的、負責這個地區一座天主教堂的神父提起在我看來似乎是宗教狂熱的現象時，他的回答是武斷的。他的評論可以這樣解釋："這些葡萄牙人幾個世紀以來被從葡萄牙來的神父寵壞了。他們的問題是他們沒有認同感。"

幾年來我一直專心於客觀化的實踐——或許以後我關於馬六甲的著作中的核心會發生變化。我希望不會。本文全文是不是僅僅在喋喋不休地闡述第一印象？說這些歐亞混血人提供了經典的民族初始形成的祖先認同（本特雷，1991：174）（在這個例子中是與葡萄牙人）的範例似乎並不誇張。克里斯唐人做出了極大努力，使自己在民族和宗教的意義上不成為馬來人。而事實上，由於確實存在着歷史上的融合，他們不可避免地至少在有限程度上，成為馬來人（勒薩和其他人，1983）。這並不是悖論：這不過是對一個歷史事實的強調是多一些還是少一些而已。多數克里斯唐人會在比喻的意義上承認，儘管他們的主要血統是葡萄牙人，在他們的血管中流着"一些馬來人的血"（sangi natibu, ng p ó ku）。他們既然承認這一點，為甚麼現在不加以強調呢（巴克斯特，1998）？真正的原因是，在他們歐亞血統兩種特性中，他們渴望傾向於歐洲一方：如何才能成為比葡萄牙人更像葡萄牙人的人是他們大部分審美活動中的特點。克里斯唐人中極具音樂家天賦的人數之多，令人驚訝，他們的表演達到專業化的水平。為甚麼我們能夠在諸如民族習性這類概念中尋找答案？

克里斯唐人還提供了一個貫通歷史認同的清晰例子，在某種程度上使人想起人們假設的美國黑人和黑非洲人之間的聯繫（葉爾文頓，1991：163）。後現代主義一些更深奧的信條至少提高了我們對自己理論和領域的初始地帶的敏感性：人類學者也是一個行為者，在考古現場探詢（活動），然後回家寫作（本身也是一種行為）。我們能否利用克里奧爾人種學的材料促成人力、實踐和不明確行為者的整合？

我們再來思考一下"土著人，不是克里斯唐人"（natibu!-ng'ka kristang）這個片語。誠如我們所見，它暗示着一種對馬來人認同的一種拒絕。 假設一個從沒有在當地語言中使用過而對雙方都有好處的辭彙，它有些像克里斯唐語：tudu tempu bong（克里斯唐語的涵義裡總是好的），這個詞很明顯能使民族的天平扯平。馬六甲葡萄牙人的奇特例子意味着種族中心主義通過自我提昇產生認同感，也就是一個民族對另一個民族開始就有的拒絕的間接反射。然而，這個奇特的悖論存在於這樣一個歷史和文化現象：馬來人這個另類族群是他們傳承的組成部分。葡萄牙歐亞混血人壓制他們馬來特性不確定的範圍，從而否定自己這個組成部分。克里斯唐人真的可以靠肯定自己不是誰而知道自己真正是誰麼？

【註】

(1) 卡斯頓（1995）（Carsten）十分重視馬來西亞北部地區的遺忘模式，但是給我留下深刻印象的馬六甲葡萄牙人中的文化失憶與朗卡維失憶形式是否有關聯，我一點線索也沒有。當然，理論上說，我們可以把各種相關的非記憶形式進行比較。但是按照種族特徵，卡斯頓筆下的是馬來人，而我們這裡描述的不是。

(2) 事實上，即使在語言學家中間，也沒人能肯定它來自何處。見漢考克1975年的論文：〈馬六甲克里奧爾葡萄牙語：亞洲語言、非洲語言還是歐洲語言？〉

(3) 我的早期關於葡萄牙東北部後山省（Trás-os-Montes）一個小村莊的著作（1987; 1989; 1995a）提供了完全的對照。這個鄉村社區宗教單一，語言統一，文化帶有鄉土氣息，不帶有種族劃分和假設民族（盧濟塔尼亞）的任何社會涵義，因此這個社區都沒有連貫的地區甚至國民認同感。但是他們清楚地知道自己屬於葡萄牙。那時侯我對認同和種族劃分幾乎失去了興趣。

(4)“世界”這個詞用在這裡是經過仔細斟酌的，用它來指這個久經風霜的社區更可取（科恩1985（Cohen）），這樣使用也有意暗指巴斯（Barth）和卡普蘭（Caplan）在各自有關巴厘（1993）（Bali）和馬德拉斯（1995）（Madras）文章中使用了相同的辭彙。如果從社會的角度把這個表面上祇有28英畝的空間看得也很“小”，他無疑就是無望的簡化論者：很顯然，社會、文化和精神空間永遠不一定與物理空間一致（參看巴斯1978）。

(5)注意在這個城市的另一個地方，一個前葡萄牙社區現在仍然保留着盧濟塔尼亞的街名—葡萄牙路（Jalan Portugis）。一些主要建築物證實着葡萄牙在馬六甲的歷史遺跡中的原始地位（其中最引人注目的是聖地牙哥港（Porto de Santiago），一個每天有大量遊人來參觀的“勝地”。

(6)到目前為止，我在馬六甲的實地考察經過三個階段，時間跨度分別為1993年6-7月、1993年10月至1994年9月、1995年6-7月和1998年1-3月。這些實地考察得到里斯本的“東方基金會（Orient Foundation）和吉隆坡的“Unit Perancang Ekonomi”的贊助。里斯本的“全國科學研究委員會（Junta Nacional de Investigação Científica (JNICT)）”通過為我提供年假，部分贊助了我的1998年的參觀，澳門文化司署授予我1997-1998年的獎學金，1998-1999年有贊助我對馬六甲葡萄牙歐亞混血人進行進一步的檔案研究。很多人在我研究的的啟動階段或進行過程中對我的工作表現出極大興趣。在此，我對下列人士表示衷心感謝：約瑟·卡羅斯·格姆斯·達·席爾瓦（José Carlos Gomes da Silva）、詹姆斯·沃特森（James L. Watson）、尼納·奧涅爾（Nena O'Neill）、詹姆斯·斯哥特（James C. Scott）、沙哈里爾·塔里伯（Shaharil Talib）、瑪利亞·伊莎貝爾·湯瑪斯（Maria Isabel Tomás）、詹姆斯·弗南德茲（James W. Fernandez）、約翰·戴維斯（John Davis）、考利特·卡里爾－鮑斯沃特（Colette Callier-Boisvert）、阿比里奧·利馬·德·卡瓦羅（Abílio Lima de Carvalho）。我也對馬六甲葡萄牙定居點居民的熱情和對我各方面研究工作所給予的配合表示感謝。

(7)面對科恩（1994）的“自我意識”一詞，我對“自我指代”一詞的定義猶豫不決，因此就讓我們使用接近人們一般的理解的涵義“指我們自己”。

(8)我們對布林德（1982）所宣稱的極端觀點不能置之不理，即：不存在“純粹”語言學的表達。

(9)對姓氏和有關問題的描述需要一章：葡萄牙的姓氏佔優勢地位，緊接着是英國和荷蘭人的姓氏，而第一和第二個名字實際上總是兩個都用英國的或都用葡萄牙的，或一樣一個。馬六甲兩個主要教堂有大量1767-1995年的教民登記檔案，我不就此進行評論。從這些檔案中可以相當清楚地追溯名字的變遷。除了幾個居住在定居點內的馬來夫婦外，沒有馬來人名字的蹤影。常常碰到有趣的例子，一次我在拼寫一對工人階層夫婦的一個女兒的名字時，竟然把波莉·埃絲（Polly）Esther 特拼寫成了聚酯（Polyester）一詞，還是那對夫婦為我作了糾正。

(10)把馬來人和克里斯唐人簡單劃分為處於支配地位和被支配地位（馬來人上等／克里斯唐人劣等）總體上來說是不恰當的。對那些時常往來於定居點中富有的克里斯唐人家庭的受僱的馬來人管家我們又作何解釋呢？

(11)注意這個群體完美的克里奧爾特性：“巴巴人是馬六甲華人，他們受鄰居馬來人文化的影響之大以至於他們把馬來克里奧爾語（巴巴馬來語）作為自己的母語（馬來西亞的其他華人社區都不是這樣），他們的婦女穿馬來人服裝，他們的飲食也深受馬來飲食的影響，在家吃飯時使用馬來人的方式，用手指吃，而不用大多數中國人所喜歡的筷子。但是巴巴人沒有變成穆斯林，他們中大多數還遵循著傳統的中國宗教。他們認同自己是中國人而不是馬來人，稱自己為巴巴人或 Peranakan（當地出生的）。"（坦，1990：9）

(12)這裡提醒我們注意富考爾特（Foucault）對維拉斯克茲（Velásquez）對《字與語言》開篇中的拉斯·美尼那斯這幅畫中的折射鏡像的經典分析（*Les Mots et les Choses 1966*）

(13)很明顯，我這裡要說明的是不同點和相同點，還有其他中間特性，豐富了葡萄牙歐亞混血人複雜和含糊的自我形象。面對如此眾多的不定性、混亂或矛盾地相互交織在一起的因素，我們尋求輪廓清楚的清晰的成份或程式都是徒勞的。

(14)我要強調的是我對混亂、含糊和不確定的認同感的興趣很自然地來源於我1994年在馬六甲實地考察的情況和第二年回到里斯本以後，讀到巴斯所著的《巴厘人的世界》（*Balinese Worlds 1993*）一文以前的一段時間。關注無序的傾向和利奇的《緬甸人的日子》的影響滲透在我的關於克里斯唐人的第一篇文章中（奧涅爾，1995b）。難道在多民族社會中，這種現象會出現在所有人類學家的身上嗎？

(15)地中海人能夠看到布林德早期用英語寫的有關阿爾及利亞的文章，這些文章收錄在皮特－里沃斯和佩里斯特尼（Pitt-Rivers, Peristiany）1963和1965編輯的書卷中。除此之外，大多數美國同行常引用的就是頗有影響力的《常規理論》一文（*Theory of Practice* (1977)）。儘管政體出版社盡了很大努力翻譯一些重要著作，但是還是有很多重要文章甚至書籍仍然祇是法語原文的。可悲的是，被歐洲人看作是描述歐洲鄉村社區最透徹的一篇早期文章從來沒有翻譯出來，不論是全部還是部分（布林德，1962）。有關一些學術文化翻譯就說到這裡，這是翻譯家和讀者的不全面的觀點。

(16)注意科恩“婚姻作為框架的作用”的評論。“人們自己證實這種作用，並通過自身力量和創造力進行磨合（1994：90）。然而，為甚麼在作出這樣的評論的同時，同一位作者要急忙疏遠吉登斯（Giddens）有關力量的理論呢（1994:21-22）？

(17)為甚麼不在布林德所關注的深植在體內的習性形式和更文學化的公式之間打造一個鏈結呢？這種公式就如巴克丁（Bakhtin）對“奇形怪狀”身體形象的描述那樣（1965：303-436）。

(18)注意巴斯向人類學家發出的並不遙遠的“音樂”呼籲，他呼籲人類學家要與其他人諧音（1994：357）。

(19)巴斯關於人種史學家要“進行現實主義的思考”的說法意味着甚麼（1994：354-355）？他僅僅要喚起誠實的陳述或一種古典文學的方式嗎？

尚春雁譯