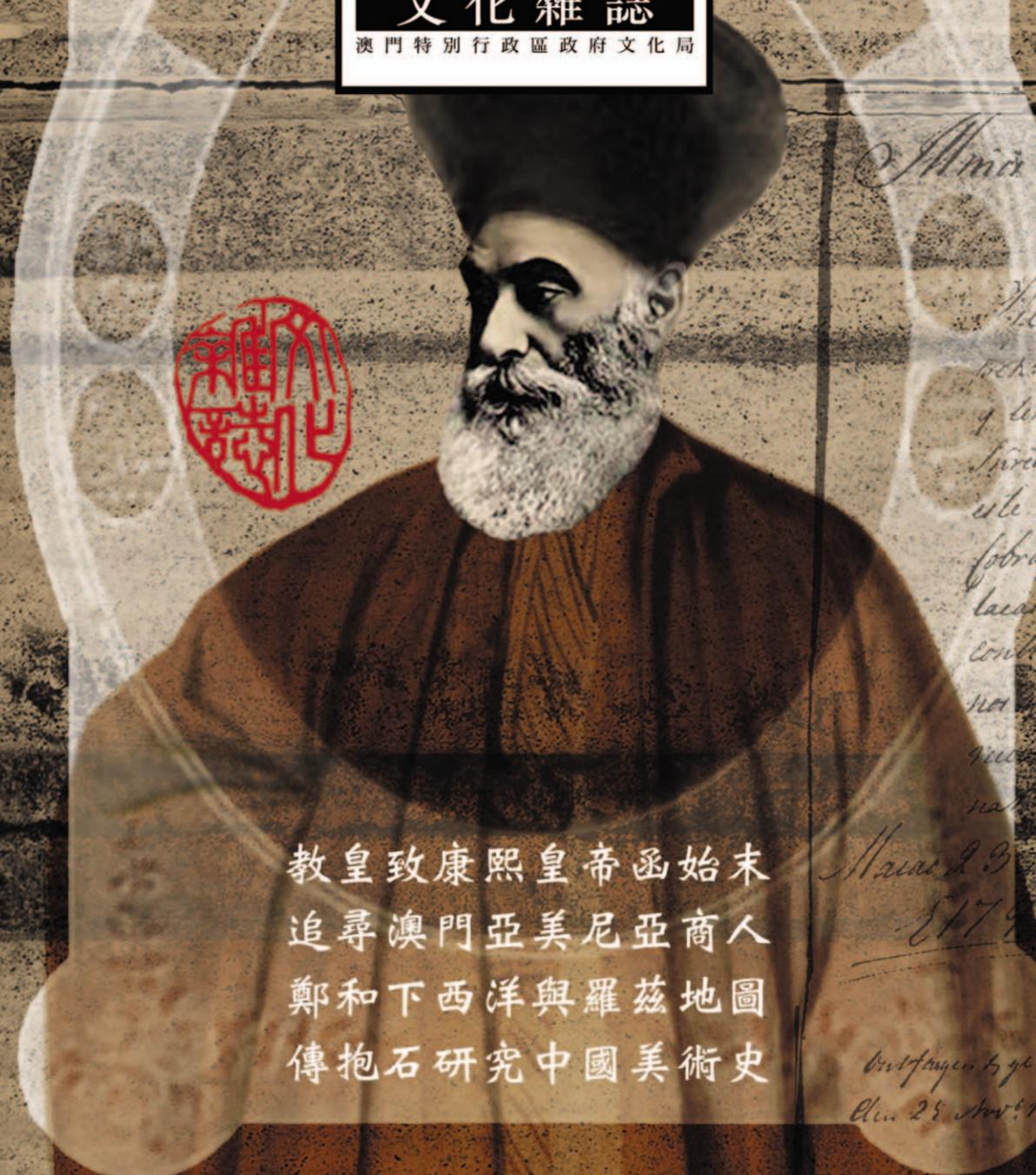




**RC**  
文化雜誌  
澳門特別行政區政府文化局



教皇致康熙皇帝函始末  
追尋澳門亞美尼亞商人  
鄭和下西洋與羅茲地圖  
傳抱石研究中國美術史

文化雜誌 中文版第五十五期 【二〇〇五年夏季刊】

澳門文化局出版



格勒門德第十一教化王謹  
奉

中華並蒙西塞水大皇帝之表曰

天主降朕天啓之明予朕聖王之安為



天主降朕天啓之明予朕聖王之安為  
天主降朕天啓之明予朕聖王之安為  
天主降朕天啓之明予朕聖王之安為

閣龍揚峻宸庭鳳掖

特旨批屬看東不影

洞戶落花便河有

所  
天主教行于  
中華而  
中華之人  
亦教者  
凡事規矩  
宜合于  
天主教  
行彼時  
多難  
不得  
不想

ISSN 0872-4407

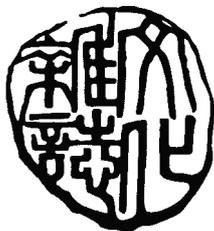




《文化雜誌》中文版第五十五期  
二〇〇五年夏季刊



# 目 錄



澳門特別行政區政府文化局出版

## · 歷史 ·

姍姍來遲的“西洋消息” ——1709年教皇致康熙信到達宮廷始末	韓琦	1
加比丹·莫爾及澳日定期商船貿易的若干問題	戚印平	15
明末耶穌會著名翻譯陸若漢在華活動考述	湯開建 劉小珊	25
清雍乾禁教時期華籍天主教神職人員的培養	賓靜	49
1637年英國人在澳門的活動	湯後虎	59
美國傳教士伯駕與西方國際法首次傳入中國	譚樹林	67
澳門與菲律賓群島之間的宗教聯繫	維拉羅爾	77
追尋澳門亞美尼亞商人的足跡	施其樂 范岱克	87

## · 文化 ·

後利瑪竇時代（1610-1644）的南堂 ——明末中西文化交流與碰撞的歷史見證	余三樂	105
鄭和下西洋與〈羅茲地圖〉	廖大珂	125
鄭和下西洋與中國海洋文化的發展	李金明	137
山東地區媽祖信俗的初步研究	閻化川 李丹瑩	145
經元善避難澳門念念不忘興辦女學	侯傑 李釗	167

## · 藝術 ·

睿智的眼光 鑽研的精神 ——傅抱石的中國美術史研究	萬新華	173
------------------------------	-----	-----

### 封面說明

本期封面、封底和裡封襯頁的畫面設計意念取材於內載幾篇重頭論文的文章圖版。尤其是封面和封底，乍看似乎給人以陌生的甚至眼花繚亂的第一印象。然而，發生於看官眼裡和心上的迷惘與疏離感，卻完全是由於當代人對鏡花水月似殘存於集體記憶中的眾所熟知的“歷史人物”和“歷史場景”往往祇是由一團團朦朧的“幻象”和一幕幕淡化的“虛影”構成而已，其實卻相當普遍地缺乏強烈的歷史感。我們得動情感激那些為數極少的皓首窮經死心眼爬故紙堆而不幸染上“考古癖”的冷門學者，他們祇不過是為了爭先成為“歷史真相”的一名“發現者”而營營役役終生勞作，惟求盡早將他們的任何大小“發現”公之於世。

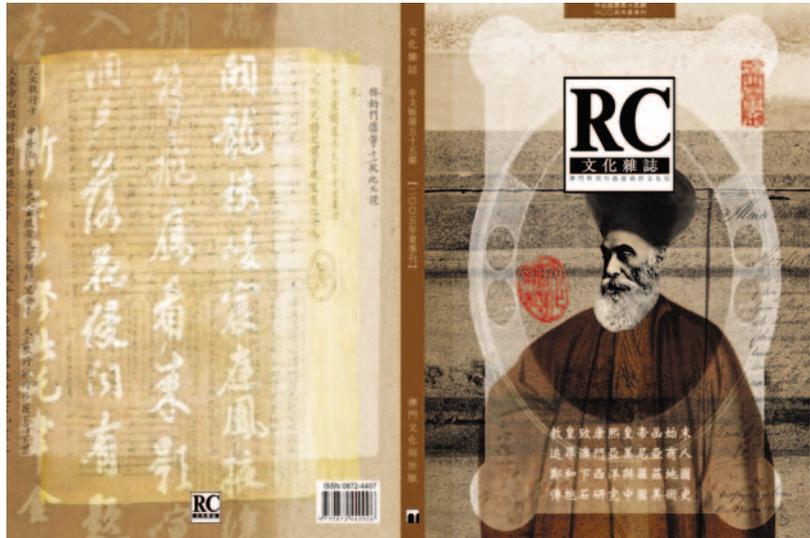
敝刊謹為在此時尚宜稱之為“冷門”的“澳門學”研究領域的中外學者提供一小塊差可發表“發現者”各自表述其探索成果的學術交流園地。請讀者注意本期封面標題所提示的意圖：那就是與封面圖象有關的一篇由兩位英美知名學者合作的追尋澳門亞美尼亞商人足跡的論述；與封底疊印拉丁文和古漢語圖案有關的一篇由中國科學院知名學者首次揭櫫的康熙皇帝與教皇格勒門德十一世之間藕斷絲連之秘密關係的考索；而裡封襯頁套用一幅古代西方海圖的設計心思則與今年全球紀念鄭和下西洋600週年的學術盛會氛圍有關，然而廈門大學南洋研究院知名學者的論證卻正好是今年“鄭和熱”大合唱中爆出一個“冷門”話題。

### 《文化雜誌》·第五十五期

#### 論文作者

韓琦  
戚印平  
湯開建 劉小珊  
賓靜  
湯後虎  
譚樹林  
維拉羅爾 (Fidel Villarroel)  
施其樂 (Carl. T. Smith) 范岱克 (Paul A. Van Dyke)  
余三樂  
廖大珂  
李金明  
閻化川 李丹瑩  
侯傑 李釗  
萬新華

謹此銘謝為本期中文版提供珍貴資料的機構和個人  
澳門藝術博物館  
澳門大學圖書館王國強先生



本期封面由韋雅思 (Gisela Viegas) 設計



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。



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。

# 姍姍來遲的“西洋消息”

## 1709年教皇致康熙信到達宮廷始末

韓琦\*

“禮儀之爭”是中國天主教史乃至中外關係史上的大事，其中康熙時代最為關鍵，教廷在此期間曾兩度派遣特使多羅（Carlo Tommaso Maillard de Tournon, 1668-1710）和嘉樂（Carlo Ambrogio Mezzabarba, 1685-1741）來華，覬見康熙皇帝，其目的就是為了平息爭論，禁止祭祖、祭孔，並希望天主教能在康熙皇帝的庇護和支持下日益發展。教皇對多羅來華期望尤大，但多羅出使不僅沒有達到目的，反而使矛盾激化，最後被帶往澳門關押，1710年病故於囚所。

這一事件無疑也造成了清朝與羅馬教廷的外交危機。雙方事實上都為緩解矛盾作出了努力，康熙曾兩次派遣耶穌會士作為使節，試圖與教廷溝通，並屢次詢問“西洋消息”。教皇格勒門德十一世（Clement XI）也在1709年3月2日致信康熙，請求厚待多羅。本文試圖根據中西文獻，分析教皇信到達康熙手中的經過，再現歷史真實，從而對“禮儀之爭”背景的複雜性有更深入的認識。

### 多羅使命失敗 康熙遣使羅馬

1700-1702年前後，“禮儀之爭”再次成為歐洲教會爭論的焦點，也在中國引起了很大反彈<sup>(1)</sup>，這是多羅出使的最直接原因。來華前，他被教皇任命為宗主教（Patriarch of Antioch），作為派往東印度和中國的全權特使。<sup>(2)</sup> 1705年4月到達廣東，凡是多羅所經之處，督撫重臣皆“迎餞護送，時其安處，厚其廩餼”，12月4日抵京，受到康熙皇帝空前熱情的接待，“戴病京都，肩輿入內，賜坐賜宴，親垂顧

問，命醫療病，命官宿候，湯泉浴疾，頻頻問慰，暢春燈火，新閣款賓，錫乳酪而示分甘之愛，奏御樂以表同慶之歡，日常大官給俸，時或內廚頒饈，種種殊恩，曠古且未有以待親臣勳臣者。”<sup>(3)</sup> 禮遇之高，可見一斑，康熙的“格外隆恩”，躍然紙上。

然而康熙對多羅的熱情卻曇花一現。多羅來華，其目的是禁止祭孔、祭祖的禮儀，但起初他隱瞞來華的真實使命，祇是說感謝康熙對傳教士的“柔遠重恩”<sup>(4)</sup>，含糊其辭，掩蓋實情。當多羅公開來華使命之後，康熙大怒，命直郡王胤禔負責與傳

\*韓琦（1963-），浙江絲綢工學院工學學士（1985），中國科技大學理學碩士（1988），中國科學院自然科學史研究所理學博士（1991），1999年被評為研究員。曾任中國近現代與世界科學史研究室主任，現為中國科學院自然科學研究所學術委員會委員，博士生導師，浙江大學歷史系兼職教授，中國社會科學院基督教研究中心學術委員會委員，美國舊金山大學利瑪竇中西文化史研究所學術委員會委員，香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心學術委員，國際東亞科學技術醫學史學會（International Society for the History of East Asian Science, Technology and Medicine）副主席（1999-2002），中國數學史學會副理事長（2002-2006）；《自然科學史研究》編委、《中國科技史雜誌》編委，《法國漢學》編委。1999-2000年度美國普林斯頓高等研究院（Institute for Advanced Study）研究員（member）。曾應邀訪問美、日、法、英、德、葡、意等國。發表學術論文（中、英、法、日文）六十餘篇。1998年獲首屆“立青中國科學史青年學者傑出論文獎”，1999年獲首屆“大象優秀科技史論文獎”一等獎，1999-2001年獲國家自然科學基金“中國天文學在歐洲”項目支持，國家清史編纂委員會科學技術志主持人。本文為作者獲澳門特別行政區政府文化局第12屆（2004-2005年度）學術研究獎學金所做課題論文之一。



康熙帝朝服像軸 (絹本·設色·277 x 195 cm) 清宮廷畫家繪 故宮博物院藏

教士交涉。1706年12月，康熙發佈諭旨，要求在華傳教士來京領“票”，以獲取傳教與居住的資格，同時準備派遣耶穌會士赴教廷斡旋。1706年8月多羅已經離開北京，沿運河坐船南下。當多羅聽到上述消息時，已到達南京，對此他採取了強硬的回應措施，於1707年2月7日發佈了“南京敕令”(Regula)，要求所有在華的傳教士嚴禁中國禮儀。<sup>(5)</sup>這一決定使康熙更加震怒。

從1706年12月到1707年3月，多羅在南京停留了約三個月，然後赴廣州，準備在那裡等待法國或英國的貿易船隻返回歐洲。但是他剛到廣州，就接到上諭，受命不得登船返航，而要他到澳門暫住。1707年6月30日，多羅及其隨員在官員們的護送下，到達遠東天主教的堡壘澳門。至此，多羅實際上處在澳門的葡萄牙人和清政府的雙重監視之下，失去了人身自由，囚禁長達三年，直至1710年6月因病死於囚所。

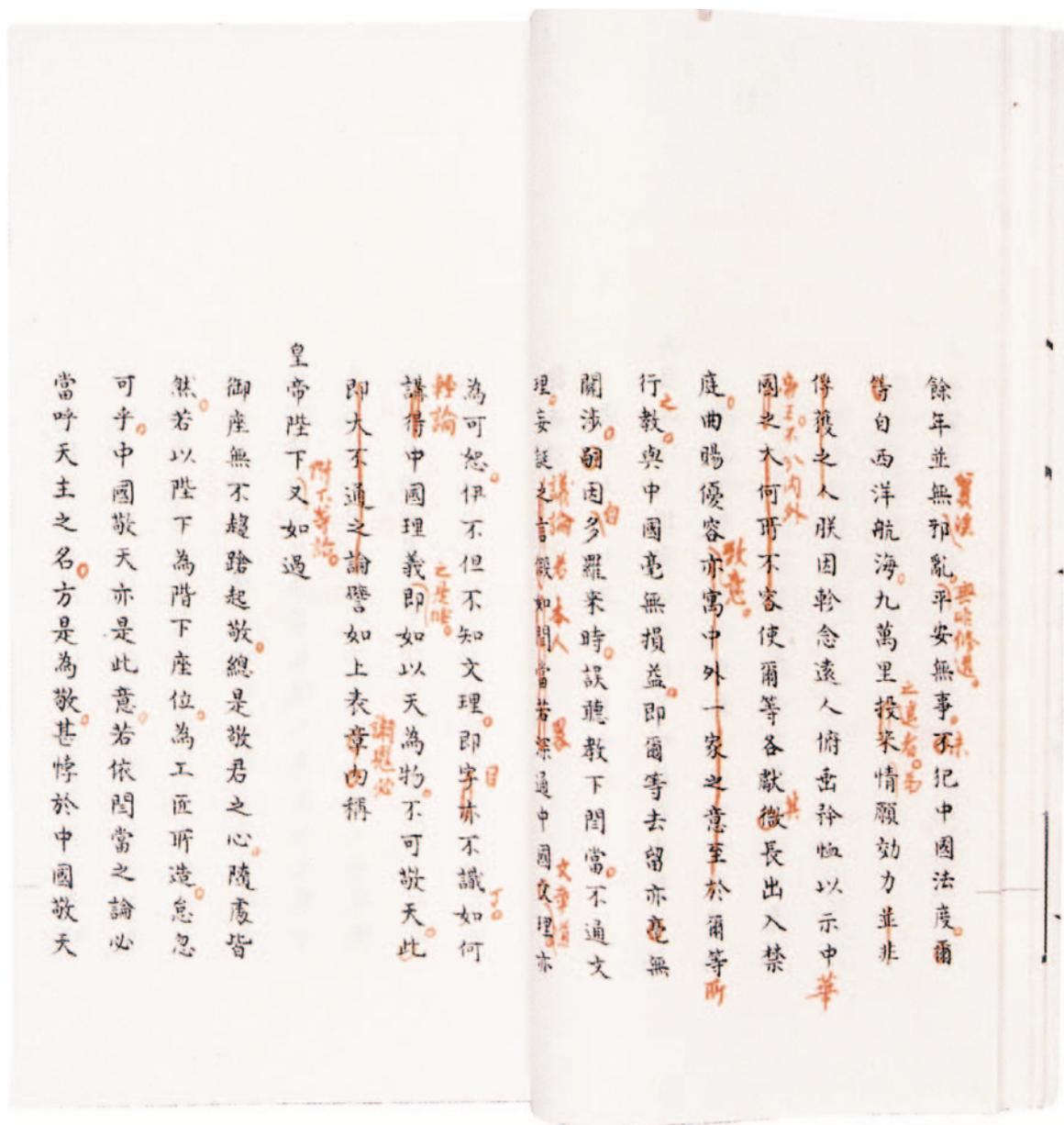
多羅來華，在中國產生了很大的反響，不僅引起宮廷的關注，甚至還波及眾多天主教徒。<sup>(6)</sup>雖然康熙對多羅的所作所為十分不滿，但仍試圖與羅馬教廷溝通，1706年10月1日，派遣葡萄牙耶穌會士龍安國(António de Barros, 1664-1708)和法國耶穌會士薄賢士(Antoine de Beauvillier, 1657-1708)作為使節到羅馬。他們於10月27日(九月初十)離開北京<sup>(7)</sup>，次年夏到達巴西，在那裡曾寫信給耶穌會士總會長Michelangelo Tamburini(1648-1730)，解釋到羅馬的目的，以及準備火速赴羅馬的計劃。由於經費短缺，他們必須再籌經費，以達目的地。後來他們分別坐船從巴西出發，1708年1月，在快到葡萄牙沿岸之時，兩艘船卻因遭風暴而沉沒。

由於久未接到回音，1708年康熙又派另外兩名耶穌會士艾若瑟(Antonio Francesco Giuseppe Provana, 1662-1720)和陸若瑟(José Ramon Arxo, 1663-1711)前往歐洲。陸若瑟，1684年到達廣州<sup>(8)</sup>，先在山西，後在湖廣傳教，曾和法國耶穌會士劉應(Claude de Visdelou, 1656-1737)在多羅面前辯論禮儀，使劉應無言以對。<sup>(9)</sup>也許是這一原因，他被選作康熙的使節之一出使羅馬。艾若瑟和陸若瑟攜帶六十九份文件(其中的五十份已由龍安國帶往羅

馬，此次另加了十九份)。艾若瑟還帶了山西絳州人樊守義一同前往羅馬。<sup>(10)</sup>1709年2月，艾若瑟到達羅馬，交給教皇上述文件。遣使之後，康熙心情急迫，屢屢詢問“西洋消息”。現舉數例：

康熙四十六年九月十八日(1707年10月13日)，康熙“詢問西洋人，有何消息”<sup>(11)</sup>。四十八年五月二十日(1709年6月27日)，康熙又命內務府官員李國屏：“爾若得西洋消息，着即報來。”<sup>(12)</sup>七月初三日(1709年8月8日)，又問“有西洋消息麼？”<sup>(13)</sup>五十年六月二十二日(1711年8月6日)，武英殿監造和素奏摺也提到康熙詢問西洋消息，蘇霖等人告以“尚未得西洋消息”<sup>(14)</sup>。七月二十日(1711年9月2日)，和素奏摺：因康熙問及西洋消息，於是問蘇霖(José Suarez, 1656-1736)、紀理安(Kilian Stumpf, 1655-1720)：“按去年、前年慣例，本月便得消息，今年為何迄今未得消息？”蘇霖、紀理安回答道：“澳門商人每年冬往小西洋、嘎拉巴、呂宋等地船隻，若售完其貨，又得順風，則當年便回，此來者從容。倘若商人又在別處停留交易，無風在彼住一年，明年返回，則此來者算早。前年前往貿易之人等，去年皆回，無在彼居住者，故今年來者比先年遲。”看了這個奏摺，康熙稱：“現在西洋人所言，前後不相符，爾等理當防備。”<sup>(15)</sup>可見對西洋人已不信任。

1712-1713年間，康熙也一直在詢問西洋消息。如康熙五十一年二月十六日，廣東巡撫滿丕貢進葡萄酒，在奏摺後康熙批道：“目今已值西洋船抵廣東之際，倘到，速問。”<sup>(16)</sup>據康熙五十一年六月二十一日(1712年7月24日)和素奏摺，康熙也打聽西洋消息。<sup>(17)</sup>又據七月初十日(1712年8月11日)和素、李國屏奏摺，廣東、廣西總督趙弘燦家人告知西洋船到澳門，和素等轉告蘇霖、紀理安等，蘇霖等答稱：“去年，一隻船從葡萄牙起程，到嘎拉吧後，因風不順，今年五月始抵澳門。艾若瑟仍在教化王處，教化王在等多羅之訊。”看了這個奏摺之後，康熙說：“觀此可知，伊等已得訊隱匿矣。”<sup>(18)</sup>直至五十二年六月初五日(1713年7月26日)，康熙仍在詢問：“廣東得西洋之訊乎？”<sup>(19)</sup>

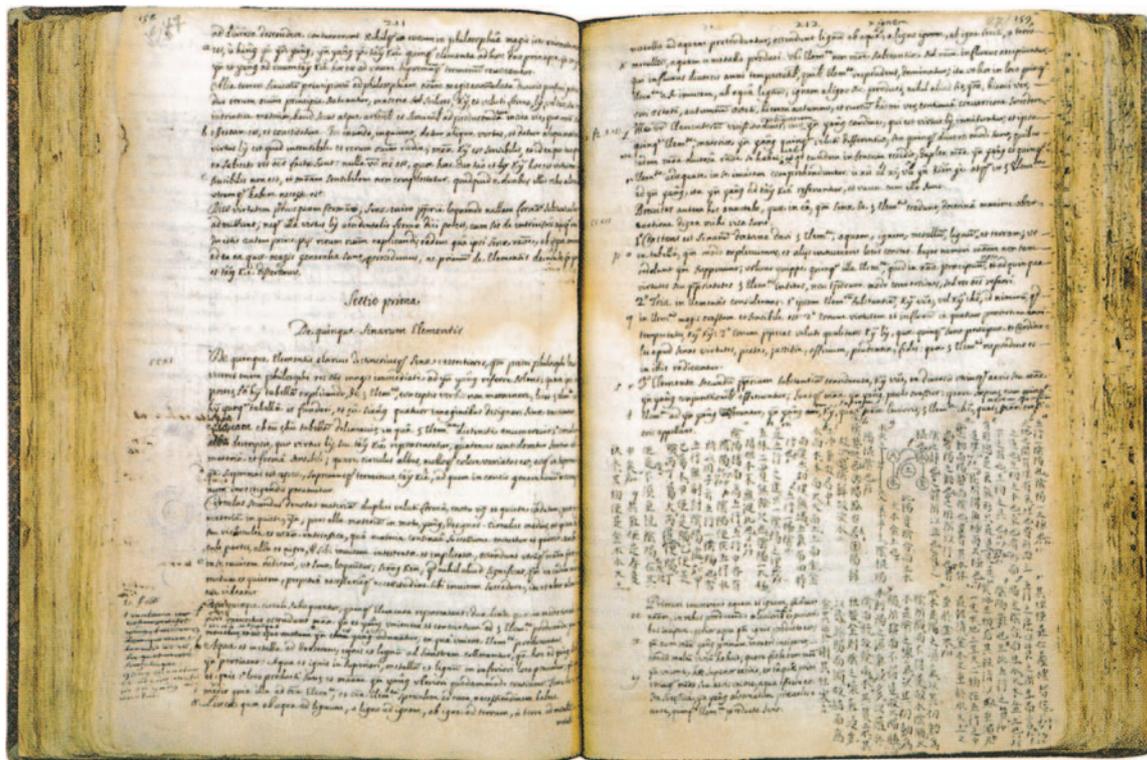


《康熙與羅馬使節關係文書》選頁 中國第一歷史檔案館藏

此外，西文著作也記載了康熙向在宮廷服務的遣使會傳教士德理格（Teodorico Pedrini, 1671-1746）詢問西洋消息之事：

1713年8月24日（康熙五十二年九月二十三日），德理格將新作好的管風琴獻給皇帝，得到許

多贊揚。皇上甚至召他進宮，向他表示祝賀。在對他說了很長時間的和藹可親的話之後，皇上讓他和其他的官員一起告退。……德理格剛剛跨出宮門之際，皇上又叫住了他。有一位官員也想和德理格一起留下來，但是皇上未允，於是德理格就單獨和皇上在一起。皇上以一種非常和藹的態度和他談話，



有關“禮儀之爭”的拉丁文手稿（紙本手稿，共二卷。33 x 22 cm） 法國巴黎外方傳教會藏

低聲地詢問他有沒有甚麼新消息。……他的回答大體內容是：關於（西洋）消息的事我很遺憾，因為今年我們不可能收到任何消息了。澳門人把我們聯絡人都關到監獄裡去了。歐洲的船來到澳門，沒有人去發收消息、信件和津貼。求皇上保護我們，以皇上的名義下令讓他們恢復自由，讓他們繼續為我們做事，並且住到廣州去吧！……皇上和顏悅色仔細地聽着；然後又問是不是有人在阻礙收信？德理格回答說假如在澳門船到之時沒有人去收信，又怎麼能收到信呢？最後德理格請他維護他們。皇上面容和善，點頭示意，回答說，他會辦的，然後讓德理格告退。（20）

德理格是1710年元月2日從歐洲經由馬尼拉到達澳門，同時到達的還有傳信部（*Propaganda Fide*）派遣的其他五位傳教士，他們是馬國賢（Matteo Ripa, 1682-1745）、山遙瞻（Guillaume

Fabre Bonjour, ?-1715, O. S. A.）、龐克修（Giuseppe Ceru）、任掌晨（Gennaro Aodei）和潘如（Domenico Perroni）。（21）之後，因擅長音樂，德理格在宮廷服務，曾一度受到皇三子和康熙皇帝的重用，所以康熙向他詢問有關情況。上述史實均反映了康熙在遣使歐洲之後，心情急迫，試圖通過各種渠道打聽“西洋消息”，但是一直沒有得到明確的答覆。

### 教皇致康熙書抵達宮廷及翻譯的經過

與此同時，在歐洲當教皇格勒門德十一世從在華傳教士的來信及返歐傳教士的報告中得知多羅被囚之後，為使多羅早日擺脫囹圄，返回羅馬，於1709年3月2日給康熙皇帝寫了一封信，請求康熙善待多羅。這封信相當重要，體現了教皇為解決外交危機所作的努力。當時有傳教士認為：“這封信也許永遠也不會到達皇上的手裡；就算是皇上收到了

信，我們也不知道翻譯成中文的信是怎樣的。”<sup>(22)</sup>但事實上，儘管此信屢經波折，最終還是到了康熙手中。1997年初，我們在羅馬傳信部檔案館找到了此信的中文譯本，全文如下：

格勒門德第十一教化王謹奉中華並東西塞外大皇帝之表曰：天主降厥天聰之明，予厥聖衷之安，為大皇帝之功，此我之所深願也。大皇帝秉廣王之權，具異常之德，明哲至聖，不但遍及西洋諸國，而周天下之人，無一不知也。余先曾將信任之臣，姓多羅名加祿者，原任伊洋地俄吉亞大主教<sup>(23)</sup>，今為羅馬府聖教公會家爾地那爾<sup>(24)</sup>之職，特差伊往中華，第一代為感謝諸傳教之士屢露大皇帝柔遠重恩，第二亦代觀天主教中之事。隨後得知，多羅幸至大皇帝御前，親受格外隆恩，彼時余心從來未有

如此之忻愉者。及後又聞多羅不幸有失仁愛之澤，大皇帝疑惑多羅果真是余所差信任之臣否，而干大皇帝明恕之機，似獲不謹之罪，此時吾心從來無有如此之憂悶者。然我之憂悶，雖然恆苦於心，但為默想，明知多羅原毫無獲罪於大皇帝之心意，思至於此，足以略慰中心之憂慮也。向者多羅所寄之書，不止一次盛稱目見大皇帝非常之至德，詳錄屢屢身受洪仁之錫，而內云：今雖寫書，亦不能備述大皇帝之恩德。想多羅寄我之書感恩如此，則多羅獲罪之故，甚實難解。聞之大皇帝憎惡多羅，因論係天主教幾端傳於教中諸士者，有礙於中國之風俗。但彼所傳者，非一己之私心，乃教化王本來之意，所傳者與伊無干。想多羅原思我天主教普世之史書俱詳記大皇帝，永不可忘聖恩，且幸數年前蒙准天主教行於中華，而中華之人入教者，凡事規矩，宜合於天主教行，彼時多羅不得不想，大皇帝已准行教，則亦准絕不合於天主教之風俗，是以多羅始傳伊教中之言也。又未久有傳教之士自中國至羅馬府<sup>(25)</sup>，報大皇帝之萬安，並帶中國風俗之辭論。余因報大皇帝之萬安，着至於前，相待甚厚，再待愈厚，俟後細觀所帶辭論之時，更可詳明之也。今不得不先暫說，吾原不敢誹謗中國名邦所有敬先祖敬先師之風俗，以報厥生教之本者，然而托賴大皇帝公義神明之德，敢求舊日所准在中國入天主教者，凡行敬先之禮，必皆合於天主教之清規，嚴為禁止，不可以敬至尊無對、造天地真主之禮，而敬凡如人類受造者也。再敢求大皇帝傳命多羅，如先隨意遊行，復歸於大皇帝洪仁之內。余因大皇帝先待多羅甚重，是以由大主教之位，又陞伊至家爾地那爾之職，乃教化王之後第一之尊位也，然因選彼以代我住中華名邦大國，是以舉之於我後第一尊位，以盡天主付我教化王愛人之任，又不得不仰求大皇帝保存天主教，並天主教中之事之人，平行於中國，蓋此輩人之本分，不但應明見於所講之道理，更應明見於所行之事，始不負大皇帝之德愛。蓋聖教之終始，俱宜小心，謹慎和睦，眾毫不得罪於人，



多羅肖像

蹈至順無逆之路，丹心存敬，凡秉於天主之權者，由帝王至於官員之眾，所命無傷於天主之戒，無有不遵奉者也。余實切望傳教之眾士，悉甘心以合於天主之戒，及我所囑之訓，皆守己分，不越規矩，又求保存之澤，倘有不明大皇帝之慈仁者，妄生議論，求為勿致阻格，俾得守分修道，而成己事。或者大皇帝有新禁之令，還望大皇帝洪慈柔遠之德，寬其禁約，復使之安居。今托大皇帝異常之德，伏望大皇帝准行已上所求諸事，心欲仰報萬一，唯求幸知大皇帝或有喜悅所能之事，余必盡心竭力圖維，雖相隔東西二海之遠，斷不致有負報答聖恩之意。天主降厥平安，予厥聖榮，以永大皇帝之躬，此乃余之深願也。此表所發之處，係羅瑪府聖伯多羅天主大殿漁人之印封。<sup>(26)</sup> 天主降生以後一千七百零九年馬爾西約月初二日。<sup>(27)</sup>

那麼康熙究竟是何時收到這封西洋來信的呢？我們在巴黎外方傳教會（Missions Étrangères de Paris）的檔案裡找到這樣一份中文材料：

巡撫滿憲牌，本年九月二十二日，據該司呈稱，據廣州府中，據香山縣據住居澳門西洋人羅若德呈稱：四十九年七月內，有西洋噴咭喇船董德略，帶有教化王奏書一封，留在德處。今年有德理格、馬國賢自北京寄書到廣東，稱說皇上問西洋的書信；又有撫院大老爺到澳訊問西洋書信，不敢隱瞞，故此將奏書獻上。據此，除原書上御覽外，合就飭行，修牌仰司，將羅若德交與澳門頭目，在澳門候旨，仍具遵由報查。康熙五十一年九月二十九日。<sup>(28)</sup>

當時的廣東巡撫滿丕，是滿洲正黃旗人，他提到的帶信人董德略，則是比利時方濟各會會士 Franciscus Drion (1674-1713)。<sup>(29)</sup> 由於多羅已經去世，董德略帶來的這些信件由傳信部管理澳門事務的意大利神父羅若德 (Joseph Ignatius Cordero, 1665-1740) 收取<sup>(30)</sup>，但他當時沒有將此事報告康



康熙帝便服半身像軸（絹本，設色，59.7 x 45.6 cm）  
清宮廷畫家繪 故宮博物院藏

熙。直到康熙五十一年九月，即1712年10月間，羅若德才把這封信交給廣東巡撫滿丕。滿丕在康熙五十一年九月二十四日（1712年10月23日）的滿文奏摺中已更為詳細提及此事，稱：

今年九月二十日，住澳門之西洋人羅若德呈文香山縣稱：四十九年七月，西洋船抵澳門時，西洋人董德柳帶來教化王此文書給多羅後，命具奏萬歲主子，業曾遣往。彼時多羅已病亡，因無具奏之人，將此文書留給我離去。此文書做何處理之處，我亦曾咨文詢問教化王，今已二年，仍無回音。今年五月，在京城之德里格、馬國賢等函告：萬歲主子曾問及西洋文書等語。適才巡撫抵澳門時，既又詢問西洋文書，豈敢把持不交出？請轉告。等語。奴才即將此文書出示住省城堂之西洋人龐可秀等人認看，俱稱是教化王之文書。文書既已封牢，奴才豈敢私自開啟，特遣家



人盛二齋捧敬謹奏覽。查得羅若德係多羅手下之人，原既住澳門，仍交付澳門之西洋頭目衛里多等人。為此繕折，恭奏以聞。<sup>(31)</sup>

滿丕的奏摺已大體講明信的來歷。從上述奏摺可知，教皇信於康熙四十九年七月，即1710年8月前後到達澳門<sup>(32)</sup>，而多羅此時剛剛去世，並未見到此信<sup>(33)</sup>。由於康熙對“西洋消息”非常重視，經常向傳教士詢問，同時命令滿丕向他隨時報告有關消息，因此滿丕得到這封教皇信之後，立刻派人將信送至京城。1712年11月29日，這封信終於輾轉到了康熙皇帝手中。

信到達的時候，由於精通滿漢雙語的耶穌會士巴多明(Dominique Parrenin, 1665-1741)一時不在，而另一位耶穌會士、曾經為康熙上過數學課的白晉(Joachim Bouvet, 1656-1730)當時正在暢春園，康熙立刻召見他和兩位遣使會士馬國賢、德理格翻譯此信，耶穌會士傅聖澤(Jean-François Foucquet, 1665-1741)和奧古斯定會士山遙瞻陪同觀見。<sup>(34)</sup>馬國賢的日記裡對翻譯的過程有相當詳盡的記載：

1712年11月29日。……皇上收到信之後，把白晉神父、德理格和我叫到了宮裡。當我們陛見時，官員們以一種鄭重的口氣對我們說：你們看看這是否是教皇的信？我們看了信，一致同意說，這是聖座的敕諭。皇上又問道：這封信是寫給誰的？給我的，還是給多羅的（指多羅樞機）？我們看了地址，說是寫給陛下的。皇上以一種非常恰當的方式詢問我們：教皇通常以這種方式寫信給誰？我們三人回答說：給尊貴的人。……他把打開的信遞給白晉神父，讓我們三個給他翻譯，我們很準確地作了翻譯。……

在翻譯教皇的敕諭之前，皇上帶着一種震懾人的鄭重和嚴肅；我們開始翻譯之後，他極為仔細地聽着每一句話。在他聽到教皇對他的贊揚，對他皇位表示的崇高敬意，對他友好接待多羅樞機的感謝以及對他恩寵傳教士的感激

之時，我觀察到他的臉上有非常喜悅的神情。當教皇隨後談到對禮儀的禁止之時，皇上表現出更大的關注，他重復了兩遍：那麼說，教皇禁行了禮儀？——是的，我們回答說，他確實禁行了禮儀。——那麼，到底他禁行了哪些禮儀？皇上問道，看下去，看下去。——在這份敕諭裡，我們回答說，教皇沒有講他禁行了哪些禮儀。——他在後面會講到的，皇上說，繼續看下去。我們於是繼續翻譯敕諭，當看到教皇沒有給出細節之後，他說：那麼事情還是像過去一樣？德理格回答說，多羅樞機在他的“南京敕令”裡已經解釋了哪些禮儀是教皇所禁行的。——這個敕令是發佈給誰的？皇上問。——給我們其他的傳教士的，白晉和德理格回答說。然後，對話就糾纏到很多細節當中。<sup>(35)</sup>

康熙在聽到這封信的口譯之後，仍要求白晉在數天之內呈上書面譯文。幾天之後，白晉偕傅聖澤把信譯好之後交給康熙。<sup>(36)</sup>由於在打開信時，白晉和德理格、馬國賢的意見不一，因此請康熙寫了一個上諭。<sup>(37)</sup>但由於多羅前後說法不一等原因，因此康熙要等待從歐洲來的新消息，再下諭旨：

康熙五十一年十一月十九日上諭：廣東巡撫滿丕奏摺，為西洋人有信帶至廣東廣州府事，有西洋密封一封，彼時即命白晉、德里格、馬國賢在御前翻譯，方知與多羅的書。馬國賢、德里格云：在多羅的人都囚禁炮臺，甚是受苦。朕又問及情由。白晉說，近日聞得他本處，恐其有訛言，故有此禁等語。朕覽與多羅之書，事總未完結，無庸發旨，等再來書，自然才定。朕又將多羅的事偶爾提起，多羅之言前後參差，因而難信，故有先旨。今雖為西洋人照舊看顧，總不斷孰是孰非，還等再奏。西洋書交趙昌等收訖。<sup>(38)</sup>

馬國賢是由傳信部派到中國的，因服從教皇有關禮儀的決定，而與耶穌會士的態度相左，也與康

◀ 教皇格勒門德十一世像（採自 António Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal*. Instituto Português do Oriente, 2002, vol. 1, p. 71.）

今不得不先暫說吾原不敢誹謗中國名邦所有敬先祖敬先師之風俗以報厥生教之本者然而托賴 大皇帝公義神明之德敢求舊日所准在中國入 天主教者凡行敬先之禮必皆合于 天主教之清規嚴為禁止不可以敬至尊無對造天地 真正之禮而敬凡如人類受造者也再敢求 大皇帝傳命多羅如先隨意遊行獲歸于大皇帝洪仁之內余因 大皇帝先待多羅甚重是以由天主教之位又陞伊至家尔地那尔之職乃教化王之後第一之尊位也然因選彼以代我任在 中華名邦大國是以舉之于我後第一尊位以盡 天主付我教化王愛人之任又不得不仰求 大皇帝保存天主教並天主教中之事之人平行于中國蓋此輩人之本分不但應明見于所講之道更應明見于所行之事始不負 大皇帝之德愛蓋聖教之終始俱宜小心謹慎和睦衆毫不得罪于人陷至順無<sup>通</sup>之路丹心存敬凡秉于 天主之權者由帝王至于官員之衆所命無傷于 天主之戒無有不遵奉者也余實切望傳教之衆士悉甘心以合于天主之戒及我所囑之訓皆守已分不越規矩又求保存之澤倘有不明 大皇帝之慈仁者妄生議論求為勿致阻格俾得守分修道而成已事或者 大皇帝有新禁之令還望 大皇帝洪慈柔遠之德寬其禁約復使之安居今托 大皇帝異常之<sup>仁</sup>杖望 大皇帝准行已上所求諸事心欲仰報萬一唯求幸知 大皇帝或有喜悅所能之事余必盡心竭力圖維雖相隔東西二海之遠斷不致有負報答 聖恩之意 天主降厥平安予厥聖榮以永 大皇帝之躬此乃余之深願也 此表所發之處係羅瑪甫聖伯多羅 天主大殿漁人之印封

天主降生以後一千七百零九年馬尔西約月初二日

格勒門德第十一教化王謹

奉

中華並東西塞冰大皇帝之表曰

天主降厥天聰之明予厥聖柔之安為



大皇帝之功此我之所深願也

大皇帝東廣王之權具異常之德明哲至聖不但遍及

西洋諸國而周天下之人無一不知也余先曾將信任之臣姓多羅名加祿者原仕伊洋地

俄吉亞大主教今為羅瑪府聖教公會家尔地那尔之職特差伊往中華第一代為感謝

諸傳教之士屢沾

大皇帝柔遠重恩第二亦代親

天主教中之事隨後得知多羅

幸至 大皇帝御前親受格外

隆恩彼時余心從來無有如此之忻愉者及後又聞多羅

不幸有失仁愛之澤

大皇帝疑或為多羅果真是余所差信任之臣否而干 大皇帝明

恕之機似獲不謹之罪此時余心從來無有如此之憂悶者然我之憂悶雖然恒苦于心但為

默想明知多羅原毫無獲罪于 大皇帝之心意思至于此足以畧慰中心之憂慮也向者

多羅所寄之書不止一次盛稱目見

大皇帝非常之至德詳錄屢、身受 洪仁之錫

而內云今雖寫書亦不能備述

大皇帝之恩德想多羅寄我之書感思如此則多羅獲

罪之故甚實難解聞之

大皇帝憎惡多羅因論係

天主教幾端傳于教中諸士

者有碍于中國之風俗但彼所傳者非一己之私心乃教化王本來之意所傳教與伊無干想

多羅原思我

天主教普世之史書俱詳記

大皇帝永不可忘聖恩且幸教年前蒙准

天主教行于

中華而

中華之人

入教者凡事規矩宜合于

天主教行彼時多羅不得下想

大皇帝已准行教則亦准絕不合于

天主教之風俗是以多羅始傳伊教中之言也又未久

有傳教之士自中國至羅瑪府報

大皇帝之萬安並帶中國風俗之詳論余因教

大皇帝之萬安着至于前相待甚厚再待愈厚俟後細觀所帶詳論之時更可詳明之也



康熙帝西洋版畫像（銅版雕刻 37.5 x 25 cm）  
法國巴黎吉美博物館藏

熙的看法相悖。雖然康熙曾一度對他表示不滿<sup>(39)</sup>，但他身為皇帝寵愛的畫師，仍一直被留在御前。他不僅自己在宮廷裡站穩了腳跟，而且利用他的特殊身份幫助其他傳教士。當時因不領票，許多傳教士被放逐到澳門。1716年，龐克修因拒絕領票，並散發多羅和教皇有關禁止祭孔、祭祖的文件而冒犯了皇帝，在將被放逐之時，馬國賢利用他和康熙的關係，請求讓龐克修留在廣州。康熙看在馬國賢的面子上批准了這一要求：

康熙五十五年十月初四（1716年11月17日），趙昌、張常往請旨，馬國賢跪求奏稱皇上大恩，教龐克修在廣東料理衣服等語，具奏。奉旨：龐克修不曾領票，又私傳告示，理宜逐回。但馬國賢為他懇求，可傳與馬國賢，

着他嚴禁龐克修，不可生事，留在廣東罷。欽此。<sup>(40)</sup>

從上面所引中西史料可以看出，馬國賢和德理格在“禮儀之爭”中起到了康熙和教皇之間重要的中介作用。<sup>(41)</sup> 1714年12月9日，他們還代表康熙給教皇 Clement XI 寫信<sup>(42)</sup>，請求教皇選派一些天文學、數學、音樂、繪畫、醫學和外科的人到中國為宮廷服務。<sup>(43)</sup>

## 餘論

18世紀初，坐船從葡萄牙里斯本出發到澳門，即使不在中途停靠，大約也要經歷八個月的時間，而從澳門到北京，郵遞還要一個多月的時間，如果再考慮季風的影響，即使是在最順利的情況下，往返羅馬和北京兩地至少也得兩年多時間。空間的遙隔無疑延緩了教廷和清廷之間的溝通，加之其它因素，使交流更為複雜。

從上面的分析可看出，教皇信到達康熙手中的經過相當曲折。教皇信寫於1709年3月2日，由董德略乘英國船帶到澳門（1710年8月間），但直至1712年10月23日才到達巡撫滿丕手中，同年11月29日送達宮廷。因此，康熙見到教皇這封信時，已是近四年之後的事。在這一事件中，各方面的矛盾暴露無遺。

雖然耶穌會士早已知道教皇決意禁止祭祖、祭孔，但在派遣的使節沒有返回之前，還心存幻想，希望教皇能夠改變主意，因此在這段時間內，總是設法隱瞞“西洋消息”，免得康熙知道事情的真相，從而作出不利於天主教在中國傳播的決定。但最後，教皇方面的消息還是通過傳信部傳教士之手到達宮廷。即使在這樣的情況下，康熙皇帝除了兩次派遣特使之外，還於1716年印刷“紅票”（Red Manifesto），“紅票”附有滿文、漢文、拉丁文三種文字，全文如下：

武英殿等處監修書官伊都立、王道化、趙昌等字寄與自西洋來的眾人，我等謹遵旨，於

康熙四十五年已曾差西洋人龍安國、薄賢士，四十七年差西洋人艾若瑟、陸若瑟奉旨往西洋去了，至今數年，不但沒有信來，所以難辨真假，又有亂來之信，因此與鄂羅斯的人又帶信去，想是到去了，必竟我等差去人回時，事情都明白之後方可信得，若是我等差去之人不回，無真憑據，雖有甚麼書信，總信不得，因此唯恐書信不通，寫此字，兼上西洋字刊刻，用廣東巡撫院印，書不封緘，凡來的眾西洋人多發與帶去。康熙五十五年九月十七日。(44)

教皇信到了之後，康熙還是對它的真實性半信半疑，這可從所頒“紅票”得到印證。康熙皇帝的本意想和教廷溝通，對“西洋消息”一直翹首以待。然而教皇和康熙的這次外交往來，最後以失敗而告終。教皇所寫的這封信，也未達到預期的目的。

教皇信到達澳門之後的兩年內，信被掌握在澳門傳信部的傳教士之手，遲遲沒有交出，此事不僅與澳門當局、香山縣、廣州知府、廣東巡撫有關，還和耶穌會士、傳信部傳教士相涉，因素十分複雜。對於其間澳門所發生的一切，將是我們下一階段研究的重點。

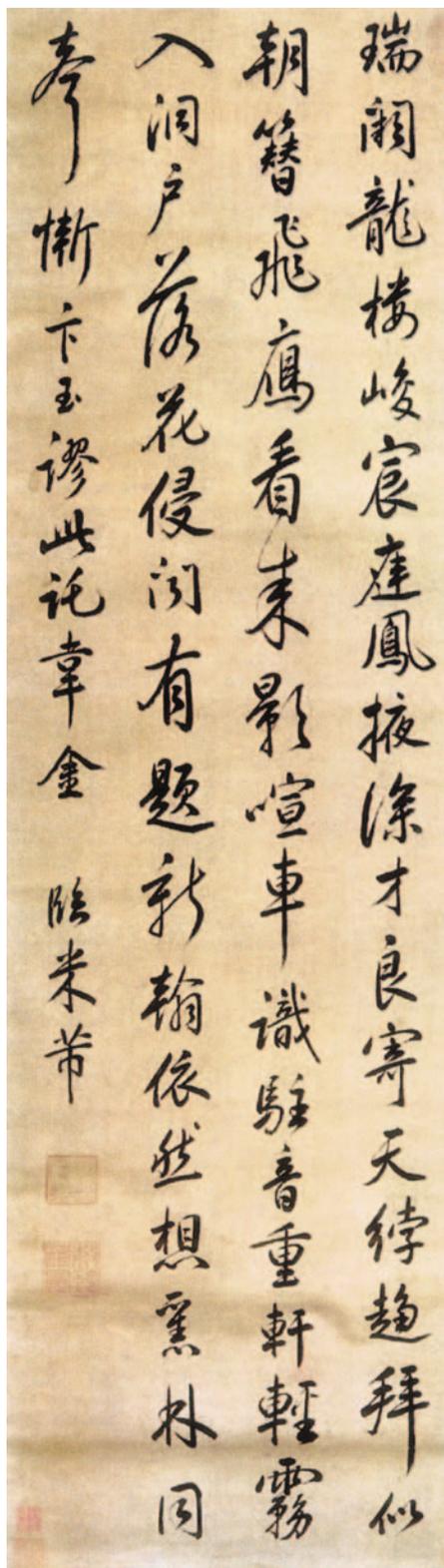
### 【註】

- (1) 參見韓琦：〈奉教天文學家與“禮儀之爭”(1700-1702)〉，《相遇與對話：明末清初中西文化交流國際學術研討會文集》，北京：宗教文化出版社，2003，381-399頁，根據羅馬耶穌會檔案館所藏檔案，詳細討論了奉教天文學家、欽天監耶穌會士與“禮儀之爭”的關係。
- (2) 關於多羅來華背景的研究，參見 A. S. Rosso, *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century*. South Pasadena: P. D. & Ione Perkins, 1948; F. A. Rouleau, “Maillard de Tournon, Papal Legate at the Court of Peking. The First Imperial Audience (31 December 1705)”. *Archivum Historicum Societatis Jesu*, Rome, 31 (1962), 264-323; D. E. Mungello (ed), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994; John W. Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A biography of J.-F. Foucquet, S. J. (1665-1741)*. Rome, 1982; António Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela via de Portugal*.

- Instituto Português do Oriente, 2002, vols. II, 1-3. 羅光：《教廷與中國使節史》，臺中：光啟出版社，1961。
- (3) 羅馬梵蒂岡教廷圖書館 Borg. Cin. 316 (7)，參見韓琦、吳旻：〈“禮儀之爭”中教徒的不同聲音〉，《暨南史學》(二)，暨南大學出版社，2003，頁455-463。
  - (4) 下面所引1709年3月2日教皇信中則稱“代觀天主教中之事”。
  - (5) 參見 Edward J. Malatesta, “A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Maillard de Tournon”, in D. E. Mungello (ed), *The Chinese Rites Controversy*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994, pp. 211-245.
  - (6) 關於多羅來華及其反響，參見《康熙朝滿文朱批奏摺全譯》，北京，中國社會科學出版社，1996年，和《康熙羅馬使節關係文書》，北平，故宮博物院，1932年。此外，歐洲檔案館還保存有不少原始中文資料，尚待整理研究。
  - (7) 《康熙朝滿文朱批奏摺全譯》，北京，中國社會科學出版社，1996，頁462。
  - (8) Joseph Dehergne, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Paris, 1973, p. 16.
  - (9) (法) 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，北京，中華書局，1995，頁416-417。
  - (10) 關於樊守義，參見魯利 (Paul Rule)：〈路易·范守易和澳門〉，《文化雜誌》，1994，頁226-231。
  - (11) (12) (13) (14) (15) (16) (17) (18) (19) 《康熙朝滿文朱批奏摺全譯》，北京，中國社會科學出版社，1996，頁544；頁621；頁633；頁735-736；頁741；頁768；頁798；頁804；頁868。
  - (20) *La Congrégation de la Mission en Chine*, Paris, 1911, Tome I, pp. 179-181.
  - (21) 參見 A. S. Rosso, *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century*. South Pasadena: P. D. & Ione Perkins, 1948, pp. 183-184.
  - (22) 巴黎外方傳教會檔案 AME 470A, pp. 277-285.
  - (23) 即 Patriarch of Antioch.
  - (24) 即 Cardinal，樞機主教。
  - (25) 當指艾若瑟等人，1709年2月抵羅馬，參見羅光《教廷與中國使節史》，頁145。
  - (26) 聖伯多羅天主大殿即羅馬聖彼得大教堂。“漁人之印封”即 Fishman's seal，因聖彼得是漁人出身。
  - (27) “馬爾西約月”即3月。此信羅馬傳信部檔案館藏，Indie Orientali 1712-1714 (vol.12), fol. 482。羅光《教廷與中國使節史》(146頁)也提到教皇的這封信。此外，梵蒂岡教廷圖書館也藏有教皇信中譯本，承蒙 Michele Fatica 教授以複印件相贈，特致謝意。
  - (28) 巴黎外方傳教會檔案 AME 430, fol.707.
  - (29) 據 G. Mensaert et al., *Sinica Franciscana*, Roma, 1961,

vol. 6, p. 289, 注 116。董德略 1704 年 9 月 1 日從歐洲出發，被派往中國，1710 年到達澳門。但隨後便前往越南（Tonkin），1713 年在那裡去世。

- (30) 羅光《教廷與中國使節史》未考出此人的漢名。
- (31) 《康熙朝滿文朱批奏摺全譯》，北京，中國社會科學出版社，1996，頁 823-824。董德柳應為董德略，龐可秀應為龐克修。
- (32) 據 John W. Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A biography of J.-F. Foucquet, S. J. (1665-1741)*. Rome, 1982 一書，此信在多羅死後一個月到達澳門，而多羅死於 1710 年 6 月。
- (33) 當時與此信一併帶來的，還有其它從歐洲來的信，都是給多羅的。
- (34) John W. Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A biography of J.-F. Foucquet, S. J. (1665-1741)*, p. 221.
- (35) *La Congrégation de la Mission en Chine*, Paris, 1911, Tome I, pp. 175-178. 參見 Matteo Ripa, *Giornale (1705-1724)*. Introduzione, testo critico e note di Michele Fatica, Napoli: Istituto Universitario Orientale, vol.1 (1705-1711), 1991, vol. 2 (1711-1716), 1996, vol. 2, pp. 92-100.
- (36) John W. Witek, *Controversial ideas in China and in Europe: A biography of J.-F. Foucquet, S. J. (1665-1741)*, p. 223.
- (37) 關於此事，見龔當信，載 H. Cordier, *Revue de l'Extrême-Orient*, III (1887), pp. 46-47.
- (38) 羅馬傳信部檔案編號 Indie Orientali 1712-1714 (vol.12)。此件又藏羅馬耶穌會檔案館 Jap. Sin. 186，同頁有紀理安手跡。
- (39) 參見《康熙與羅馬使節關係文書》，北平，故宮博物院，1932）及方豪《中國天主教史人物傳》（中）“馬國賢”，中華書局，1988，頁 343-348
- (40) 巴黎外方傳教會檔案館，AME 431 (1715-1724).
- (41) 教皇信中譯本之所以保存在羅馬傳信部檔案館，應該就是馬國賢寄回的。
- (42) 見上引 A. S. Rosso, *Apostolic Legations to China*. pp. 298-301. 亦見《康熙與羅馬使節關係文書》，北平，故宮博物院，1932。
- (43) 參見韓琦：“從中西文獻看馬國賢在宮廷的活動，” in *Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi (Atti del Colloquio Internazionale, Napoli, 11-12 febbraio 1997)*, eds. Michele Fatica and Francesco D'Arelli (Napoli, 1999), pp. 71-82.
- (44) 法國國家圖書館東方手稿部藏，藏書號 Courant 1335，見 Monique Cohen & Nathalie Monnet eds., *Impressions de Chine*. Paris, 1992, pp. 118-119. 除巴黎以外，羅馬、英國和美國也藏有多份紅票。



康熙帝臨米南宮行書詩軸（綾本 168.5 x 40 cm）原藏小莽蒼蒼齋

# 加比丹·莫爾及澳日 定期商船貿易的若干問題

戚印平\*

此前，我們曾討論過加比丹·莫爾（Capitão-mor）制度與早期澳門關係的若干問題<sup>(1)</sup>，然而，無論我們將考察重心放在加比丹·莫爾體制與澳門政制的互動關係，還是加比丹·莫爾體制在遠東貿易體系中的作用，該體制下的澳日定期商船貿易都是無法回避的重要問題。在16-17世紀，這種特殊的貿易形式不僅構成澳門市民賴以生存的主要財源之一，而且對迅速發展的亞洲及世界貿易體系與經濟結構有很大影響。

—

在許多相關著作中，國外學者們的論述一再提到葡萄牙人首次抵達日本的“種子島奇遇”，同時期的許多歷史文獻亦有或多或少的描述。關於這一歷史事件的來龍去脈，著名耶穌會士羅德里格斯（João Rodrigues Tçuzzu，漢名陸若漢）的《日本教會史》中有相對完整的描述。他告訴我們說：

在發現這些日本諸島的歐洲人中，葡萄牙人是最早的。在阿爾布奎克（Afonso de Albuquerque）於1511年佔領馬六甲後，他們就將那些島嶼的真實情報傳到了歐洲。1518年，安德拉德（Fernão Peres de Andrade）陪伴曼努埃爾國王遣往支那王國的使節（即托梅·皮雷斯，Tomé Pires）前往支那。他滯留於當地期間，僅僅獲得琉球（Liukio [Liû kiu]）的情報。那些群島與日本群島相連，與它很近，由於那裡的王來自日本，所以屬於日本。

為了發現日本，安德拉德於當地派遣某人作為加比丹·莫爾，乘船前往，然而，獲得有關日本列島的最初情報是在1542年。此事的記

載可見於加爾旺（António Galvão）題為“諸國發現記”的著作。<sup>(2)</sup>據其所言，安東尼奧·德·莫塔（António da Motta）、弗朗西斯科·塞蒙特（Francisco Yeimoto [Zeimoto]）以及安冬尼奧·佩肖托（António Peixoto）在1542年乘坐一艘Junk（將克，或譯容克、戎克）<sup>(3)</sup>船，由暹羅前往中國。那是索薩（Martim Afonso de Souza）治理印度的年份。他們突然遭到大暴風雨的襲擊，這種大暴風雨在中國語中被稱為Tayfum（颱風），日本語稱為Tayfu（Tayfû），意為大風，我們訛傳為Tufao。由於這場大暴風雨，三位葡萄牙人乘坐的Junk船在海上漂流了24小時後，完全喪失了裝備，無助地在海上隨波逐流。經過數日之後，漂流到日本列島之中。……船隻進入薩摩沿海名為種子島的島嶼的港口。在那裡，葡萄牙人傳授了鐵炮的用法，其用法從那裡傳向日本，教授鐵炮製作方法的葡萄牙的名字，至今還在那島上被人傳頌。<sup>(4)</sup>

南浦文之的《鐵炮記》是記錄此事的少數日本文獻之一，但他將葡萄牙人抵達日本的時間推遲為1543年8月25日，並聲稱這艘被暴風吹到種子島的

\*戚印平，浙江大學人文學院哲學系宗教文化研究所副研究員，中國日本史學會常務理事。主要研究方向為遠東耶穌會史及中外關係史。

葡萄牙商船共有一百多名船員。南浦在文中繪聲繪色地描述說：這些人黃髮藍睛，舉止怪異，語言不通，經船上名叫五峰的明朝商人翻譯，才知道船上之人是後來被稱為南蠻紅毛的葡萄牙商人。又說，船長有二，一名牟良叔舍、一名喜利志多·佗·孟太，他們同時也是“賈胡之長”。<sup>(5)</sup>

由於上述會面中葡萄牙人帶來的西方熱兵器火銃（鐵炮）對日本歷史進程產生了深遠影響，這次會面被賦予特殊意義。但由於本文主題的關係，我們更關注相關歷史文獻中“船長”（加比丹·莫爾）一詞的多次出現及其表述差異。據羅德里格斯所言，在“種子島奇遇”中，抵達日本的葡萄牙人祇有三人，而且是“乘坐一艘 Junk 船，由暹羅前往中國”。如果其言屬實，這些發現者應當是中國商船的搭乘者，船長的頭銜自然無從談起。然而，南浦文之的《鐵炮記》卻聲稱此舟為葡萄牙商船，有船員百餘人和兩名船長，而且這兩名船長同時亦為“賈胡之長”，即負責商船貿易事務的首領。如果此言不謬，那麼這些發現者就應當是擁有航海及貿易特權的加比丹·莫爾。

由於缺乏更多的史料，孰是孰非尚難以確定，但考慮到葡萄牙人在抵達中國後獲得更多日本情報的可能性以及一貫的行為方式，由作為“賈胡之長”的加比丹·莫爾率眾前往未必沒有可能。而這一推斷，亦可從羅德里格斯記寫安德拉德在 1518 年“為了發現日本……遣某人作為加比丹·莫爾，乘船前往”的往事得到一定程度的支持。因此，我更願意相信，所謂的“種子島奇遇”，很可能是一種精心策劃的冒險之旅，或者說，是類似於達·伽瑪（Vasco da Gama）尋找印度的發現之旅。<sup>(6)</sup>

令人回味的巧合是，發現日本的歷史性時刻與遠東加比丹·莫爾制度正式確立的時間大致相當。在此前有關加比丹·莫爾的討論中，我們曾經提到，印度總督馬爾蒂姆·阿豐索·德·索薩（Martim Afonso de Sousa）在 1543 年首次“命令熱羅尼莫·戈麥斯（Jerónimo Gomez）以一艘優良船隻，裝運胡椒，並給予他眾所期盼的、前往中國的加比丹·莫爾的巨大權力，命令他前往中國。”而另

一個意味深長的資訊是，在稍後的 1546 及 1547 年，葡王若阿三世任命貴族萊昂內爾·德·索薩（Leonel de Sousa）為“中國及日本航海的加比丹·莫爾”。<sup>(7)</sup>我們還沒有足夠的證據表明這些事情之間存在着某種聯繫，但至少索薩的頭銜已經表明，在他就任此職之前即加比丹·莫爾制度確立後不久，日本就已成爲葡萄牙人的貿易目標，所以才會被納入其許可權的管轄範圍之中。

## 二

自 1542 年的“種子島奇遇”之後，葡萄牙的商船便開始前往日本經商，在被稱爲“基督教世紀”的近百年時間中，這種商業航行幾乎沒有中斷，直到 1636 年德川幕府實行嚴厲的鎖國政策，才被迫停止。根據日本學者的統計，其間前往日本的葡萄牙商船數量大致如下：

1639 年之前抵達日本的葡萄牙商船<sup>(8)</sup>

年代	數量	到達港口	年代	數量	到達港口
1544	3	豐後、薩摩	1566	1	福田
1549	2	平戶、豐後	1567	3	口之津
1550	1	平戶	1568	2	福田
1551	1	豐後日出	1569	1	福田
1552	1	鹿兒島	1570	2	福田、志岐
1553	1	平戶	1571	2	長崎
1554	1		1572	1	長崎
1555	1	平戶	1573	1	長崎
1556	2	府內、平戶	1574	2	長崎
1557	2	平戶	1575	1	長崎
1558	2	平戶、豐後	1576	1	口之津
1559	2	平戶、豐後	1577	1	長崎
1560	2	豐後、薩摩	1578	1	肥前、雪島
1561	7	平戶、阿久根等	1579	1	口之津
1562	3	橫瀨浦、京泊	1580	2	長崎、口之津
1563	3	橫瀨浦	1581	2	長崎
1564	3	平戶	1582	1	口之津
1565	2	福田	1583	1	長崎

1584	2	長崎、平戶	1615	1	長崎
1585	1	長崎	1617	2	長崎、福田
1586	2	平戶	1618	4	
1587	1	五島	1619	8	
1588	1	長崎	1620	6	
1589	1	天草	1621	6	
1590	1	長崎	1623	7	
1591	1	長崎	1624	5	
1593	1	長崎	1626	6	
1595	1	長崎	1628	5	
1596	1	長崎	1629	2	
1597	1	長崎	1631	3	
1598	2	長崎	1632	3	
1600	1	長崎	1633	2	
1602	1	長崎	1634	1	
1604	1	長崎	1635	3	
1605	1	長崎	1636	4	
1606	1	長崎	1637	6	
1609	1	長崎	1638	2	
1611	1	長崎	1639	2	
1612	1	長崎	1662	3	橫瀨浦、京泊
1614	3	長崎	1663	3	橫瀨浦

由此表可知，赴日貿易的葡萄牙商船極有規律：除事出有因的少數年份外，這一商業航行很少中斷<sup>(9)</sup>；除個別年份外，前往日本的葡萄牙商船數量亦大致相當，以1-3艘居多；葡萄牙商船的停泊港口集中於九州西南部一帶，自1571年長崎成為教會領地後，更是很少使用其它港口。<sup>(10)</sup>

赴日葡萄牙商船的上述規律，與加比丹·莫爾體制的特殊性質與活動方式密切相關。如前所述，在所謂的“大航海時代”，葡萄牙（亦包括其它各國）在遠東地區的商業活動決非真正意義上的自由貿易，而是王室授權下的特許貿易。國王每年挑選有功於王室的貴族，頒發特別許可證，讓其在規定的航線上經商貿易。<sup>(11)</sup>由於這一特許經營的豐厚利益，國王當然不會玩忽職守，在哪一年中遺忘任命“中國及日本航海的加比丹·莫爾”，亦不允許被授權

者以各種藉口拖延時日，打亂商業航行的規律。<sup>(12)</sup>同樣，好不容易才獲此機遇的貴族，也不會浪費時間，放棄掙大錢的機會。出於這兩方面的原因，日本航行的持續穩定勢在必然，一年一度的遠洋商業航行，亦因此成為加比丹·莫爾體制的標準模式。

關於基本穩定的商船數量，應當與加比丹·莫爾體制中的另一項規定有關。雖然王室會向“中國及日本航海的加比丹·莫爾”提供一定的政府補貼，但它並不承擔實施航行的其餘鉅額費用，獲此授權之人不僅用個人資產建造並裝備遠航船隻，而且還要準備適銷對路的貨物、招募水手並為之準備航行時的各種食物<sup>(13)</sup>，將所有費用加在一起，一次遠洋航行所需要的龐大開支是不難想象的。而在這種情況下，船隊的規模自然有限。<sup>(14)</sup>

此外，一年一度的航行模式還受到季風等自然因素的種種制約。我們知道，在蒸汽機發明之前，以風力為主要動能的帆船並不能隨心所欲地自由馳騁，前往日本的葡萄牙商船也不例外。它們必須精確地計算航程與行期，利用南中國海的季風氣候，才能確保在預定時期安全抵達目的地，並順利返航。<sup>(15)</sup>正因為如此，一年一度的航行規律，又使得這種遠洋帆船（Nau）被稱為“定期商船”。<sup>(16)</sup>

### 三

我們一再提到葡萄牙國王及其印度總督任命某人為“中國及日本航海的加比丹·莫爾”，但必須注意的是，這一頭銜或許還意味着對其航行線路的嚴格規定。事實表明，一年一度的貿易船隊通常以果阿為出發點，經馬六甲至澳門，再駛往最後一站日本，完成交易後，沿原航路返回。<sup>(17)</sup>

但是，上述航線的形成並非一蹴而就，而是隨着葡萄牙勢力的擴張，不斷逐步延伸變化的最終結果。與之同時，沿線各港口的作用和地位，亦隨着貿易形態、內容以及收益狀況的此長彼消而不斷變化。在打通印度航線之初，作為葡萄牙王國在東方的最初據點和聯結東西方貿易的中轉站，果阿當然具有無可爭辯的特殊地位，它不僅是加比丹·莫爾航

行的起點與終點，而且也是王室實現其商業利益的重要環節。隨着葡萄牙船隻在南中國海的活動，以及被稱為“香料群島”摩洛加群島的發現，馬六甲很快因其獨特的地理位置而成為遠東航線上的重要樞紐。由印度出發的葡萄牙商船，通常在此分道揚鑣，分別駛向中國和南洋。根據意大利商人弗雷德里·切薩雷（Frederici Cesare）在16世紀60年代的記錄，當時的馬六甲總督不僅有權頒發航行許可證，而且還負責調查加比丹·莫爾的航行線路是否違規。<sup>(18)</sup>

與此相比，該航線最後一段即澳日商路的正式確立要遲緩而曲折得多，而1557年葡萄牙人在澳門定居，又是其中最為關鍵的因素之一。眾所周知，雖然阿爾瓦雷斯（Jorge Álvares）早在1513年就來到中國，但此後很長時間，雙方的貿易因多種原因而時斷時續，無論是在廣東沿海的上川島還是浙江附近的雙嶼，大多數的貿易行為始終未能擺脫偷偷摸摸的走私性質。直到葡萄牙人入居澳門後，情況才發生了根本變化。澳門開埠之後，來自果阿等地的葡萄牙船隊可以名正言順地進入港口，卸下白銀、香料等各種貨物，再將生絲、茶葉、瓷器等中國商品裝上船，運往世界各地。澳門不僅使葡萄牙人在中國有了一個可靠的橋頭堡，還且還使他們藉地利之便獲得了一定程度的貿易壟斷，並從中獲得厚利。或許正是着眼於此，前往東方的葡萄牙船長才會被冠以“中國及日本航海的加比丹·莫爾”的頭銜。而越來越多的葡萄牙定居者，也使得駕船而來的加比丹·莫爾有必要在停泊期間處理當地的行政事務，行使“移動總督”的權力。從這一意義上說，正因為澳門的存在，“中國及日本航海的加比丹·莫爾”也才真正地名副其實。

關於澳門此後具有的多方面意義，這裡不再重複，但須指出的是，我們切不可忽視澳日貿易對於澳門的特殊意義。從全球貿易的角度看，以澳門為樞紐的商業航線至少有東、西兩個重要方向。西線的航行相對單純，通常經馬六甲、果阿，再到歐洲的里斯本；與此相比，東線的情況較為複雜，理論上有兩個分支，或南下經菲律賓駛向美洲，或北上直抵日本。由於葡西兩國的利益之爭，前往菲律賓和美洲航線並

不順暢<sup>(19)</sup>，對當時的葡萄牙人或澳門市民而言，東線的終點祇能是日本。而這樣一來，東西航線相加，就是前述加比丹·莫爾規定航線的總和。

從距離上說，澳門至日本的東線要比遠至里斯本的西線短得多，但從商業角度看，該線路的規模和實際效益都不在西線之下，甚至有過之而無不及。我們知道，由於歷史原因，中日兩國的經濟歷史悠久。明中期以後，兩國貿易已達到很大的規模。但由於倭寇的肆虐，傳統的貿易關係中斷了。而入居澳門的葡萄牙商人則抓住了這一機會，趁虛而入，並在很大程度上填補了這一空白。<sup>(20)</sup>

關於澳門葡商在中外貿易中的作用，轉手商品的具體去向，還須再作研究，但已經可以確定的是，在上述東線航行中被加比丹·莫爾及其定期商船運往日本的，主要是中國商品。許多史料表明，為滿足規模龐大且日益增長的貿易需要，當時中國人在廣州舉辦一年兩度的商品交易會，為東西兩條航線上的葡萄牙商船提供適銷對路的各種商品。其中在4-5月舉行的交易會專門為前往日本貿易的葡萄牙商船而舉辦，提供包括生絲和黃金等大宗商品在內的各種商品。<sup>(21)</sup>從這一意義上說，從澳門輸出的中國商品，其價值在很大程度上取決於利益豐厚的澳日貿易。

另一個至關重要的關鍵細節是，如果以全球貿易或者整個東亞地區為考察視角，澳日航線不過是眾多航線的分支之一，但如果變換視角，以澳門市民的角度為出發點，這一航線便具有不可替代的特殊意義。可以想象，由分而治之的政治格局以及各地總督對切身利益的強烈關注，西線航程的實際利益多為馬六甲、果阿等地所攝取，而澳門市民較有把握的主要贏利來源，祇剩下澳日之間的定期商船貿易了。基於這一點，我們就不難體會定期商船對澳門市民的特殊意義，亦可充分理解加比丹·莫爾體制與澳門政體演變的互動作用。<sup>(22)</sup>

#### 四

關於這兩者的關係，我們或可理解為“形式”（即加比丹·莫爾體制對澳日政體以及澳日貿易的規

定與限制)與“內容”(社會經濟以及商貿實踐的發展)的矛盾與衝突。前者對後者的限制是源於王室與國家利益，而後者對前者的衝擊則是由於澳門市民的生存需要。

在此前的討論中，我們曾提到澳門市民在澳門開埠後組建自治機構，並因自身利益而擴大其權力範圍的種種努力<sup>(23)</sup>，但在本文討論的領域，澳門市民最為直接有效的行為方式，就是通過名為 Armação (阿爾瑪薩)的機構，與獨攬大權的加比丹·莫爾訂立契約，並分享後者的權益與義務。<sup>(24)</sup>

關於 Armação 的組織結構與運作方式，李瑪諾 (Manuel Dias) 神父在作於 1610 年名為“關於澳門居民將生絲送往日本時的耶穌會契約以及 Armação 的報告”一文中解釋說：

在葡萄牙人攜帶中國商品前往日本的最初時期，沒有國王給予的許可書，任何人都不得進行這種交易。葡萄牙國王一直確保他規定的這一許可權，這一敕令使許多貴族竭力服務於國王。這是國王在印度施行的恰當措施之一，以前就這樣進行航海。當時，率船從印度來到當地的加比丹·莫爾(船長)，與以一定傭金支付船費的商人締結協定，商人將希望運送的庫存商品裝上船隻。貨物中利潤最厚者總是生絲。很多年就這樣進行航海，但其間也出了一些問題，即加比丹·莫爾決定傭金並與大商人簽訂協定，大商人帶頭將自己的商品全部裝船，其中數量最多、獲利最大的就是生絲，所以祇要 12 至 15 名商人就將日本所能消費的生絲裝上了船，其他中、小商人無法加入運貨契約。沒有裝運生絲的餘地，所以無法運送利益較小的其它商品。這些商品是琥珀織、縐子、緞子等被稱為雜貨的其它商品。這樣一來，富人成為獲利豐厚的這一航海的主角，而貧窮者得到的極為有限。

後來，隨着當地居民的增加，在當時於本地擔任主教的卡內羅 (Dom Belchior Carneiro 或譯賈耐勞) 神父的協助下，送往日本的生絲

依據商務契約來實施。該契約的主要內容是，不問大商人或小商人，人人限量裝運。這一契約被稱為 Armação，分配給每人的生絲數量被稱為 baque。這種方法已實行多年，治理該市的市參事會員按時召集大多數市民，在此時選舉三名代表，讓他們作為居民代表，與航海的加比丹·莫爾締結契約，並負責與此契約有關的其它事務。這些被選舉者為居民的利益負責上述契約的各項事務，有時市參事會員本人也擔任此職。

這三名被選舉者向居住在該市的全體葡萄牙人以及若干中國等它國人，分配這 2,000 皮高的生絲。按照各家各戶的財產及生活水平，將適當的份額即 baque 分配給各人。通常，這些被選舉者有權根據自己的經驗體會，將一年間養家餬口所必須的充分收益分配給各人。<sup>(25)</sup>

在這份報告中，李瑪諾神父還詳細記述了加比丹·莫爾與澳門商人雙方的權力與義務：

代表者掌握着生絲在日本有利售價數量的相關情報，與裝運貨物的定期船的船長締造契約，即 2,000 皮高或公擔的契約，並按若干條件支付十分之一的運費。這些條件之一是加比丹·莫爾不可也不能用自己的船運送超過 2,000 皮高以上的生絲。如若違反，將受到某種懲罰。除 2,000 皮高的運費之外，例如生絲裝運一切如願，還要支付 3,000 兩(白銀)或者克魯扎多，作為預計利潤的獎賞。其次，如果澳門居民的生絲存貨達不到 2,000 皮高時，也必須支付與運送 2,000 皮高時相同的運費。

在國王的定期船之外，如果有其它船隻裝運中國生絲及其它商品前往日本，定期船運送商品的價值將大幅度下降，所以城市的被選舉者和代理人與利益一致的定期船加比丹·莫爾們加強協作，嚴密監視，不准在定期船之外將

中國商品送往日本。因此，無論多小的船也不准裝運商品。當前往日本的其它船隻通過附近時，船長應禁止其進入港口；如果已經入港，應命令其離開港口。此外，船長本人或派遣士兵監視其它船隻不得接受商品。<sup>(26)</sup>

概括起來，加比丹·莫爾必須為澳門市民運送2,000擔的生絲，作為酬勞，他可以獲得相當於貨價10%的運費。如一切順利，還可以獲得3,000克魯扎多的獎賞。作為義務，加比丹·莫爾不得私自增加數量，或在定期商船之外，用其它船隻將生絲和其它中國商品運往日本，他甚至還有義務嚴密監視過往船隻，防止有人將商品偷運上船。

李瑪諾神父還告訴我們，為確保澳門市民的最大利益，契約還規定澳門市民將派遣代理人隨船前往日本，主持並監督交易過程：

三名被選舉者即市民代表，分別擔任為販賣生絲而前往日本的代理人，協助代理人處理文件的書記，在日本活動的情報官員、作為生絲監視者被稱為給生絲下鎖的 *escutilheiro*。此外，還選舉數名事務員，向這些人支付薪金，作為議定契約的報酬。各人發誓對其記錄中的文字負責任。他們還要簽署一份保證書，如果判定代表們在日本不遵守決議，他們將喪失某種權利。<sup>(27)</sup>

按照李瑪諾神父的描述，*Armação* 具有商務契約的典型特性，它對雙方權利和義務都有明確規定，但正如絕大多數的商務契約那樣，*Armação* 亦是澳門市民與定期商船船長即加比丹·莫爾相互需要相互制約、在某一利益平衡點上達成共識後的產物。從當時的情況看，雙方的境況各有優勢，但又都有不得已的難處。從澳門市民的角度來說，他們瞭解市場需求，擁有充足的貨源，但受加比丹·莫爾制度的束縛，無法將地利轉化為實際利益；與之相反，加比丹·莫爾擁有航海權和遠洋帆船，但如果離開當地商人的協助，既無法組織最有價值的貨

物，亦無法順利地出售它們。由於缺乏足夠的文獻，我們不清楚訂立這一契約的具體過程，但可以想象，李瑪諾神父描述的 *Armação* 經過艱苦的談判，是雙方做出一系列妥協與調整後達致的最後結果。按此契約，加比丹·莫爾至少可以獲得10%的運費和3,000克魯扎多的勞務費；而澳門市民則可以確保每年有不少於2,000擔的生絲運往日本。

從經濟學的角度看，*Armação* 的許多條文規定了一種類似於計劃經濟的經營模式，但無論如何，它為澳門市民提供了穩定的收入來源，而加比丹·莫爾的收入亦更有保障。套用一句目前頗為時髦的話語，可謂雙贏的結局。也許正因為如此，該契約的形式與內容在此後很長時間並無本質的改變。<sup>(28)</sup>

從整體上說，在上述具體時期（16世紀下半期至17世紀40年代）與特定範圍（澳日貿易航線）中，加比丹·莫爾的許可權已經與“移動總督”的傳統範疇有很大不同。雖然他還在名義上保有對澳門的行政權，但由於逐步喪失商業事務的控制力，其許可權已在這一商人自治的港口城市中日趨萎縮<sup>(29)</sup>；雖然他依然佔有商業航海的專營權，但在商務契約 *Armação* 的束縛下，已越來越多地受制於當地市民。就此而言，加比丹·莫爾的地位已今非昔比，其作用逐漸接近於履行合約的商業夥伴，或者說，更像是專事航運事務、即真正意義上的商船船長。

需要說明的是，在上述討論中，我們不難發現中國生絲對澳日貿易具有的特殊意義，並通過那些文獻著述者的身份，覺察出耶穌會士在其中發揮的特殊作用。但鑒於這一問題的複雜性，擬將專文討論。

#### 【註】

- (1) 加比丹·莫爾源於葡萄牙語 (*Capitão-mor*)，原意為大船長。《明史》簡稱為“加必丹末”。同時期日典籍中，或譯作漢字“加毗丹”、“加必丹”、“甲比丹”或者“甲必丹”等。關於這一職務的具體情況，可參見拙作〈加比丹·莫爾制度與早期澳門的若干問題〉，澳門《文化雜誌》，第51期，2004年夏。
- (2) 據《日本教會史》日譯者的注釋，加爾旺 (*António Galvão*) 生於印度，1536-1540年曾任葡領摩洛加群島的總督，因廣施仁政，被島民稱為“摩洛加的使徒”，回國後因受人嫉妒，於1557年死於里斯本。其著《論述之書》(*Tratado*)有

一副標題，*de todos descobrimientos*（關於所有的發現），於1563年在里斯本出版。參見《日本教會史》，上，土井忠生等譯注，《大航海時代叢書》IX、X，第一期，岩波書店，1979，頁186-187注12、13。

- (3) 克魯士 (Gaspar da Cruz) 在《中國志》第9章〈該國內的船艦〉中，論述了這種中國船隻 Junk。其曰：“最大的叫做容克 (Junk)，那是戰船，像加拉克，建有巨大的前甲板，很高大，也有後甲板，打起戰來可以制服敵人。……再有其它運貨的容克，但不及戰船高大，儘管其中有的也很大。所在這些船，戰船也好，貨船也好，前頭使用兩支槳。槳很大，每支四、五個人划，安在舷旁，他們熟練地划動，使船前進，而且他們出和進都大大依靠一道柵門，襲擊敵人以攻入敵船。他們把這些槳叫做櫓槽 (lios lios)，有所有船上都使用櫓槽，航行中從不用別的種類的槳。”博克塞編：《16世紀中國南部行紀》，何高濟譯，中華書局，2002，頁79。此外，同時期另外一些文獻中，Junk 還被稱為戎克。耶穌會遠東地區的巡視員范禮安 (Alessandro Valignano) 神父曾記述：“是這些異教徒從中國人用的名字，這種船被稱為海盜的戎克。”范禮安：〈關於在東印度的耶穌會的起源與進步的歷史〉，《基督教研究》第28輯，基督教文化研究會，吉川弘文館，1988，頁408。同書注14曰：“Dalgado 解釋說：戎克是大型東方的船隻，尤其是指中國的船。……是有着中國語起源的詞語，chuen……但最近的起源是馬來爪哇語 Jung、ajung、或 jong。”《基督教研究》第28輯，頁413。
- (4) 《日本教會史》，上，頁184-186。故事的另一個著名版本，當為平托《遠遊記》中的記述。按照他的說法，他本人亦成為這一發現的親歷者。平托用六個章節，繪聲繪影地描述他們在日本的奇遇，並聲稱他們曾前往九州南部的豐後，拜訪了那裡的國王（領主）。參見金國平譯《遠遊記》，下冊，葡萄牙航海大發現事業紀念澳門地區委員會、澳門基金會、澳門文化司署，1999，頁390-410。
- (5) 南浦文之：《鐵炮記》，卷十二〈天下一統〉，轉引自岩生成一：〈鎖國〉，《日本的歷史》第14卷，中央公論社，1966，頁14。
- (6) 關於這一點，另一個令人回味的重要細節是，在這次“奇遇”中發揮關鍵作用的明朝商人五峰，當為該時期南中國海著名海盜王直（汪直）。日本文獻《大曲記》記曰：“有自大唐至平戶名五峰者，於今印山寺屋敷，建唐式房屋而居。藉此，大唐商船，往來不絕。南蠻黑船（即葡萄牙商船），亦來此地，唐國及南蠻珍奇之物年年滿盈，京、堺商人皆匯聚於此，人稱西都。”參見外山千夫：《松浦氏與平戶貿易》，國書刊行會，1987，頁109-112。關於海盜王直在中日、中葡及日葡貿易之間的作用，亦可參見明人鄭舜功《日本一覽》卷之六；林仁川《明末清初私人海上貿易》（華東師範大學出版社，1987）中的相關描述。考慮到王直與葡萄牙商人的關係，如果王直確在此船之中，“種子島奇遇”應該不是因為一次偶然的海難事故。
- (7) 《加比丹·莫爾制度與早期澳門的若干問題》，頁2。
- (8) 本表依據日蘭學會編：《日本洋學史事典》，雄松堂出版，1984，附表〈來航船數一覽〉編制。另據該表統計，1640、1647年，曾有葡萄牙船隻前往日本，但與表格中其它貿易船隻不同的是，這兩次航行的主要目的是運送葡萄牙使節去日本要求通商。由於日本江戶幕府的鎖國及禁教政策，葡萄牙人未獲成功，船隻也被焚燬。為此，這兩年葡萄牙船隻的抵日不被列入表中。
- (9) 在1543-1639年為止的九十六年中，停航的年代不足17%，分別為1545-1548、1592、1594、1599、1601、1603、1607-1608、1610、1613、1616、1622、1625、1627、1630年。關於其中原因，最初的1545-1548年可能是由於商路開闢之初的混亂，或者因為缺少澳門這一貿易基地。按照平托《遠遊記》的記錄，1545及1546年，都有葡萄牙商船前往日本，但似乎祇有1546年的航行相對可靠。依據另一位著名船長阿爾瓦雷斯 (Jorge Álvares) 1547年作於馬六甲的報告，學者們相信他應該在薩摩的山川港停泊過。參見岡本良知：《16世紀日歐交通史研究》，修訂版，六甲書房，1974，頁299-314。但除此之外，其餘年份停航的原因不一，或因貿易摩擦，或因受耶穌會傳教士的牽連，被日本當局的禁教及鎖國政策拒之門外。因篇幅所限，不一一說明。
- (10) 定期船限於上述港口與當地的地理位置以及對外貿易的傳統有關，但另一方面，耶穌會士在該地區的傳教活動亦從以下幾個方面強化了它的特殊作用：自沙勿略 (Saint Francis Xavier) 神父1549年抵達日本之後，九州一直是教會在日本的主要根據地。為從對外貿易中獲得實際利益，當地的許多諸侯改過信仰，成為基督教大名，他們因此而成為葡萄牙商人最為可靠及主要的交易對象；而由於經商與傳教的天然關係，活躍的傳教士亦可為葡萄牙商人的交易活動提供許多幫助，他們長住於此，精通當地的語言，瞭解當地的風俗習慣，並與當地官府和權貴保持着密切聯繫，從而可幫助葡萄牙商人順利地進行貿易、最大限度的獲取利潤。當然，選擇港口也符合耶穌會士的利益，因為他們也需要從商品交易中獲得傳教經費。當長崎在1580年成為其領地後，僅船隻停泊稅一項，教會每年就有1,000克魯扎多的收入。關於教會的商業活動及相關問題，可參見拙作《日本早期耶穌會史研究》，商務印書館，2003；《關於日本耶穌會士商業活動的若干問題》，浙江大學學報，2003，第3期。
- (11) 〈加比丹·莫爾制度與早期澳門的若干問題〉，頁3。
- (12) 為了最大限度地確保王室利益，國王曾一再頒佈敕令，嚴禁加比丹·莫爾拖延航期，從而對次年的任命與特許航行造成損害。其中1593年3月30日敕令說：“朕知會收到命令書者。朕獲悉某些欲前往日本之加比丹忘記了他的義務和公共利益，在到達日本後，為一己私利而在那裡滯留過冬，從而構成上述航海（下一年度的）受權者在應該開始航海的季節中不能啟航的原因。（下次航行的受權者）除失去金錢利益上的巨大損害外，還因為（長期停泊於）中國（澳門）的所需大量開支而加重了損失。為警誡此事，朕命令實施此法令之後，上述航海的任何加比丹都不得在日本越冬，即使其貨物未能全部出售，亦必須在季節風來臨的習慣時節如期返航，違反者將被押至錫蘭島，奪去官職五年，航海貨物沒收國庫，作為因此損害的所有（次一航行）受權者的賠償。”印度副王在附於其後的命令如下：“按以上宣示命令之規定刑罰，我命令，即使加比丹·莫爾遇到

某種障礙，並可說明在中國（澳門）越冬之理由，亦不得在完成航海義務之季節在中國（澳門）越冬。因為無論就公度角度、或我王之國庫，此舉都會產生極大損害。”（*Archivo Portuguez-Oriental. Fasc. III, pp. 404, 405*）。1607年8月2日發佈的另一道敕令重申：“國王朕知會見到此令者，由於中國至日本的航海不能每年進行，朕之事業及國庫均蒙受巨大損失，而加比丹出於私利，空費可繼續航行的季節風，亦會對下一次航海受權者帶來損害，不得不中止航行，也在媽港過冬，逾期於次年的季節風中航行。有鑒於此，朕命令這一航海必須每年施行。上述在媽港重疊過冬、無法完成航海的加比丹，在完成日本航海，須直接返回果阿，後續航海的加比丹不可倣倣前任加比丹越年航行，而應於規定的航行季節中完成航行，而前任加比丹不得重複航行，亦不得於國庫中獲取補貼，在印度關於此事的所有命令必須完全執行。朕現在命令，現在及將來印度地方之副王、當地總督以及朕之司法官、諸官吏及其屬下，應謹記此命令，並履行遵守之。上述航海之加比丹亦應同樣毫不懷疑、無條件地履行之。”（*Ibidem. Fasc. V, III, p. 848*）。1615年1月20日葡萄牙國王在給印度副王的敕令中說：“據澳門法官 Manuel Luis Coelho 報告，由於將香料船引往中國的船隊推遲在果阿出發，往返（航行）均多次越年執行。朕的海關和事業均因此蒙受巨大損失。料卿必知，朕曾令上述船隊須於4月初從該市（果阿）出發。因若在此季節出航，可彌補上述損失，並在駛往日本之船起航前到達澳門。此舉不僅可使前往日本之船不增加新的費用，而且可與其保持聯繫。而前往日本之船為在此港越年等待上述船隊，空度6、7月時光，無所事事且空耗食糧，如此長期停泊不僅會給該港帶來損失，而且還會引起不安。再者，（上述船隊）應在日本港口以極少開支，補給返航必需品，滿載而歸，應在11月進入媽港，再於（次年）1月從澳門出發前往印度，與香料船同行，並受其保護。”（*Documentos Remetidos da India. II, p. 247*）。轉引自《16世紀日歐交通史研究》，頁213-214。

- (13) 據1655年的著作記載，在1535年的印度航線上，與定期商船相仿的聖若昂號大帆船裝備有青銅大炮366門，其中包括船首和船尾樓碧的兩門備用炮。（*Homen, Memoria da disposiçam das armas. Cap. XXLX*）。另據 Ignacio da Costa Quintella 記述，同船旅客有200名葡萄牙人，男女黑奴300人。此外還有120名船員，其中17名士官，42名士兵，50名見習水手，4名清潔工和8名炮手。士官包括事務長，正、副水手長、水手小頭目，正、副領航員，工匠，兼任外科醫生的理髮師，監視屬於囚犯的炮手、並保管武器彈藥的監守，廚師，採購員。後來還增加副工匠，18名炮手，共有船員140人。後又增加水兵18人，見習水手10人，共有船員168人。這種配備情況一直持續到1634年。在加比丹·莫爾所在的船上，還有號手或樂手。每人每天的糧食為餅乾1阿拉特爾（1阿拉特爾相當於459克），牛肉1阿拉特爾或豬肉1.5阿拉特爾，葡萄酒半杯，其它還有大米、乾鱈魚，乾酪，每人有飲水一碗，60人1杯橄欖油，30人1杯醋。此外船上還裝有相當數量的鹽、蔬菜、杏、梅、芥子、糖、蜜，由船長進行分配。還有用於病人的滋補品和一兩個藥劑所。轉引自《16世紀日歐交通史研究》，頁193注釋5、7。

- (14) 通過表格，我們注意到，在17世紀初期前後，前往日本的貿易船數量有突然的增加，但不久又恢復如初。關於其中具體原因，或可作進一步的分析，但這一現象的出現，可能與當時海外貿易的實際需要及與荷蘭人的競爭有關。在日葡貿易開始的16世紀初期，東印度航線上的船隻多為大型帆船。費爾南德·奧里韋拉（Fernando Oliveira）在作於16世紀中期的著作中告訴我們：“從曼努埃爾國王時起到現在（1551年前後），印度航海通常使用500噸以上至800、1,000噸的大型帆船，這是為進行更為安全而舒適的航海，而航線的延長需要大船來征服它。它就如同海上的女王一樣。”據說，這一宏偉巨艦的大船主義在若阿三世時期臻於頂點，但在16世紀下半期，船隻建造開始傾向於更為靈活機動的小船主義。國王塞巴斯蒂安在1570年的敕令中指出：“關於印度航線的船隻，以往載貨量少時，很容易裝卸，運輸人數亦少，越冬費用也不大。我獲得報告，上述航線的船隻因大量建造而更為方便。因此，朕命令，以後由國庫負擔的，或給予部分補助、以從事這一航海為目的的、在本國或印度建造的定期商船，一艘不可超過450噸，但也不可低於300噸。”1622年1月1日，曾一再以加比丹·莫爾身份前往亞洲各地的科爾特·雷亞爾（João Pereira Corte-Real）在馬德里向國王呈遞的一份意見書中寫道：“葡萄牙前國王在一百五十年前以甚小之船發見了東方，而此等小船又持續航海於此後多年。該事實或有助於瞭解現今航行於前往印度之航線上的那種小船亦能航海。此後，由於與印度之交易仍在持續，運送人員、裝載大量香料及藥材的運輸量與日俱增。此一理由及其它情況，已使當時之國家樞機官有此認識，欲達成上述兩種效果，未必需要增大印度航線之定期船規模。其時，國家樞機官傾向於此是依據以下事由，雖已知小型定期船不適應戰爭，但當時之印度航線尚未有可妨礙之敵。而亞速爾群島及附近海域雖危機四伏，但強大的武裝船隊亦時常出沒於此，與之同行。其它艦隊亦可保護定期船隊無恙。如果增大船隻，運送貨物的利潤就極為危險或消失殆盡。”但另一方面，雷亞爾也提及大船主義重新抬頭的原因，參見《16世紀日歐交通史研究》，頁190-194。

- (15) 關於季風對葡萄牙商船航行的影響，江戸時代的日本人就頗為清楚。儒者林羅山《長崎逸事》（1610）曰：“五、六十年前蠻船初來，或黑船一、二隻，或白船一、二隻，每歲來焉，間一、二歲來焉，來日六、七月，去以十月，若明年二月，是其番風之恆也。”京都史蹟會編：《林羅山文集》，上，卷22，麒麟社，1988，頁246。對此，西方文獻中亦有不少記錄。其中林斯霍騰（Jan Huyghen van Linschoten）在1596年描述說：“首先，4月從果阿前往馬六甲，有時會在那裡停泊一段時間，等待特定時節中持續數月、名為蒙索（蒙斯，la Monsone）的風。從馬六甲前往澳門，在蒙索停止之後，在那裡停泊近九個月，然後再前往日本，在那裡也停泊數月，隨蒙索返回澳門，與前往時的情況相同，再次滯留於此。這樣，往返一次需要三年歲月。”參見林斯霍騰：《東方案內記》，岩生成一等譯注，岩波書店，大航海時代叢書，Ⅷ，1968，頁243。另英國人約翰·薩里斯（John Saris）在1614年記述說：“中國及日本沿海的風在12月、1月、2月和3月通常刮北風，

4月和5月為兩個季節風之間，風向不定。6、7、8、9月刮南風，10月和11月再次為季節風之間，風向不定。”故每年離港、到港的時間大致固定。為躲避海難，一旦錯過這一季節，就必須中途停靠，空過數月，等待翌年的季風。由果阿前往日本的第一個停泊港口是馬六甲，在經過近一個月的航行後，在此補充飲用水和糧食。第二個停泊港口是南中國的港口，最初是浪白澳，後來是澳門。在此停靠約九個月或十個月，等待第二年的季節風前往日本。薩里斯還說：“每年4月初唯一的一艘官船（從果阿）出發，前往中國及日本。通常在7月或8月在澳門下錨。每年也祇有一艘官船從澳門返回。它是在1月或2月揚帆起航，在夏天（5月或6月）抵達果阿。”轉引自《16世紀日歐交通史研究》，頁210。

- (16) 這種大型帆船的葡文名為 Nau，意大利文為 Carraca，英文為 Carrack。日本學者考證說：“渡來日本的南蠻船，一開始是 Junk，不久是每年一艘、被稱為 Nau 的數百噸的大型船隻，有時還加上一、二艘 Junk 或是 Galeao。”松田毅一：《近世初期日本關係南蠻史料的研究》，風間書房，1967，頁567-568。此外較為重要的西文研究著作還有：C. R. Boxer, *Fidalgos in the Far East (1550-1770)*, The Hague, 1948 (cit.: Boxer I) 以及 *The Christian Century in Japan (1549-1650)*, Berkeley-Los Angeles-London, 1951, pp. 91-136, 248-307 (cit.: Boxer II)。
- (17) 沙勿略在1549年1月12日於科欽寫給羅耀拉的信中亦提了這一航行線路。其曰：“我們必須首先前往馬六甲，通過中國（沿海），再從那裡前往日本。果阿到日本超過13,000里格，這一航海有暴風雨、狂風、暗礁和無數的海盜，還有無數的危險、甚至是死亡的危險。”《沙勿略全書簡》、河野純德譯，平凡社，1985，頁341。
- (18) 〈加比丹·莫爾制度與早期澳門的若干問題〉，頁3。
- (19) 眾所周知，出於現實利益，西葡兩國一直為勢力範圍及其商業權力而爭鬥不休，當西葡兩國在1580年合併後，這種利益之爭不但沒有停止，反而日趨深化。除了禁止澳門葡人直接與美洲進行交易之外（參見〈加比丹·莫爾制度與早期澳門的若干問題〉注38），印度及澳門當局以及與之休戚相關的耶穌會士們，還千方百計地阻止西班牙人參與對日貿易。根據日本學者的統計，他們的努力似乎頗有成效，在前表涉及的年代中，進入日本港口的西班牙商船祇有5艘，時間分別是1584（平戶）、1587（天草）、1589（薩摩）、1596（土佐浦戶）、1609（上總），其中後兩次的聖菲律賓號和聖弗朗西斯科號還是因海難事故漂到日本的。參見《洋學史事典》附表“來航船數一覽”。此外，關於後兩次西班牙海難船隻以及16-17世紀的日西關係等問題，可參見松田毅一：《聖菲律賓號事件的再研究》，清泉女子大學紀要，1967；松田毅一：《太閤與外交》，桃源社，1966；岡本良知：《基督教的時代、文化與貿易》，八木書店，1987；中村實主編：《鎖國與國際關係》，吉川弘文館，1997；高瀨弘一郎：《基督教時代的研究》，岩波書店，1977；高瀨弘一郎：《基督教時代對外關係的研究》，吉川弘文館，1995等相關著作。
- (20) 早在1555年12月，後來因《日本史》與《日歐文化比較》而聞名的弗洛伊斯（Luis Fróis）神父就在於從馬六甲寄出

的信中提醒道：“我們去年在當地從來自中國的帆船聽到下列事情。中國和日本之間正處於激烈的戰爭中，來自鹿兒島的一個大船隊駛到中國，給了中國沿岸許多破壞。它們給人口眾多的一個大都市很大打擊，從這個城市中擄去了許多貴族。據說這種戰爭由來已久，很長時間內沒有安定。中國和日本之間的爭執對於想去日本的葡萄牙人來說是一個非常好的機會。我這麼說，是因為中國人不能載着他們的商品前往日本，這對葡萄牙人在日本的交易是極為有利的。”轉引自岩生成一：《鎖國》，頁35。

- (21) 16世紀末曾在澳門逗留過的意大利商人弗朗切斯科·卡萊蒂（Francesco Carletti）記述說：“廣東的城市每年9月至10月集市（fiera o mercato）出售送往印度的商品，送往日本的商品是在4月至5月。這些商品主要是生絲（sete crude），每次航海可運送70,000至80,000里弗爾，每里弗爾相當於20盎司，被稱為“catti”，被帶到日本的有數量極大的各種織物（quantia di drapperie de Verse）與大量的鉛。其價格如上所記，每一百里弗爾為2至3斯格特。此外水銀、鉛丹（minio）的數量也同樣很大，還運送質量不太好的麝香（musco in vesciche）。這一切都在日本被日本人所消費。葡萄牙人還將其它大量物品送往日本，例如調味品，各種陶質器皿、尤其是最大型的器物，還常常運送黃金。黃金可以獲得70-80%的利益，在發生戰爭時（獲利）還會更多。因為日本領主和統治者希望將他們的財產改換成極易處理的形態，以便根據戰爭的情況轉運它們。所以他們喜歡購買它們。支付黃金是用質量上乘的銀錠，因為日本有許多銀礦。所有這些商品會因時增減，但可以獲得相同比率的利益。在返回澳門後，每次航海按（貨物價值）10%的比例向首長（capitamo，甲比丹）支付（運費），因此，雖然航船常常會面臨危險，但首長花費二十至二十五天將商品送往日本可獲得40,000-50,000斯格特。首長6月從中國出發，3月返回中國，所以在八個月的時間中看不到此船。有時也會在10月返航。這是為了用（前往）日本的船運送在同月召開的前述廣東集市購入的、即將送往東印度的商品。”轉引自榎一雄：《榎一雄著作集》，第五卷，汲古書院，1993，頁86-187。
- (22) 日本學者岡本良知曾論述說：“不言而喻，媽港的位置及其發展與日本通商有着密切關係。其特殊的行政機構也與日本航海有着難分難解的因緣。因為媽港行政、司法的最高長官加比丹，同時又是日本航海的加比丹·莫爾，每年率定期航船前往日本。”岡本良知在考證葡萄牙國王對索薩的那次任命時還指出：“1540年代中期，葡萄牙人始有日本通商航海，但在上川、浪白澳暫時停泊的年代，他還是稱作中國航海的加比丹·莫爾，而不是稱作中國、日本航海的加比丹·莫爾。事實上，從一開始到1555年為止，航海至日本的既沒有葡萄牙的官許船隻，亦沒有政府任命的加比丹·莫爾，前往中國的加比丹·莫爾及其船隻即使航海也不去日本。至少在此之前，與日本的交易屬於商人的個人行為。直到1556、1557年，才認識到與日本通商有利可圖，葡萄牙政府當局於是表現出對這些航海以及任命加比丹·莫爾的船隻的優先與獨佔權。1556年，弗朗西斯科·馬什卡雷尼亞什（Francisco Mascarenhas）作為加比丹·莫爾來到豐後之

後，葡萄牙的官許定期船便幾乎一年不缺地來到日本。”  
《16世紀日歐交通史研究》，頁275、281。

- (23) 參見〈加比丹·莫爾制度與早期澳門的若干問題〉，頁8-10。
- (24) 承金國平先生告知，Armação的原意是“裝備船隻”，轉意為“漁船的會社或公司”，在澳日貿易的情況下，是由一批人出資購貨、租船而形成的一次性會社，簡而言之，是大家湊錢，作“會”去日本做買賣，不是固定的行會性質的商業公司。但也有人認為，Armação同時也是一種商務契約，參見 Jose Luis Alvarez-Taladriz *Fuentes europeas sobre Murayama Toan (1562-1619) I*，1966，《天理大學學報》，第51輯。
- (25) José Alvarez-Taladriz 〈1610年關於澳門、長崎間貿易船 Armação 契約的資料〉，野間一正譯，《基督教研究》，第12輯，基督教文化研究會編，1967，吉川弘文館，頁358-359。李瑪諾神父沒有提到 Armação 訂立的最初時間，但如果它真的是在卡內羅主教的協助下才得實施，那麼它應該是在後者擔任澳門主教的期間。龍思泰記述說：“賈耐勞於1568年到達澳門，並經格列高利十三世的許可，管治該教會，直到1581年死於澳門，葬於聖保祿教堂。”《早期澳門史》，吳義雄等譯，東方出版社，1997，頁176。以此推測，Armação 的出現時間應在1568-1581年期間。但是，日本學者認為它的成立時間更早，並且明確地將此時間定為1570年。參見高瀨弘一郎編譯：《耶穌會與日本》，上，岩波書店，1988，191頁注6。
- (26) 《1610年關於澳門、長崎間貿易船 Armação 契約的資料》，頁358、360-361。
- (27) 《1610年關於澳門、長崎間貿易船 Armação 契約的資料》，頁363。李瑪諾報告提到了生絲貿易中的議定價格，其曰：“由於曾在某些國中出現日本人對葡萄牙人的不正行為，所以多年來，生絲輸入時都是用所謂議定價格的方法在日本出售生絲。這一方法如下，由於尋求生絲的日本商人匯集在定期船停泊的港口，代理人不是逐一與之交涉並分批出售，而是與全體商人或者被選舉出來的少數商人締結契約。例如，以每皮高的平均價格將2,000皮高的生絲交給他們，再由日本商人自行分配。這樣一攬子確定的價格在當地稱為議定價格。葡萄牙人在廣東向中國人購買生絲或在印度等地出售商品也使用同樣的方法。因為採用其它方法出售，當地的原住民就會對葡萄牙人進行種種不當的妨害，所以與此相關的可以稱為專賣的販賣方法在這個地方已被視為正當方式。”又曰：“不太知名的(日本)本地商人沒能通過議定價格在生絲份額中獲得他們所希望的數量，或是因為缺少信用而無法獲得所希望的數量，近年來，此種事在日本發生過好幾次。因此，不僅有人希望用議定價格之外的其它方法私下出售，也有人的買入價高於代理人通過議定價格所確定的價格。另一方面，已經發覺此事的葡萄牙人中，除了利慾熏心、被選舉者為他們進行配額分配、或被委託為契約代理人，也有人將若干生絲秘密偷運，在日本於議定價格之外出售它們。為此，被選舉者將嚴密監視不准任何人偷運生絲，並在定期船裝貨時仔細調查。還與船長簽訂契約，讓他遵守以下條款：不准運送議定價格之外的生絲，不允許任何人這樣做，在日本

不允許出售議定價格之外的生絲，不允許任何人出售或從船上偷偷卸貨。總之，自己以及使用部下嚴密監視這一切。如判定上述條件中的某一條未被遵守，船長就必須支付罰金。事實上，數年前曾發現某船長疏於監視，其僕人和親戚偷偷運了3至4皮高生絲在議定價格之外出售它們，為此，該船長被處以400兩的罰金。最容易在議定價格之外運送、並出售生絲者是代理人、書記以及其他阿爾瑪薩的職員，所以被選舉者在任命這些人時，要他們基於信仰發誓，不允許他們幹這種勾當並罪在不赦，並在此後進行督查。由於祇要幹一點兒類似之事，不僅要受罰，而且永久地名聲掃地，所以到1603年為止，還沒有代理人行為越軌，負責契約的職員們也沒有觸犯禁令。”《1610年關於澳門、長崎間貿易船 Armação 契約的資料》，頁363-364。需要說明的是，雖然這份契約主要針對澳日貿易的中國生絲，但由於生絲在當時的特殊地位，該契約的涉及範圍並不局限於此，而是對整個澳日貿易具有普遍意義。

- (28) 在1620年2月10日七名耶穌會員就中國與日本之間貿易一事所寫的報告中，我們亦看到有相關的描述。其曰：“本市與日本進行的生絲貿易，通常依據多年前由本地市民決定並採用的一種契約，即 Armação 來施行。這一契約由統治該市的三位市參事會員、或作為其替代的三位最年長、最有教養的重要人物逐年更新。他們或在這一契約中加入新的條款，或撤銷並變更老的條款，與進行航海的加比丹訂立契約。而加比丹除了10%的運費之外，還要交給他們被稱為謝禮的3,000或4,000克魯扎多。加比丹必須遵守課給自己的條件，在滿足本市的自己的定期船与其它船上運送一定數量的生絲，不能多運。無論目的是善是惡，他都不能介入生絲的買賣。為了在日本進行生絲買賣，三位市參事會員、即被選者們將任命一位元代理商、一位元書記、一位會計以及其他必要的輔助人員。這些人在宣誓後要盡心盡責地運送生絲、用自己的鑰匙管理所有的生絲，販賣並獲取銀子，生絲擁有者本人即使去日本也不能介入其中。這三位市參事會員即被選中者們，將按照各自家族的地位與功績，有區別地從本市市民中間分得搭載生絲的一定數量。但無論功績多大，也沒有人超過12皮高。我們是最初來到這塊土地的修道士，所以一開始本市的居民也給予我們一定數量的生絲帕克(我們這樣稱呼各人的不同份額)。他們為了幫助全體人，對任何貧窮者也給予一定份額。”《耶穌會與日本》，1，頁513-514。我們注意到，與前引李瑪諾神父的報告相比，這份報告整整晚了十年，但根據它的描述，契約的基本內容卻大同小異。考慮在澳日貿易在當時已經因江戶幕府的禁教政策而陷入停滯，我們相信有關規定極有可能一直延續到它的結束。
- (29) 李瑪諾神父在報告中寫道：“這些被選舉者首選確定該市的公共支出預算，對於送往日本的生絲及其它商品，指示貨主支付若干比例的金額，然後將這些金額交給市長，用這些收入充作公共支出。在不同的年代裡，作為關稅徵收的這些錢多少不一，所以有些年份是十分之三，有時是十分之四，還有些時候是十分之二。”從市民代表對公共支出預算的安排來說，當地商人已對市政問題擁有很大的自主權。”《1610年關於澳門、長崎間貿易船 Armação 契約的資料》，頁360。

# 明末耶穌會著名翻譯 陸若漢在華活動考述

湯開建\* 劉小珊\*\*

陸若漢，著名日本學家及漢學家。關於陸若漢在華的活動，中文文獻和檔案缺乏系統記錄，中外學者對他的研究也還不夠深入。本文依據從中西文史料中整理出來的不少有關陸若漢在華活動的新資料，擬對明末耶穌會這位最著名的翻譯在華活動之事實進行考述，以填補歷史記錄之不足。

陸若漢(João Rodrigues Tçuzzu, 1561-1634)，耶穌會士，葡萄牙拉美戈(Lamego)主教區塞爾納賽雷(Sernancelhe)人氏，著名日本學家及漢學家，在耶穌會日本教省傳教區域內，尤以其“通辭(翻譯)”一職著稱於世。1575年隨耶穌會傳教士途經印度果阿、中國澳門，1577年到達日本。16歲的陸若漢先在日本的神學院學習。<sup>(1)</sup>他天資聰穎，語言能力極強，在與日本傳教士的頻繁交往中很快掌握了日語，1588開始不僅能夠用日語傳教，而且作為翻譯活躍在江戶時代的各種外交場合，被當時的人們稱為“通辭羅德里格斯(Rodriguez Tiuzzu)”<sup>(2)</sup>。陸若漢成功地斡旋於耶穌會和日本上層階級之間，他充分利用自己與豐臣秀吉、德川家康以及日本政界要人的私人關係，解決了許多政治上、外交上的難題。陸若漢的生平事跡在日本學者的諸多研究16世紀的專著、論文中被頻繁地提到，被認為是“有才能、知遇了活躍於16世紀末17世紀初當時所有政治家”的人。<sup>(3)</sup>陸若漢作為一個葡萄牙傳教士，不僅在葡萄牙文化的傳播上和長崎的日葡貿易交涉中作了大量的工作，在日語語言學方面的貢獻尤令人矚目，“精通日語，並可以用它很好地宣教”<sup>(4)</sup>。他除了著有《日本大文典》、《日本小文典》外，還撰寫了《日本教會史》，他對日本文化的理解認識之精深，在當時傳教士中沒有人能超過他。費賴之神父

(P. Louis Pfister)稱他“諳練語言，在翻譯及編輯日本文法中，自堪首屈一指”<sup>(5)</sup>。1610年，由於日本教會內部的矛盾，陸若漢被迫回到澳門，一直到他鬱悶病逝，也沒有再返回日本。

關於陸若漢在華活動，中文文獻和檔案缺乏系統記錄，費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》裡，雖有陸若漢一傳，但僅有零星介紹，語焉不詳。其它專題性的專著、論文不多見<sup>(6)</sup>，且西方學者多不採用中文文獻，而中國學者則未採用西文文獻。我們在整理中、葡、日、英有關史料時，發現許多有關陸若漢在華活動的新資料。本文根據現今掌握的史料，擬對明末耶穌會這位最著名的翻譯在華活動之事實進行考述，以填補歷史記錄之不足。

## 澳門耶穌會的司庫與顧問

1610年，陸若漢在49歲時被迫從日本來到澳門。<sup>(7)</sup>當時，陸若漢在日本已是具有很高知名度的“Tiuzzu 通辭(翻譯)”，且常常活動在日本宮廷及上層貴族之間。因此，澳門耶穌會對於他的工作安排一直很傷腦筋，因為澳門的外交舞臺可能給陸若漢提供的活動空間太小。庫帕(Michael Cooper)稱：

在澳門，沒有一個工作能夠充份發揮陸若漢的才能和經驗，正因為他經常旅行，並且經

\* 湯開建，廣州暨南大學文學院中國文化史籍研究所教授、博士生導師，主要從事中國古代史、西北史及港澳史的教學研究工作。

\*\* 劉小珊，廣東外語外貿大學東語學院副教授，暨南大學文學院中國文化史籍研究所博士研究生。

常接觸高官，所以在這個狹窄而繁華的殖民地生活，對於陸若漢來說，圈子太小，一定感到很不滿足。<sup>(8)</sup>

據庫帕提供的資料，陸若漢剛到澳門時，耶穌會讓他負責1611年的年報編輯工作，並同時擔任大三巴學院的拉丁文教師。<sup>(9)</sup>然據榮振華（Joseph Dehergne）書，陸若漢“1591-1626年任傳教區司庫”<sup>(10)</sup>，這一說法是不準確的。據日本學者高瀨弘一郎的研究成果，從1578年設立教區司庫駐澳門一職以來，先後擔任此職者如下表<sup>(11)</sup>：

姓名	任職時間
安德烈·平托 (André Pinto)	1578-1588年1月15日
米蓋爾·蘇亞雷斯 (Miguel Soares)	?-1600年9月
卡洛·斯皮諾拉 (Carlo Spinola)	1601年3月-1602年6月
曼奴埃爾·卡斯帕爾 (Manoel Gaspar)	1603年2月-?
塞巴斯蒂安·維埃拉 (Sebastião Vieira)	1606-1608年初
若昂·科埃里 (João Coelho)	1609-1611年1月
曼努埃爾·帕萊特 (Manoel Barreto)	1613-1616年7月
曼努埃爾·博吉斯 (Manoel Borges)	1616年8月-1619年
塞巴斯蒂安·維埃拉 (Sebastião Vieira)	1619-1622年11月
陸若漢 (João Rodrigues Tçuzzu)	1622年11月-?
喬萬尼·博萊利 (Giovanni Battista Bonelli)	不詳
巴爾德洛曼·德·西格拉 (Bartolomeu de Siqueira)	不詳

很明顯，高瀨氏不同意榮振華的意見，他認為陸若漢在1598-1610年間在日本擔任駐長崎管區司庫僅十二年<sup>(12)</sup>，而擔任教區駐澳門司庫一職僅在1622年11月以後的數年。據《耶穌會士在亞洲》49-V-7葡文檔中，分別於1617和1620年三次提到陸若漢出任procurador<sup>(13)</sup>一職十二年。<sup>(14)</sup>這十二年應指從1598-1610年轉往澳門之前擔任教區駐長崎司庫，並不包括1622年後擔任澳門司庫的數年。如果陸若漢僅從1622年11月出任教區司庫，到1626年11月被免去司庫一職<sup>(15)</sup>，那他擔任澳門司庫祇有四年時間。

教區司庫是耶穌會日本教省中一項極為重要的職務，其三項主要職責為：1) 為日本管區與住院補給公共必需品和(個別住院必要的)特別的必需品；

2) 每年投資應送往日本的全部資金。這些資金包括來自於印度和馬六甲的錢，日本送來的錢以及從屬於日本(耶穌會)的房屋和店鋪徵收的錢；3) 運送由印度送往日本，或由日本送往其它地區書信等其它所有物品，同時使中國前往日本的神父與修士在航船中得到優待，不要欠缺必要的食糧。<sup>(16)</sup>

陸若漢先後兩次擔任此職時間長達十六年。值得注意的是，在1611-1613年間，陸若漢還可能擔任過澳門司庫助理，並主持司庫工作<sup>(17)</sup>，可以反映陸若漢在16世紀末17世紀初日本教省中的特殊地位。

陸若漢在澳門擔任教區司庫及司庫助理期間，還承擔了一份十分艱難而又十分重要的工作，就是安置來澳門避難的日本耶穌會士們的生活與工作。從1597年豐臣秀吉頒佈第一次禁教令並處死一批傳教士與信徒起，就開始有天主教士到澳門避難。1614年1月27日，德川家康下令驅逐所有的傳教士，大約有115人被驅逐，其中有60人來澳門避難，內有25名為日本人。到1623年時，屬於日本耶穌會有72名會士在澳門。<sup>(18)</sup>這些流亡者和被驅逐者的湧入“就自然地組成了一條街”。這其中，“除了有葡萄牙人的妻妾、奴僕外，還有商人和教士”<sup>(19)</sup>。1623年澳門每個人一年的生活費需要45兩，到1624年，由於通貨膨脹，澳門一年生活費就漲到55兩，作為司庫的陸若漢不得不為亡命的會士們的生活而奔波。而當時承擔這批亡命者生活的聖保祿學院的財政狀況已極度窘迫，祇可勉強負擔八個人的生活。在這種情況下，司庫陸若漢採取了多種辦法來度過難關：一是由聖保祿學院院長出面向澳門的富商們募捐；二是陸若漢以耶穌會的名義向別處借款，1616年借款三萬兩；三是1624年初，陸若漢向羅馬寫信，請求經濟上支援，並提議說，為了維持日本的耶穌會，由耶穌會全體來分擔必要的經費<sup>(20)</sup>；四是澳門當時正在建聖保祿教堂的前壁，工程巨大，投入不少資金，故以日本會士參加部分建造工作，實行以工代賑的方法來解決部分生活費用。<sup>(21)</sup>除了要解決在澳門避難的日本會士的生活與工作問題外，澳門還必須為在日本正在遭受德川幕府迫害的會士提供各種援助。除了資金以外，還要贈送物

資，如彌撒用的葡萄酒、鈕扣、鞋子等，還有在澳門貿易中屬於耶穌會的好幾捆絲綢，也都贈送出去了。(22)

陸若漢擔任澳門耶穌會司庫及司庫助理，另一個重要任務是必須親自參加廣州交易會，因為當時的耶穌會士是直接參入澳門海外貿易的，而陸若漢在日本時就一直參加長崎與澳門的日葡貿易，是一位頗有經驗的經營者。因此，陸若漢從1611-1626年間（除了不在澳門）幾乎每年均要代表耶穌會赴廣州參加交易會。故陸若漢自稱：“為了澳門市場不斷工作，每年都十分忙碌。”(23)由此可知，每年的廣州交易會正是開拓澳門市場的重要工作，而這一重要工作也就決定了他的“忙碌”。

廣州交易會起始於1554年索札與廣東海道副使汪柏簽訂協定後，即同意葡人到廣州貿易(24)，亦即意味着廣州交易會的開始，直到1580年前，廣州交易會每年祇對葡人開放一次，到1583年時已開始每年舉辦兩次(25)，即如〈委黎多報效始末疏〉中所言，“兩季入省貿易”(26)。廣州市場每年對葡商開放兩次，每次持續兩三個月。中國政府允許葡商白天可以在街上自由行走，但晚上必須回到停泊於珠江的船上。葡商在冬季市場出售從印度運來的貨物，同時購進出口到印度和歐洲的商品；在夏季市場，主要做中國絲綢與日本白銀的生意。(27)陸若漢於1611年冬季進入廣州參加交易會。據庫帕稱：

陸若漢是作為葡萄牙人的隨行人員前往廣東的，在生意方面也一定提出了有用的建議。中國官員認為，在商人們中間加進一位神父，即使商人之間產生甚麼矛盾，也總能夠得到解決，所以對此很放心。(28)

不排除陸若漢赴廣州參加交易會有上述作用。但我們認為，耶穌會派陸若漢參加廣州交易會還有十分重要的經濟目的。澳門耶穌會自身也參入了澳門的海外貿易。1578年，為解決耶穌會日本傳教團的財政問題，巡視員范禮安(Alessandro Valignano)與澳門商人簽訂協定，在每年澳門對日本貿易中的1,600擔生絲中，撥100擔的貿易額作為耶穌會的經

費，這樣澳門耶穌會每年可得到4000-6000杜卡多的穩定收入。(29)耶穌會士參入澳門的海外貿易遭到多方面的指責和批評，1585年12月24日克勞迪奧·阿夸維瓦致范禮安的信稱：

在中國廣東等地方彌漫着行商的惡臭與醜聞，一些耶穌會教士與其他葡萄牙商人一起也來到這裡，各種協定、要求和商品多如牛毛，混亂不堪。(30)

耶穌會士參入海外貿易雖然從17世紀初就多次遭到葡萄牙王室的明令禁止，但這些禁令對遠東教會的影響是微乎其微的，為了教會自身的經濟利益，直到17世紀中葉其“貿易活動依然如故”。(31)所以，當時澳門耶穌會派陸若漢參加廣州交易會，決不單純地祇是一名“隨行人員”，而應是耶穌會參入交易會的代表。之所以選擇陸若漢，是因為陸若漢具有長期日葡貿易的經驗。陸若漢去廣州可以為耶穌會選購日本需要的生絲，“還可以做黃金或麝香的買賣，從澳門向日本運貨，以此來填補（耶穌會）省的需要”(32)。從庫帕公佈的資料，1615年、1621年及1625年，陸若漢均隨葡商代表團進入廣州交易會。雖然這三次去廣州，陸若漢均負有處理其它澳門事務的重大責任，但不能排除他進廣州仍同時負有為澳門耶穌會採購貨物的經濟目的。

由於陸若漢在日本宮廷上層社會及日葡貿易中長期工作，其“理解能力、判斷能力、思考能力以及經驗都超出一般人”，而且“很善於交際”(33)，因此澳門耶穌會還安排他擔任澳門耶穌會的顧問。《耶穌會會士在亞洲》稱他“出任副省會長神父顧問(consultor)數年”(34)，庫帕在他的著作中多次提到陸若漢的這一職務：

(陸若漢)可能是在1612年2月或3月回到澳門的，但是此後十八個月他做了甚麼呢？這一點不太清楚。也許是在學院教書，也許是當司庫助理，也許是從事教會的工作。總之，從1615年1月的會員名冊上看，可以明確知道，他是在傳教，同時還擔任（耶穌會）會長的顧問。(35)

庫帕在另一處還稱：“他是學院院長的顧問，可能還承擔傳教工作。”<sup>(36)</sup>這裡的學院是指聖保祿（大三巴）學院，而當時的澳門耶穌會會長兼聖保祿學院院長，故耶穌會會長顧問與學院院長顧問實際上是同一職。作為澳門耶穌會會長的顧問，其中一項最重要的工作就是研究東方哲學，並對當時日本和中國兩個傳教區出現的在天主教教義中引入東方哲學思想的錯誤方法進行批判。<sup>(37)</sup>1616年陸若漢在澳門寫的信稱：

從1613年6月到1615年7月，整整兩年中，我從巡視員巴範濟（Francesco Pasio）神父那裡接受特別任務，系統地研究了自古以來出現的東方哲學家的不同學問，因為這些學者們所提倡的學說，從根本上是違反我們神聖教義的。正如已經聽說的那樣，這一研究的目的是因為中國和日本兩個傳教地目前正在編寫的教理問答中引入了這些學者們的學說，並要證明他們在根本上是錯誤的。我是從日本教省代理會長顧問會那裡受委託作這項工作的。<sup>(38)</sup>

巴範濟是“1612年受命為中國日本兩國傳道會之視察員”<sup>(39)</sup>，他到澳門不足一年就去世。巴範濟也是一位對利瑪竇傳教路線持反對意見者，巴範濟曾指出：“在由入華神父們用漢文所寫的著作中有類似異教徒那樣的錯誤。”<sup>(40)</sup>他將對中國教區的調研工作交給陸若漢，也是因為陸若漢在上述問題上同他持基本相同的意見。帶着這樣的目的，1613年6月，陸若漢隨葡萄牙商人參加廣州夏季交易會，秘密北上，深入中國內地，到1615年7月止，他在中國內地進行整整兩年時間的調查研究。據陸若漢自己說：

我從事了整整兩年這些宗派研究，其實在日本的時候，就已經投入這一研究當中。為了這個目的，我訪問了中國各地耶穌會會院。不僅如此，甚至連耶穌會的人從來沒有去過的地方我都去了。<sup>(41)</sup>

1613年中國境內有二十名耶穌會士，包括十三名神父和七名修士，分散在北京、南京、杭州、南昌、

南雄五個城市。陸若漢先後對這些城市的耶穌會院進行了拜訪。據陸若漢的《日本教會史》，他在1614年還去過鎮江。據陸若漢1616年函稱，在他的十八個月的中國旅行中，同他一起的夥伴是意大利人王豐肅（Alphonse Vagnoni）神父。王豐肅神父1609年是南京耶穌會會長，南京傳教會是當時中國最發達的教會，故陸若漢當時有可能在南京獸的時間最長。1615年，陸若漢到了北京，先後同北京城天主教徒徐光啟、李之藻、楊廷筠見面，並與徐、李、楊諸人一起就一些天主教教義中出現的某些名詞的翻譯問題進行了探討，還對當時在北京的意大利耶穌會士熊三拔（Sabatino de Ursis）的新著譯名進行討論。<sup>(42)</sup>熊三拔1614年在北京用漢文發表了〈上帝說〉一文，“三拔以為上帝之稱天下，足代表真主，主說與龍華民同”<sup>(43)</sup>。他同李之藻的討論是最深入的。當時陸若漢還不懂中文，他們之間的討論靠熊三拔擔任翻譯。

兩年多的時間對中國耶穌會的考察及對東方哲學的研究，陸若漢成為最早堅決反對利瑪竇傳教路線的耶穌會傳教士之一。費賴之書稱：“其後諸年參加上帝、天主等類名稱之討論，頗不以利瑪竇神甫採用之習慣為然。”<sup>(44)</sup>謝和耐教授則稱陸若漢“他是最強烈反對把中國古代傳說與基督教傳說相結合的人之一”<sup>(45)</sup>。但陸若漢對利瑪竇神父及利瑪竇所開創的中國傳教事業是十分贊賞的，他在1612年1月的信中，高度贊揚了開創中國傳教事業的利瑪竇：

主將利瑪竇神父召到身邊，神父將作為耶穌會傳教的開拓者，接受不輕易給外國人的榮譽。中國有一個習慣，就是尊重聖人，或者說是德高望重的哲人去世。利瑪竇神父是中國人崇敬的對象。<sup>(46)</sup>

在1616年的信中，他再次稱贊利瑪竇：

利瑪竇先生給人們留下了幸福的回憶，所有中國人都認為先生是聖人。他的確是這樣，度過了聖人一樣的一生。<sup>(47)</sup>

但在傳教中採用中國禮儀及翻譯天主教神學時採用中國儒家經典的用語問題上，陸若漢堅決反對。在

1613-1615年在逗留中國期間，他就寫了好幾篇文章批判當時耶穌會出版物的錯誤：

這裡編寫的書中有很多違反天主教信仰的根本性錯誤，因為書中使用了複雜而文雅的詞語，有些模稜兩可的說明可以作多種解釋。……並說，我們宣揚的思想同中國人的祖先宣揚的思想是同樣的，並認為祇要同儒家士大夫階層合作就能夠成功，因此都抱有這樣的想法，但是，這是錯誤的。(48)

中國耶穌會的出版物中，出現表示神的概念用詞是錯誤的。另外，“靈魂”和“天使”也被翻譯錯，成為帶有迷信色彩的詞。(49)

陸若漢還將這些錯誤列成一覽表，交給中國耶穌會會長龍華民(Nicolas Longobardi)。龍華民是引起中國禮儀之爭的第一人：

當其僅為傳教師時，對於其道長利瑪竇之觀念與方法，已不能完全採納，但為尊敬道長，不便批評。一旦自為會督後，以為事關信仰，遂從事研究，而在理論與事實上所得之結論，有數點與前任會督之主張完全背馳。(50)

龍華民全面審視耶穌會在華策略，對利瑪竇時期定下的“補儒易佛”、“中國禮儀”、“譯名問題”提出一系列疑問。1612年龍華民與熊三拔上書日本-中國省會長，要求禁止用“天”、“上帝”、“天主”等譯名。(51)可見陸若漢亦以自己的研究成果，對龍華民反對利瑪竇路線給予全力的支持。

利瑪竇及其弟子們確信“補儒易佛”、“採用中國禮儀”是將天主教扎根於中國這片土地的最好辦法，而陸若漢及其同觀點的人則認為這種想法是錯誤和危險的。(52)陸若漢針對這種他認為“錯誤和危險”的想法戰鬥了一生，1618年他在澳門發表一文，辯駁利瑪竇神甫勸導華人入教方法之非；1626年11月21日信，曾利用西安新發現的景教碑文，以證利瑪竇所採漢文天主名稱之偽；1627年11月30日致耶穌會駐羅馬之葡萄牙助理員馬斯卡倫哈斯

(Nuno Mascarenhas)的信中，再次批判利氏採用漢文天主名稱；1633年2月5日致耶穌會長的信及11月30日致葡萄牙助理員的信，皆駁利瑪竇神甫所採用漢文名稱天主之非。此外還有一篇文章〈駁澳門編寫的一部雄辯著作，它反對利瑪竇及其在華追隨者的行動，並反對費樂德(Rodrigues de Figueiredo)神甫對原著的注釋〉，它是陸若漢1618年文章發表後，費樂德神甫於1627年撰文予以答覆，而陸若漢又撰文對費樂德進行的反駁。(53)陸若漢這種維護天主教傳統的戰鬥精神一直堅持到生命的最後一刻。

作為利瑪竇傳教路線最堅決的批判者陸若漢，由於言辭激烈，容易衝動，且說話十分武斷，在當時他還祇是一位日本事務專家，對中國事務並不太熟悉，因此在激烈的爭論中，他得罪了不少人，且交不到自己的朋友，所以在他出任澳門耶穌會顧問不到一年，就成為同事們怨恨的目標。(54)

陸若漢擔任澳門耶穌會司庫及顧問之職直到1626年。陸若漢在1627年11月的信中說，由於他再三請求免去不適合他的所有職務，司庫與顧問之職均被免去。但實際上耶穌會還要他當顧問，1627年以後的幾次耶穌會顧問會仍有陸若漢參加。(55)

### 多次參加廣州談判的澳門代表

陸若漢到澳門不僅長期擔任澳門耶穌會的司庫和顧問，協助澳門耶穌會做了大量工作，而且在與廣東政府的外事交往方面也是澳門方面的一位十分重要的代表。從1611-1626年間，他無數次作為澳門代表進入廣東，或經商或外交，或處理澳門與廣東的糾紛，展現了他“很善於交際”的外交才幹，為澳門與中國政府之間雙方關係的疏通起了很大作用，並為澳葡政府與耶穌會處理了幾件十分棘手的外交糾紛。

#### 一、1615年會見廣東總兵及廣東巡按御史及進獻天球儀、地球儀事

萬曆二十九年(1601)利瑪竇、龐迪我進京向神宗皇帝進獻禮品，開創了中國傳教區之事雖然對澳門耶穌會有很大的震動，但是隨後中國傳教區事業的發展並非一帆風順，到利瑪竇1610年去世後，中國內地的傳教事業更顯艱難。如何繼承和發揚利瑪

寶創立的中國事業，如何進一步打通澳門同中國政府的關係，這是當時澳門政府及耶穌會最注重的問題，而與之溝通的人選就是具有豐富外交經驗的陸若漢。陸若漢 1616 年的長信記錄了這一事情的經過：

陸若漢帶領葡萄牙商人於（1615）11 月底 12 月初出發去廣東冬季市場，因為在廣東的時間很多，所以他通過翻譯一個一個地會見了想同自己接觸的中國人。他把龐迪我（Diego de Pantoja）用中文寫的天主教倫理的書《七克》給廣東總兵看。總兵非常欽佩地讀了這本書，還說，能否請傳教士們向北京的皇帝贈送天球儀和地球儀？總兵還說，想把陸若漢帶到廣東的日晷拿在手上看。在這支日晷上，按中國的式樣記載了時間。陸若漢馬上將它送到了總兵那裡，並補充說道，要把天球儀和地球儀送到北京之事，就必須問一下澳門的會長。總兵因為事情很順利，所以很高興。在第三天招待陸若漢吃了晚飯。陸若漢利用了這之前的空隙，總結了天主教教義概要和耶穌會士駐在中國的理由，並且帶着這些文件前往總兵的宅邸。……總兵問了幾個關於中國耶穌會現狀的問題，因此，陸若漢拿出利瑪竇製作的小型世界地圖進行詳細說明，當提到把天球儀和地球儀送給皇帝的話題時，陸若漢抓住機會回答說，澳門會長一定會很高興把它獻給皇上。<sup>(56)</sup>

陸若漢 1615 年到廣州不僅拜會了廣東省總兵，而且在廣東總兵的引薦下，又拜會了直屬北京宮廷的廣東巡按御史：

他〔御史〕走下自己的椅子來到我〔陸若漢〕旁邊問道，是否能夠為皇帝製作天球儀和地球儀。我的回答和以前一樣，給他看了一份比以前更加簡單的說明書。他從頭至尾看完後笑了起來……我對他說，我們不是商人，而是傳教士，是為了傳播天主的宗教和學問而來的。<sup>(57)</sup>

澳門耶穌會派陸若漢參加廣州交易會除了很明顯的經濟目的之外，還有十分明顯的外交意圖。那就是

希望通過具有豐富外交經驗的陸若漢與廣東官員接觸，像利瑪竇一樣再次打開進入中國宮廷的門道。1615 年底 1616 年初陸若漢在廣州的活動是卓有成效的。“陸若漢在 1616 年 1 月下旬回到了澳門，過了不久，住在澳門的官員接到廣東方面的指示，便下令說，有關天球儀和地球儀之事，要跟耶穌會會長及澳門總兵商量。”<sup>(58)</sup>然而，由於很快就爆發了萬曆四十四年（1616）的“南京教案”，澳門耶穌會策劃的向中國皇帝進獻“天球儀和地球儀”之事未能成功，但通過陸若漢與廣東官員的接觸進一步密切了澳門與廣東的關係，這一作用是十分明顯的。

二、1621 年，陸若漢受澳門耶穌會之託，再次帶領葡萄牙商人參加廣州交易會，而他本人卻肩負着另一項重要任務，即為“青洲教產”之事到廣州與中國官員談判

青洲是靠近澳門內港北部的一個小島，當時葡文獻稱之為“鬼島”<sup>(59)</sup>。1594 年澳門聖保祿學院創辦後，隨着“教師、學生等人數的不斷增加，從而使膳宿供應顯得不足”<sup>(60)</sup>，在 1603 年和 1604 年，巡視員范禮安和大三巴學院院長卡瓦略（Valentim Carvalho）開始開發這座小島：

他們建起了幾座土屋和一座小教堂。一些中國人將這些建築誤以為是炮臺，謠傳說耶穌會將以此來實施自己的計劃，使自己成為中國的主人。<sup>(61)</sup>

《明熹宗實錄》卷十一是這樣記錄的：

萬曆三十四年（1606），於對海築青洲山寺，高可六七丈，闕敞奇秘，非中國梵剎比。縣令張大猷請毀其垣，不果。<sup>(62)</sup>

《明史·佛郎機傳》所記大致相同<sup>(63)</sup>，也稱為萬曆三十四年（1606）行動“不果”。但耶穌會士王豐肅〈論耶穌會對青洲所擁有的權利〉一文關於此事有較詳細的記錄：

有了此約，視察員放下了心，更有了把握，開始斥資整治島嶼。約兩年後，神甫們已啟用該

島。一些心術不正的華人想找他們麻煩，企圖從神甫及地主處獲得更多的銀子，於是到官員處去告地主的狀，說他出賣墓地。官員出於對外人的忌妒與恐懼，設法阻止我們起造房屋，於是悄悄來到島上，將所有草頂房屋付之一炬。這些房子裡設有一聖米格爾小堂。但官員未有將神甫們趕出該島的想法。在焚燒房屋時，神甫各個群情激憤，於是率領僕人及從外面趕來的學員向官員示威。後來得知，在廣州不僅沒有因此控告我們，反而懲罰了這些官員，革了他們的職。<sup>(64)</sup>

庫帕引用的資料亦載：

終於在 1606 年的一天，乘着葡萄牙人全部都去了教堂的機會，一名官員率領暴徒來到島上，將建築物從內到外破壞殆盡。<sup>(65)</sup>

可見，萬曆三十四年（1606）張大猷的行動是實施了的，而且確實搗毀了青洲建築。祇是 1606 年第一次搗毀後，耶穌會又在青洲島上開始重建房屋：

之後，神甫們開始重建房屋，沒有人再找他們的麻煩。他們已擁有該島多年，不曾有人找他們的麻煩。過了一段時間，官員們又談起了該島，決定派一姓俞〔指俞安性〕的海道來澳門，巡視此地一帶。他沿海圍繞該島轉了一圈，笑着說那是甚麼，好像一隻倒扣着的瓷碗，並稱中國國王不會給人寸土。之後，官員們再未提起該島。後來，又有一位姓劉〔指劉承誼〕的海道來巡視澳門，他見到該島，亦未予以理睬。如果不是後來蓋起了樓房，也不會引起守澳官們的注意。守澳官們前去視察這些房屋，他們見到是蓋在舊基上的，於是向上匯報了情況。前山官員們也如實稟告了海道。海道來到當地視察，證實情況與議事亭的公函相符。實際上，這位海道並不相信當地官員，認為他們有受賄之嫌。他命令香山縣令來查看這些房屋，復實是否建造在舊址之上，還是新建築。香山縣令來視察，糟糕的是正好看見幾個傭人手持砍刀在勞動，他認為是蔑視他，向其

示威。此外，由於未向其獻金，他耿耿於懷，決定向其上司大說壞話。的確，他向海道及都堂這樣做了。他說是新建築，請下令拆除。就此，廣州官員們及守澳官們與議事亭幾經交涉。最後，通過都堂的聲威要求將其拆毀。但由於一再向其呈請，未實施。<sup>(66)</sup>

上文中的“香山縣令”應該不是張大猷，因為張大猷任香山縣令職止於萬曆三十三年（1605）。可見關於萬曆三十四年（1606）後建的青洲房屋廣州官員與澳門方面已有幾次交涉，廣州方面堅持要拆毀，但由於“守澳官與議事亭”的“一再向其申請，未實施”，在這種情況下耶穌會遂派陸若漢利用廣交會的機會到廣州同中國官員談判，希望中國政府不要拆毀耶穌會在青洲的這一批建築物，並希望通過談判締結一個協定，能夠保證永久佔有青洲。

陸若漢到廣州拜見管理澳門事務的海道副使劉承誼，並與之交涉。雖然我們沒有資料講清雙方談判的過程，但當時談判的結果是成功的。庫帕稱：

海道跟總督商量的結果，開始是命令拆去青洲所有的建築物，後來這一命令放寬了，不再發放建新教堂的許可，但說以前的建築物可以保留，並且允許增建兩處聖堂。<sup>(67)</sup>

王豐肅〈論耶穌會對青洲所擁有的權利〉一文稱：

去年廣州交易會時期，陸若漢在廣州與葡萄牙人見了面，並在海道處辦妥了此事。海道後見都堂，決定既然有言拆除那些房屋，但他作為澳城的上司，以他的權威為解決此事闢一蹊徑，於是同意在那些房屋（不予以拆除）中設立兩座小教堂，一座供奉聖母，另一座敬拜聖地牙哥。然後，還下令復實此命令執行的情況。海道本人也將此情況告訴了來此取炮的兩位杭州籍入了天主教的文官〔指張燾與孫學詩〕。通事弗朗西斯科·瓦雷拉（Francisco Varela）以海道的名義，將此以書面形式通知了議事亭。議事亭又提出請海道馬上執行一切有關命令。海道也這樣做了。<sup>(68)</sup>

可見陸若漢這次廣州談判是成功的，基本上達到了澳門耶穌會的目的。然而由於海道副使劉承誡突然去世，導致“青洲教產事件”轉向。庫帕稱：

這名很合作的官員不久就去世了，接着派來的官員，又再一次要求拆毀所有的建築，並且說要把在廣東的葡萄牙人都扣為人質，直到這一命令得到實施。(69)

王豐肅文則稱：

廣州交易會結束後，一切安寧，不再提及青洲之事。但在這位海道逝世後，與我們作對的那位縣令因未達其目的仍不肯罷休，於是舊事重提，欲拆除那些房屋，但無從下手。他待到葡人參加廣州交易會的時候，設法讓福建商人扣留葡人的船，直至拆除那些房屋為止。(70)

1621年耶穌會年度報告也有這一事件的記錄：

華人受到了挑撥，氣勢汹汹，拆毀了房屋，逼我們退回澳城。不僅如此，還想從我們手中奪走青洲島這一本學院唯一的去處。他們沒有使用他們根本不會使用的進攻武器，而是玩弄一些卑鄙伎倆。主管本省的海道駐扎廣州。當時，葡人正投入大量銀錢在那裡工作、貿易、購貨。華人以為這是達到他們目的的大好時機，於是派遣一官員來本澳，要求當政者下令拆除神甫們在青洲建設的房屋。如果不這樣做的話，將扣押在廣州的葡人及其錢財。本城市政議員們個個束手無策，回答說對神甫們的事情無法介入，因為他們是宗教人士，不受他們的管轄。這樣回答也無濟於事，華人一再堅持拆除房屋。為了進一步威逼，竟然禁止附近村莊供應必需品。受損失最大的還是窮人。議事亭成員向我們的人通報了所發生的情況，請求我們盡可能設法解決這個麻煩。我們看到，祇有我們可以平息這場暴風驟雨，保住我們的房屋。這房屋對於我們來說十分重要。但華人並不善罷甘休，一直逼得我們同意將這些房屋拆除為止。為避免議事亭遭受更大的麻煩，我們同意了。(71)

可見，到1621年青洲第二次重建的房屋最後還是被中方拆毀。中文資料亦可證明，見《明熹宗實錄》卷十一：

(天啟元年六月丙子)廣東巡按王尊德以〈拆毀香山澳夷新築青洲島縣狀〉上聞，且殺將馮從龍、孫昌祚等同心任事之功，乞與紀錄。部覆從之。(72)

《明史·佛郎機傳》稱：

天啟元年，守臣慮其終為患，譴監司馮從龍等毀其青洲城。番亦不敢拒。(73)

《明史·陳邦瞻傳》亦稱：

會光宗嗣位(1620)，即擢邦瞻兵部右侍郎總督兩廣軍務兼巡撫廣東。……澳夷築室青洲，奸民與通，時侵內地，邦瞻大燔其巢。(74)

徐如珂《望雲樓稿》卷十一稱：

青洲山事，仰仗威靈，盡撤而毀之。此數十年所姑息養成而不敢問者也。……中軍孫昌祚効有微勞，得始終成就之，實大幸也。(75)

可知天啟元年(1621)廣東政府正式下令拆毀了青洲的耶穌會建築，但並沒有將島上居住的耶穌會士趕走。前引王豐肅文又稱：

經過這一大風波後，不僅因為失去了那些房屋，在那裡休憩的人不得停留該島，而且還因為飽嚙了嫉恨我們的人給我們造成的苦果，我們祇得隨遇而安，倖好保住了青洲。但官員們欲又勒令我們從島上全部撤退，將樹木伐倒。然而，此時在廣州的葡萄牙人已回到本城，危險小了一些，這才可以作些抗爭。於是官員們至此罷休，在島上豎起了一塊石碑，銘文禁止無中國國王的同意不得在此興建房屋。但時間可解決一切，現在在官員的同意下，我們又有了幾間草棚，青洲似乎更加屹立了。(76)

據庫帕稱，青洲的保住是由於對中國官員的賄賂：

耶穌會向有關方面支付了相應的禮金，這一點是毫無疑問的。不久，小島就正式成為耶穌會的所有物。(77)

這也就是《明熹宗實錄》卷十一中所言：“至是稍夷其居，然終不能盡云。”(78)

### 三、1625年關於拆毀澳門城牆與兩廣總督何士晉的談判

澳門葡人修築城垣進行防禦應始於澳門開埠初期，但大規模的公開興築則應在天啟二年(1622)澳門葡荷之戰後。1623年5月，馬士加路也(Dom Francisco Mascarenhas)出任澳門兵頭，他以極快的速度完成了澳門城牆的建設。博卡羅(António Bocarro)1635年《要塞圖冊》載：

本市近乎完工的城牆都是唐·弗朗西斯科·馬什卡雷尼亞什建造的，他是本市第一位兵頭，對這一工程貢獻最大。(79)

明清史料乙編有一殘檔：

〔上缺〕環架大銃數十門，外望皆曰銃臺，其實中虛，非壘基也。偵者屢報夷人築城費銀二十萬，報知該國王，謂已據中朝一方地。……兵頭因築此垣，虛中聳外，欲規劃為殿基，後建塔，請封一王子居守，故兵頭盤踞此中，護惜城臺，每有存亡與俱之意。(80)

澳門議事會書記雷戈(D. C. Rego)1623年11月27日的手稿更稱：

為了全面加強(本市的)防務，對中國人做了艱巨的工作，再次給他賄賂後，才來了幾個中國官員察看敵人的艦船和留在戰場上的屍體，他們還把幾顆人頭帶往廣州，以證明我們要建的城牆祇用於保衛本市，而本市位於中華皇帝的土地上，所以敵人要索取的是中國的土地。給錢就能辦成一切事情。這樣，終於克服了最大的困難，開始動工。中國官員們佯裝不知，參加建築的人越來越多，並且熱情高漲，工程在進展，在一年多一點的時間裡就建成了

幾大段十八拃寬三十五拃高的長牆，上面有堡壘、雉堞等等。這樣一來，本市的陸地部分就幾乎全都圍起來了。(81)

據上述資料可以看出，1622年後澳門興建城牆之事是在澳門葡人賄賂中國官員的情況下進行的，中國官員明知興築城牆是非法的，因為萬曆四十二年(1563)廣東海道副使俞安性在澳門議事亭勒石立約，其中之一即“禁擅自興作”(82)，但中國官員均對此事“佯裝不知”，以致形成1623年後澳門城牆已大體完成這一既成事實。對於澳門修建的城牆，廣東官員們一直擔心葡人會把澳門變成一個軍事基地。天啟四年(1624)何士晉出任兩廣總督。天啟五年(1625)初，兩廣總督何士晉召見澳門葡人，質問為何擅築城垣之事，具體經辦此事為嶺西道蔡善繼：

適兩粵總制何士晉下令墮澳城臺，一切機宜，悉借籌於善繼。(83)

《澳門記略》所記略異：

澳城明季創自佛郎機。萬曆中，蔡善繼由香山令仕至嶺西道，總督何士晉採其言，下令墮澳城臺。(84)

1625年2月21日的葡文件記錄此事更詳：

本官嶺西道(Lineitão)接兩省都堂面諭，令我遣本道一員持本劄諭，陪同商人Jugu等前往澳門諭議事亭諸頭目，拆除混合土牆、礮堡或架設大礮的礮臺。……現在本道命令該商人等召議事亭諸頭目，攜帶若干夷人來見本官，以便一同前去晉見都堂面談此事。(85)

庫帕的記錄是這樣的：

廣東的都堂對澳門人下令道，這樣的城堡都是毫無用處的，所以，要拆除新的城牆。……他們掌握着間接打敗對手的方法，即關閉的官員停止了糧食和木材〔柴〕的供應，使澳門處於一種絕望的狀態，其結果是在黑市上出售食物，價格上漲到平時的三倍。(86)

1628年科爾特斯神父(P. Adriano de las Cortes)《中國旅行記》亦稱：

那時，澳門受到都堂和他的中國人的很大壓力，因為陸地和海上都被包圍，切斷了對澳門的食品供應。(87)

據前引1625年2月21日葡文件，為了解救澳門危機，澳門議事會推選了“六名長者”赴廣東晉見兩廣總督，並邀請陸若漢也參加這一代表團。(88)前引《中國旅遊記》稱：

若奧·羅德里格斯(陸若漢)和幾位澳門貴族在同一天的同一時刻，即澳門被圍困前不久，到了廣州。可以肯定，這確實是天主保佑，他們是去與都堂交涉本市的問題的。

若奧·羅德里格斯神父和澳門市的幾位貴族市民到了廣州，路上曾被都堂召到肇慶市簽署合約，並代表陛下和澳門市向該都堂致敬。(89)

可見，陸若漢等人見何士晉是在肇慶。庫帕介紹了陸若漢在談判中的表現：

由於他在廣東按察使面前對拆除城牆堅決唱反調，因此，按察使非常氣憤，認為不執行命令的責任在陸若漢。陸若漢知道，由於自己明確說出了意見，使按察使感到不愉快，在以後的會談中，便故意缺席。(90)

可以說，陸若漢神父對於拆毀澳門城牆之事持堅決反對意見。當時關於派不派陸若漢神父赴廣州談判一事，澳葡政府同耶穌會的意見是截然不同的。1625年5月17日澳督馬士加路也致巡視員熱莫尼羅·羅德里格斯(Jerónimo Rodrigues)的信稱：

圍繞跟中國之間發生的爭執，閣下同意陸若漢同本市代表團一起，兩次出差廣東，一次去香山。我打算以後直接跟本人去講，但是，此事說到底是葡萄牙國王的問題，即使有議事會的邀請，我也迫切希望不要讓陸若漢先生參與現在正在進行的廣東事情當中去。(91)

1625年2月21日的葡文件亦稱：

總督下令不讓第一批前往並致函視察員神甫不要批准陸若漢神甫前往，因為在前幾次中，他給國王陛下幫了倒忙。(92)

澳門耶穌會當時同澳督的關係十分緊張，因為在兩三個月前，澳督從耶穌會手中沒收了聖保祿城堡(即大三巴炮臺)。巡視員熱羅尼莫·羅德里格斯根本不打算按澳督的吩咐行事，他給澳督回信稱：

陸若漢應接受議事會邀請參加代表團，他在亞洲有四十多年的生活經驗，沒做過超越修道宣誓的事情。(93)

故1625年6月，陸若漢再次受耶穌會之託為拆除城牆之事赴廣州談判：

視察員回信堅持派陸若漢神甫。到了廣州後，他展開了談判，同意支付上述地租。都堂為了感謝他，當眾讓人給他穿上了華式服裝，佩戴了獎章。他早為此留了鬍子以便接受。(94)

這一次談判，澳門方面被迫讓步，同意拆毀城牆：

應總督〔何士晉〕之召第二次前往廣州時，他們〔陸若漢等〕的讓步，大大超過了要求。他們將拆除在那裡一起造的城堡，焚燬船隻，收藏大炮，甘當中國國王的臣民。(95)

庫帕則稱：

1625年3月31日，澳門市民共同進行拆除城垣的工作。(96)

可見，在沒有正式談判之前，澳門拆城牆的工作已經開始。《明熹宗實錄》卷五八：

(天啟五年四月)總督兩廣何士晉疏報，濠鏡澳夷邇來盤踞，披猖一時，文武各官決策防禦。今內奸絕濟，外夷畏服，願自毀其城，止留濱海一面以禦紅夷。(97)

博卡羅的記錄大致相同：

中國人非常多疑，從上面提到的聖保羅炮臺修下來，靠陸地一邊的大部分城牆被他們設法拆除了，他們認為城牆是針對他們而修建的，這樣，就只剩下沿海邊和西邊的一些。(98)

這濱海一面的城牆也是陸若漢在廣州對兩廣總督何士晉及其他中國官員以重金賄賂得以保存下來的。

但好像金錢起了作用，很快就撤銷了拆除城牆的命令。(99)

中文文獻也有記錄：

(何)士晉在粵東時，適有拆城之議，嚇受攬頭澳夷，計贓不下三四十萬。(100)

據葡文資料，何士晉一次從陸若漢手中即收受贓款36,000兩白銀。(101)

#### 四、1625年陸若漢為營救因海難被囚禁的葡、西人士與廣東政府的交涉

陸若漢在廣州為拆除澳門城牆事同廣東官員談判時，他還做了一件十分重要的事，即營救一批因海上遇難而被關在潮州的西班牙人、葡萄牙人。事情的經過是這樣：

1625年科爾特斯(Adriano de las Cortes)等幾位西班牙傳教士乘船從馬尼拉前往澳門，途中遇風暴，船在粵東海面沉沒，船上共有九十七人，包括有葡萄牙人、西班牙人、印度人、日本人及摩爾人。其中有四名教士，兩名是耶穌會士。船上還載有十萬比索的銀錠和多種貨物。海難中有十五人喪生，其餘倖存者均被中國政府俘擄，被關押在潮州。(102)

在潮州的俘虜受盡了虐待，有五人被斬首，還有多人被打傷，並經常拉着他們“一村又一村地遊街示眾”，並對外說這一批俘虜是“曾經襲擊過當地人的海盜”，還把幾個白皮膚的人說成是荷蘭人。(103)其目的就是想處死這批俘虜而私吞船上的鉅額白銀。由於船上的葡人有幾個是澳門居民，故他們很快將資訊傳出去。恰逢陸若漢神父到廣州參加談判，他獲知這一消息後，迅速展開營救活動。聰明的陸若漢神父熟悉官場內幕，故採用先發制人的方法穩定局勢：

陸若漢一馬當先，一口咬定曾給潮州地方官九隻價值達300比索的戒指。總督大人相信了他的說法，就質問潮州地方官，這一來俘虜們就被看在眼里了，他們的監守者對他們的監守也放鬆了，甚至還送給他們衣服和食品。(104)

緊接着給被捕囚徒送衣物。前引《中國旅行記》：

他們通過中國送信人給我們帶來了衣物，以救助我們這方面的急需，還有20比索供其它需要之用，另外還從廣州的幾個葡萄牙商人那裡募集來的14比索的施捨，讓其他被捕者平分。儘管這兩項錢不多，卻是冒着風險送來的，並且可望很快得到都堂釋放我們的准許，到那時會給我們路上所需的一切。(105)

再次是迅速展開交涉，要求釋放被俘者。陸若漢1625年3月6日在廣州寫的信稱：

我們到達廣州這座城市時，正好〔海難遇險者們的〕第一封信也到了，這是天主保佑，於是我們可以向都堂遞交請求書，讓他們把遇難船上的人們看作是我們的人送到這裡來，因為〔潮州府〕當地人已經決定把遇險者作為盜賊全部處死，以便隱瞞他們搶掠(船上人財物的)行為。都堂很快答應讓遇險者到這裡來。(106)

《中國旅行記》書中亦載：

陸若漢神父與澳門市的幾位貴族市民到了廣州，路上曾被都堂召到肇慶市簽署和約並代表陛下和澳門市向該都堂致敬。他們想從他那裡得到一道權杖。權杖很快送來了，准許我們離開潮州府王國，把我們帶往廣州。(107)

據瞿西滿(Simão da Cunha)神父稱陸若漢神父向都堂要權杖之事：

權杖到了的時候，我正在廣州，與陸若漢神父在一起。他在都堂所在的肇慶費了不少周折才談妥了發權杖的事。(108)

當第一批十二名遇難者被押送到廣州後，事情又發生了變化：

到廣州後他們得知，中國宮廷已下了一道公文申斥都堂，並任命了繼任該職的人，因此都堂已離開廣州王國，不再管政府的日常事務，在等待繼任者到達期間祇處理重大事務。廣州和其它地方都有傳言，說國王免去了都堂的職務並命他前往宮廷是因為他在以前所在政府做的事受到嚴重指控。……鑒於此原因，都堂的權杖已經失效，再也不能與他商談任何問題。(109)

這個都堂即兩廣總督何士晉，“受指控”事是指何士晉“在粵東時，適有拆城之議，嚇受攬頭澳夷，計贓不下三四十萬”(110)。但十二位遇難者已於1625年6月23日到達廣州，當時廣東官員還想將他們押送回潮州：

他們不肯就範，逃到了當時參加廣州貨市的葡人的船上。在此之前他們曾與中國官員德奇濟談判，准許他們留在廣州，留在船上。(111)

最後，通過在廣州的中國商人擔保，這十二名遇難者才獲釋放。餘下的遇難者直到1626年1月才在澳門葡人的斡旋下被贖出，並於1626年2月26日到廣州，隨即去了澳門。(112)

在整個營救過程中，陸若漢神父全力以赴的精神及機智靈活的辦事能力，對事情的最後成功起了很大的作用。

### 輸送西銃西兵的主要參與者與倡導者

萬曆末，由於崛起於東北的後金頻頻犯邊，明王朝遼東戰局吃緊，一批在明廷中與西方傳教士多有接觸並通西學的士大夫開始意識到要利用歐洲的先進軍事技術加強明朝的國防建設，於是到澳門購炮募兵之議開始出現。從萬曆四十八年(1620)起到崇禎三年(1630)止，明王朝先後兩次派官員赴澳門購炮募兵，第一次發生的時間在萬曆四十八年(或泰昌元年)至天啟元年(1621)間；第二次在崇禎元

年(1628)；第三次在崇禎三年(1630)。有學者認為這三次明政府入澳購炮募兵行動陸若漢均是最主要的參與者與倡導者。我們尚有一點不同的看法。

### 一、萬曆四十八年(1620)至天啟元年(1621)入澳購炮募兵

最早提出向澳門購炮募兵的中國官員是徐光啟、李之藻，而1613年陸若漢在北京時不僅見過徐光啟和李之藻，而且還與他們兩人進行過很深入的討論<sup>(113)</sup>，因此徐、李二人購炮募兵之動議不排除受陸若漢影響的可能。徐光啟稱：

古來兵法至近世而一變，為火器也。今有西洋炮即又一大變矣。此炮之用實自臣始。萬曆四十八年，臣奏陳事，奉命練兵，從廣東香山募到極大者四門。天啟元年，光祿寺少卿李之藻督造軍需，取到次大者二十三門，內以十二門解發寧遠，天啟六年用之卻敵。(114)

徐光啟的學生韓雲〈戰守惟西洋火器第一議〉亦稱：

神廟時，遼事壞，先師〔徐光啟〕練兵昌平，始議購西銃，建敵臺；同志我存李罔夕總理都城十六門軍需，亦首議取西人西銃。兩先生豈漫然為此？蓋灼見此銃之利，排眾人議，捐己資，於粵澳購得大銃四門、銃師十人乃行。或止之，旋令銃師回澳，止取大銃來京。(115)

在徐、李兩人的動議下，1620-1621年間澳門先後給北京送去30門大炮，即兵部主事孫元化所言：

澳商聞徐光啟練兵，先進四門，迨李之藻督造，又進二十六門。(116)

梁廷棟〈神器無敵疏〉亦載：

廣東香山畧商募義輸忠，先年共進大炮三十門。(117)

這第一批購炮募兵實際是分兩次進行的，而募炮手第一次隨四門炮而來的“銃師十人”到廣州後就被阻止，“旋令銃師回澳，止取大銃進京”。隨着葡人進獻第二批26門大炮<sup>(118)</sup>，教演西銃的教練

卻沒有，故徐、李二人又緊急派人到澳門招募“善藝夷目”：

仍將前者善藝夷目諸人招諭來京，大抵多  
多益善。(119)

又宜急遣二、三人速至廣東，徵取原來十  
人，再加十人，共二十人。(120)

最後在澳門“遴選深知火器銃師、通事、僱伴兵共  
二十四名”(121)進京。《明熹宗實錄》卷三三：

(天啟三年四月辛未)兵部尚書董漢儒等  
言，澳夷不辭八千里之程遠赴神京。……今其來  
者，夷目七人，通事一人，僱伴十六人。(122)

值得提出討論的是，陸若漢神父是否參入了萬曆四  
十八年至天啟元年間入澳購炮募兵之事？據畢方濟  
崇禎十二年（1639）的奏章稱：

天啟元年，東酋跳梁，兵部題奏，奉有取  
西銃西兵之旨，是以臣輩陸若漢等拾肆人，進  
大銃四位，未及到京而虜已遁。後奉旨援登，  
發銃擊虜，奇功屢敘。(123)

畢方濟這一段文字記錄是否可信？我們以為畢氏至  
少有幾點是混淆不清的。進大銃四門，是在泰昌元  
年或萬曆四十八年十月；西人二十四人進京是天啟  
二年十一月出發，天啟三年四月進京；這是第一層  
混淆。“未及到京而虜已遁”是崇禎元年澳門進西銃  
十門、西兵三十人於崇禎三年到京發生的事。畢方  
濟將這兩件事混為一件事，又稱陸若漢是天啟三年  
四月進京的二十四人之一。方豪先生也認為陸若漢  
是天啟三年進京的二十四人之一，而且認為，其中  
的一名通事就是陸若漢。(124)根據目前所見資料，  
陸若漢應該不是天啟三年四月進京的二十四人中  
的一員。一是何大化《遠方亞洲》詳細記錄了當時  
24人進京的全過程(125)，如陸若漢是其中一員，以  
陸若漢當時在全國的知名度，不可能不提及他的名  
字。二是庫帕(Michael Cooper)的著作幾乎查閱了  
有關陸若漢的全部葡文資料，他詳細描述了1628年  
及1630年陸若漢兩次參加購炮募兵的經過，並沒有

提及陸若漢參加天啟二年至三年的行動。(126)更重  
要的是據庫帕提供的資料稱：

陸若漢作為院長的顧問，在1622年10月31  
日給羅馬寫了信。……1622年起，(陸若漢)實  
際上已經擔任了司庫，在1623年編輯的會員名  
冊中，寫着很健康。……1623年，屬於日本耶  
穌會的72名會士住在澳門，每人一年生活費需  
要45兩，但到第二年，就漲到55兩；作為司庫  
的陸若漢不得不為亡命中的會士們的生活費奔  
波。……1624年初，陸若漢給羅馬寫信，請求  
經濟上援助。(127)

這都是庫帕所見當時的葡文原始檔案，反映從1622  
年起陸若漢已擔任教區司庫，直到1624年初一直在  
澳門為日本耶穌會士的生活奔波忙碌。上述24人  
1622年11月離開澳門，直到1624年初才回澳門。  
故可認定陸若漢不可能參加1622年11月赴京銃師的  
行列。根據畢方濟所載，肯定是畢方濟又將1628年  
陸若漢率領31位葡人隊伍進京之事與1623年24位  
葡人進京之事相混淆，以致引起方豪先生的失誤。  
至於崇禎三年正月陸若漢奏疏中提到“查照先年靖  
寇援遼輸餉輸銃，悉皆臣漢効微勞”(128)，完全可  
以相信，在1620-1623年明朝派人到澳門購銃募兵  
的過程中，作為澳門教區司庫的陸若漢肯定出過力、  
効過勞，且對這些事情的促成起過很大作用，故陸  
若漢稱“悉皆臣漢効微勞”一點都不是吹牛，但並不  
可以證明他參加了1622年10月離澳、1623年5月  
進京、1624年初返澳的這一次遠征。

## 二、崇禎元年（1628）入澳購炮募兵

甯遠之役，“其得力多藉西洋炮”(129)，西洋大  
炮的威力使明政府更加深刻地認識到西洋火器裝備  
對邊境軍事防禦的重要。因此請求葡人進一步的軍  
事援助是當時明政府一個十分重要的外交決策。一  
份1625年3月29日的季風書保存了如下資訊：

澳門的 Pêro de Paredes 上尉講述了中國皇  
帝請求葡人援助的一封信。這封信呼籲葡人參  
加對抗韃靼人的戰爭中去。他承認給予很多賞  
賜，並授權加強澳門防禦工事，並為葡萄牙傳

教士進入中國提供方便。Pêro de Paredes 上尉認為能擴大葡人在這一區域的影響，還寫到最好是把仍在葡萄牙勢力範圍之外的孟加拉（Bengala）的三千葡人組成軍隊來幫助中國皇帝。因此，菲利普三世應派傳教士到那個地區（Bengala），頒佈敕令，宣佈參與對抗韃靼人的行動，除可獲得中國皇帝給予的賞賜之外，還可以獲得很多獎勵。此外，根據中國皇帝的要求，創立一支小桅帆船艦隊，能夠到達澳門，在那裡用於對付韃靼人。上尉還寫了怎樣組織艦隊的方式。<sup>(130)</sup>

1625年 Pêro de Paredes 在孟加拉組織三千葡萄牙遠征軍的計劃並未能實現，這一計劃卻為後來陸若漢在澳門組織遠征軍的行動有很重要的啟發。天啟七年（1627）後金軍隊對遼東邊境的武力進犯進一步加劇，明政府不得不再次求助於澳門。庫帕稱：

1627年明朝因為再次受到滿洲人的入侵，決定向澳門政府請求援軍，通過廣東的長官，請求對方派遣熟練炮手二十人。葡萄牙方面因害怕荷蘭人的襲擊所以沒有答應這一請求。但是到了第二年即1628年時，從北京再次提到請求，這次是以皇帝之名請求派遣十名炮手和二十名教官用以擊退韃靼人。<sup>(131)</sup>

這在〈委黎多報效始末疏〉中也有記載：

茲崇禎元年（1628）七月內，蒙兩廣軍門李逢節奉旨牌行該舉取銃取人，舉舉感念天恩，歡欣圖報，不遑內顧。謹選大銅銃三門，大鐵銃七門，並鷹嘴護銃三十門；統領一員公沙·的西勞，銃師四名伯多祿·金荅等，副銃師二名結利窩里等，先曾報効到京通官一名西滿·故未略，通事一名屋臘·所羅列弟，匠師四名若盎·的西略等，駕銃手十五名門會邁等，僱伴三名幾利校黃等，及掌教陸若漢一員。<sup>(132)</sup>

崇禎元年（1628），明政府再次派官員到澳門購炮募兵：

澳門議事會進行討論的結果，決定接受這個請求。……議事會之所以答應中國的請求，不見得僅僅是考慮到對方的情況，而是他們有這樣的考慮：現在幫助北京當局的話，將來從廣東人那裡購買東西時應該能夠得到回應的庇護，而不再受到各種刁難或被吞沒禮金的遭遇。基於這樣的原因，公沙·的西勞、伽思帕爾·羅珀思（Gaspar Lopes）及陸若漢三人由澳門派遣到廣州，決定着手有關北京遠征事宜。

作為教士而且年事已高的陸若漢被選入這個代表團確實有點意外，正如公證人席曼·可律所說，是因為陸若漢長年就有關澳門市的市政和通商業務方面都和中國官員有着長期的交往，非常熟悉這方面事情，匯集了以（廣東）長官為首的官吏們對他的信任及威望，所以才被選為代表中的一員。

廣東的長官很隆重地迎接了這三個人，請求緊急派遣援軍，而且要求陸若漢加入遠征隊。陸若漢根據慣例同意了這兩個請求，但是說不收取任何報酬。遠征隊隊員的薪金為：隊長年薪100兩，另外每月生活費15兩，除此之外，葡萄牙人隊員年薪100兩，另外作為伙食費再支付10兩，雙方就以上待遇達成了協定。

代表團返回澳門，陸若漢將結果以書面形式向議事會報告。遠征隊隊長一直沒有指定，最後決定由公沙·的西勞擔任。公沙·的西勞不僅是位有才能的軍人，而且由於多次去廣東出差且有長時間的滯留，深知中國人心理。結果，四名炮手作為教官加入遠征隊。最後，澳門市向耶穌會巡視員班安德（André Palmeiro）再次請求陸若漢協助。班安德不僅同意了陸若漢加入遠征隊，同時還決定自己也利用這次機會進入中國，訪問內地的耶穌會院。<sup>(133)</sup>

1628年陸若漢已經67歲高齡，當時廣東政府、澳門議事會及耶穌會均一致要求這位老人參加遠征隊，一方面可以說明由於陸若漢長期以來同中國政府打交道，已積累了豐富的對華交往的外交經驗；另一

方面也可說明陸若漢在處理澳門事務和對華事務中做出了很大成績，在中葡雙方贏得人們充份信任享有崇高的威望。〈委黎多報效始末疏〉稱陸若漢：

係該舉潛修之士，頗通漢法，諸凡宣諭，悉與有功，遵依院道面諭，多等敦請管束訓迪前項員役。(134)

該疏稱陸若漢在澳門的職務是“掌教”，徐光啟崇禎三年奏章稱其為“西洋勸善掌教”(135)，陸若漢〈遵旨貢銃効忠疏〉自稱“西洋住粵勸義報効耶穌會掌教”(136)。“掌教”為何意？查《耶穌會士在亞洲》葡文原檔記載，陸若漢在這一使團的正式身份為：“尊敬的陸若漢神父，此行眾人的代牧（O Reverendo Padre João Rodrigues Vigário dos que vão nesta jornada）。”(137)“掌教”即葡文 Vigário（代牧）的翻譯，代牧在未任命正式主教的地區，其職掌即相當於主教。而巴篤里《中華耶穌會史》則稱陸若漢是領隊公沙·的西勞的“譯員”(138)，費賴之亦稱“澳門參（議）事會命陸若漢神甫為譯人”(139)。兩人皆誤，這次遠征的翻譯不是陸若漢，前引〈委黎多報効始末疏〉講得十分清楚：“通官一名：西滿·故未略（即瞿西滿），通事一名：屋臘所·羅列弟。”(140)西滿·故未略及屋臘所·羅列弟是這支遠征隊的專職翻譯，而不是陸若漢。而文德泉《17世紀的澳門》也記錄了這支遠征隊的兩名翻譯為：瞿西滿（Simão Coelho）和屋臘所·羅列弟（Horácio Nerete）。(141)

遠征隊於1628年11月10日出發(142)，經廣東南雄、江西南昌、江蘇南京、徐州。陸若漢等過徐州時，“適缺盤費”(143)，徐州知州天主教徒韓雲“助二百金過其行”(144)。陸若漢為表示感謝，留下漢文信一封及“火繩銃一門”以表心意。其信云：

昨承隆貺，感謝無涯。因遠人在途日久，囊囊罄如。是以特浼孫先生〔孫學詩〕及西滿〔瞿西滿〕學生代控此情。蒙臺翁二百慨允，仰見篤誠，真切之情，豈筆舌能謝？惟祈天主默有以報也。到京而徐〔光啟〕先生定支銷矣。頭目又

蒙尊賜，託生致謝，謹具火繩銃一門，以將遠人芹曝之私，希叱存是望。年邁處寒，蒙惠佳裘珮服，念愛之情，永矢勿萱耳。(145)

陸若漢在徐州告別韓雲後，又經山東濟南，最後在離北京西南九里的涿州時，葡人軍隊第一次與南侵的滿洲軍隊正面接觸，但未正式交鋒，滿洲軍隊就迅速撤退。這件事葡方一直解釋軍隊撤退的原因是屈服於歐洲大炮的威力。徐光啟也認為是陸若漢等人的功勞：“漢等上年十二月守涿州時，士民惶懼，參將先逃。漢等西洋大銃適與之遇，登城巡守十五晝夜，奴聞之遂棄良鄉而走遵化。”(146)最後於1630年2月14日進入北京。《崇禎長編》卷三零：

（崇禎三年正月甲申）帝以澳夷陸若漢等遠道輸誠，施設火器，藉揚威武，鼓勵宜加，命有司賜以銀幣。(147)

陸若漢進京，當時北京城紛紛謠傳陸若漢已有250歲，“結果很多人都圍繞在這位勇敢的老人身邊，像是要尋找長壽的秘訣，試圖撫摩他的身體。”(148)

### 三、崇禎三年（1630）入澳購炮募兵

崇禎三年（1630）陸若漢、公沙·的西勞進京後，又迅速給崇禎帝上了一個奏章：

徐保祿上皇帝第一個奏疏為葡軍統領、大使公沙·的西勞以葡文草成，交保祿呈皇帝，建議皇帝從澳門調葡兵以協助將入侵之韃靼人驅逐出帝國境內。公沙·的西勞將軍自告奮勇，以最快的速度前往澳門搬兵；徐保祿亦願意一同前往。

崇禎帝批覆：

據爾等所奏，朕已知遠人之忠誠及其武功在摧毀韃靼人方面之價值。詔諭廣東軍門、地方官員，依照此奏疏，即刻招集人馬，提供一切必須物資，伴送遠人來京。隊伍所經各地，地方官員務必即刻接替伴送人員，繼續護送遠人，以便遠人星夜火速進京，不得有誤。禮部左侍郎〔即徐保祿光啟〕立即選一個隨同陸若漢

神甫前往澳門，侍郎本人不必前往。凡諭令所至，務遵旨照辦。(149)

徐光啟的第二個奏疏是根據陸若漢神父寫給徐光啟的幾點要求寫成的，主要是要求皇帝賜澳門一些特權和恩典。(150) 徐光啟第三個奏疏再次談到隨陸若漢前往澳門搬兵人員。上諭：

禮部侍郎任命姜雲龍及奏疏祇能感被任命的其他人員，與陸若漢神甫一同前往，行程中所經各地之地方官員均要按照規定接待；隨後若有其它需要，即按奏疏中所言施行。尤其重要者，朕親自派親信往廣東軍門、按察院，處理此次交涉事宜，以使葡萄牙人從澳門按時前來投入戰爭。凡諭令所至，務遵旨照辦。(151)

崇禎三年(1630)四月二十四日徐光啟致澳門耶穌會巡視員班安德的信中也記錄此事：

來自澳門城的統領、使節和其他人，通過我向皇帝陛下建議，為了結束戰爭最好從澳門調派一些葡萄牙武裝戰士，在皇帝的訓練指揮下，投入抗擊帝國境內韃靼人的戰爭中。皇帝高度評價了葡萄牙人保衛帝國的忠誠和熱心，且對使用來此的少量葡萄牙武裝這一經驗十分滿意。皇帝派遣一使臣前往廣州和澳門，與其同往的有耶穌會陸若漢神甫。皇帝對陸神甫的多次熱誠効忠感到非常滿意，故派他一同前往廣州和澳門，以便在短時間內與救兵一起返回。……神甫攜有皇帝詔書一份，慷慨特許，使團一切相關需要都由省的都堂和察院承擔。該省都堂和察院對効誠的澳門提供特殊的保護與關心。詔書還命令他們負責神甫一行的所有開銷，並向將從這裡來此的葡萄牙人提供一切所需。(152)

徐光啟極力推薦 69 歲高齡的陸若漢負責崇禎三年的入澳募兵任務：

掌教陸若漢年力雖邁，而德隆望重，尤為彼中素所信服，是以眾共推舉，以求必濟。(153)

《崇禎長編》卷三三又載：

(崇禎三年四月乙亥)禮部左侍郎奏遣中書姜雲龍同掌教陸若漢、通官徐西滿〔即西滿·故未略〕等抵領勘合，前往廣東省香山舉置辦火器，及取差炮西洋人赴京應用。(154)

崇禎三年四月初七陸若漢與公沙·的西勞疏稱：

近聞殘虜未退，生兵復至，將來凶計百出，何以待之？漢等居王土，食王穀，應憂皇上之憂，敢請容漢等悉留統領以下人員，教演製造，保護神京。止漢偕通官一員，僱伴二名，董以一二文臣，前往廣東濠鏡舉選銃師藝士常與紅毛對敵者二百名，僱伴二百名，統以總管，分以隊伍，令彼自帶勘用護銃盔甲、槍刀牌盾、火槍火鏢諸色器械，星夜前來，往返不過四閱月，可抵京都。緣舉中火器日與紅毛相鬥，是以講究愈精，人器俱習，不須製造器械及教演進出之煩。且聞廣東軍門借用舉中大小銃二十門，照樣鑄造大鐵銃五十門，斑鳩銃三百門，前來攻敵。漢等再取前項將卒器具，原為先驅，不過數月，可以廓清畿甸，不過二年可以恢復全遼。即歲費四五萬金，較之十三年來萬萬之費，多寡星懸。……今幸中外軍士知西洋火器之精，漸肯依傍立腳。倘用漢等所致三百人前進，便可相藉成功。(155)

陸若漢前稱選銃師藝士“二百名”，僱伴“二百名”，應該是400人，但後又言“漢等所致三百人”，前後並不統一。韓雲〈戰守惟西洋火器第一疏〉稱：

若漢等謂與其虛糜無益，不若再行本澳購募多人，減此朝食，於是具呈禮部，徐先師為題允命若漢等回澳召募。是役也，業挑選得精銳義勇者四百八十人，軍器等項十倍於前。(156)

據韓雲之數則是480人。持400人者有C. R. 博克塞：

於是，立即組成了一支裝備精良的小型遠征軍，兵力為二百名滑膛槍手及人數相等的隨營人員，還配備了十門野戰炮。(157)

而庫帕提供的資料最詳細，但亦不相同：

在澳門8月16日由議事會召開了有關派遣援軍的審議會。議員當中雖然有人持反對意見，說從這麼遠的地方派遣軍隊將會削弱澳門的軍事力量，所以並非明智之舉。但一再考慮就發現能得到皇帝的好印象比甚麼都重要，因為澳門無論從哪個方面都必須得到支持。在議事會公佈了北京徐光啟寫的信，這封信中寫道，如果能得到援軍派過來，以後皇帝保證會對澳門市給予特別的關照。為此，議事會為調查這個問題成立六個人組成的委員會。結果很快作出決定，為了對滿洲作戰，將從澳門出兵前往北京。

但是實際被遣去的人員中有葡萄牙人160名，澳門人100名，非洲人和印度人合起來有100名，共360名。結果，當然是不能十分滿足中國方面的要求。但是從另一角度考慮，當時在澳門居住的葡萄牙人不足千人，澳門的全部人口大約11,000人，這樣算來，也可以說澳門已經鼎力相助了。皇帝支付了53,000兩作為他們的俸祿。士兵們收到年俸450帕塔卡後，立即買來盔甲和武器，身上也換了色彩豔麗的衣服。全軍分為兩個中隊。指揮官是考狄埃(Pedro Correia)和坎坡(Antoine Rodriguez del Campo)。(158)

庫帕提供的資料應該是最精確的，並指出其中葡人、澳門人及非洲人和印度人的數目共360人，是一支混合人種的國際部隊。這支部隊於1630年10月31日乘上中國政府提供的十九艘豪華船正式出發，69歲高齡的陸若漢風塵仆仆剛從北京跋涉1,500英里旅途歸來，又以不屈不撓的精神再次踏上征途。這次除陸若漢外，還有五位歐洲耶穌會士隨之悄悄進入中國。(159)

但是，這次募兵計劃卻在中途流產。《崇禎長編》卷四三：

先是若漢奉命招募澳夷精藝銃師傭伴三百人，費餉四萬兩，募成一旅，前至江西，奉旨停取回澳。(160)

韓雲〈戰守惟西洋火器第一疏〉亦稱：“已行至江西，旋又奉旨報罷。”(161)費賴之書則言：“兵至南昌，帝有詔命退還澳門，僅許少數人北上。”(162)巴篤里《中華耶穌會史》則言：

不知是否因清軍已在距北京數里格處退卻，抑因有若干大臣向皇帝奏言容許武裝外人入境之危險，當葡軍行抵江西省城南昌時，皇帝所派之捷足即來阻止前進，並令折回澳門。惟因澳門有新獻明帝之軍火一批，故陸若漢及其他若干人仍得繼續前程，北上入都。(163)

這一次入澳募兵計劃的失敗主要是由於反對派的極力阻撓，其中最具代表者即當時任禮科給事中的廣東香山人盧兆龍，他於崇禎三年五月、六月、十二月及崇禎四年二月連續四次上疏，極力反對澳葡遠征軍北上，稱“夫此三百人者，以之助順則不足，以之釀亂則有餘”(164)。“澳夷假為恭順，豈得信為腹心？即火技絕精，豈當招入內地？……澳夷之志欲強中國以捍紅夷，則是堂堂天朝必待澳夷而後強？臣前疏所謂笑我中國無人者，此類是也。”(165)在其十二月疏中更編造謊言，說澳門葡人要挾明方，必須先撤除香山參將及駐兵並答應澳門繼續修造城垣才同意發兵。(166)很明顯這是當時反對派為了阻止葡軍北上而編造的謊言，因為事實上葡軍在崇禎三年十月左右即已進入中國內地，並到達南昌，而當時明朝政府既沒有同意澳門恢復築城，更沒有撤香山參將及駐軍。崇禎四年三月到北京的陸若漢也向崇禎帝辯白：“其（澳門葡人）絕無築城臺、撤參將要挾諸款。”(167)

盧兆龍在反對澳葡遠征軍進京的同時，還對這次入澳募兵的明朝欽差大臣姜雲龍進行了猛烈攻擊。《崇禎長編》卷四一：

（崇禎三年十二月丙辰）禮科給事中盧兆龍言：……遣官姜雲龍取彝到粵，彝人聽其挑唆，通同要挾。……澳彝又勒每名安家銀三百兩，聞七月間已措給過六萬兩，厥後所續給未知若干。越至八月已終，彝人猶半步不動，要

挾如前。此督臣王尊德憂國心長所以鬱鬱而死也。通粵民心哄然思食雲龍之由，雲龍亦慮事勢喧傳，始同彝目急急起行。聞今已到江西，蓋將聊借此行以清銷六萬金耳。當今公私交困，一絲一粟動關軍需，無用之彝既奉命停止，則冒領之餉應敕旨行追。粵隔江西不過半月之程，所費口糧多不過三千計，豈聽其支吾抹殺，竟置不問也。聞此項錢糧，彝人僅得其半，半為雲龍瓜分。乞着粵東撫按提歸雲龍及彝目銷算明白，追還補庫，而後聽其北旋。<sup>(168)</sup>

徐光啟於崇禎四年三月初九日上疏為姜雲龍辯曰：

雲龍被議，職實未知。其在廣事情，若果於錢糧染指，職宜膺不適之罰。……今據廣東巡撫臣高欽舜報疏，稱督臣差通判祝守禧齋發安家行月糧等銀，至澳給散，則雲龍身不入澳，銀不經手。續據陸若漢奏稱，通判祝守禧領布政司原封銀兩到澳，唱名給散等因，語亦相符。蓋調兵造器給糧等項，皆督按道府諸臣，以地方官行地方事，雲龍不過督役催促，其於俵散錢糧，即欲與聞，亦理勢之所無也。<sup>(169)</sup>

可知，盧兆龍對姜雲龍的攻擊完全是誣告，也就是要將徐光啟借澳葡軍事力量加強明朝軍事防禦計劃予以徹底破壞。盧兆龍代表的政治勢力為甚麼要竭力阻止葡萄牙軍隊北上？曾德昭《大中國志》有這樣的解釋：

作為葡人貿易夥伴的中國人，在廣東跟葡人交易，從中獲得巨大利益。他們現在開始感到葡人這次進入中國，肯定可取得成效，他們將輕易得到進入中國的特許，並進行貿易，售賣自己的貨物，從而損害這些中國人的利益。所以，在葡人出發前，他們極力阻止葡人成行，呈遞許多狀子反對此事。<sup>(170)</sup>

徐薩斯《歷史上的澳門》也有類似的解釋：

由於遠征隊大受歡迎，廣州的商人擔心葡人可能最終獲得在內地的貿易特權，從而積聚

大量的利潤。這些商人一開始就想方設法為分遣隊遠征設置重重障礙。……他們加緊賄賂，終於使自己的觀點獲得了讚同。正是那些曾經極力推薦過這支分遣隊的官員，現在卻帶着另一份奏章去拜見皇帝。這份奏章的大意是不再需要葡人的援助了。……廣東政府藉口這支遠征軍沒有達到目的地，要求澳門返還共達34,000兩銀子的遠征費用。議事會為免遭更多的煩擾，竭盡全力支付了全部款項。<sup>(171)</sup>

C.R.博克塞的解釋也大致相近：

廣州的官員從通過澳門的對外貿易中獲取巨大利益，而澳門則成了中國海外貿易的唯一官方渠道。因此，廣州的官員擔心（公沙）的西勞的部隊如在北方取得顯著成就，感恩的明帝就會授予葡萄牙人長期嚮往的特權以示報答，讓他們在沿海其它地方和中國內地進行貿易。這樣，廣州將會喪失寶貴的壟斷權，廣州官員也將失去可進行榨取的寶貴財源。因此，他們就賄賂兵部向明帝上奏一道與原來要求僱傭葡萄牙輔助力量的建議相反的奏疏。這一行動獲得成功。<sup>(172)</sup>

庫帕作了更為詳細的說明：

結果，遠征與其說因政治的或者說軍事的原因，不如說是因為商業上的原因被終止了。一直獨佔葡萄牙市場大把賺錢的廣東商人擔心外人部隊一旦進入中國境內，立即就會開闢一條中國各地與澳門之間的直接通商渠道。所以力圖說明長官遣送遠征隊返回澳門。商人們就立即給北京送去了相同數目的金額。如此以來，北京的官吏就向皇帝提出建議，要求將遠征隊遣返澳門。皇帝雖然對官吏們這種多變的態度極其不滿，但還是向葡人下令要他們返回澳門。

正在南昌駐留的澳門部隊，聽說已經下達遣返命令，都恨得咬牙切齒。好不容易有機會鼓足幹勁可以展示一番葡人的英武傳奇，可現在一切都落空了。但是想到既然是皇帝的命

令，雖不能建立功勳，但拿着滿口袋的錢，還是踏上先前來的路。但並不是全部都返回澳門，陸若漢和其他幾個葡萄牙人，因為擔負着向皇帝呈獻各種武器的任務，所以就憑着這個好藉口毫無困難地向北京走去。(173)

如以這種觀點分析則可看出，禮科給事中盧兆龍乃是廣東商人在北京的代言人，他的種種反對葡兵北上的理由，其目的祇不過是為了保住廣東商人對外貿易的壟斷權而已。

陸若漢等人到了北京向崇禎帝進獻了帶來的各種槍炮。陸若漢進京在崇禎四年（1631）三月間。隨着後金軍對朝鮮半島的入侵，位於山東半島的登州又成為對後金作戰的第一線，徐光啟推薦基督徒孫元化為登萊巡撫，同時派陸若漢與公沙·的西勞帶領在內地的葡萄牙人協助孫元化造炮練兵。崇禎五年（1632）正月，由於孫元化部將孔有德反叛，登州陷落。陸若漢在登州大約有八個月左右的時間。(174)關於陸若漢在登州，巴篤里《中華耶穌會史》有較細緻描述：

陸若漢及其他若干人仍得繼續前程北上入都，並由北京而往登州，其地距滿洲僅數千步（Miglia），乃邊境一小城，明軍將領孫元化即駐其地。其人予已一再言及，乃一極熱誠之教友，處事謹慎非常，其尤為中國文人中不可多得者。即彼在軍事上亦驍勇異常，觀清軍屢敗於其手可為明證。最近又以其連克四城，遂被擢為遼東〔按指登萊〕巡撫。元化並非舉人而獲此銜，誠異物也。元化雖曾勝敵，但因曾派三千軍人守衛該城並留置抗戰之必需品，乃不數日而該城竟失，的西勞與其他葡人成以身殉，元化不幸至被斬首。此事之發生，乃因三千士兵在若干官吏轄境內，所受待遇惡劣，此等官吏對國家大事漠不關心，士兵為飢寒所逼，憤恨不平，遂出而搶劫，凡落彼等手者，且俱為所殺，事後畏罪避罰，乃逃往四郊擄掠。又因出走時，城內尚留下自衛人員及武器甚多，恐貽後患，遂冒險於午夜襲城，並加以洗劫。元化與的西勞各率士卒出而抗拒，終於不支。在

極短時期中，的西勞因力於城上一手執燈一手向叛兵發炮。某叛兵遂向執燈之目標放箭，箭中心胸，遂在士兵前倒地。不幸箭已穿透胸部，次日身死。居民為免禍起見乃開城而降。渠等雖奮勇抵抗，但亦徒使城中人增加死亡而已，況其中葡人之數亦復不少。於是陸若漢乃偕炮手三名，自城上一躍而下，直奔北京。其時地上積雪甚厚，一望皆白。數日後，城中居民及叛軍咸懊悔，乃向皇帝求恕，賴人說情，皇上亦遂寬赦一切。然元化與張燾及王徵則被押至京。元化與張燾因同僚之嫉妬，被判斬首，徵則削職，家產沒收，倖獲身全出京。(175)

韓雲〈戰守惟西洋火器第一疏〉亦載此事：

不意值孔有德之亂，公沙等復登陴奮擊，以圖報萬一，而身已先隕矣。城陷之日，三十餘人，死者過半。若漢奉登撫之命，謂無守土之責，宜入京奏聞。九死一生，得至萊州，為余撫院留煉火藥。(176)

庫帕的記錄稍有不同：

士兵們於1632年1月19日發起反叛，包圍了登州要塞，明軍與葡萄牙人在一個月時間內都在要塞處進行了頑強的抵抗，包圍的叛軍方面出現了很多死傷，但是從城牆上想丟手彈下去的公沙的西勞卻不幸中箭，第二天死亡，還有兩名葡萄牙士兵也戰死了。形勢逐漸變得不妙，士氣削弱的明軍中再次出現叛變投敵者，並於2月22日偷偷打開了要塞的大門，所以叛軍浩浩蕩蕩地開進來了。71歲的陸若漢和其他大約十二人考慮到繼續抵抗也是浪費，所以乘着夜色急忙退到矮牆，跳到有積雪的谷底堤防上，好不容易逃過一難。隨後，陸若漢冒着嚴冬和戰士一起迅速回到北京。(177)

崇禎五年的登州之變，公沙·的西勞及其統領的葡兵戰死沙場，陸若漢神父後逃至北京，明廷給予公沙·的西勞等人獎賞與追贈。《崇禎長編》卷五八：

(崇禎五年四月丙子)兵部尚書熊明遇疏言：“澳人慕義輸忠，見於援遼守涿之日，垂五年所矣。若赴登教練以供調遣者，自掌教而下，統領、銃師並奮滅賊之志。登城失守，公沙的、魯未略等十二名捐軀殉難，以重傷獲全者十五名，總皆同心共力之人，急應贈恤，請將死事公沙的贈參將，副統領魯未略贈游擊，銃師拂郎亞蘭達贈守備，僉伴方斯谷、額弘略、恭撒、錄安尼、阿彌額爾、薩琮、安多、兀若望、伯祿各贈把總銜，仍各賞銀十兩給其妻孥。其現存諸員，萬里久戍，各給行糧十兩，令陸若漢押回。而若漢倡道功多，更宜優厚，榮以華袞，量給路費南還。仍於澳中再選強幹數十人入京教銃，庶見國家柔遠之渥，兼收異域向化之功。”帝俱可報可。(178)

明廷對在“登州之變”中戰死的葡人給予封贈後，“陸若漢因是修道之人，所以謝絕接受榮譽。”(179)餘下“以重傷獲全者十五名”由陸若漢神父率領返澳，同時再一次提出“仍於澳中再選強幹數十人入京教銃”。此事見韓雲〈戰守惟西洋火器第一議〉：

且聖主業洞悉其義勇可用，故於陸教師回澳，復奉旨云：澳中有精習利器嚮慕自効的，仍着若漢簡選鼓勵，候旨調用。職豈漫然為此議也，蓋曩日屢議屢詛者，不過謂彼輩終屬外夷，其性叵測，或有創為拒虎進狼之說。今茲公沙等忠義昭灼，憤激捐生，至流矢集軀，猶拔箭擊賊而死，孰謂非我族類，其心必異哉！亦已屢蒙聖恩鑒知，褒綸載錫。故區區之愚，視已成之效，為恢遼之計，誠望購募澳夷數百人，佐以黑奴，令其不經內地，載銃浮海，分覓各島，俾之相機進剿，則傳介子之奇不難再見。……至若用澳人，則必先恩以鼓之，信以結之，如姑〔父〕母之於子弟，自能得其忠義之報。緣此輩人，素崇奉正教，非可以力驅，非可以智馭，非可以利祿誘之者，欲得其忠君愛國而不推心置腹，則亦無所用此矣。(180)

崇禎五年(1632)提出的要陸若漢“仍於澳中再選強幹數十人入京教銃”之事雖然獲得崇禎帝的“報可”，但似乎此事並沒有結果。我們思疑澳門方面雖欲積極討好明朝廷，但由於屢次進銃募兵均遭朝中和廣東地方的阻撓，且阻力極大，故幾次入銃入華，均流產於途中，想必澳葡對入華援明之事已經灰心。陸若漢返澳募人，澳門無人積極回應，故知這次募人當未成功。韓雲再次提出“購募澳夷數百人，佐以黑奴，載銃浮海，分覓各島”的計劃時就強調“若用澳人，必先恩以鼓之，信以結之，如父母之於子弟，自能得其忠義之報”，這恐怕是韓雲對明廷於澳門葡人失以“恩”、“信”的背信棄義行為的一種譴責吧！

## 尾語

陸若漢於崇禎六年(1633)返回澳門，募人之事未成，同年死於廣州。崇禎十二年(1639)畢方濟入京進貢上疏言：

陸若漢賞勞南還調理，老死廣省，至今未葬。察得澳中三巴寺旁，有海隅僻地，懇祈皇上恩賜一區，掩其枯骨，俾同伴壘種供祀。

此奏於“本月初七日”批，“陸若漢准給地安葬”(181)。但實際上崇禎朝並沒有兌現，直到1644年10月6日，“中國官府批出青洲島對面的一塊土地用來埋葬陸若漢神父；後來，除了這塊土地外，又賜給了灣仔島銀坑的另一地段。”(182)據《耶穌會士在亞洲》保存的一份文獻記載：

1644年10月6日，根據欽差在廣州下達的批示以及其他中國高官和香山官員的意見，特使賜給埋葬陸若漢神父的地方一座碑。該碑本應豎在青洲對面一個地段的新圍牆之內，但後來中國官員認為應當立在臨水的銀坑山的山腳下。十月二十六日，神學院卡斯巴爾·德·亞馬拉爾〔即譚瑪爾，Gaspar de Amaral〕神父第一次在那裡豎起四根木樁，上面寫著：這塊土地是欽差以中國皇帝的名義賜給，用來埋葬聖保羅教堂的神父們的。(183)

青洲對面一塊地稱對面山，即今珠海之北山島，上面講的後來賜的“灣仔島銀坑”亦是北山島，其東南部分即稱灣仔銀坑。據費賴之書《畢方濟傳》稱：“〔畢〕方濟……迄於 1649 年之歿，永歷帝明以盛儀葬於隆武帝之賜地中，其地遂為澳門會團（即澳門基金會）之產業”。德禮賢（〔BF〕D'Elia〔BFQ〕）神父則稱：“隆武帝賜地在澳門對岸 Lappa 島（即對面山）之銀坑村中，方濟墓殆在此處。”<sup>(184)</sup>正因為對面山島成為耶穌會的墓葬之處，故該島葡文名又稱神父島（Patera Island）。南明政權將對面山所謂“荒地”賜予澳門耶穌會後，耶穌會在那裡建一小教堂，不少葡萄牙貴族則在那裡建鄉間別墅，澳門政府甚至曾在那裡建過一座炮臺和一座船塢。<sup>(185)</sup>由於當時控制廣東地區的南明政權一是寄中興希望於澳門及教會的支援，二是也沒有更多的力量去管理這邊界之事務，因此，葡萄牙人繼續居留澳門半島後，又開始了居留對面山的歷史。

【本文的寫作獲葡萄牙里斯本的金國平先生、澳門吳志良先生、浙江大學歷史系戚印平先生、廣州中山大學歷史系博士生董少新先生及暨南大學港澳歷史文化研究中心博士生田渝小姐無私幫助，或提供資料，或幫助翻譯，在此一併致謝。】

### 【註】

- (1) 參見《16、17世紀耶穌會日本報告集》，第3期，卷7，頁127，松田毅一等譯，同朋舍，1994年。
- (2) “通辭羅德里格斯”的稱呼也是為了與另外一位同名的傳教士 João Rodrigues Girão 區別開來。
- (3) 參見鮫澤千鶴著〈羅德里格斯所追求的日本語（1）〉，載《國文學論集》頁28，上智大學，1995年1月。
- (4) 葡萄牙里斯本阿儒達宮圖書館《耶穌會士在亞洲》Cód. 49-V-7 頁187反面。
- (5) (法)費賴之(Louis Pfister)著，馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》上冊71〈陸若漢〉頁217，中華書局，1995年。
- (6) 關於陸若漢最優秀的研究成果主要是庫帕(Michael Cooper)《翻譯陸若漢：一位耶穌會士日華經歷錄》，里斯本，克扎爾出版社，1994年。另有 C. R. Boxer, *The*

*Military Anabasis in Support of Ming against Qing by Portuguese during 1621-1647, Estudos para a História de Macau, I Vol., Lisboa, 1991年。*中國學者有方豪〈明清間西洋機械工程學物理學與火器入華考略〉，載《方豪六十自定稿》上冊，頁289-318，臺灣學生書局，1965年；方豪《中國天主教史人物傳》中冊〈陸若漢〉，頁34-43，中華書局，1988年。譚樹林〈陸若漢與明末西洋火器東漸〉，載《文化雜誌》第44期，頁81-84，2002年。

- (7) 前揭費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》頁217稱陸若漢：“1614年被驅逐後避居澳門”。前揭方豪文及譚樹林文亦認為“陸若漢是1614年驅逐到澳門”，實誤。庫帕書中揭示大量1611-1613年陸若漢在澳門工作之資料可證。
- (8) (英)庫帕(Michael Cooper)著，松本玉譯《通辭：羅德里格斯(陸若漢)》第14章頁259，原書房，1991年。
- (9) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第14章頁259。李向玉《澳門聖保祿學院研究》第3章第2節《教師隊伍》頁136-144中沒有提到陸若漢任教大三巴學院，澳門日報出版社，2001年。
- (10) (法)榮振華(Joseph Dehergne)著，耿昇譯《在華耶穌會士列傳及書目補編》下冊頁564，中華書局，1995年。
- (11) (日)高瀨弘一郎《基督教時代對外關係研究》頁379-392，吉川弘文館，1995年，轉引自戚印平〈《駐中國(澳門)日本管區代表規則》以及若干相關問題的說明〉，載《澳門研究》第16輯，2003年3月。
- (12) (日)高瀨弘一郎《基督教時代研究》頁517-518，岩波書店，1977年。此資料系戚印平教授翻譯寄贈。
- (13) Procurador 一詞，前揭戚印平文譯為“管區代表”，金國平先生譯為“經理員”，還有譯為“會計”者，我們以為，《澳門記略·澳譯》中司庫一詞的中文譯音為“備喇故路多盧”，此“備喇故路多盧”當即 Procurador 的清代譯音，故採司庫說。
- (14) 阿儒達宮圖書館《耶穌會士在亞洲》Cód. 49-V-7頁92、頁187反面及頁197均稱陸若漢“出任 Procurador 12年”。
- (15) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第16章頁318。
- (16) 參見《駐中國(澳門)日本管區代表規則》第2條，轉引自前揭〈《駐中國(澳門)日本管區代表規則》以及若干相關問題的說明〉。
- (17) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第14章頁261稱：1610年教區司庫若昂·克埃里去世後，“能夠補充克埃里空缺的人選，祇有在這方面具有豐富經驗的陸若漢”。據庫帕書及高瀨氏的表，1611-1613年澳門司庫一職空缺。庫帕認

為這一段時間陸若漢很可能擔任澳門司庫助理。依據陸若漢當時在教區中受打擊之境遇，剛到澳門先出任司庫助理也是順理成章的。

- (18) (27) (28) (33) (35) (36) (38) (41) (42) (46) (47) (48) (49) (52) (54) (56) (57) (58) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第14章頁276；頁261-262；頁261-262；頁280；頁264-265；頁276；頁265-266；頁266；頁271-272；頁268；頁262；頁270；頁270；頁275；頁275-276；頁277；頁277-278；頁277-278。
- (19) (英) 博克塞 (C. R. Boxer) 著，黃鴻釗等譯〈16-17世紀澳門的宗教和貿易中轉港之作用〉，載《中外關係史譯叢》第5輯頁85，上海譯文出版社，1991年。
- (20) (22) (23) (55) (65) (67) (69) (86) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第16章頁313；頁314；頁309；頁318；頁303；頁304；頁346；頁310。
- (21) 王文達《澳門掌故》7〈大三巴牌坊詳考〉頁95，澳門教育出版社，1999年。
- (24) 參閱金國平〈萊奧內爾·德·索扎與汪柏〉，載該氏《中葡關係史地考證》頁40，澳門基金會，2000年。
- (25) (意) 利瑪竇 (Mathew Ricci) 著，羅漁譯《利瑪竇書信集》下冊附錄〈羅明堅致羅馬麥爾古里亞諾神父書〉頁425及上冊6〈致羅馬總會長阿桂委瓦神父書〉頁69，臺北輔仁大學及光啟出版社，1986年。
- (26) (明) 韓霖《守園全書》卷三之一〈委黎多報効始末疏〉，臺北中央研究院傅斯年圖書館善本室藏崇禎刊本。
- (29) (英) 博克塞 (C. R. Boxer) : *The Christian Century in Japan: 1549-1650*, pp. 117-118, 加利福尼亞大學出版社，橋樑大學出版社，1951年。
- (30) 約瑟夫·維克和約翰·戈麥斯《Iesu 社會歷史名勝—印度史料：1585-1588》，第14卷頁151，羅馬，Iesu 社會歷史協會，1979年。轉引自(葡)安娜·瑪麗亞·萊唐 (Ana Maria Leitão) 著，姚京明譯〈耶穌會教士與對日貿易〉，載澳門《文化雜誌》(中文版)第19期頁42，1993年。
- (31) 前揭《耶穌會教士與對日貿易》頁44。
- (32) 阿儒達圖書館手抄古籍49-N-56，〈日本巡查員路易斯·達·伽馬神父致尊敬的神甫的一封信〉頁199，轉引自前揭《耶穌會士與對日貿易》頁41。
- (34) 阿儒達宮圖書館《耶穌會士在亞洲》Cód. 49-V-7 頁197。
- (37) 威印平〈“Deus”的漢語譯詞以及相關問題的考察〉，載《世界宗教研究》，2003年，第2期頁95-96。
- (39) 前揭《在華耶穌會士列傳及書目》上冊8《巴範濟》頁30。
- (40) (法) 謝和耐 (Jacques Gernée) 著，耿昇譯《中國與基督教—中西文化的首次撞擊》第1章頁17，上海古籍出版社，2003年。
- (43) 前揭《在華耶穌會士列傳及書目》上冊30《熊三拔》頁109。
- (44) 前揭《在華耶穌會士列傳及書目》上冊71《陸若漢》頁217。
- (45) 前揭謝和耐著，耿昇譯《中國與基督教—中西文化的首次撞擊》第1章頁18。
- (50) 前揭《在華耶穌會士列傳及書目》上冊17《龍華民》頁65。
- (51) 李天綱《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》第1章頁24-25，上海古籍出版社，1998年。
- (53) 前揭《在華耶穌會士列傳及書目》上冊71《陸若漢》頁217-220。
- (59) 阿儒達圖書館〈耶穌會士在亞洲〉抄件49-V-5 頁344，轉引自金國平、吳志良《青洲滄桑》，載《東西望洋》頁306，澳門成人教育學會，2002年。
- (60) (瑞典) 龍斯泰 (A. Ljungstedt) 著，吳義雄等譯《早期澳門史》上篇第3卷，第1章〈青洲〉頁161，東方出版社，1997年。
- (61) 前揭《早期澳門史》上篇第3卷，第1章〈青洲〉頁161。
- (62) 《明熹宗實錄》卷十一天啟元年六月丙子條。
- (63) (清) 張廷玉《明史》卷三二五〈佛朗機傳〉。
- (64) (66) (68) (70) (76) 前揭阿儒達圖書館《耶穌會士在亞洲》抄件49-V-5 頁345；頁345；頁346；頁346；頁345。
- (71) 羅馬耶穌會檔案館《日本—中國檔》114號頁268-269反面，載若昂·保羅·奧利維拉·科斯塔 (João Paulo Oliveira e Costa) 〈澳門聖保祿學院年度報告 (1594-1627)〉頁236-238，澳門基金會，1999年。轉引自前揭《東西望洋》頁312-313。
- (72) 《明熹宗實錄》卷十一天啟元年六月丙子條。
- (73) 《明史》卷三二五〈佛朗機傳〉。
- (74) 《明史》卷二四二〈陳邦瞻傳〉。
- (75) (明) 徐如珂《望雲樓稿》卷十一〈覆馮雲冲道尊〉，清刊本。
- (77) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第16章頁304。
- (78) 《明熹宗實錄》卷十一，天啟元年六月丙子條。
- (79) (葡) 博卡羅 (António Bocarro) 著，范維信譯〈要塞圖冊〉，載澳門《文化雜誌》編〈16和17世紀伊比利亞文學視野裡的中國景觀〉頁223，大象出版社，2003年。
- (80) 《明清史料》乙編第七本〈澳夷築城殘稿〉頁614，商務印書館，1936年。
- (81) (葡) 雷戈 (D. C. Rego) 著，范維信譯〈澳門的建立與強

- 大記事》，載前揭《16和17世紀伊比利亞文學視野裡的中國景觀》頁201。
- (82) (清) 印光任、張汝霖《澳門記略》卷上〈官守篇〉頁70，澳門文化司署，1992年。
- (83) (清) 申允翰《(康熙)香山縣誌》卷五〈縣尹·蔡善繼〉，廣東省圖書藏抄本。
- (84) 前揭《澳門記略》卷下〈澳藩篇〉頁147。
- (85) 埃武臘公共圖書館及檔案館 C6d. CXVI/2-5 抄件，載文德泉〈澳門及其教區〉卷9〈澳門的瑪利亞信仰〉頁406-407，澳門，1969年。轉引自金國平、吳志良《東西望洋》頁184-185，澳門成人教育學會，2002年。
- (87) (西) 科爾特斯 (Adriano de las Cortes) 著，范維信譯〈中國旅行記〉，載前揭《16和17世紀伊比利亞文學視野裡的中國景觀》頁205。
- (88) (92) (94) (95) 前揭埃武臘公共圖書館及檔案館 C6d. CXVI/2-5 抄件。
- (89) 前揭科爾特斯著，范維信譯《中國旅行記》頁205-206。
- (90) (91) (93) (96) (99) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第16章頁310；頁311；頁311；頁312；頁313。
- (97) 《明熹宗實錄》卷五八，天啟五年四月丙戌條。
- (98) 前揭博卡羅《要塞圖冊》頁223。
- (100) 《明熹宗實錄》卷七七，天啟六年十月庚申條。
- (101) 金國平、吳志良〈“地租銀一萬兩”與“丁糧壹萬兩”〉，載前揭《東西望洋》頁186。
- (102) (西) 蒙科 (Beatriz Moncó) 著，陳用儀譯〈耶穌會士阿德里亞諾·德·拉斯·科爾特斯與中國文化〉，載《文化雜誌》(中文版)第32期頁29-31，1997年。
- (103) (104) 前揭蒙科《耶穌會士阿德里亞諾·德·拉斯·科爾特斯與中國文化》頁31-34；頁34。
- (105) (106) (107) (108) (109) (111) 前揭科爾特斯《中國旅行記》頁204；頁206；頁205-206；頁215；頁212；頁215。
- (110) 《明熹宗實錄》卷七七，天啟六年十月庚申條。
- (112) 前揭蒙科《耶穌會士阿德里亞諾·德·拉斯·科爾特斯與中國文化》頁39-40。
- (113) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第14章頁271-272。
- (114) 前揭《守圍全書》卷三之一徐光啟〈欽奉明旨錄呈前疏疏〉頁18。
- (115) 前揭《守圍全書》卷三之一韓雲〈戰守惟西洋火器第一議〉頁106。
- (116) 《明熹宗實錄》卷六八，天啟六年二月戊戌條。
- (117) 前揭《守圍全書》卷三之一梁廷棟〈神器無敵疏〉頁85-86。
- (118) 前揭《守圍全書》卷三之一委黎多〈報効始末疏〉頁88-89稱：“至是(天啟元年)覆同廣海官兵撈尋所沉大銃二十六門，先行解進。”
- (119) (明) 陳子龍輯《明經世文下編》卷四八三《李我存集》卷一頁5325。
- (120) 王重民輯《徐光啟集》下冊〈補遺·致鹿善繼簡〉3頁612，上海古籍出版社，1982年。
- (121) 前揭《守圍全書》卷3之1委黎多〈報効始末疏〉頁98-99。
- (122) 《明熹宗實錄》卷三三，天啟三年四月辛未條。
- (123) 前揭《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第2冊〈畢方濟奏摺〉頁911-918。
- (124) 〈明清間西洋機械工程學物理學與火器入華考略〉，載前揭《方豪六十自定稿》上冊，頁289-318；又方豪《中西交通史》下冊第4編第4章〈軍器與兵制〉頁772-773，嶽麓書社，1987年。但方豪先生在出版《中國天主教史人物傳》(中冊〈陸若漢傳〉)頁34-43，香港中華書局，1988年)寫陸若漢傳時已意識到這一錯誤，故刪去了天啟三年當通事進京一事。方豪先生自己已經糾正的錯誤，今人則有將其錯誤沿襲之嫌，見譚樹林〈陸若漢與明末西洋人火器東漸〉，載澳門《文化雜誌》(中文版)第44期，頁81-84，2002年。
- (125) (葡) 何大化 (António de Gouveia) 《遠方亞洲》第6編第4章，轉引自金國平、吳志良《鏡海飄渺》頁77-78，澳門成人教育學會，2001年。
- (126) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第17章頁326-329。
- (127) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第16章頁312-314。
- (128) 皇明景教堂輯《熙朝崇正集》卷2陸若漢〈遵旨貢銃効忠疏〉頁16，巴黎國家圖書館藏本。前揭〈明清間西洋機械工程學物理學與火器入華考略〉一文及方豪《中西交通史》下冊頁774-775中將《熙朝崇正集》中陸若漢奏疏分為〈遵旨貢銃効忠疏〉與〈陳戰守事宜疏〉兩疏。誤，此實為一疏。今藏巴黎國家圖書館之《熙朝崇正集》為一疏，韓霖《守圍全書》卷三之一的陸若漢疏亦是一疏。方豪《中國天主教史人物傳》中冊《陸若漢傳》頁34-43已意識到這一錯誤，亦刪去上兩疏之說。
- (129) (明) 孫銓《孫文正公年譜》卷三，天啟六年丙寅條，乾坤正氣集本。
- (130) Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções (1625-1627)*, Volume I. 此件係金國平先生寄贈原件，由博士生田渝譯出。

- (131) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第 17 章頁 323-324。
- (132) 前揭《守圍全書》卷三之一委黎多〈報効始末疏〉頁 90。
- (133) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第 17 章頁 324-325。
- (134) 前揭《守圍全書》卷三之一委黎多〈報効始末疏〉頁 90。
- (135) 前揭《徐光啟集》卷 6《守城制器疏稿》頁 298。
- (136) 前揭《熙朝崇正集》卷 2 陸若漢〈遵旨貢銃効忠疏〉頁 15。
- (137) 阿儒達宮圖書館《耶穌會士在亞洲》C6d. 49-V-8 頁 402 反面。
- (138) (法) 巴篤里 (Daniello Bartoli)《中華耶穌會史》頁 716-717, 轉引自方豪〈明末西洋火器流入我國之史料〉, 載《東方雜誌》第 40 卷第 1 期, 1944 年。
- (139) 前揭《在華耶穌會士列傳及書目》上冊 71〈陸若漢〉頁 218。
- (140) 前揭《守圍全書》卷三之一委黎多〈報効始末疏〉頁 90。
- (141) (葡) 文德泉 (M. Teixeira)《17 世紀澳門》頁 48, 澳門, 1982 年。
- (142) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第 17 章頁 325。
- (143) 前揭《守圍全書》卷三之一韓雲〈催護西洋火器揭〉頁 83。
- (144) 前揭《守圍全書》卷三之一〈公沙的西勞〉韓霖按語頁 95。
- (145) 前揭《守圍全書》卷三之一〈西儒陸先生若漢來書〉頁 85。
- (146) 前揭《徐光啟集》卷 6《守城制器疏稿》頁 299。
- (147) (明) 汪輯輯《崇禎長編》卷三十崇禎三年正月甲申條。
- (148) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第 17 章頁 327。
- (149)(150)(151) 阿儒達圖書館《耶穌會士在亞洲》C6d. 49-V-9, 頁 73b-74b, 《禮部左侍郎徐保祿為葡使葡人入京效力與澳交涉事三次上奏及皇帝上諭》。此件系中山大學歷史系博士生董少新從里斯本影印葡人原檔並翻譯資料贈我。
- (152) 阿儒達圖書館《耶穌會士在亞洲》C6d. 49-V-9, 頁 73b-74b, 〈中國禮部徐保祿致澳門尊敬的耶穌會巡按使神甫書〉。
- (153) 前揭《徐光啟集》卷六《守城制器疏稿》頁 299。
- (154) 前揭《崇禎長編》卷三三, 崇禎三年四月乙亥條。
- (155) 前揭《徐光啟集》卷六, 《守城制器疏稿》頁 299。
- (156) 前揭《守圍全書》卷三之一韓雲〈戰守惟西洋火器第一議〉頁 106。
- (157) 博克塞 (C. R. Boxer)〈1621-1647 年葡萄牙援助明抗清的軍事遠征〉, 載《澳門歷史研究》第 1 冊, 1991 年。
- (158)(159) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第 17 章頁 328; 頁 329。
- (160)《崇禎長編》卷四三, 崇禎四年三月己卯條。
- (161) 前揭《守圍全書》卷三之一韓雲〈戰守惟西洋火器第一議〉頁 107-108。
- (162) 前揭《在華耶穌會士列傳及書目》上冊 71〈陸若漢〉頁 218。
- (163) 前揭《中華耶穌會史》頁 967-970。
- (164)《崇禎長編》卷三四, 崇禎三年五月丙午條。
- (165)《崇禎長編》卷三五, 崇禎三年六月辛酉條。
- (166)《崇禎長編》卷四一, 崇禎三年十二月丙辰條。
- (167)《崇禎長編》卷四四, 崇禎四年三月己卯條。
- (168)《崇禎長編》卷四一, 崇禎三年十二月丙辰條。
- (169) 前揭《徐光啟集》卷六《守城制器疏稿》頁 305。
- (170) (葡) 曾德昭 (Álvaro de Semedo) 著, 何高濟譯《大中國志》第 1 部第 21 章頁 126, 上海古籍出版社, 1998 年。
- (171) (葡) 徐薩斯 (Montalto de Jesus) 著, 黃鴻釗等譯《歷史上的澳門》第 5 章頁 51, 澳門基金會, 2000 年。
- (172) 前揭 C. R. 博克塞《1621-1647 年葡萄牙援助明抗清的軍事遠征》。
- (173) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第 17 章頁 330。
- (174) 據《徐光啟集》卷六《守城制器疏稿》之〈欽奉明旨敷陳愚見疏〉頁 313 公沙的西勞是崇禎四年 (1631) 十月二十一日後調赴登州, 而據庫帕書第 17 章頁 331, 1631 年 7 月陸若漢與朝鮮使臣見面。又據《李朝實錄仁祖大王實錄》卷 24: 朝鮮使臣於崇禎四年六月丙寅返抵故國。(轉引自方豪《中西交通史》下冊頁 780, 嶽麓書社, 1987 年。)可知, 陸若漢先於公沙的西勞到登州, 應在 1631 年 7 月前, 而登州陷落在 1632 年 2 月 22 日, 則推估陸若漢在登州為八個月左右。關於陸若漢與朝鮮使臣會面及對朝鮮傳入西學的影響, 本文不多著墨, 擬另著文述之。
- (175) 前揭《中華耶穌會史》頁 967-970。
- (176) 前揭《守圍全書》卷三之一韓雲〈戰守惟西洋火器第一疏〉頁 108。
- (177) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第 17 章頁 333。
- (178)《崇禎長編》卷五八, 崇禎五年四月丙子條。
- (179) 前揭庫帕《通辭：羅德里格斯》第 17 章頁 333。
- (180) 前揭《守圍全書》卷三之一韓雲〈戰守惟西洋火器第一疏〉頁 108-110。
- (181) 前揭《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第 2 冊《畢方濟奏摺》頁 911-918。
- (182) (葡) 施白蒂 (Beatriz Basto da Silva) 著, 小雨譯《澳門編年史》之《17 世紀編年史》頁 51, 澳門基金會, 1995 年。
- (183) 轉引前揭施白蒂《澳門編年史》之《17 世紀編年史》頁 51。
- (184) 前揭《在華耶穌會士列傳及書目》上冊 40〈畢方濟〉頁 146-147。
- (185) 前揭徐薩斯《歷史上的澳門》第 13 章, 頁 132。

# 清雍乾禁教時期 華籍天主教神職人員的培養

賓 靜\*

本文研究了清代雍正、乾隆禁教時期華籍天主教神職人員的培養情況，以說明這段時期內，華籍神職人員逐漸為天主教在中國的傳播作出了較前更大的作用，從而推進了天主教在中國的本地化進程。

雍正、乾隆時期，政府對天主教的態度，由明末以來的寬容趨於嚴厲，進而禁止。在這種情況下，全國各地均嚴格執行這一禁令，教案持續不斷。外籍傳教士先被逐後被殺，天主教在中國的生存環境發生了重大變化，由公開的奉旨傳教轉為秘密的非法傳教。隨着外籍傳教士在中國的減少，華籍天主教神職人員開始在其傳播活動中所扮演的角色卻越來越重要。“天主教社區保持的一個重要因素就在於培養能服務於他們的本地神職人員，以及他們在其中所扮演的角色。”<sup>(1)</sup>“雖雍正朝，與乾隆初年，西洋神父稍稍隱晦，於往來行教諸事，多賴中國神父為之。”“聖教窘難之際，西士無多，所賴以施行聖事堅固教友信德者，中士之力居多。如江南自耶穌會滅後，西士罕入境，五十餘年來，照顧七萬餘教友，亦惟賴中國神父十餘人之力耳。他省大略相同。”<sup>(2)</sup>“其他各處，西教士均難立足，皆由中國神父主持，在這樣艱險的情形下，繼續進行工作。”<sup>(3)</sup>可見，此段時期內，天主教在中國的傳播多依賴華籍神職人員的努力。與看上去就是外國人容易成為驅逐目標的外籍傳教士們不同，華籍神職人員來自於中國天主教社團內部，熟悉他們所在社會的規範和文化，由此，他們也就逐漸成為維護和發展中國天主教會的主體。他們或者幫助外籍傳教士傳教，或者自己傳教，使得天主教在中國的傳播並未因當時嚴峻的形勢而中斷。

## 華籍神職人員培養緣起

然而，培養華籍天主教神職人員卻不是一帆風順的事。雖然早在1591年，耶穌會祇有八十名中國教徒時，利瑪竇等人就考慮吸收中國教徒加入耶穌會。“在到達中國的第一個十年中，傳教士們所面臨的問題是如何建立一支本土的神職人員隊伍。”<sup>(4)</sup>第一批考慮吸收的對象多為澳門人，讓他們學習拉丁文、哲學等等。但是，羅馬當局對中國人擔任聖職這件事卻多方阻撓。<sup>(5)</sup>而且，就算當時已開始注意要培養華籍神職人員，意大利、葡萄牙、西班牙等神職人員仍比較輕視華籍神職人員。他們說：“中國人夜郎自大、反復無常、忘恩負義。那就是為甚麼不該授予他們聖職的理由。”“中國神父跟歐洲神父不同，中國神父是你不驅趕着他們做，他們就不想做甚麼的。”<sup>(6)</sup>在這樣的偏見左右下，華籍神職人員的培養多少缺乏來自教會內部的支持。

儘管如此，外籍傳教士在中國的傳教過程中仍比較關注培養華籍神職人員。如1641年，利(類思)司鐸在四川傳教之時，就曾“在新奉教中先選三十人，為之付聖洗。另外教訓伊等聖教道理，使其信根堅定，道理洪通，將來為他方之傳教先生，作四川聖會之棟梁，匡助傳教。”<sup>(7)</sup>禁教之初，馬國賢神父因“目睹中國教難，深信唯有培植多數中國神

\*賓靜（1976-），廣州暨南大學歷史系2004級博士研究生。

父，才能夠使中國公教繼續存在”<sup>(8)</sup>。在外籍傳教士屢被監禁驅逐的情況下，羅馬傳信部也開始認識到要培養本地神職人員，因為“中國神父可以起到維持教務的作用”<sup>(9)</sup>。比較明顯的例子是馬國賢等待了七個月後，“從中國傳來的驅逐歐洲傳教士的消息刺激了傳信部的熱情”，才終於同意為他的第一批學生殷若望和顧若望安排考試，派往中國傳教。這一事件得到全意大利的關注，當年的《那不勒斯公報》熱情地報告說：“我們滿意地獲悉：就在天主的葡萄園——中國傳教領域內的神工們被剝奪的關鍵時刻，我們新辦學院裡的兩個中國學生已經作為傳教使徒開赴中國去了。因為是中國人，他們不是這麼容易就被捉住。我們可以指望他們在為當地同胞的良善與福祉等廣大方面取得成功。”<sup>(10)</sup>接着“由於巴黎外方傳教會等成員的努力，在18世紀，對華人神父的任命變得更加頻繁。”而且，“神父的候選人不再祇是成年的單身男子（大多數是鰥夫），而且還有年輕人。”<sup>(11)</sup>結果，至1775年，全中國的八十三位神父中，“外籍四十九，國籍三十四。”<sup>(12)</sup>

這段時期內，華籍天主教神職人員的培養涉及國內外。例如，巴黎外方傳教會被派往四川發展基督教後，在18世紀，“他們發展了四十三名華人神父。信奉天主教的父母將自己年幼的孩子交給這些教士，在教堂服務。四十三人中的二十一人在四川或者四川的邊界地區接受教育，其他學員則被送到大城府（1767年後這些候選人去了本地治裡）”<sup>(13)</sup>。從中可以看出，僅是巴黎外方傳教會對四川華籍天主教神職人員的培養，就牽涉國內四川落壤溝修道院以及國外暹羅的聖約瑟公學等。

### 國內的培養

外籍傳教士們首先自然考慮的是在本地培養神職人員，這要方便順捷得多。直到1775年解散耶穌會士之前，有二十多位中國神父，這一數位可能不大準確。其中一些人在巴黎接受教育（特別是18世紀40年代期間），但他們絕大多數在中國接受訓練。<sup>(14)</sup>在國內的培養，主要有集中起來在修道院受訓和“師傅帶徒弟”這一在私底下進行訓練兩種方式。

#### 一、國內修道院的培養

雍正、乾隆時期，儘管禁止天主教在中國傳播，但各地仍秘密地修建了一些修道院，以集中起來培養本地神職人員，補充傳教力量，擴大天主教的影響。

##### 1) 北京地區

乾隆期間，羅尼閣曾在北京地區“建修道院一所，專為選拔本地人材”。“院中所出才德兼優之司鐸甚多。其最著者，有薛公（山西人）與韓公（順天府固安縣塔兒閭村人），為主賢勞，不遺餘力，盛德之名，至今稱焉。”<sup>(15)</sup>乾隆三十八年（1773），羅馬教皇克來孟十四世著令解散耶穌會，並於1783年指派法國遣使會來華接替耶穌會的工作。最初來華的遣使會士羅旋閣在嘉慶六年（1801）逝世之前，“曾為三千餘名改宗者施行洗禮，創建一修道院（曾培養出十七位傑出的本地神職人員），及數間學校（包括幾所女子學校）。”<sup>(16)</sup>乾隆五十三年（1788）時，“北京教會已有讀拉丁文者十五人”<sup>(17)</sup>。懂拉丁文是成為神父的條件之一，雖然1659年，教宗亞歷山大七世就同意可以祝聖那些不懂拉丁文的中國人為神父，祇要他們能夠朗讀，並且能解釋《彌撒規程》和聖事程式<sup>(18)</sup>，但拉丁文畢竟是天主教的禮儀用語，北京教會此時有十五人可以讀拉丁文，而當時從歐洲學成回國並在北京工作的中國人則不可能在其中佔多數以上。<sup>(19)</sup>這說明，北京教會在這段時期內為本地神職人員的培養作出了一定的貢獻。

##### 2) 四川地區

早在康熙年間，在四川傳教的畢天祥就“以中國教會禮儀之爭方烈，西蜀去各省較遠，相安無事，欲立修院於成都。”<sup>(20)</sup>此後，華籍神父李安德在四川的鳳凰山，法國劉、艾兩位神父在雲南龍溪（後遷至落壤溝）等地成立小型修道院，以造就傳教人材。

1764年，李安德在四川悄悄建立了修道院，“將他的末年獻身於栽培有志作神父的青年。他把七八位青年召集在成都附近的荒山上的一座屋裡教授，名之為‘聖誕修道院’，意即彷彿白冷之馬槽也。”<sup>(21)</sup>他在這裡集中了大致十二名修生，變流動教學為固定教學。五年後，此修院被迫關閉，但至少仍有四名學生最後被祝聖為神父。<sup>(22)</sup>

瑪爾定·慕雅(Jean Martin Moye)神父剛到四川時，也認識到“該省國籍神父很少”，並“認為派遣修道生到國外去諸多不便”，於是“他也和李安德一樣，不顧一切困難，決心讓他們在中國受栽培；為實行這個計劃，他召集了不少青年。他雖沒把這個事業辦成，但有外方傳教會的同會弟兄們以後重拾舊業：他們在四川和雲南的交界處成立了一座修道院；如果這省有教難，便逃到那省去。在三十二年的期間，這座修道院陶成了二十七位國籍神父。”<sup>(23)</sup>川滇交界處的修道院，即乾隆四十五年(1780)外籍傳教士劉翰墨(Hamel)、艾若瑟(Franciscus Gleyo)在雲南大關縣龍臺鄉鳳場(龍溪)建立的修道院，兩年後遷至毗鄰的宜賓縣橫江鎮落壤溝。在三十二年中，劉神父一直任院長，訓練了二十七名中國神父。<sup>(24)</sup>此修道院最後在嘉慶年間被查封。儘管禁教風波不斷，四川這些修道院的建設仍加快了培養華籍神職人員的速度，至嘉慶六年(1801)，四川已有十六位國籍神父，約佔全國同類數的20%。<sup>(25)</sup>

### 3) 湖北地區

乾隆末年到湖北地區傳教的劉克來司鐸曾“擇童子中之熱心而聰穎者，授以拉丁文字，以為他日修道聖鐸，襄理傳教儲材之計，更創立一會，定名天神會，以教授兒童要理經言”<sup>(26)</sup>。

### 4) 廣東地區

廣東是天主教傳入內地的前沿，澳門的特殊地位，自然成為培訓華籍神職人員的重要據點，一些天主教徒就是在澳門開始跟隨外籍天主教徒學習的。雍正元年(1723)，澳門三巴公學改為聖若瑟修院，由耶穌會管理，乾隆二十四年(1759)耶穌會士被葡萄牙政府驅逐出境，三十八年(1773)教廷解散耶穌會，四十九年(1784)，葡萄牙遣使會會士改澳門耶穌會聖若瑟修院為本會修院，即為全國遣使會碩果僅存之修院，“國內欲求拉丁文深造者，咸集於此”<sup>(27)</sup>。乾隆五十年被捕的劉多明我，於“乾隆二十七年前往廣東，即在澳門地方跟隨西洋人巴拉底諾習教多年”。四十二年回西安後，“每年得受洋錢代為傳教是實”<sup>(28)</sup>。同年被捕之顧士傲，“籍隸新興，自祖父俱學習天主教。該犯於乾隆三十年間往澳門賣藥，與喇囉晒國人囉滿往來認識，囉滿因其虔心奉教，能將經文向他人講解，令同教人稱該犯為神甫。”<sup>(29)</sup>此外，還有崔保祿神父等曾入澳門修院學習。<sup>(30)</sup>

據《在華耶穌會士列傳及書目》及《在華耶穌會士列傳及書目補編》兩書所載，此段時期內華籍耶穌會士在國內有確切進修地的情況見表1。

表1：華籍耶穌會士國內進修情況

進修地點	進修人員姓名
杭州	張儒良助理修士
北京	沈東行神甫、尚瑪諾神甫、仇伯都修士、姚若翰神甫、彭德望(?德望)神甫、賈迪我(?雅谷)神甫、侯鈺神學院初學修士、羅秉中神甫、程儒良神甫、
澳門	龔尚實神甫、郭天龐神甫、陳多祿神甫、崔保祿神甫、馬保祿助理修士、彭若翰神甫、陳聖修神甫、何天章神甫、艾若望神甫、楊方濟神甫、李瑪竇(?瑪竇)神甫

(合計：杭州1人，北京9人，澳門11人。<sup>(31)</sup>李瑪竇在費賴之書說他在北京入修院，榮振華書則說馬國賢認為他在澳門入修院。)

### 二、私下訓練華籍神職人員

除了在修道院等學校內集體培養華籍神職人員外，傳教士們還會利用各種機會單獨培養本地的神職人員。暗地裡到處活動的傳教士們，每到一處，都異常忙碌：“訓練望教的。給他們授洗，教訓教友，舉行婚配，聽告解，與傳道員(華北多稱會長，即教團的領袖人物)長談，討論應行事宜，調

解爭端及家庭間的不睦，此外還當訓練代替神父繼續活動的人員。”<sup>(32)</sup>此外，18世紀早期，最早來四川的傳教士也已經開始訓練第一批神父候選人。1715年成為四川宗座代牧的穆天尺，授予數人以小品。在1720-1725年間，他祝聖其中三人為神父，他們是蘇宏孝、朱彼得、斯特凡徐，後來三人都去了歐洲學習。<sup>(33)</sup>

## 派遣華人赴國外研讀修道

華人赴國外進修神學並不是禁教之後才開始的。早在明崇禎年間，福建人羅文藻就曾至菲律賓聖多瑪斯大學攻讀，此後還成為華人中首位膺主教任者。<sup>(34)</sup> 廣東香山人鄭瑪諾，“自幼往西國羅馬，習格物窮理超性之學，並西國語言文字，深於音學，辨析微茫。康熙十年辛亥，來京”，他“似為葡人重啟中歐交通後，中國第一人曾至歐洲者”<sup>(35)</sup>。此外，當時著名的畫家吳漁山“皈依基督教有年，且曾至歐洲”，並於康熙二十七年(1688)“登鐸德，行教上海嘉定”。<sup>(36)</sup>

隨着傳教形勢的日趨緊張，傳教士們逐漸認識到：在中國國內栽培本地神職人員“困難重重”，“在中國開辦修道院似乎在當時是辦不到的”。當時，“有幾位神父是在北京和澳門培植的；有時也利用前世紀所給的特許，祝聖不懂辣丁文的成年人為神父，祇要他們對神學的知識足夠應用便成。”鑒於在國內培養華籍神職人員變得日益困難，為了滿足傳教工作對本地人員的迫切需要，一些青年被送至國外去完成學業，如“有到暹羅(泰國)的猶地亞京的，那裡有巴黎外方傳教會神父為遠東傳教區所立的一座修道院〔這座修道院以後遷至印度旁地治利(Pondichery 在印度半島南端東岸)，1805年又遷至馬來亞的檳榔嶼(即檳城)，至今猶存〕，有送至納坡里或巴黎的。”<sup>(37)</sup> 乾隆四十九年(1784)，陝西搜獲的傳教士中有一名馬諾的澳門人，他“自幼往西洋學習經典，仍回廣東，由陝西渭南人張多明我接到西安居住，後來又在渭南縣杜興智等家內居住。”<sup>(38)</sup> 總之，向國外派遣華人研讀修道並將他們訓練成為神職人員，已是當時傳教活動中一項比較重要的任務。國外培養華籍神職人員的地點主要有以下一些。

### 一、赴歐洲意大利、法國學習

明末清初，來華的天主教傳教士大多來自葡萄牙、意大利、法國、西班牙等歐洲國家，他們所挑選的有待培養的年輕中國教徒自然須赴歐洲深造，其中意大利為教廷所在地，自然是培養華籍天主教

神職人員的重要地點。此外，這項事業也得到了在華的法國耶穌會士的支援<sup>(39)</sup>，因而在歐洲培養華籍天主教神職人員主要集中於意大利和法國。

#### 1) 意大利

中國青年遠赴意大利進行天主教的培訓及學習的時間比較早，如康熙年間的山西人樊守義，他於康熙四十六年(1707)十二月就隨艾遜爵神父同往歐洲，赴意大利求學，初至都靈，後至羅馬，神學畢業後晉鐸。<sup>(40)</sup>

在意大利培養華籍天主教神職人員的地區中，當然以聖家書院最為出名。馬國賢神父(Matteo Ripa)是這一書院的創始人。康熙年間，他在華傳教時，“對於培植中國本籍聖職人員，較其他任何西洋教士尤為致力”<sup>(41)</sup>。他在回憶錄中寫道：“我很清楚這個遼闊的國度是多麼地缺乏人手，而歐洲又不能提供。從1580年到1724年，歐洲送到這裡來的傳教士數量不足五百人。我還知道，無論歐洲傳教士是多麼多，多麼熱情，但因為語言上難以克服的障礙，不能產生令人滿意的結果。在我之前，還沒有人能夠克服這障礙，讓大部分的中國人都聽得懂他說的話。因為這個原因，加上其他一些我想不必再說的原因，我堅定地相信在天主的教會裡，應該責無旁貸地建立一個宗教團體，專門的目的就是使本地人有能力來行使傳教使命。”<sup>(42)</sup>於是，1713年，馬國賢在熱河給一個十三歲的孩子做洗禮時，“看出他有某些傑出的品格，適合成為神職人員。我就進行各種必須的事情，指導他成為一個基督教的傳教士。他是我為此目的培養的第一個孩子。”他後來跟隨馬國賢到了那不勒斯。<sup>(43)</sup> 1714年，馬國賢神父“為了給教會培養人材的緣故”，曾經從古北口帶走一個年輕人(即上文所指的孩子)，1719年他在同一地方又接受了另外三個男孩，這四個男孩跟他一起到熱河開展學習。<sup>(44)</sup> 此後，馬國賢便“在其私人寓所中”，對這些中國人“予以教育，不顧其他教士之反對。”<sup>(45)</sup> 但隨後不久，他逐漸認識到：“在中國傳播教義，我個人能夠起到的作用是多麼的微小”<sup>(46)</sup>，而且“中國並不是我想要建立一所成功而繁榮的學校的地方”<sup>(47)</sup>，遂攜谷文耀(籍古北

口，二十四歲，馬國賢回憶錄中名為顧若望）、殷若望（籍河北固安，二十歲）、黃巴桐（籍河北固安，十三歲）、吳露爵（籍江蘇金山，十二歲）等四人及他們的老師一名年長信徒同行，回到意大利，於1732年7月25日在那不勒斯終於辦成了聖家書院。<sup>(48)</sup>除了他帶去的四名學生外，不久還收到了傳信部送來的兩名學生。<sup>(49)</sup>此後，“中國幼童來此院修道者，繼續不斷。”<sup>(50)</sup>

聖家書院亦作聖家修院，又名中國學院，或稱之為文華書院。這個機構按照馬國賢的建議由一個學院和一個教團組成：“學院由年輕的中國人和印度人組成，用學校的錢款作花費，培養他們成為合格的職業傳教士。教團則是由教士們組成，願意給學院學生提供必要的指導，沒有任何金錢上的報酬。學院學

生要做五次發願：第一，安貧；第二，服從尊長；第三，加入聖會；第四，參加東方教會，聽從傳信部的調遣；第五，畢生為羅馬天主教會服務，不進入任何其他社群。教團成員不必發願，但是除了參加學院學生的教育外，還要和團體住在一起，履行屬於本機構教會的職責。”<sup>(51)</sup>

學院“最初以專收中國留學生為目的”<sup>(52)</sup>，但“凡有志來遠東傳教的西人與土耳其人，均可入院。學生由傳信部贍養，畢業後授予學位。”<sup>(53)</sup>雍正十二年（1734），第一批兩位修士殷若望和谷文耀畢業晉鐸，同年九月十日一同回國。其後，乾隆六年（1741），吳露爵在此晉陞為司鐸。據方豪先生考證，雍正、乾隆年間赴那不勒斯聖家書院進修的中國修生如表2（以抵歐洲入學之年為出國年）。

表2：雍正、乾隆年間赴那不勒斯聖家書院進修的中國修生

姓名	籍貫	生年	出國年	回國年	卒年	卒地
谷文耀，號若翰	古北口	1701	雍正二年（1724）	1734	1763	北平
殷若望	河北固安	1705	同上	1734	1735	湘潭
黃巴桐	同上	1712	同上	1760	1776	
吳露爵	江蘇金山	1713	同上	1763		羅馬
Gab. Belisario	菲列賓	1713	乾隆元年（1736）	1738		那不勒斯
趙多明	四川成都	1717	乾隆三年（1738）	1751	1754	常德
趙西滿	湖北江陵	1722	同上	1778		巴東溪沙河
李若瑟	廣東順德	1717	乾隆四年（1739）	1755	1776	
郭元性	陝西渭南	1728	同上	1751	1778	
蔡文安	福建龍溪	1720	同上	1751	1782	廣東
劉必約	四川重慶	1718	同上	1755	1785	山東
劉成仁	四川銅梁	1718	同上	1755	1785	流徙伊犁
張月旺	廣東始興	1712	乾隆十五年（1750）	1761	1782	廣東
蕭安多	湖北松滋	1735	乾隆十九年（1754）	1764	1766	澳門
劉道路		1726		1758	1796	
吳伯鐸	廣東廣州	1738	乾隆十九年（1754）		1763	那不勒斯
曾清貴，字信德	陝西臨潼	1740	同上	1767		
馬功撒	廣東香山	1740	同上	1769	1796	北平獄中
戴金冠，字則明	廣東惠來	1735	乾隆二十一年（1756）	1761		
嚴雅毅	福建龍溪	1736	同上	1762		那不勒斯
戴德冠，字則仁	廣東惠來	1737	同上	1764	1785	廣東
劉嘉祿	陝西城固	1742	同上	1771	1820	
黃多瑪	廣東潮州	1741	同上	1771	1772	Gadibus

蔡若祥	福建龍溪	1739	乾隆二十六年(1761)	1767		臥亞
艾亞柯	湖北穀城	1741	同上	1765	1765	Gadibus
常納巴	湖北襄陽	1741	同上	1767	1797	
王加祿	廣東潮州	1739	同上	1766		
郭儒旺	山西壺關	1743	乾隆三十一年(1766)	1775	1817	
劉明義	陝西臨潼	1747	同上	1774	1828	
郭雅歌	山西壺關	1747	同上	1775	1779	
章儒瑟	廣東潮州	1742	乾隆三十五年(1770)	1774	1778	
王儒翰	陝西渭南	1748	同上	1771		那不勒斯
劉愷弟	湖南沅江	1752	同上	1775	1785	
殷瑪玕	四川銅梁	1753	同上	1774		那不勒斯
王正禮	陝西盤屋	1754	同上	1773	1819	
徐格達，字適之	甘肅張掖	1748	乾隆三十八(1773)	1778	1801	流徙伊犁
陳廷玉	同上	1752	同上	1783	1829	
李汝林	河北涿縣	1754	同上	1783	1802	廣東
范天成，字之仁	河北景縣	1755	同上	1783	1828	
柯宗孝	河北	1758	同上	1792	1825	
賀明玉，字文琳	四川巫山	1759	同上	1785	1827	
王英	陝西渭南	1759	同上	1792	1843	漢中
李自標	甘肅武威	1760	同上	1792	1828	
嚴寬仁	福建龍溪	1757	乾隆四十二年(1777)	1792	1794	天門七屋坨
韓方濟	山西		乾隆五十年(1785)		1829	那不勒斯
張瑪穀	廣東始興	1761	乾隆五十四年(1789)	1802	1829	江西
裴如漢	山東濟南	1770	同上	1804		那不勒斯
朱萬禾，字壽官	山西祁縣	1770	同上		1812	同上
王保祿	山西太原	1770	同上	1802	1843	太原
潘如雪	北平	1773	同上		1847	那不勒斯
戴勿略	廣東惠來	1772	同上		1832	同上
潘路加	廣東樂昌	1772	乾隆六十年(1795)		1817	
嚴甘霖	福建龍溪	1774	同上	1823	1832	武昌洪山

(合計：北京1人，古北口1人，河北5人，山西5人，山東1人，江蘇1人，福建5人，四川5人，湖北3人，湖南1人，廣東12人，陝西7人，甘肅3人，菲列賓1人，無記載1人，共52人。)<sup>(54)</sup>

其中，殷若望被宜昌顧學德主教(Gubbels)稱為“聖家會之第一華籍司鐸”，他與谷文耀於雍正十二年(1734)五月十五日至羅馬傳信部受試時，主考者樞機主教佩德哈(Cardinal Petra)轉身對殷若望說，希望能把他培養成主教。這位年輕神父回答說，還不如讓我當紅衣(樞機)主教罷。接着拿過樞機主教的權杖，補充說：“我說不如當個紅衣主教，並不是指穿上像大人您這樣的一套外

衣，而是為基督的事業，流出我的鮮血，把我自己的黑袍染紅。”這一回答受到在場所有人的贊揚，並馬上傳遍了整個羅馬。<sup>(55)</sup>劉必約、郭元性、趙多明、趙西滿、蔡文安等八人畢業時，還曾被教皇召至羅馬，由樞機主教四人對他們加以甄試。由於他們表現優異，教皇大為褒獎，並在教廷全體人員面前，對他們就讀的書院盛加稱譽。<sup>(56)</sup>

此外，從其它文獻中，還可見到這些留學生的蹤影：乾隆四十九年十二月（1785年1月）陝西掣獲之劉西滿，年四十三歲，城固縣人，是祖傳天主教。據其供稱：“十二歲父親將我托西安人趙士美帶至廣東，經西洋人李世福帶往西洋噫啞國，在天主堂內從師學習洋字經典，住居西洋十六年，與馬諾、曾貴及湖廣人趙安德同學相好……至乾隆三十六年由西洋起身，三十八年回至城固，與呢嗎方濟各、馬諾等時通書劄。”<sup>(57)</sup>乾隆五十八年（1793）來華的英國馬戛爾尼使團中，還有四位來自聖家書院的華籍司鐸安神父、王神父、李雅各神父和周保羅神父。他們可以免費乘坐使團的船返回中國，但要擔任使團的翻譯。船到澳門後，祇有李雅各神父繼續留在使團內，著英國服裝，改用英國姓名，在官方場合開展口譯工作，直至使團返英時才離開。其餘三人均在澳門登陸，離開使團。<sup>(58)</sup>

根據方豪先生提供的資料，聖家書院自開辦至停辦，共歷一百三十六年，肄業的中國學生達一百零六名。<sup>(59)</sup>而另一份資料則稱，有五十一名中國學員在1732年建於那不勒斯的神學院接受教

育，截至1800年，他們中的三十五人以神父的身份回到了中國。<sup>(60)</sup>

## 2) 法國

法國是培養華籍神職人員的另一重要地點。宣化人劉漢良與藍方濟、曹貌祿、陶某、康斐理等四人於乾隆五年（1740）一起隨法國耶穌會士吳君自澳門起程，七年到達巴黎，入路易大王學校學習。其中藍方濟於1753年由諾瓦榮主教授為司鐸，同年與曹貌祿（也於1753年晉授司鐸）及陶某返回中國。而劉漢良也於十五年與康斐理返回中國。雖然康斐理在途中不幸逝世，卻遺有拉丁文《記行詩》二百首，錢德明稱其可與歐洲之大詩人媲美。<sup>(61)</sup>另外，楊德望、高類思亦於1751年被派往法國，在拉弗累舍學校學習法文、拉丁文等，之後在路易大王學校習神學，在法國耶穌會士被遣逐後，又入遣使會所主持之聖菲爾曼修院完成其學業，法國國務大臣伯爾坦還親任此二學子之保護人。<sup>(62)</sup>他們學習所用的經費，有些還得到國王的資助，如楊德望、高類思。當他倆窮困時，法國國務大臣也“曾接濟之”。<sup>(63)</sup>

據方豪先生考證，乾隆時期赴法國進修的中國修生如表3（以抵歐洲入學之年為出國年）。

表3：乾隆時期赴法國進修的中國修生

姓名	籍貫	生年	出國年	進修地	回國年	卒年
康（譯音）		1728	乾隆五年（1740）	巴黎	1750	1750
劉漢良	河北		同上	同上	1750	
藍方濟	河北		同上	同上	1753	1796
陶（譯音）			同上	同上	1753	
曹貌祿	廣東		同上	同上	1753	
楊德望	河北	1733	乾隆十六年（1751）	巴黎里昂	1765	1798
高類思		1733	同上	同上	1766	1780

（合計：河北3人，廣東1人，無記載3人，共7人。<sup>(64)</sup>）

## 二、赴東南亞的聖·約瑟公學學習

亞洲地區，華籍神職人員主要在巴黎外方傳教會建立的聖·約瑟公學中培養。巴黎外方傳教會於1666年在泰國大城府建立聖·約瑟公學，培養四川等地的修生，但因泰國政局不穩戰亂不止，該修道院時斷時續，1767年燬於戰火。於是先遷到越南的洪達特（Hon-dat），後於1770年再遷到印度本地治里附近的

維朗巴那。由於位置偏遠，交通困難，四川等地派往此院學習的修生數量極少。1781年，該修院關閉，直到1807年巴黎外方傳教會在擴大落壤溝修道院的同時，才在馬來亞的檳榔嶼重新開辦，繼續招收四川等地區的修生。<sup>(65)</sup>這所學院主要“為東方和東南亞的候選者提供教育”，培養了不少亞洲本地的神職人員，“1721年有十七名中國神父在這裡接受任命。”<sup>(66)</sup>

在暹羅受訓的華籍神職人員中，比較出名的有李安德和朱里官（即朱行義）。<sup>(67)</sup> 李安德於康熙四十九年或五十年（1710 或 1711）被“送至暹羅猶地亞修道院完成了他的學業”<sup>(68)</sup>。從這時起，至雍正以後，川、滇、黔等省的外方傳教會的華籍修士皆至該院求讀。李安德在總修院留居十五年，雍正三年（1725）晉陞司鐸。<sup>(69)</sup> 1726年，他回到中國，在福建傳教六年，去四川的途中，在湖廣獸過一段時間，最後在四川工作至1774年逝世。李以他的拉丁文日記聞名，從1742年開始持續到1763年，包括每年他送往澳門的信件，雖然最早的1745年左右的信件已經不存在

表4：華籍耶穌會士國外的進修情況

進修地點	進修人員姓名
意大利（都靈、羅馬）	樊守義神甫
法國巴黎（路易大王學校）	康斐理修士、高仁（高類思）神甫、藍方濟神甫、劉保祿神甫、劉道路神甫、曹貌祿神甫、楊執德（楊德望）神甫、陶神甫
交州瀝門	許方濟神甫
暹羅住院	羅如望助理修士
交趾支那的巴利亞（Ba-ria）	龍安國神甫
馬尼拉	費若瑟、蘇若翰神學院修士
中國副省	呂若瑟助理修士
（葡萄牙副省）	劉保祿（字開鐵）神甫
可能通過澳門前往葡萄牙	新張神甫

（合計：羅馬1人，巴黎8人，交州1人，暹羅1人，交趾支那1人，馬尼拉2人，中國副省1人，葡萄牙副省1人，可能在葡萄牙的1人，共17人。<sup>(74)</sup>）

由表2及表3可知，遠赴國外的中國人，其籍貫幾乎涉及漢民族主要居住的整個中原地區，尤以廣東為多，這自然與當時廣東在對外交往中的重要地位密切相關。由於康熙時期就“曾嚴厲禁止他的臣民離開中國”，中國青年到國外去研讀修道當然是不容易的事，除了馬國賢神父利用辦理馬匹出口特許證明的機會，在報告中寫明想帶走的馬匹、人和武器的數量趁機把他的學生公開地帶到歐洲去<sup>(75)</sup>，其餘赴國外進修的人員莫不是費盡千辛萬苦才到達目的地，而又想方設法的回到中國。<sup>(76)</sup> 當他們回國後，大多把自己的所有精力都投身於天主教在華的傳播事業之中。

了。這些日記描述了他四川基督徒中的工作，集中於成都附近的村莊。在四川的傳教生涯中，“李為當地官府所知，是一名神父，而且他的教堂也被承認。”<sup>(70)</sup> 另一位外方傳教會的華籍司鐸黨懷仁，也於康熙四十六年（1707）同李安德隨師梁宏仁至澳門，同往暹羅總修院學習，且與李安德同時晉陞為司鐸。<sup>(71)</sup> 乾隆五十年（1785）被捕之朱行義，“自幼曾到暹羅國天主堂居住”<sup>(72)</sup>，而郭天龐神父更是在1725年被逐後徙居暹羅<sup>(73)</sup>。

據《在華耶穌會士列傳及書目》及《在華耶穌會士列傳及書目補編》兩書所載，此段時期內華籍耶穌會士在國外有確切進修地的情況見表4。

## 結語

雍正、乾隆時期一向被認為是盛世，但這段時期並不是天主教在中國傳播的“盛世”，外籍傳教士在中國的活動越來越困難的情況，反而在客觀上促進了華籍天主教神職人員的培養工作，為這一個時期華人入教並未因禁教而中斷作出了一定的貢獻。如李安德神父在四川工作時，還有其他幾名中國神父也在該地：蘇宏孝（Paulus Sou）、谷耀文（Joannes Baptista Kou）、徐（Stephanus Siu）、李世音（Lucas Ly）以及李安德的神學院同學黨懷仁（Antonius Tang）。<sup>(77)</sup> 乾隆四十六年（1781），還

有“三位中國修生晉陞鐸品，他們是朱榮（趙斯定）、蔣若翰、楊安德。他們都被分配到四川、貴州去傳教”<sup>(78)</sup>。即使是乾隆四十九年至五十年（1784-1785）蔓延全國的大教案雖然使天主教在中國的傳播遭受嚴重打擊，各地的華籍神職人員也先後被捕不少，但各地仍有不少華籍神職人員在活動。至嘉慶八年，四川地區還曾“召集所屬司鐸十四位，內西士一位，華士十三位，會議中國傳教事宜，凡三日議畢，繕錄清楚，呈請羅瑪聖座核定，教皇以徐主教議定各節，盡善盡美，不惟命四川遵行，且囑中國各省及附近中國之越南東京高麗等區，一體遵守，以昭劃一。”<sup>(79)</sup>這些都說明，天主教在中國的傳播過程中，華籍神職人員逐漸代替外籍傳教士，為天主教在中國的傳播發揮着越來越重要的作用，推進了天主教在中國的本地化進程。

此外，這些在國外培養的華籍天主教神職人員還構成了中國早期赴外國留學人員的主體，他們學習的內容主要有拉丁文、神學、哲學等，甚至還包括理化、博物、銅版雕刻等。楊德望、高類思參觀了法國里昂的金織、銀織、絲織、聖艾蒂安城之火器製造廠等，並精心編寫了考察報告，對中、法兩國18世紀的技術工藝水平作了詳盡的對比，並就兩國產品如何在對方適銷提出了具體意見。回國時，他倆攜帶了王室贈品，如手提印刷機等以及國務大臣伯爾坦之訓令，訓令中希望他兩人向伯爾坦提供有關中國的各種資訊，包括歷史、政治、宗教、法律、技術、工藝等。<sup>(80)</sup>當然，留學生們不僅學習了歐洲文化，也把中國文化進一步帶到了歐洲，對歐洲18世紀的“中國熱”產生了一定影響。楊德望、高類思在巴黎逗留期間，前來拜訪的法國人絡繹不絕，大多數都與他們探討中國問題，當時里摩日省督杜爾閣（Turgot, Jaques）向他倆提出五十二個有關中國的問題，希望他們回國後搜集資料，設法給予回答，這些問題涉及財富、土地和耕作、製造工藝、自然資源及歷史等方面。這些都使得當時的中國人對同時期的外國文化有了初步的瞭解及比較，進一步促進了中西文化的交流，以及有關中國的學術討論。楊德望、高類思回國後，就曾聯名撰寫《論

古代中國》。高類思還與法國傳教士韓國英（Pierre-Martial Cibot）合作撰寫了《埃及人和中國人研究》，分別發表於巴黎出版的《北京耶穌會士中國論集》（*Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs et les usages des Chinois par les Missionnaires de Pékin*）第一卷和第二卷上。<sup>(81)</sup>可以說，在外籍傳教士東來、儒家經典西譯、華人遠赴國外進修西方文化的17-18世紀之時，中西文化已經聯繫起來，這段時期的歐洲與中國已經聯為一體，明末清初的歐洲不但已經“到中國”，而且還“在中國”。

然而，在培養本地天主教神職人員的過程中，中西兩種文化體系發生衝突不可避免，給身處其中的中國人本身所自然形成的傳統的文化體系、思維方式等精神方面帶來巨大衝擊，從而導致心理失衡，即使是已入教的華籍教徒，與大部分歐洲人有着相同的信仰，也難以克服這一點，甚至成為教廷心頭之患。如上文所提到的吳露爵，他應是馬國賢回憶錄中所指的尤露西奧，赴歐途中飽受水手們的侮辱和歧視，祝聖為神父後，由於偷竊、撒謊、逃學、製造偽證、在意大利四處流浪，被羅馬教廷傳信部在全歐洲通緝，終身監禁於意大利，卒於羅馬。<sup>(82)</sup>

#### 【註】

- (1) (4) (11) (13) (14) (18) Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, Volume one: 635-1800, Leiden, Brill, 2001; p. 565; p. 462; p. 464; p. 464; pp. 463-464; p. 463.
- (2) 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，河北獻縣天主堂1937年排印本，頁384、407。
- (3) 王治心：《中國基督教史綱》，臺北，文海出版社1970年，頁143。
- (4) 徐如雷：〈簡述鴉片戰爭前天主教來華各修會的矛盾〉，《宗教》1989年第2期，頁65。另，Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, Volume one: 635-1800, p. 462, “第一種解決辦法是葡萄牙的耶穌會士們在澳門所倡導的。他們的想法是挑選有潛質的年輕人，教授他們拉丁文，依照歐洲神學院的方式讓他們在澳門研修。這一方法一直受到北京教士們的反對，經過多年，卻收效甚微。”另，〔法〕費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，馮承鈞譯，中華書局1995年，頁110：“1614及1615年時，中國日本區長卡爾瓦略命瑪諾巡視當時業已存在之諸傳教所，宣佈不久撤消之戒條，以算術或其他科學教授華人，惟福音不與焉。”
- (5) Cary-Elwes Columba, *China and the Cross*, p. 176. 轉引自徐如雷上揭書頁66。
- (6) 〔法〕古洛東：《聖教入川記》，四川人民出版社1981年，頁4。

- (8) 羅光：《教廷與中國使節史》，臺北，傳記文學出版社1983年，頁171。
- (9) 徐如雷上揭書頁66。
- (10) [意]馬國賢著：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》，李天綱譯，上海古籍出版社2004年，頁第133-134。
- (12) (21)(23) 穆啟蒙編著：《天主教史》(卷三)，侯景文譯，臺北，光啟出版社1996年，頁268；頁270；頁271。
- (15) 樊國梁：《燕京開教略》(下篇)，救世堂印，1905年，頁8。
- (16) 楊森富編：《中國基督教史》，臺北，臺灣商務印書館1978年，頁166。
- (17) (20) (27) 方豪：〈拉丁文傳入中國考〉，《方豪六十自定稿》(上冊)，臺灣，臺灣學生書局1969年，頁12；頁11；頁11。
- (19) 據方豪〈同治前歐洲留學史略〉，《方豪六十自定稿》(上冊)，頁381-383之赴歐洲留學的中國修生表。費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》以及榮振華《在華耶穌會士列傳及書目補編》兩書，1788年前回國(包括在澳門進修的人員)並於當時在北京工作的神職人員大概有馬功撒、藍方濟、劉保祿、劉道路、崔保祿、楊執德等人。
- (22) Robert Entenman：〈18世紀四川的中國籍天主教神職人員〉，顧衛民譯，《當代宗教研究》1998年第2期，頁41。
- (24) (33) Robert Entenman：〈18世紀四川的中國籍天主教神職人員〉，顧衛民譯，《當代宗教研究》1998年第2期，頁41；頁40。
- (25) 秦和平：〈清代中葉四川天主教傳播方式之認識〉，《世界宗教研究》2002年第1期，頁72。
- (26) 成和德：《湖北襄陽屬教史記略 劉董二位致命真福合傳》，上海土山灣印書館1921年，頁8。
- (28) 乾隆五十年正月十二日〈福康安奏審訊教案人犯分別解京折〉，國立北平故宮博物院文獻館編：《文獻叢編》(第十五輯)，國立北平故宮博物院出版物發行所，1933年再版，頁6。
- (29) 乾隆五十年三月十五日〈兩廣總督舒常廣東巡撫孫士毅奏報審明習天主教各犯分別定擬折〉，中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》(以下簡稱《檔案史料》)(第二冊)，頁706。
- (30) [法]費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁872。
- (31) [法]費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁390-391、413-414、459、762-766、872、960-961，及[法]榮振華：《在華耶穌會士列傳及書目補編》，耿昇譯，中華書局1995年，頁52-53、107、165-166、278、306、333、375、394、489、532、574-575、598、631-632、640、660-661、729-730、746-747、751。
- (32) (37) 穆啟蒙編著：《天主教史》(卷三)，頁269；頁268。
- (34) 徐宗澤：〈祝聖吳漁山司鐸之羅文藻主教〉，《聖教雜誌》1937年，第二十六卷第八期，頁483-485。
- (35) 張星烺編注：《中西交通史料彙編》(第一冊)，朱傑勤校訂，中華書局1977年，頁392。
- (36) 徐珂編撰：《清稗類鈔》(第四冊)，中華書局1984年，頁1957。但陳垣在〈吳漁山與王石谷書跋〉中則稱：其“往澳門，入耶穌會學道，習蠟頂文。七年學成，膺神職，歸滬。”《陳垣學術論文集》(第二集)，中華書局，1980年，頁228。
- (38) 乾隆四十九年十一月十一日〈寄諭山東陝西等地督撫着一體嚴密查拿天主教〉，《檔案史料》(第二冊)，頁546。
- (39) 譚樹林：〈清初在華歐洲傳教士與中國早期的海外留學〉，《史學研究》2002年第6期，頁25。
- (40) [法]費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁681。
- (41) (45) (48) (52) 方豪：《中國天主教史人物傳》(中)，中華書局1988年，頁344；頁344；頁347；頁343。
- (42) (43) (44) (46) (47) (49) (51) (55) [意]馬國賢著：《清廷十三年馬國賢在華回憶錄》，頁83；頁77；頁82；頁113；頁83；頁131；頁131；頁133。
- (50) 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，頁361。
- (53) (54) (56) (59) (64) 方豪：〈同治前歐洲留學史略〉，《方豪六十自定稿》(上冊)，頁398；頁381-383；頁389-390；頁399；頁381。
- (57) 乾隆四十九年十二月初十日〈陝西巡撫畢沅奏報拿獲傳習西洋教之劉西滿等審供解京折〉，《檔案史料》(第二冊)，頁615-616。此處的劉西滿被捕時43歲，與上表中的劉嘉祿同姓劉，同為陝西城固人，都出生於1742年，並同於乾隆三十六年(1771)回國，而劉西滿在西洋十六年，也就是說，他1755年就已離開中國，極有可能與劉嘉祿一樣，同於乾隆二十一年(1756)抵達歐洲，因而兩者應為同一人。
- (58) [英]斯當東：《英使謁見乾隆紀實》，葉義義譯，香港，三聯書店1994年，頁18、168、458。另，[法]佩雷菲特：《停滯的帝國——兩個世界的撞擊》，王國卿等譯，三聯書店1993年，頁6、36、56、531、625、637-638。而在[英]愛尼斯·安德遜著，《英國人眼中的大清王朝》(費振東譯，群言出版社2002年)中，1793年6月20日在澳門離開使團的祇有從歐洲帶來的中國人許先生和鈕先生兩名，其後擔任翻譯的柏命白先生被列入“馬夏爾尼伯爵的扈從人員名單”，或許因為裝得太好而未被認為是中國人，但其仍於1794年1月14日在使團歸國途經澳門時離開，返回故鄉，參見頁45-46、213、253。
- (60) (66) (67) (70) Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800*, p. 464; p. 464; p. 465; p. 465。
- (61) (62) (63) [法]費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁906-908、924-928；頁970-975；頁972-973。
- (65) Robert Entenman：〈18世紀四川的中國籍天主教神職人員〉，顧衛民譯，《當代宗教研究》1998年第2期，頁41。
- (68) 穆啟蒙編著：《天主教史》(卷三)，頁269。
- (69) (71) 章文欽：〈澳門與明清時代的中國天主教士〉，該氏《澳門歷史文化》，中華書局1999年，頁87；頁87。
- (72) 乾隆五十年二月十三日〈山東巡撫明興奏將西洋人吧咂哩啞噉解京折〉，《文獻叢編》(第十五輯)，頁15。
- (73) [法]費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁459。
- (74) [法]費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁680-683、906-907、907-908、924-925、925-926、927-928、970-975、975-978，及[法]榮振華：《在華耶穌會士列傳及書目補編》，頁58、166、208-209、211、327-330、351-352、371-373、392、554、618-619、642-643、684、749-750。
- (75) (82) [意]馬國賢著：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》。頁116；頁120-121、134-137。
- (76) Robert Entenman：〈18世紀四川的中國籍天主教神職人員〉，顧衛民譯，《當代宗教研究》1998年第2期頁41：“從暹羅或印度到四川的旅途是困難和危險的”。
- (77) Robert Entenmann, “The Problem of Chinese Rites in Eighteenth-Century Sichuan,” in Stephen Uhalley Jr. and Xiaoxin Wu, *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, Armonk, N. Y., 2001, p. 131
- (78) 張澤：《清代禁教期的天主教》，臺北，光啟出版社1992年，頁139。
- (79) 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，頁403。
- (80) [法]費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》，頁971，及許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，山西教育出版社，1999年，頁34-36。
- (81) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁37。

# 1637年英國人在澳門的活動

湯後虎\*

在1840年以前，澳門是葡萄牙人乃至當時世界瞭解中國的窗口，正如法國學者佩雷菲特(Alain Peyrefitte)所說：“在這座中葡共管的都市裡，遠東和西歐的兩種文化交融在一起，它成為歐洲商貨公司和傳教士的‘大本營’。在將近兩個半世紀裡，澳門一直作為銜接兩個世界的緩衝地。”<sup>(1)</sup>英國作為一個後起的殖民國家，在17世紀中期才開始來到澳門，然而後來居上，逐漸進入了澳門，將其作為侵略中國的基地。以往研究澳門問題時多以中葡關係為主，本文將以1637年韋德爾船隊到澳門為主線探索明末英國與澳門的關係。

## 1637年英國來華貿易主體的變化

英國人最早來到澳門是在1635年。這一年，果阿總督德·林阿雷斯(Count de Linhares)同東印度公司簽定了停戰協定：英國人可以在印度與葡萄牙人的各商館進行貿易，同年葡萄牙總督特許東印度公司的一艘船向中國航行，那艘船就是“倫敦”號。此行專門為了將四十萬公斤黃銅和大約一百尊鐵鑄的大炮載回果阿。<sup>(2)</sup>這份協定表面上對雙方是公平的，其實它的內容很難在現實中執行。葡人祇是想利用這個協定來防止英國同荷蘭的聯合，並可以利用英國人的船隻恢復果阿同澳門之間的交通，因為荷蘭人當時還不敢對英國船隻進行搶掠。對於英國人來說，東印度公司可以將“倫敦”號租給葡人，並借此機會首次駛往澳門，這使他們看到了對華貿易的曙光，但這種喜悅很快就化為泡影。

1635年東印度公司的“倫敦”號在果阿載貨時受到熱烈歡迎。在果阿的葡人知道此行比較安全，都渴望提供貨物，有些人甚至把自己妻子的貴重飾物買掉，人們將此次恢復的貿易機會譽為“彷彿是一次大赦”<sup>(3)</sup>。但澳門葡人害怕英國人到來會破壞自己的貿易，所以他們編造各種藉口加以拒絕，如澳門葡人祇是名義上隸屬於葡印總督的統治所以即使是葡印總督的命令如果危害到他們的利益，他們也會加以阻止。因此，東印度公司祇是同中國人做

成了幾筆生意，並建成兩間小屋以期待來年再來進行貿易。

這次失敗給英國東印度公司帶來最嚴重的影響是，他們對東方貿易的獨佔被打破。東印度公司成立後，在英王的特許下壟斷了好望角到麥哲倫海峽之間的貿易，任何沒有得到公司允許而在此區間進行貿易的人或公司都被認為是非法的。此次航行的失敗使英王查理一世對東印度公司表示十分不滿，認為其“既沒有按約在各口岸安排好貿易，也沒有在各口岸建立防守或堅固據點，以保證和鼓勵後來者在該處從事貿易”；同時由於這種疏忽，國王本人沒有從這個貿易中得到好處。<sup>(4)</sup>於是，查理一世給英國私商頒佈特許狀，允許其到印度果阿、馬拉巴爾(Malabar)各地以及中國和日本沿海進行貿易。這樣，東印度公司對東方貿易的獨佔就被打破。1635年葛廷爵士(Sir William Courteen)、基納斯頓(Thomas Kynaston)、邦內爾(Samuel Bonnell)以及其他組成葛廷聯合會(Courteen Association)。這個協會派出以韋德爾(Capt. John Weddell)為船長，以蒙太尼(Nathaniel Mountney)為私商的首席代表，率領船隊遠航中國。這支船隊裝備有四艘船：龍號(Drong)、太陽號(Sunne)、凱瑟琳號(Catherine)、殖民者號(Planter)，另外有輕帆船安妮號(Anne)和“發現”號(Discovery)。船隊於1636年4月14日離開英國開往中國的航程。查理一世為了此行，專門寫了給尼

\*湯後虎，廣州暨南大學歷史系碩士研究生。

德蘭東方聯合東印度公司代理人的推薦函和致果阿葡萄牙總督以及澳門總督的信函各一件。

從英國對華貿易主體的多元化中可以看出英國在打開對華貿易上的迫切性。中國作為當時世界上最發達的封建國家，它自給自足的封建經濟不但能提供為國內貿易和人們生活的產品，而且它所生產的製造品已經超出了農村家庭工業的財力或農民的需求。正如赫德爵士（Sir Robert Hart）在一百年之後寫道：“中國有世界上最好的糧食，米；最好的飲料，茶；以及最好的衣著，棉、絲和皮毛。”<sup>(5)</sup> 這些都是西方人夢寐以求的商品，這些商品在運往歐洲後會給他們帶來鉅額利潤。

雖然英國對華貿易主體發生了改變，但他們為了打開別國大門而使用的手段卻沒有改變。西方國家在向外進行殖民擴張的時候，以軍事征服為基礎。中國的封建王朝在國力比較強盛的時候，將對外貿易納入到朝貢體制當中。隨着國運式微，閉關政策就取代了對外開放的政策，但是對外來殖民活動仍然進行堅決的打擊。1637年韋德爾船隊來華時，明朝正忙於國內戰爭，無暇顧及對外貿易，祇是將對外貿易統統地放在澳門，以澳門為屏障，避免因對外貿易而禍及廣州。在明政府對貿易的冷淡態度使韋德爾所期待的對華貿易成為遙不可及的事情後，韋德爾便露出了殖民者的本來面目，企圖以武力打開對華貿易的大門，結果被明朝打敗，而且還給以後中英關係的發展帶來了巨大的影響。

### 1637年韋德爾船隊來華的過程

對於韋德爾船隊的此次航行，《明清史料》乙編所收《兵部題【失名會同兩廣總督張鏡心題】殘稿》，以及隨同韋德爾一起航行中國的英國旅行家和商人的彼得·芒迪（Peter Mundy）留下的日記，提供了較詳實的記載。我們可將中外史料加以對比分析以恢復歷史的本來面目。韋德爾船隊此次航行在中國停留的時間比較長，而且整個事件涉及中、英、葡三方，所以要完整地記述整個事件的過程就比較複雜。我們可以將其分為三個階段進行闡述。

第一階段：英國船隻到達澳門，並滯留澳門海面，試圖在澳門進行貿易。

在這一階段，英國人沒有同中國人發生衝突，所以有關的中文資料比較少，而對這段時間裡發生的事件，芒迪的《遊記》記述得比較清楚，我們可以以他的記述為主來進行論述。

1637年6月27日，韋德爾船隊到達距澳門約3里格的地方拋錨，並用英國人的禮節向葡萄牙人敬禮。不一會兒就有一隻葡人的小船靠過來，警告他們不許向前行進，直到有澳門總督的命令為止。<sup>(6)</sup> 第二天，蒙太尼（Mr. John Mountney）、魯賓遜（Mr. Thomas Robinson）和彼得·芒迪（Peter Mundy）乘坐駁船帶着英王和韋德爾的信件到達澳門。英王信件的主要內容是：由於同西班牙國王和印度總督特別友好的關係，以及在他們之間簽訂的和平條約，決定派韋德爾船隊帶着書信去澳門以顯示我們接受和遵守彼此之間業已簽定的條約，希望在商業上給他們自由貿易的權利，如果需要的話，請給他們一些必要的物質支援。<sup>(7)</sup> 韋德爾船長寫給澳門總督的信主要內容有：韋德爾說自己親自參加了1635年葡萄牙同英國人簽定的條約，根據條約內容英人獲得在果阿、馬六甲等地自由貿易的權利，希望他們遵守條約，給予英國人在澳門同樣的權利。<sup>(8)</sup> 葡萄牙人給予他們以熱情的接待，並把他們一行安排在澳門居住，至於通商事宜待到以後再定。

對於是否讓英國人在澳門進行貿易，葡人處於兩難境地。國勢已衰的葡萄牙要對抗氣勢洶洶的荷蘭人的進攻就必須聯合英國人，以避免英、荷兩國聯合。所以，在倫敦號走後，果阿總督根據葡王敕令，指示澳葡當局：“在減少同英國人貿易往來的同時，避免同英國關係破裂，若英國船隻遇險或英國人遭難時可提供幫助。”<sup>(9)</sup> 但英國人的到來，會變成葡人在中國市場上的競爭對手，正如澳門總督和議事會向在珠江口韋德爾船長抗議中所說的：“你們將船停在河口試圖同中國貿易，這對我們十分不利，因為這是一個我們賴以維生的港口”，“你們來到珠江口最大的好處，就是能處理你們所帶來的商品，而這將會損害我們已經存在了九十多年的貿易。”<sup>(10)</sup> 不僅如此，還會影響澳門與日本的貿易。葡人認為，如果英國人獲准在澳門貿易，他們必然會奪走其與日本的貿易，這是葡人非常擔心的。因

為強大的荷蘭人封鎖了馬六甲海峽和果阿，使得以前葡人獲得鉅額利潤的澳門至果阿以及里斯本的航線中斷，剩下的澳門與日本的貿易就成為澳門的重要支柱。如1636年號稱對日貿易衰敗期，由長崎到澳門之船猶載有2,350,000兩銀，佔貿易全盛時期輸出白銀額的二分之一。<sup>(11)</sup>這對澳門本已衰落的經濟無疑是雪上加霜。所以，“要避免與之發生交易或讓英國人在澳門久停，也不許把船隻出售給英國人”<sup>(12)</sup>。

葡人於是一方面對在澳門海域的英國船隻加強戒備。據芒迪記載：“有一些來自澳門的船隻被派來禁止其他的船隻靠近我們，祇能在我們附近來回遊弋。”<sup>(13)</sup>另一方面，給英國人回信闡述不能允許他們來澳門的理由。在給英國國王的回信中提到：“對於英國和印度果阿之間簽訂的和平條約，由於來澳門的葡萄牙船延期，所以還沒有得到消息，如果沒有西班牙國王印度總督的命令，我們無法擅自作出決定，祇能在力所能及的方面給你們幫助。”<sup>(14)</sup>在給韋德爾船長的信中寫道：“1635年英國倫敦號來到澳門，雖然有總督的命令和頒給的執照，還是對這個城市造成了巨大的危害，因為這個城市在很大程度上要依靠中國人，而中國人不希望一個陌生的民族來到澳門。”<sup>(15)</sup>在拒絕英國人的同時，為了不使雙方關係破裂，葡人給與英國人在生活上必要的補給：6月29日葡人從城裡送來了一些新鮮的禮品，有牛肉和一些水果。<sup>(16)</sup>另一方面，在中國人面前破壞英國人的形象，他們對中國人說：“英國人是強盜，他們祇會搶劫和破壞，不能給你們帶來金錢和商品。”<sup>(17)</sup>

英國人一面等葡人消息，另一面在7月12日晚派遣安妮號去尋找通往廣州的航路，試圖獲得同中國人進行貿易的機會。7月15日，他們碰到一艘運送貨物到廣州去賣的船隻，通過手勢交流，船上的漁民指給他們去廣州的航道。7月16日他們來到Lampton的地方，並在那裡受到善待，7月18日遇到來自廣州的船隊，他們要求英國人拋錨停止前進。但是他們卻驚奇地發現在船上有一個葡人Negroes，他在充當英國人和中國人之間的翻譯。一開始中國官員對英國人的到來表示非常憤怒，後來當英國人提出希望能在澳門像葡人一樣地居住和貿易並願意承擔各種義務時，中國官員表示，如果他

們的船隻不再向前行駛，蒙太尼（Mr. John Mountney）、魯賓遜（Mr. Thomas Robinson）可以和他一起去廣州討論有關貿易事宜。7月19日他們來到距離廣州五里格的地方。這時消息似乎已經傳到廣州，那裡的人都很害怕。從海道那裡傳來消息說，如果他們不再向前行駛，他可以向上一級官員申請允許他們貿易的執照。韋德爾說，如果能被允許在澳門進行貿易，同意不再進入珠江。<sup>(18)</sup>6月22日他們再次回到停在澳門的英國船隊當中，等待去日本的船隊離開後進入澳門進行貿易。

等到7月23日，去日本的船隊在載滿貨物離開澳門駛往日本後，英國人看到了貿易的希望。但是，澳門總督卻藉口沒有他們的上司西班牙國王和葡印總督的允許，他沒有權利讓英國人到澳門進行貿易。而且中國人也不允許別的民族同他們進行貿易，就連同屬於西班牙國王的西班牙人，也被禁止去澳門貿易，並且還提醒英國人注意，中國人正在試圖向他們發起攻擊，而且在澳門也沒有貨物用來貿易。<sup>(19)</sup>英國人很清楚這些都是葡人的藉口，他們的真正目的是害怕自己的貿易被英國人搶走，於是英國人準備離開澳門到廣州去貿易。7月30日英國人開始離開澳門，沿澳門的東海岸向廣州前行，準備自己探索與中國貿易的可能性。

第二階段：英國人向廣州航行並與明朝發生衝突。

英國人向廣州航行引起中國政府的注意。在從8月1日到12日與中國發生第一次武裝衝突的這段時間中，中國政府的態度主要是：要求他們停在原地，一直等到廣州官員同意才行。在經過長時間的等待之後，英國人認為：中國人祇是拖延時間，目的是利用這段時間來加強自己的力量。<sup>(20)</sup>於是在8月12日，派小船探測水道，結果遭到城堡裡的中國軍隊三次攻擊。<sup>(21)</sup>英國人也不甘示弱，趁着漲潮駛近炮臺，用四艘船將炮臺圍住，開始攻擊炮臺。戰鬥進行了半個小時，英國人佔領了炮臺。英國人登上炮臺，掛起英國國旗，並將大約四十門小炮作為戰利品搬到船上。<sup>(22)</sup>這是中英之間第一次武裝衝突。為此，《兵部題〔失名會同兩廣總督張鏡心題〕殘稿》記載曰：“紅夷揚帆，徑欲入省，銃臺官兵放銃堵禦，打死夷人數名，夷船泊回南灣。”<sup>(23)</sup>

這次正面衝突發生後，明朝政府開始意識到問題的嚴重性。為了應付英國人可能發動的再次進攻，明朝從兩方面進行準備。一方面，“堅壁以待”。總兵陳謙在“龍穴海面攔進省船隻，在蛇西海面攔截出海船隻”。另一方面，命通事李葉榮帶夷目二人進省，以“嚴諭即刻開洋”。8月15日李葉榮到英國人那裡，他的到來對後來事件的發展產生了重要影響。他在離開後的所作所為，我們可以從芒迪的日記中清楚地看到。他來到英國人的船上說：他帶來了廣州大官的保證，如果他們答應將繳獲炮臺的炮及其它的東西歸還，他就可以通知總兵，在約定繳付跟葡萄牙人相同的稅額後，就可以自由貿易。<sup>(24)</sup>英國人信以為真，就派兩個英國人蒙太尼(Nathaniel Mountney)和魯賓遜(Mr. Thomas Robinson)陪同他回廣州。19日夜兩位英國商人很高興地回來並說受到總兵的熱情接待。

為了防止英國人繼續向前航行，中方在加緊備戰的同時，再次派李葉榮前往英船“擊牌曉諭惕以利害”，8月21日並帶去總兵和海道的信件。李葉榮將信譯作：“由於葡萄牙人拒絕英國人在澳門給予貿易方便，而他們又願意繳納皇上的稅款，所以明朝政府將給予英國人在國內進行任何商品買賣的自由，並指定三處地方作為船隻的碇泊所。此外，明朝政府還任命李充當英國人在華貿易的經紀人，並且帶兩三個英國人去廣州採辦他們所需要的商品。”<sup>(25)</sup>然而，這封信的真實內容卻是：“在允許進入內河之前必須將此事向上級——總督和巡撫——請示，未得他們的部票，船隻是不能進行貿易的；命令紅夷船隻立即起錨駛出外海。並且嚴厲警告：如爾等膽敢損壞一草一木，余必下令士卒殲滅爾輩，使爾等片帆不留，則爾等後悔莫及，罪無可赦。”<sup>(26)</sup>8月24日，英國人跟隨李葉榮來到廣州，首先付了10,000里亞爾(Reals of eight)作為慣例和義務，然後開始購買商品。<sup>(27)</sup>韋德爾對此很高興，所以在收到澳門葡人的抗議時，表現得不屑一顧，認為“你們的真正目的，是要我們放棄正在進行的這項利潤豐厚的貿易。這塊土地不是你們的，而是中國國王的，為甚麼我們要等你們國王和印度總督的執照呢？”<sup>(28)</sup>

我們祇要將中英雙方的史料加以比較就不難發現，中英之間的矛盾激化和李葉榮有着密切的關係。很顯然，李利用自己的特殊身份歪曲了明朝對英人的政策，隱瞞了此行的真實目的，並且給英國人以錯誤的信號，最終造成了雙方衝突的加劇。

明朝對英國人發動火攻的直接導火線是：8月30日英國人藉口有颱風，向上行駛將近兩里，來到老虎島(Tayffoo)，並且一直停泊在那裡。那裡肯定是珠江口了，因為“那裡的水新鮮而且很甜”<sup>(29)</sup>。這在韋德爾看來是很正常的，但對於明朝來說無疑是一種挑釁。於是在9月10日晚(七月初二晚一更時分)明朝對韋德爾的船隊發動火攻。五艘中國船載着柴火，“各俱舉火，適值北風下潮甚急，火勢難以逆攻，不能及船”<sup>(30)</sup>，英國船隻將纜繩斬斷得以逃脫。火攻失敗後，明朝政府一方面“速發各寨年久兵船，並發火藥及鐵鍊以圖再舉”；另一方面，命令“官兵上下把截，斷其接濟，絕其汲道”。英國人遭到火攻後，派人向中國方面要回在廣州的商人和所帶的金錢。中國也有資料可以證實。初九日據把總何忠等報，有夷船一隻，夷鬼三名，棹入木棉州，將白旗招船講話。據夷人說，初二夜官兵放火燒船，我日夜驚惶，又斷汲道，不容取水，即欲回國，奈先因通事到船，偷付銀錢，夷目入省，不意日久音信不通，惟恐人財兩失，今開船之際不敢隱瞞，乞追還我，即開船回國，永不再來。如不還，今雖開洋，終不回國。<sup>(31)</sup>在等待幾天沒有回應後，9月18日，他們決定採取最後的方法，即用武力去破壞，認為祇有這樣才能使他們的要求傳到廣州的大官那裡，他們在廣州的商人和財產才能被歸還。<sup>(32)</sup>於是他們攻擊當地許多村莊，並大肆掠奪。據中國史料記載：六月二十日“夷船四隻各帶鏢艇，暗藏大銃，乘夜突入白沙海面，官兵捨命對敵，各有損傷。”<sup>(33)</sup>對於英國人的拚死頑抗，明朝準備調集重兵加以圍剿。英國人見無法取勝且明朝援兵不斷到來，被迫於9月27日離開，來到了距澳門4里格處，向澳葡當局提出抗議。

葡人在此期間主要是觀察事態的發展，當事情朝着有利於英國人的方向發展時，他們向英國人提出抗議：“我們在這裡必須依靠中國人，不僅在一

些重要的事情上，而且在每天所需的食品和我們賴以生存的商業上。因為我們生活的土地屬於中國的國王，每個對這塊土地心存羨慕的人都將會給我們帶來巨大的損失和困難。1635年，倫敦號有印度總督頒給的執照，給澳門的葡萄牙人運來物品和商人，並且停留在距澳門很遠的地方，卻給這個城市帶來了巨大的損失，何況你們沒有國王和印度總督的命令……並且你們的船來到這個地方對中國人來說這是最大的罪。”<sup>(34)</sup>他們通過賄賂中國人來阻止英國的貿易，“祇要不同英國人做生意，就會給中國官員大量的金錢和承擔一些其他新的義務，並會提供武器來幫助中國人攻擊英國人。”<sup>(35)</sup>

第三階段：英國人再次到澳門以及事件結束。

明朝“既失利於銃臺，繼又失策於舉火”，“且夷迫門庭，群情皇駭”。於是兩廣巡撫葛徵奇“移就廣州城審機察勢”，他認為：“紅夷突如其來，遷延時日，總為提掇線索之人。”此“提掇線索之人”乃李葉榮。他“敢於觸禁私通以接濟牟利”，事情敗露後，他“復冀以密報收功”。此事發生在9月21日：明朝的大號船捕盜林芳得通事李葉榮密報：“有紅夷頭目三名僱船一隻私帶夷貨入省，芬等將船攔阻，……盤得乳香、木香共一百五十包。”當時海道鄭觀光將此事移交布、按二司知會及行廣州府同知解立敬密查，結果發現乳香是李葉榮“裝運入省以為換貨之資”，並“攜夷人以貿易者及盤詰事露，故赴省以密報居功”<sup>(36)</sup>，於是李立即被收審押回廣州府監候。

葛徵奇認為，在除去李葉榮以外，英國人來廣州並與明朝發生衝突還有更深層的原因，那就是：英國人“既不肯俯首而受澳之愚，又欲攘肩而爭澳之利”。而葡人無力抵抗英國人，他們便採取一種間接手段，讓英國人與明朝的矛盾激化，而後“袖手以坐視成敗”。葛徵奇在考慮到這些因素後，認為解決此事的最好的辦法就是“伸法柔遠為第一要義”。“伸法”包括三個方面，一是對內嚴查同英國人相勾結的人：“乳香、木香買自何人，酒米糖姜賣自何人”，“內奸勾引實繁有徒，該道研訊追究”。其二，對於澳葡當局“仍市之舊，還澳之嘗，並且五夷何目何名並飭澳夷具領查報”。“柔遠”主

要是針對英國人的。葛徵奇認為“五夷羈留內地，艘尚漂泊外洋，戎心易起，狼性難馴，若不速將夷目交割濠鏡澳，恐嚴法追剿激變地方”，更嚴重的是不能讓英國人在海上造成“內外勾連變生肘腋”的狀況。所以“即凡英人半苾鏗半縷悉令給還而亟趣其歸”。<sup>(37)</sup>

於是，葛徵奇一方面催促海道審訊李一案。查得英商原來到廣州所帶銀錢共計38,000文，除去買糖姜酒米4,000文，又買糖貨8,000文，還有銀錢26,000文。通事李葉榮原領14,000內，李葉榮宅原領銀錢12,000文，以上共計38,000文，逐一驗收，銀錢裝載回船。<sup>(38)</sup>另外英國人所帶貨物也一一查清並交英人收領。另一方面，由市舶司呈報，市舶司官員同香山和香山寨的差官到澳門，與提調、備倭各官一道“喚令通事、夷目、攬頭”到議事亭宣諭，督促葡萄牙人到省具保領人。

英國人到了澳門海域後，送一封抗議書給澳門總督和議事會，指出“(葡人)禁止我們進城，並派專人看管。我們在得不到結果的情況下，離開澳門到達珠江口，並且打開了同中國人的貿易大門，但是你們卻使用陰謀來阻止，我們有足夠的證據證明你們幫助中國人對我們發動火攻。因此，你們要使我們被扣押在廣州的商人安全返回，並賠償我們此行的損失，然後我們將和平地離開，否則我們將使用武力奪回我們的東西”<sup>(39)</sup>。9月29日，澳門總督多明戈斯·達·卡馬拉(Domingos da Câmara)派巴托洛梅烏·德·羅伯里多(Bartolomeo de Roboredo)捎口信給英國人，稱英國人解釋他們的抗議有悖於事實，並建議英國人放棄使用武力解決商人們的問題，並表示，儘管有很多困難，他們仍然將派人去廣州讓中國人放回英國商人以及其所購買的貨物，葡人將購買英國人手中的商品以補償他們此行的損失。<sup>(40)</sup>10月8日巴托洛梅烏·羅伯里多再次到英國人船上要求英國人放棄使用武力，改用謙卑的稟帖請求明朝釋放在廣州的商人並取回他們的款項及貨物，韋祇得表示同意。於是葡人就以調停者的身份去廣州同中方進行談判，其結果是，葡人代替英國人同明朝政府簽定了一個協定：“我們進入中國內地的種種行為，是由於我們對中國法律

的無知。我們相信中國國王對於遠方來人是仁慈為懷並予以寬大的”，並表示“今後將遵守中國律例，永不違反。如果再犯甘受明朝官方和澳門城市的任何處理”<sup>(41)</sup>。於是，11月28日被囚禁在廣州的英國商人獲釋回澳門。

英國人答應將葡人和他們的貨物通過英國人的船隻帶到印度，這引起澳門當局的不滿。恰巧英國人的長期逗留也引起了新任兩廣總督張鏡心的注意，他斥責澳門當局“愚弄紅夷貪勒貨物”，命令他們“立促紅夷開發”。於是葡人藉機督促英國人離開：“新來到廣州的官員命令讓你們立即離開。”<sup>(42)</sup> 12月27日，韋德爾率領船隊離開中國沿海回國。至此，1637年英國韋德爾來華才告結束。

在明朝的最後幾年，英人也到過幾次澳門，他們或是將其作為遠航日本的一個中途停泊點，或是因為明末農民戰爭的破壞難以買到貨物而離開。

### 明末英國人來華失敗的原因

雖然澳門由葡人租賃居住，但是澳門的主權仍然在明朝，居澳葡人每年向明朝官府交納地租500兩，“自香山縣徵之”<sup>(43)</sup>，明朝並且有一套完善的管理機構進行有效管理。所以英國想奪取澳門，所涉及的關係就比較複雜，必須綜合中、葡、英三方的具體情況加以分析。

第一，16世紀末17世紀初西歐殖民國家的實力此消彼長，出現了多國爭霸的局面。傳統的殖民強國西、葡開始衰落。英國於1588年擊敗西班牙“無敵艦隊”開始稱霸海上，逐漸打破了西、葡對亞洲和美洲的殖民壟斷。但西、葡兩國仍然擁有大量殖民地，每年可以從那裡獲得大量財富，實力仍然比較強大。1622年荷蘭人試圖以武力奪佔澳門，最終以失敗告終。而以英國當時的實力也不足以給對方以致命的打擊。當時，包括國會批的稅收在內，英國王室的歲入不過300,000英鎊，王室和政府的一切費用都從中支出。據估計擊敗西班牙的費用需160,000英鎊。<sup>(44)</sup> 另外，西班牙和葡萄牙在1580年合併，英國對葡萄牙殖民地實施佔領必須考慮西班牙人的利益。

英國人在爭奪澳門的過程中還必須面對新興殖民國家荷蘭的挑戰。荷蘭在擺脫西班牙人的殖民統治

後，資本主義經濟迅速發展，享有“海上馬車伏”之稱。因為“西班牙、葡萄牙兩國壟斷了來自東方的商品，要獲得它們就不得不親自前往原產地搜購。”<sup>(45)</sup> 於是，荷蘭人就投入對東方的殖民爭奪。1602年荷蘭人組成了荷蘭東印度聯合公司（Verenigde Oostindische Compagnie），1619年在巴達維亞設立總督，逐漸稱霸海上。當英國東印度公司到東方群島尋找貿易據點時，東印群島已經被荷蘭人所控制，他們有十二艘船的艦隊常駐東印。荷蘭人消滅了英國人設在摩鹿加群島之安波那島上的一個貿易場所，這使得英國必須同時面對西、葡、荷三國的競爭，而且荷蘭成為其主要的競爭對手，英國在競爭中處於下風。所以，英國人最終選擇同葡人合作開展對華貿易。

第二，英國人當時的殖民重點不在中國而在北美和印度，英國每年可以從那裡獲得鉅額利潤，打開中國市場就變得不再迫切了。17世紀英國在北美大陸的殖民迅速發展並富有成效。到17世紀中葉，英國在北美大西洋沿岸建立了13個殖民地，人口達250,000人，擁有繁榮的農業、商業、漁業經濟，並開始有製造業。另外，同印度的貿易也給他們帶來大量利潤，例如：胡椒在印度每磅兩便士，而在英國賣20便士，丁香每磅9便士，在英國是6先令，生絲7先令到英國後價值20先令，如果將此類物產運往西北歐贏利將更為豐厚。

此外，英國人在印度的地位並不穩固，還不能以它作為進攻中國的基地。1613年英國人被允許在印度蘇拉特設立商館進行貿易。印度之所以允許其通商，主要是想利用英人對抗葡人，英人必須照章納稅。1618年東印公司少數冒險家曾嘗試用武力擴張公司勢力，封鎖了莫臥兒王朝的港口，抓捕印度商船。此舉激怒了奧朗澤布皇帝，他一氣之下，要將英國人統統趕走，公司不得不交還所奪商船並賠款求和。<sup>(46)</sup>

第三，英國早期侵佔殖民地的手段是軍事進攻和賄賂政府官員交替使用。當時明朝是一個中央集權國家，能有效地對地方進行管理，沒有給英國人以施展手段的空間。1637年韋德爾船隊到達澳門時，遭到葡人的阻止，於是決心使用賄賂、詭計以及各種手段來達到目的。<sup>(47)</sup> 他們在同明朝政府的交

往中物色到的對象是通事李葉榮。但是中方果斷的雙管齊下的政策最終使英國人“去歸於澳，中國之法與仁兩盡也，而夷心折也”。英國人的賄賂手段至此以失敗而告終。

第四，“中國人和葡萄牙人聯合到一起，為了盡可能快地將英國人趕走。”<sup>(48)</sup>對於英人的東來，澳門的葡人處於矛盾之狀況。要對抗荷蘭人，就必須在商業上作出讓步，以取得同英國人聯合。但英國人來到澳門卻成為其商業上的競爭對手，而且英國人確實有迅速奪走葡人貿易的野心，所以，葡人極力阻止英國人在澳門貿易，挑起中、英之間的衝突，然後“袖手以觀成敗”。葡人知道英人不會輕易離開的，肯定會擅自闖入珠江要求貿易。明政府為了防止外國人危害地方，將外國對華貿易限制在澳門，然後對澳門嚴加防守，對擅自闖入者給予嚴厲打擊，所以英國人勢必與明朝發生衝突。當衝突發生後，葡人以調停者身份出現，將被押在廣州的五名英國人領回，最後英國人在明朝的壓力下不得不離開回國，葡人從而達到了利用明朝政府達到抵抗英人的目的。

明朝之所以允許葡人入居澳門，其中一個重要原因就是使澳門成為香山的屏障。南海人霍與瑕曾指出“香山海洋得澳門為屏衛”，如果將澳夷遷走，那麼這一地區就由廣東官府來自籌戰守<sup>(49)</sup>。因此到了明末，更加注重使用“以夷制夷”的政策，所以他認為：“夫紅之離志於澳已成矛盾，澳安則紅安，紅安則中國安，計莫若以漢禦澳，以澳禦紅，仍市之舊還澳之嘗，而後夷與奸之局破，而後紅與澳之局亦破。”<sup>(50)</sup>最後，明朝成功地阻止了英國人來廣州貿易。

第五，英國人失敗的另一個重要原因是，從17世紀起，中國各地連年發生嚴重的自然災害，明王朝的國勢更是日趨末落，到1641年後，明末農民大起義已成燎原之勢，在北方明朝與清兵發生激戰，戰火燒遍了大半個中國。在這種形勢下，生絲、絲綢等出口商品的生產受到很大影響。韋德爾沒有得到主要的中國商品，購到的貨物僅包括糖和乾薑，後來發現蘇門答臘和印度比廣州的便宜。至於中國的產品，祇有大約20-30噸……絲織品、瓷器和乾薑等，而英國所需的茶葉則一盎司也沒有得到。所以此次投機的成功不過是象徵性的，亦即和中國貿易

還沒有開始。<sup>(51)</sup>因此，英國人很難買到所需的商品，並且他們的商品也很難在中國找到市場，韋德爾船長（Captain Weddell）1637年的遠征並沒有賣出一件英國貨，祇是拋出了八萬枚“西班牙銀圓”。<sup>(52)</sup>

## 結語

“英國人這次航行是不成功的，當他們離開的時候，仍然有大量的金錢沒有投資出去。”<sup>(53)</sup>這是對英國人此次來華比較準確的概括。英國人開始瞭解澳門同中國之間的關係，認識到“葡萄牙是唯一被允許能同中國貿易的海外國家”，但是澳門的主權仍然屬於中國，任何外國人來華貿易都必須得到中國當局的同意才行。例如，1635年‘倫敦’號在葡人的名義下來到澳門，結果這個城市被罰款，因為他們的疏忽而允許英國人到澳門來。<sup>(54)</sup>

此次事件也反映了中葡之間的關係發生了一些微妙的變化。隨着葡萄牙國勢的衰落，澳門的葡人幾乎得不到國內的支持，為了抵禦英國人在商業上造成的威脅，他們不得不依靠明朝政府以保住在澳門的特權。這充分說明，明政府仍然掌握着澳門主權。而這時明朝的對外政策以防為主，將對外貿易限制在澳門，以免外夷同內地奸徒勾結造成危害，所以英國人在澳門受到葡人的阻撓後，企圖以武力獲得直接對華貿易權，遭到明朝的嚴厲打擊是必然的。但明朝政府也“恐嚴法追剿，激變地方”，因此在打敗英國後，“以伸法柔遠”作為解決事件的宗旨，使事件得到順利解決。但這次事件也反映了明朝在具體政策執行中存在許多漏洞，譬如在英國來到澳門後將近一個月的時間中，祇是在7月15日，“三名澳門檢查官和一名駐澳的中國官員陪同來自廣州的大官到英國船上進行了檢查，並詢問了船上的人數、軍火、貨物以及所帶款額的多少”<sup>(55)</sup>，沒有對英國人到底能否在澳門或者廣州進行貿易作出明確地答覆，以致後來發生中英之間的衝突；其次，對有負責澳門事務的人員控制不力，出現了內外勾結的局面。此外，英國人此次航行的另外一個重要影響是：“在中國人的眼裡，英國人同第一次來到中國海岸的荷蘭人一樣生性好鬥，都被稱為‘紅毛’”<sup>(56)</sup>。對以後中英之間關係的發展產生了巨大的影響。

## 【註】

- (1) 佩雷菲特 (Alain Peyrefitte)：《停滯的帝國——兩個世界的撞擊》，北京，三聯書店 1993 年，頁 51。
- (2) 張天澤著，姚楠、錢江譯：《中葡早期通商史》，香港，中華書局香港分局 1988 年，頁 161-62。
- (3) Fredrick Charles Danvers, *The Portuguese in India*, First Edition 1894; Second Impression, Frank Cass & Co. Ltd, 1966, Vol 2, p. 248.
- (4) 馬士著，區宗華譯：《東印度公司對華貿易編年史》，第一卷，中山大學出版社 1991 年，頁 16。
- (5) 格林堡著，康成譯：《鴉片戰爭前中英通商史》，商務印書館 1961 年，頁 4。
- (6) Peter Mundy, *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I: *Travels in England, Western India, Achin, Macao and Canton River, 1634-1637*, Hakluyt Society, 2a Series, Vol. XLV, London, R. C. Temple and L. Anstey, 1919; Nendeln / Liechtenstein, Kraus Reprint Limited, 1967. p. 158.
- (7) *Lisbon Transcripts, Books of the Monsoons*, Book 41, fol. 200, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, pp. 159-160.
- (8) *Lisbon Transcripts, Books of the Monsoons*, Book 41, fol. 199, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, pp. 160-161.
- (9) Fredrick Charles Danvers, *The Portuguese in India*, Vol. 2, p. 241.
- (10) *Lisbon Transcripts, I.O. Records*, Vol. IV, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, pp. 222-225.
- (11) C. A. Montalto de Jesus, *Historic Macao*, Macau, 1926, p. 100. 喀普富爾：《日本史》，轉引《澳門問題史料集》(上冊)，中華全國圖書館文獻縮微複製中心 1994 年，頁 609。
- (12) Fredrick Charles Danvers, *The Portuguese in India*, Vol. 2, p. 241.
- (13) *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 170.
- (14) (15) *Lisbon Transcripts, Books of the Monsoons*, Book 41, fol. 200, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, pp. 165-166; pp 166-167.
- (16) (17) *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 169; p. 175.
- (18) *Continuation of the China voyage, Marine Records*, Vol. LXIII, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, pp. 175-180.
- (19) (20) (21) (22) *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 181; p. 196; p. 197; p. 198.
- (23) 《兵部題〔失名會同兩廣總督張鏡心題〕殘稿》，《明清史料》乙編第八本，國立中央研究院歷史語言研究所，商務印書館 1936 年初版，頁 751。
- (24) *Continuation of the China voyage, Marine Records*, vol. LXIII, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 207.
- (25) (26) *Lisbon Transcripts, I. O. Records*, Vol. IV, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 213; p. 214.
- (27) *Continuation of the China voyage, Marine Records*, Vol. LXIII, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 217.
- (28) *Lisbon Transcripts, I. O. Records*, Vol. IV, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 226.
- (29) *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 219.
- (30) (31) 《兵部題〔失名會同兩廣總督張鏡心題〕殘稿》，《明清史料》乙編，頁 751。
- (32) *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 237.
- (33) 《兵部題〔失名會同兩廣總督張鏡心題〕殘稿》，《明清史料》乙編，第 753 頁。
- (34) *Lisbon Transcripts, I. O. Records*, Vol. IV, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, pp. 222-225.
- (35) *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 236.
- (36) (37) (38) 《兵部題〔失名會同兩廣總督張鏡心題〕殘稿》，《明清史料》乙編，頁 753；頁 756；頁 755。
- (39) (40) (41) (42) *Lisbon Transcripts, I. O. Records*, Vol. IV, in *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, pp. 243-245; pp. 247-248; p. 250; p. 300.
- (43) 印光任、張汝霖：《澳門紀略》上卷《官守篇》，廣東高等教育出版社 1988 年，頁 43。
- (44) (英) 溫斯頓·邱吉爾著，薛利敏、林林譯：《英語國家史略》(上冊)，新華出版社 1985 年，頁 558。
- (45) 馬士著，區宗華譯：《東印度公司對華貿易編年史》，第一卷，頁 3。
- (46) 林承節：《印度民族的獨立運動的興起》，北京大學出版社 1984 年，頁 3。
- (47) Anders Ljungstedt, *An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China and the Roman Catholic Church and Mission in China*, Boston, 1836; Hong Kong, Viking Kong Hong Publications, 1992, p. 84.
- (48) Austin Coates, *Macao and the British (1637—1842)*, Oxford University Press, 1988, p. 7.
- (49) 盧坤等編纂：《廣東海防彙覽》卷三〈輿地二·險要二〉，頁 28。
- (50) 《兵部題〔失名會同兩廣總督張鏡心題〕殘稿》，《明清史料》乙編，頁 756。
- (51) 馬士著，區宗華譯：《印度公司對華貿易編年史》第一卷，頁 31。
- (52) 格林堡著，康成譯：《鴉片戰爭前中英通商史》，商務印書館 1961 年，頁 5。
- (53) (54) Austin Coates, *Macao and the British (1637—1842)*, p. 25; p. 7.
- (55) *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia*, Vol. III, pt. I, p. 174.
- (56) Austin Coates, *Macao and the British (1637—1842)*, p. 6.

# 美國傳教士伯駕 與西方國際法首次傳入中國

譚樹林\*

伯駕（Peter Parker, 1804-1888）是美國基督教會派往中國的第一位醫藥傳教士。在華期間，他不僅在廣州、澳門等地行醫傳教，創辦了19世紀當時中國境內第一所規模最大、影響也最大的教會醫院——廣州眼科醫局，而且長期從事美國對華外交工作，對促進中美外交關係的建立及美國對華外交政策的形成影響深遠。尤其值得一提的是，他還曾應林則徐之請，將瑞士國際法學者瓦泰爾（Emerich de Vattel, 1714-1767）的法學著作《國際法，或適用於各國或各主權者的行為與事務的自然法原則》若干章節譯為中文，成為將西方國際法譯介到中國的第一人。

## 伯駕的生平行狀

伯駕（Peter Parker）於1804年6月出生於麻塞諸塞州的法拉明罕（Framingham），父母均為公理會信徒，所以他從小就受到宗教浸濡，16歲（1820）就成為公理會的成員，同時萌發了將來從事傳教事業的志向。他在日記中寫道：“自此時起，我開始思考以甚麼方式可以榮耀上帝……我的注意力首次轉向異教徒。我想我也許可以為印第安人做些事情，譬如當個教師或傳道人。”<sup>(1)</sup>但是，要想成為牧師，必須接受大學教育。於是在1827年9月，伯駕入讀宗教氣氛極為濃厚的阿美士德學院（Amherst College），開始他的大學生活。1830年從該校畢業後，伯駕直接進入耶魯大學四年級，僅用一年就修完在阿美士德學院餘下的學分，獲學士學位。1831年4月，美部會秘書安路福（Rufus Anderson）到紐黑文訪問，伯駕與安路福談論有關美部會的傳教情況。9月，伯駕又前往波士頓附近的安杜佛（Andover）面見安路福，傾吐了他打算做一名牧師

的想法，安路福表示歡迎。1831年10月，伯駕重返耶魯，接受神學與醫學的專門訓練，為來華傳教做準備。1834年3月，伯駕獲耶魯大學醫學博士學位，5月被按立為牧師，6月4日從紐約乘馬禮遜號船來華。同年10月26日到達廣州，成為基督教會派往中國的第一位醫藥傳教士。<sup>(2)</sup>

伯駕到廣州後，即在美國來華第一位新教傳教士裨治文（Elijah Coleman Bridgman）的幫助下，開始學習中文。但一個月後，伯駕離開廣州去了新加坡。伯駕這樣做據說主要是受了當時在華的德國籍傳教士郭實獵（Charles Gutzlaff）<sup>(3)</sup>的影響。郭實獵在廣州見到伯駕，極力勸說伯駕去新加坡，說在那裡有很多福建移民，他可以與他們自由交往，更便於學習福建話，為將來去福建沿海傳教做準備。<sup>(4)</sup>而伯駕因水土不服遭痢疾之困，也急欲換個環境，於是伯駕在與裨治文、奧立芬等人商議後，決定接受郭實獵的建議，於1834年12月6日啟程前往新加坡。<sup>(5)</sup>確如郭實獵所言，在新加坡，伯駕可以與福建移民自由交往，學習福建話特別方便。除

\*譚樹林，浙江大學歷史學博士，南京大學歷史學博士後，現為南京大學國際關係研究院副教授，主要從事中外文化交流史及近現代國際關係史研究。

學習語言外，伯駕在那裡建立一個診所，專為當地的華人治病，很受歡迎。起初伯駕對這樣的生活感到很高興，但不久他就決定返回廣州。因為伯駕本來到新加坡的目的是學習語言，然而由於醫療事務越來越多，伯駕甚至抽不出時間用於學習語言。在這種情況下，他打算返回廣州。當然，促使伯駕決定返回廣州尚有其它原因：新加坡的熱帶氣候使他更加無法適應；新加坡印刷所新近印刷的佈道小冊子也亟待運往廣州；廣州的美國傳教士斯蒂文森（Edwin Stevens）和奧立芬都希望伯駕回廣州，認為伯駕在廣州會發揮更大的作用。這樣，伯駕在新加坡工作近九個月後，1835年9月27日回到廣州。<sup>(6)</sup>

伯駕在新加坡的語言學習進步不大，但他在新加坡開辦診所的成功經歷使他決定“在廣州也開辦一個類似的機構”，而東印度公司醫生皮爾遜（Alexander Pierson）和郭雷樞（Thomas Richard Colledge）在澳門和廣州行醫成功的經驗，使他相信中國人將歡迎這樣一個機構。在廣州行商伍浩官和美商奧立芬等的幫助下（伍浩官答應以每年500元的低價將他的豐泰行租給伯駕，奧立芬則提供包括房租在內的開辦費<sup>(7)</sup>），伯駕重返廣州不久即在新豆欄街的豐泰行租房開設眼科醫局，又稱新豆欄醫局。前來求診者很多，僅第一季就治癒1,132人，其中男患者925人，女患者207人。<sup>(8)</sup>除治療眼疾外，伯駕還診治麻瘋病、象皮病、疝氣以及腫瘤等各類疾病，尤以割除腫瘤而著名，他曾成功地為多例患者摘除了腫瘤。在外科方面，伯駕首創中國近代醫學史上的幾項紀錄，即割除扁桃腺（1836）、摘除結石（1844）、使用乙醚麻醉（1847）與氯仿麻醉（1848）。<sup>(9)</sup>在華二十年的行醫過程中，他共診治53,000多病人，不少受惠的病人給伯駕寫來感謝信、詩詞及對聯。伯駕診治的病人遍及各階層，從清朝的封疆大吏到渾身長瘡的乞丐，從廣東人到全國各地都有，兩廣總督耆英和欽差大臣林則徐都曾直接或間接受過伯駕的診治。

伯駕除行醫傳教外，其在華事業的另一重要組成部分就是外交活動。由於19世紀早期美國駐華使領館人員對中國顛預無知，美國在華傳教士在中美

外交關係中曾扮演了重要角色。他們雖名義上是翻譯或秘書，但實際上無異公使或領事。其中作為美國基督教會派往中國的第一位醫藥傳教士的伯駕，無疑是最重要的一位。1844年，美國派遣顧盛（Caleb Cushing）為全權公使赴華談判簽約問題，伯駕被任命為使團中文秘書、翻譯及顧問，參與了中美〈望廈條約〉的簽訂。由於他精通中文，又熟悉中國的情況，在談判過程中竭力為美國爭取利益，發揮了很大作用，〈望廈條約〉中允許傳教士在通商口岸建房，“並設立醫館、禮拜堂及殯葬之處”的條款即是伯駕所為。1845年7月，伯駕被正式任命為美國駐華使團秘書和中文翻譯。此後伯駕便長期從事美國對華外交工作，多次擔任臨時代辦<sup>(10)</sup>，負責使館的實際工作，直至1855年親任駐華專使。由於列衛廉（William Bradford Reed）出使中國前，美國對華政策尚處於發展形成階段，還沒有形成比較完整和明確的對華政策<sup>(11)</sup>，因此我們可以這樣說，伯駕的外交活動對美國的對華政策產生了重要影響。在早期中美關係史上，他是一位頗為關鍵的人物。他提出的由美國佔領中國臺灣的計劃雖然由於各種原因未被美國政府採納，卻因此引起美國政府對臺灣更加重視。1857年布坎南（James Buchanan）政府上臺，列衛廉被任命為美國駐華全權公使以代替伯駕，這是美國派駐中國的首位全權公使。1857年8月7日，伯駕收到新任國務卿讓其移交的訓令，淒然回國，從此再未返回中國，直至1888年去世。

### 伯駕譯介西方國際法的緣起

國際法是調整國家之間關係的有法律約束力的原則、規則和制度的總體。“國際法”一詞最早出現於1789年邊沁所著《道德和立法原則》中，該書首次使用 international law（後被譯為漢語“國際法”）來稱謂調整國家之間關係的行為規則，以後“國際法”這一名稱逐漸為國際社會所普遍使用。但是長期以來，在有關國際法的起源問題上，存在着許多不同的意見：有研究者認為，中國古代春秋時期即存在着某種形態的國際法規則和習慣<sup>(12)</sup>；柯羅文甚



伯駕 (Peter Parker, 1804-1888)

至主張“中國、印度、埃及和其它古代東方國家是國際法的誕生地”<sup>(13)</sup>。但納斯鮑姆卻否認這種說法，他認為古代印度和中國的歷史事件和實際情況“很少表現出可以認為是國際法的東西，甚至採用這個詞語的最廣泛的意義。”<sup>(14)</sup>西方國際法權威奧本海雖然承認“國際法的根源可以追溯到遠古。在古代各國在對外關係上所遵行的規則和慣例中可以找到這種根源”<sup>(15)</sup>，但他否認古代就有國際法，認為國際法是近代基督教文明的產物。一般認為，“國際法作為法律的觀念，自成一個特殊體系的法律，並在國際關係中具有現實的約束力，則是由近代歐洲產生，並逐漸發展起來的。”<sup>(16)</sup>

近代國際法是在16、17世紀由歐洲開始發展起來的。在理論上對歐洲國際法影響最大的是格老秀斯 (Hugo Grotius, 1583-1645) 在1625年出版的

《戰爭與和平法》一書。格老秀斯是荷蘭人，11歲在萊頓學習法律，15歲時獲法國奧爾良大學法學博士學位。他不僅以法學聞名，而且以拉丁文詩人和語言學家著稱。其法學方面的著作除《戰爭與和平法》，還著有《海洋自由論》、《捕獲法論》等，但最著名、影響最大的是《戰爭與和平法》。該書分為三大部分：第一部分是對一些基本概念如法律和戰爭的簡單說明，涉及正義戰爭、公戰、私戰以及主權等問題；第二部分對戰爭的正義原因進行研究；第三部分是對實際戰爭中“正義性”的闡述，涉及戰爭中的合法行為以及和約等問題。第二部分篇幅最大，幾乎達到全書的二分之一，其中大部分涉及各種私法問題，如契約、售賣、利息、合夥、侵權、賠償和家庭關係等，同時也包括一些國內公法（憲法和刑法）的問題。<sup>(17)</sup>格老秀斯的《戰爭與和平法》首創了近代國際法的原則、規則，論述了國際法的主要內容，建立了第一個國際法體

系，因而格老秀斯被公認為“國際法之父”。<sup>(18)</sup>

在實踐上對近代國際法形成影響深遠的是1648年的《威斯特伐利亞和約》。它是在歐洲“三十年戰爭”(1618-1648)結束後而簽訂的一個條約，主要是歐洲的集體協定。通過這一協定，歐洲主權國家體系建立；神聖羅馬帝國的成員國都獲得主權和獨立，瑞士被承認為邦聯。條約所包含的一些原則被認為在國際關係中是有拘束力的，諸如：條約必須遵守；衝突必須通過和平方法，即談判、調解和調停或仲裁加以解決；受害國可以對侵犯國採取武力反抗，以恢復其權利並得到其它國家的支持；無正當理由而進行的戰爭是非法的而其它國家應聯合反對破壞和平者。《威斯特伐利亞和約》的目的是通過集體干涉來保證現狀的維持。締約國按照條約的規定有義務保護條約的規定不受任何國家的侵犯，而

遇有侵犯時，應和平解決或交付法律裁決，若得不到解決，則它們應協助受害國反擊侵略者。此種集體協定雖然在實際上不能完全實現，但對後來的國際關係和國際法的影響是很大的。<sup>(19)</sup>誠如我國著名的國際法學者周鯁生先生所說：“格老秀斯的書出版以後，在實際政治上，國際法之成為一個現實的勢力影響國際行為，可以說是從〈威斯特伐利亞和約〉起開始。”<sup>(20)</sup>

西方國際法何時傳入中國，中外學者長期以來在這個問題上曾有不同說法。一種說法認為，西方國際法最早傳入中國是在1648年左右，由來華的意大利耶穌會士馬丁·馬提尼（Martino Martini）（即衛匡國）將蘇阿瑞茲（F. Suarez, 1548-1617）的國際法著作譯成中文。<sup>(21)</sup>蘇阿瑞茲是西班牙耶穌會教徒，曾在葡萄牙科英布拉大學任神學教授。他著有兩本涉及國際法的著作，一本是1612年出版的《法律及神作為立法者》，另一本是1621年出版的《三重神學德行論》。前一本書分析自然法和萬民法，而後者則有一部分專門討論戰爭法。他的有關自然法和戰爭法的理論對格老秀斯的觀點產生很大的影響。由於來華耶穌會士有些曾在蘇阿瑞茲任教過的科英布拉大學學習過，所以在中國的耶穌會士很可能懂得國際法，尤其是蘇阿瑞茲的著作。衛匡國作為一名博學之士，有可能把蘇阿瑞茲的國際法著作譯成中文。但近年有學者通過翻檢《衛匡國傳略》和徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》中所附徐家匯藏書樓、巴黎國立圖書館和羅馬梵蒂岡圖書館三館所藏書目，均未發現相關記載，因此斷定“西方國際法並沒有在17世紀40年代介紹到中國”<sup>(22)</sup>。另一種說法認為通過締結中俄〈尼布楚條約〉，西方近代國際法傳入中國。眾所周知，中國近代與西方簽訂的第一個條約就是中俄〈尼布楚條約〉。康熙帝派耶穌會士徐日昇（Tomás Pereira）和張誠（Jean François Gerbillon）充當翻譯和顧問。據徐日昇記載，談判中的“一切都按照國際法原則辦事”，“在其它每一細節上，即條約的寫制、簽署、蓋印和互換，都嚴格遵守了國際慣例……，條約的正式文本使用了拉丁文。”<sup>(23)</sup>可以說在談判中嚴格遵守了國

際法規。但是中國並沒因此接受了國際法，因為很難說通過〈尼布楚條約〉這樣一個使用西方國際法的實踐即把西方國際法傳入中國。尤其從1689年〈尼布楚條約〉簽訂後，到19世紀中期以前，無論學界或官方均未發現有人談及有關國際法的史料。<sup>(24)</sup>中國當代國際法學家王鐵崖亦認為：“無論如何，從那時（尼布楚條約簽訂）起一直到1839年林則徐指示翻譯瓦泰爾的著作之時為止的一百五十年中，在中國從來沒有人提及國際法。”<sup>(25)</sup>

那麼，西方近代國際法究竟是何時傳入中國的呢？目前學術界傾向於認為，1839年奉命到廣州查禁鴉片的欽差大臣林則徐，為適應外交鬥爭之需要，通過行商伍浩官聘請時在廣州行醫傳教的美國傳教士伯駕等將瑞士國際法學者瓦泰爾（Emerich de Vattel, 1714-1767）的國際法著作《國際法，或適用於各國和各主權者的行為與事務的自然法原則》若干章節譯為中文，並在對英外交鬥爭中加以實際應用，從而首次把西方國際法著作引進中國。

林則徐之所以最早籌謀翻譯西方國際法，是為了查禁鴉片與英國殖民者進行鬥爭的需要。面對鴉片輸入對中國的危害日甚一日，早在1838年9月，時任兩湖總督的林則徐即向道光帝上疏痛陳鴉片大量傾銷的危害，“若猶泄泄視之，是使數十年後，中國幾無可以禦敵之兵，且無可以充餉之銀。”<sup>(26)</sup>此疏終使道光皇帝痛下決心嚴禁鴉片。鑒於林則徐在湖廣即有禁絕鴉片的成功經驗，道光帝遂在1838年12月31日任命林則徐為欽差大臣赴粵查禁鴉片。

林則徐深知“籌夷務必知夷情，知其虛實，始可定控制之方”<sup>(27)</sup>。1839年3月10日，林則徐到達廣州後，便“詳考禁令，訪悉近來情事及夷商輕藐所由來”<sup>(28)</sup>。通過通事、買辦、引水等和外國人直接來往的人員瞭解西人的動向，並搜集通曉英文的翻譯人材，組織翻譯外國人出版的新聞紙來瞭解夷情。所謂“新聞紙”，即指當時外國人在廣州、澳門出版的外文期刊，如《廣州雜錄》、《中國叢報》等，其中有許多關於中國時事的報導和評論，以及西方國家對中國禁煙的反映等。林則徐把翻譯新聞

紙作為瞭解夷情的一條重要途徑，他在建議靖逆將軍奕山“宜周密探報”外國情況時說：<sup>(29)</sup>

又有夷人刊印之新聞紙，每七日一禮拜後，即行刊出，係將廣東事傳至該國，並將該國事傳至廣東，彼此互相知照，即內地之塘報也。彼本不與華人閱看，而華人不識夷字，亦即不看。近年僱有翻譯之人，因而輾轉購得新聞紙，密為譯出，其中所得夷情，實為不少，制取準備之方，多由此出。雖近時間有偽託，然虛實可以印證，不妨兼聽並觀也。

正因林則徐注重瞭解夷情，並據此佈置防務，才使得英軍在鴉片戰爭初期無法在廣東得逞。除新聞紙外，林則徐還注意搜集和翻譯一些外國書籍，瑞士國際法學者瓦泰爾的《國際法》即是其中一本。瓦泰爾是瑞士著名學者，曾在外交界任職，其《國際法》是以作者長期從事外交官工作的豐富的實踐經驗為基礎，是“第一次用當代語言撰寫國際法體系的書籍”<sup>(30)</sup>，其目的在於實際的應用<sup>(31)</sup>。該書在1758年出版以後，頗受西方法學界和外交界的歡迎，各國多有譯本，在外交談判時被廣泛引用。尤其在美國，該書被視為最受歡迎的權威性著作。瓦泰爾在國際上的聲譽，“甚至超過格老秀斯”<sup>(32)</sup>。可見，瓦泰爾的《國際法》實乃當時國際法學界的權威之作，林則徐選擇翻譯瓦泰爾的《國際法》應當說是匠心獨運十分精當的。林則徐聘請伯駕翻譯，則顯示了他的膽識和卓見。

林則徐是通過行商伍浩官聘請伯駕翻譯國際法的。林則徐之所以聘請伯駕進行翻譯，大致有以下幾方面的原因：第一，伯駕具有相當的中文水平。伯駕在來華途中即開始學習中文，無論在新加坡還是廣州，都一直堅持學習。因為他知道，要把基督福音傳給中國人，就必須掌握中國語言，用中文佈道。誠如第一位來華新教傳教士馬禮遜所說：“不具備傳教所去的那些國家的語言和文學知識，怎麼能夠讓這些國家的人們瞭解和說明道德和精神的真諦，以及神迹的顯現呢？”正因如此，美部會指示

伯駕來華後所做的第一件事就是要掌握中國語言文字。經過不斷學習，伯駕的中文水平有相當的提高。患有疝氣病的林則徐到廣州後，聽說伯駕醫術高超，便想請伯駕為其治療，但又考慮自己乃朝廷大員，不便與外國人直接接觸，於是“通過南海地區的行政官員和高級行商伍浩官”向伯駕索取“治療他的疝氣的藥”<sup>(33)</sup>，伯駕便“用中文向他詳細說明了這種病的性質，呈上一幅病變部位的解剖圖，並說明了歐洲人治療這種病的方法。”<sup>(34)</sup>林則徐除向伯駕索取治療疝氣病的藥品外，還向伯駕尋求醫治鴉片受害者的藥方，伯駕也“用漢文寫了答覆”<sup>(35)</sup>，足見伯駕的中文已頗有造詣。第二，伯駕同大多數來華傳教士一樣，對於英美商人尤其英國商人在中國從事鴉片貿易持強烈的反對態度，認為鴉片貿易是“罪惡的”，林則徐的禁煙運動是“正確的”，對林則徐的禁煙運動持同情贊揚態度。第三，瓦泰爾《國際法》1759年起就被譯成英文。至1839年前，瓦氏《國際法》英譯本在美國出版的至少有七種，由奇蒂(J. Chitty)翻譯和注釋的英文版，就有1835年版和1839年版兩種。<sup>(36)</sup>伯駕有關國際法的知識使林則徐確信他勝任翻譯國際法。伯駕曾就如何處理與西方國家的關係向林則徐提出一份篇幅很長的建議。伯駕認為中國應“瞭解外國人的性格和背景”，以便“恢復各國間的和好關係”，目前中外衝突的癥結在於對彼此的意圖和性格的誤會，糾正的辦法可以用兩個字來表達，即“公正的條約”(Honorable Treaty)，一切友好國家間都締結了這樣的條約，“讓所有國家，不論中國、英國、荷蘭、法國，或美國彼此相互和睦，訂立一項友好條約”。伯駕最後說：“我轉達了關於外國的真正的正確知識，我無法表達我有多麼高興。如果欽差大臣能同意我這種友好情感的表達，我將最高興地再次向他請求，或盡全力為他服務。”<sup>(37)</sup>這份建議雖沒有標明具體日期，但可以確定是在伯駕為林則徐翻譯國際法之前，因為無一字提及翻譯瓦泰爾之著作，亦未提到他與林則徐的交往及聯繫。總之，伯駕反對鴉片貿易、同情贊揚禁煙、相當的漢語水平、一定程度的國際法知識，最終促使林則徐決定聘請伯駕翻譯瓦泰爾的《國際法》。

林則徐與伯駕的往來始終是間接的。根據古利克(Edward V. Gulick)的研究,林則徐與伯駕本來是有望晤面的,但正是伍浩官“可能成功地阻止了伯駕與欽差大臣的會見,因為隨後的會見似乎沒有進行”(38)。這次會見確未實現,因為直到7月下旬,林則徐仍通過伍浩官向伯駕詢問戒除吸食鴉片的治療方法,索要治療吸毒者的“特效藥”,並請求醫治他本人的疝氣病,足證伯駕與林則徐確未見面。伯駕對林則徐所問一一做了答覆,然據伯駕為林則徐所立編號為6565的病歷卡記載,林則徐首先向他提出的不是徵詢戒除吸食鴉片的方法和醫治他本人的疝氣病,而是請求伯駕翻譯瓦泰爾的《國際法》:

他最初的請求是在七月間提出的,不是為了治病,而是要我翻譯滑達爾著的《國際法》一書中的若干段落,是由高級行商送來的,它們涉及戰事及其附帶的敵對措施,如封鎖、禁運等,譯文是用毛筆寫的。他渴望得到我對有關鴉片觀點的陳述,及治療那些因吸食鴉片而成為受害者的一般性藥方。我用漢文寫了答覆,……指出使鴉片吸食者恢復健康的方法因人而異,要根據吸食的數量、成癮的時間長短及病人的年齡、體質狀況等來決定,沒有特效藥;每個病例要根據其本人的特殊癥狀來治療。(39)

伯駕的這段記載,向我們生動揭示了林則徐的愛國情操。他雖患有嚴重的疝氣病,但他首先提出的要求不是治療自己的疾病,而是請求翻譯國際法以助外交鬥爭之用。文中的“高級行商”即是伍浩官,他同伯駕的關係極好,不僅低價租房給伯駕開辦醫館,還多次捐款資助。伯駕同林則徐的聯繫,有些就是通過伍浩官進行的,其中包括這次林則徐請求伯駕翻譯瓦泰爾的《國際法》。

伯駕接受林則徐的請求,一方面是為了“與這位著名的人物交往”,藉以取悅於林則徐,藉此希望改善傳教環境,還有就是樹立美國人在中國的形

象,這曾經是早期美國對華政策的出發點;另一個更為重要的原因恐怕是,伯駕看到中英關係局勢的嚴重性,持續下去肯定會發生戰爭,但他不希望中英之間發生戰爭,擔心戰爭會導致停止“一切中外交往”,從而影響基督教在中國的傳教事業。如果讓中國人瞭解了有關國際權利和國際戰爭的知識,藉國際法與英國交涉,也許會達成友好條約,中英間就可以避免爆發戰爭。可能是基於這種立場,伯駕答應了林則徐翻譯國際法的請求。

### 瓦泰爾《國際法》首次譯介到中國

1839年7月,伯駕即着手進行翻譯。在1839年8月23日的日記中伯駕記到:“今天我大部分時間用於翻譯瓦泰爾的《國際法》的一些章節,它們有關國際權利和戰爭。”表明此時他仍在進行翻譯工作,同年9月4日給家鄉朋友的信中說:“欽差大臣(指林則徐)已經送來有關他本人健康的信,還請求我治療鴉片病人的計劃。應他請求,我已經把一篇國際法的長文譯成中文,特別有關國際戰爭和國際交往。”(40)9月5日給安路福(Rufus Anderson)的信中亦提到:“他與家庭教師每日學習中文和最近翻譯了國際法的一些段落。後者涉及一個國家禁止外國商品輸入、沒收走私商品以及進行戰爭的權力。”(41)此後便未見伯駕再提及翻譯國際法之事。據此可以推知,伯駕翻譯瓦泰爾著作始於1839年7月,完成於1839年9月初。

伯駕並未將瓦泰爾《國際法》全部譯出,而是根據林則徐的要求,祇將“涉及戰爭及其敵對措施,如封鎖、禁運等”,以及有關“一個國家驅逐外商和沒收走私物品的權利”的條款翻譯成中文。可見,林則徐所選擇翻譯的內容具有很強的現實性和針對性。伯駕的譯文收於魏源的著名編著《海國圖志》卷八十三,題為“滑達爾各國律例”。伯駕的翻譯不是直譯而是採取摘譯的方式,有時甚至加些自己的評論,所以其譯文段落的名稱和內容都很混亂,例如,“Every state has consequently a right to prohibit the entrance of foreign merchandize, and

the nations that are affected by such prohibition have no right to complain of it; as if they had been refused an office of humanity. Their complaints would be ridiculous, since their only ground of complaint would be that a profit is refused to them by that nation, who does not choose they should make it at her expense.”一段，伯駕譯為“嘗思各國皆有當禁外國貨物之例，其外國不得告訴委曲而違此禁，亦不得以仁情推辭。若他告訴委曲，是不過慾利而已。試思凡國有禁，皆有所謂而然也。”譯文基本上雖未違背原義，但譯意不夠完整，“試思凡國有禁，皆有所謂而然也”一句，顯然是伯駕自己添加的評論。正如美國著名學者徐中約所說，伯駕的翻譯牽強附會，他祇是略述大意，再隨意加上自己的評論。<sup>(42)</sup>從上述所引譯文來看，確然如此。更嚴重者，伯駕有的翻譯令人無法讀懂，試看如下一段：英文原文為：“I here speak of the right considered itself. But as a king of England cannot, without concurrence of parliament, either raise money or compel his subjects to take up arms, his right of making war is, in fact, but a slender prerogative, unless the parliament second him with supplies.”伯駕譯為：“今我說此應想一想於自己，但如英吉利國王，不與大臣同行事，雖用錢糧，不逼迫百姓守兵械，他們為打仗，據實是必議大臣同行與索軍糧。”伯駕的此段翻譯簡直不知其所云，而正確的譯文應為：“我這裡說的是權利本身。但是像英吉利國王，在沒有取得議會同意的情况下，不能籌集錢糧，也不能強迫臣民去打仗，他發動戰爭的權利事實上僅僅是一種微不足道的特權，除非議會臨時〔供〕他給養。”<sup>(43)</sup>

林則徐顯然對伯駕的譯文不太滿意，再加上他做事素來嚴謹，尤其翻譯國際法這樣重要的事情，因此林則徐又令跟隨其來粵的理藩院高級譯員袁德輝進行重譯。袁德輝是四川人，曾先後在檳榔嶼天主教學校和馬六甲英華書院學習拉丁文和英文。1825-1827年在馬六甲英華書院時，與後來成為美國著名漢學家的亨特（W. C. Hunter）同學。亨特從英

華書院畢業後，供職於廣州美國旗昌洋行（Russell and Company）。亨特著有《舊中國雜記》和《廣州“番鬼”錄》，記鴉片戰爭前中西交涉事較詳，對研究鴉片戰爭前中西關係極具參考價值。在《舊中國雜記》一書中，亨特對袁氏其人及他與袁氏的交往有詳細記述，是有關袁氏生平的最詳記載。<sup>(44)</sup>袁德輝從英華書院畢業後，經行商伍浩官推薦，到理藩院任通事。1839年林則徐赴粵查禁鴉片，袁德輝作為一名主要譯員隨同來粵。據說林則徐決定翻譯瓦泰爾的《國際法》，就是聽從了袁德輝的建議。據說他“眼看與英國交惡迫在眉睫，遂建議林則徐留意瓦泰爾的權威著作”<sup>(45)</sup>。但是，林則徐很可能並不完全信任他的英文水平<sup>(46)</sup>，所以才聘請伯駕進行翻譯。祇是伯駕的譯文並未使林則徐滿意，袁德輝方受命進行重譯。

由於有伯駕的譯文作為參考，袁德輝的譯文相對而言“比較完整和流暢明白”，例如第二百九十二條，袁德輝譯為“英吉利國無有巴厘滿會議，亦不能動用錢糧，不能興兵，要巴厘滿同心協定始可”，較之伯駕的上述譯文不僅正確無誤，而且通順明白。當然，袁德輝的翻譯也存在漏譯或不盡恰當之處。儘管如此，這卻是西方國際法首次被譯為中文，在近代中西法律文化交流史上具有筭路藍縷之功，尤其是林則徐將國際法運用到實踐中，在當時與英國的外交鬥爭中發揮了重要作用。

根據伯駕所譯的“各國皆有當禁外國貨物之列”，林則徐宣佈鴉片為違禁品並下令予以銷燬，並在致維多利亞女王的信中，林則徐要求女王禁止鴉片貿易。他說：“聞該國禁食鴉片甚嚴，是因明知鴉片之為害也。既不使為害於該國，則他國尚不可移害，況中國乎！……弼教明刑，古今通義，……譬如別國人到英國貿易，尚需遵英國法度，況天朝乎！”<sup>(47)</sup>

1839年7月7日，一群英國水手竄到九龍尖沙嘴村，酗酒作樂，向村民索酒未遂，竟行兇打傷村民多人，林維喜傷勢過重，翌日死亡。這一事件的責任完全在於英國水手，連美國傳教士衛三畏（Samuel Wells Williams）都這樣報道此事：“七月

早些時候，一群水手從停泊在香港的船上岸，因喝酒而失去控制，一時衝動之下，他們衝向周圍的中國人，打死一個人並差點搗毀一個小廟宇。這一對於無辜人民的暴行完全是無緣無故的。”<sup>(48)</sup>但當時英國駐華商務監督義律（Charles Elliot）卻無視中國主權，將兇犯隱藏在英國船上，拒絕交出。林則徐則依據國際法第172條“自法律一定，普天之下，莫不遵守，故外國有犯者，即各按各犯事國中律例治罪”，要求英方交出兇犯嚴懲。義律藉口遵照英國女王之命，兇手不能交付中國，即使將來兇手查出後，亦必按照英國法律治罪。而林則徐則指出：

查該國向有定例，赴何國貿易，即照何國法律，其理甚為明白。在別國尚當依該處法度，況天朝乎！該國王遠在萬里之外，尚能諭令不准交凶？至謂伊國法律亦應誅死，可見殺人償命，中外所同。但犯罪若在伊國地方，自應該國辦理；而在天朝地方，豈有不交官憲審辦？且從前內地所辦命案夷犯，歷歷有據，豈義律獨可違抗此例乎？若殺人可不償命，誰不做尤？倘此後英夷毆死英夷，或他國人毆死英夷，抑或華民毆死英夷，試要義律將要兇手抵命耶？抑亦可不抵命耶？<sup>(49)</sup>

林則徐依據國際法駁得義律理屈詞窮，啞口無言。

此外，林則徐還依據國際法“欲與外國人爭論，先報告對頭之王或有大權之官”之慣例，聯合鄧廷楨、怡良於1839年8月3日寫了一封致英國維多利亞女王的信。此信經道光帝批准後，先由袁德輝譯成英文，又請美國人亨特回譯為中文，以核實譯文是否真實。對此，亨特在《舊中國雜記》中述及：

欽差閣下（指林則徐）到廣州後不久，人們給我拿來一份他與廣州政府的高級官員聯合寫給英國女王陛下談鴉片貿易的信件英譯本，帶到行商公所，要我把它譯成中文，以檢查原來的譯文是否正確。這個英譯本顯然出自我的老同學小德的手筆。<sup>(50)</sup>

林則徐還不放心，1839年12月16日，趁在天后宮接見英國杉達號沉船十五名遇難海員之機，林則徐又請隨船醫生喜爾幫助誣正英譯文。喜爾醫生曾這樣描述當時的情形：

然後他（指林則徐）遞給我們一封寫給英國女王的信，用那種他們常用的浮華筆調寫的。我讀了禁不住要發笑，林則徐立刻注意到了，問我信是否得體。我們說我們祇是為了幾個錯誤而微笑，他於是要我們拿着信到隔壁房間，把我們所看到的錯誤一一改正，然後送茶和點心給我們。信相當長，用毛筆寫的，字跡清楚。……信中有些部分我們看得莫名其妙。<sup>(51)</sup>

這封致英國維多利亞女王的信於1840年1月18日交英船擔麻士葛（Thomas Coutts）號大班鸞喇（Warner）帶回英國。鸞喇並寫有“收領照會文書字句”：

我英國船主鸞喇，收到三位大官欽差林（則徐）、兩廣總督鄧（廷楨）、廣東撫院怡（良）照會文書一封與我國王后。我小心謹慎帶之。我所應承，必實誠做之。道光十九年十二月十四日鸞喇擔帶。一千八百四十年正月十八日廣東。<sup>(52)</sup>

鸞喇回到英國後，於1840年6月7日寫信給巴麥尊子爵，請求得到接見，以便遞交林則徐給女王的信。外交部15日答覆，拒絕和鸞喇進行任何接觸，亦即英國政府拒絕接受這封信。儘管這封信對中英關係的發展沒有產生甚麼實際的影響，但它作為林則徐運用國際法準則與英國殖民主義者據理力爭的一份重要外交文獻，其意義仍是不容忽視的。

林則徐主持組織翻譯瓦泰爾《國際法》，標誌着近代西方國際法輸入中國的大幕已經揭開。但是，鴉片戰爭的爆發和1840年林則徐被撤職，導致“中國對國際法的興趣消失了，在二十多年內，再沒有任何有關國際法的說法。”<sup>(53)</sup>直到1864年，美國傳

教士丁韞良 (William Alexander Parsons Martin) 將美國國際法學者惠頓 (Henry Wheaton) 的《國際法原理》一書譯成中文，以“萬國公法”為題出版，國際法遂正式和系統地介紹到中國。丁韞良翻譯國際法的目的是“讓這個無神論的政府承認上帝及其永恆正義，也許還可以向他們傳授一些帶有基督教精神的東西。”<sup>(54)</sup> 他起初傾向於翻譯瓦泰爾的國際法著作，但當時的美國駐華公使華若翰 (John E. Wade) 建議他選譯惠頓的國際法著作。他在給同事克陸存 (William Culbertson) 的信中說：“局勢對這種書的需求早已引起我的注意。我本來打算翻譯瓦岱爾 (Vattel) 的作品，但華若翰先生建議我採用惠頓的，他的書同樣權威，而且更現代一些。”<sup>(55)</sup> 丁韞良接受了華若翰的建議，1862 年開始翻譯，1864 年冬正式出版。《萬國公法》不僅在中國政界、外交界和法學界流傳較廣，而且在其出版的第二年，即 1865 年東傳日本：“由東京開成所複刻出版。以後在各地出現了許多版本，包括注有日本假名和標點的版本，成為維新初期決定開國方針的重要參考書籍，被廣泛地當作經典權威著作閱讀。”<sup>(56)</sup>

伯駕翻譯瓦泰爾《國際法》，雖然祇是幾個片段，但這是西方國際法首次被譯介到中國，使“林則徐不僅對於國際公法已有相當認識，且已知用於國際交涉”<sup>(57)</sup>，在當時中國的外交鬥爭中，起到積極的作用。林則徐作為這次西方國際法翻譯的組織者，在西方國際法傳入中國的過程中做出了重要貢獻，這是不容否認的。但如果像有論者主張“國際法最早的漢文譯著者是林則徐”<sup>(58)</sup>，則是不妥當的。因為林則徐並不懂任何外文，具體翻譯工作是由伯駕和袁德輝承擔，特別是伯駕，實為將西方國際法譯介到中國的第一人。

我們看到，在近代西方國際法輸入中國的過程中，兩位美國傳教士伯駕和丁韞良發揮了重要作用。以往在評價近代來華基督教傳教士時，曾長期存在着這樣一種觀點，就是將傳教士視為“一班意圖控制中國思想的文化侵略者，他們的行徑與其同胞致力駕御中國經濟的行為，相去不遠”<sup>(59)</sup>；傳教士傳播的西學也被完全歸結為“以奴化思想為核心

的帝國主義文化”<sup>(60)</sup>。這種觀點的偏頗是顯而易見的。近年來，隨着對傳教士研究的深入，人們逐漸拋卻了過去在傳教士評價上存在的簡單化、模式化的傾向，開始認識到“傳教士中的佼佼者或者知名度較高者，其主要功績或在歷史上的重要表現並不在傳教的成績方面，而在於他們在中西文化交流史上的特殊貢獻，或在中外關係史方面所起的作用（這種作用有好有壞）。”<sup>(61)</sup> 應當說，伯駕 (Peter Parker, 1804-1888) 就是這樣一位佼佼者，他傳入的西醫學知識和近代國際法知識對中國現代醫療事業和法學的發展都產生了重要影響。儘管他翻譯的祇是幾個片段，且存在這樣那樣的不完美之處，但其開拓作用是不容抹殺的，這才是一種歷史主義的態度。

#### 【註】

- (1) G. B. Stevens and W. F. Markwick, *The Life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D.*, p. 14, Boston and Chicago, 1972.
- (2) Charles Henry Robinson, *A History of Christian Missions*, p. 35, New York, 1915.
- (3) 郭實獵，中文又譯作郭實臘、郭士立、郭甲利、郭施拉、居茨拉夫等，今取“郭實獵”，是因他本人簽名使用的就是“郭實獵”這三個字，見於 Marty's Catalogue 64, 1994。轉引自黃時鑒：《東西交流史論稿》，頁 317 注 10，上海古籍出版社，1998 年。
- (4) Peter Parker to Rufus Anderson, December 4, 1834, ABCFM (美部會) Papers, 16. 3. 8, Vol.1. 引自吳義雄：《在宗教與世俗之間：基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，頁 85，廣東教育出版社，2000 年。
- (5) Edward V. Gulick, *Peter Parker and the Opening of China*, p. 37, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973.
- (6) Edward V. Gulick, *op. cit.*, pp. 39-40.
- (7) William Lockhart, *The Medical Missionary in China: A Narrative of Twenty Year's Experience*, p. 174, London, 1861.
- (8) Edward V. Gulick, *op. cit.*, pp. 37-40.
- (9) 魏外揚：〈醫療宣教的先驅——伯駕〉，臺灣《校園雜誌》，1966 年 10 月號。
- (10) 伯駕擔任臨時代辦的時間為：1846 年 4 月 15 日至 10 月 5 日；1847 年 6 月 28 日至 1848 年 8 月 21 日；1850 年 5 月 25 日至 1853 年 1 月 22 日；1854 年 1 月 27 日至 1854 年 4 月 14 日；1854 年 12 月 12 日至 1855 年 5 月 10 日。其中第 3 次的任職時間長達兩年半以上。

- (11) Te-Kong Tong, *United States Diplomacy in China, 1844-1860*, pp. 132, 210, Seattle: Washington University Press, 1964.
- (12) 徐傳寶：《先秦國際法之遺跡》，商務印書館，1931年；陳顧遠：《中國國際法溯源》，商務印書館，1934年，均持此說。
- (13) 蘇聯科學院法律研究所：《國際法》中譯本，1959年，頁23。
- (14) 納斯鮑姆：《國際法簡史》，頁10，1945年。轉引自王鐵崖：〈中國與國際法：歷史與現狀〉，載《中國國際法年刊》，1991年，頁7，中國對外翻譯出版社，1992年。
- (15) (英)勞特派特：《奧本海國際法》上卷，第1分冊，頁49，王鐵崖、陳華強譯，商務印書館，1971年。
- (16) 程鵬：〈西方國際法首次傳入中國問題的探討〉，《北京大學學報》(哲社版)，1989年第5期。
- (17) 王鐵崖：《國際法引論》，頁318，北京大學出版社，1998年。
- (18) (英)勞特派特：《奧本海國際法》上卷，第1分冊，頁62。
- (19) 王鐵崖：《國際法引論》，頁274。
- (20) 周鯁生：《國際法》(上冊)，頁45，商務印書館，1981年。
- (21) 約瑟夫·塞比斯：《耶穌會士徐日昇關於中俄尼布楚談判的日記》，王立人譯，頁114-115，商務印書館，1973年。
- (22) 程鵬：〈西方國際法首次傳入中國問題的探討〉，《北京大學學報》(哲社版)，1989年第5期。
- (23) 約瑟夫·塞比斯：《耶穌會士徐日昇關於中俄尼布楚談判的日記》，頁114-116。
- (24) 程鵬：〈西方國際法首次傳入中國問題的探討〉，《北京大學學報》(哲社版)，1989年第5期。
- (25) 王鐵崖：《國際法》，頁17，法律出版社，1981年。
- (26) 《林文忠公政事·湖廣奏稿》卷五。
- (27) 《林則徐集·公牘》。
- (28) 梁廷枏：《夷氛紀聞》，頁18，中華書局，1959年。
- (29) 林則徐：〈咨奕將軍防禦粵省六條〉，見魏源《海國圖志》卷八十。
- (30) 日本國際法學會編：《國際法辭典》，中譯本，頁62-63，北京：世界知識出版社，1985年。
- (31) 王鐵崖：《國際法引論》，頁329。
- (32) 斯塔克：《國際法》，中譯本，頁14，北京，法律出版社，1984年。
- (33) (34) (35) *Chinese Repository*, Vol. VIII, p. 636; p. 636; p. 637.
- (36) 王維儉：〈林則徐翻譯西方國際法著作考略〉，載《中山大學學報》(哲社版)，1985年第1期。
- (37) George B. Stevens and W. Fisher Markwick, *op.cit.*, pp. 169-172.
- (38) Edward V. Gulick, *op.cit.*, pp. 88-89.
- (39) *Chinese Repository*, Vol. VIII, p. 635.
- (40) George B. Stevens and W. Fisher Markwick, *The Life, Letters and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M. D.*, pp. 172, 175, Boston and Chicago, 1972.
- (41) Edward V. Gulick, *op.cit.*, p. 90.
- (42) Immanuel C.Y. Hsü, *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858-1880*, pp. 123-124, Cambridge, 1960.
- (43) 所引英文及中文翻譯均見於王維儉：〈林則徐翻譯西方國際法著作考略〉，載《中山大學學報》(哲社版)，1985年第1期。
- (44) (美)威廉·C·亨特著、沈正邦譯：《舊中國雜記》，頁274-276，廣東人民出版社，1992年。
- (45) Chang Hsi-tung, "The Earliest Phase of the Introduction of Western Political Science into China (1820-1852)," *The Yenching Journal of Social Studies*, 5, 1:13 (July 1950), p. 14. 轉引自陳燕谷譯〈普遍性的歷史建構——《萬國公法》與19世紀國際法的流通〉，載《視界》第1輯，河北教育出版社，2000年。
- (46) 後來袁德輝翻譯的致英國女王信，林則徐又找他人校訂，此舉固然說明林則徐慎重的一面，但同時也證明林則徐對袁德輝的英文水平並非完全放心信任。
- (47) 《林則徐集·公牘》，頁126-127，中華書局，1963年。
- (48) (美)張馨保：《林欽差與鴉片戰爭》，頁189，福建人民出版社，1989年。
- (49) 《林則徐集·〈會批澳門廳轉稟義律抗不交兇說帖〉》。
- (50) (美)威廉·C·亨特著、沈正邦譯：《舊中國雜記》，頁276，廣東人民出版社，1992年。
- (51) *Chinese Repository*, Vol. VIII, p. 485.
- (52) 《林則徐集·公牘》，頁128，中華書局，1963年。
- (53) 王鐵崖：《國際法引論》，頁377。
- (54) 轉引自陳燕谷譯：〈普遍性的歷史建構——《萬國公法》與19世紀國際法的流通〉，載《視界》第1輯，河北教育出版社，2000年。
- (55) (美)丁韞良著、沈弘等譯：《花甲記憶——一位美國傳教士眼中的晚清帝國》，頁150，桂林，廣西師範大學出版社，2004年。
- (56) 日本國際法學會編：《國際法辭典》，中譯本，頁23，北京：世界知識出版社，1985年。
- (57) 李抱宏：〈國際公法之初次輸入中國問題〉，《外交研究》第1卷第6期。
- (58) 張勁草：〈國際法最早的漢文譯著者是林則徐〉，《法學》，1982年第5期。
- (59) 杜克禮撰、游麗清譯：〈評保羅·高漢著《基督教的傳教及其對中國20世紀初葉的影響》〉，臺灣《宗教研究》1986年第5期。
- (60) 李時岳：《李提摩太》引言，頁3，北京，中華書局，1964年。
- (61) 周振鶴：〈《基督教傳教士傳記叢書》序言〉，頁1，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。

# 澳門和菲律賓群島之間的宗教聯繫

維拉羅爾\*

如果不把深深影響澳門和菲律賓群島這兩個殖民地歷史的政治和經濟關係考慮在內，就不能充份理解兩地存在三個世紀之久的宗教聯繫。然而儘管澳門和馬尼拉地緣相近，卻分別代表了西班牙和葡萄牙這兩個伊比利亞帝國的最遠地區。西班牙和葡萄牙的探險家和傳教士從相反的方向出發終於繞過地球半圈之後在遠東相遇。

## 地理和政治背景

首先，這兩個殖民地之間的政治關係具有激烈敵對互不信任和區域政治競爭的特點，缺乏理解與合作，即使在基督教傳入並在各自領土上發展的時期也是如此。葡萄牙人對西班牙人在澳門附近出現一直心存芥蒂，這也不無理由。西班牙人根據當時的原始繪圖法，在不自知的情況下西行跨過太平洋，越過了亞歷山大五世教皇在 1492 年劃分的界限，竄入葡人的勢力範圍。這兩個殖民者在遠東（或者叫遠西）相遇，一旦建立了自己的地盤，就再也不肯放棄。1555 年葡萄牙人在南中國的澳門（Macau）立足，並在那裡建立了有豐厚利潤的商業中心。十年以後即 1565 年，西班牙人在宿務和整個麥哲倫群島立足。然而，直到兩個世紀以後的 1750 年，葡萄牙人才正式承認西班牙對菲律賓的擁有權。

## 宗教信仰是姐妹 其它方面是對手

令人奇怪的是，在西班牙和葡萄牙成立聯合王國，統歸在西班牙菲利普二世國王管轄期間的

六十年（1580-1640）之中，這兩個殖民地之間的政治關係並沒有緩和。西班牙和葡萄牙依然分治如舊，“一位君主，兩方管理”。事實上，這個聯合王國的特性之一就是兩個殖民帝國一直由兩個不同的皇家理事會分管，而這兩個理事會至今都是完全獨立的。葡萄牙人有聖職授予權，在宗教事務上行使重要權利，這種特權受到西班牙君主的尊重。

但在大多數情況下，引起菲律賓和澳門之間關係緊張互相猜忌甚至產生敵對情緒經常是源於貿易而不是政治。西葡兩國都試圖從受歐洲人青睞的東方產品的貿易中獲利。他們的傳教士不是隨征服者來到東方，而是隨商人一起滲入中國和日本。如果據查爾斯·博克塞（Charles Boxer）所說，葡萄牙人來到亞洲是為了傳教和販賣香料，那麼可以說，每年開往日本的葡萄牙船隻搭載的是基督徒、白銀和絲綢。至於每年來往於馬尼拉的西班牙人的船隻，從事的也是相同的東西方貿易產品。這裡必須說明，為了做好研究，我們祇有追隨這些船隻的航路，才能找出澳門和馬尼拉之間最為相關的宗教聯繫，尤其是在兩地淪為殖民地以後的前一百年間。

\*維拉羅爾（Fidel Villarroel），多明我會成員，出生於西班牙的特赫里納（Tejerina）（萊昂）。他是馬尼拉聖·托馬斯大學檔案館館長和教會史教授，著有二十部著作，大部分是關於菲律賓、多明我會在遠東傳教和聖·托馬斯大學的歷史。他曾任馬尼拉羅馬教皇使節助理秘書長達三十二年（1959-1991）。他還是菲律賓研究院院士、西班牙皇家研究院通訊院士。本文是於其 1999 年 6 月在馬尼拉召開的菲律賓—澳門旅遊協會第一次會議上所提交論文的基礎上撰寫的。

澳門是在 1555 年建立的，而菲律賓宿務城的建立是在 1565 年。澳門被命名為“上帝聖名之城”，而聖·尼諾（Santo Niño）雕像在當地被西班牙殖民長官黎加什比（Adelantado Miguel Lopez de Legazpi）的人發現後，宿務就處於“耶穌聖名”的庇護之下。澳門比馬尼拉晚一年在 1580 年成為主教管區，馬尼拉是在 1579 年。十五年以後的 1595 年，馬尼拉被晉陞為大主教管區。但是兩個教會機構相互之間是完全獨立的。事實上，兩地都依附於處於對立狀態的相應的皇家保護人，雙方相互之間對教皇賦予對方的有關宗教事務的特權非常嫉妒。澳門是印度果阿的副主教教座管轄局，而馬尼拉開始時是遠在太平洋彼岸的墨西哥的副主教教座管轄區。因此，澳門和馬尼拉在宗教領域的聯繫不多，且在教區和各個級別的層面上的聯繫也不密切。

回到至關重要的商業關係上，澳門的葡萄牙人處於有利地位，他們與中國和日本之間進行大規模且利潤豐厚的貿易。實際上，他們宣稱是中國和日本這兩個競爭對手和敵人之間的獨家和事佬，葡萄牙人由於與中國共有邊界線，很容易與中國維持持續性的經貿往來。至於與日本之間，在 1555 年以後的近一百年間，澳門政府每年都向長崎港派遣船隊，7 月出發，11 月返航。在長崎逗留的三個月中，葡萄牙人用日本人喜歡的中國絲綢和其它商品換取從日本富礦開採出的中國人十分珍愛的白銀。與此項研究有重要關係的是，傳教士也隨船抵達日本。新生的日本基督教當時很需要這些傳教士，而在 17 世紀初開始的反天主教迫害中，這些人卻把自己描繪成商人。

對於馬尼拉的西班牙人來說，為了與墨西哥、西班牙和歐洲的貿易，他們也需要深受歡迎的具有異國風格的中國和日本貨物，用阿卡普爾科帆船（Acapulco Galleon）載運。西班牙人與日本的貿易都是直接進行的，但從來沒有達到澳門的規模。而他們與中國的貿易，有些直接進行，有些則通過澳門去做。17 世紀，尤其是 1622 年，西班牙與日本商貿關係被日本軍界（Shogun）切斷

以後，葡萄牙船隻確實經常光顧馬尼拉。甚至在貿易被日本單方面切斷以後，西班牙傳教士還乘坐中國帆船秘密赴日。

### 澳門和菲律賓人聖·洛倫佐·雷茲 （Saint Lorenzo Ruiz）

馬尼拉—澳門—長崎三方商貿往來，為在日本發動的反基督教危機期間澳門與馬尼拉之間特別的宗教聯繫創造了條件。1614 年，日本德川家康將軍發佈的全面迫害法令震撼了整個天主教世界。歐洲的傳教士，不論是總部在澳門的耶穌會士還是總部在馬尼拉的托鉢修會修士，都被責令離開日本。那年 11 月，他們被趕上兩艘船遣返各自的城市。那些膽敢秘密留下的人則被搜捕，慘遭為自己的信仰殉難的厄運。儘管在傳教方式上見解不同，但在此期間，這兩個伊比利亞國家和其它幾個歐洲國家的傳教士們團結友愛並肩殉道，共同為自己的信仰慷慨犧牲。在日本這次長期進行的迫害中，成千上萬的基督徒以身殉道，他們中間有二百零五人在兩個世紀後的 1862 年被皮尤斯九世教皇（Pope Pious IX）封聖，1981 年和 1987 年又有十六人被若望·保祿二世教皇分別在馬尼拉和羅馬封聖。

對菲律賓人來說，這次迫害中最突出、最重要的殉道者是平信徒洛倫佐·雷茲（Lorenzo Ruiz），一位賓南杜人（Binondo）。但我們在研究中有一個很有趣的發現：澳門在我們瞭解他的殉道和受封過程中發揮了重要作用。可以說，如果沒有澳門，我們幾乎不可能完成這個研究。洛倫佐 1636 年與一群多明我會修道士一起啟程赴日本，此行幾乎注定必死無疑。出發時洛倫佐並不確定此行的終點是哪裡，正如他後來所說，他原以為是去澳門，但是不論福兮禍兮，或者兩者兼而有之，確實也都是天意。此行的終點是日本，在沖繩秘密上岸不久，他們就被當局的偵探發現而被捕。一年以後，也就是 1637 年，他們被送往日本本土的長崎關押。在獄中他們受到殘酷的折磨，於 1637 年 9 月被判死刑，罪名就是他們的基督教信仰。

對這些殉教者也是一種幸運，就在1637年，從澳門派出的葡萄牙船隊在他們殉教時正在長崎灣停泊。這個船隊是葡萄牙殖民者組織的最大的船隊，“共裝載了942人，包括150名純葡萄牙人”。這些澳門商人從8月23日到11月6日一直在日本。就像前一年一樣，船員和商人被安排住在由日本政府多年前專門為他們建的房子裡，位於長崎濱水圍海造田的區域，沿着港口，面朝城市街道。1637年9月27日，這些澳門人透過窗戶看到了來自馬尼拉的一行五位基督徒，三位牧師，兩位平信徒，他們被馱在馬背上到離城牆不遠的一座山丘被處死，從這些商人的房子和船上都可以看到那座山丘。三位牧師是多明我會會士（一個西班牙人、一個法國人、一個日本人），兩位平信徒中一位是日本的麻瘋病人，另一位就是菲律賓的洛倫佐·雷茲。

一位澳門目擊者看到他們行進在敵對的人群中，後面的旗幟上寫着他們受刑原因。這位目擊者講述了他們排列的順序：“走在第二位的是混血兒洛倫佐·雷茲。他為了上帝勇敢地忍受着痛苦，慷慨赴死，為他的國家和那個賓南杜印地安村莊增了光。”許多葡萄牙人親眼目睹受害者被處以絞刑或砍頭的過程。

葡萄牙人見證這個場面具有特別的重要性。11月中旬當葡萄牙船隊返航進入澳門港時，一位碰巧路過澳門的菲律賓多明我會修士弗朗西斯科·皮涅洛（Fr. Francisco Pinelo）也加入了歡迎商隊歸來的人群。他從馬尼拉到西班牙途徑此地，聽到了商人們講述洛倫佐一行人以身殉道的故事。弗朗西斯科·皮涅洛立即趕往主教區法庭，要求在澳門主教區教會當局採取措施之前，先履行一道宗教程序，正式把證人的口頭證辭記錄在案，以備將來封聖之用。正式的調查實際上是在當年年底進行的，十九個葡萄牙人在澳門主教教區的宗教法庭上作證。

澳門船隊帶回來的還不祇這些，還有一篇記錄了這位菲律賓殉道者臨刑時感人情節的記述，這是一份十分重要的文件。該文本出自於最可靠的目擊者之手：長崎法院的翻譯。文章是用葡文寫的，題目是：“上帝的殉道者，弗雷·麥古爾（Fray

Miguel）、弗雷·托馬斯（Fray Tomás）、弗雷·文森特（Fray Vicente）、多明我會教徒弗雷·安東尼奧（Fray Antonio）和馬尼拉人洛倫佐·雷茲。他們來自馬尼拉，1637年9月13日抵達長崎。”文中詳細敘述了洛倫佐·雷茲與他的日本法官之間的對話、在開始時瞬間的膽卻與疑慮和最後闡述自己的信仰準備為上帝獻身的英雄氣概。耶穌會士抄寫了這篇文章送往羅馬，原件被帶到馬尼拉。

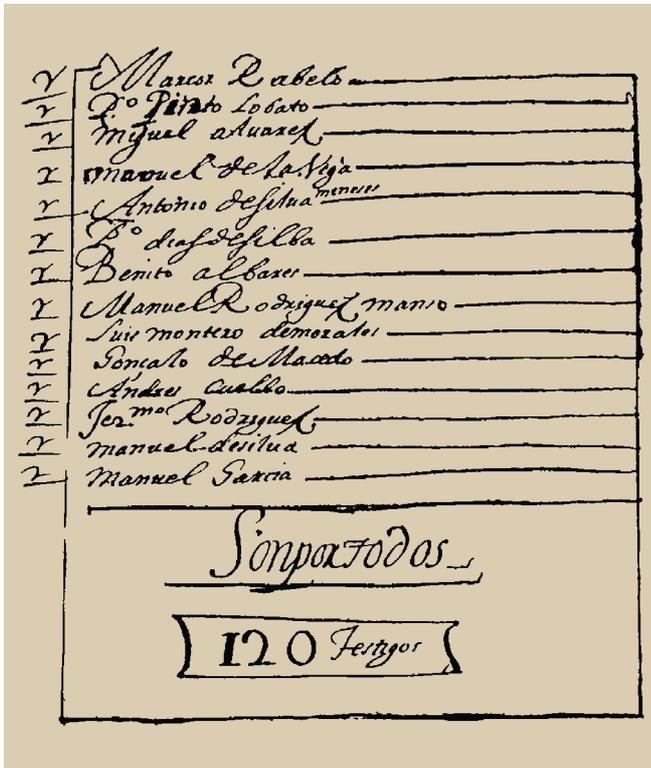
1637年12月27日，一艘澳門的小型貨船抵達馬尼拉，帶來了殉道者的消息，還有日本翻譯撰寫的記述文字。基督熱蕩捲馬尼拉。在因特雷姆羅斯（Intramuros）教堂的鐘聲中，馬尼拉人蜂擁而至，到聖·多明我（Santo Domingo）教堂和聖·伊格納西奧（San Ignacio）（一名耶穌會士神父在另一天也在日本被害）去唱感恩贊慶祝耶穌英雄的勝利。一位同時代的耶穌會士胡安·洛皮茲（Juan Lopez）是卡維特大學校長，他參加了這些慶祝活動。他寫道，這些葡萄牙的目擊者是乘小型快船來的，“他們在不停地講述這位聖潔的混血兒（洛倫佐）的勇氣、熱情和崇高精神”，講他受盡折磨，仍然一直進行佈道工作。

有關洛倫佐一行人的第二次宗教質詢，兩年後在澳門進行，這對馬尼拉和澳門兩地關係的加強起了進一步的推動作用。這次教會質詢的會議記錄被送到羅馬，後來丟失，所以我們不知有多少葡萄牙人出庭作證。我們所瞭解的是，聖托馬斯大學檔案館至今還保留一份1650年做的明細表，上邊登記了一百二十名準備為殉道者做有利證辭的澳門人。

三個世紀後的1981年，給這個驚人故事劃上了圓滿的句號。1981年，經過漫長的宗教程式，若望·保祿二世教皇來到馬尼拉封聖。2月18日，上百萬虔誠的菲律賓人懷着欽敬的心情聚集在魯涅塔（Luneta）公園，親眼目睹了教皇給洛倫佐和他的同伴們封聖。世界上成千上萬的電視觀眾通過電視目睹了這一盛況。就在教皇正式宣佈封聖之前，與教皇一起參加儀式的高級神職人員中的三位天主教站起來高唱〈請求教皇封聖〉。他們是馬尼拉的紅衣主教（Jaime Cardinal Sin）、代表長崎紅衣主教

Memoria De los <sup>ms</sup>stigos Portugueses que se hallaron en  
 la ciudad de nangasaguá en el Reino de Xapón. A el martirio  
 de los gloriosos mártires el P.<sup>o</sup> Fr. Antonio gonzales y sus compañeros.  
 P.<sup>o</sup> Fr. Guillermo Couitez, P.<sup>o</sup> Fr. Miguel de Oyarzábal.

Año De		1637
Y	Don fr. <sup>o</sup> de castel Blanco Cap. <sup>n</sup> maior	Y Nuño Cabela de ponte
Y	Simon Vas de Paiva factor	Y Manuel de viga
Y	Don fr. <sup>o</sup> de Espirita	Y Manuel de lamata
Y	Estevan barros	Y Domingo mendez Mouraon
Y	Gonzalo de silua	Y Antonio de silua de meneses
Y	Manuel fernandiz	Y Fr. <sup>o</sup> Ruiz
Y	Antonio lo bo de guerra	Y Antonio ferrera de silua
Y	Saluador Coello moison	Y Baltasar Pictor
Y	Miguel de Paiva	Y Gonzalo Ruiz
Y	Anastacio Caldiza de aluarenga	Y Ignacio montexo de silua
Y	fr. <sup>o</sup> Carniso de guerra	Y Ju. <sup>o</sup> Vazquez factor del Rey
Y	Simon Nello barreto	Y Antonio ferrera de silua
Y	Ju. <sup>o</sup> de Paiva de pereira	Y Melchor de Vazquez
Y	Antonio de costa benicho	Y Alexo de mequita Cap. <sup>n</sup>
Y	Vasco Barbosa de melo	Y Antonio de esleira jeto
Y	Ju. <sup>o</sup> de coello de macedo	Y Domingo Gonzales de pereira
Y	fr. <sup>o</sup> Montero Omo	Y Domingo Laxuallo
Y	Ruy dias de acobedo	Y P. <sup>o</sup> de Crato
Y	Gregorio de moran sarmiento	Y Andre Barbosa
Y	Pascual Correa	Y Rodrigo sanches de Paade
Y	fr. <sup>o</sup> Ferrera de silua	Y fr. <sup>o</sup> Goncalves Pictor
Y	Leonardo ferrera Marinho	Y Feliciano de itan de sora
Y	fr. mador Coello de melo	Y Christoual tauarez Carnico
Y	Josaph. de guerra	Y Antonio ferrera Caraballo
Y	Luis Montero de moran fr. <sup>o</sup> de acobedo	Y Benito martin
Y	fr. <sup>o</sup> de acobedo Ferrera	Y Domingo Gonzales de Passora
Y	Bar. <sup>me</sup> de Rocha pimentel	Y Lorenzo Gonzales
Y	Luis de acobedo	Y Ju. <sup>o</sup> de Albari
Y	Antonio Valente de peira	Y Manuel fernandes de Azeio
Y	Luis ferrera	Y Manuel Peres
Y	Matheo de Valladares	Y Ju. <sup>o</sup> de Moura
Y	Jer. <sup>mo</sup> Ruao	Y Ju. <sup>o</sup> de costa muiñoz
Y	Bar. <sup>me</sup> de Fregoso	Y P. <sup>o</sup> Goncalves
Y	Manuel de silua	Y Baltazar de los Reyes
Y	Antonio de neto Verdade	Y Diego dias
Y	Manael de ferrequealinto	Y P. <sup>o</sup> dias de silua
Y	Diego de mendosa huxtado	Y Andraes gomes
Y	Manuel de Banudo de arva	Y Manuel albarex P. <sup>o</sup>
Y	Gonzalo de macedo	Y Leonardo florez
Y	Andre Coello	Y agustin de acosta
Y	Al Barro mendiz	Y Manuel aluarez
Y	Miguel de peira barbara	Y P. <sup>o</sup> Ruiz Rios
Y	Nicolas de bangar	Y Ju. <sup>o</sup> Ruizo de lucena
Y	Nicolas de acosta	Y fernan Ruiz
Y	Papas Camo	Y Ju. <sup>o</sup> de Moura Nello
Y	Antonio de Rocha	Y Manuel fernandes
Y	Ju. <sup>o</sup> de guerra	Y fr. <sup>o</sup> Ferrera
Y	Manuel Ruiz marro	Y Pascual Correa
Y	Antonio de guerra neto	Y Ju. <sup>o</sup> Rodriguez Larana
Y	Manuel ferrera beltran	Y fr. <sup>o</sup> dias Neto
Y	Jer. <sup>mo</sup> de costa lo bo	Y Antonio de figueroa
Y	Ju. <sup>o</sup> de msa neto	Y fr. <sup>o</sup> Vazquez



(續左頁) 準備為 1637 年 9 月被處決的洛倫佐·雷茲及其同伴作證的一百二十名澳門人名單

的京都大教主、澳門高斯塔主教 (Arquimínio Rodrigues da Costa)。這三個教區分別在某個時期內就殉道者的被害進行過宗教質詢。因此，三位請求者恰如其份地象徵着通過即平凡又特別的菲律賓人洛倫佐及其同伴的殉道，把馬尼拉、澳門和長崎這三個教區牧民的過去和當今在宗教方面聯繫起來了。

### 馬尼拉—澳門以及中國禮儀方面的論戰

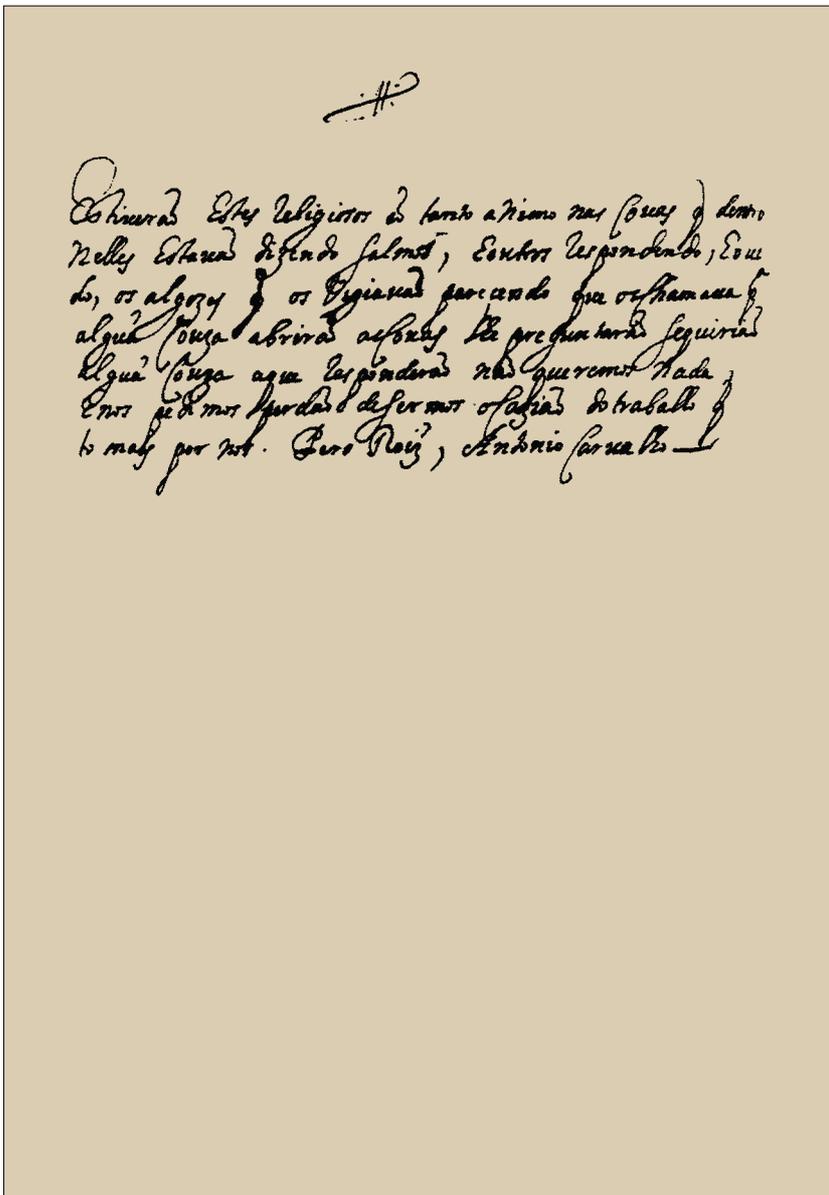
在對待中國的問題上與在對待日本問題上相比，馬尼拉與澳門的關係要混亂得多，也緊張得多，甚而在神學領域和傳道方式上也是如此。其中主要是政治作祟。這兩個殖民地的傳教士要分別向他們的皇家保護人表示忠誠，也就是說要維護各自君主干涉宗教事務的權利，如在各自領地提供保護傳教工作的權利。葡萄牙人宣稱他們不僅在具有政

治管轄權的果阿、馬六甲、摩鹿加群島和澳門具有獨特的傳播福音的權利，而且也擁有向諸如整個印度、馬來西亞、印度尼西亞、中國和日本這些沒有管轄權的地方傳播福音的權利。此外，西班牙或者歐洲的傳教士不能到上述區域，除非沿着葡萄牙南部非洲的路線行進，或通過澳門進入中國，但他們必須要先發誓遵從葡萄牙保護者的權利。因此，那些試圖不遵守保護者權利而進入中國的馬尼拉傳教士，就會陷入與中國人和葡萄牙人的紛爭之中。

對於赴中國使團，更為雪上加霜的是，自從 1631 年，在傳教問題上，傳教士之間出現了嚴重的誤解和分歧，引起有關中國禮儀的不幸論戰，這場論戰持續了一個世紀之久。關於這場論戰不是我們研究的範圍。澳門的傳教士都是耶穌會士，簡單地說，自從 1583 年傳教士利瑪竇抵達中國後，耶穌會士一直允許新皈依者繼續使用某些中國傳統的儀式和禮儀，因為耶穌會士們認為這些禮儀符合文明規範。四十年後的 1631 年，馬尼拉的修道士們（多明我會和聖方濟會成員）抵達中國，他們強烈反對這種改良的傳教方式，指控那些中國禮儀是一種宗教信仰，是異教，與基督信仰背道而馳。雙方在這個問題上一直沒有達成一致。至於中國人，朝廷和當地政府有時反對傳播基督教，因為它是外國宗教，他們甚至迫害傳教士和教徒，但他們對允許繼續使用中國禮儀的傳教士要寬大得多。

在繼而發生的神學爭論中，雙方都試圖贏得教皇的支持，但效果甚微，因為教皇開始時的決定是根據對立雙方對情況的不同陳述做出的。有時某次中國當局反基督教的迫害會導致把傳教士逐到澳門。有幾個著名的多明我會傳教士：胡安·鮑迪斯塔 (Juan Bautista Morales)、阿爾方索·納瓦雷特 (Alfonso Navarrete)、彼得·桑茲主教 (Bishop Pedro Sanz) (2000 年 10 月 1 日與一百一十九名其他在中國殉難的人一起被封聖) 等被流放到這個葡萄牙人的殖民地，在那裡他們得到聖多明我會修道院的慷慨相助，為他們提供食宿，但是從葡萄牙官員處甚至在高級神職人員那裡，他們卻沒有得到同情。





由長崎法庭翻譯佩德羅·羅德里格斯（Pedro Rodrigues）和安東尼奧·卡瓦羅（António Carvalho）所寫記述文的最後一頁

1707年後的三年中，使節托農一直被澳門當局單獨囚禁，受輕視甚至被虐待，他唯一的慰藉就是得到同被流放的菲律賓傳教士和一些澳門基督徒精神上的支持。多明我會修士在他們葡萄牙同胞的聖·多明我修道院裡受到兄弟般的接待，但是即使在這個世外桃源，他們也沒能逃脫政治迫害。他們的修道院遭到政府情報人員的攻

擊，葡萄牙修道院長被流放到果阿。就在政府這些動作此消彼長的時候，澳門傳出羅馬教皇的使節、大主教托農被克萊門特十一世教皇提陞為紅衣主教的消息。傳聞變成了事實，六個月後，從馬尼拉來的船隻抵達這個葡萄牙殖民地，給這個被囚的高級教士帶來了紅帽子和作為紅衣主教的徽章。但是不論托農從教皇善意致謝的姿態中得到了多大安慰，欣喜是短暫的。同年，也就是1710年6月6日，托農紅衣主教在澳門去世，據說是死於由精神折磨、虐待和傷心引起的腹部疾病和中風。

與此同時，那一年被流放的多明我會修士抵達馬尼拉，受到同胞的熱情歡迎。他們被奉為中國傳教領域的前輩楷模。與日本殉道者的情況不同，這一次菲律賓和澳門的宗教聯繫在嫉妒和誤解中終結，對兩個殖民地一直支持和促進的傳教使命造成了不可修復的傷害。

### 一個菲律賓主教在澳門的墳墓

馬尼拉的西班牙人有充份理由指責他們的葡萄牙鄰居把保護國的權利運用到了極點。但是我們也要說，在對待菲律賓教會事務中西班牙皇家保護者權利的問題上，西班牙人也同樣毫不妥協。托馬斯·巴迪亞一案就是一個典型例子。奇怪的是，它發

生在 19 世紀中葉啟蒙主義、自由主義和反對教權主義滲透國家及殖民地各級政府的時刻。那時候教會不再是國家官員們的關注點，他們對宗教的態度變得漠然甚至有些敵對，當然除非教會的神父、傳教士和教區牧師在對於保持菲律賓人對西班牙的忠心問題上能夠起作用。

在呂宋北部做了幾年傳教士以後，多明我會修道士湯姆斯·巴迪亞 1833 年被上司派往中國福建傳教。他被歷史學家希拉里奧·奧西歐 (Fr. Hilario Ocio) 描述為一個率真、坦誠、謙虛並敬畏上帝的修道士。應最受尊敬而年長多病的馬尼拉大主教約瑟·賽古的要求，巴迪亞修道士被羅馬教皇晉陞到主教高位。1842 年在途經澳門去新加坡接受教皇詔書的時候，他在馬來半島的檳榔嶼被視為主教。雖然表面上他被任命為福建主教的助手，詔書的真正目的是使他成為馬尼拉大主教的助手。但是羅馬教皇的意願是一回事，最後的實施卻是另一回事，因為雖然所有教會要求都被滿足，但是這個任命仍有法律缺陷。在某種程度上，教皇使用了新加坡的後門給馬尼拉大主教提供接班人。

當巴迪亞閣下幾個月後前往馬尼拉時，他發現自己被捲入政治風波。他的提名沒有皇家的推薦，違反了印度保護者 (*Patronato de las Indias*) 的權利。大度的殖民政府對他以外僑相待，命令他乘最早的航班離開菲律賓去中國。與此同時，殖民當局遣人去馬德里匯報請示。巴迪亞閣下離開菲律賓駛往澳門，又從澳門到達福建。到福建不久由於疾病纏身又返回澳門就醫。但是他的健康狀況不是他返回這個葡萄牙殖民地的唯一理由，當地教會要求他當主教，澳門主教座上又任命了新主教：尼古拉斯·費雷拉 (Nicolas Rodrigues Ferreira)，讓巴迪亞給他當副主教，巴迪亞答應了。與此同時，有消息說，西班牙伊莎貝拉二世女皇批准了巴迪亞作為馬尼拉大主教助手，為他赴任掃清了障礙。但是一切已太晚了，這位疾病纏身飽受煩擾的高級教士未能到菲律賓赴任，1844 年 9 月 1 日於澳門逝世。

這次，葡萄牙人對巴迪亞的後事處理作出了慷慨的姿態。應弗雷拉主教的要求，總督允許已故的教士得到高規格的葬禮，並親自出席了葬禮，澳門市政議員、法籍羅馬教皇駐中國代表和所有在澳門的傳教士以及大批信眾都參加了葬禮。他的遺體被安葬在多明我會的聖玫瑰堂墓地，這是澳門最主要的教堂。他的墓至今可見，供旅遊者和朝聖者參觀。在內殿主祭壇前的墓碑上，用拉丁文刻着這塊墓誌銘：

THOMA BADIA  
HISPANE. EX PRAEDICATORUM  
ORDINE  
OPTIME. MERITE. VIR.  
PAX TECUM  
TIBI. EPISCOPO. YSAURAPOLITANO  
ATQUE. PHILIPPINARUM. ARCHIEP.  
COADJV-TORI  
QUI MACAI. OBIISTI  
HEV.  
KAL. SEPT. A.D.MDCCCXLIV  
ANNOS. NATVS. XXXVII  
HUNC. LAPIDEM  
NICOLAUS. MACAONENSIS.  
EPISCOPUS.  
LUGENS. POSVIT.

【譯文】托馬斯·巴迪亞 / 西班牙人傳教士 / 善良，品格高尚 / 安息吧 / 生前為艾索羅伯利斯 (Isauropolis) 主教，菲律賓大主教助手 / 1844 年 9 月 1 日在澳門逝世，享年三十七歲 / 立碑人：悲痛的澳門尼古拉斯主教。

### 澳門－馬尼拉和印尼 天主教殉教者與一場戰爭

18 世紀和 19 世紀初，從菲律賓到亞洲大陸傳教的祇有多明我會傳教士，他們的傳教地區是中國和越南。1640 年以來，日本對西方一直緊閉大門。對

臺灣的傳教在1642年關閉後，直到1859年才重新開放。菲律賓多明我會在亞洲大陸擁有眾多傳教士，他們在澳門設立了辦事中心。

經過17世紀的抗爭，葡萄牙殖民當局終於不情願地同意菲律賓多明我會在澳門建立一個辦事處。辦事處1759年在聖玫瑰堂後邊的一座建築中開始辦公。辦事處一直延續到1861年，後來遷往新建立的英國殖民地香港。

菲律賓多明我會在澳門存在的一百零二年裡，澳門與菲律賓的宗教交往頻繁。辦事處代理整天忙於為往來於馬尼拉的傳教士安排食宿。他要親自料理中國和越南傳教團的物質援助，把來自歐洲或菲律賓的資金分發下去，與傳教士們保持經常的通信聯繫。他的辦事處就如同傳教士與他們在馬尼拉的上司之間、馬德里和羅馬之間的郵局，一直在傳遞有關中國和越南傳教工作的進展情況。澳門辦事處的繁忙程度可以從現存於羅沙里多明我省檔案館中有關這些使團的文件反映出來，此省原名菲律賓省。

先不說該辦事處的各種工作和服務，我們祇研究它19世紀中葉在涉及西班牙、法國、菲律賓和越南的國際衝突中所發揮的作用。我們指的是1858年法國—西班牙人對越南的軍事征討，行動以整個印度支那半島統歸於法蘭西帝國麾下而告終。這件事值得一提，因為所有有關東南亞的歷史書籍都沒有提及此事。

1857年8月的一天，兩個越南天主教信使抵達澳門多明我會辦事處，帶來一摺傳教士的信件。辦事處負責人弗朗西斯科·羅伊瀏覽完這些信件以後，陷入深深的沮喪和驚恐之中。安南（即今越南）皇帝土杜克（Tu-Duc）剛剛宣佈開始針對天主教進行可怕的迫害。前一段時間，土杜克的祖父明曼就在越南宣佈過其它反基督教法令。土杜克的法令更嚴厲更具破壞性。事實上這次迫害使成千上萬基督教殉道者血流成河，他們中很多人在19世紀末和20世紀在不同場合被封聖，約翰保羅二世在1988年將所有的越南殉道者列入封聖名單中。

當時，最令辦事處代理羅伊吃驚的消息是安南當局逮捕囚禁了中心使團的名譽主教、西班牙多明我會的約瑟·聖哲尤（José Ma. Díaz Sanjurjo）蒙席，他曾任聖·托馬斯大學的人文科學教授。羅伊十分震驚、困惑和無助，他迅速把這個消息告訴在澳門的西班牙領事卡內特·伊·莫拉爾（Don Nicasio Cañete y Moral），看他能否為營救主教保障基督徒的安全以及宗教信仰自由而走上安南的法庭。卡內特在澳門沒有可支配的船隻，無法接近安南的海岸去與朝廷和傳教士取得聯繫，馬尼拉又太遠，無法立即採取行動，所以領事決定與法國駐中國的全權公使阿爾封斯·布爾布龍（Alphonse Bourboulon）取得聯繫，因為他在南中國海有一支可以調度的法國艦隊。除此之外，法國也對安南朝廷有所不滿，認為他們在最近幾年對那裡的法國公民有虐待之嫌。

營救活動在遠東和歐洲緊鑼密鼓地展開。卡內特和布爾布龍兩位外交官從多明我會辦事處現有的信件中進一步瞭解了安南現狀。他們決定把一艘法國戰艦派往印度支那沿海，就安南朝廷過去對法國和西班牙公民違反人權的做法，特別是就釋放主教聖哲尤和基督徒的問題向他們討回個說法。然而對於主教來說，外交行動來的太晚了。當戰艦抵達安南海岸時，他們得知聖哲尤主教已經在兩個月前被判死刑，於同年的7月20日在南定（Nam-Dinh）被斬首，其後又有不少人被處決。有關資訊被送往馬德里和巴黎，結果經過反復的外交協商，為制止安南對兩國公民違反人權的行徑，西班牙和法國兩國政府決定對安南進行軍事干預。

據歷史記載，一支海軍部隊被派往越南，佔領了幾個港口，迫使土杜克皇帝接受歐洲人的要求。法國在南中國海備有一支強有力的艦隊，西班牙從菲律賓有限的駐軍中派出了一個小分隊。就菲律賓人參加這次行動的情況來說，除了西班牙部隊中的士兵外，法國艦隊還僱傭了九百名菲律賓人。四年以後，戰爭以入侵者的勝利而告結束。法國吞併了整個印度支那半島（安南、交趾支那、老撾和柬埔寨），而西班牙帝國當時已經明顯衰落，被盟國排



聖·玫瑰堂正面圖（紙本鉛筆畫）錢納利 1839 作

斥在分享戰利品的範圍之外，沒有在越南得到一寸可立足之地。

上述祇想表明一個鮮為人知的歷史事實：這件牽涉到東南亞將來的重要事件，是源於在澳門的菲律賓多明我會辦事處接到的來自越南的信件。

### 澳門聖母像和來自馬尼拉的 “貧寒者克萊爾”（Poor Clares）修女

為給本研究一個恰如其分的結尾，我們要簡略地談一談涉及澳門和馬尼拉的兩個宗教事件，一個與對聖母瑪利亞的崇拜有關，另一個與馬尼拉一群“貧寒者克萊爾”修女有關。

著名的多明我會歷史學家戴戈·阿杜亞特修士（Fr. Diego Aduarte）1640年以前寫了有關早期菲律賓傳教士的著名歷史書籍。他告訴我們，現在座落於圖蓋加拉奧（Tuguegarao）省的正在被市

民參拜的皮亞特（Piat）聖母瑪利亞雕像，是由一些不知名的藝術家在澳門雕刻的。這尊雕像約在17世紀初被運往菲律賓，先是被安放在卡加延山谷（Cagayan Valley）的拉羅城（Lallo）（原稱為新塞哥維亞 Nueva Segovia），後來被轉到皮亞特市。那些把塑像從澳門運來的多明我會修士決定用一座更漂亮的雕像代替它，把原來澳門這座轉移到圖蓋加拉奧，但是新近皈依的伊巴納格斯人（Ibanags）已經對這座澳門雕像有了深厚感情，強烈要求把它運回皮亞特。他們的願望得到了滿足，從此這座皮亞特聖母像一直是卡加延山谷所有人崇拜的對象。

此外，值得一提的是1633年至19世紀中葉在澳門的“貧寒者克萊爾”（Poor Clares）修道院。該修道院的建立歸功於建馬尼拉修道院的同一批修女，馬尼拉的這座修道院至今依然存在。現在的馬尼拉聖·克拉拉修道院1623年由耶羅尼馬·阿遜西昂修女（Jerónima de la Asunción）和一群來自西班牙托萊多的修女建立，她們到馬尼拉是為了建立自己的修道會。現今為耶羅尼馬修女封聖的最後一道程式正在羅馬教廷中進行。1624年，就在因特拉姆羅斯（Intramuros）建立修道院一年以後，澳門的一些葡萄牙人來到馬尼拉，堅持請耶羅尼馬修女派一些修女去澳門修建一座修道院。聖潔的女創建人希望滿足這些澳門人的請求，但是遇到了一些難題。1630年耶羅尼馬修女去世。

最終，1633年，因特拉姆羅斯修道院的六位修女在修道院長里昂諾·聖弗朗西斯科修女的帶領下抵達澳門，按計劃建立了一座修道院，滿足了信眾的要求，在宗教界盛極一時。但是在初期並非一切都那麼順利。十一年以後的1644年，令修道院特別不高興的是，參與創建修道院的三位修女被葡萄牙當局驅逐出澳門。這些修女途經交趾支那返回菲律賓的修道院，於1645年5月20日抵達馬尼拉。新生的澳門修道院經受住了這次考驗，澳門聖·克萊爾修道院蓬勃發展，直到葡萄牙19世紀頒佈取消修道院的法令。

尚春雁譯

# 追尋澳門亞美尼亞商人的足跡

施其樂\* 范岱克\*\*

居無定國的亞美尼亞商人，經過數世紀的飄泊，演變成現代文明初期（約1500-1800年）最靈活、適應性最強、技巧最嫻熟的商人。在國際貿易網絡前沿，經常可以看到亞美尼亞商人的身影。他們往往在正常貿易關係形成之前，就早已在各個港埠安下營寨。截至17世紀，亞美尼亞商人就已在印度各地營建了一個連接東南亞各港埠的龐大私商網絡。17世紀80年代中葉，亞美尼亞商人又趁中國開放海禁之機，打入了中國市場。

然而亞美尼亞商人的私人檔案，倖存至今的卻寥寥無幾。據我們所知，澳門的亞美尼亞商人就沒有留下任何檔案。因此，我們祇能根據其他華夷關於他們的記載，重構他們的故事，除此之外別無它法。在那些文件中，他們或以船主、船長、商人、其它商號和公司代理或乘客的身份，從一條船到另一條船，從這個港到那個港，遨遊亞洲。

亞美尼亞商人的對華貿易活動，一般在大公司和殖民帝國的周邊進行。雖然有時也為那些商業和政治集團所用，或與它們結盟，但是亞美尼亞商人始終被看作一個獨特階層。當時他們常被視為“土商”或“私商”階層的組成部分（歷史學家現在還這麼認為）。他們遨遊亞洲，往來貿易，但也同樣受到亞洲所有私商所面臨的限制。然而我們發現，亞美尼亞商人有時也享有一些特權，從而使他們在貿易方面勝人一籌。

1688年，英國東印度公司向加爾各答的亞美尼亞商人頒發了特許狀，允許他們享有“歐洲商人享有的一切特權”<sup>(1)</sup>。這類特權使亞美尼亞商人在中

國站穩了腳跟。17世紀80年代末和90年代，中國開始歡迎更多的外商來華，亞美尼亞商人立即把握住了時機。因此，當法國人弗朗索瓦·弗羅蓋（François Froger）1698年乘坐“安菲特里德”號（*L'Amphitrite*）抵澳之後，他便報告說，亞美尼亞人已經開始在粵澳經商了。<sup>(2)</sup>自廣州貿易開放後，亞美尼亞商人就一直活躍在澳門-馬尼拉-印度航線。這一活動貫穿於整個廣州時代（約1700-1842年）。

1700年，“聖胡安”（*S. Juan*）號三桅船船長、亞美尼亞人伊格納休·馬科斯（Ignacio Marcos）從馬尼拉抵澳後，即向稅口官員（外商稱之為“Hoppo”）提出赴粵經商事宜。1704年，他駕駛同一艘船再次蒞澳。1700、1702及1713年，亞美尼亞人史蒂文（Estêvão）同樣以船長身份，駕“聖瑪利亞暨聖安娜”號船（*Sta. Maria e Sta. Ana*）沿澳門-馬尼拉航線蒞澳。他的船上掛的葡國旗，表明他在澳門有葡人擔保（這在當地經商十分必要）。1712年，在船主安東尼奧·達克魯茲（António da Cruz）去世後，該船被拍賣。史蒂文船長希望把船買下，繼續掛葡國旗航行。但由於此舉被認為對澳門的壟斷地位構成威脅，史蒂文購船不得，但仍獲准繼續行使該船船長職務。<sup>(3)</sup>

相對於東印度公司的巨舶來說，大部分在粵澳貿易的私船（包括葡萄牙船），噸位都比較小，通常在150-500噸之間，水手約在40-100人之間。澳門船上的水手，來自世界各地，代表着不同種族。然而在本題研究中，我們沒有發現亞美尼亞人被稱為“水手”的。那些到粵澳的亞美尼亞人，在文獻中幾

\* 施其樂（Carl T. Smith），香港大學亞洲研究中心著名研究員，皇家亞洲協會會員，在澳門社會史文獻（如教區記事錄、法院記錄、建築和土地記錄等）的研究方面，頗有建樹。

\*\* 范岱克（Paul A. Van Dyke），美國南加州大學歷史學博士，澳門特區政府文化局史學研究員。

乎悉數是以高級船員、船長、大班、代理或私商的身份出現，而不是以水手之類的身份出現。這個現象究竟是來華的亞美尼亞人的典型，還是因為文獻缺乏足夠的透明度所致，目前還不清楚。

英人 1722 年報稱，有一艘印度來的亞美尼亞船泊在黃埔。該船的目的地是巴達維亞（Batavia），幾乎“沒裝多少茶”。該船吃水約為 300 噸左右，1723 年又從巴達維亞返粵。據估計，那一年的進口約為“1,000 擔胡椒，少許香料和錫”。<sup>(4)</sup>

東印度公司經常管制茶葉貿易，許多品種的茶都由該公司的船舶獨載。因此我們發現，私船（如亞美尼亞人的船）往往經營不受東印度公司管制的茶葉。澳門的葡船、往來於粵澳之間的中國帆船，以及其它從事對華貿易的私船，無一例外。<sup>(5)</sup>由於他們買賣的都是同類產品，所以亞美尼亞商人必須具備強大的競爭優勢，才能在華生存。

像對待其它許多在粵從事貿易的私商一樣，華商祇是到了每個交易季節的末尾，才會把落腳貨處理給亞美尼亞商人，因為把存貨留到次年處置不合算。所以在東印度公司的船舶滿載而去之後，行商就把大公司拒收的剩貨賣給私商。由於這些私商大都經營着小本生意，手頭缺乏雄厚的資金，行商祇能把貨除給他們。私商們一般在下一個銷售季節乘船返回的時候，才會向商行支付貨款。因此，儘管這類交易風險較大，但總比囤積無用商品、積壓資金要好。這種情況給諸如亞美尼亞人這樣手頭沒有大筆資金的小商，提供了一個參與貿易的機會。

亞美尼亞人積極扮演的另一個角色，就是放高利貸。廣州對貸款的需求量很大。亞美尼亞人在兩方面填補了這個空白：1) 把自己的錢借給經商的華夷；2) 在粵澳對其他夷人放貸。廣州的高利貸利率，要比澳門和其它地方的高。比如你可以以 10-12% 的年利率從澳門的葡人那裡籌集資金，然後再以 15%、20%，甚至高達 40% 的年利率貸給廣州的行商。這樣，手頭資金不多的亞美尼亞高利貸者，可以憑藉放貸的手段，在很短的時間內使自己的本錢翻一番，甚至兩番。這種情況很快就使廣州商行對亞美尼亞高利貸者負債累累。在整個 18 世紀的貿易中，這種現象十分普遍。<sup>(6)</sup>

據英人 1724 年的報告，粵商（陳壽官除外）均對“亞美尼亞和其他錢商”負有沉重的債務。<sup>(7)</sup>雖然高利貸存在負面影響，但是沒有資本投入，貿易不可能擴大，因此從這一點上來說，亞美尼亞人發揮了十分重要的作用。我們可以從下文看出，有些亞美尼亞人繼續在粵澳經營高利貸生意，而其他亞美尼亞人則集中精力做貿易。

根荷人記載，1735-1739 年間在粵經商的夷人中，有一位名叫唐·弗朗西斯科（Don Francisco）的亞美尼亞商人，為 18 世紀 30 年代末廣州-馬尼拉貿易圈子裡的風雲人物。1738 年 8 月，英國私船“哥德芬”號（*Godolphyn*）從馬德拉斯（*Madras*）載貨抵達黃埔，唐·弗朗西斯科就是該船貨物的寄售人。<sup>(8)</sup>而且他也極可能插手了其它抵華貨物的銷售。

1736 年，有一個亞美尼亞人向印度特蘭科巴（*Tranquebar*）的丹麥公司提出，要搭丹麥船前往馬六甲。因為丹麥亞洲公司（*DAC*）的船每年在前往中國的途中都要在特蘭科巴停留，所以不時有人向丹麥人要求搭載乘客和貨品。雖然有些大公司拒絕承載非本公司的商品，但是丹麥亞洲公司卻會在有空位的前提下承載私貨。這位亞美尼亞人攜有相當多的印度貨。在前往馬六甲的途中，這艘丹麥船遇到了一艘從馬德拉斯開出、經馬六甲馳往緬甸勃固（*Pegu*）的亞美尼亞貨輪。這一事例從側面說明，亞美尼亞人在印度建立的網絡有多麼龐大。

換言之，這位亞美尼亞人可以在馬六甲進行商品交易之後，攜新貨搭乘另一艘船，前往馬尼拉、澳門或其它地方。當然，這些行商的目的，是讓他們的財產在每次交易或到達每個港埠之後升值。如果他們獲得成功，那麼他們就可以在不久的將來為自己添購船隻。到了 18 世紀末，美國人把這種巡迴貿易的範圍，擴大到了整個世界。然而在 17 世紀和 18 世紀初，亞美尼亞人就已經在亞洲廣泛地開展類似的貿易活動了。<sup>(9)</sup>

但是從事這類巡迴貿易，也並非穩操勝券，因為它在很大程度上取決於抵港後能否買到現貨。比如從事對華貿易的大公司，就必須預訂大部分商品，才能確保自己的貨船抵埠後有足夠的上等貨品

待裝。而行商抵華後，一方面急於交易脫手，一方面急於購貨離開，常常會因買不到貨而失望。由於華商不喜歡保存大批存貨，因此這些行商不得不在大公司拒收的廢品中淘貨。

通過已經在華的亞美尼亞人預訂貨物，亞美尼亞行商最終解決了這個難題。在這些交易中，亞美尼亞行商不僅要向代理人多繳備金，而且可能還要為代理人預繳給商行的貨款支付利息。但是為了確保來華時能得到上等貨品，亞美尼亞行商也別無選擇。另外，這樣做也省去了滯留等貨的花費。由於這是對華貿易的一貫特徵，所以我們發現有些亞美尼亞人常常長期駐華，充當缺席行商的代理或採購。18世紀50年代末，在澳門放寬了居留限制後，情況更是如此（詳見下文）。然而有些亞美尼亞人仍然難免滯留等貨之苦，有時甚至要等上一個貨季。

1741年5月，丹麥人報稱，有兩艘貨船在粵滯留一年半後起錨前往馬尼拉。其中一艘由亞美尼亞人蘇萊特（Surrat）任船長。在離澳之前，該船長應邀到其他歐洲商人的府邸出席歡送宴會。從這些社交活動中，在商業淡季仍留駐中國為來年採購的丹麥大班，得到了以下情報：蘇萊特船長運載的絲綢，價值30萬里亞爾（約21.6萬兩銀子）。就廣州貿易而言，這批貨是很貴重的，因此蘇萊特船長在那裡滯留一年半等貨的花費，也是值得的。<sup>(10)</sup>

除了滯留的花費以外，亞美尼亞商人的利潤還受到海損和其它開銷的影響而減少。雖然我們祇能從不多的文獻中領略亞美尼亞商人在亞洲貿易活動中的負面，但是從每一份文獻中，我們都能想象出亞美尼亞商人的利潤受損情況。比如荷蘭人1741年3月13日報告，一艘從澳門駛往巴達維亞的亞美尼亞商船在途中擱淺。<sup>(11)</sup>曼紐埃爾·達·席爾瓦·馬丁（Manuel da Silva Martins）1745年向澳門議事會投訴，說有個從馬德拉斯來的亞美尼亞商人，賣給他一匹被白蟻咬壞的布。被投訴的亞美尼亞商人則辯解說，在澳門海關納稅驗貨時，布料還是完好無損的。<sup>(12)</sup>米蓋爾·德·阿布盧（Miguel de Abreu）1758年向議事會請求，責令一個亞美尼亞商人償付他負責運載貨物的貨款<sup>(13)</sup>；1759年，一位來自馬德拉

斯的亞美尼亞商人請求免除他從馬尼拉運來的15匹布料的關稅（如果不予免稅，他將肯定賠本）。<sup>(14)</sup>

其它例子還有不少。1764年10月20日，澳門議事會收到一個名叫阿拉圖（Aratu）別名阿拉東（Aratoon）的亞美尼亞商人的書面申請。阿拉圖將一批布料寄售給兩艘從馬德拉斯前往馬尼拉的英船。然而貨物到達馬尼拉之後，卻不准上岸。商船於是將布料運往廣州，孰料那裡的市場十分蕭條。阿拉圖於是向議事會提出，准其貨物在澳門而非廣州登岸。然而議事會認為，此類特許對澳門的利益無益，因而駁回請求。<sup>(15)</sup>

1772年7月22日，澳門的荷蘭人報告，他們期待自己的商船“林斯堡”號（Rynsburg）運載一批寄售給亞美尼亞人伊格納歇·納西索斯（Ignatius Narcisus）的丁香抵澳。然而大約一週以後，該船的兩名水手游泳到澳門，說船已於7月17日在南海沉沒，一切都完了。要是納西索斯沒給貨物買保險，他就血本無歸了。<sup>(16)</sup>

另一個例子發生在1780年9月8日。據荷蘭人稱，一艘英國私船在澳門近海俘獲一艘“虹比”號（Hornby）帆船。該船懸掛西班牙國旗，從馬尼拉開出。船上除兩箱燕窩是船長的外，其餘貨物據說全是亞美尼亞人的銀圓。該船被英籍船長塔斯克（Tasker）扣押待贖。英國護衛艦“海馬”（Sea Horse）號時值在華。當其指揮官潘頓（Panton）得知該西班牙船沒有攜帶私掠船證書（letters of marque）後，立即命令塔斯克連船帶貨作為英國國王喬治三世的戰利品上繳給他。<sup>(17)</sup>

上述簡短例子，反映了亞美尼亞商人利潤受威脅的情況。儘管有些交易看起來利潤豐厚，但其中的風險相當大。如果某個亞美尼亞小行商將全部資金押在一種商品、一個市場或一條船上，那裡一旦決策失手，他很可能賠盡本錢，兩手空空地離開中國。

就整體而言，在華經商的亞美尼亞人，經營的商品範圍還是很大的，既有大宗批發，又有精細貨品。比如1747年，澳門的一位葡商就委託亞美尼亞人馬羅·約瑟（Marot José）押運一批白糖到馬尼拉。<sup>(18)</sup>在這次活動中，何塞既可能充當捐客，也可



亞美尼亞人（彩色石版） 路易·杜普雷作於 1825 年

*All Sig. D. Giovanni Abraham Grill Abraham in Cantone  
Per Pia. Bre 2000*

*A vista di questa prima e sola Lettera di cambio vi contenterete pagare  
all'ordine del Sig. Mattheus Joannes Mercator Armeno pia. Bre nuove  
Messicane due mila del danaro che avete in vostra mano appartenen-  
te a questa Procura, per simil summa dallo stesso qui ricevuta; mentre  
a vista della dilui ricevuta sarà una tal summa bonificata ne' nostri conti.  
Addio. Macao 21. di Novembre 1765.*

*Emiliano Palladini Proc. & Fide della V. Cong. di Prop. & Fide*

這份意大利文件是一張 1765 年 11 月 21 日的匯票，簽發人為澳門宣教團主管埃米利阿諾·帕拉蒂尼 (Emiliano Palladini)。收票人為廣州的瑞典大班喬萬尼 (約翰)·亞伯拉罕·格里爾，涉及金額為 2,000 比薩斜塔 (新墨西哥圓)，受益人為澳門的亞美尼亞商人麥錫思·喬安尼 (Mattheus Joannes)。匯票背面有亞美尼亞簽名。這個例證進一步說明，亞美尼亞人在粵澳營建的網絡是多麼複雜，它既涉及商人，也包括神職人員。〔資料來源：瑞典斯德哥爾摩北歐博物館 (檔案館)，F17。〕

能充當運輸代理，貨物銷售完畢將得到一筆備金。據荷蘭人稱，亞美尼亞商人於 1748 年開始將木香 (putchuk，又稱 costus) 運往中國換錢。<sup>(19)</sup> 1750 年 12 月，亞美尼亞商人馬卡斯·佩德魯斯 (Markas Pedrus) 要求搭荷蘭東印度公司的商船“格特魯威”號 (Getrouwighyd) 離粵。該船允許佩德魯斯攜帶 240 擔上等茶葉、60 箱瓷器及其它貨物登船。<sup>(20)</sup> 其它文獻表明，有些亞美尼亞商人專做奢侈品生意。

1747 年，在瑞典商船“阿道夫·弗萊德里希”號 (Adolph Friedrich) 上當候補生的以色列·雷尼烏斯 (Israel Reinius)，對波斯和亞美尼亞商人的在華貿易進行了簡短的記述。雷尼烏斯在日記中提到，中國官員准許這些商人隨來隨往，因為他們帶來的貨物供不應求。除了上文提到的布匹外，雷尼烏斯說，波斯和亞美尼亞商人還經營珍珠、寶石、天然琥珀、瑪瑙、琥珀和瑪瑙製品，以及其它價格昂貴的奢侈品。他還說，這些貨物一登岸，就被中國官員一搶而空，利潤之高，令波斯和亞美尼亞商人咋舌。<sup>(21)</sup>

奢侈品在廣州貿易中佔據了相當大的比重。除

亞美尼亞商人以外，從事這類買賣的還包括其他人，如英法私商。中國官吏和商人每年都要向上司孝敬禮品，以求保住職位；對權位越高者，禮品就要送得越重。由於行商的職位是逐年發放的，能否保住飯碗得看你和執掌貿易的政府高官關係如何。在廣州身居要職，意味着財源滾滾，但是要想獲得高職，就必須付出代價。為了保住特權，必須向上司貢獻恰當的禮品，以示感激。

廣州的一些達官，如總督、提督和稅口官員，任期三年，屆滿之後，就要平調或陞任其它肥缺。這樣，他們就必須邀得上司寵幸。向掌握自己前途的官吏贈送厚禮，就是一種邀寵手段。然而對於大公司來說，貴重禮物惹的麻煩太多，因為如果某個廣州官員相中了某件稀世珍寶，那麼他就會不擇手段，對負責處理該船貨物的華商施壓，要他為自己買下 (損失當然由那個倒楣的商人承擔)。行商為了減輕損失，便協定和公司分擔，這對大班來說是一個不小的麻煩，對利潤收入也有損害。但是如果眾商得不到妥善打點，那麼他們就會橫加梗阻，令夷商苦不堪言。

由於亞美尼亞私商和大公司沒有甚麼聯繫，所以他們在奢侈品的討價還價方面，具有更大的周旋餘地和靈活性，蒙受的損失也小得多。他們可以在不影響其它生意的情況下進行買賣（特別是他們中間的一些人沒有經營其它生意）。所以，雷尼烏斯的上述關於波斯和亞美尼亞商人專門在華從事奢侈品經營，並且被允許隨來隨往的記述，很可能不是虛構。由於這些私商在印度和亞洲各地都有一個龐大的關係網，又由於廣州對新奇奢侈品的需求量很大，因而他們能夠博得中國官員的歡心。東印度公司因為那些交易涉及諸多麻煩，所以也樂得將奢侈品生意留給私商去做。

利潤豐厚的奢侈品生意，將許多亞美尼亞商行吸引了到廣州。1747年在粵的英人查爾斯·弗萊德里克·諾貝爾（Charles Frederick Noble），講述了他當時的所見所聞：

在廣州見到成群結夥的亞美尼亞人；如果沒有弄錯，其中還夾着不少猶太人〔此處疑有貶義〕。同在歐洲各地一樣，他們總是成群結隊，和當地百姓迥異。他們的鬍子、面貌、膚色，證實了我的猜測。有時我問華人朋友他們來自何方？可惜朋友的回答，英語夾雜葡語，又結結巴巴，令我不甚了了。有個朋友說：*He no cari China man's Joss, hap oter Joss*。〔他不叩拜中國人的神，有自己的神。〕<sup>(22)</sup>。

諾貝爾的陳述清楚地表明，中外人士似乎都能憑藉衣着和行為，從其他夷商中分辨出亞美尼亞人。瑞典牧師佩爾·奧斯貝克（Pehr Osbeck）1751年留下的關於他在印度蘇拉特（Surat）遇到的亞美尼亞人的描述，更為精確。他寫道，有些亞美尼亞人不僅穿着穆斯林服裝，頭上還纏着頭巾。如果在華的亞美尼亞人也是這般裝束，那麼他們就很可能會被誤認為穆斯林，可是那種事情很少發生。即便是隨口提到亞美尼亞人，許多作者給我們的印象也是，他們清楚地知道，那些人絕對不是穆斯林。奧斯貝克還說，蘇拉特的其他亞美尼亞人，穿的是傳統服裝。

雖然我們很難從奧斯貝克的描述中判斷那些亞美尼亞人穿的服裝到底是甚麼樣子，但是他明確提到他們頭上戴着無沿絨帽，上面還套着一頂有兩英寸邊沿、前後敞開的四角絲絨禮帽。<sup>(23)</sup>這樣的裝束，使在華的亞美尼亞人顯得和其他夷人截然不同。

從上述例證中可以看出，無論穿着如何，在華的亞美尼亞人都力圖維持他們的特徵。為了適應新環境，他們更名改姓，學會了移居地的方言土語，接受並適應了所到港埠的法律法規。然而除了這些被同化之外，他們仍然不失為“亞美尼亞人”。

諾貝爾的陳述同樣提到，亞美尼亞人“總是成群結隊的”。其實大多數夷人都是如此，其主要原因是公司不准他們和其他夷人雜處。當然，公司官員定期到各個工廠吃請，亞美尼亞人也不例外。但是除了上述社交活動以外，船上的大班、船長、大副和水手，基本上都是獸在一起的。由於他們都是生意場上的競爭對手，因此讓他們交換資訊或與其他夷人交友，引起他人猜忌，顯然是不妥的。因此，諾貝爾的關於亞美尼亞人愛抱團的評論，有些誤導成分。英、荷、法、瑞乃至丹麥商人，同樣會結伴出行，完全和亞美尼亞商人無異。

亞洲諸港都存在亞美尼亞聚落。從這個方面來說，粵澳祇不過是數百年來一直在擴展的龐大的亞美尼亞私商網絡中的兩個小點而已。除了宗教原因以外，保持明顯的外部特徵，以便一到該地就能盡快被納入關係網中，對於亞美尼亞商人的生意成敗，起着至關重要的作用。

以上陳述至此表明，亞美尼亞商人定期出入粵澳，但不一定在華長住。當然，有些亞美尼亞人後來在華住得較久，並且靠為他人充當代理獲利。到18世紀40年代和50年代末，亞美尼亞人在華扎根的例子方才出現。<sup>(24)</sup>1748年，米蓋爾·佩德羅·黑托（Miguel Pedro Heytor）要求澳門議事會歸還他的住宅鑰匙，因為他的房子借給了一位到訪的清朝命官。黑托之所以提出這個要求，是因為他準備將房子租給一個名叫格里高里歐（Gregorio）的亞美尼亞人。<sup>(25)</sup>1757年，為了將房子租給亞美尼亞人安東尼奧·巴比提斯塔（Antonio Baptista），阿潑林納

里歐·達·科斯塔 (Apolinario da Costa) 特此申請了許可證。<sup>(26)</sup> 1760年，澳門議事會收到了另外兩個亞美尼亞人的租房申請書。<sup>(27)</sup>

這些例子是亞美尼亞社團在澳門出現並扎根的充分證據。當然，說葡人一直在把房子租給亞美尼亞人，祇是沒有申請許可罷了，也是可能的。因為自18世紀初起，澳門的許多葡萄牙文獻都沒有倖存下來，所以即便有人申請了許可證，我們也無案可查。其他夷人雖然一直在澳租房居住，但也沒有葡萄牙文獻記載，所以我們認為，亞美尼亞人的情況，大致也不例外（參見上文1741年丹麥人的例子）。然而文獻卻表明了這麼一點，即亞美尼亞的永久聚落，至少在18世紀中葉就開始在澳門出現，並且在18世紀60年代之前牢牢地扎下了根。

沒有葡萄牙國籍的夷人，在澳門祇能借葡商之名進行貿易，這意味着他們要和葡商分成利潤。然而在廣州，情況就完全不同。自17世紀90年代以降，除了俄國和日本人外，所有夷人都受歡迎到那裡經商。<sup>(28)</sup> 亞美尼亞商人可以像其他夷商那樣，申請溯江而上廣州，祇要證明他們和某一商船有聯繫，或者證明自己想經商就可以了。然後他們就被以該船關係人的身份登記造冊。待該船載貨離港後，亞美尼亞商人也像其他夷商一樣，被要求返澳門。<sup>(29)</sup>

不難想象，作為一個不斷向新環境進軍的群體，學會說新的方言土語，對亞美尼亞商人來說有多麼重要。1750年3月7日，前山寨 (Casa Branca) 的中國官員派人赴澳打聽有無暹羅語翻譯。澳門議事會回答說有一摩爾人和亞美尼亞人諳熟此道。<sup>(30)</sup> 暹羅帆船定期出沒廣州，船上一般都有操暹羅語的華人。在3月份才打聽此事，說明帆船早已離粵（它們一般在一、二月離開）。<sup>(31)</sup>

澳門的耶穌會士、葡人和其他夷人，常常被請來為中國官員和夷商充當翻譯。廣州通事也不時需要人手，協助將暹羅語、西班牙語、法語、荷蘭語、丹麥語和瑞典語文件譯成漢語。出現這種需要的時候，他們就會赴澳尋訪如上文提到的亞美尼亞人幫忙。通常先由夷人逐行逐句地用洋涇浜英語或葡語解釋文件內容，再由華人將文件的基本內容筆錄成漢文。<sup>(32)</sup>

在澳門1750年12月的葡語文獻中，有一條關於亞美尼亞商人涉及鴉片貿易的記載。歷史學家對此並不為怪，因為鴉片在亞洲的許多港口都是合法商品。東印度公司和私商（包括中國帆船），都曾廣泛參與鴉片貿易。1729年以降，中國開始禁煙，但仍有少量鴉片走私入口。有些走私貨是通過澳門的渠道進入中國的。據載，巴達維亞和馬六甲的荷蘭人，截獲了一批在葡船上發現的鴉片，被收繳的鴉片屬於一個亞美尼亞人（當時顯然在澳門）。澳門議事會於是籲請印度的葡萄牙總督致函國王，請他出面與荷蘭當局解決此事。<sup>(33)</sup>

中國以外諸港的鴉片貿易，常常為大公司獨佔。事實上，荷蘭人壟斷着荷屬港口的鴉片交易，這或許是該批鴉片為甚麼會在巴達維亞和馬六甲被繳的原因。這條記載的性質表明，為亞美尼亞商人承運鴉片的葡船，可能企圖在荷屬港口非法交易鴉片，才被荷方沒收的。如果鴉片擱在船上，沒有報關，也沒有聲張，荷方就沒有任何收繳的理由。所以在這個案例中，鴉片究竟是運往澳門，還是在其它地方銷售，我們不太清楚。不過其它文獻清楚地表明，有些亞美尼亞商人後來深深地捲入了澳門的鴉片貿易。<sup>(34)</sup>

夷人通常祇須獲得葡萄牙總督的許可，就可以在澳居留。但是如果他們得罪或冒犯了中國當局，那麼後者也會對他們格外注意。1752年1月，澳門當局接到中方命令，驅逐一個名叫伊格納休·薩奎斯 (Ignacio Sarquis，或稱薩齊斯 Sarkis) 的亞美尼亞人犯。議事會答覆說，該犯已經離澳。<sup>(35)</sup>

18世紀50年代還有其它文獻，描述亞美尼亞人在粵澳經商活動的點點滴滴。1757年，一位來自馬尼拉的亞美尼亞船長，提出要同樣享受西班牙人支付的優惠關稅。<sup>(36)</sup> 1759年1月10日，另一位名叫阿高瓦里·扎圖爾 (Agualy Zatur) 的亞美尼亞商人向荷蘭人申請，要求從廣州運1,000擔包括茶葉、陶瓷和大黃在內的貨物去巴達維亞。他被獲准將貨裝上“祖比夫蘭”號 (Zuydbeveland)，但是由於東印度公司修改了有關公司船隻運載非公司商品的政策，該船於是把貨物寫在兩名荷蘭高級船員皮特·

拉斯 (Pieter Ras) 和艾佛特·讓·尼文海姆 (Evert Jan Nyvenheim) 的名下。扎圖爾本人未能獲准登船，祇得改乘一艘廣州帆船前往巴達維亞。<sup>(37)</sup>

截至目前，上述陳述表明，亞美尼亞商人非常獨立。他們經常攜帶四處搜來的貨物，搭乘任何交通工具，在各地之間獨來獨往，而且意志堅定，不達目的誓不罷休。他們的一個特點（也許在上述例子中不太明顯），就是不管是新教徒還是天主教徒，都樂於接受他們。<sup>(38)</sup>由於華人對獲准來粵經商的夷人不以種族、宗教和信仰區分，所以亞美尼亞商人在華經營得如魚得水。<sup>(39)</sup>他們既可以毫無困難地出入天主教佔主導的澳門和馬尼拉，也能夠和天主教徒、新教徒和華人打成一片，結成商業聯盟。他們還和印度和東南亞的亞美尼亞人、猶太人、穆斯林和印度教信奉者保持着廣泛的貿易聯繫。<sup>(40)</sup>在和廣州的朝廷命官進行的奢侈品貿易中，亞美尼亞商人佔據着一席重要之地。祇要他們不搶東印度公司的生意，那麼這些壟斷公司就會對他們的在華活動網開一面。

除了亞美尼亞人以外，有關文獻還向我們展現了他們聚居生活的更寬闊的環境。上述例證充分表明，和大公司或商船沒有任何聯繫的行商，完全可以從這個港口到那個港口，在整個亞洲推銷自己的商品。至於他們帶多少貨或多少錢，是否親身在場交易，則完全無關緊要。通過第三方將大小貨品運往別處，辦法很多，而第三方則收取一定的代理費和運輸費。儘管各個機構都對貿易活動施加了這樣那樣的限制，但是行商們卻可以相對自由地在各殖民地、壟斷集團和帝國之間穿插往來。來華的亞美尼亞商人日益增多這個事實，本身就清楚表明，貿易限制未能阻止小行商賺大錢。祇要遵紀守法，在粵從事貿易的亞美尼亞人，和東印度公司這樣的大公司同樣受歡迎。

隨着參與對華貿易的亞美尼亞人的日益增多，他們在澳門的根也就扎得越深。1761年4月，有四個亞美尼亞人馬修斯·喬安尼 (Matheus Joannes)<sup>(41)</sup>、祖爾·喬安尼 (Zoure Joannes)、阿圖(阿拉東)·雅各布 (Artú [Aratoon] Jacob)<sup>(42)</sup>和蘇里·德·艾瓦依<sup>(43)</sup>

(Sueri de Ayvai) 提交了租房申請書。<sup>(44)</sup>對在華的亞美尼亞商人來說，租房是件大事，因為這意味着某個亞美尼亞財團發跡的開端。截至18世紀80年代末和90年代初，馬修斯·喬安尼(四人之一)，就成了粵澳貿易界的大亨。在此後的數十年中，喬安尼和其他亞美尼亞商人發揮的作用，對整個地區的貿易增長都顯著的影響（包括正面和負面影響）。

亞美尼亞商人在貿易的另一個部分即資本市場，同樣扮演着複雜的角色。外國文獻中包含許多亞美尼亞商人為貿易融資的例證。如1761年12月，索雷爾 (Sorere 祖爾或蘇里) 和阿拉東就私下貸給瑞典大班約翰·亞伯拉罕·格里爾 (Johan Abraham Grill) 和前大班邁克爾·格拉伯 (Michael Grubb) 740兩銀子。在18世紀60年代，這兩個瑞典人在粵澳的資本市場小有名氣。他們定期以10-12%的年利率向澳門的葡人、亞美尼亞人和其他人集資，然後以更高的利率貸給華夷商人。<sup>(45)</sup>

1763到1765年末，在瑞典人的賬簿裡，有多項阿拉東放貸的記載。有時他和祖爾聯手，但在大多數情況下祇有阿拉東一個人的名字。<sup>(46)</sup>祖爾名字的缺失，可能是基於這樣一個事實，即合夥人在記錄中常常是不用提的。同夷商做生意的粵商，情況也是如此。中國合夥人的名字常被省略，或者籠統地以“等”、“及兄弟”或“及夥計”等概括之。因此，和瑞典人的所有交易，都可能是阿拉東和祖爾一起幹的。<sup>(47)</sup>

借給瑞典人的錢，數額在740兩銀子(1,000西班牙銀圓)到3,700兩銀子(5,000西班牙銀圓)之間。記載明示，有些借貸的利率為月息1%(年息12%)。其它貸款的利率則不詳。有時同一筆貸款在格里爾的名下記了兩次，祇是日期不同；有時又在別處記到了合夥人名下。這種記賬方式使我們很難確定每筆貸款的具體利率。當然大部分貸款的月息，為通常的1%。在整個18世紀，澳門的貸款年息，在10-12%之間。

在18世紀60年代格里爾保存的賬簿中，還出現了另外幾個亞美尼亞名字。其中一項明確地說，為甚麼亞美尼亞人最好以10%或12%的利率而不是以

比這更高的廣州利率放貸。1765年，亞美尼亞人伊格內歇斯·納西佩 (Ignacious Narcipe) 借了296兩銀子 (400 西班牙圓) 給格里爾，利率不詳。格里爾將從納西佩和其他人那裡籌得的款項，開具了一份以廣州帆船“瑞興鷗”作抵押的借款契據。借款契據的利率定為每個航次 (通常要10個月左右) 40%。然而“瑞興鷗”卻未能返粵。1766年1月，有報道說它在“海上失蹤”。然而格里爾仍得歸還從納西佩那裡借的款項的本息，儘管帆船的沉沒導致他輸掉了押在借款契據上的全部投資。瑞典人賬簿上記錄的絕大部分亞美尼亞人的借貸，索要的利率都要比格里爾從華人那裡借來的低，但是他們涉及的風險也要小。(48)

我們從瑞典人的記錄中發現，這幾個亞美尼亞人對錢的態度，要比其他私商 (包括華商) 保守得多，這和做生意一向大膽潑辣的他們大相徑庭。阿拉東、祖爾和納西佩完全可以把借給瑞典人的錢，以更高的利率借給華商及船商，不過那樣做會冒更大的風險。

其他出現在格里爾帳簿中的亞美尼亞人，有巴斯庫爾 (Pascual) 和馬迪努斯-貝延-麥鼎斯-何里堪-南翁 (Martinus Bejan Matines Jorican Nauon)。我們不清楚後面這個名字到底指幾個人，兩個，三個，或四個？不過它後面用的是複數動詞，所以我們可以肯定它指的不止一人。記載明示，他們當時在粵。巴斯庫爾似乎與從事對華貿易的英國私商傑克遜 (Jackson) 船長過從甚密。(49)

1762年，荷蘭人提到，澳門的一些亞美尼亞人和思茅·文森特·羅薩 (Simão Vicente Rosa) 往來甚密。羅薩的姐(妹)夫在帝汶總督離職後，當過一段時間總督。但是葡人卻認為這位總督是個叛徒，因為據說他殺了兩個帝汶議會的議員，然後又提出將該島賣給荷蘭人。聽到新總督正從果阿到帝汶赴任的風聲，他立即逃往荷屬巴達維亞。荷蘭人又將他用“瑞特上將”號 (Admiraal de Ruyter) 送往中國，秘抵黃埔。

然而這位前總督到達後，荷蘭大班不知如何是好，於是亞美尼亞人就出現了。由於他們和澳門的羅薩關係密切，所以荷人認為亞美尼亞人可以出面

調停。在瞭解前總督抵達的前因後果之後，他們同意收留。荷蘭人關於前總督的最後一條記載說，他於10月18日晚在黃埔下船，旋即赴澳。(50)

不知是否巧合，1763年4月26日，大約在亞美尼亞人將前總督偷運回家後的六個月，澳門議事會執事約瑟·若阿金·巴羅斯 (José Joaquim Barros) 就下令調查亞美尼亞人。他想知道，這些夷人從事的商業或服務活動，是否對澳門乃至葡國有益；是否應該拒絕他們居留或將他們驅逐出境。巴羅斯特別點了亞美尼亞人阿羅托姆·喬安尼 (Arotum Joannes) 和祖利·雅各布 (Zuri Jacob) 的名，並且用“之流”來概括該團夥的其他成員。(51)

巴羅斯的調查結果，不得而知。幾個月後，議事會又接到另一件牽涉亞美尼亞人的個案。1764年1月14日，伯納多·諾奎拉 (Bernardo Nogueira) 對亞美尼亞商號麥錫思暨佐爾 (Matheus and Zore) 提出投訴，稱他們對澳門居民和總督進行誹謗。但是投訴的結果也同樣不了了之。

澳門議事會僅根據上述指控，能否驅逐亞美尼亞人，是值得懷疑的。在中國政府眼中，這些私商來華是合法的，因而有權經商。祇要遵紀守法，皇帝就會恩准他們居留。中國當局對葡萄牙帝國的內部事務從不過問，所以保護葡國的敵人，或說些反動話，並不構成驅逐亞美尼亞人的理由。約從1757年起，澳門就遵旨接納並允許由粵下澳的夷商定居。葡人不得以種族、宗教或信仰為由，拒絕接納。亞美尼亞人屬於這類恩准客商，因此如果他們覺得自己受到了不公正的對待，可以越過葡萄牙當局上訴。

如果澳門的葡人試圖以上述指控迫害亞美尼亞人，那麼後者既可直接向廣州當局鳴冤叫屈，也可通過粵澳的荷蘭、丹麥、法國、英國或瑞典關係出面干預。這些東印度公司的成員在廣州頗具權勢，凡事祇要認為對己有利，就可直陳稅口官員或總督。因殖民地內務的緣故而迫害澳門的夷人，是全體在華夷人共同關注的問題，如果葡人對亞美尼亞人開了殺戒，那麼全體夷人遭受迫害的日子也為期不遠。亞美尼亞人在同意藏匿帝汶前總督的時候，肯定考慮了這個因素。

Miã Srs de Honoravel Companhia<sup>78</sup> de Landeya

Recebi nos hũa Carta de V<sup>ra</sup> M<sup>de</sup> de Con-  
selho de Nobre Companhia; brevemente do dinheiro  
q tem prometido p<sup>o</sup> Nobre Conselho de Batavia  
Srs Manue Jacob, e Martao Gaspar, he certo q  
este Srsheores tem na sua Lembranca q hade  
fobrar este dinheiro aquantia de vinte Mil, Pa-  
laas p<sup>o</sup> entregar a V<sup>ra</sup> M<sup>de</sup> agora meicho pello  
contrario q neste anno não posso receber; fudgo  
nos q emte outra monias poderão ser q habe  
reber, e tem nos hade dar parte p<sup>o</sup> este Srsheores  
na Batavia os may fuc p<sup>o</sup> obedecer. etc.

Maac d. B de Nobl.

1798

Profengen. by ge lxxvii  
den 25 Nov: 1798

L. V. M.  
Muito Reverendo

Lasar Johannes  
Macartes Basilio

這封葡語信是 1798 年 11 月 23 日在澳門寫的。信裡抬頭為尊敬的荷蘭公司臺鑒，內容涉及巴達維亞荷蘭政府和澳門的亞美尼亞人之間的一筆 20,000 西班牙圓的借貸。荷蘭譯文和其它提到此事的文件明確地稱，信尾的兩個簽名是亞美尼亞文字，簽名者是澳門的拉薩爾·約翰尼斯（Lasar Johannes）和馬卡特斯·巴西利歐（Macartes Basilio，也拼作 Macatish Vasilio 或 Macarties Wazilio）。但是他們的名字在葡語文獻中未見提及。荷方似乎是通過巴達維亞的馬努科·雅各布和瓦濤·嘉斯帕籌得這筆款項的。這同樣表明，亞美尼亞人在整個亞洲建立的商業網絡，有多麼緊密。錢可以在這個港口借，到那個港口還。〔資料來源：荷蘭國家總檔案館——廣州 60。〕

亞美尼亞人和其他在華夷人享受同樣多的權利，這在外國文獻中不乏例證。如滿清官員1763年4月帶話給荷人說，他們在粵的滯留期限，不得超過法國人、丹麥人或亞美尼亞人。這裡沒有提到英國人，因為他們仍有一艘船泊在黃埔港，因此可以合法滯留。但是其他無船的夷人，統統得走。滿清官員帶給荷蘭人的資訊是，如果他們不去澳門，那麼其他夷人（包括亞美尼亞人）也有權留粵。<sup>(52)</sup>

其它文獻反映了亞美尼亞人貿易的多樣性。1763年8月1日，恰好在其他夷人（英人除外）離粵之前，荷方要求泊在黃埔的哈吉羅（Hagerop）船長申報從巴達維亞抵華的貨物，因為荷蘭東印度公司的大班聽說，有個叫阿雷東（Aretoen，即阿拉東）的亞美尼亞人，托運了一箱金條和銀器。他們懷疑那箱貨在哈吉羅的船上。在巴達維亞郵局發貨的，是馬斯特里赫（Mastricht）船長（這樣別人就會以為那批貨是公司高級船員的）。由於貨屬奢侈品，荷蘭大班因此擔心，一旦被滿清官員發現，他們就會對分管哈吉羅貨船的華商施壓，以低價買進，對公司造成極大損失。荷蘭大班不想為難華商，所以就試圖阻止貨箱上岸。幾天以後，哈吉羅答覆說，船上沒有那個貨箱。<sup>(53)</sup>

除了哈吉羅以外，荷蘭人1763年還提到了其他亞美尼亞人托運的貨物。1763年9月26日，由史密斯（Smith）船長駕駛的英國私船“休頓”號（Houghton）抵達黃埔。“休頓”號從巴達維亞出發，並在馬尼拉停靠。在其中的一個港口（疑是馬尼拉），該船接了20箱委託在華亞美尼亞商人寄售的丁香。由於貨船抵達時亞美尼亞商人仍在澳門，瑞典商人格拉伯就代領了該批貨物。<sup>(54)</sup>

這些例證清楚地表明，亞美尼亞人經商時利用所掌握的各種渠道。如果清楚地瞭解他們進行的所有交易，那麼我們就可以發現，他們在同一時間讓不同的船隻運送各色各樣的貨物。而且除了經營貨物以外，他們也廣泛參與了粵澳資本市場的活動。儘管他們托運的貨物比其他商人的數量要少，他們的貿易對中國市場的影響卻很大。在1763年貨季結束之際，荷蘭大班在一封信中報告了鎳的貿易情

況。他們提到，每逢葡萄牙和亞美尼亞商人在印度沿海地區大肆收購，鎳價就會上揚。所以買鎳應在那些商人收購前後進行。<sup>(55)</sup>

在18世紀60-70年代，外國文獻對亞美尼亞人的記載，可以說有增無減。1764年5月11日，荷蘭人在粵報稱，亞美尼亞人已離粵赴澳。<sup>(56)</sup> 1765年3月13日，澳門議事會收到“少數民族”國（*Minorita*，疑指亞美尼亞）的蘇克里·德·阿玉瓦（Sucry de Ayuar）和亞美尼亞人伊格納休·馬納卡塞（Ignacio Manacacem，疑為米納斯〔Minas〕）的申請，要求在他們的貨船到來之前暫居澳門。<sup>(57)</sup> 1765年3月22日，乘澳門總督造訪之機，亞美尼亞商人伊格納提（Ignatie）和法國私商哈依（Hay）抱怨說，對他們從廣州帶來的一帆船行李徵收的卸載費太高了。<sup>(58)</sup> 伊格納提歐（Ignatio，疑與前面提到的伊格納提為同一人）於1766年再度在粵現身。<sup>(59)</sup> 1767年4月7日，荷蘭人再次從粵報告，所有的亞美尼亞和法國私商都下了澳門。<sup>(60)</sup> 1767年12月28日，廣州的丹麥人從亞美尼亞人伊格內斯·納西（Ignace Narcy）那裡收到一筆托運費，因為他托一艘丹麥船從印度的特蘭科巴運來了一批貨。<sup>(61)</sup>

1767年10-11月，果阿的葡萄牙副總督就為甚麼亞美尼亞商人在上一個冬季被允許在澳居留一事展開調查，因為他認為那樣做有損澳門利益。議事會解釋說，亞美尼亞商人原準備搭乘“嘉模聖母”號（*Nossa Senhora do Carmo*）前往果阿，但是為了以很有吸引力的價格向澳門居民推銷某些商品，就留了下來（壞事就這樣變成了好事）。<sup>(62)</sup>

1768年5月9日，駐粵荷人報稱，法國私商哈依和馬丁（Martin）與三個亞美尼亞人同赴澳門。<sup>(63)</sup> 1769年5月7日，澳門買辦申請在巴掌圍斜巷為亞美尼亞人拉扎羅（Lazaro）租房<sup>(64)</sup>；1769年4月23日，兩個在粵的亞美尼亞人之一，同法國人哈依一起離開。另一個亞美尼亞人則謊稱自己為英人，有船在黃埔，因而得以留粵。<sup>(65)</sup> 從上述例證中可以看出，亞美尼亞人已經成了每年貿易的永久組成部分。

雖然有些亞美尼亞商人長期在華居住，另外的則隨船出入。1769年3月1日，荷蘭人報稱，來自

印度龐地治里 (Pondicherry) 的亞美尼亞人埃杜瓦·拉斐爾 (Eduard Raphael) 由粵抵澳，準備搭乘葡船前往馬德拉斯。這顯然是去印度的最快捷之旅，因為拉斐爾在 1771 年 9 月 4 日又和法國人哈依返粵。1772 年 1 月 26 日，他自粵下澳，搭乘另一艘前往印度沿海的船。據荷蘭人稱，1777 年 7 月 15 日，拉斐爾在澳門露臉之後，同另一個亞美尼亞人一起赴粵。這個例子說明，拉斐爾似乎是跟貨走的，而其他亞美尼亞商人則把貨物託付給別人，自己默在中國。(66)

1770 年 2 月 21 日，何昆·洛佩斯·達·席爾瓦 (Joaquim Lopes da Silva) 向澳門議事會報告，說亞美尼亞人馬提烏斯 (Mateus，即馬修斯) 和伊納西歐 (Inacio，即伊格納休 Ignacio) 從粵抵澳，現正住在他家。(67) 據我們所知，馬提烏斯無疑就是前文提到的馬修斯·喬安尼，自 1761 年初抵澳後就一直住在那裡。澳門的亞美尼亞人中，叫伊格納休或相近名字的人不少，所以這個人的具體身份，無從考證。

還有一些 18 世紀 70 年代初的文獻，簡略提及亞美尼亞人。1770 年 11 月 10 日，議事會同意為一個亞美尼亞囚犯提供生活所需。(68) 1771 年 5 月 4 日，澳門議事會收到寡婦歐佐麗 (Ozorio) 的申請，要求租房給亞美尼亞人，但是申請書中沒有提到他們的名字。(69) 1770 年 7 月 28 日，阿拉東和另外兩名亞美尼亞人又現身廣州。8 月 11 日，伊格納歇 (Ignatius，疑為下文提到的伊格納歇·納西素斯) 抵達。(70)

上述例證均未提及亞美尼亞商人擁有僕役之事。其他夷人如法國私商哈依、瑞典商人格里爾和格拉伯，也是一樣。這些商人在記載中似乎是自己在粵澳之間獨立穿行，住的地方沒有一班僕役。但是這個印象是錯誤的，因為這些人都有為他們煮飯、洗衣、聽差的僕役。有些有錢的商人和高級船員，還蓄有私奴。當時的記錄 (葡國、中國，還有其它的) 一般祇有在出現重大問題的時候，才會提到僕役的名字。

例如 1770 年 11 月 14 日，亞美尼亞人伊格納歇·納西素斯的青年黑僕，就曾要求兩個在粵的荷蘭商館保安幫助銷贓。這名青年頭一年因為偷竊而被捕受罰。納西素斯或許還有其他僕人，因為在粵-澳維持

一個家，有許多事情要做，單靠一個僕人是不夠的。

亞美尼亞人與亞洲的親友和貿易夥伴聯繫的方式，和其他夷人完全一樣，即通過船隻捎信。這是海洋文化的一個組成部分，祇要夷人彼此間不處在交戰狀態，那麼任何人要求帶信，都會欣然允諾。1771 年 6 月 29 日，英船“埃爾金伯爵”號 (The Earl of Elgin) 抵港時，荷蘭人因沒有收到信而大失所望。儘管那艘船曾在巴達維亞越冬，但是她卻給葡人、亞美尼亞人和華人帶來了信件。(71)

亞美尼亞行商源源不斷地前往中國淘金。1774 年 8 月 4 日，丹麥人報稱，他們有艘搭船載了亞美尼亞人莫拉德·約翰松 (Morad Johanjchon) 和他的貨抵澳，收費 50 西班牙圓。根據當時從印度到中國的貨運收費按貨值 4% 的標準計價，那麼他攜帶的貨品，約值 1,000 西班牙圓。(72)

我們可以從上述文獻中看出，每年到粵的亞美尼亞商人 (含他們的僕人)，數量不多。在對華貿易的頭幾十年，他們似乎每年都來廣州，但是一次往往祇有一兩個，兩三個，至多不超過六個人。如荷人 1775 年 2 月 25 日報稱，有三個亞美尼亞人在粵；1777 年 4 月 11 日，兩名亞美尼亞人偕同英國私商科羅姆林 (Crommelin) 抵澳。(73) 其他三名同年到粵的亞美尼亞人 (1777 年總共為 5 人) 4 月 29 日抵澳。(74) 這些人不包括葡國業已同意在澳居留的亞美尼亞人，但是後者的數量肯定也不會太多。

此後，在華充當貿易主管、代理或捐客 (荷蘭和丹麥人稱之為“拿傭金者”) 的亞美尼亞人，數量大增。荷蘭人 1778 年 3 月 5 日報稱，有六個亞美尼亞商人攜僕在粵。1779 年 3 月 11 日，廣州有 10-12 名亞美尼亞商人，不包括他們的全部僕從。荷蘭人在那一年的報告中還說，行商的 (Kousia，即張天球) 對七八個亞美尼亞人負有大筆債務。(75)

1782 及 1783 年，澳門荷蘭人報稱，廣州約有 30 來個亞美尼亞人 (這個數位可能包括了部分僕從)。(76)

1785 年 4 月 11 日，荷蘭人報稱，有 11 個亞美尼亞人自粵抵澳。1792 年 10 月 11 日，前山的滿清官員准許亞美尼亞商人馬修斯·喬安尼帶隨從九人返粵。(77) 1793 年 10 月 3 日，馬修斯再次獲准帶 14 名隨

從返粵。<sup>(78)</sup> 1798年6月，有10名亞美尼亞人自粵抵澳；1800年9月30日，七名亞美尼亞人自粵抵澳。<sup>(79)</sup>

在其他人看來，亞美尼亞商人來華數量的增加，對澳門沒有任何好處。1777年，祈主教（D. Alexandre da Silva Pedrosa Guimaraes）就夷人對澳門的影響一事，公開表示擔憂。自1757年起，經與果阿和葡萄牙當局多次交涉後，澳門居民正式被允許租房給夷人（儘管有些人此前就已違命出租房屋了）。有些葡人特別喜歡把房租給亞美尼亞商人住，因為他們是沒有國家的亞洲人。另外，他們的基督教信仰也較易為羅馬天主教傳統所接納。<sup>(80)</sup>

隨着來華夷人數量的繼續增加，澳門發生了變化，其中的一些祈主教看得並不順眼。夷商不斷以出血價銷貨，危及葡商的利潤。事實上，其他夷商在澳從事貿易，被認為是非法之舉，但是隨着越來越多的商人出入粵澳，夾帶私貨入關繼而非法銷售的機會就越來越多。

祈主教指出，亞美尼亞和英國私商的商品，充斥澳門市場。我們可以從前文許多例子中看出，亞美尼亞和英國私商與一些葡商結有盟約。祇要他們打着合法葡商的名義掩蓋交易，就可以在澳門銷售自己的貨品。主教還擔心，其他夷人帶入數量越來越多的鴉片，會對澳門的鴉片專賣權構成威脅。他提出驅逐夷人，恢復原先的鴉片壟斷，保障澳商利益。然而他的建議在當時是行不通的，原因已在前文述及。<sup>(81)</sup>

到了18世紀末，參與對華貿易的亞美尼亞商人，數量有增無減。1779年3月26日，印度納加加蒂南鎮（Nagagatnam，納加帕蒂南？Negaputnam）的亞美尼亞商人德邁特里烏斯·斯特凡努斯（Demetrius Steffanus），委託特蘭科巴的丹麥人將幾箱香料運往中國。1779年4月9日，馬德拉斯的亞美尼亞商人薩多·格里高里格（Sador Gregorig），委託特蘭科巴的丹麥人將兩小箱樟腦運往中國，交給他在澳門的代理馬西烏斯·約翰斯（Mathius Johones）收。<sup>(82)</sup>

1780年4月4日，已經成為在華私商大亨的馬修斯，帶隨從自廣州抵澳門，其中有亞美尼亞人卡列斯坦（Calestan，也稱卡里斯坦·塞特 Calistan Satur）。<sup>(83)</sup>

1780年4月23日，亞美尼亞人格里高利（Gregory）自廣州抵澳門，並向荷蘭大班報稱，行商欠了私商（其中肯定包括亞美尼亞人）債務。<sup>(84)</sup> 同年9月，“虹比”號（Hornby）被截獲時，船上發現有亞美尼亞人的資金（參見上文）。

1781-1783年間，荷蘭文獻記載表明，馬修斯·喬安尼和卡里斯坦·塞特以10%的年利率，貸款給了荷蘭東印度公司。<sup>(85)</sup> 1784年7月13日，一艘亞美尼亞人租用的雙桅船自巴達維亞抵澳；<sup>(86)</sup> 1787年8月23日，一艘亞美尼亞人的雙桅船自馬德拉斯抵澳。<sup>(87)</sup> 這兩艘船疑與馬修斯·喬安尼有關。據我們所知，馬修斯當時是唯一獲准在澳獨立經商的亞美尼亞人。

1785年4月13日，特蘭科巴的丹麥人收到亞美尼亞人哥勒米爾（Gollemeer）的一包散貨，埃利雅·米諾斯（Elias Minos）及合夥人洪·蓋爾德（Hohn Galde）的五包散貨，以及格里高利·亞伯拉罕（Gregory Abraham）的六包散貨及十八包魚翅，要求運往中國。<sup>(88)</sup> 到了18世紀80年代中期，荷蘭東印度公司放寬了不准公司船隻搭載外客的規定，亞美尼亞人立即把握住了新機會。1786年8月18日，亞美尼亞商人巴爾薩扎·約瑟夫（Balthazar Joseph）在巴達維亞申請，搭乘“弗里登堡”號（Vreedenburg）赴華。他帶有兩名貼身僕人阿爾卡迪歐（Alcadio）和阿夏（Asia）。葡萄牙大班曼紐埃爾·羅薩里歐（Manuel Rosario，或稱曼紐埃爾·杜·羅薩里歐 Manuel do Rozario）攜兩個僕從奧班諾（Aubano）和阿勇（Ayoen）隨行。羅薩里歐從帝汶到巴達維亞後，沒有等澳門來船，而是乘了“弗里登堡”號。1787年8月25日，亞美尼亞人米其爾·格里高利耶（Michiel Gregorie），也獲准從巴達維亞乘“巴貝斯坦”號（Barbestein）赴澳門。<sup>(89)</sup>

和其他在華夷商一樣，有些亞美尼亞人最終未能返歸故里，而是客死中國。截止18世紀80年代，已經有好幾個在澳門去世的亞美尼亞人，被埋葬在西望洋主教山（Penha Hill）的內港位置，而不幸的是，墳墓高於澳門的重要飲用水源——阿婆井（Lilau fountain）。<sup>(90)</sup>

1784年，議事會致函西望洋主教山（Nossa Senhora da Penha）教堂住持，禁止在山上開新墳。議事會把亞美尼亞人的墓園視為對城市健康的嚴重威脅。住持雖然答應議事會的要求，但仍不忘提醒他們，亞美尼亞人在那裡埋葬死者，是經過批准的。<sup>(91)</sup>

這個問題的產生，是因為教堂於1784年4月9日批准了一次土葬。前四次土葬，是依議事會執事之命進行的。在這五座墳墓中，祇有兩座有墓碑，碑文是用亞美尼亞文寫的。<sup>(92)</sup>

到了18世紀末，亞美尼亞商人在粵澳貿易中佔據了重要地位。1790年，廣州的丹麥人從亞美尼亞人薩姆特（Samut，或稱塞穆爾·牟萊 [Samuel] Moorat）處借了大筆款項。10月30日，他借給丹麥人30,000西班牙圓，11月30日，又追加借貸11,711西班牙圓。貸款按澳門的標準月息1%發放。貸款總額為41,711西班牙圓，將於八個月後連本帶息還給倫敦愛德蒙·波姆公司（Messr. Edmund Boehm & Co.）的愛德華·拉法德（Edward Raphad）先生（疑為上文提到的埃杜瓦·拉斐爾）。<sup>(93)</sup>

1794年12月10日，馬修斯·喬安尼在粵去世。他的遺囑的執行，在澳門引起了極大的關注，因為它涉及幾十萬西班牙圓。<sup>(94)</sup> 1794年12月30日，荷蘭東印度公司將亞美尼亞人馬迪努斯·約翰尼斯（Martinus Johannes）的20,000西班牙圓（合14,509.804兩銀子），注入廣州公司的賬戶。<sup>(95)</sup> 自荷蘭東印度公司於1795年倒閉後，荷人便聘僱亞美尼亞人亞伯拉罕·阿維特莫（Abraham Avitmall）繼續進行對華貿易。1796年，除了全面負責荷蘭的在粵貿易外，阿維特莫還順帶做了不少私人生意。不過他的私人生意後來為粵澳的荷蘭居民帶來了不少問題，因為他身後不僅欠下了幾筆債務，還有一些交易沒完成。<sup>(96)</sup> 1797年6月，另一個亞美尼亞行商找到特蘭科巴的丹麥船舶代理，要求搭船並攜帶20,000西班牙圓和相當多的貨物赴華。<sup>(97)</sup>

亞美尼亞船長也一如既往地在中国澳門出現。1799年9月30日，英國的商船“費爾”號（Fair）在

亞美尼亞船長愛厄思（R. Aerth）的駕馭下，經孟買和馬德拉斯抵達澳門。<sup>(98)</sup> 該船於1799年12月21日離開中國前往馬德拉斯，翌年也是由同一船長駕駛返澳門，並於1801年1月7日前往孟加拉。據荷人記載，同年9月25日，“費爾”號又從馬德拉斯抵達澳門，不過這次的船長是亞美尼亞人德林克沃特（J. Drinkwater）。我們可以從文獻記載中看出，在整個18世紀，擔任外國商船船長出入中國的，幾乎都是亞美尼亞人。<sup>(99)</sup>

上述零散文獻告訴我們，到了18世紀90年代，亞美尼亞人已經成為支撐中國商貿的一支重要力量。儘管有澳門的殖民地限制，他們仍然在中國和外國市場之間建立了聯繫，為廣州提供了必要的奢侈品，使得滿清大員不再阻礙貿易繼續增長；他們或以大班、船長、代理的身份隨貨同行，或以不同方式在華投資（包括商品貿易、向客商放貸、充當捐客或提供發貨服務），使貿易得以不斷繁榮。

然而截至目前，亞美尼亞商人對粵澳兩地的貿易發展做出的貢獻，卻很少得到承認。不過他們的貢獻，也有消極的一面。他們深深地捲入了中國的鴉片貿易，並對鴉片貿易的擴大起了推波助瀾的作用。他們為鴉片走私販提供資金，為將其他禁品帶入中國的走私分子提供關係，而且本身就在珠三角經營非法商品。這些活動導致1793年的一位荷蘭遊客說，“在廣州經商的亞洲人中，最出名最有錢的非亞美尼亞人莫屬”。<sup>(100)</sup>

關於亞美尼亞人名的說明：本文作者沒有猜測或暗示，以為本文提到的人僅因取了個亞美尼亞名字，就是亞美尼亞人。相反，亞美尼亞人常常為了適應新環境而改名換姓。因此，僅僅憑藉姓名來斷定某個人的國籍或種族，是不可能的。本文稱之為“亞美尼亞人”的人，依據的全部是原始文件作者的提法。在一些個案中，比如“馬修斯·喬安尼”這個名字，有很多不同語種（包括葡語、漢語、荷蘭語、丹麥語、英語和瑞典語）的文獻提及。在另一些個案中，有些名字祇在一種語言中出現過一次。

## 【註】

- (1) H. B. 摩爾斯，《東印度公司對華貿易年鑒》（1635-1834），康橋，哈佛大學出版社，1926年。臺北成文出版公司1966年重印，第1卷，頁174。
- (2) E. A. 伏萊奇編，弗朗索瓦·弗羅蓋，“1698、1699及1700年乘‘安菲特里德’號從法國到中國遊歷”，萊比錫，大亞細亞，1926年，頁90、143。
- (3) 本傑明·維德拉·庇若斯，《16-19世紀澳門與馬尼拉的商業航運》，澳門，澳門海事研究中心暨博物館，1987年；海事研究中心1994年重印，頁42-43；參見《澳門檔案》第3系列，第2冊，第3卷（1964年9月），頁146；第15冊，第2卷（1971年2月），頁105-106。
- (4) 摩爾斯，《貿易年鑒》，第1卷，頁174；英國倫敦東方暨印度公文圖書館：G/12/24。
- (5) 參見范岱克《廣州港和珠江三角洲，1690-1845》（南加州大學博士論文，2002年）附錄中關於18世紀抵達粵澳的私船和帆船所載貨物的比較。
- (6) 關於粵澳地區高利貸利率及資本市場的詳盡探討，參看馬丁·維爾，《澳門的葡人，1750-1800》，以及范岱克的《廣州港》第五章：〈澳門貿易、帆船貿易及廣州的資本市場〉。
- (7) 英國倫敦東方暨印度公文圖書館：G/12/25。
- (8) 荷蘭國家總檔案館：荷蘭東印度公司2346，2438。
- (9) 丹麥國家檔案館：索取1116。有些美國商船在全世界飄蕩四、五甚至六年才回國。一旦經商成功，那麼它們帶回的貨物，價值要比帶走的高出許多倍。羅德島歷史學會的卡靈頓檔案，不乏這類例證。
- (10) 蘇萊特船長1741年5月10日於澳門起航。丹麥國家檔案館：索號1120。他的船吃水不過在200-250噸之間，但所載貨物的價值相當於一艘八、九百噸的滿載茶葉的丹麥貨船的貨值。東印度公司的絕大部分那種噸位的貨船所載出口貨物的價值，約在15-25萬兩銀子之間。關於蘇萊特船的噸位，參見摩爾斯的《年鑒》，第1卷，頁275。
- (11) 荷蘭國家總檔案館：荷蘭東印度公司2535。
- (12) 《澳門檔案》第3系列，第22冊，第3卷（1974年9月）。
- (13) (14) (15) 《澳門檔案》第3系列，第23冊，第4卷（1975年4月），頁186；頁197；頁304-305。
- (16) 荷蘭國家總檔案館：廣州79、81。
- (17) 對這一事件的報告，荷英略有不同。荷方稱貨物中有兩箱燕窩是船長的，另外12,000西班牙圓則是亞美尼亞人的財產。他們還說，該船的贖金為3,000西班牙圓。英方記載則稱贖金為2,000圓。塔斯克船長的報告沒有提到亞美尼亞人，說貨物是“錢和燕窩，價值8,299圓”。參見荷蘭國家總檔案館：廣州89；摩爾斯《年鑒》，第2卷，頁51-52。
- (18) 《澳門檔案》第3系列，第22冊，第4卷（1974年10月），頁206。亞美尼亞人也參與將糖從菲律賓運往印度的活動。參見本尼托·J. 小勒加達，《追尋西班牙大帆船》，馬尼拉，馬尼拉大學出版社，1999年，頁81-82。
- (19) 荷蘭國家總檔案館：廣州10。
- (20) 荷蘭國家總檔案館：廣州13。
- (21) 以色列·雷尼烏斯，《赴粵航海日誌》，赫爾辛福斯，1939年，頁223。亞美尼亞商人可能也經營其它奢侈品，如珍珠和珊瑚。參見陳國棟，《中國館商的債務，1760-1843》，臺北中研院，1990年，頁278。
- (22) 查爾斯·弗萊德里克·諾貝爾，《遠航東印度，1747-1748》，倫敦，貝克暨德洪出版社，1762年，頁244-245。
- (23) 香港大學的金爾塞·波爾頓幫助我們理解了這段瑞典語，在此謹表謝意。佩爾·奧斯貝克，《東印度公司航海日誌（1750、1751、1752）》，斯德哥爾摩，1757年。雷德維瓦出版社1969年重印，頁341。另有文獻稱，孟買的亞美尼亞人“身穿波斯裝束，並以指甲花染鬚髮”。參見梅斯洛夫·雅各布·瑟斯，《亞美尼亞人在印度》，加爾各答，1937年，新德里亞洲教育服務出版社1992年重印，頁299。
- (24) 這個結果是18世紀初的澳門文獻，有很多都沒有保存下來造成的。亞美尼亞商人在廣州貿易之初，就可能成了澳門的永久居民，但是我們沒有支持這個推論的證據。
- (25) 《澳門檔案》第3系列，第22冊，第5卷（1974年12月），頁250。
- (26) 《澳門檔案》第3系列，第23冊，第3卷（1975年3月），頁133。
- (27) 《澳門檔案》第3系列，第23冊，第4卷（1975年4月），頁215。
- (28) 因俄、日與滿清政府另有協定，所以特別條款將他們的貿易活動限制在其他港埠，而不得入粵。
- (29) 要求客商在貿易淡季移居澳門的律令，約頒於1759或1760年，到約1765年始認真執行，生效過程歷時數年。參見范岱克的《廣州港》，頁45。
- (30) 《澳門檔案》第3系列，第22冊，第6卷（1974年12月），頁310-311。
- (31) 因為帆船航行依賴信風，所以它們通常在七、八月間抵粵，又在一、二月間離粵。參見范岱克的《廣州港》，第五章：〈澳門貿易、帆船貿易及廣州的資本市場〉。
- (32) 關於這一時期廣州通事司通職責的描述，參見范岱克的《廣州港》，第四章：〈司通〉。
- (33) 《澳門檔案》第3系列，第16冊，第1卷（1971年7月），頁40。
- (34) 在沒收的當時，荷蘭的鴉片貿易由1745年取得十年壟斷經營權的鴉片協會統管。參見埃瓦爾德·範福特，《合法鴉片：荷蘭在東印度群島的鴉片貿易350年》，阿姆斯特丹，環球出版社，1985年；1995年重印，頁111。關於澳門和珠三角鴉片貿易的初期發展，參見范岱克的《廣州港》，第六章：〈走私貿易〉。
- (35) 《澳門檔案》第3系列，第23冊，第1卷（1975年1月），頁3。
- (36) 《澳門檔案》第3系列，第23冊，第3卷（1975年3月），頁134。

- (37) 在扎圖爾提出申請的時候，荷蘭東印度公司的政策限制非公司員工登船。荷蘭人拒載了許多廣州客商，不管他們出價幾何，也不管他們前往何處。在粵澳搭乘荷蘭東印度公司船隻的人，一般都受僱於公司，有具體職位，因而有權上船。貨物也是同樣對待，這就是為甚麼扎圖爾的貨要以荷蘭高級船員的名義托運。運費為每擔茶葉和大黃舊荷蘭盾3圓，瓷器為0.248圓。但是他搭帆船的花費，數額不詳。參見荷蘭國家總檔案館：廣州23、24。1759年在巴達維亞上貨、並可能搭載扎圖爾的兩艘廣州帆船，分別為“Souhin”號和“Soenian”號。參見荷蘭國家總檔案館：荷蘭東印度公司4387。限制非公司員工登船的政策，因時因地也有差別。有些沒受公司僱傭的人，照樣坐荷蘭船隻出入粵澳，不過那是例外而非慣例。
- (38) 關於有無可能調和亞美尼亞宗教和羅馬天主教的爭論，已經進行了幾個世紀，至今仍方興未艾。關於這場論爭的概述，參見《天主教百科全書》“亞美尼亞”條。
- (39) 當然，這一中國律令也有例外。俄國和日本人因與滿清政府另有貿易協定，因此不得入粵。
- (40) 我們可以在下列著述中找到一些關於亞美尼亞商人在亞洲的資料：葉亞瑪拉·卡西里薩姆比-威爾斯，“1800年前東南亞對商業資本主義發展的限制”，見安東尼·雷德編《現代文明初期的東南亞》，伊薩卡，康奈爾大學出版社，1993年，頁134-135、141；維克特·萊伯曼，〈17世紀是緬甸歷史的分水嶺嗎？〉，見《現代文明初期的東南亞》，頁226；迪拉瓦·納普貝拉，〈17世紀末的大城府：向孤立主義發展？〉，見《現代文明初期的東南亞》，頁269；S.阿拉薩臘特南，〈科羅曼德爾海岸的貿易商及其進取精神，約1650-1700年〉，見羅德里希·普塔克、戴特曼·羅森芒編，《亞洲的海上貿易中心、商品及商業家，約1400-1750年》，斯圖加特，弗朗茲·斯特納出版社，1991年，頁40；約翰·E.小威爾斯，〈中國的遠岸：中國海上貿易目的港的延續與變遷，1680-1690〉，見《亞洲的海上貿易中心、商品及商業家，約1400-1750年》，頁59；艾辛·達斯·噶普塔，〈海上貿易商的變臉〉，見《亞洲的海上貿易中心、商品及商業家，約1400-1750年》，頁360；格達利亞·猶蓋夫，《寶石與珊瑚：英荷兩國的猶太人與18世紀的貿易》，萊斯特，萊斯特大學出版社，1978年，頁166；戴尼斯·倫巴，〈歐洲公司和亞洲社會的接觸問題〉，見列昂納德·布拉斯、費姆·加斯特拉編《公司與貿易》，萊頓，萊頓大學出版社，1981年，頁182；侯登·傅伯，《東方貿易的競爭帝國，1600-1800》，明尼阿波利斯，明尼蘇達大學出版社，1976年，各處；史蒂芬·狄勒，《印度、東南亞及中國的丹麥人，1620-1845年》，威斯巴登，哈萊索維茨出版社，1999年，各處。關於亞美尼亞商人在亞洲的貿易史的簡述，參見弗萊德里希·毛洛，〈商人社區，1350-1750年〉，見詹姆斯·特雷恩編，《商業帝國的崛起》，劍橋，劍橋大學出版社，1990年，頁270-274。
- (41) 別名喬安尼·馬西阿斯、J.馬修斯、麥錫思及馬修斯·約翰尼斯。
- (42) 別名阿特/阿瑟·雅各布，或稱阿熱東、阿魯東、阿奇東、阿那東、阿羅東、阿克東、阿魯瑟·雅各布。
- (43) 別名蘇克里·德·阿玉瓦。在1761年的申請中，蘇里被稱為亞美尼亞人，但1765年的葡文獻稱他為“少數民族”國人。參見《澳門檔案》第3系列，第23冊，第6卷（1975年6月），頁323及第5卷（1975年5月），頁286-287。
- (44) 《澳門檔案》第3系列，第23冊，第4卷（1975年4月），頁237。
- (45) 瑞典斯德哥爾摩北歐博物館（檔案館）：Godegårdsarkivet. Ostindiska Handling. F17〔此後列示為瑞典斯德哥爾摩北歐博物館（檔案館）：F17〕。
- (46) 祇有三條記載提到阿拉東和祖爾合夥放貸，而單列阿拉東名字的記錄有24條。不過那可能祇是一個疏忽，因為許多記載一般都不提合夥人。祖爾（Zour）也拼作 Sorore 和 Zouer，所以不清楚他是否就是蘇里·德·阿玉瓦、祖爾·雅各布，或蘇爾·喬安尼。見瑞典斯德哥爾摩北歐博物館（檔案館）：F17。
- (47) 瑞典斯德哥爾摩北歐博物館（檔案館）：F17。格里爾在1763年5月12日和10月的帳簿中明確記載，阿魯瑟和阿魯東為同一人。
- (48) 瑞典斯德哥爾摩北歐博物館（檔案館）：F17。
- (49) 這份文件沒有日期，但是格里爾的所有文檔都是18世紀60年代和70年代初的。由於這份文件和1766年的其它文件摺在一起，因此我們推測它也是屬於60年代末的。
- (50) 荷蘭國家總檔案館：廣州71。
- (51) 《澳門檔案》第3系列，第10冊，第2卷（1968年8月），頁85-86。在頒佈這項命令的同時，澳門議事會收到通報帝汶局勢以及如何穩定該地局勢的信件。所以，這一命令可能是針對那些藏匿前總督的亞美尼亞人的。
- (52) 荷蘭國家總檔案館：廣州72。
- (53) 荷蘭國家總檔案館：廣州72。如果哈吉羅的船上果真有那隻箱子（很有可能），那麼他很容易幫阿雷東將它走私上岸。至於如何操作，參見范岱克的《廣州港》，第六章：〈走私貿易〉。
- (54) 經過取樣抽查，荷蘭大班發現那20箱丁香質量低劣，因此預測它的售價不如荷蘭東印度公司的高。1763年12月，荷方報稱，亞美尼亞商人寄售的這批丁香，共計21擔17斤。見荷蘭國家總檔案館：廣州72。1763年10月的瑞典記載同樣表明，格拉伯和一個名叫巴斯庫爾的亞美尼亞人有聯繫。見瑞典斯德哥爾摩北歐博物館（檔案館）：F17。
- (55) (56) 荷蘭國家總檔案館：廣州26；廣州73。
- (57) 《澳門檔案》第3系列，第23冊，第6卷（1975年6月），頁323。
- (58) (59) (60) 荷蘭國家總檔案館：廣州74；廣州75；廣州76。
- (61) 這批貨的托運費為36.96兩銀子。根據當時從印度到中國的運費按貨值的4%來計價，我們可以推算出，該批貨物價值

- 924兩(約1,289西班牙圓)。丹麥國家檔案館：索取1157。
- (62)《澳門檔案》第3系列，第7冊，第6卷(1967年6月)，頁311-312；第24冊，第2卷(1975年8月)，頁61、85-86。
- (63)荷蘭國家總檔案館：廣州77。
- (64)該宅位於通向聖奧斯定教堂(St. Augustine's Church)的街上，為荷、西及其他夷人聚居的番坊。見《澳門檔案》第3系列，第24冊，第2卷(1975年8月)，頁85-86。
- (65)有關1769年亞美尼亞商人的引述，均出自荷蘭國家總檔案館：廣州78。
- (66)荷蘭國家總檔案館：廣州79、80、81、86。
- (67)(68)(69)《澳門檔案》第3系列，第24冊，第3卷(1975年9月)，頁138；頁157；頁166。
- (70)(71)荷蘭國家總檔案館：廣州79；廣州80。
- (72)丹麥國家檔案館：索取1172。
- (73)1775年，亞美尼亞人馬修斯·喬安尼和伊納西歐·納維斯在澳。他們或許是當年在粵的三個亞美尼亞人中的兩個。參見維爾，《澳門的葡人》，頁170。
- (74)荷蘭國家總檔案館：廣州84、86。
- (75)丹麥國家檔案館：索取1180；荷蘭國家總檔案館：廣州87、88。
- (76)摩爾斯《年鑒》，第2卷，頁75、85。
- (77)劉芳、章文欽編，《清代澳門中文檔案彙編》，澳門，澳門基金會，1999年，第2卷，頁708-709；劉迎勝，〈乾隆年間澳門的亞美尼亞商人〉，見《文化雜誌》中文版，2002年冬季刊，頁39-42。
- (78)劉芳、章文欽編，《清代澳門》，第2卷，頁733。劉迎勝將這些人名由中文譯成了葡文。然而，正如本文所述，亞美尼亞人不一定取葡萄牙名。就馬修斯(Mathias)圈子裡的大部分人來說，僅憑中文執照，很難判斷出誰是亞美尼亞人，誰是葡人，或其他哪國人。另外，亞美尼亞商人和許多在粵經商的夷人一樣，有印度、非洲或東南亞的奴僕。馬修斯(Mathias)的名字以葡漢兩種文字出現在1793年的執照上，而且兩種語言都標明他是亞美尼亞人。至於其他人，我們就不能推測中國官員是否將他們的名字從葡文譯成了中文。參見劉迎勝，〈乾隆年間澳門的亞美尼亞商人〉，頁39-42。
- (79)荷蘭國家總檔案館：廣州91、97。
- (80)《澳門檔案》第3系列，第16冊，第4卷(1971年10月)，頁204-210、214-215。
- (81)《澳門檔案》第3系列，第16冊，第4卷(1971年10月)，頁204-210、214-215。關於18世紀60和70年代粵澳鴉片貿易的初期發展，參見范岱克的《廣州港》，第六章：〈走私貿易〉。
- (82)丹麥國家檔案館：索取1180號檔案。
- (83)(84)荷蘭國家總檔案館：廣州89。
- (85)荷蘭國家總檔案館：荷蘭東印度公司4423、4430；廣州244、245。
- (86)荷蘭國家總檔案館：廣州90。
- (87)丹麥國家檔案館：索取1202號檔案。
- (88)這裡的引述不太精確，但是哥勒米爾(Gollemeere)本人似乎正在前往馬德拉斯的途中。在丹麥語中，“包”(balle、balje、baller)和“桶”(balle、balje、baller)的拼寫，是完全相同的，所以這批貨可能是以“桶”而非“包”計。丹麥國家檔案館：索取1197號檔案。
- (89)荷蘭國家總檔案館：廣州295、296。
- (90)(91)《澳門檔案》第3系列，第16冊，第5卷(1971年11月)，頁291-292；頁291-292。
- (92)《澳門檔案》第3系列，第16冊，第5卷(1971年11月)，頁291-292。根據文德泉神父，這兩塊墓碑的銘文分別為：“此處安葬着亞美尼亞人樸戈斯之孝子拉扎爾，西元1783年”及“此處安葬着朱爾法之子約翰尼斯，享年26歲，西元1783年9月”。參見文德泉神父，《澳門碑聲》澳門，澳門官印局，1980年，頁22。葬在澳門新教徒舊墳場的，目前還發現一個亞美尼亞人，即迪希庫尼·塞斯太太，為已故的阿拉東·J.馬魯斯之愛女，1857年7月15日去世。參見林賽、梅、賴德，《東印度公司墳場：澳門的新教徒墓葬》，香港，香港大學出版社，1996年，1998年再版，頁86。
- (93)丹麥國家檔案館：索取1206號檔案。
- (94)施其樂，〈林則徐禁煙前的鴉片貿易網中的亞美尼亞團夥〉，論文，未發表，1998年12月在香港歷史博物館學術會議上宣讀。
- (95)荷蘭國家總檔案館：廣州57。情況表明，馬迪努斯·約翰尼斯(原文的拼寫不詳)疑和馬修斯·喬安尼為同一人。從這個馬迪努斯手中借的錢款，沒有出現在其他荷人的記載裡，但是後來有不少文獻提到，荷人借了馬修斯的錢，數額相同。這筆債務在荷、葡文件中均有記載。然而上述推測也存在問題，因為馬修斯1794年12月10日在粵去世，而馬迪努斯的名字在那之後的荷蘭文件中仍有出現。1795年5月10日，馬迪努斯在澳門收到亞美尼亞人寇楚納羅從廣州捎來的信件，說荷蘭大使伊薩克·狄清(Isaac Titsingh)已由北京抵粵。參見荷蘭國家總檔案館：廣州57。如果這後面的注釋意為“馬迪努斯之家”而非“馬迪努斯”本人的話，那麼馬迪努斯可能指馬修斯。
- (96)荷蘭國家總檔案館：廣州96、373、374、375、376。
- (97)丹麥國家檔案館：索取1211號檔案。
- (98)在荷蘭記載中，愛厄思(Aerth)也被拼寫為Avith和Aurth，疑和葡文記載中的Aviet為同一人。
- (99)荷蘭國家總檔案館：廣州97、98。駕馭前往中國的所有私船船長的姓名，不得而知。
- (100)美國明尼蘇達大學詹姆斯·福特·貝爾圖書館：胡，1799。J. C. 胡特納，《1700年英國公使的中國之行》。

郭頤頓譯



康熙帝便裝寫字像（絹本設色 50.5 x 31.9cm）  
清宮廷畫家繪 故宮博物院藏

# 後利瑪竇時代(1610-1644)的南堂

## 明末中西文化交流與碰撞的歷史見證

余三樂\*

這一時代以 1616-1618 年發生的“南京教案”為分水嶺，可分三個階段：1610-1616 年為前期；1616-1622 年間傳教士被驅逐出京為中期；1622-1644 年傳教士重返北京為後期。

### 龐迪我等為利瑪竇向萬曆皇帝申請 得賜“滕公柵欄”墓地

利瑪竇的去世，對北京乃至全中國的傳教事業的損失，就像是失去了一棵人們賴以遮風避雨的大樹。正如龍華民給耶穌會總會長的信中所說：“利神父的去世，使我們成了孤兒。正像閣下您能想象的，他的權威和聲望對於我們所有的人來說，就是遮風擋雨之所。”<sup>(1)</sup> 利瑪竇謹慎而又靈活的傳教策略，他在朝野各界廣泛羅織的由熱衷西學同情天主教並能為教會排憂解難的朋友結成的關係網，他豐富的天文、地理、數學知識，他純熟的中文讀寫聽說能力，儘管他指定龍華民作中國教會會長、熊三拔為北京會長，但沒有人能替代他。使他能夠繼續呵護處於萌芽狀態的中國天主教事業的最好方法，就是為他在北京申請一處墓地。這是龐迪我神父與李之藻等教友們經過深思熟慮而得出的結論。也正好應了利神父在去世前不久所說的那句話，現在他能夠給與在中國人中促進天主教信仰發展的最大貢獻就是死亡。

申請墓地的詳細過程，已在拙作《早期西方傳教士與北京》<sup>(2)</sup>一書中予以介紹，恕不贅言。總之，該申請在眾多官場上的中國老朋友的幫助下，獲得萬曆

皇帝批准賜地。利瑪竇成為第一個被准許埋葬在北京的外國天主教傳教士。這就向世人表達了皇帝對利瑪竇神父的褒獎和對西學的肯定，也顯示了皇帝對這種來自外國的宗教——天主教的容忍態度。這無疑是對群龍無首的在華天主教教會予以極大的庇護。

### 前期北京會院的傳教士 繼續傳播和介紹西學

利瑪竇去世後，耶穌會北京會院還有龐迪我、熊三拔兩位神父；龍華民雖然被指定為利氏的繼承人，但因在韶州官司纏身，直到翌年之後才進京<sup>(3)</sup>；此外葡籍耶穌會士陽瑪諾、意籍會士艾儒略和畢方濟於 1613 年進京；另有比利時籍傳教士金尼閣在京作短暫停留。這幾位耶穌會士之間顯出複雜而微妙的關係。

龍華民於 1597 年 7 月 26 日與范禮安、李瑪諾、龐迪我同船抵澳門，於同年 12 月到韶州傳教，一幹就是十幾年。他對在中國傳教抱有不切實際的樂觀幻想：“相信將有一日，全帝國的人民都會接受基督福音的。”<sup>(4)</sup> 他雖然對利瑪竇神父個人充滿尊敬，但對利氏的“科學傳教”的策略不以為然。他傳教的重點也偏重於下層民眾，而不是官員和學者，

\*余三樂，北京行政學院國際交流合作部副研究員、中國明史學會利瑪竇分會常務副會長兼秘書長，著有《早期西方傳教士與北京》（獲第七屆北京市哲學社會科學優秀成果二等獎），另有譯著《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》（合作）。本文為作者獲澳門特別行政區政府文化局第十一屆（2003-2004 年度）學術研究獎學金所作課題研究論文之一。

後來更引發了關於“禮儀的爭論”。祇不過他的這些觀點在利氏生前沒有充份表達出來。

熊三拔與龍華民觀點近似，也將介紹科學看成是份外之事，不太情願去做。

相比之下，龐迪我是與利瑪竇一道進京，共事時間最長的一人。他對利氏的傳教策略理解最深、執行最力，在朝野的中國朋友也最多。但是他是西班牙人，這注定了他不可能成為利瑪竇的接班人，儘管他可能是最佳的人選。這是因為：一方面，中國教區處於葡萄牙“保教權”控制之下，與西班牙的關係形同水火；當時在華傳教的耶穌會士有十三人，其中意大利六人、葡萄牙六人，龐迪我是唯一的西班牙人。另一方面，由於西班牙人在菲律賓屠殺了大批華人，當時利瑪竇為了不使此案危及北京教會，曾極力向中國人表示，葡萄牙人、意大利人與西班牙人不同，甚至是敵對關係，以盡量擺脫牽連。而龐迪我卻一直與西班牙有書信來往，以致使北京教會隨時都有被株連的危險，因此遭到利瑪竇嚴厲批評。<sup>(5)</sup>這使得他不僅不能做中國教會負責人，甚至也無緣擔任北京教會的負責人，不得不接受進京僅僅四年的熊三拔的領導。可貴的是龐迪我對這一切無怨無悔，默默地沿着利瑪竇開創的道路前行。

根據上述分析，利瑪竇策略似乎難以為繼。好在還有徐光啟、李之藻等一批中國奉教的學者官員，他們對西學的渴求，對中西文化交流的推動，使龍華民等人欲罷不能，使龐迪我等擁護利瑪竇策略者得以大顯身手。《龐迪我與中國》一書的作者張鎧先生說，“在1610至1615年間在北京形成了一個東西方文化交流的高潮”，其中心就是耶穌會的“北京會院”，即南堂。此次文化交流的領域涉及天文學、地理學、數學和水利。

首先說天文學。明代沿用了元代郭守敬的《授時曆》，到明中後期錯誤頻頻。利瑪竇進京之前，就以多次正確預報日食月食而獲得中國文人學者的敬仰。他在1601年給萬曆皇帝的奏疏中就表達了參與修曆的願望：“臣先於本國，忝預科名，已叨祿位。天地圖及度數，深測其秘。製器觀象，考驗日晷，並與中國古法照合。倘蒙皇上不棄疏微，令臣得

盡其愚，披露於至尊之前，斯又區區之大願……”<sup>(6)</sup>上面提及，利瑪竇為參與修曆作準備，將《額我略曆書》譯成中文，但利瑪竇還沒等到這個機會來臨，就撒手塵寰了。

然而舊有曆法的誤差是不以人們的意志為轉移的客觀事實，每次日食或月食發生之際，就是舊曆法面臨危機和接受挑戰之時。

萬曆三十八年（1610）十一月日食，欽天監預測有誤。禮部“因請博求知曆學者，令與監官晝夜推測”，發現錯誤並非是人為的計算所致，而在於方法的本身。五官正周子愚奏曰：“大西洋歸化遠臣龐迪我、熊三拔等，攜有彼國曆法，多中國典籍所未備者。乞視洪武中譯西域曆法例，取知曆儒臣率同監官，將諸書盡譯，以補典籍之缺。”<sup>(7)</sup>首次提出延請在京傳教士參與修曆，禮部給予肯定和支持，奏曰：“翰林院檢討徐光啟、南京工部員外郎李之藻亦皆精心曆理，可與迪我、三拔同譯西洋法，俾雲路<sup>(8)</sup>等參訂修改。”<sup>(9)</sup>李之藻因此應召進京，與徐光啟等一道參與曆事。徐、李及在京傳教士為此倍受鼓舞。徐光啟言：“自是一時疇人世業，亡不賈勇摩厲，以勸厥成。”<sup>(10)</sup>

1613年（萬曆四十一年）李之藻任南京太僕少卿，上奏〈請譯西洋曆法等書疏〉，再次提出請西人按西法修訂曆書的建議。他在奏疏中列舉了西學中“言天文曆數有我中國昔賢談所未及者凡十四事”，其中包括“地圓之說”、推算七大行星直徑的方法、日月交食的成因及計算方法、緯度一度的距離等等。他提出：“今迪我等年齡向衰，乞敕禮部開局，取其曆法，譯出成書。”卻因朝廷“庶務因循，未暇開局”<sup>(11)</sup>。

儘管如此，徐光啟、李之藻等開明學者和龐迪我等在京傳教士並沒有束手以待，而是積極地做準備，着手引進和介紹西方天文理論。徐光啟與熊三拔合作刻印了《簡平儀說》；龐迪我與孫元化合作編寫了《日晷圖法》；剛剛進京的陽瑪諾撰寫了《天問略》；周子愚、卓爾康與熊三拔合作撰寫了《表度說》等。為了促使萬曆皇帝早下延攬西士依據西法修訂曆法的決心，龐迪我特意用象牙製作了兩個精致的日晷送給皇上。

上面談到，龍華民、熊三拔對介紹科學並不十分熱衷，但是在徐光啟等中國開明學者強烈的要求下，總算是能夠配合。徐公在《簡平儀說》序中說及該書的撰寫過程時道：“是儀（指簡平儀）為有綱熊先生所手創，以呈利先生。利所嘉歎，偶為余解其凡，因手受之，草次成章，未及詳其所謂故也。若其言革也，抑亦文豹之一斑矣。”<sup>(12)</sup>徐公向熊三拔求教，熊“未肯傳”，而徐公“固請行之”，說此乃“言曆嚆矢”，就是說介紹簡平儀是革新曆法不可缺少的前期準備工作，熊三拔這才同意口述，由徐光啟筆記，成就此書。

《表度說》一書也如此。任欽天監監副的周子愚，曾與利瑪竇討論測量天象的儀器等事，瞭解到西學在這方面的長處，表示希望求教。“利先生慨然許之”，但不幸逝世。周子愚想向龍華民求教。龍說：“吾友之本業，則事天主講學論道也；學道餘晷，偶及曆數耳。”但他表示說：“貴國諸君子心欲之，吾輩何有吝色乎？”<sup>(13)</sup>於是令熊三拔口授周子愚等筆錄而成《表度說》一書。

周子愚在為《表度說》撰寫的序言中，再次提出延攬西士重修曆法的建議，稱此為“我國家敬天勤民之政，是千古一快事也”<sup>(14)</sup>。熊明遇認為，有如此修訂的新曆法，可“直媲美乎黃軒之曆矣，何



南堂是利瑪竇於萬曆三十三年（1605）在北京興建的第一座教堂，或稱宣武門天主教堂，清順治七年（1650）湯若望將其擴建為京內第一大教堂。康熙帝兩次駕臨此堂，曾為南堂御題“敬天”匾並賦七言律詩一首。

漢唐之足云”<sup>(15)</sup>。

然而，修改曆法畢竟是朝廷的大事，革故鼎新，未可輕言；特別是採用來自以往從未聽說過的“歐羅巴”的西法，更無任何先例可援。同時，不僅僅是朝廷裡的守舊勢力盤根錯節致使阻力重重，在教會內部也意見不一。1615年駐澳門的耶穌會中國、日本省會會長瓦倫狄姆·卡爾瓦羅正式下達“通令”，嚴禁在華傳教士傳播介紹西方的數學和哲學，“必須拒絕作任何與中國的修訂曆書有關的事情，即使是皇帝特別頒佈了聖旨也不行”<sup>(16)</sup>。

儘管由於來自兩方面的阻力，在京傳

教士參與修曆一事暫時沒能實現，但是在這一時期外國傳教士和中國開明學者在翻譯、介紹西方天文學方面所做的工作，並沒有白費氣力，為後來最終實現這一目標打下了堅實的基礎，做好了充份的準備。

其次說地理學。當時在京傳教士中，龐迪我比較擅長地理學和實測技術，曾參與利瑪竇生前在京繪製刻印地圖的工作。他曾測量了從廣州至北京的各個城市的緯度。熊三拔也測量過北京的經度。1612年，中國的海船從國外帶回一幅世界地圖，由福建的太監獻給皇帝。圖有殘缺，上面印有很多歐洲文字。好奇的皇帝下令讓龐迪我、熊三拔將其譯成中文。

李之藻曾記述這件事：“會閩璫又馳獻地圖二幅，皆歐羅巴文字，得之海舶者。而是時利已既

世，龐、熊二友留京，奉旨翻譯。龐附奏，言：地全形凡五大洲，今闕其一，不可不補；乃先譯原幅以進，又別製屏八扇，載所見聞，附及土風物產，楷書帖說甚細。”<sup>(17)</sup>可見龐迪我等將原圖翻譯後獻給皇上，又繪製一張新圖。龐迪我在上奏給萬曆皇帝的〈再進新譯圖說奏疏〉裡說，他們已畫成一張新圖，將原缺的兩扇重新補上，共成四扇的新圖，此外還將地圖上的文字譯成中文，並將各國政教、風俗、土產之類‘另為一篇，列於下方，以便御覽’。”<sup>(18)</sup>

李之藻稱：1614年他在京時，曾目睹此新圖，但是尚未完成。1616年“南京教案”波及北京，龐迪我、熊三拔被迫離京南下。龐公將此圖呈通政司，遭到拒絕，就在離京時將該地圖“奉之大明門外，叩頭而去”。後來此圖為都察院收藏，“其底本則京紳有傳寫者，然皆碎玉遺璣，未成條貫”<sup>(19)</sup>。1623年由楊廷筠和耶穌會士艾儒略共同合作，將圖中文字增補成書，題為“職方外紀”。龐迪我的世界地圖雖然未能問世，但《職方外紀》一書實際上也包含了他的心血和智慧。

再次說水利學。利瑪竇生前曾與徐光啟討論過水利問題。徐公後來回憶道，昔與利先生遊，常謂我言：“薄遊數十百國，所見中土土地人民、聲名禮樂，實海內冠冕；而其民顧多貧乏，一遇水旱，則有道饑，國計亦絀焉者，何也？”利瑪竇表示，很想在這方面有所作為，“為主上代天養民之助”，以報答皇上的隆恩。在西洋，有關於水利的學問，如能在中國實行，就可以富國足民。徐光啟聽了這番話，非常興奮，說：“餘嘗留意茲事二十餘年矣。詢諸人人，最多畫餅。”於是急不可待地向利瑪竇請教。利先生簡明扼要地介紹了一些梗概，徐光啟感到“悉皆意外奇妙”，聞所未聞。

當他為處理父親喪事離京回鄉而向利公告別時，利瑪竇將同伴熊三拔介紹給他，說：“昨言水法，不獲竟之。他日以叩之此公可也。”待徐光啟返回京城時，利瑪竇已去世了，他就向熊三拔請教有關水利之事。熊三拔“唯唯者久之。察其心神，殆無吝色也，而顧有忤色”<sup>(20)</sup>。可見熊氏開始時對

介紹水法並不積極。徐光啟考慮到，熊先生不是捨不得傳授知識，而是怕人們對傳教士萬里東來的主要目的產生誤解。於是就解釋說：“人富而仁義附焉，或東西之通理也。”教義精微，可以拯救人們的精神；水利等事雖然粗俗，但可以拯救人們的生命。“並說之，並傳之，以俟智者，不亦可乎？”古代的聖人曾經說過：“備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人；器雖形下，而切世用，茲事體不細已。”<sup>(21)</sup>在徐光啟積極促成之下，兩人合作費時兩載才完成《泰西水法》一書。

《泰西水法》共六卷，分別介紹了龍尾、玉衡、恆升等提水工具，和修建水庫儲存雨水的方法。其中第六卷完全是圖譜，形象地教人們如何製作這些水利工具和設施，非常實用而且可操作。書成之後，徐光啟、曹于汴、鄭以偉為之撰寫序言。鄧恩先生寫道：“當這部著作刊行之後，熊三拔將書分贈給朝廷裡最重要的官員，包括內閣大學士們。他們都非常禮貌地、恭謙地接待了他，並在第二天派家人回訪了熊三拔。”<sup>(22)</sup>

《泰西水法》一書後來被收入《四庫全書》，其編者在提要中稱：“西洋之學，以測量步算為第一，而奇器又次之。奇器之中水法又切民用，視他器之徒矜工巧為耳目之玩者又殊，故講水利者所必資也。”<sup>(23)</sup>連不齒於“奇技淫巧”的傳統學者，也不得不肯定該書的實用價值。

熊三拔在著書之外，還在南堂親手製造了很多水利機械。曾為《泰西水法》撰序的鄭以偉稱，1612年他造訪熊三拔的住所，“見其家，削者、槩者、縲者，皆治水器也”<sup>(24)</sup>。這些新奇的水利工具吸引京城的官員學者紛紛來到北京會院，爭相一睹為快。有記載曰：“都下諸公聞而亟賞之”，不少人還“募巧工，從受其法，器成即又人人亟賞之”<sup>(25)</sup>。在很長一段時間，耶穌會士的北京會院居然成為展示各種西洋水利工具的博覽館。“皇帝與廷臣皆賞其器之新奇，往觀者不免經過教堂，贊美繪像。禮部尚書某因名教堂曰天主堂，自是以後遂為羅馬公教教堂之通稱。”<sup>(26)</sup>從此時起，“天主堂”就成為中國人對天主教宗教場所約定俗成的稱謂。



利瑪竇湯若望南懷仁像（線刻插圖 44 x 58 cm） 法國巴黎吉美博物館

上方人像：利瑪竇（左）、湯若望（中）、南懷仁。下方人像：徐光啟（左）及其孫女聖名甘弟大。

最後，談談數學。《幾何原本》一書於1607年出版後，利瑪竇曾對其進行了若干校正。1608年徐光啟南下為父親守制，利氏將此校正本寄給徐光啟，希望有願再版此書者參照修訂。徐光啟於1610年再度進京時，利瑪竇已經過世。在他的遺書中，有一本經他親手校訂的《幾何原本》。徐光啟看到此書，便回憶起當時兩人在燈下切磋翻譯時的情景，不勝感慨。龐迪我、熊三拔就將這本利氏遺書贈與徐光啟。1611年夏季，由於朝廷對以西法修曆一事遲遲不能作出決斷，徐光啟略有閒暇，便與龐、熊二人合作，在利瑪竇校訂的基礎上進一步增訂整理，出版了《幾何原本再校本》，使之比第一版更加嚴謹，“差無遺憾矣”<sup>(27)</sup>。

綜上所述，自1601年至1615年間，北京會院的耶穌會傳教士們基本上遵循利瑪竇“科學傳教”策略，在介紹西學方面作出了可觀的成績。但是，比

較利瑪竇時代而言，我們看到這一時期傳教士中沒有道德學問堪能與利公媲美的領袖，即使在按照利公“既定方針”辦事這一點上也存在分歧。他們在上述天文學、地理學、水利學、數學等領域所做的，多是利瑪竇生前已經提出但沒有來得及做的事情，而且多是在徐光啟等中國開明學者主動要求和積極促成下完成的。與以利瑪竇為領軍人物的前一時期所不同的是，這一時期中西文化交流的領軍人物不是西方傳教士，而是中國文人徐光啟。

### 前期北京會院的傳教工作及龐迪我所著的《七克》

關於利瑪竇逝世之後北京會院的傳教工作，張鏗先生作了以下評論：“龍華民挑起‘利益之爭’

後，龐迪我和利瑪竇所推行的‘適應’策略實際上已處於一種被批判的地位。……熊三拔任北京會院監督（即院長）後，則開始推行龍華民所倡導的激進宣教策略：一方面他開始把宣教的重點向一般民眾，特別是農村傾斜；另一方面，在宣教中他力主用更明確的語言來宣講基督教教義，以更堅定的信心來創建救世功業。”<sup>(28)</sup>龐迪我由於不得不屈從這種激進的傳教方法，而使自己與中國主流社會處於尖銳對立的不利地位，引起了普通民眾和達官貴人的強烈不滿，結果在利瑪竇時代從未發生過的衝突發生了：“1611年迪我被暴民毆擊幾頻於死，復數擣若干大吏之怒，宜幾頻于危。”<sup>(29)</sup>

張鎧先生繼續評論道：“這些挫折和失利使熊三拔終於認識到，在中國，尤其是在北京，要想按照龍華民那種不妥協的態度來傳教，是根本行不通的。所以在某種程度上，他又回到‘適應’策略上來。”<sup>(30)</sup>這既表現在上述的科學傳教的各項成就上，也表現在對“禮儀之爭”中的一些爭論問題的比較靈活的處理上。

龐迪我則繼續以利瑪竇的方式著書立說，在“合儒補儒”的前提下宣傳天主教義。其影響最巨的要算他的《七克》一書。

龐迪我主張的“七克”，就是克服人性中的七種罪惡：驕傲、嫉妒、貪婪、氣忿、饕餮、淫亂和懈怠，而代之以謙和、愛人、施捨、忍耐、淡泊、貞潔和勤奮。他將這些天主教提倡的美德與中國的傳統美德結合起來，而不是對立起來，甚至直接引用孔子的話語。比如談到“愛人”，他說：“愛人者，恕而已。己所不欲，勿施於人。”這樣就使中國學者文人感到親切而易於接受。楊廷筠在為這部書寫的序中稱：“其學不襲浮說，間用華言，譯其書教，皆先聖微旨也。”<sup>(31)</sup>而陳亮采則在為他撰寫的序言中說：“其書精實切近，多吾儒所雅稱。至其語語字字刺骨透心，則儒門鼓吹也；其欲念念息息皈依上帝以冀享天報而永免沉淪，則儒門羽翼也。”<sup>(32)</sup>

當然，龐迪我並沒有將自己混同一個儒者。他稱，個人僅靠自身的修行是無法真正達到“七克”的，祇有仰仗天主上帝的恩賜。也就是說，要想最

終克服這七種罪惡意念的誘惑，就必須皈依天主。事實證明，龐迪我的這種間接的傳教方式，比那種激進、直接的傳教方式具有更強的吸引力，更能征服學者文人的心。王徵就是一個最突出的例子。

《七克》刻印出版是在1614年，而1616年就是天下舉子會試之年。王徵來到北京，友人贈此書給他。他讀後為之動容，後來他回憶道：“適友人惠我《七克》一部，讀之見其種種會心，且語語刺骨，私喜躍曰：是所由不愧不忤之準繩乎哉？”方豪先生認為，使王徵最終“放棄佛道而研究天主教，實為《七克》一書。”<sup>(33)</sup>

### “南京教案”波及北京 1617年北京會院被迫關閉 傳教士被驅逐出京

1616年，中國天主教史上的第一次波及全國的教案“南京教案”爆發了。

導致“南京教案”發生的主要有來自兩方面的原因：一方面，以沈樞為代表的反教人士排斥一切外來文化，反映了傳統儒家保守派的局限性；另一方面，龍華民背離了利瑪竇謹慎傳教的方針，使南京的傳教活動過於激進和張揚，超出了社會的容忍限度，引起了廣泛不滿。總的來說，“南京教案”是中西兩種異質文化相互碰撞的一次總爆發。對此，中外學者們已有了大量的研究，有的論及明末的黨爭，有的論及佛、耶兩教論戰，有的探究沈樞個人的經歷與訴求等等，不一而足。本文僅就其對北京會院的影響和北京會院所作的回應，作一論述。

發動反天主教的“南京教案”的始作俑者沈樞，字銘鎮，浙江烏程人，1594年中進士，選庶吉士，受檢討。1615年任南京禮部侍郎，從北京到南京上任。1616年五月，他向皇上呈上了第一份〈參遠夷疏〉。

他選擇了一個很好的時機。這時在北京朝廷裡奉教官員和對傳教士友好相待，曾經給予鼎力相助的官員們正好都不在。徐光啟因為厭惡官場上的傾軋託病辭官在天津種試驗田；李之藻在高郵縣忙於水利工程建設；任南直（即江蘇）督學的楊廷筠正在

杭州休假；一直給傳教士以巨大幫助的大學士葉向高，也因官場失意而辭職回鄉。

儘管如此，他們也密切地關心北京的局勢。沈樞的奏疏呈送上去後，楊廷筠就通過在京的官場朋友得知此事。他以同鄉的名義與沈樞談了一次，希望勸說沈樞罷手，但遭到拒絕。於是楊廷筠就撰寫了〈鴉鸞不並和鳴說〉和〈聖水紀言〉兩篇文章，申明天主教與白蓮教的不同，為天主教辯護。在高郵的李之藻聞訊後，將楊廷筠的文章火速刻印，連同自己撰寫的一篇護教文章一道，派親信呈送朝廷。

此時徐光啟也斷然放下手中的試驗，以“身體康復”為由，回京復職，挺身批駁沈樞的發難，期望能阻止朝廷採納沈樞的主張，維護天主教的合法地位。為此他撰寫了著名的〈辯學章疏〉。他原本還想親自到南京瞭解情況，後得知南京的形勢已不可逆轉而中途返回。

萬曆皇帝當時並未對沈樞的〈參遠夷疏〉表示肯定態度，閱讀了徐光啟的〈辯學章疏〉也祇批下“知道了”三個字。但是，在觀點上贊同沈樞的禮部尚書方從哲則派人南下，讓南京當局不必再等候聖旨的批覆，立即將傳教士王豐肅、謝務祿緝拿下獄。

這時候住在北京會院的外國傳教士是龐迪我和熊三拔。龍華民因其激進的方針已經斷送了韶州的傳教點，但進京後仍不改初衷，執意要反利瑪竇之道而行之，但遭到徐光啟等人的力勸而無法實行，因此早在幾年前就南下南京。這一時期，龐迪我等在京耶穌會士一直遵循利瑪竇的主張，傳教辦事都比較謹慎，以至連沈樞也找不到攻擊的口實。他說：“京師為陛下日月照臨之所，即使有神奸潛伏，猶或上憚於天威之嚴重，而下忱於舉朝之公論，未敢顯肆倡狂，公行鼓扇。”<sup>(34)</sup>但是當“南京教案”發生時，一向謹慎的龐迪我卻變得急躁和不冷靜了。

1616年七月初，一份刊載沈樞〈參遠夷疏〉的朝廷《邸報》傳到龐迪我手中。他讀後敏銳地感覺到事態的嚴重性：一場反天主教的風暴即將席捲全中國，自利瑪竇開教以來三十多年的成果可能毀於一旦。為了盡其力挽狂瀾於既倒，他急速撰寫了一份洋洋灑灑六千字的〈具揭〉，以利瑪竇“文化適應”策略為基調，從各個方面反駁沈樞的攻擊，為天主

教辯護。<sup>(35)</sup>在京的傳教士熊三拔也在〈具揭〉上簽名。龐迪我完成了這篇辯護文章後，派信使星夜送到南京。這時，龍華民、艾儒略、王豐肅、謝務祿都在南京會院裡。龍華民認識到事態緊急，第二天天不亮，就與艾儒略離開了南京北上。就在這同一天（1616年8月31日，中國紀年為萬曆四十四年七月二十一日）方從哲的手下也來到南京。南京當局於當日就逮捕了王豐肅和謝務祿。

龍華民先是到高郵會見李之藻，後又攜李之藻的幾封信匆匆趕到北京（艾儒略則改往杭州投奔楊廷筠），與龐、熊二人商量對策，並準備到官場進行疏通。但當時朝廷受方從哲控制，徐光啟並無實權。在京疏通無望，龍華民於是就派教徒張案將徐光啟的〈辯學章疏〉帶到南京刻印分發，希望以此可以平息南京的風潮。張案臨走前，龐迪我將自己的〈具揭〉也放進了他的包袱。張案到南京時，耶穌會的南京會院已經被查封。他在教徒余成元的家中碰到了修士鍾鳴禮。他們商定，將龐迪我的〈具揭〉印製了一百多份準備散發，結果當夜被官府連人帶物一併查獲。

龐迪我〈具揭〉的被查獲使得原本已經十分危急的形勢更加不可收拾。正如張鎧先生所分析的：“儘管〈具揭〉用許多篇幅表白西方傳教士處處遵依中國法律，忠於皇上，從而證明他們絕無窺伺之意，更非‘細作’。然而〈具揭〉本身就恰恰證明西方傳教士來華是有所圖謀的，而且已然插手於中國的機要部門並從中獲取了中國的政府機密。再有北京會院直接插手‘南京教案’一事，也欠慎重考慮。利瑪竇在世時，遇有地方反教風波，他都是通過在政界的中國友人出面解決，他自己從不親自插手這類事件。北京的官僚與地方上的官吏一般都處在上下級的關係上，因此地方上出現的麻煩祇要有中央大員出面，再困難的問題也容易解決。特別是北京會院的傳教士對發生在地方上的教案不正面進行干預，就給自身留有較大的迴旋餘地。”<sup>(36)</sup>作為耶穌會北京會院的成員，龐迪我依據從邸報上獲得的中國政府內部消息，寫成答辯性質的〈具揭〉，並派信使直接送往南京，甚至還刻印散發，“這顯然是魯莽之舉”，其結果祇能是適得其反。

掌握了〈具揭〉這個把柄，沈樞更加有恃無恐，進而呈上了第二份奏疏〈再參遠夷疏〉。這回他將矛頭從南京的傳教士轉向北京的傳教士，而其最重磅的炮彈就是“裔夷窺伺，潛住兩京”。他說：“更可駭者，臣疏向未發抄，頃七月初才有邸報，而彼夷即於七月初旬〈具揭〉，及至二十一日，已有番書訂寄揭稿在王豐肅處矣。夫置郵傳命，中國所以通上下而廣宣達也，狡焉醜類而橫弄線索於期間，神速若此又將何為乎？”<sup>(37)</sup>意思是說，他的〈參遠夷疏〉並沒有抄送給任何人，祇是刊登在七月初的《邸報》之上，可是龐迪我等竟然也看到了作為國家機密檔的《邸報》。在南京搜出的龐迪我、熊三拔署名撰寫的〈具揭〉就是明證。他說：“龐迪我、熊三拔久在輦下，傳送既速，簸弄必巧，遷延日久，線索橫出，則亦事機之不可不慮也。”為此他要求皇上立即“將夷犯從法依律擬斷”<sup>(38)</sup>。

幾個月後，沈樞見皇上還遲遲不予批答，又上奏了〈參遠夷三疏〉。疏中稱：龐迪我等能從朝廷傳達內部信函的邸報中竊得“其他鄉官士民皆不能”的資訊，又在各級官員們等候皇上批答的時候，制定對策，草成〈具揭〉，刊印散發，說明其對國家危害已甚。〈具揭〉中提及，在華傳教士已有十三人，而皇上准許利瑪竇進京時，“原未嘗有如許彼眾”。他說傳教士們“借皇上一時柔遠之仁，而潛藏其狐兔蹤跡，勾連窺伺，日多一日。”<sup>(39)</sup>如不當機立斷，這些“遠夷”定會聯絡呂宋之佛朗機釀亂害國。

與沈樞相配合，其他保守派官員如徐如珂、宴文輝、余懋孳等也紛紛上疏，主張驅逐傳教士出中國。萬曆皇帝終於在1617年1月（萬曆四十四年十二月二十八日）下達了〈禁教令〉：“這奏內遠夷王豐肅，立教惑眾，蓄謀叵測。爾部移咨南京禮部，行文各該衙門，速差員役，遞投廣東府按，督令西歸，以靜地方。其龐迪我等，去歲爾等言曉知曆法，請與各官推演七政，且皆係向化來京，亦令歸還本國。”<sup>(40)</sup>

塵埃落定，皇上的聖旨給這場紛爭做出了結論。當時在北京會院的神父與修士共有六名，而驅逐名單上僅有龐迪我熊三拔二人。於是龍華民和畢方濟躲進了徐光啟家中；游文輝和倪雅谷<sup>(41)</sup>則藏匿到西郊的利瑪竇墓地。

1617年3月18日，龐迪我與熊三拔做完最後一次彌撒，由兵部派員押解離開了北京。如前所述，龐迪我在告別北京之際，將他未完成的世界地圖留在大明門前，叩頭而辭。自即日始，1601年由利瑪竇開創的北京會院遭到查封。費賴之記曰：“徐光啟命一忠實教徒看守教堂與利瑪竇神父之墳墓，緣其為欽賜之物，他人不得強奪，故得保存，迄於1622年諸神父之召還。”<sup>(42)</sup>

龐、熊二人向押解的士兵保證，他們將自行前往廣東，士兵們相信了他們的諾言。他們二人經南京、杭州，向楊廷筠作了告別，於1617年8月抵達廣州，與從南京一路押解而來的王豐肅、謝務祿關押在一起。當地的官員“防護之以兵，優給之以食，俟有西船到澳回國”<sup>(43)</sup>。

在澳門期間，龐迪我還於1618年給萬曆皇帝上了一份奏疏：“臣與先臣利瑪竇等十餘人，涉海九萬里，觀光上國，叨食大官十有七年。近南北參劾，議行屏斥。竊念臣等焚修學道，尊奉天主，豈有邪謀敢墜惡業？惟聖明垂憐，候風便還國。若寄居海嶼，愈滋猜疑，乞並南部諸處陪臣，一體寬假。”<sup>(44)</sup>《明史》稱：“不報，乃怏怏而去。”<sup>(45)</sup>而《萬曆野獲編》載：“聞其尚留香山澳中。”<sup>(46)</sup>費賴之稱龐迪我“甫抵澳門得疾死，時在1618年之1月。”<sup>(47)</sup>而榮振華稱龐迪我“逝世：1618年1月於澳門；更可能為7月9日。”<sup>(48)</sup>熊三拔則於1620年5月3日在澳門“積勞而歿”<sup>(49)</sup>。

### 天啟年間經徐光啟等人斡旋 以引進西洋大炮為由 傳教士重返北京城

“南京教案”為利瑪竇在北京所開創的中西文化交流和天主教傳教事業，所劃下的並不是一個終止符，而僅僅是一個休止符。北京會院雖然關閉了，龐迪我和熊三拔被驅逐出京，但是龍華民和畢方濟仍在京藏匿。畢方濟後來到嘉定投奔孫元化（後又潛入北京小住，繼而到上海一帶活動）。在全國範圍內被押送回澳門的傳教士也是極少數，艾儒略、

郭居靜、黎甯石、費奇觀和陽瑪諾都在杭州楊廷筠家避難。被逐的王豐肅、謝務祿不久又潛回國內，分別改名為高一志和曾德昭，繼續傳教。幾年之後，1621年，隨金尼閣東來的傅汎濟、鄧玉函也進入中國內地，在杭州李之藻家學習漢語，翻譯書籍。他們都在默默地等待時機。

機會終於被他們等到了。1620年明朝在位時間最長的神宗萬曆皇帝駕崩。繼位的是他的長子朱常洛，稱為光宗。但是他僅僅作了一個多月的皇帝就病死了，成為明朝在位時間最短的皇帝。臨死之前他立16歲的兒子朱由校為新君，將小皇帝託付給東林黨人。朱由校登基稱為熹宗，改年號天啟。天啟初年，東林黨人把握了朝廷要津。1622年，沈樞被罷官，兩年後死去；方從哲也在朝中失勢，葉向高重回北京任首席大學士。

另一方面，在東北崛起的女真族的勢力越來越強，成為明王朝必須首先對付的難題。從萬曆末年開始，東北的女真部落在他們的領袖努爾哈赤的領導下結束了分裂狀態，他們本來就擅長騎射，又實行了平戰結合的“八旗制度”，戰鬥力大大增強。1616年努爾哈赤宣佈成立“後金”政權，與明朝分庭抗禮；1618年，他率兵攻陷遼東重鎮撫順；1619年擊潰了明軍四路圍攻，取得決定性的“薩爾滸戰役”的勝利；1621年攻克瀋陽、遼陽，一步步向山海關逼近。

面對日甚一日的異族威脅，天啟皇帝終於起用了同情東林黨的孫承宗為遼東統帥。但是，如何探索一種能夠抵禦八旗鐵騎的克敵制勝的方略，仍是迫在眉睫的當務之急。這時傳來這樣一個消息：外國傳教士的大炮具有威力無比的殺傷力。

事情的原委是這樣的。受返回歐洲的金尼閣的招募，隨他一同東來的有兩名年輕的耶穌會士——德國人湯若望和意大利人羅雅谷。由於禁教令的限制，他們祇得在澳門等待。就在這時（1622年6月）一支由十五艘軍艦組成的荷、英聯軍進犯澳門，他們以猛烈的炮火擊潰了守衛海防的葡萄牙軍隊，在澳門登陸。這時耶穌會神學院的代理負責人布魯諾（Bruno）神父就採取行動，按照耶穌會的說法，他要公然嘲弄一下“勇敢”的葡軍要塞司令官。布魯諾

在荷蘭人進攻之前便拆卸了四門炮，運到耶穌會神學院的山上，將它們裝配好。當敵軍進入澳門時，在耶穌會士布魯諾、羅雅谷和湯若望的指揮下，炮手們向荷蘭人開炮。羅雅谷的大炮射出一發炮彈剛好打中位於入侵部隊中間的一個火藥桶，荷蘭人的軍隊頓時大亂。這一炮，使他們的火藥損失大半，再加上有一小隊澳門人和黑人射手猛烈的射擊，荷蘭人顧不上他們留在海灘上的物品就朝海灘方向撤退，奔向他們的船隻，不少人在逃跑時溺死海中。

鄧恩先生評論道：“五、六名耶穌會士和幾門大炮在這次勝利中起了決定性的作用。它不僅對澳門，對在中國的傳教團也是一個重要的事件。”<sup>(50)</sup>在廣州的中國當局向他們的勝利表示祝賀，同時將他們的威力無比的“紅夷大炮”的故事向北京朝廷作了報告。

其實在此之前，徐光啟奉旨練軍，就嘗試訓練士兵使用西洋火器。後來被召回京師任負責軍需的官員李之藻，又多次向朝廷提出引進西洋大炮的建議，稱：“制勝莫先火器，臣訪得香山澳夷所傳西洋大銃，為猛烈神器，……與賊遇原，當應手糜爛矣。”又說：“募兵之難，乃此銃不需多兵；徵餉之難，乃此銃不需多餉。”“此器不用，更有何器？”<sup>(51)</sup>但由於種種原因，沒有得到朝廷的高度重視，運來了幾尊大炮也沒在實戰中應用過。

這一回，兵部採納了他們的建議，兵部尚書崔景榮在奏疏稱：“西洋陪臣陽瑪諾、畢方濟等，皆博學通綜，深明度數，並飭同來，商略製造，兼以調御諸工。”<sup>(52)</sup>他的奏疏得到皇上批准。於是“天啟二年（1622），上依部議。敕羅如望（葡萄牙人）、陽瑪諾、龍華民等製造銃炮，以資戎行。”“天啟三年（1623），艾儒略、畢方濟（俱義大利人）奉召至京聽用。”<sup>(53)</sup>

曾德昭，就是那個被驅逐出南京，後來又改名遷入內地的耶穌會士謝務祿，他在的《大中國志》一書中記述道：“神父們強烈反對這個讓他們重振旗鼓的特殊措施，理由是他們完全不懂戰爭武裝，及有關軍事的一切情況，因此他們並不認為以此為理由提出申求是合宜的。”這時李之藻對他們說，“‘神父們，別讓這個干擾你們，因為以軍事為理由，對我們來說，不過針和裁縫的關係而已，裁縫

穿針引線，衣服於是告成，到時把針去掉；諸位師長一旦奉旨入京，打仗的武器將變為書寫的筆。’……於是兵部很快下令盡可能積極尋找神父們，但這不須費力就找到了他們，因為找神父的人，很清楚神父在哪里”。<sup>(54)</sup>

這個計劃得到在京供職的東林黨成員支持。這時，葉向高仍擔任內閣大學士。還有張問達也是積極為傳教士們活動的內閣大學士，同時兼任吏部尚書。他的兒子是一名天主教徒。

曾德昭接着寫道：“當時住在南方的羅如望神父很快得到皇帝詔令的消息，還要他派兩名神父去北京。很難想象在神父們和其他基督徒中引起的歡樂。他們知道，神父們公開返回中國傳佈福音，這是最確定的途徑，他們可以如以前一樣享有自由。龍華民神父和陽瑪諾神父被提名做這次旅行。他們做好準備，馬上啟程赴北京，公開進入。”<sup>(55)</sup>

就這樣，耶穌會士們又陸續回到了北京。鄧恩先生稱：“1625年，退休之前的孫承宗幫助恢復了在北京的耶穌會住所。”<sup>(56)</sup>但又說是“在兵部任職的依納爵秦（Ignatius Ch'in）出資重新修整了教堂。”<sup>(57)</sup>總之，耶穌會的北京會院南堂又恢復了生氣。皇帝重新召用西洋傳教士的消息很快傳遍全國，南昌、南京等處的教堂也迎來了它們的主人，並開始了宗教活動。

在北京，“龍華民和陽瑪諾被帶到兵部。兵部的官員們問他們是否能從葡萄牙人那裡得到西洋大炮，還問他們是不是使用西洋大炮的專家。對於第一個問題，他們的回答是肯定地；對於第二個問題，他們陳述說，他們是宗教的專家，不是軍隊的炮手。不過，他們可以勸說葡萄牙人的炮手來做這項工作。”<sup>(58)</sup>他們的回答讓兵部滿意，從此耶穌會士們仍舊生活在平靜與受人尊重的氣氛之中，再也沒人問一句關於西洋大炮的事了。

西洋“紅衣大炮”果然發揮出令人驚歎的威力。於1622年被任命為遼東統帥的孫承宗，起用了孫元化負責籌劃軍器、火藥。孫元化將數尊西洋大炮運抵遼東前線，架上關外重鎮寧遠城的城樓。1625年，孫承宗受到剛剛得勢的大太監魏忠賢的排擠，

辭去了遼東統帥回鄉。但不久，1626年2月，他的原部將袁崇煥就在寧遠城用西洋大炮擊退了努爾哈赤大軍的進攻。大炮不僅將號稱不可戰勝的“辯子軍”轟得潰不成軍，而且擊傷了努爾哈赤本人，直接導致了他的去世。

大炮不僅保衛了山海關一代的明軍防線，也保護了在京的外國傳教士。從此，沒有人再提萬曆皇帝的禁教令那回事了。

### 北京會院的耶穌會士 與中國學者精誠合作 翻譯介紹西方科學著作

果然，傳教士們在北京安定下來之後，就忘掉了武器拿起了筆。“南京教案”對他們的打擊是巨大的，教訓也是沉痛的。正反兩方面的事實，使傳教士們對利瑪竇的“文化適應”和“學術傳教”策略有了更深刻的認識。從此北京會院的神父們即便是龍華民也不再堅持排斥科學，而是主動地介紹科學，積極參與曾被明令禁止的為朝廷修曆的工作中去了。從1622年傳教士重返北京，到1644年明朝被推翻，這二十多年是耶穌會北京會院平和安定地致力於傳教和中西文化交流的黃金時期。

就在這一時期，大批西方書籍運到中國，其中一些運抵北京，有些書則在耶穌會士和中國學者合作下翻譯問世。

金尼閣是幸運的，他沒有遭受“南京教案”的磨難和煎熬。他受龍華民派遣在教案爆發之前（1613）出使羅馬教廷。他的任務是向教廷申請，希望能夠得到以下諸事項的許可：在中國用中文做彌撒，將《聖經》翻譯成中文，任命中國人為神父以及神父在做彌撒時不脫帽子。<sup>(59)</sup>金尼閣的這些請求，都得到教廷的批准。在歐洲時，他廣泛募集圖書，準備在中國創立一所教會圖書館。他也招募來華傳教的年輕的耶穌會士。1620年金尼閣滿載而歸，他的船上不僅載來鄧玉函、湯若望、羅雅谷等“學富五車”的傳教士，也載來大量西方圖書。很多記載稱，他這次帶來的圖書有7000餘部。<sup>(60)</sup>方豪亦稱：“當時教中人津津樂道，

是如何的興奮。”<sup>(61)</sup>楊廷筠曾經說西洋圖書“約七千餘部業已航海而來，且在可譯。”他發下如此宏願：“假我十年，集同志數十手，眾共成之。”<sup>(62)</sup>方豪又說：“教中人渴望能及早大規模翻譯此書，其中第一部於天啟七年（1627）出版，即《遠西奇器圖說》。”<sup>(63)</sup>

鄧玉函的《遠西奇器圖說》。此書由耶穌會士鄧玉函和中國學者王徵合作翻譯而成的。王徵自幼喜愛製器，“間嘗不揣固陋，妄製虹吸、鶴飲、輪壺、代耕及自轉磨、自行車諸器，見之者亦頗稱奇。”他偶然讀到艾儒略《職方外紀》一書載有西方奇器，便感歎道：“嗟乎！此等奇器何緣得當吾世而一睹之哉？”他就是因為讀了龐迪我的《七克》，而受到天主教義影響。1616年王徵進京趕考，特意到南堂拜訪龐公，年已四十五歲的他受洗成為一名天主教徒。1626年（天啟六年）王徵入京為官，照舊經常造訪南堂。這時龐迪我已經不在了，他便向鄧玉函、湯若望等傳教士請教，即他所說的“朝夕晤請教益”。一天，他提到《職方外紀》涉及的西方奇器。鄧玉函等笑着拿出有關這方面的西洋書籍說：“專屬奇器之圖之說者，不下千百餘種。”王徵看到“其器多用小力轉大重，或使昇高，或令遠行，或資修築，或運糧餉，或便泄注，或上下舫舶，或預防災祲，或潛預物害，或自舂自解，或生響生風，諸奇妙器無不備具”，“種種妙用，令人心花開爽”，便迫切地提出願與他們合作將書譯成中文。鄧先生說，要譯此書，“必先考度數之學而後可”，要王徵先學《同文算指》和《幾何原本》二書。於是業已五十六歲高齡的王徵又去攻讀數學、幾何。在與鄧玉函合作翻譯時，鄧玉函“分類而口授焉，余輒奮筆疾書”<sup>(64)</sup>。書成於1627年刻印，王徵為該書自撰序言。

《遠西奇器圖說》一書三卷。卷首列出參考書名、用器名及記號專用名詞等。卷一：首表力藝（即重力）之“內性”和“外德”。在這一卷中敘述了重力、地心引力、物體本重及容積、體積等概念。卷二：先概述器具的作用、成器的質地、形式和種類，然後依次介紹天平、杠杆、滑車、圓輪等類器具，每一器必有圖解，共九十二款。

《遠西奇器圖說》是第一部引進西方力學、機械學的著作。陳垣先生評論道：“從今視之，所謂奇者未必奇。然在三百年前，則固未有奇於此者。況今日工學，諸譯名無不溯源於是書者乎！”<sup>(65)</sup>方豪先生指出：“伽氏（指伽利略）所發明之杠杆、滑車、螺旋及其用法，俱見於《奇器圖說》。又有‘螺絲轉母’、‘螺絲轉鐵鉗’諸說，亦詳見原書。”<sup>(66)</sup>伽利略與鄧玉函是同時代人。研究中國科技史的英國專家李約瑟考證，鄧玉函、王徵合著的《遠西奇器圖說》中若干機械圖來自於F·弗蘭求斯的《新機械》一書，該書是1615年出版的。<sup>(67)</sup>這說明當時來華傳教士與中國學者合作翻譯介紹西學，並不像有些人說的都是落後、保守和過時的學問。恰恰相反，在許多領域裡，他們介紹的都是剛剛在歐洲流行的新科技，在有些方面，甚至幾乎是同步的。

鄧玉函的《泰西人身說概》。這一時期出版的另一部經鄧玉函翻譯介紹的科學著作，是《泰西人身說概》。此書的中國合作者是畢拱辰。畢拱辰在該書序文中說，1634年他在京師與湯若望相識，時常到湯公住所請教西學。一日，畢氏談及“貴邦人士範圍兩儀天下祇能事畢矣！獨人身一事尚未睹其論著，不無舛望焉？”湯若望拿出一幅《西洋人身圖》給畢拱辰看，並說：“西洋留意此道，論述最夥，但振筆日譯教中諸書，弗遑及此，請以異日。”畢拱辰細觀此圖，“其形模精詳，剖剝工絕，實中土得未曾有”。過了幾天，畢拱辰又造訪南堂湯若望，湯公將鄧玉函生前早在杭州李之藻家避難時與一不知名的中國文人合譯的《人身說》二卷相示。畢拱辰讀後極為折服，稱該書“縷析條分，無微不至；其間如皮膚、骨節諸類，昭然入目者，已堪解頤”，“使千年雲霧頓爾披豁”。他驚歎道：“余幸獲茲編，無異赤手貧兒竄入寶山，乍睹零璣碎璧，以不勝目眩心悸，骨騰肉飛，遑待連城馱采，照乘夜光哉！”<sup>(68)</sup>但畢拱辰同時感到，該譯本的中文十分蹩腳，“恨其筆俚而不能掣作者之華，語滯而不能達作者之意”，於是自告奮勇為譯本潤色，“理其棼亂，文其鄙陋”，“而先生本來面目，則宛若具在矣”。畢拱辰將此譯本與《人

身圖說》合裝為二卷刻印，乃我國第一部介紹西方生理學及解剖學著作。

湯若望的《遠鏡說》。1999年，北京市政府為了迎接新世紀的到來，在長安街西段北側建造了一座“世紀壇”。世紀壇建築的中心是一間環形的“世紀廳”。世紀廳環形的牆上裝飾着一系列人物群像浮雕，從北京猿人到鄧小平，以代表中華文明五千年的發展史。總共不到八十個姓名可考的人物中，就有利瑪竇。這是對以利瑪竇為代表的明末清初中西文化交流史的肯定。但是設計者似犯了一個小小的錯誤：浮雕上的利瑪竇以世界地圖為背景，身邊放着天文儀器，這些都是對的，但把他製造成正在使用望遠鏡的形象則與歷史事實不符。因為伽利略發明天文望遠鏡是在1609年，而當時利瑪竇已經住在南京了。第一個從理論和實踐的結合上向中國全面介紹望遠鏡的應歸功於德國耶穌會士湯若望。

張至善先生在他〈湯若望和他的遠鏡說〉一文中指出：“葡萄牙傳教士陽瑪諾在他的《天問略》首先提及望遠鏡。羅雅谷也在他的《五緯曆指》一書中說過這樣的話：最近在歐洲，一位元著名的數學家製造了一種玻璃做的觀測儀器。用它觀測，可以使遠物變近，小物變大。它的原理很簡單，但是用處很廣泛。”<sup>(69)</sup>陽瑪諾的《天問略》（出版於1615年）雖然早於湯若望的《遠鏡說》，但其對望遠鏡僅僅是帶過而已；羅雅谷與湯若望同船來華，他的《五緯曆指》成書於1634年，晚於1626年刻印的《遠鏡說》。

湯若望在書中介紹瞭望遠鏡的原理、製造方法和使用方法，他還介紹了伽利略首次利用望遠鏡觀測到的一些重要的天文現象，如不平坦的月球表面、木星的衛星、金星的盈虧、太陽的黑子、由成千上萬恆星組成的銀河系等等。雖然書中沒有提到伽利略的名字，但這些內容都出自伽利略1610年出版《恆星信使》一書。更值得注意的是，伽利略《恆星信使》一書反映出他支持哥白尼“日心說”觀點。湯若望在《遠鏡說》儘管不很明確，但也含糊地提到這種新的天文理論<sup>(70)</sup>。據張至善的文章說，該書的中國合作者是供職於欽天監的李祖白。

湯若望也將望遠鏡進獻給崇禎皇帝，引起崇禎皇帝極大的興趣。《正教奉褒》載：“其時，日晷、星晷、窺筒（即望遠鏡）諸儀器俱已製成。奏聞。上命太監盧維甯、魏國徵至局驗試用法，旋令若望將儀器親齎進呈，督工築台，陳設宮廷。上亦步臨觀看，畢，就內廷賜若望宴。自後上頻臨觀驗，分秒無錯，頗為嘉獎。”<sup>(71)</sup>德國傳記作家魏特在他的《湯若望傳》中把這事稱作是紫禁宮中的“一所天文臺”，“以便皇帝隨時可以親自做天空觀察”。魏特還說，“於是這兩位傳教士（另一位是羅雅谷）遂得獲膺未之前聞的榮幸，就是准許他們腳踏禁宮聖地，以便安置那些天文儀器。這時皇帝曾以御宴恩饗二人。這是極人類思力之所及的最大光榮。”<sup>(72)</sup>

湯若望等傳教士還向皇上“貢呈了特別精緻的天體儀、半面球形圖及水平日晷”。湯若望和羅雅谷二人還“為中國朝廷製造了許多其他儀器，譬如象牙製小日晷、望遠鏡、圓規、小號天體儀、星高機等物。湯若望也曾畫了兩張地球半圓形圖”<sup>(73)</sup>。據當代學者伊世同先生考證，現存雍和宮的三件儀器（天球儀和日晷）出自湯若望之手。<sup>(74)</sup>當然湯公更多地是將望遠鏡用於實際的天文觀測，這將在下文談及。

龍華民的《地震解》。原來對傳播科學很不以為然的龍華民，在“南京教案”之後也有所改變。1626年出版了他唯一的一部科學著作《地震解》。龍先生在卷首寫道：“民也，甲子（1624）穀雨日，謁李崧毓先生。坐次蒙獎藉曰：‘貴學所算二月月食，時刻分秒不差，真得推步之奇。想其師承訣法，必極奧妙。若頃者地之發震，吾等不諳原因，莫不詫異驚恐。貴學格物既精，則其所以然定有考究而可言者。為不秘，揭以語我……’”“丙寅（1626）京師邊地地震，或過而問焉，則以告李太宰者告之。因刻以廣之。”<sup>(75)</sup>可見他是應中國官員和民眾之邀而撰寫出版該書的。《地震解》以問答的形式，回答了有關地震九方面的問題：其一震有何故，其二震有幾等，其三震因何地，其四震之聲響，其五震幾許大，其六震發有時，其七震幾許久，其八震之預兆，其九震之諸徵。後來安文思稱“此書為當時學者所重視焉。”<sup>(76)</sup>龍華民解釋地震不忘宣揚天主。

在書的最後，他寫道：“地之震，受制於造物主。猶旱潦、兵革、火災、疾病，雖係人事之招，然皆屬造物主全能大權統一宰製，非世所得窺測懸斷。第痛加修省，虔誠禱祝，弘慈降佑，則轉禍為福，消災弭患之道也。”<sup>(77)</sup>科學結果又回到了神學，走到與儒家的天人感應相同的歸宿。

### 北京會院耶穌會士參加徐光啟時憲局 翻譯西方天文學著作編纂《崇禎曆書》

前文說及萬曆年間延攬西士，採用西法修訂曆書的動議，因為中外兩方面的杯葛未能實現。“南京教案”之後情況發生變化。耶穌會方面原來反對神父參與修曆的那個瓦倫狄姆·卡爾瓦羅不再擔任耶穌會中國、日本省會會長了。耶穌會的領導與成員，包括龍華民都從“南京教案”中吸取教訓，對朝廷修訂曆書的工作不但不反對、而且取積極參與的策略。後任耶穌會中國副省區長傅汎濟於1640年到北京視察時，還特別囑咐湯若望，設法在欽天監援引“從前回回曆先例，特闢歐洲天算部”<sup>(78)</sup>。在中國朝廷方面，對日食和月食的連續誤報，也使當局不得不跨越“華夷”大限，採取比較開放的態度，儘管一部分保守派並沒有放棄以種種藉口加以反對。

崇禎二年（1629），徐光啟任禮部侍郎，以西洋天算法理對五月初一的日食作出與大統曆、回回曆都不相同的預測，結果祇有他的測報得到驗證。崇禎皇帝嚴責欽天監官員。監官戈豐年奏說，大統曆於至元十八年（1291）開始使用，僅近十八年之後就出現了誤差。況且至今已二百六十年了，未作任何修訂，“今若循舊，向後不能無差。”<sup>(79)</sup>徐光啟為此上〈條議曆法修正歲差疏〉：“萬曆間西洋天學遠臣利瑪竇等尤精其術，四十等年（指萬曆四十多年）曾經部覆推舉。今其同伴龍華民、鄧玉函二臣見居賜寺，必得其書其法，方可以校正訛謬，增補缺略。蓋其術業既精，積驗復久，若以大統舊法與之會通歸依，則事半而功倍矣。”<sup>(80)</sup>崇禎皇帝這才決定在欽天監之外另設一時憲局，由徐光啟領銜，率傳教士以西法修曆。

徐光啟將“時憲局”設在緊靠南堂東側的原“首善書院”舊址。“首善書院”原為東林黨人所建的講學之地，天啟末年被魏忠賢為首的閹黨搗毀。崇禎皇帝上臺伊始就處死魏忠賢。於是，“禮部尚書徐光啟，率西洋人湯若望等，借院修曆，暫署曰曆局”<sup>(81)</sup>。

時憲局，或稱曆局，最先吸收的西洋傳教士是鄧玉函和龍華民。鄧玉函是一名出色的科學家。方豪先生認為：“明末來中國的傳教士中，鄧玉函是最博學的。未來中國之前，他已名滿日爾曼。”<sup>(82)</sup>醫學、哲學、數學無一不精；英文、法文、德文、拉丁文、希臘文、葡萄牙文、希伯來文無一不曉，還兼修過動物、植物、礦物等學科，與其說鄧玉函是個傳教士，倒不如說是位科學家。他與湯若望、羅雅谷，以及著名的科學家伽利略都是享譽歐洲的“靈采研究院”院士。在該院院士的排行榜上，鄧玉函緊接着伽利略名列第七。他們兩人曾經是關係極為密切的摯友。當鄧玉函以數學家 and 醫學家的身分加入即將到中國的傳教士行列後，已經做好了要參與修訂中國曆書的準備。他曾迫不及待地向伽利略求救。1616年5月鄧玉函在日記中寫道：“我希望在起程赴中國之前，伽利略能告訴我推測日月食的新方法。因為他的方法比第谷（Tycho）的方法為精……希望他至少能預告我一二次未來的日月食，我可以考驗他和第谷推算方法的準確性究竟相差多少。”<sup>(83)</sup>他還托人捎信給靈采研究院的創辦人樞西親王，“希望借助他的力量，使我能在起程之前，向伽利略請教若干事，以便在中國推算日月蝕的工作。”<sup>(84)</sup>1618年3月31日，鄧玉函在他離開歐洲前寫的最後一封信中，要求他的朋友幫他搜集伽利略和其他學者的新著。在始終得不到伽利略的答覆之後，鄧玉函就轉而向歐洲另一名著名的天文學家開普勒求救，可見他一直站在歐洲自然科學的前沿陣地上，具備較高的科學素養。他來華期間一直致力於科學工作，幾乎沒有時間從事傳教活動。

龍華民則不同，他雖然迫於形勢，不得不參加曆局，但是他首先關注的還是他的傳播福音的使命。這在徐光啟的奏疏中就有所反應。徐光啟認

為，“欲求超勝，必須會通；會通之前，先須翻譯。”要想制訂出一部前無古人的好曆法，必須吸取先進的西方科學；而要做到這一點，第一步就要將有關的西方書籍翻譯出來。於是徐光啟首先組織鄧玉函、龍華民等與中國學者一道集中力量翻譯西洋天文曆法書籍。他說，“臣等借諸臣之理與數，諸臣又借臣等之言與筆。功力相依，不可相無。”譯書之外，他們還製作了多種天文儀器：“七政列宿大儀九座、平渾懸儀三架、交食儀一具、天球地球儀二架、星晷三具、自鳴鐘三架、望遠鏡三副，必由龍、鄧二人監製。”<sup>(85)</sup>

曆局成立後的第二年，即1630年的5月，鄧玉函不幸病逝。徐光啟上疏曰：“臣光啟自受命以來，與同西洋遠臣龍華民、鄧玉函等，日逐講求翻譯，至十月二十七日計一月餘，所著述翻譯《曆說》、《曆表草稿》七卷。不意本年四月初二日臣鄧玉函患病身故。此臣曆學專門，精深博洽，臣等深所依仗，忽茲傾逝，向後緒業甚長，止藉華民一臣，又有本等道業，深懼無以早完報命。臣等訪得諸臣同學尚有湯若望、羅雅谷二臣者，其術業與玉函相埒，而年力正強，堪以効用。”<sup>(86)</sup>在此奏疏中，徐光啟對鄧玉函的工作給予贊揚，也指出龍華民因為教中事務繁忙不能全力用於修曆之事，因此舉薦湯、羅二人入局譯書。崇禎皇帝三日後即批答曰：“曆法方在修改，湯若望等即可訪用，着地方官資給前來。”<sup>(87)</sup>

其實，湯若望早在1623年就顯示出天文學家的才華。他曾預測到這年的10月28日將有月食出現。“當他的預測驗證是正確的時候，興奮的戶部尚書用中國人的方式請求湯若望收他做學生。翌年，湯若望為在9月將發生的一次天體交食的現象，寫了一篇兩卷的論文〔即《測食說》二卷〕。論文對日月食的現象作了圖文並茂的講解，還研討一些與天文學有關的問題。這是他第一本天文學著作。耶穌會修士丘良厚在文字上很有造詣，對湯若望的這本著作的文字加以潤色，然後徐光啟將這篇論文送交禮部。”<sup>(88)</sup>當命他和羅雅谷參與修曆的聖旨頒下時，湯若望正在西安主持教務，羅雅谷也在山西傳教。

羅雅谷於1630年7月從開封來到北京，幾天後就奉旨到曆局供事。湯若望雖經西安府官員特備轎子轎伏送入北京，卻因故遲遲五個月沒有赴曆局報到。徐光啟祇得於十二月初二日抱病又上一疏稱：“外訪取西洋遠臣湯若望向寓陝西西安府，今經該府資給前來。理合奏聞，並候命下，令赴鴻臚寺報命見朝，隨令到局，一體供事。伏候敕旨云云。”四天後聖旨批曰：“審曆非比他藝，果有精曉堪任的，着吏、禮二部擇用，不得徇取到人員。”<sup>(89)</sup>從此湯若望開始於曆書局工作，領取每月十二兩的朝廷俸銀。

在翻譯書籍的同時，徐光啟及傳教士們十分重視對日食、月食的實際觀測。明史記徐光啟率領中外人士“預點日晷，調漏壺，用測高儀器測食甚日晷高度”，又“置窺筒、遠鏡以測虧圓”<sup>(90)</sup>。湯若望也發揮他善於製作和使用望遠鏡的特長，先後安裝了三架天文望遠鏡，指導曆局人員觀測天象。他們以實際預測和驗證的結果向皇帝和朝臣證明西法之精確、大統曆回回曆及其它曆法之謬誤。1631年（崇禎四年）10月25日，徐光啟及其屬下首次通過望遠鏡觀測了日食，徐光啟感歎道，若不用此法，止憑目力，則眩耀不真。接着在11月8日又以此法觀測月食，且在此後形成慣例。

直到1633年（崇禎六年），時憲局共翻譯的西洋曆書共一百三十七卷，徐光啟分五次向皇帝進呈。徐光啟說，其中有一半書稿“略經臣目手”，另一半書稿“經臣目者十之三、四，經臣手者十之一、二”。<sup>(91)</sup>

這年冬徐光啟病重臥床不起，他一直堅持到臨終前一個月才辭職。就在他逝世前一天，徐光啟還上疏曰：“見在臣工勤敏有加，勞瘁堪錄，惟臣查之最審，考之允當。苟不及臣目睹身承之日，陳其萬一，設朝露忽溢，後事之臣，誰有為皇上請者？敢分別紘之：遠臣羅雅谷、湯若望等，撰譯書表，製造儀器，算測交食躔度，講教監局官生，數年嘔心瀝血，幾於穎突唇焦，功應首紘。但遠臣輩素守學道，不願官職，勞無可酬，惟有量給無礙田房，以為安身養贍之地，不惟後學攸資，而異域歸忠，亦可假此為勸。”<sup>(92)</sup>徐光啟自知將不久於人世，他為

湯若望、羅雅谷請功請賜贍養田地房屋，深恐死後無人善待他們。

崇禎六年（1633）十月初七，一生貢獻給中國科技事業的徐光啟，在湯若望等人的陪伴下闔然逝世。徐光啟去世後（李之藻已於1632年早於他而去世），曆局由他所推薦的李天經接手，而湯若望和羅雅谷則是李天經的左膀右臂。第二年（1634），李天經也在上奏的〈為書器告成謹照原題查紱在事諸臣疏〉中說：“遠臣羅雅谷、湯若望等，譯書撰表，殫其夙學；製器繕儀，摠以心法；融通度分時刻於數萬里外，講解躔度交食於四五載中，可謂勞苦功高矣！”<sup>(93)</sup>為了表彰這些天主的“僕人”，1639年（崇禎十二年）1月6日，即中國傳統春節的前夕，皇帝把御筆題寫的“欽褒天學”匾額賜給耶穌會北京會院南堂，並舉行隆重儀式，許多中國官員和外國傳教士到場出席。魏特的《湯若望傳》對此次隆重的儀式作了詳盡的記載：“禮部的一位高級官員於1639年1月6日，在例行的儀式之下把這一方牌匾送至耶穌會會所。在送達這一方牌匾的人馬的前部，有四位宣令官高馬踞背，向前開道。禮部的高級官員騎御馬，着紅袍，處在全隊中央。後面便是服裝鮮明，或騎馬或步行的軍隊跟隨護送。全隊鼓號震響的樂聲引動了大半北京的人民。李天經、湯若望、龍華民以及欽天監之各官員和曆局之各學員。全着制服在耶穌會會所恭謹迎接牌匾。他們把這牌匾安放在大廳的中央，然後照例向御賜的禮物實行叩頭的謝恩禮。繼續着作樂開宴，款待各官員。這時在耶穌會會所門口所聚集瞧熱鬧的人們已經人山人海了，他們對皇帝向傳教士們所表示的崇敬都驚訝不已。傳教士們在會所大門前面紮起彩樓一座，以便安置御賜牌匾，令來往的人眾得以瞻仰。”<sup>(94)</sup>耶穌會的北京會所，即南堂，見證了這一熱鬧而又隆重的場面。

1641年，一次皇帝登城視察城防，當到了離耶穌會會址不遠的地方，“他令鑾車停止前進，以便安然地向耶穌會會址加以眺望。然後他對朝中幾位傳教士所做的大有裨益於國家的工作，深深加了一番贊歎與褒揚。”<sup>(95)</sup>

北京會所發生的這一切很快就影響到全國各地。“御賜的這一方牌匾的抄錄，經官方加以證實之後，分給全國各教會。各地地方官皆到教堂內向牌匾叩頭敬禮，並且恭謹陳列令民眾瞻仰。”<sup>(96)</sup>不久以後，禮部也向湯若望和羅雅谷二人專門贈送了一塊匾牌，上題：“功堪羲和”。羲和是古代傳說中掌管曆法的官員。

李天經秉承徐光啟遺志，組織中外人士一面譯書，一面觀測，成就卓著。然而讓朝廷接受新法曆書則是困難重重。1635年（崇禎八年）“新法書器俱完，屢測交食凌犯俱密合”。但由於守舊官員和太監的多方阻撓，崇禎皇帝仍不能下決心頒佈新法，祇是“諭天經同監局虛心詳究，務祈劃一”。1636年（崇禎九年）正月的月食預報，欽天監、回回科與李天經的數值都不同。李天經為了避免到時候“雲掩難見”，“乃按里差，推河南、陝西所見時刻，奏遣官分行測驗”。結果“唯天經所推獨合”<sup>(97)</sup>。崇禎十年（1637）正月初一，京師日食。又一次“食時推驗，唯天經為密”。皇帝準備廢“大統曆”用新法，但又有人奏：“中曆必不可盡廢，西曆必不可專行。四曆〔指西洋曆、大統曆、回回曆及魏文魁的曆書〕各有短長，當參合諸家，兼收西法。”<sup>(98)</sup>於是，崇禎十一年（1637）“仍行大統曆”。1638年1月，“皇帝用湯若望所進呈的望遠鏡觀測一次日食和一次月食。當時進呈御覽之各種不同的計算書，祇有傳教士所進呈的能與日食月食相紱合。”<sup>(99)</sup>直到崇禎十六年（1643）又一次日食發生時，再一次驗證了西洋曆法的正確性，崇禎皇帝才於八月詔曰：“西法果密，即改為大統曆法，通行天下。”<sup>(100)</sup>可惜這時明王朝的喪鐘已經敲響了。

雖然這部在明代修訂的新式曆法沒能在明代頒佈施行，但不久之後就由清王朝頒佈實施了。《崇禎曆書》這部有數名西方傳教士參與包括一百三十七卷的鴻篇鉅著，是中西學者精誠合作的成功典範，它在中國天文學史和中西文化交流史上都佔有極其重要的歷史地位。這一浩大的工程就是在南堂和南堂西側的時憲局中完成的。從後來的史實記載可知，他們所製造和使用的天文儀器和《崇禎曆書》

刻版，都是存放在南堂的。南堂，是這一中西合璧的巨大工程的歷史見證人。

### 北京會院耶穌會士 為挽救明王朝而作出的努力

儘管崇禎皇帝當政時期，可以說是在華耶穌會士最為安定和自由的時期，但他終究還是悲劇性地成為歷時二百七十六年的大明王朝的末代皇帝。崇禎年間，兩個一直困擾着王朝最高統治者的難題是：席捲全國的此起彼伏的農民起義；肇始於遼東的日益強大的滿族入侵。在萬曆年間，曾與皇帝以死抗爭的東林黨人，被證明是明王朝最堅定的支持者，他們以種種努力甚至不惜以生命為代價力圖挽救這個已經病入膏肓的王朝。耶穌會士又一次和他們站在一起，起碼在明朝尚未被推翻之前的崇禎年間，在華耶穌會士在這一點上是沒有分歧的。為此他們做了他們所能做的一切。

陸若漢率葡兵助戰。1629-1632年期間，北京城裡來了一位新的葡籍耶穌會士陸若漢。與以往耶穌會士不同的是，他是帶領一支葡萄牙人組成的軍隊來保衛北京的。1629年，皇太極率領的八旗軍，繞開了有西洋大炮據守的寧遠、山海關，借道蒙古部落駐地而攻到北京城下，對明王朝造成了極大震撼。曾在寧遠用西洋大炮重創努爾哈赤而此時正鎮守山海關一線的袁崇煥，雖然率軍星夜趕回抗擊清軍，但終未得到皇上諒解，被捉拿下獄。史家稱此役為“己巳之變”。

但當所向披靡的清軍接近京師南面的涿州時，卻遇到猛烈的炮火轟擊。原來是北上助戰的來自澳門的炮隊奉命趕到涿州。早在1628年（崇禎元年），皇帝採納了徐光啟、李之藻等人的建議，命兩廣軍門李逢節、王遵德到澳門購買大炮、募集炮兵。第二年，也就是1629年2月，一支由葡軍將領公沙的西勞所率領的包括了三十一名炮手和工匠的隊伍，攜帶了七門鐵炮、三門銅炮和三門鷹嘴銃，在中國官員孫學詩督護下從廣州北上。耶穌會士陸若漢則以其流利的漢語任隨軍翻譯和神父。大炮體重難

行，行程異常緩慢。走了八個月才到山東濟寧。這時清兵已經迫近京師，兵部發令催促炮隊快行。陸若漢等於是晝夜兼程，於一月二十三日到達涿州。“公沙的西勞、陸若漢、孫學詩乃會同知州陸燧及鄉宦馮銓（原大學士）商議，急將運送的大銃入藥裝彈，推車登城拒守，並在四門點放試演，聲似轟雷。敵軍聞聲，因而不敢南下，隨即北退。”<sup>(101)</sup>繼而葡軍炮隊進入京師，立即加入城防行列。崇禎皇帝下旨：“命京營總督李守銜同提協諸臣設大炮於都城衝要之所，精選將士習西洋點放法，賜炮名神威大將軍。”<sup>(102)</sup>戰事平定後，陸若漢就居住在北京南堂。

崇禎皇帝將已多年蒙冤在鄉的孫承宗重新起用為遼東督師，經過近一年的苦戰，終於將清軍驅逐出關。但尋找一種能夠克敵制勝的方略，防備清軍再次侵犯，仍是明王朝的頭等大事。1630年，徐光啟陞任禮部尚書兼內閣大學士，他再提借用素習西洋大炮的澳門軍隊抗擊清兵之議，陸若漢也為此呈奏疏曰：“漢等天末遠臣，不知中國武備。行至涿州，適逢（清兵）猖獗，迎仗天威，入涿保涿。頃入京師，叨蒙豢養，曾奏聞戰守事宜，奉旨留用。方圖報答，而近來邊鎮已漸知西洋火器可用，各欲請器請人。”“漢居王土，食王穀，應憂皇上之憂。敢請容漢等悉留統領以下人員，教演製造，保護神京，止令漢攜通官一員、兼辦二名，董以一二文臣，前往廣東濠鏡壘，遴選銃師藝士常與紅毛對敵者二百名、兼辦二百名，統以總管，分以隊伍，令彼自帶堪用護銃盔甲、槍刀、牌盾、火槍、火標諸色器械，星夜前來。往返不過四閱月，可抵京師。”<sup>(103)</sup>

皇帝採納此議，命陸若漢與官員姜雲龍再度前往澳門置辦軍火聘請西洋人來京。在陸若漢奔走籌劃下，同年十月，便組織了一百多名葡兵（另有二百多名隨從）北上參戰。陸若漢再次隨隊北上。但由於朝中一派官員的強烈反對，這支隊伍沒能再次進入北京。他們後來參與由天主教徒孫元化領導的抗擊清軍保衛山東登州的戰鬥，作戰英勇。但是在1632年，由於明軍內部有人叛變，與清軍裡應外合而致使登州保衛戰慘遭敗績。葡軍將領公沙的西勞及十二名葡兵戰死。戰後，朝廷命陸若漢率傷殘葡

兵回澳，並對陸若漢等嘉獎，稱：“其現存諸員，萬里久戍，各給行銀十兩，令陸若漢押回。若漢倡導功多，更宜優厚，榮以華袞，量給路費南還。”<sup>(104)</sup> 陸若漢後來特撰《公沙効忠紀》，記錄了此役之始末。

耶穌會士和澳門當局之所以積極參與此事，首先是為了趁此機會與北京朝廷建立良好的關係，改善澳門葡人的境遇，並解除在內地的有關天主教禁令；其次也順便攜帶多名傳教士進入內地。

湯若望鑄炮及撰寫《則克錄》。明王朝在內有農民起義軍、外有清軍八旗軍的兩面夾攻下，形勢更為險峻。於是崇禎皇帝下旨，令在京傳教士幫助守軍訓練炮手。史載：“崇禎九年（1636），兵部疏稱，羅雅谷等指授開放銃跑諸法，頗為得力。但西士守素學道，不願為官，無以酬功。上遂降旨，優給田房，以資傳教應用。”<sup>(105)</sup> 1642年，敵軍再次迫近京師，城防火炮不敷使用。崇禎皇帝急來抱佛腳，想讓湯若望督造更多大炮。魏特在他的《湯若望傳》記述了發生在南堂的一個有趣的故事。皇帝開始時對湯神父是否能勝任此項重任並無把握，於是“皇帝向兵部尚書授與了他的密令。這密令是要他一開始絕不露痕跡地同湯若望談論炮火問題。如果他覺得湯若望是通曉一點這樣的事體的，那麼他就可以把皇帝諭令造炮的聖旨登時向他頒下。”<sup>(106)</sup> 兵部尚書於是來到耶穌會會院，與湯若望談論火炮事宜。湯神父口若懸河，侃侃而談，內容涉及火炮規格、樣式、火藥的配方等等，還介紹了他在歐洲時在武器方面的見聞和讀過的有關軍事的書籍等。兵部尚書大喜，立即表明身份，頒下聖旨。這下湯若望才後悔了，連連說自己祇有書本知識，並無實際經驗；又說製造兵器與自己的神父身份不符等等。但這一切都無濟於事。湯若望不得不勉為其難接受了鑄造大炮的任務。

經過湯若望和他的充當工人的太監們日以繼夜的努力，終於造出了二十尊能放射四十磅重的炮彈的大炮，並且在試放時獲得了意想不到的成功。皇帝進一步又命他再造五百尊重量輕一些更便於攜帶的火炮。湯若望在造炮方面的貢獻得到皇帝的一再表彰，史記：“帝旌若望勤勞，賜金字匾額二方。

一嘉若望才德，一頌天主教道理真正。若望即將原匾由驛轉送於澳門西士。住澳之西國官紳士商，鼓樂放炮，排導歡迎，送至天主堂懸掛。”<sup>(107)</sup>

在指揮造炮的實踐的同時，湯若望還與中國學者焦勛合作，於第二年（1643）撰寫了一本有關兵器的理論著作《則克錄》（又稱《火攻擊要》）。該書分為三卷：卷上為火攻擊要一；卷中為火攻擊要二；卷下為火攻秘要。書中對火炮的鑄造、試放、安裝、保管、運輸、演放以及火藥的性能和配置、儲藏方法等都加以闡述，還介紹火炮在攻城和水戰中的作用。書中附有四十多幅圖，圖文並茂，直觀易懂，使讀者一目了然。

畢方濟條陳國策與湯若望的《坤輿格致》。

1638年，畢方濟為挽救時艱，向崇禎皇帝上奏救國條陳，稱：“臣又蒿日時艱，思所以恢復封疆裨益國家者：一曰明曆法以昭大統，一曰辦礦脈以裕軍需，一曰通西商以官海利，一曰購西銃以資戰守。蓋造化之力，發現於礦。第不知脈絡所在，則妄鑿一日，即虛一日之費。西國格物窮理之書，凡天文地理農政水法火攻等七，無不備載。其論五金礦脈，徵兆多段。似宜往澳取精識礦路之儒，翻譯中文，尋脈息差，庶能左右逢原（源）。廣東澳商，受屢貿易，納稅已經百年。偶因牙儉爭端，阻遏進省貿易。然公禁私行，利歸於奸民者什之九，歸於府庫者什之一。宜許其照舊進省，明定何地棲止，往來有稽，多寡有驗，則歲可益數萬金錢，以充國用。況中商出洋，每循海岸，所以多險，西商按度數行止，故保無虞，宜可以推而習之，所利非小。西銃之所以可用者，以其銅鐵皆百煉，純粹無滓，特為精工。（……）更乞敕部由澳聘取熟諳製銃西士數人，以授製藥點放之術，摧鋒破敵之奇。並精明推曆西士數人，襄助曆局供事。”<sup>(108)</sup>

這是一份很特別的奏疏。耶穌會士一般不問政治，以往利瑪竇、龐迪我等人給皇帝的奏疏多是就事論事，談一點具體事務或要求。而畢方濟這份奏疏則是關係到振興明王朝的重大國策，涉及了經濟建設、人材引進、海外貿易、海關稅收和軍事武器等事宜，甚至可以說是帶有工商業資本主義色彩的

建國方略。崇禎皇帝雖然批答曰“海禁初開，畢方濟着劉若金伴往海商，商議澳船事宜”<sup>(109)</sup>，但這一方略畢竟超越了當時中國的社會發展水平，沒有也不可能被皇帝全部採納，祇是用西人修曆制、西銃禦敵兩項被切實採納了。

湯若望與李天經合作翻譯的《坤輿格致》也涉及開發礦業、冶煉金屬等振興國家經濟的大計。《坤輿格致》原書是德國科學家鮑爾（George Bauer）所著的《冶金全書》，在歐洲採礦冶金史上都佔有重要地位。鄧玉函曾向中國學者介紹此書，但還沒來得及翻譯就早早去世了。湯若望在與李天經合作修曆的間隔中又談起了這本書，並簡單地翻譯了有關章節，引起李天經的極大興趣。李天經立即向崇禎皇帝奏道：“有《坤輿格致》一書，窺其大旨，亦屬度數之學。於凡大地孕毓之精英，無本洞悉本源，闡發奧義，即礦脈有無利益，亦且探厥玄微。果能開採得宜，煎煉合法，則金銀銅錫鐵等類，可以充國庫用，亦或生財措餉之一端乎。”<sup>(110)</sup>李天經還強調，這些知識為中國“向來所未有”，而“西國歷年來開採皆有實效”。皇帝見此書確於國計民生有利，便下令從速翻譯。

於是湯若望與李天經及其它幾位中國學者立即動手，幾個月後就初見成效。李天經又奏道：“先撰譯繪得《坤輿格致》三卷，彙成四冊，敬呈御覽。尚有煎煉礦冶等諸法一卷，功倍於前，非能一朝猝辦。如蒙（聖）明俯采，一面容臣督統遠臣湯若望等晝夜纂輯續進，一面敕發各鎮所在開採之處一一依法採取，自可大裕國儲，其於措餉不無小補。”皇帝立即批覆道：“這《坤輿格致》留覽。餘書着纂輯續進。”<sup>(111)</sup>

李天經、湯若望等欣然從命，遵旨翻譯、纂輯，於1640年完成全書。李天經將書呈給皇上，並奏說《坤輿格致》“於今月始獲卒業，為書四卷，裝潢成帙，敬呈御覽。倘蒙鑒察，敕發開採之臣，果能一一按圖求式，依文會理，盡行其法，必可大裕國儲。”<sup>(112)</sup>

然而李天經、湯若望的善良願望沒有能夠實現，與上述畢方濟奏摺的命運一樣，因其超越了中

國傳統儒家的“以農為本，工商為末”的治國模式，而被束之高閣，無法實施。比前者更為悲慘的是，《坤輿格致》未經出版刻印，流失不存。

### 這一時期北京會院耶穌會士的傳教活動

從總體來說，晚明的入華耶穌會士與東林黨人不僅有着良好的個人友誼，而且常常有着共同的遭遇，一榮俱榮，一損俱損。當崇禎皇帝一舉剿滅了魏忠賢的閹黨勢力，重新重用東林黨人之後，耶穌會士們的機遇也同時得到了極大改善。鄧恩先生記道：“在皇上着手進行不徹底的改革時，耶穌會的許多朋友回到北京。這對傳教團是不小的收穫。教會平安渡過了另一次危機。傳教士們可以自由地在京師行走出入，恢復公開傳播天主教的活動。”<sup>(113)</sup>

湯若望在時憲局緊張的翻譯書籍工作之餘，自然沒有忘記傳教才是他的本業。與過去不同的是他利用自己在修曆中所得到的特權和便利，把發展信徒的重點轉向宮廷。費賴之記：“有老中官名若瑟者，曾經（湯）若望授洗。若望賴其力，獲入宮禁，1632年遂在禁中舉行第一次彌撒。1631年重要中官受洗者十人，中有龐天壽。”“利瑪竇神父所創設之天主母會，湯若望更擴而張之，推及於信教婦女。”<sup>(114)</sup>他甚至不放過向崇禎皇帝本人及后妃宣傳福音的機會。1640年崇禎皇帝偶然發現了由利瑪竇進貢給萬曆皇帝的西洋鐵琴，想聽一聽這種外國樂器。但鐵琴已經年久失修，於是皇帝下旨，命湯若望修理調試，並將琴上原本是贊美天主的西洋文字譯成中文。湯若望非常愉快地接受了這項任務，他認為這是直接向皇帝宣揚福音的好機會，因為在將鐵琴修好之後，他就有機會進宮面見皇帝了。費賴之記：“先是巴伐利亞國諸公爵曾將天主事蹟圖一冊贈金尼閣神父攜來中國，至是若望用漢文附以說明，進呈皇帝，又附蠟質慕閣王朝觀像一座，外施彩色甚麗。崇禎皇帝愛之甚，置設御几，許后妃臨視。中官若瑟乘機為諸后妃解說，有數人感動，因欲入教；若望許若瑟代為授洗。入教者有三人居后妃位……”<sup>(115)</sup>有記載說，“當時朝野以為崇禎帝亦有

信心，特未敢入教耳。”<sup>(116)</sup> 儘管皇帝並沒有入教，但湯若望的成績還是很可觀的。“1640年宮中有信教婦女五十人，中官四十餘人，皇室信教者一百四十人。”<sup>(117)</sup> 有記載說，湯若望還曾經到京師周圍，如河間縣一帶傳教。這一期間，他撰寫的宣教著作有《主制群徵》等。

龍華民還是遵循他的老方法，重點在平民百姓中發展教徒。費賴之記：“至是（龍）華民不常出京，或在京內培植新入教之人，或在京為四日、八日、十日程途之地開闢新區，年歲雖高，力行不懈。”<sup>(118)</sup> 1636年龍華民赴山東濟南、泰安等地傳教。

羅如望，作為繼龍華民之後的中國教會副省會長，在“南京教案”平定之後也進入北京，但他第二年（1623）就去世了，在京沒有更多的活動記載。羅如望之後的副省會長是陽瑪諾（1623-1635）和傅汎濟（1635-1643）。但陽瑪諾多在蘇杭一帶活動，而傅汎濟則輾轉於陝西、福建等省，都未在北京長住。另外，萬密克神父（1640-1641）和方德望神父（1641-1642）在京也有過短暫的居留。<sup>(119)</sup> 始終堅守北京會院南堂的祇有湯若望。這一時期，雖然在華耶穌會的負責人長住在北京，但由於作為帝國首都的北京獨特的政治文化中心功能，北京會院的興衰榮辱可以直接透視出皇帝和朝廷最高決策中心對天主教的親疏好惡，因此仍對其他幾處耶穌會會院有着蔭蔽和輻射的作用。與此同時，長住北京會院的湯若望也因此在中國朝廷修訂曆書和天主教傳教事業中扮演越來越重要的角色，在華耶穌會的一個以他的名字表明的新時代——湯若望時代正在醞釀形成。

縱觀“後利瑪竇時代”的南堂，目睹來自教內外的種種紛爭與磨難，耶穌會北京會院最終還是回到了利瑪竇所開創的道路上來。在這風風雨雨的三十多年裡，它見證了中西文化的交流與碰撞。而就在這一時期（1635）刻印出版的《帝京景物略》中，作者劉侗、于奕正就將位於宣武門內的天主堂描寫成展示西洋奇器的博物館：“其國俗工奇器，若簡平儀。儀有天盤，有地盤，有極線，有赤道線，有黃道圈。本名範天圖，為測驗根本。龍尾車，下水可用以上，取義龍尾，象水之尾，尾上昇也。其物

有六：曰軸、曰牆、曰圍、曰樞、曰輪、曰架。潦以出水，旱以入，力資風水，功與人牛等。沙漏，鵝卵狀，實沙其中，顛倒漏之，沙盡則時盡，沙之銖兩準於時也，以候時。遠鏡，狀如尺許竹筍，抽而出，出五尺許，節節玻璃，眼光過此，則視小大，視遠近。候鍾，應時自擊有節。天琴，鐵絲弦，隨所案，音調如譜。”<sup>(120)</sup>

有記載，在這一時期，西方文化不僅從北京傳播向中國各地，更遠播至東鄰之朝鮮：“崇禎四年七月甲申，陳奏使鄭門源回自帝京，獻千里鏡、西炮、自鳴鐘、焰硝花、紫木花等物。其千里鏡者能窺測天文，覘敵於百里外云。”“西洋人陸若漢者來中國，贈門源者也。”<sup>(121)</sup>

本人在拙作《早期西方傳教士與北京》一書中提出，當時的北京成為中西文化交流中心的觀點；而耶穌會的北京會院——南堂，實堪稱是這一“中心”中的“中心”。

#### 【註】

- (1)《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，（美）鄧恩著、余三樂等譯，中國古籍出版社，2003年，頁96。
- (2)拙作《早期西方傳教士與北京》，北京出版社2001年出版。書中第三章專門論述了為利瑪竇申請墓地一事。
- (3)龍華民何日到達北京，說法不一：費賴之書“1609年”；榮振華書“1611年5月3日”；徐宗澤書“1609年”；方豪書“1609年”；鄧恩書“1612年”。《利瑪竇書信集》頁541-547，附有龍華民於1610年11月23日從韶州寫給總會長阿桂委瓦的信。其中寫道：“費奇觀神父代替我負責韶州，我遵利瑪竇神父的指示，前往北京。”可見龍氏到京的日期不可能在1610年底之前。
- (4)《利瑪竇書信集》，臺北光啟書社，1986年，頁519。
- (5)利瑪竇曾在1606年至耶穌會總會長的信中指出：龐迪我“表現不佳，甚至修士們和本院學生都認為他無德，又欠明智，跟我在一起工作已五、六年了，我認為他應該感到羞愧。”《利瑪竇書信集》，頁323。
- (6)引自張維華《明史歐洲四國傳注釋》，上海古籍出版社1982年出版，頁140。
- (7)《明史》卷三十一《天文志曆一》，中華書局標點本，1974年出版，頁528。
- (8)邢雲路，新任的欽天監監正。
- (9)《明史》卷三十一《天文志曆一》，頁528。卷三二六《意大利亞傳》：“禮部侍郎翁正春等，因請仿洪武初設回曆科之例，令迪我等同測驗。從之。”
- (10)(11)(12)徐光啟《簡平儀說序》，《明清間耶穌會士譯著提要》頁272；頁272頁；頁272。

- (13) (14) (15) 周子愚《表度說倣》，《明清間耶穌會士譯著提要》頁282；頁282；頁284。
- (16) 《從利瑪竇到湯若望》頁108。
- (17) (19) 李之藻《刻職方外紀序》，《明清間耶穌會士譯著提要》頁315。
- (18) 轉引自《龐迪我與中國》頁306。
- (20) (21) 徐光啟《泰西水法序》，《明清間耶穌會士譯著提要》頁309。
- (22) 《從利瑪竇到湯若望》頁101。
- (23) 紀昀等著《四庫全書總目提要》，中華書局1965年出版。
- (24) (25) 鄭以偉《泰西水法序》，《明清間耶穌會士譯著提要》頁311；頁309。
- (26) 《在華耶穌會士列傳及書目》頁107。
- (27) 徐光啟《題幾何原本再校本》，朱維鈺主編《利瑪竇中文著譯集》，復旦大學出版社2001年出版，頁307。
- (28) (30) 《龐迪我在中國》頁275；頁276。
- (29) 《在華耶穌會士列傳及書目》頁74。
- (31) 《七克序》，《明清間耶穌會士譯著提要》頁53。
- (32) 轉引自《龐迪我在中國》頁278。
- (33) 《方豪六十自定稿》臺灣學生書局1980年出版，上冊，頁327。
- (34) 徐昌治輯《聖朝破邪集》卷一。
- (35) 關於《具揭》的詳細內容，可參閱張鑑著《龐迪我與中國》頁351-387。
- (36) 《龐迪我與中國》頁373-374。
- (37) (38) (39) (40) 《聖朝破邪集》卷一。
- (41) 倪雅谷，字一誠，在日本出生的華人，1604年隨李瑪諾來華進京，1610年入耶穌會。
- (42) 《在華耶穌會士列傳及書目》頁108。
- (43) 《聖朝破邪集》卷一。
- (44) (45) 《明史》卷三二六《意大利亞傳》。
- (46) 沈德符《萬曆野獲編》，中華書局1980年出版，下冊，頁784。
- (47) (49) 《在華耶穌會士列傳及書目》頁75；頁108。
- (48) (法) 榮振華著，耿升譯《在華耶穌會士列傳及書目補編》中華書局1995年出版，頁494。
- (50) 《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》頁169。
- (51) (52) 張維華《明史歐洲四國傳注釋》，上海古籍出版社1982年出版，頁165、167。
- (53) 《正教奉褒》，轉引自《中國天主教史籍彙編》，頁476。
- (54) (55) 曾德昭著，何高濟譯，李申校《大中國志》，上海古籍出版社1998年出版，頁284；頁284-285。
- (56) 《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》頁170。此事不見於中國史料，本人曾著有《孫承宗傳》（2001年北京燕山出版社）。孫氏從遼東辭職退休直接回老家河北高陽縣，並未再進京。鄧恩先生可能參考了某一國外史料。
- (57) (58) 《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》頁170。
- (59) 在歐洲以“除冠致敬”，神父做彌撒時要脫帽，但在中國，男子不戴帽子被認為是“衣冠不整”，是不禮貌的。因此在華傳教士要求允許變通而代之以一種特定的“祭巾”。
- (60) 方豪著《中國天主教史人物傳》（上）頁182。方豪另有〈明季西書七千部流入中國考〉一文專論此事。見《方豪六十自定稿》臺灣學生書局，上冊，頁39。
- (61) (63) 《中國天主教史人物傳》（上）頁182。
- (62) 楊廷筠《刻西學凡序》，《明清之間耶穌會士譯著提要》頁292。
- (64) 王象征〈遠西奇器圖說錄最〉，《明清之間耶穌會士譯著提要》頁298。
- (65) 陳垣著《陳垣學術論文集》第一集，頁229。
- (66) 《方豪六十自定稿》上冊，頁66。
- (67) 轉引自宋伯胤編著《明涇陽王象征先生年譜》，陝西師範大學出版社1990年出版，頁91。
- (68) 畢拱辰〈泰西人身說概序〉，《明清間耶穌會士譯著提要》頁304。
- (69) (70) 張至善：Johann Adam Schall von Bell and His Book on Telescopes，此文發表在《華裔學志叢書》*Western Learning and Christianity in China: The contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S. J. (1592-1666)*，頁683；685。
- (71) 〈正教奉褒〉，轉引自《中國天主教史籍彙編》，頁478。
- (72) (73) (德) 魏特著，楊丙辰譯《湯若望傳》，商務印書館1938年出版，頁155；頁154。
- (74) 伊世同〈幾件新發現的涉及湯若望的天文儀器〉，發表在《華裔學志叢書》頁555-569。
- (75) (76) (77) 《明清間耶穌會士譯著提要》頁280。
- (78) 李蘭琴《湯若望傳》，頁162。
- (79) 《明史》卷三十一《天文志曆一》。
- (80) 《中國天主教史人物傳》（上）頁224。
- (81) 《帝京景物略》頁151。
- (82) 《中國天主教史人物傳》頁216。
- (83) (84) 轉引自《中國天主教史人物傳》頁222。
- (85) (86) 《中國天主教史人物傳》（上）頁224；頁225。
- (87) 《中國天主教史人物傳》（中）頁3。
- (88) (89) 《從利瑪竇到湯若望》頁183。
- (90) 《明史》卷三十一《天文志曆一》。
- (91) 《增訂徐文定公文集》卷四。
- (92) (93) 《中國天主教史人物傳》（中）頁3；頁4。
- (94) (95) (96) 魏特《湯若望傳》，頁172；頁173頁；173頁。
- (97) 《明史》卷三十一《天文志曆一》。
- (98) (99) 魏特《湯若望傳》，頁172；頁156。
- (100) 《明史》卷三十一《天文志曆一》。
- (101) 黃一農〈天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火炮〉，引自互聯網。
- (102) 《崇禎長編》，卷三〇。
- (103) (104) 《中國天主教史人物傳》（中）頁37；頁40。
- (105) 《正教奉褒》，轉引自《中國天主教史籍彙編》，頁478。
- (106) 魏特《湯若望傳》頁136。
- (107) (108) (109) 〈正教奉褒〉，轉引自《中國天主教史籍彙編》，頁480。
- (110) 《湯若望奏疏》，轉引自李蘭琴著《湯若望傳》，東方出版社1995年出版，頁60。
- (111) (112) 李蘭琴《湯若望傳》，頁61。
- (113) 《從利瑪竇到湯若望》頁191。
- (114) (115) (116) (117) (118) 《在華耶穌會士列傳及書目》（上）頁170；頁170頁；171頁；頁66。
- (119) 魏特《湯若望傳》，頁176。
- (120) 《帝京景物略》，頁153。
- (121) 《朝鮮李朝實錄仁祖大王實錄》卷二三、二四。

# 鄭和下西洋與〈羅茲地圖〉

廖大珂\*

英國學者孟席斯最近出版《1421年：中國人發現美洲》<sup>(1)</sup>一書宣稱：由洪保所率領的一支鄭和船隊，曾抵達澳洲西南海岸，對沿海地區作了勘探，製作了地圖；另一支由周滿率領的鄭和船隊則在澳洲東南海岸登陸，對澳洲東部和北部沿海地區作了勘探並製作了地圖。因此，是鄭和船隊分隄發現了澳洲。孟席斯新說的最關鍵依據是〈若昂·羅茲 (Jean Rotz) 地圖〉<sup>(2)</sup>。筆者拜讀孟氏大作之後，對該地圖有了一些粗淺的認識，願以就正於方家。

## 中西航海圖是完全不同的兩種體系

〈羅茲地圖〉在蘇門答臘島的右下方畫著“小爪哇 (The Little Java)”島，緊挨著“小爪哇”的下方是“大爪哇 (The Great Java)”，兩者之間有一狹長水道相隔。孟席斯認為：“‘小爪哇’，即蘇門答臘南部；‘大爪哇’從接近赤道一直向南極延伸。它的北端，這個大陸有一個伸入海的岬，很像澳洲最北角的約克角 (Cape York)。這片大陸的東北部也很像澳洲的東北海岸，但在羅茲海圖上，這片陸地要比實際上的澳洲向東南延伸了很多”<sup>(3)</sup>，因此，這“大爪哇”就是澳洲。

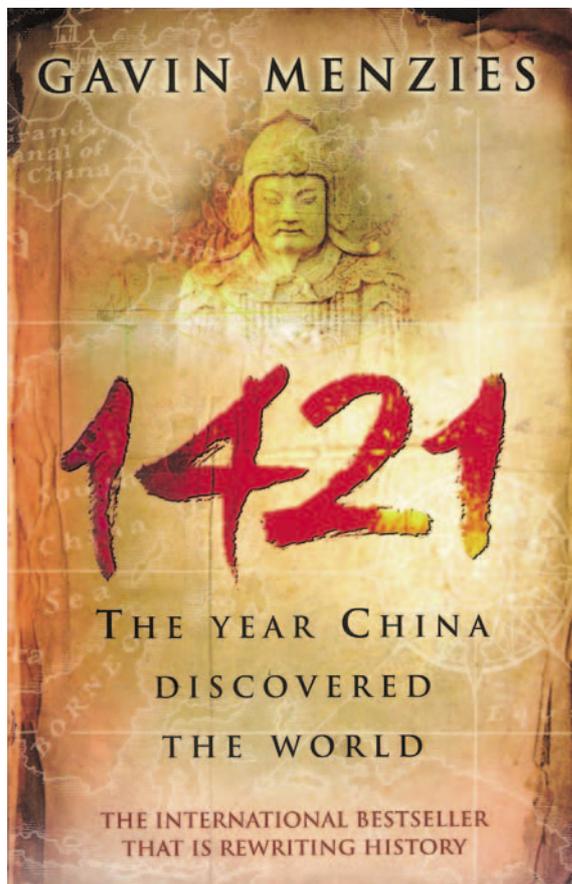
孟席斯對〈若昂·羅茲地圖〉的來歷有如下介紹：“澳洲在皮里·萊斯地圖上沒有標出，但它出現在另一張非常早的地圖，這張地圖為英國圖書館所收藏。該圖是若昂·羅茲所繪製，他被英格蘭的亨利四世任命為‘國王的水文地理學家’，收在羅茲於1542年獻給國王的 *Boke of Idrography* 一書中，比庫克船長發現澳洲早了兩個世紀。羅茲來自製圖的迪耶普學派 (Diepe School)，該學派以製作的地圖和海圖清晰、準確而譽滿全歐洲。他是他那個時代領先的地圖製作家，以製作新發現陸地的地圖精細而著稱。他沒有發明或造假，在他繪製的海圖上

所表現出的是準確複製他所見的更早的海圖。”<sup>(4)</sup>孟席斯認為〈羅茲地圖〉上有關澳洲部分不是複製葡萄牙的海圖，而是鄭和船隊分隄所繪製的地圖，表現的是洪保和周滿船隊在澳洲航海探險路線。

〈羅茲地圖〉真的與鄭和船隊有關嗎？筆者不能不有所懷疑。中西航海圖是完全不同的兩種體系。一些中國學者已指出，古代中國人的世界觀仍停留在天圓地方的觀念<sup>(5)</sup>，正如1575年出使中國的西班牙傳教士拉達 (Martin de Rada) 所言：中國人認為“地不是圓的”<sup>(6)</sup>。因此，早期中國的航海圖不是平面球體的地圖，而是以山水畫形式，用簡單的線條勾勒出航路所經由的島嶼、山體的圖形，配置以有關的航線說明，即包括圖形 (圖) 和文字 (經)，謂之“圖經”。如北宋宣和六年 (1124) 徐兢的〈宣和奉使高麗圖經〉，該圖已佚，但有經曰：“故其可紀錄者，特山形、潮候而已。……今既論潮候之大概詳於前，謹列夫神舟所經島、洲、苦、嶼而為之圖。”<sup>(7)</sup>由此可略知其圖之端倪。直至明代，中國的航海圖依然是以山水畫形式，如《日本圖纂》中的〈使倭針經圖說〉亦屬同類性質的航海圖。<sup>(8)</sup>

鄭和下西洋所用航海圖大體上也是採用中國傳統航海圖的形式。其代表〈鄭和航海圖〉與早期的航海圖相比，雖有了很大的發展，不再依靠航線的文

\* 廖大珂，廈門大學南洋研究院東南亞研究中心教授、博士生導師，中國中外關係史學會副秘書長，中國海外交通史研究會理事。



孟席斯著《1421：中國發現世界》封面

字說明，而根據實際經驗在航線沿途注明針路，能夠用以獨立指導航海，但仍未擺脫傳統圖形的窠臼。該圖採用我國山水畫筆法，一字展開繪製而成，呈長帶狀，航路、海岸均成平行，不計方向，祇用曲線由右向左引申表示之。“島嶼、山峰等均用‘寫景法’，岸線形狀有的與實際基本相符，有的則是示意性的，與實際出入很大。圖幅無嚴密的比例尺。圖幅方位不同，以航線為中心來配置，可連接成長卷，航線配置在圖幅中央附近，把印度洋兩岸‘擠入’圖幅，印度洋成了‘長廊’形，不能反映水域的真實形狀。”<sup>(9)</sup>

而歐洲人早在古希臘時期就產生了大地是球形的認識，“引起了大地觀念的一次徹底變化”<sup>(10)</sup>。從公元前3世紀後半期，歐洲人便開始在大地測量中應用經緯度，並繪製地圖。<sup>(11)</sup>到16世紀，西方已用經緯

度網取代方向記號（以波托蘭海圖為代表）來繪製地圖，這是一大進步。由於哥倫布和麥哲倫航海的成功，“大地的球形，或者至少在中緯度上成為圓形，連最淺見的人也認為確鑿無疑了。直至當時還可以局限於大地較小部分的地圖，現在必須伸展到除開兩極地方以外的整個地球。”<sup>(12)</sup>〈羅茲地圖〉是一幅平面球體有經緯度網沒有兩極的世界地圖，表明它是地理大發現的產物，而不可能是鄭和海圖的複製品。除了經緯度網之外，〈羅茲地圖〉在左右兩半球還各有一組以羅盤為中心的三十二條方位線，並附有直線比例尺，用以計算距離，體現了仍保留了波托蘭海圖的特點，這與中國傳統海圖也完全不同。

〈羅茲地圖〉所繪的澳洲北部和東部之精確達到相當高的水平，其經緯度也大體正確。而鄭和船隊的海圖以“航路為主，各國地勢為附，故圖中所見者，僅為各國海岸之側面且如山水畫，不若現代航海圖利用平面方式，可直接檢視所經諸國全部地域”<sup>(13)</sup>。尤其是由於缺乏精確的測量條件，沒有嚴密的數學基礎，鄭和海圖不像當時西方海圖那樣採用計里畫方的形式，以致海陸形狀及面積之比例與實際不符合，而相去甚遠。如果〈羅茲地圖〉是複製鄭和船隊地圖的話，如何能將澳洲複製到對應的經緯度？

### 〈羅茲地圖〉應源於葡萄牙人

孟席斯稱：“〈羅茲海圖〉所顯示的馬來西亞、柬埔寨、越南和中國直到現在的香港，所有道路和所有海岸都畫得極其精確，波斯灣、印度和東南亞也很容易辨識出來。原始海圖祇能是由某些對印度洋、中國和印度支那有熟練知識的人製作的。這樣就可以立即排除了葡萄牙人，因為儘管〈羅茲海圖〉是在麥哲倫環球航行之後製作的，卻不是麥哲倫或在麥哲倫之後在中國沿海呆了不很長時間的葡萄牙探險家能夠把它畫得如此令人難以置信地精確。他們的目標是香料群島，他們往更南的馬魯古進發。”<sup>(14)</sup>

此說似與史實不符。1511年葡萄牙人佔領馬六甲後，一方面派遣遠征隊和使團前往馬魯古、暹羅、緬甸和爪哇等地，另一方面揮戈北上，致力於

打開與中國的貿易。1512年8月30日，葡人洛格隆諾(Logronho)致函葡王，提到亞伯奎派遣武裝船隻前往中國邊界探查。同年11月8日，若奧·德·維埃加斯(João de Veigas)報告葡王，若奧·達·莫賴斯(João de Moraes)試圖航行去中國，但由於馬六甲摩爾商人的阻撓而未能成行。<sup>(15)</sup> 1514年，葡萄牙人阿爾瓦雷斯(Jorge Álvares)首次抵達中國。葡人巴洛斯(João de Barros)記載：阿爾瓦雷斯乘坐中國帆船於6月抵達廣東珠江口，即香港附近的屯門島(Tamao，即伶仃島)，在那裡豎起刻有葡萄牙王國紋章的石柱。<sup>(16)</sup> 1515年，馬六甲司令若熱·德·阿爾布奎克致信葡王，說阿爾瓦雷斯“富有才幹，他以陛下代理商的身份首航中國，他是第一位在那裡樹起皇上旗幟的人”<sup>(17)</sup>。從此，葡萄牙人被中國的財富所吸引，頻頻來到廣東沿海，把屯門作為他們活動的據點，企圖打開古老中國的大門，屯門也因此被葡萄牙人稱作“貿易之島”(Ilha da Veniaga、Beniga、Neniga)。葡萄牙人還在通往中國航線上的馬來半島、印支半島大肆活動，將其作為對中國貿易的跳板或中轉站，甚至以諸國人之名義，“更附諸番舶雜至為交易”<sup>(18)</sup>，藉以掩護對中國的貿易。如葡萄牙人法里亞(António de Faria)、平托(Fernão Mendes Pinto)等人從1537-1558年期間，活躍在從東非、阿拉伯到中國的航線上，多次到過馬來半島、蘇門答臘、爪哇、馬魯古、暹羅、交趾支那、中國、韃靼和日本。<sup>(19)</sup> 其實，16世紀上半葉在中國沿海活動的葡萄牙人中，有許多就是來自以上的國家。16世紀40年代，平托造訪浙江雙嶼，說“那裡有許多來自滿刺加、巽他、暹羅和北大年的葡萄牙人。他們習慣在那裡越冬”<sup>(20)</sup>。葡萄牙人不僅從事貿易活動，而且也努力收集這些國家的情報，從而很快就掌握了有關國家的許多情況。1511-1517年在東方活動的葡萄牙人皮里士(Tomé Pires)根據所見所聞，撰寫的《東方諸國記》對各國的狀況作了較全面的介紹，其中對〈羅茲海圖〉所顯示的馬來西亞、柬埔寨、越南和中國直到現在的香港所有道路和所有海岸”的介紹尤為詳盡。如他說：“從滿刺加來中國的船都停泊

在屯門，此島距廣州(Canton)20或30里格，這些群島距離陸上的南頭(Nantoo)，由陸地算起約有1里格。”<sup>(21)</sup> 其他葡萄牙人對中國沿海的情況也有詳述，如柯瑞亞於1512年抵印度，著有《印度傳奇》，談到屯門：“此島距廣州18里格，所有商人在此進行買賣……在貿易之島3里格以外的另一島，有中國的艦隊司令或水師把總駐紮。”1528年到印度，並在東方住了十年的康士坦尼達(Fernão Lopes de Castanheda)所著《葡萄牙人發現並征服印度史》亦提及屯門：“這貿易之島距海岸3里格，中國人稱之為Tamao，沒有廣州政府的許可，任何船隻不能越過這裡靠近海岸，所有交易都在海外或這裡進行。掌管這一帶海防事宜的官叫Pi-o(即備倭都指揮)，他駐在距此島3里格的南頭寨。”<sup>(22)</sup> 可見，當時葡萄牙人對通往中國的航線已是輕車熟路，對周邊國家的地理幾乎可稱得上了如指掌。〈羅茲地圖〉對通往中國航路和廣東沿海的精確描繪反映了葡萄牙人在16世紀上半葉的活動，表明它的原始資料應源自葡萄牙人。

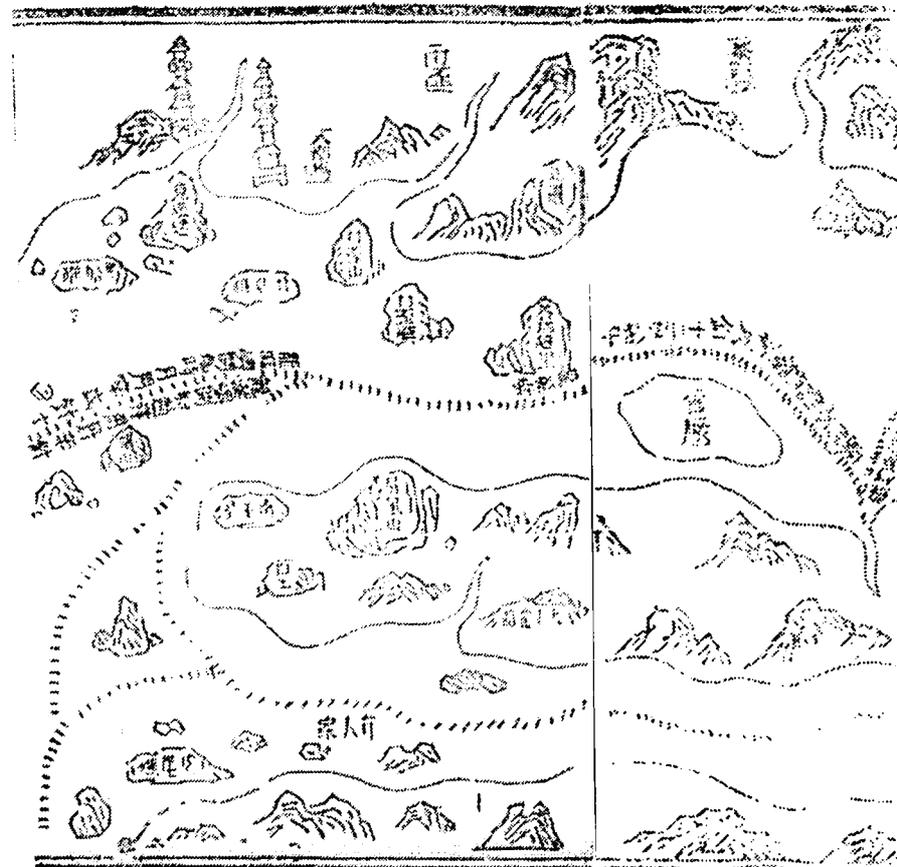
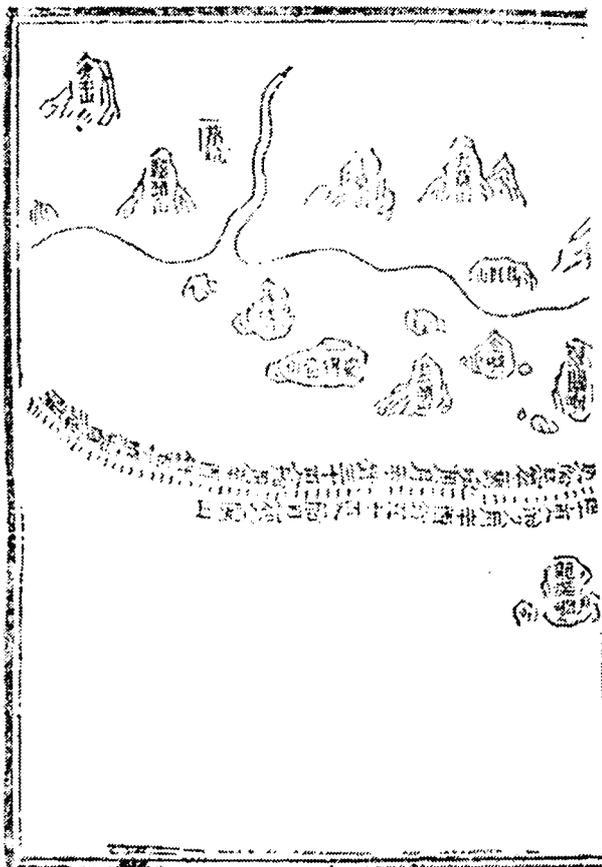
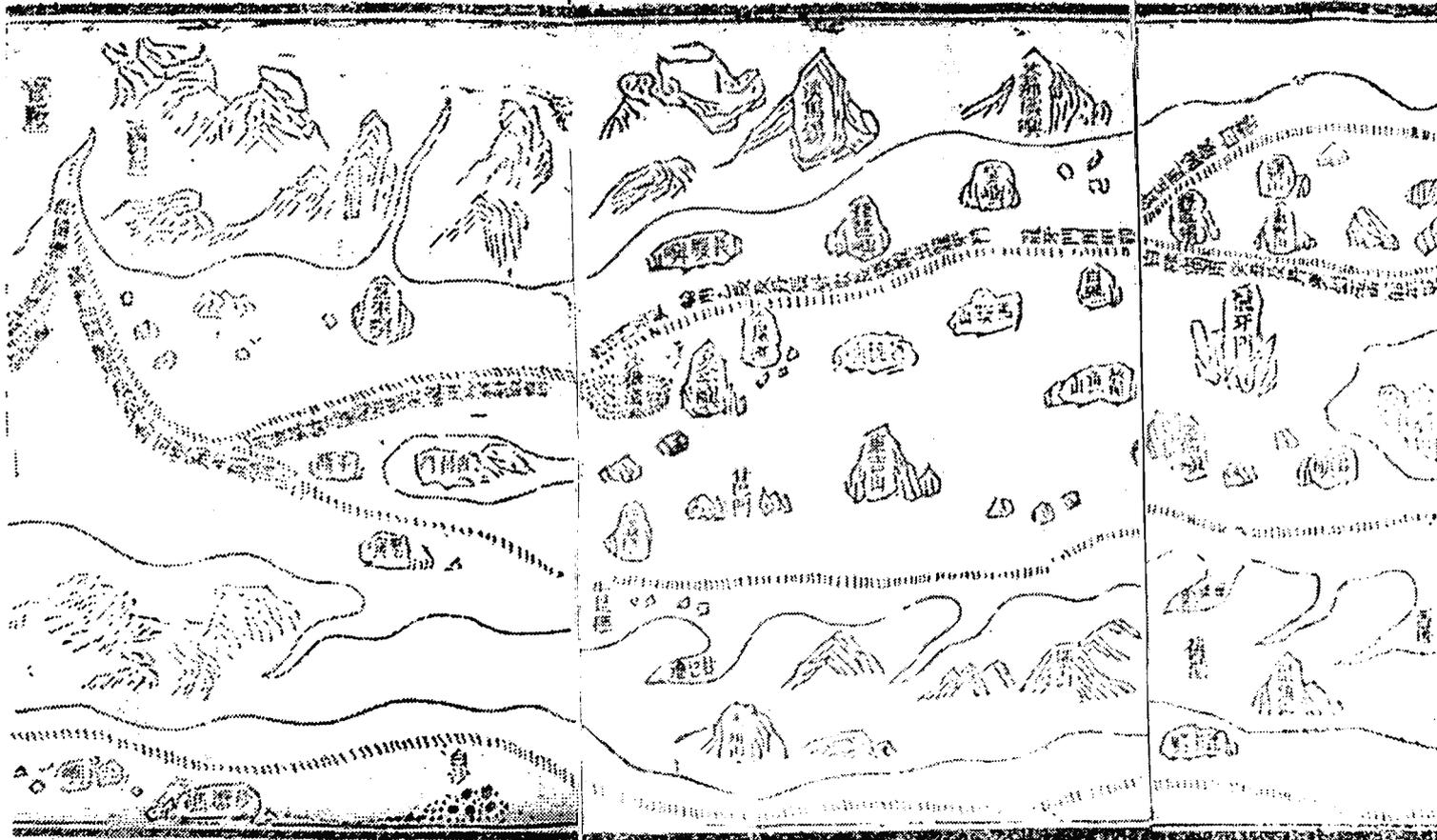
在迪耶普學派地圖中，有多張地圖都繪有標名為“大爪哇”的“澳洲”，〈羅茲地圖〉不過是其中一幅而已。其它的還有：一張約繪製於1530年弗朗西斯一世王朝，供王位繼承人使用的〈德爾芬(Dauphin)地圖〉；三張〈佩德羅·德斯塞列斯(Pierre Desceliers)地圖〉(1536-1550)。在所有這些地圖上都顯示，在巽他群島以南是一塊陸地，它的西海岸和東海岸延伸到地圖的下邊邊緣處，南緯度線很高；祇有在〈羅茲地圖〉上，西海岸的畫線滯留在南緯35°處。很明顯，澳大利亞的西海岸也在同一條緯度線上，突然又折向東。這些地圖所用的地名用語都帶有葡萄牙語的淵源，而北部、東北部和西北部海岸的用語不是葡語，這也顯示出它們應源於葡萄牙人。<sup>(23)</sup>

歐洲人關於南方大陸的傳說已有數千年的歷史。公元前4世紀，古希臘的柏拉圖、亞里士多德在繼承前人的理論基礎上提出了大地是球形的學說。他們根據“對蹠說”，即認為世界的一切安排都是對稱性的，斷言赤道以南肯定會有大陸，即第四個世界(他們認為歐、亞、非三大洲是三個世界)，或世界的第四部分。公元2世紀古希臘地理學家托勒密根

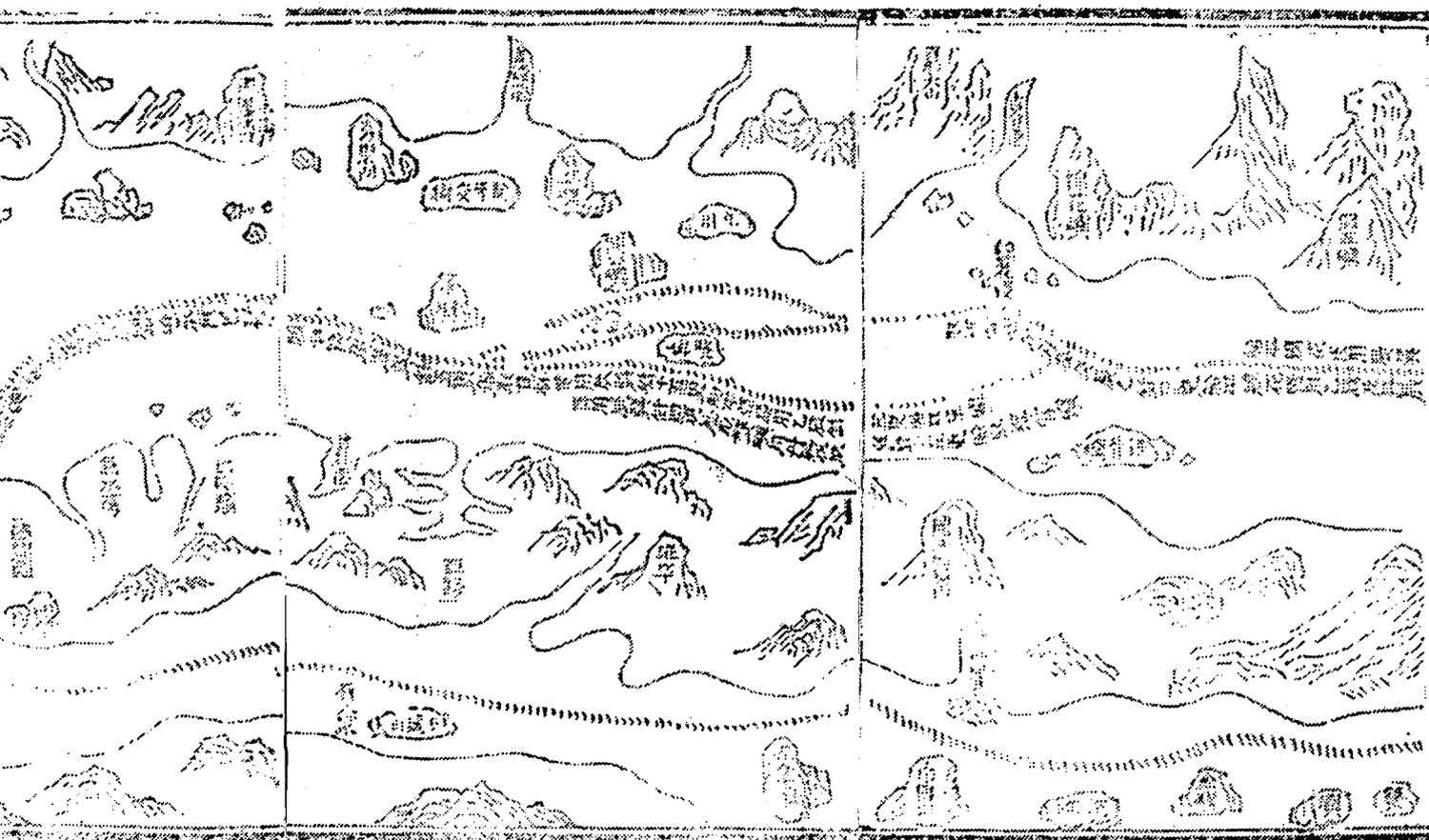
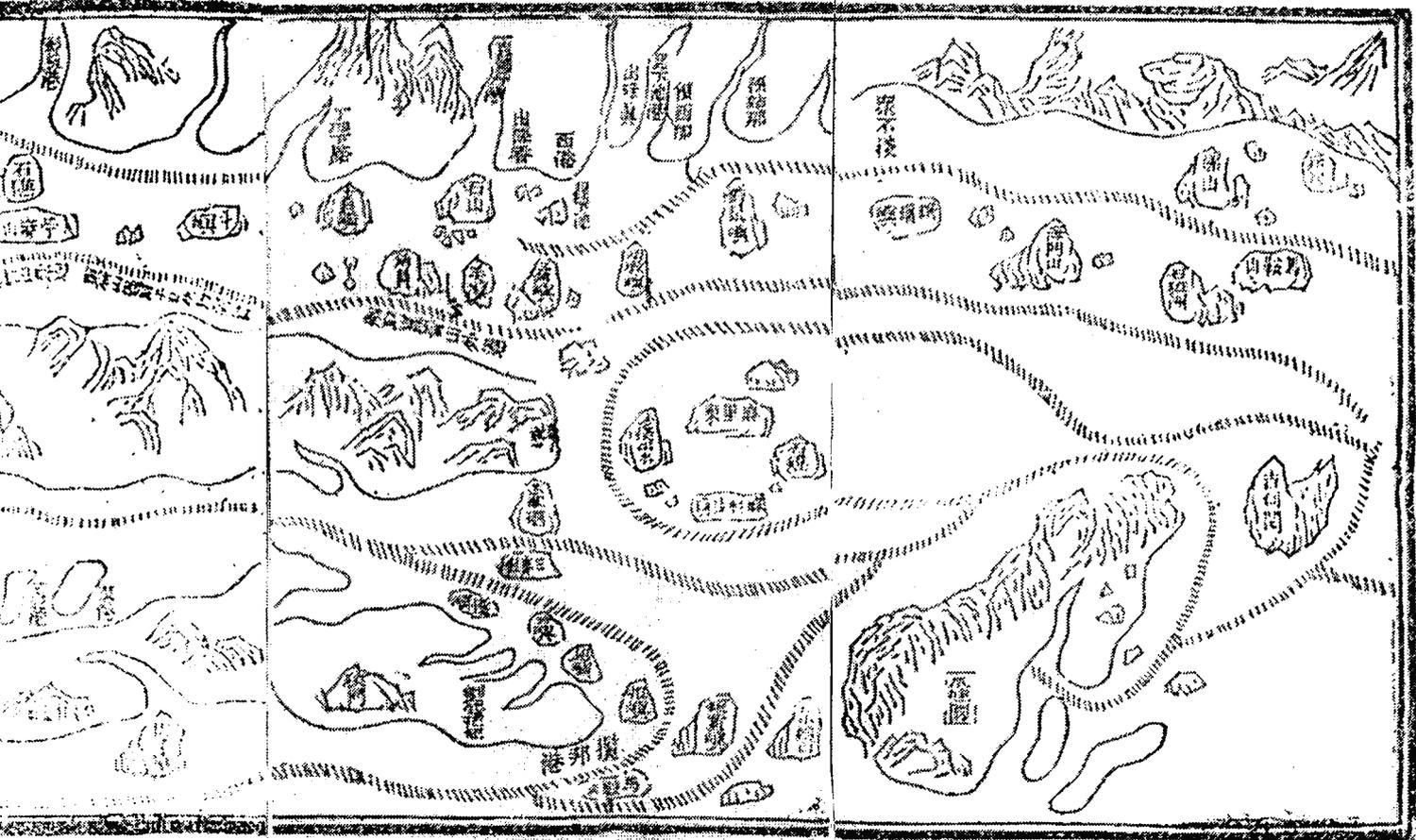


1542年〈羅茲地圖〉(The Jean Rotz world map, 1542.)





〈鄭和航線圖〉中有關澳洲部分（由《武備志》有關聯頁剪接而成以便讀者觀覽。



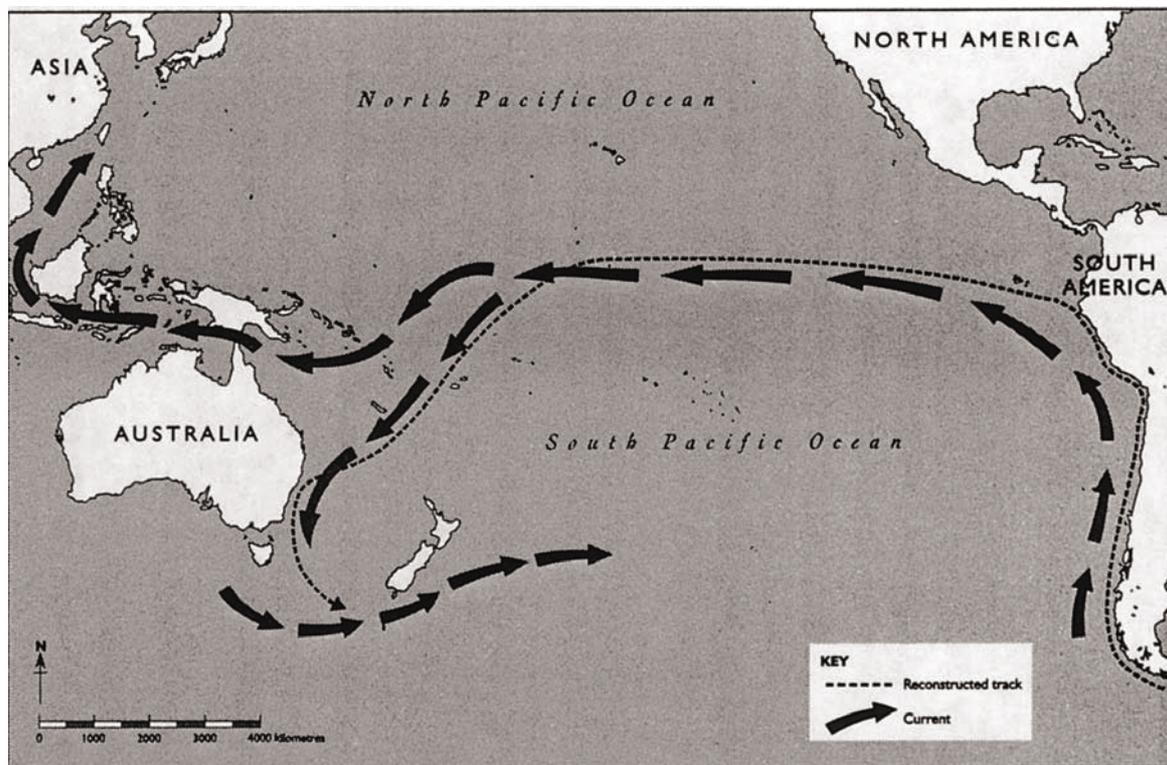
下排右端接上排左端。鄭和航線用“.....”標示。上排左下角及下排所標示的鄭和航線以下為澳洲。)

據“對蹠說”，相信南半球一定存在一個南方大陸來“平衡”在北半球的歐亞大陸，他編寫了《地理志》一書，書中附有世界地圖，在印度洋南面畫有一塊大陸，不知其名，故稱為 *Terra Australis Incognita*，此即“澳大利亞”名稱之緣起，意為“未知南方大陸”。托勒密的地理理論對後世影響極其巨大，從此“未知南方大陸”也廣泛流傳。

葡萄牙人東來後很快就獲悉在亞洲南方存在一片陸地的消息，並認為它就是傳說中的“南方大陸”。亞伯奎於 1511 年攻佔馬六甲後，立即派遣弗朗西斯科·塞爾旺前往馬魯古去“發現”香料群島，翌年塞爾旺到達了馬魯古。在馬魯古，塞爾旺的一名同伴記錄了航海指南，航海指南根據為他們領航的馬來水手所說的情況，估計南方存在着一塊廣闊的陸地，這塊大陸就是“對蹠點”所指的地區。1527 年葡萄牙人讓·阿爾豐斯·德賽恩東格撰寫了《航海歷險記》，書中提到：“麥哲倫以南的陸地繼續向西，直至歐菲耶島（弗洛雷斯島或帝汶島？），位於爪哇島附近和馬魯古群島西南，在南緯 7°；從這裡

起，海岸被叫做爪哇海岸，繼續往西和西偏西南直至蘇門答臘的緯度，繼續向西南和南偏西南。”<sup>(24)</sup> 德賽恩東格關於爪哇海岸的說法與迪耶普學派的地圖關於“南方大陸”的觀念是一致的。〈羅茲地圖〉作於 1542 年，距葡萄牙人東來已三十年，在圖中標有“南方大陸”實不足為奇。此後，在更多的葡萄牙人和荷蘭人繪製的地圖（如著名的墨卡托地圖，1569 年）中，也都出現了“南方大陸”。“事實上，在 16 世紀的許多地圖中，南半球地區佔據一片廣闊的大陸，一直延伸到好望角以南，最後延伸到東部，接近麥哲倫海峽，到達火地島的所在地，其緯度接近巽他群島。”<sup>(25)</sup>

關於這些地圖上“南方大陸”的來源和依據有兩種說法。一種認為，作者根據古代關於南方大陸的地圖和傳說，經過本人的想象而繪製出來的，但這不能完全解釋為何地圖上的南方大陸的海岸與澳洲北部的海岸線如此相似。另一種認為，作者是依據葡萄牙人的航海圖志和航海日記繪製出來的。因為在英國，16 世紀“一直有葡萄牙領航員和繪圖員為英國効力”；在法國，“整個 16 世紀期間有不少葡



孟席斯所畫周滿船隊航行澳洲圖

葡萄牙領航員和繪圖員為法國人工作”。<sup>(26)</sup>從這些地圖繪製的年代和地形像澳大利亞北部來看，葡萄牙航海家很可能看到過澳大利亞北部，是否上過岸就不敢肯定了；“要作出葡萄牙人發現澳大利亞的肯定結論，這些文件還不夠，還缺乏其它歷史資料的支持。”<sup>(27)</sup>但是無論葡萄牙人是否發現澳洲，〈羅茲地圖〉與鄭和航海都沒有關係。

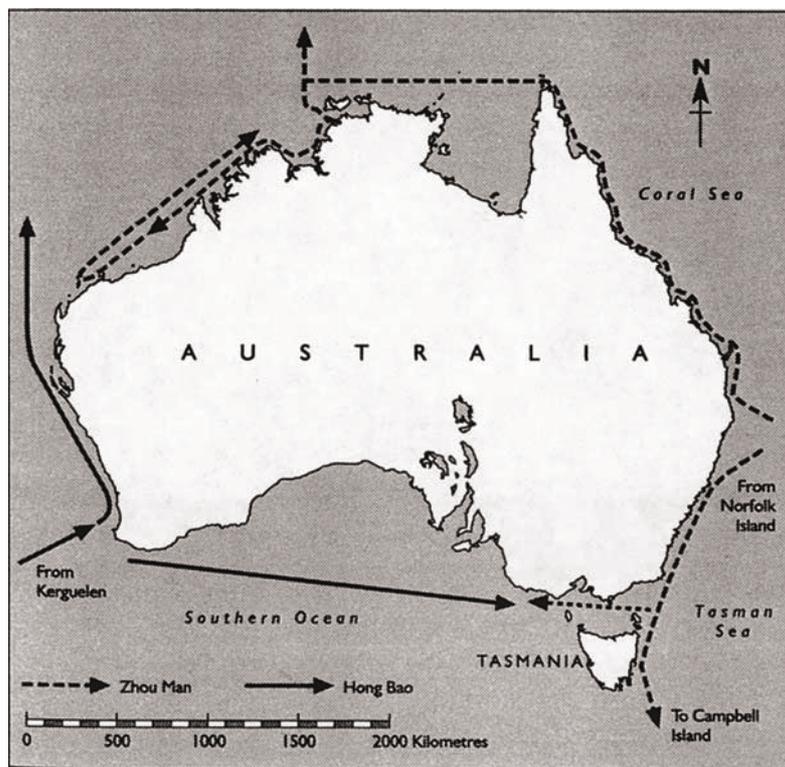
### 〈羅茲地圖〉上的“大爪哇”與“小爪哇”

〈羅茲地圖〉上的“大爪哇”和“小爪哇”，實際上反映了當時歐洲人對爪哇島和南方大陸的混亂認識。爪哇 (Java) 之名起源甚早，印度史詩《羅摩衍那》就提到 Yavadvipa 的地名，今 Java 之名乃從此梵語所轉出，意為栗島，托勒密《地理志》作 Iabadiu，阿拉伯人作 Jawa、Jawi，其所指地望或為今爪哇抑或蘇門答臘，甚或可視為馬來群島之總稱。<sup>(28)</sup>自劉宋以來，在中國古籍中，Java 譯稱閩婆，至元時除沿稱閩婆外，始稱爪哇，遂沿用至今。

閩婆之名，在唐代以及以前，似為蘇門答臘、爪哇二島之合稱，至宋代始為今爪哇之專稱。中國載籍無小閩婆卻有大閩婆之名。趙汝適《諸番志》曰：“打板國，東連大閩婆，號戎牙路，或作重迦盧。”<sup>(29)</sup>陳元靚《事林廣記·方國類》則稱，大閩婆國名重迦羅。陳大震《大德南海志》作重伽蘆。<sup>(30)</sup>汪大淵《島夷志略》亦云：“重迦羅，與爪哇界相接，”<sup>(31)</sup>《元史·爪哇傳》作戎牙路。戎牙路、重迦盧、重伽蘆、重迦羅皆為 Janggala (今 Surabaya) 之對音，可見中國載籍中的大閩婆指爪哇島的東部。

阿拉伯人之 Jawa、Jawi 雖用以稱馬來群島，但多指蘇門答臘。1345年和1346年，摩洛哥旅行家伊本·白圖泰經過蘇門答臘，謁見了“爪哇的蘇丹”麥里克·雜希爾<sup>(32)</sup>，麥里克·雜希爾即北蘇門答臘的蘇丹。“大爪哇 (Great Java)”和“小爪哇 (Little)”最早是阿拉伯人分別用來指稱爪哇島和蘇門答臘島的。<sup>(33)</sup>大概是受阿拉伯人的影響，中世紀遊歷家也用“大爪哇”和“小爪哇”來稱呼爪哇和蘇門答臘。

1291年，馬可·波羅乘船離開泉州返回意大利，途經馬來群島，談及“大爪哇島 (Great Island of Java)”：“自占婆向南和東南航行 1500 哩，抵一大島，名曰爪哇。據此國有經驗之水手言，該島為世界最大之島，周圍逾 3000 哩。”<sup>(34)</sup>此“大爪哇”即爪哇島。又談及“小爪哇”：“自賓坦 (Pentam，蓋今新加坡) 島航行約 100 哩，則抵小爪哇島 (Island of Java The Less)，雖以小名，其實不小，周圍逾 2000 哩也。”<sup>(35)</sup>此“小爪哇”即蘇門答臘島。鄂多立克記云：“與那個國家 (蘇門答臘) 相鄰的是一個大島 (今爪哇)，名叫爪哇，它周圍足有三千英里。”<sup>(36)</sup>直至 1516 年，葡萄牙歷史學家巴博沙 (Barbosa) 還寫道：“那裡有大大小小的許多島



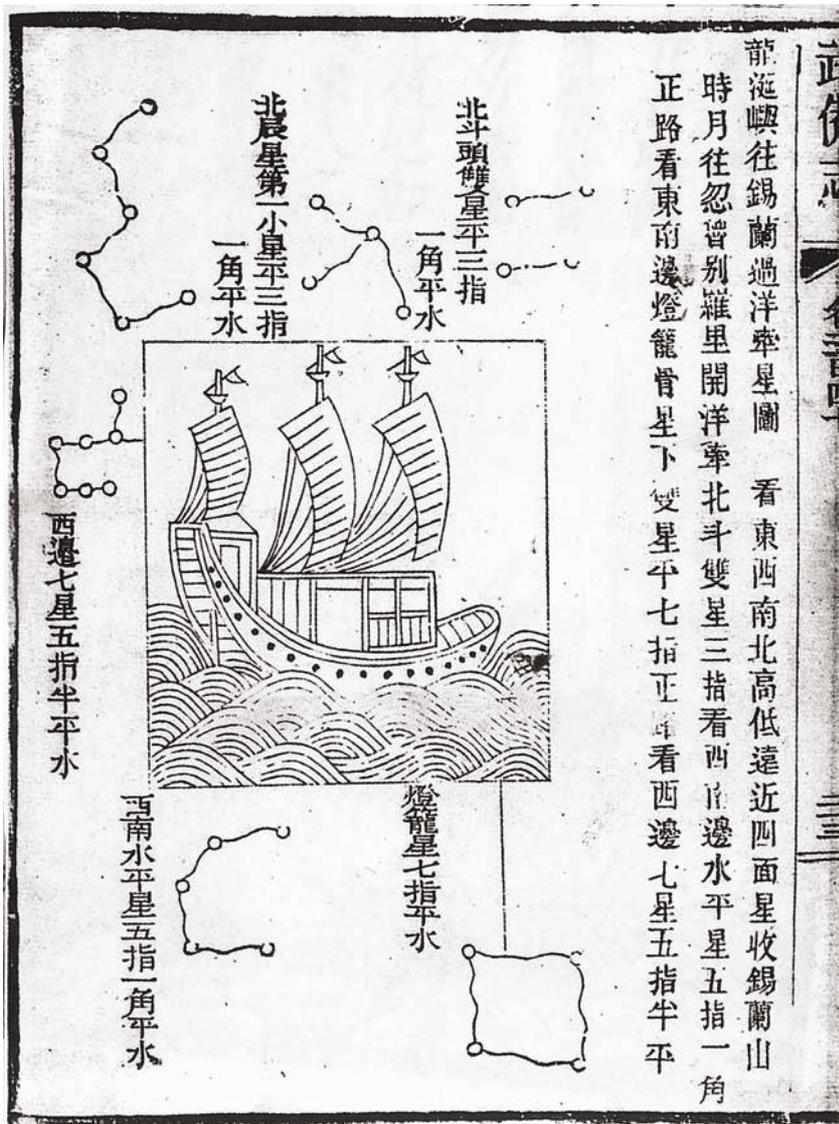
孟席斯所畫洪保和周滿船隊環繞澳洲航線

嶼，其中一個非常大的島叫作大爪哇（Java the Great）。……人們說這個島是世界物產最豐富的國家，……出產胡椒、肉桂、薑、筍、華澄茄和黃金。”<sup>(37)</sup>胡椒、肉桂、薑、筍、華澄茄是爪哇在那個時代的主要出口商品，而澳洲並無這些產品，巴博沙筆下的大爪哇無疑就是今爪哇了。甚至到了17世紀後期，荷蘭人在遠東航行，仍將爪哇稱為“大爪哇（Great Java）”<sup>(38)</sup>。由此可見，早期西方人所說“大爪哇”是指今爪哇島，而“小爪哇”是指今蘇門答臘島，兩者皆非指澳洲。因此，“威尼斯人孔蒂（Niccolo Conti）告訴羅馬教皇的秘書波焦·布拉喬利尼（Poggio Bracciolini），他乘一艘中國人的船登上大爪哇（Greater Java），在那時與妻子生活了九個月。”<sup>(39)</sup>孔蒂所登陸的大爪哇應是今爪哇，而不是澳洲，他的記述不能證明鄭和船隊曾航抵澳洲。

值得一提的是，馬可·波羅所說大爪哇周圍逾3000哩（沙利昂 A. H. Charigon 的法文譯注本作5000哩<sup>(40)</sup>將事實誇大了兩倍，鄂多立克和孔蒂也是這麼描寫的。“無疑這是阿拉伯水手之間的一種傳說，他們從未訪問過爪哇的南海岸，過份地誇大了爪哇南海岸的範圍。”<sup>(41)</sup>

然而，對〈羅茲地圖〉上的“大爪哇”和“小爪哇”該如何解釋？筆者認為：葡萄牙人東來後，對蘇門答臘已有較清晰的瞭解，自然不會誤認為是爪哇，〈羅茲地圖〉對該島的

描繪基本上是準確的。但在很長的一段時間裡，葡萄牙人祇在爪哇北海岸航行，未到過南海岸，對爪哇島就不甚了了。甚至在16世紀末，曾隨葡萄牙遠征隊到東方著有《航海史》的荷蘭人林斯霍滕（Linschoten）說：“爪哇島的寬度至今尚未得知，某些人想象它是相對着好望角延伸的南方大陸（Terra Australis）的一部分，然而一般認為它是一個島嶼。”“1777年，在里斯本出版的一份巴洛斯（De Barros）作的古地圖上，在爪哇的南邊被注上‘爪哇的未知部分’，並無一個地名，同時一



（明）茅元儀《武備志》之〈龍涎嶼往錫蘭過洋牽星圖〉

條狹窄的海峽從右穿過該島（假想巽他與爪哇本土分割開來）。”<sup>(42)</sup> 出於對爪哇島的不瞭解，他們把阿拉伯人或中世紀遊歷家的“大爪哇”和“小爪哇”都放在蘇門答臘島的右下方，並認為它們就是傳說中或想象中的“南方大陸”<sup>(43)</sup>。因為“古代地理學的一派假定存在這個大陸，用以保持地球的平衡——盤據在人們的頭腦中，於是把它當作亞洲的分支。”<sup>(44)</sup> 〈羅茲地圖〉正是當時歐洲人這種混亂認識的體現。正如葡萄牙史學家雅依梅·科爾特桑所指出：“北緯終端、與蘇門答臘島

相對的位置、爪哇島的名稱以及同該島合二而一的想法，都源自把一個來源並入其它來源，或者把那些描述和地理圖統歸為一個共同的來源。結論：把南半球的陸地與爪哇島混為一談，其結果是使此陸地的位置移到了蘇門答臘東南。這些都先於迪耶普學派最早的地圖，而這些本已錯誤的概念又重新出現，第一次出現在葡萄牙航海者的文本之中。”<sup>(45)</sup>

至於〈羅茲地圖〉上大爪哇所畫的很像澳大利亞的西海岸和東南海岸，“史學家還是接受了下述事實，即葡萄牙人在向東的旅行中偶然望見了澳大利亞的西海岸和南海岸。但是，他們不接受葡萄牙人發現了澳大利亞是不容爭議的歷史事實的說法。”<sup>(46)</sup>

### 結語

綜上所述，〈羅茲地圖〉與鄭和下西洋沒有關係，把它作為鄭和船隊發現澳洲的依據難以令人信服。不過，〈羅茲地圖〉也引發了人們對更深層次問題的思考：中國和西方的地圖屬於不同的繪製體系，到底它們是各自獨立發展抑或相互影響？〈鄭和航海圖〉與〈羅茲地圖〉所描繪的澳洲北部海岸確有驚人的相似之處，表明西方人東來過程中曾利用了中國人的航海知識也是有可能的。同時，〈鄭和航海圖〉祇畫出澳洲北部海岸，而其以南部分則未畫出，與〈羅茲地圖〉幾乎是一致的，這是否表明古代中國地圖也受歐洲人關於南方大陸的傳說所影響？因此，我們應加強中外地圖尤其是海圖的研究，對這種中外相互影響給予客觀、公正的評價。



明代的門艦（見《三才圖會》）

## 【註】

- (1) Gavin Menzies, *1421: The Year China Discovered America*, Harper Collins Publishers Inc., New York, 2004.
- (2) 〈羅茲地圖〉見 Gavin Menzies, *1421: The Year China Discovered America*, 頁 352-353 之間的插圖。
- (3) (4) Gavin Menzies, *1421: The Year China Discovered America*, p. 187; p. 186.
- (5) 時平：〈千帆競渡，百家爭鳴，共同繁榮鄭和研究〉，載《鄭和研究》2003 年專刊，總第 50 期。
- (6) 拉達：〈記大明的中國事情〉，見 C. R. 博克舍編注，何高濟譯：《十六世紀中國南部行紀》，中華書局 1990 年版，頁 210。
- (7) 徐兢：《宣和奉使高麗圖經》卷三四，〈海道〉，臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，第 593 冊，頁 891。
- (8) 胡宗憲：《籌海圖編》卷四，《日本圖纂》，臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本，第 584 冊，頁 549-552。
- (9) 朱鑿秋：〈〈鄭和航海圖〉與同時期西方海圖的比較〉，載《鄭和研究論文集》第 1 輯，大連海運學院出版社 1993 年版，頁 406。
- (10) (11) (12) [德] 阿爾夫雷德·赫特納：《地理學——它的歷史、性質和方法》，商務印書館 1997 年版，頁 17；頁 24；頁 62。
- (13) 徐玉虎：《明鄭和研究》，高雄：德馨室出版社 1980 年版，頁 66-67。
- (14) Gavin Menzies, *1421: The Year China Discovered America*, pp. 186-187.
- (15) 引自萬明：《中國融入世界的步履——明與清前期海外政策比較研究》，社會科學文獻出版社 2000 年版，頁 180。
- (16) 轉引自張天澤：《中葡早期通商史》，香港中華書局 1988 年版，頁 38。
- (17) J. M. Braga, "The 'Tamao' of Portuguese Pioneers", *T'ien Hsia Monthly*, Vol. VIII, No. 5, (May, 1939), p. 432.
- (18) 嚴從簡：《殊域周咨錄》卷九，〈佛郎機〉，頁 324。
- (19) Cf. Henry Cogan (tr.), *The Voyages and Adventures of Ferdinand Mendez Pinto*, London, 1890.
- (20) 費爾南·門德斯·平托著，金國平譯：《遠遊記》，澳門，1999 年版，頁 162。
- (21) Armando Cortesão, *The Suma Oriental of Tomé Pires*, London, 1944, p. 123.
- (22) 引自張增信：《明季東南中國的海上活動》上編，臺北，中國學術著作獎助委員會，1988 年版，頁 277。
- (23) 孟席斯也說：“人們通常認為，是羅茲和他的時代其他的迪耶普製圖家複製了要早得多的葡萄牙海圖。”(Gavin Menzies, *1421: The Year China Discovered America*, p. 186.)
- (24) (25) (27) [葡] 雅依梅·科爾特桑：《葡萄牙的發現》，中國對外翻譯出版公司 1997 年版，第 5 卷頁 1277-1278；頁 1275；頁 1273。
- (26) [葡] 雅依梅·科爾特桑：《葡萄牙的發現》，中國對外翻譯出版公司 1997 年版，第 6 卷頁 1417-1148。
- (28) (37) Henry Yule, *Hobson-Jobson, A Glossary of Anglo-Indian Colloquial Words and Phrases and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, London, 1903, Vol. II, pp. 454-455; p. 455.
- (29) 趙汝適原著，韓振華補注：《諸蕃志注補》卷上，〈蘇吉丹〉，香港大學亞洲研究中心 2000 年版，頁 101。
- (30) 陳大震：《大德南海南志》卷 7，《宋元方志叢刊》，中華書局 1990 年版，第 8 冊，頁 8432。
- (31) 汪大淵：《島夷志略·重迦羅》，中華書局 1981 年版，頁 168。
- (32) 馬金鵬譯：《伊本·白圖泰》，寧夏人民出版社 1985 年版，頁 537。
- (33) (34) (35) Henry Yule, *The Book of Sir Marco Polo*, London, 1926, Vol. II, p. 286. Note 1; p. 272; p. 284.
- (36) 何高濟譯：《海屯行紀·鄂多立克東遊錄·沙哈魯遣使中國記》，中華書局 1981 年版，頁 56。
- (38) Christopher Fryke & Christopher Schweitzer, *Voyages to the East Indies, First Published in 1700, Reprinted in the Seafarers' Library*, London, 1929, p. 108.
- (39) Gavin Menzies, *1421: The Year China Discovered America*, pp. 228-229.
- (40) 馮承鈞譯：《馬可波羅行紀》，上海書店出版社 2000 年版，頁 398。
- (41) (42) Henry. Yule, *The Book of Sir Marco Polo*, London, 1926, Vol. II, p. 274, Note 1.
- (43) 1569 年，曾經居住在馬魯古群島的葡萄牙人加布里埃爾·雷貝洛 (Gabriel Rebelo) 描述印尼群島這一部分的文章中寫道：“根據已知的有關這些島嶼的情報，島嶼沿着一塊大的陸地走向，這似乎是一塊南部的想象的大陸，它的東西兩側是麥哲倫海峽。”([葡] 雅依梅·科爾特桑：《葡萄牙的發現》第 5 卷，頁 1275。)
- (44) [德] 阿爾夫雷德·赫特納：《地理學——它的歷史、性質和方法》，商務印書館 1997 年版，頁 63。
- (45) (46) [葡] 雅依梅·科爾特桑：《葡萄牙的發現》第 5 卷，中國對外翻譯出版公司 1997 年版，頁 1278；頁 1276。

# 鄭和下西洋與中國海洋文化的發展

李金明\*

公元1368年，明太祖朱元璋在元末農民大起義的基礎上建立了明王朝。當時國內面臨的形勢是：在北方，蒙古殘餘勢力與帖木兒帝國遙相呼應，伺機南下，妄圖扼殺新生政權於襁褓之中；在南方，張士誠、方國珍的勢力被消滅後，其殘部遁去海外，與倭寇相互勾結，頻繁入寇。在這種情況下，明太祖只好把防禦重心放到北方，派兵攻打元朝的殘餘勢力。而在南方，他不可能同時對倭寇進行戰爭，於是就採用保守的做法：一方面與海外諸國和平共處，實行人不犯我，我不犯人的原則，以營造一個比較安定的國際環境，保證國內社會經濟的恢復和發展；另一方面實行嚴厲的海禁，規定“片板不許入海”，以防禦倭寇的侵擾，防止海外和內地的反抗勢力勾結起來，危害剛建立的明朝政權。

明太祖的海禁政策，雖然起到了對日本實行經濟封鎖，加強海防的作用，卻把本國的海外貿易給切斷了。而一個國家不可能沒有對外貿易，即使是當時統治階級需要的奢侈品、香料等也必須從海外進口，故朱元璋就採用“朝貢貿易”作為唯一合法的對外貿易形式，即以“朝貢”為名把海外貿易嚴格地置於官府的控制之下。這樣一來，“朝貢貿易與海禁就成了明朝政府對外政策的兩大支柱”<sup>(1)</sup>。明太祖實行的這種海禁與朝貢貿易相結合的政策，在明成祖朱棣繼位後得到進一步的發展。明成祖不僅廣泛地派出使者遍賜海外諸國，招徠他們入明朝貢，而且還主持了鄭和七下西洋的偉大壯舉，使朝貢貿易發展到鼎盛時期。

## 鄭和下西洋的動因

明成祖派鄭和下西洋的目的是甚麼，史書上的記載紛紜不一，有的說是明成祖懷疑建文帝流亡海外，派鄭和等人尋找其蹤跡<sup>(2)</sup>；有的說是“耀兵異域，示中國富強”<sup>(3)</sup>。這些說法都很難令人信服。綜觀鄭和七下西洋，統領將士兩萬七千多人，船隻近百艘，歷程數萬里，往返近三十年，倘祇是為了尋找建文帝的蹤跡，何必如此大張旗鼓，興師動眾，即使是找到了建文帝，三十年後亦垂垂老矣，根本不會對明成祖的政權構成威脅，找來又有何用？如果是為了“耀兵異域，示中國富強”，鄭和第一次下西洋已遍歷東南亞及印度洋各國，並在蘇門答臘的舊港生擒海寇陳祖義等人，械送至京誅之；第二次下西洋也是統領舟師遍歷東南亞及印度洋各國。這樣做足以顯示中國的富強，擴大明朝的政治

影響，何必一而再再而三地反復“顯耀”達七次之多呢？這裡面看來還有其它更重要的目的。

我們不妨先看看明成祖繼位時的國內形勢。明成祖是通過“靖難之役”登上寶座的，當時持續三年之久的內戰剛結束，天下百姓疲於兵旅，社會經濟殘破不堪，而明成祖又急於封賞靖難功臣，增設武衛百司以鞏固新生政權，不久又發兵八十萬攻打安南、大興土木遷都北京等等，財政耗費極其浩大。<sup>(4)</sup>為了彌補財政上的虧損，明成祖除了加緊對人民的剝削以及派人到全國各地開採銀礦外，就是繼承明太祖的遺緒，對海外朝貢國家實行開放政策，鼓勵他們入明朝貢，以求輸入大量的海外物品。這些海外物品在當時的贏利是異常優厚的，就以蘇木與胡椒來說，明政府給貢使的定價是每斤蘇木鈔一貫、每斤胡椒鈔兩貫，而同時支付給京師文武官員充作俸祿的規定是蘇木每斤準鈔五十貫、胡椒每斤準鈔

\* 李金明（1944-），歷史學博士，廈門大學南洋研究院教授、博士生導師，廈門大學海洋政策與法律研究中心副主任。

一百貫，這樣一進一出，贏利就達五十倍之鉅。正因為利潤驚人，故明成祖才會採取各種積極措施，招徠海外諸國入明朝貢，甚至於不惜耗費鉅資，派遣鄭和下西洋，攜帶敕書及精緻手工業品，遍賜海外諸國，招徠其遣使入明朝貢，為之掃清海道，這才是明成祖派遣鄭和下西洋的目的所在。

我們從鄭和每次下西洋時間之緊迫，幾乎是首尾相銜，中間沒有多少間隔，可以看出明成祖急於營利，力求彌補財政上重大虧損的迫切心情。而鄭和每次下西洋返航時，海外諸國總是遣使隨行朝貢，其附載來進行交易的寶物、香料數以千萬計。如永樂五年（1407）九月，鄭和第二次下西洋回返時，遣使隨行朝貢方物的就有蘇門答刺、古里、滿刺加、小葛蘭、阿魯等國<sup>(5)</sup>；永樂二十年（1422）六月，鄭和第六次下西洋回返時，亦有暹羅、蘇門答刺、哈丹等國遣使隨行來貢方物<sup>(6)</sup>；翌年九月，又有西洋、古里、忽魯謨斯、錫蘭山、阿丹、祖法兒、刺撒、不刺哇、蘇門答刺、滿刺加等十六國遣使一千二百人至京朝貢方物。明成祖在敕令皇太子接待這些貢使時就特別指出：“其以土物來市者，官給鈔酬其值。”<sup>(7)</sup>意思是說，貢使隨船帶來交易的土物，官府給價收購。可見鄭和下西洋不純粹是為了“耀兵異域”的政治目的，而是帶有濃厚的經濟目的。明成祖採取這種“派出去，招進來”的辦法，不僅解決了當時所面臨的財政危機，而且使百姓從轉販土物中得以營生，因此明朝官員都稱贊這是“不擾中國之民，而得外邦之助”的好辦法。<sup>(8)</sup>

由各國貢使大量載運進來的香料，對抑制明初的貨幣貶值和通貨膨脹起到了一定的積極作用。明朝自洪武八年（1375）開始發行大明寶鈔，當時規定每鈔一千貫折銀一千兩、折金二百五十兩。但不久之後則開始貶值，永樂中，每鈔一千貫僅值銀十二兩、值金二兩五；至弘治時，每鈔三千貫祇相當於銀四兩多，寶鈔已形同廢紙。<sup>(9)</sup>為了抑制寶鈔的貶值，避免因濫印寶鈔而造成通貨膨脹，明朝政府則盡量減少以寶鈔支付官員的俸祿，而代之以經鄭和下西洋大量進口的香料。自永樂二十年（1422）至二十二年（1424），文武官員的俸鈔已俱折支胡椒和蘇

木<sup>(10)</sup>，規定春夏兩季折鈔，秋冬兩季則支蘇木、胡椒，五品以上的官員折支70%，五品以下折支60%。<sup>(11)</sup>到宣德九年（1434）又具體規定，京師文武官員的俸祿以胡椒、蘇木折鈔，胡椒每斤准鈔一百貫、蘇木每斤准鈔五十貫。<sup>(12)</sup>正統元年（1436），再把配給範圍由兩京文武官員擴大到包括北直隸衛所官軍，折俸每年半支鈔，半支胡椒、蘇木。<sup>(13)</sup>這種現象大概維持到成化七年（1471），因貢使很少到來，京庫的胡椒、蘇木不足才宣告停止。<sup>(14)</sup>

在這裡有必要談談關於朝貢貿易的問題。由於明朝政府經常提出“懷柔遠人”、“厚往薄來”一類的話，故人們普遍認為，朝貢貿易是種蝕本生意，是“政治重於經濟”<sup>(15)</sup>，是“出的多，進的少，根本不計價值”<sup>(16)</sup>。但如果我們冷靜地思考一下，朝貢貿易的執行幾乎與明朝的統治相始終，假如祇是從政治上考慮而不計價值，怎麼有可能維持長達二百多年呢？實際上，當時海外貢使帶來的貢物是由三個部分組成，即進貢方物、國王附進物和使臣自進、附進物。對於進貢方物來說，雖然明朝政府考慮的政治因素比較多，在賞賜物上的虧損比較大，但其數量在進貢物品上祇佔極小的一部分，“所費不足當互市之萬一”<sup>(17)</sup>。至於國王附進物和使臣自進、附進物的情況就大不一樣，它們在進貢物品中佔絕大多數，據《明鑒》記載，往往超過進貢方物的數十倍。<sup>(18)</sup>明朝政府對如此巨大數量的附進物是採取官府給價收購的辦法，且不說從中徵收50%的貨物稅，僅以低價買進，高價賣出，就可獲得鉅額利潤，這一點我們在前面已經談過。這些情況說明，海外國家入明朝貢的次數越多，朝貢使者附帶進來的貨物也就越多，明朝政府則可從中獲得更加高額的利潤。因此，明成祖以“派出去，招進來”的辦法，頻繁地派遣鄭和下西洋，招徠海外諸國入明朝貢，以迅速改變國內所面臨的財政危機，這才是鄭和下西洋的真正動因。

### 鄭和下西洋的終止

轟轟烈烈的鄭和下西洋，到1424年明成祖去世後即宣告停罷。後來雖說在1430年，因繼位的明宣

宗感到外國貢使很少來朝貢而復遣鄭和第七次下西洋，但這已是接近尾聲，名噪一時的下西洋壯舉就此終止。在這裡人們不禁要問，既然鄭和下西洋是為經濟原因所使，那麼為甚麼不能長期持續下去，而如此匆匆來去曇花一現呢？為了探索下西洋終止的原因，我們必須從當時明朝國內的形勢變化以及鄭和下西洋自身所存在的問題等方面來進行分析。

首先，從當時海外貿易的特點談起。15世紀初，東南亞絕大多數地區仍處於未開發狀態，當地的手工業生產相對落後，使者來華朝貢，一般都是把本國的土特產，如胡椒、蘇木等香料作為貢品，載運來中國交換絲綢、瓷器等手工業品。即使是鄭和船隊本身到達東南亞各地，也是兼營做香料貿易，甚至組織士兵到山上砍伐香木等等。出現這種現象的原因是，當時香料在中國國內的需求量很大，不僅宮中每天要消耗大量的香料，而且民間在禱祀時也需要甚多，有時遇到香料不足還使用松柏、楓桃等作為替代品。因此，把香料販運到中國是贏利鉅大的買賣，有的海外小國如琉球，因本國資源缺乏，無土特產可充貢品，則每年派船到馬六甲等地購買香料，轉運入明朝貢，然後把換取的絲綢、瓷器等手工業品再轉運到日本、朝鮮等地販賣，以充當中介商的贏利來維持其國人的經濟生活。另外當時這些“貢使”經營的是國與國之間的長途販運貿易，其載運的“貢品”都盡量做到貨輕價貴，即所謂的“一美珠而償銀數百，一寶石而累價鉅千”，說穿了就是一些奇珍異寶。類似這些海外香料和奢侈品的大量輸入，不僅對當時國內社會經濟的發展沒有起到甚麼積極作用，也不能滿足人民群眾的日常生活需要，相反卻導致統治階級越來越腐化墮落，從而加重了對百姓的敲詐勒索。即使在所謂的“永樂盛世”，也照樣是“貪官污吏遍佈內外”。在永樂十九年（1421），山東、河南、山西、陝西諸省因水旱災不斷，發生飢荒，人民剝樹皮掘草根為食，而官府不僅不能賑濟，反而徭役不休，徵斂不息。<sup>(19)</sup>對此階級矛盾的不斷激化，明成祖不能不引起警覺，在奉天、謹身、華蓋三殿遭災後，他被迫引咎自責，於1421年下詔書，把下西洋

列為“不便於民及諸不急之務”而宣告停罷。<sup>(20)</sup>1425年明仁宗一繼位，亦採納原戶部尚書夏原吉“以賑饑、省賦役、罷西洋取寶船”的建議，詔告天下，徹底終止了下西洋的一切事務。<sup>(21)</sup>

其次，鄭和下西洋的隊伍過於龐大，所統領的官兵約二、三萬人，寶船近百艘。這些寶船體勢巍然，據記載，最大者長44丈寬18丈，勘稱當時世界上最大的船隻，船上的蓬帆、錨舵，非二、三百人不能舉動。有人估計，在永樂年間，新建和改建的海船約有二千艘。<sup>(22)</sup>這種船在當時的造價每艘需白銀七、八千兩，由此可以想象，建造下西洋寶船的耗費極其浩大。就連明成祖也為“船數又多，製作又細，費用又大，須是支動天下一十三省錢糧來，方才夠用”而深感憂慮。<sup>(23)</sup>再說每次下西洋的航程過於遙遠，遍歷南海、印度洋、阿拉伯海，直至非洲東海岸，一次往返需二、三年，且每次返航後不久馬上又接着下一次航程，中間很少有間隔。寶船在途中經常遭遇風浪或海盜搶劫，人員傷亡異常慘重，很難有可能長期持續下去。如此巨大的人力、財力耗費，在永樂、宣德年間所謂“百姓充實，府藏衍溢”的情況下，尚勉強可以維持。而到了正統年間，太監王振擅權，發生了“土木之變”，明朝自此“國勢寢弱”，哪裡還有可能負擔得起下西洋的鉅額耗費。儘管明英宗在復辟後幾個月，曾經打算做做永樂時的做法，也派遣都指揮馬雲等出使西洋，但馬上遭到朝官的極力反對，張昭上疏指出，目前河北、山東仍歲歲災荒，百姓四處逃亡，飢不裹腹，衣不掩體，橫屍荒野，慘不忍睹。望陛下應把下西洋的費用，趕快撥到地方用於賑濟災民。<sup>(24)</sup>面對這種民不聊生、衰敗不堪的殘破局面，明英宗也祇好罷馬雲之遣，放棄重下西洋的夢想。

再次，鄭和下西洋從事的是官方貿易，是由朝廷直接指揮的，即使每次下西洋的時間也都是由皇帝親自決定。鄭和下西洋使用的大批海船是由工部、都司衛所及地方官府分別建造的，賞賜用的大量絲織品是由各地方織染局供應，船上人員多數是來自南京、直隸等地的衛所運糧官軍，這一切充份顯示了明王朝高度集中的權力。這就是說，鄭和下

西洋所需的各種物品，如絲綢緞匹、瓷器、船舶等，大多是出自於官手工業。在洪武、永樂時期，明朝政府所控制的官手工業有五個系統，即工部、內務府、戶部、都司衛所和地方官府領導的官手工業，其工匠人數大約在三十萬人左右。<sup>(25)</sup>這些工匠按當時的規定，是三年為一班，輪流到京城勞役三個月，到期交班，名為“輪班匠”。<sup>(26)</sup>他們的勞動屬於封建徭役制的強制性無償勞動，往返路費均須自理，到京師應一次役，往往弄得傾家蕩產，加之負責的官員完全是依靠棍杖來管理生產，因此，工匠的勞動積極性很差，經常以怠工、故意降低產品質量、逃亡等辦法進行反抗。至宣德年間，官手工業已逐漸走向衰落，在京工作的工匠大多逃亡，所生產的物品不僅數量極少，而且質量很差。就以下西洋帶出去作賞賜用的絲織品來說，主要是來自各地方織染局，而各地方織染局的供役工匠就是通過匠籍制強徵來的，並以不同的勞役形式編入織染局。在明初，各地方織染局每年上繳的織造定額大約為35,436匹。<sup>(27)</sup>這些緞匹的織造，皆是使用所屬府州縣百姓交來的稅絲，但由於逃民現象嚴重，故往往無法完成任務。如自永樂二十一年(1423)至宣德四年(1429)，河南布政司織染局就因百姓逃亡，欠下稅絲22,520兩，遂造成缺536匹絲綢無法上繳。<sup>(28)</sup>似此各地方織染局上繳的絲織品缺額越來越大，朝廷當然無法繼續給下西洋提供賞賜用的絲織品。

再來看看下西洋所需的船隻，多數是由南京龍江造船廠建造，這個廠雖然擁有工匠四百餘戶，全都是洪武、永樂年間從江西、福建、湖廣、浙江、南直隸等沿海省份招來的熟於造船者，外加民工二千多人，但是工效很低，每年僅修造船隻二十艘，且質量很差，在一些船板的接縫處、船艙內部查看不到的地方或高層水淹不到處，均祇在表層填灰，裡面不填，或乾脆全部不填。船一經下水振動，灰全部脫落，水即進入船艙。<sup>(29)</sup>例如弘治三年(1490)，工部曾下令福建布政司建造海船兩艘，後來因福州近年山林已被砍伐殆盡，而轉到龍江造船廠建造，共花費白銀一萬五千兩，結果建成後不堪駕運，被風

吹毀後，賣破船僅收回原價的四分之一。<sup>(30)</sup>可見由於明朝官手工業的衰落，下西洋已失去雄厚的物質基礎，要求織造大量可供賞賜的絲織品或建造可航行遠洋的海船已日見困難，下西洋活動當然不可能再持續下去。

### 鄭和下西洋的歷史功績

在世界歷史上，15世紀是遠洋航行探險取得重大突破的時代。在東西方先後出現的四次空前偉大的航海活動中，鄭和作為世界上第一個洲際航海家，作為人類征服海洋的先驅，他揭開了世界航運史從大陸轉向海洋的序幕，成為達·伽馬、哥倫布和麥哲倫的先行者。他雖然沒有起到像哥倫布遠航那樣的作用，使人類社會發生了質的變化，從根本上改變了東西兩半球相對隔絕發展的格局，但是他對中國航海史和世界航海史的發展，對中國古代航海技術的完善，以及對加強中外友好交往等方面都留下了不可磨滅的歷史功績。

眾所周知，世界中古時期的航海是一個帆船時代。當時的中國帆船位於世界造船業的前列，據說在南宋時所造的大型海船已長達二、三十丈，載乘六、七百人，從中國到波斯、阿拉伯的帆船，因船體大不能進入波斯灣，一般須在南印度的奎隆換乘小船，而從波斯、阿拉伯東來的商人，則須在奎隆換乘中國帆船，才能經得起馬六甲海峽的風浪。<sup>(31)</sup>至鄭和下西洋時，其統率的寶船有近百艘，最大者長達四十四丈、寬十八丈，載重量約數千噸，遠遠超過近一個世紀後達·伽馬、哥倫布或麥哲倫所率領的船隊。鄭和船隊不僅利用了中國人的偉大發明，即指南針以及配有船尾舵和風帆，能在逆水頂風的情況下航行，而且將其進一步完善與發展，在地文航海、天文航海、季風運用和航海氣象預測等方面都達到了相當高的水平。可以說，鄭和航海技術是集宋元以來中國古代航海技術之大成，並在某些方面有了新的提高和發展。從這一點來說，鄭和船隊作為中國航海史和世界航海史一次空前的壯舉，在印度洋許多前人未涉及的海域留下了航跡帆影，這本身就是對中國航海史和世界航海史的最大貢獻。

鄭和下西洋還豐富了中國人民的地理知識，開闊了中國人民的眼界，特別是由鄭和隨行人員馬歡、費信、鞏珍分別撰寫的《瀛涯勝覽》、《星槎勝覽》和《西洋番國志》，對下西洋所到國家和地區的位置沿革、重要都會、地理形勢、宗教信仰、風俗習慣、物產氣候等都做了詳細的描述，使中國人民對東南亞、北印度洋沿岸、阿拉伯海、紅海乃至非洲東海岸一帶的廣大地區有了更多的瞭解和認識。由茅元儀收入《武備志》的〈自寶船廠開船從龍江關出水直抵外國諸番圖〉（俗稱〈鄭和航海圖〉），採用了中國傳統繪圖法，把沿途經過的山川河流、島嶼淺灘、碼頭港口、城鎮廟宇等一一形象地標明在紙上，繪出了從南京到東南亞沿海、北印度洋沿岸最遠到非洲東海岸今肯尼亞的蒙巴薩的航路，分別標出了航向、航程、針路及牽星圖，不失為一部出色的航海手冊。英國業餘歷史學家加文·孟席斯（Gavin Menzies）在《1421：中國人發現美洲》一書中贊揚說，中國天文學家測定華蓋星和南十字星座的高度是人類認識地球歷史的一個關鍵時刻，因為他們懂得地球的圓周，則可計算南極的正確方位。通過觀察南十字星座正確方位與他們羅盤正確方位之間的差距，他們可以確定南磁極的方位，從而對他們的羅盤做必要的校正。《武備志》證實了這的確是中國航海家的一種做法，而葡人到五十年後才採用這種計算緯度的方法。<sup>〔32〕</sup>這些說明鄭和下西洋不僅開闊了中國人民的眼界，而且完善了包括天文航海在內的中國古代先進的航海技術。

鄭和船隊雖然前後航行達二十八年之久，遍歷亞、非洲三十多個國家和地區，就其統領的官兵之多和船隻數量之大，完全可以說是當時世界上規模最大的一支船隊。但是，如果與後來西方殖民者的海上擴張相比，鄭和船隊無疑是典型的和平之師、友好使者，因為他們沒有在海外建立一塊殖民地，甚至沒有對他們到達的任何地方聲稱擁有主權以誇耀自己的“發現”。儘管當時明朝擁有比世界上其他國家或民族都雄厚的國力，但是鄭和船隊並沒有因此而凌辱小國，霸佔別國的土地。這些說明，中國人沒有掠奪其他民族土地，或者把其他國家的土地

開拓為殖民地的習慣。養成這種習慣的根本原因有兩個方面：一是經濟原因，中國是傳統的農業經濟，以龐大的耕地和廣闊的內河航運網來支持，更多的是自給自足，不需要海外的市場和原材料。二是文化原因，儒家學說教導中國人要以“王道”服人，而不是以“霸道”。這種文化與其他游牧部落或重商民族的文化正成明顯對比，游牧部落當一個地方的食物和水草資源枯竭時，則要流動到新的地方以尋找綠洲，他們甚至掠奪其他民族的土地，與其他游牧部落發生衝突。重商經濟則依賴於製造和貿易經濟，被迫要尋找新的市場和外部的資源供應。在一些島國或資源缺乏的國家，如英國和日本，在這方面的壓力顯得更大，這就是為甚麼英國在工業革命後會如此狂熱地尋求殖民地，以擴大自己的國力和建立盡可能多的海外市場。日本由於其火山群島的潛在威脅，使問題更加複雜，為此它尋求東南亞豐富的自然資源。反觀中國在近代以前，強大的國力至少也延續了數千年，但是中國從無濫用其國力對其他民族進行過擴張的記錄。美國學者詹姆斯·赫西昂（James C. Hsiung）談到上述情況時，無不贊歎地說：“由於缺乏一種更好的辭彙，我祇能稱之為真善美。”<sup>〔33〕</sup>

正因為鄭和船隊是和平之師、友好使者，故鄭和下西洋密切了中國與海外諸國的友好交往，增進了中國人民和亞非人民的傳統友誼。在鄭和下西洋的影響下，有不少海外國家的國王親自率領使團來華朝貢，據不完全統計，在鄭和下西洋期間，有東南亞四個國家的九位國王八次來華進行訪問。他們之中，有的因病不幸去世，將“體魄托葬中華”，作為世代友好的象徵。如永樂六年（1408），渤泥（今文萊）國王麻那惹加那乃率其王妃、子女、弟妹、親戚、陪臣一行一百五十餘人來華朝貢，不幸因病去世，葬於南京安德門外；永樂十五年（1417）蘇祿國東王巴都葛叭答刺與西王、峒王率領家屬、隨從及頭目共三百四十餘人來華朝貢，返國途中，東王病逝，葬於山東德州；永樂十八年（1420）古麻刺刺（今菲律賓的棉蘭老島）國王干刺義亦敦奔率其妻、子、陪臣來華朝貢，歸國途中，因病在福州去世，

葬於閩縣。這些國王留在中國各地的墳墓，至今仍成為中國與東南亞友好交往的歷史見證。<sup>(34)</sup>由於鄭和下西洋期間奉行的是和平外交政策，故所到之處深得當地民眾的愛戴，他們尊稱鄭和為“三寶”。在東南亞各地就有許多以三寶命名的地方，如泰國有三寶港，馬來西亞有三寶山、三寶井，菲律賓有三寶裡，印尼有三寶壟、三寶廟等等。至今在東南亞各地仍廣泛流傳著許多有關鄭和下西洋的傳說，他們把鄭和的功績作為神話來傳頌，把鄭和的偶像供在廟裡崇拜。這些事實說明，鄭和作為一位和平使者，確實為發展中外友好交往作出了一定的貢獻。

### 中國海洋文化的發展

明初出現的鄭和下西洋壯舉並不是孤立的、偶然的現象，它是當時中國封建社會經濟發展到一定高度的產物。首先，中國古代的造船與航海技術在宋元時期已有了長足的進步，可以說是居於當時世界造船業和航海技術的前列，而鄭和船隊正是集宋元以來中國造船與航海先進技術的大成，並將之再提高到一個新的水平。其次，明初中國的水師力量可以說是比較強大，據李約瑟先生在《中國之科學與文明》一書中說，明初的水師在歷史上可能比任何其他亞洲國家的任何時代都出色，甚至較同時代的任何歐洲國家，乃至於所有歐洲國家聯合起來，都可說不是他的對手。<sup>(35)</sup>而鄭和下西洋就是這種強大水師力量的集中表現。有人曾做過這樣的假設，如果葡萄牙人早八、九十年來到印度洋，他們將會遭遇到鄭和船隊的打擊，則不可能如此輕而易舉地佔領馬六甲。<sup>(36)</sup>再次，我國是一個陸海兼備的國家，海岸線長達 18,000 多公里，還有 14,000 多公里的海島岸線和 7,000 多個海島。早在漢唐時期，我國已開闢了與東南亞、印度和阿拉伯的海上交通和海上貿易往來，我國人民在長期的航海生活與實踐中產生了海洋文化，而鄭和下西洋就是這種海洋文化發展到一定程度的表現。

海洋文化是人類文化的一種基本形態，它是人類所處的自然環境的地理特徵與政策取向作為參照物來劃分的一種文化形態，凡是擁有海洋的地

區，凡是擁有海岸的民族，在其文化中就或多或少會帶有海洋文化的成份。我國位於太平洋地區，走向海洋，開發海洋的歷史已很悠久。兩千多年前，當漢武帝從張騫通西域在大夏（今阿富汗）看到蜀布、邛竹杖，獲悉有海路可通印度時，則派使者從徐聞、合浦出發，沿海岸航行，經中南半島到南印度的康契普臘姆，開闢了與東南亞、印度的海上交通，也就是人們所說的“海上絲綢之路”。至唐代，自公元 751 年安西節度使高仙芝在中亞的怛羅斯被阿拉伯軍隊戰敗後，陸上絲綢之路被切斷，對外貿易重心遂轉向海外，當時的貿易航線從廣州一直通向波斯、阿拉伯各地。南宋時，由於偏安於半壁江山，加之抵禦北方少數民族的入侵，大量的軍費開支須來自於海外貿易的稅入，故南宋政府特別注重發展海外貿易，鼓勵私人貿易商出海貿易。這種情況持續到元代又有了進一步的發展，以致於意大利旅行家馬可·波羅和摩洛哥旅行家伊本巴都他盛贊當時的泉州是世界上最大的港口之一。歷經幾個朝代開闢的海外交通和發展的海外貿易，都為明初鄭和下西洋奠定了堅實的基礎。

有人把中國的海洋文化與西方的海洋文化做比較，認為西方是海洋商業文化，他們把海洋看作是進行貿易、開闢市場、探索和認識世界的通道；而中國是海洋農業文化，把海洋看作是陸地農田的延伸，單純強調海洋具有的農業價值，而忽視了海洋本身具有的開放性。<sup>(37)</sup>這種看法有一定的片面性。在我國東南沿海的某些省份，如福建沿海一帶，因山多田少，人們素以海外貿易為生，產生了一種“利商舶，輕遠遊”、“恬波濤而輕生死”的海洋文化，即使在明朝厲行海禁期間，不少福建人仍為謀求厚利而敢冒殺頭之險，出海從事走私貿易。就以當時對日本的貿易來說，儘管明朝政府一再嚴禁，但自嘉靖二十三年（1544）十二月至嘉靖二十六年（1547）三月的兩年多裡，到日本從事走私貿易而為風漂到朝鮮，並被解送回國的福建人就達千人以上。<sup>(38)</sup>另據萬曆四十年（1621）明朝兵部的估計，當時往日本進行走私貿易的福建海商已達數萬人之多。<sup>(39)</sup>明朝官員馮璋在《通番舶議》中就感慨地

說，福建泉州、漳州一帶的風俗，為謀利而出海貿易，今雖定下充軍、殺頭的重罰，但仍成群結隊造船出海從事走私貿易，一點也不畏懼。<sup>(40)</sup>

正是這種敢於冒險，置生死於不顧的海洋文化習俗，使明朝政府不得不採取讓步措施，於1567年在福建漳州海澄月港部分開放海禁，准許私人海外貿易商申請文引，繳納餉稅，出洋貿易。於是，數以百計的商船湧向海外，據漳州文士張燮在《東西洋考》一書中描述：“大者，廣可三丈五、六尺，長十餘丈；小者，廣二丈，長約七、八丈”，“多以百計，少亦不下六、七十隻，列艘雲集，且高且深。”<sup>(41)</sup>當時在東亞海域，存在着激烈的商業競爭：西班牙殖民者佔據菲律賓後，開闢了從馬尼拉至墨西哥阿卡普爾科的大帆船貿易航線，把墨西哥銀元轉運來換取中國商人載運到馬尼拉的生絲和絲織品；荷蘭東印度公司在印尼巴達維亞設立司令部後，又佔據了我國的臺灣南部，並以此為基地，把中國商人載運到那裡的生絲和絲織品販運到日本，以換取白銀；葡萄牙殖民者在我國澳門居留後，則經營著印度 - 澳門 - 日本的三角貿易，把在廣州購買的生絲和絲織品販運到日本以贏利。在與歐洲殖民者激烈的商業競爭中，中國商人以其敏銳的商業頭腦和強烈的競爭意識立於不敗之地。使西班牙經營的大帆船貿易離不開中國商人提供的貨物，否則它們將無貨可載，為此在墨西哥的西班牙人經常把載運中國貨物的大帆船親切地稱為“中國船”(nao da China)；而中國貨物是經由中國商人先載運到馬尼拉集中，然後再轉運到墨西哥，故在墨西哥的西班牙人竟稀裡糊塗地把菲律賓稱為“中華帝國的一個省”；在南美，他們還把轉運中國貨物的主要道路命名為“中國路”。<sup>(42)</sup>中國商人成功競爭的結果，使世界各地的白銀源源不斷地流入中國，使中國成為當時東亞海域的貿易中心。德國著名經濟學家貢德·弗蘭克在其著作《白銀資本》中這樣評價道：“中國貿易造成的經濟和金融後果是，中國憑藉着在絲綢、瓷器等方面無與匹敵的製造業和出口，與任何國家進行貿易都是順差……美洲白銀或者通過歐洲、西亞、印度、東南亞輸入中國，或者用從阿卡普爾科出發的馬尼拉

大帆船直接運往中國。”“作為中央之國的中國，不僅是東亞朝貢貿易體系的中心，而且在整個世界經濟中即使不是中心，也佔據支配地位。”<sup>(43)</sup>這些事實說明，16世紀在中國東南沿海一帶不僅產生了海洋文化，而且已發展到一定高度。這種海洋文化可以與西方的海洋文化相提並論，屬於一種開放性的商業文化。

那麼，中國海洋文化後來是如何走向衰落呢？有人將之歸咎於清初實行的海禁，認為海禁使中國人不能出海，以致於形成一種封閉性的農業文化。這種說法不符合當時的歷史事實，清初雖然實行海禁，甚至實行過殘酷的遷海政策，把沿海省份內遷30-50里，但是其目的是為了切斷鄭成功反清勢力與大陸的聯繫。至康熙二十二年(1683)，清政府消滅鄭氏反清勢力，統一臺灣後，海禁的主要意義已消失，第二年則宣佈開海貿易。於是，中國商船大量湧向海外，“偏於占城、暹羅、真臘、滿刺加、渤泥、荷蘭、呂宋、日本、蘇祿、琉球諸國”，真可謂“極一時之盛矣”。<sup>(44)</sup>而清政府為了鼓勵海外貿易也經常採取一些獎勵措施，如為了解決鑄造銅錢的銅斤缺乏問題，則鼓勵中國商人到日本販銅，運回後一半由商人自銷，另一半由官府收購；為了解決因人口增長而產生的大米短缺、米價驟增問題，則鼓勵商人到東南亞各地販運大米分別予以免稅、賞給官銜等獎勵。因此，中國商人在東南亞海域仍然是非常活躍，還是保持着相當大的競爭力，中國海洋文化在某種程度上仍繼續在發展。

中國海洋文化真正走向衰落應是在鴉片戰爭之後，當時由於西方航運業的衝擊，特別是19世紀50-60年代輪船的推廣使用，使中國傳統的帆船漸漸遭淘汰，至19世紀70年代，中國帆船已幾乎在海外貿易中絕跡。而在此後的近一個世紀裡，中國基本上是封閉的，很少在海洋方面有所發展，錯失了許多良機。直至20世紀80年代改革開放後，我國海洋文化才重新獲得發展的機會，我國領導人開始對海洋投入了關注，認識到海洋具有廣闊的空間和巨大的資源，對人類的生存和發展至關重要，特別像我國這樣一個世界人口大國，陸地空間不足，資源有

限，海洋更是我國今後可持續發展的重要空間和資源支援，21世紀中國的振興和發展必然越來越多地依賴於海洋。開發和利用海洋，對於我國的長遠發展將具有越來越重要的意義。我們一定要從戰略的高度認識海洋，增強全民族的海洋意識。綜觀世界上經濟發展速度較快的國家和城市，一般都是臨近沿海地區，在21世紀，經濟的全球化勢必加速世界經濟的佈局更向沿海地區聚集。在世界各國的沿海地區，誰能抓住這一機遇，誰就能在經濟全球化的過程中得到發展，反之將逐漸被邊緣化。我國沿海地區的發展就是一個例子，當前，我國沿海城市如上海、天津、青島、大連、寧波、福州、廈門、廣州、高雄、基隆等，都是依靠其特有的海洋資源和海上交通優勢，並將這些資源和優勢轉化為經濟發展的優勢，使其經濟得到迅速地發展。因此，在國與國之間的政治經濟文化交流日益增多，經濟全球化的程度越來越高，中國經濟體制和世界經濟體制接軌的速度日漸加快的前提下，要想振興中華民族，繁榮中華文化，就必須在全民族中樹立起海洋國土的概念，發展海洋文化，重視海洋文化在中華文化中的地位和作用。我們今天紀念鄭和下西洋600週年，目的就是要弘揚鄭和船隊面向海洋，走向世界，不畏艱險，勇於探索的開拓精神。通過這些活動來提高國人對海洋的認識，增強全民族的海洋意識，以創造出更加燦爛的海洋文化，為把我國建設成真正的海洋強國而做出不懈的努力。

## 【註】

- (1) 田中健夫：〈東亞國際交往關係格局的形成和發展〉，《中外關係史譯叢》第二輯，上海：譯文出版社，1985年，頁153。
- (2) 陸錫熊：《歷代通鑑輯覽》卷一〇二。
- (3) 張廷玉：《明史》卷三〇四，〈鄭和傳〉。
- (4) 《明史》卷一四九，〈夏原吉傳〉。
- (5) 《明太宗實錄》卷七十一，永樂五年九月壬子。
- (6) 《明太宗實錄》卷二五〇，永樂二十年六月壬寅。
- (7) 《明太宗實錄》卷二六三，永樂二十一年九月戊戌。
- (8) 丘濬：《大學衍義補》。
- (9) 傅維麟：《明書》卷八十一，〈錢法〉。
- (10) 《明宣宗實錄》卷九，洪熙元年九月癸丑。
- (11) 黃瑜：《雙槐歲鈔》卷九，〈京官折俸〉。
- (12) 《明宣宗實錄》卷一一四，宣德九年十一月丁丑。
- (13) 《明英宗實錄》卷十九，正統元年閏六月戊寅。
- (14) 《明憲宗實錄》卷九十七，成化十年十月丁丑。
- (15) 胡如雷：《中國封建社會形態研究》，北京：三聯書店，1979年，頁180。
- (16) 楊翰球：〈15至17世紀中葉中西航海貿易勢力的興衰〉，《歷史研究》1982年第2期。
- (17) 張瀚：《松窗夢語》卷四，〈商賈紀〉。
- (18) 印鸞章校注：《明鑒綱目》卷十，〈嘉靖二十八年七月倭寇浙東〉。
- (19) 鄒緝：〈奉天殿災上疏〉，《皇明文衡》卷六，〈奏議〉。
- (20) 《明太宗實錄》卷二三六，永樂十九年四月乙巳。
- (21) 《明史》卷一四九，〈夏原吉傳〉。
- (22) 中國航海史研究會：《鄭和下西洋》，北京：交通出版社，1985年，頁64。
- (23) 羅懋登：《三寶太監西洋記通俗演義》第十五回。
- (24) 《明史》卷一六四，〈張昭傳〉。
- (25) 許瀚新、吳承明：《中國資本主義的萌芽》，北京：人民出版社，1985年，頁113、114。
- (26) 申時行：《明會典》卷一八九，〈工匠二〉。
- (27) 《明會典》卷二〇一，〈工部二一〉。
- (28) 《明宣宗實錄》卷七十二，宣德五年十一月庚子。
- (29) 李昭祥：《龍江船廠志》卷六，〈孚革志〉。
- (30) 《明孝宗實錄》卷三十八，弘治三年五月丙子。
- (31) 周去非：《嶺外代答》卷二，〈故臨〉。
- (32) Gavin Menzies, *1421: The Year China Discovered America*, New York: Harper Collins Publishers Inc., 2002, p. 145.
- (33) James C. Hsiung, "Pacific Asia in the Twenty-First Century World Order", *Asian Affairs*, vol. 29, no. 2, Summer 2002, pp. 106-107.
- (34) 李金明：《明代海外貿易史》，北京，中國社會科學出版社，1990年，頁51-54。
- (35) 李約瑟著、陳立夫主譯：《中國之科學與文明》第十一冊，臺北，商務印書館，1980年，頁241。
- (36) Tien Tse Chang, *Sino-Portuguese Trade (1514-1644)*, Leiden: E. J. Brill, 1933, p. 68.
- (37) 倪健民、宋宜昌主編：《海洋中國：文明重心東移與國家利益空間》，北京，中國國際廣播出版社，1997年，頁1361。
- (38) 《明世宗實錄》卷三二一，嘉靖二十六年三月乙卯。
- (39) 《明神宗實錄》卷四九八，萬曆四十年八月丁卯。
- (40) 馮璋：《通番船議》，《明經世文編》卷二八〇，《馮養虛集》。
- (41) 張燮：《東西洋考》卷七，〈餉稅考〉。
- (42) W. L. Schurz, *The Manila Galleon*, New York: E. P. Dutton & Co., 1959, pp. 63, 384.
- (43) 貢德·弗蘭克著、劉北成譯：《白銀資本》，北京，中央編譯出版社，2000年，頁167、19。
- (44) 魏敬中：《重纂福建通志》卷八十七，〈海防·總論〉。

# 山東地區媽祖信俗的初步研究

閻化川\* 李丹瑩\*\*

媽祖信仰目前已經形成了一個覆蓋中國南北及國內外的“媽祖信仰文化圈”。但是當前媽祖文化研究也出現了一種“南熱北冷”的現象，對北方地區媽祖信俗的研究還很不夠。山東地區的媽祖信俗研究，近三十年來自李獻璋先生《媽祖信仰研究》一書中第163-165頁的不足2,000字的粗略研究之後，迄今未見這一方面的專論、詳論，尚有許多研究空白亟待填補。本文則對山東地區媽祖廟的空間分佈情況，媽祖信俗的傳入、傳播、影響等問題作了初步考察、探討及總結。

“媽祖”是發祥於宋代福建莆田地方的一位航海保護女神在民間的通稱，本文所採用的“媽祖”、“媽祖廟”等稱謂，係沿用這一俗稱。媽祖信仰的空間分佈相對集中在中國東南沿海（包括臺、港、澳）以及日本、韓國、東南亞等地區，這就使得大陸的媽祖文化研究者往往把目光集中在東南沿海地區，而臺、港、澳等地的媽祖文化研究者又因為地理空間的視野局限也不可能過多關注北方的媽祖信仰研究，從而導致了“媽祖信仰文化圈”研究出現了一種“南熱北冷”的現象。

如何展開較為“冷門”的媽祖信俗的北漸問題（即在中國北方的傳播與影響）研究，既是對媽祖文化研究的另闢蹊徑，也是對整個媽祖文化圈研究的互動。以處於中國北方的山東地區為例，雖然其膠東地區業已被某些學者劃為“媽祖信仰文化圈”的組成部分<sup>(1)</sup>，但是山東地區的媽祖信俗研究，一些研究者祇是有所涉及，迄今未見這一方面的專論<sup>(2)</sup>，特別是山東內陸地區如德州、曹縣、巨野、茌平等存在媽祖廟卻長久以來無人注意這一事實說明，媽祖信俗在北方（如山東）地區的空間分佈、傳播及其影響等方面的研究，尚有許多空白亟待填補。<sup>(3)</sup>本文通過對山東地區媽祖廟空間分佈情況的考察、統

計，就媽祖信俗的分佈、傳入、傳播、影響、特徵及原因等問題作了初步探討，認為媽祖信仰最早傳入山東的時間與地點問題上，值得商榷；另對山東的海神與媽祖做了辨析，並對山東的媽祖信仰作個初步總結。

## 山東媽祖廟的空間分佈及兩線傳播

媽祖在不同朝代各有其封號<sup>(4)</sup>，此不贅述。文中所統計的山東地區媽祖廟，名稱各異，如稱“天妃廟”或“天妃庵”等，甚者將媽祖與泰山碧霞元君女神混為一談。這些媽祖廟，主要是明清時所建立。至於研究山東媽祖廟分佈的動機，要特別感謝譚世寶教授的熱心善誘、黃曉峰先生“希望有人把地球表面所有的媽祖廟天后宮分佈圖也給描繪出來，那就得到了一個總體的媽祖文化圈的示意圖了”的倡議，以及山東蓬萊正在籌建“中國北方最大的媽祖文化研究中心”所啟示。<sup>(5)</sup>

山東的媽祖廟大多修建在海運與河運航線的附近，即山東沿海州縣和一些重要的河、海港口及河道沿岸，這是山東媽祖廟最為明顯的一個空間分佈特徵。據目前掌握的資料，山東的媽祖廟至少有四

\* 閻化川（1974-），現為山東大學歷史文化學院2003級博士生。

\*\* 李丹瑩（1980-），現為山東大學歷史文化學院2003級碩士生。



〔圖1〕光緒《增修登州府志》卷首〈府境圖〉中瀕海的登州府境暨山東的部分沿海州縣圖



〔圖2〕當時蓬萊縣境內已建有媽祖廟的水城丹崖山、廟島、長山島、樂家口之地理位置圖

十八座，主要分佈在沿海各州縣，並隨着漕運線路 曹縣，最北端到達德州。茲將其空間分佈及建、修的延伸而深入到山東內陸腹地，最南端到達荷澤的情況列簡表如下。

山東地區媽祖廟分佈簡表<sup>(6)</sup>

州縣	名稱	位置	建修情況	資料出處	備註
蓬萊縣5	廟島顯應宮	在沙門島(今屬長島縣)	北宋宣和四年建(?)	新編《長島縣志》卷首三頁	疑誤 <sup>(7)</sup>
	蓬萊閣天后宮(又稱“靈祥廟”)	在水城丹崖山上	宋徽宗朝敕建(?)。道光十七年英文重修，光緒六年邑人司明三等重修。	光緒《增修登州府志》卷十一、光緒《蓬萊縣志》卷三	疑誤
	樂家口天后宮	在樂家海口	不詳	光緒《蓬萊縣志》卷三	
	長山島天后宮	在長山島	不詳	同上	
	馬家村天后宮	在官莊社馬家村	不詳	同上	
寧海州1	天后宮(似應為天妃廟)	在州北十里	元至元四年(1267)建，至大四年修。	民國《牟平縣志》卷二	今年平縣
萊城縣5	成山祠	具體位置不詳	約大德間(1297-1307) <sup>(8)</sup>	《道園學古錄》卷四一	官修
	石島天后宮	在石島	乾隆十六年(1751)修建	光緒《增修登州府志》卷十一	道家住持
	召石山天后宮	在縣東召石山下	不詳	同上	同上
	俚島天后宮	在俚島	不詳	同上	同上
	槎山天后宮 <sup>(9)</sup>	在槎山	不詳	不詳	同上
萊州府1	天妃廟	在州治正東隅	元代 <sup>(10)</sup> 。康熙六十一年(1722)成永健重修，以後續修皆由海商。	萬曆《萊州府志》及乾隆《萊州府志》卷四	1722年後商修
日照縣5	狄水廟(又名“天妃庵”)	在安東衛城西南三里河海交匯處	可能建於元代 <sup>(11)</sup>	康熙《青州府志》卷八	
	城南閣天后宮(或稱“天后祠”)	在城南閣	同治十二年(1873)縣紳許維榕偕紳士重修	乾隆《沂州府志》卷十四、光緒《日照縣志》卷二	紳修
	濤洛口天后宮	在濤洛海口	不詳	同上	
	夾倉口天后宮	在夾倉海口	不詳	同上	
	龍汪口天后宮	在龍汪海口	不詳	同上	
德州2	南回營天妃廟	南回營天妃廟	可能建於元代。天順、成化間兩次重修，嘉靖時宋鏐暨等再修。	乾隆《續德州志》卷五	運河流經
	天后宮	在北廠運河東岸	道光間昌伊蘇建，後遷至城內大營東街。	民國《德縣志》卷四	民修
青島2	天后宮	在今青島市太平路	明成化三年(1467)	徐玉福《媽祖廟宇對聯》，頁148	
	天后宮	在今青島嶗山	不詳	《文化雜誌》2003秋季刊，頁118	
濟寧直隸州2	天妃閣	在城北關	不詳	乾隆《濟寧直隸州志》卷十	運河流經
	天后宮	在天井開河北	乾隆三十一年(1766)總河李清時建	同上	合修
曹縣1	天妃廟(或娘娘廟)	在楊晉口	不詳	康熙《曹縣志》卷六、光緒《曹縣志》卷六	賈魯河流經 <sup>(12)</sup>

壽光縣1	天妃廟	約在城內“羊角溝”處附近	不詳	民國《壽光縣志》卷首頁24	
莒平縣1	天妃宮	在城北三十里，今已圮。	不詳	民國《莒平縣志》卷二	運河流經
文登縣3	威海司天后宮	在威海司	康熙四十年建（1701），乾隆間重修。	光緒《增修登州府志》卷十一	
	縣南天后宮	在縣南六十里	不詳	同上	
	蘇門島天后宮	在蘇門島	不詳	同上	
威海衛1	天后宮	在衛東北三里	康熙四十八年（1709）守備費倫重修；乾隆年間巡檢唐拱儉重修。	乾隆《威海衛志》卷十	官修
膠州3	天后廟	在老衙門附近	不詳	《民國膠澳志》卷三	可能為民修
	天后廟	在小港廟中	不詳	同上	
	天后廟	在天后公園內	開埠前傅鴻俊與商會共建	同上	商修
即墨縣3	金家口天后宮（又稱“天后聖母行宮”）	在縣北九十里金家口	乾隆三十三年（1768）南北客商建造	同治《即墨縣志》卷十二、新編《即墨縣志》頁679	商修
	女姑口天后宮	在縣西南五十里女姑口	不詳	同上	
	青島口天后宮	在縣西南九十里青島口	不詳	同上	
長山縣1	周村天后宮	在周村	乾隆三十九年（1774）僧緒蒞募建，邑令葉觀海撰記。	嘉慶《長山縣志》卷二	
黃縣3	龍口天后宮	在龍口	道光十九年（1839）修建	乾隆《黃縣志》卷三	
	南關天后宮	在南關	不詳	同上	
	黃河營天后宮	在黃河營	不詳	同上	
嶧縣1	天后聖母宮	在城東南六十里台莊開西	咸豐三年（1853）福建士商重修	光緒《嶧縣縣志》卷十	商修
掖縣1	天后宮	在城西北海廟口	同治年間建修	民國《四續掖掖志》卷五	
福山縣（今屬煙臺）2	煙臺海口天后宮（又稱“福建會館”）	在煙臺海口北大街（今屬煙臺市，今名“煙臺市博物館”。）	光緒十年（1884）福建會館建造	民國《福山縣志》卷五	商修
	煙臺新世界天后宮	在煙臺東南新世界	不詳	同上	
昌邑縣2	天后廟	在縣城節孝祠旁	光緒二十一年（1895）修建	光緒《昌邑縣續志》卷四	濰水流經
	天后宮	在〔北鄉〕下營	光緒二十六年（1900）建	同上書，卷七	船商修建
巨野縣1	天后宮（又稱“白衣堂”）	在城隍廟東北處	光緒二十一年（1895）縣令許廷瑞修建	民國《巨野縣志》卷一	官修
海陽縣1	天后宮	在縣南三里	不詳	光緒《增修登州府志》卷十一	

據上表所統計，山東地區的媽祖廟數目已達四十八處之多。然而由於搜集、查閱的資料有限，也會遺漏一些媽祖廟，因此山東地區實際曾存在過的媽祖廟，可能會比本文表中的統計數要大。黃仁宇先生說：“歷史是繼續不斷的，專家的準備工作也永無止期，我們也不能等候材料之全備。”<sup>(13)</sup> 這種情況下祇能根據個人所掌握的資料，對山東的媽祖

信仰加以初步的考察、研究，更深入的研究需要留待以後。此外，在給出這一統計數位之後，感到還有必要再作一些說明。

首先是不同年代刻本的《山東通志》，對山東地區媽祖廟存在情況的記載不一，或者記載較粗，或者乾脆並無記載，這增添了山東媽祖廟統計、考察的難度。例如，筆者目前所能見到的最早山東通志





〔圖5〕即墨縣金口天后宮，又稱為“天后聖母宮”，是商船停泊之區，乾隆三十三年由南北客商共同捐資建造。



〔圖6〕廟島（沙門島）媽祖廟，又稱“顯應宮”，俗稱“娘娘廟”，座落在廟島北部，它被喻為“北方第一海神宅院”。此圖據新編《長島縣誌》卷首彩圖，是其外觀圖。



〔圖7〕廟島，古時稱之為“沙門島”，因該島浮在海水中如一僧人狀而得名。該島媽祖廟內的媽祖神像金碧輝煌，莊嚴肅穆。（此圖轉引自 [http://www.yantai.gov.cn/cn/content/travel\\_yt/index\\_jd\\_dis.jsp?foo=15022&name=](http://www.yantai.gov.cn/cn/content/travel_yt/index_jd_dis.jsp?foo=15022&name=)）

但語焉不詳，亦未能發現其它關於此天妃廟的相關記載。3）登州府兩處，位置同上。4）膠州直隸州一

處，在州治東。<sup>〔15〕</sup>雍正之後，媽祖廟及其記載的大量增加，說明了媽祖信俗在社會上的傳播、影響日漸廣泛，社會認同的程度逐漸提高了。出現這一情況，是與媽祖敕封地位不斷提高、社會影響愈來愈大有關，尤其是雍正敕令沿海各州縣立廟祭祀媽祖之後。

其次，是對山東沿海幾個州縣的媽祖廟統計數位的說明。

1）蓬萊縣的五處媽祖廟。光緒《增修登州府志》卷十一記載了蓬萊縣有四處天后宮：“一在水城丹崖山上，本名靈祥廟，道光十六年燬，十七年知府英文重修。又一在沙門島，曰靈顯宮。一在欒家海口。一在長山島。”光緒《蓬萊縣誌》卷三在對光緒《增修登州府志》卷十三《海防》作補注時這樣記載道：“（丹崖山天后宮）……光緒六年，邑人司明三、張建封、黃宗敬、張吉甫等募緣重修。又一在沙門島，曰靈顯宮。一在欒家口。一在長山島。”<sup>〔16〕</sup>這與光緒《增修登州府志》卷十一所記載一致，基本可以斷定蓬萊縣至少有四處天后宮，一般對蓬萊縣天后宮的統計也僅限於此。但是筆者在光緒《蓬萊縣誌》卷十一還新發現有如此記載：“官莊社巨峰、馬家村、張家村、孫家村，在馬家村天后宮設立永綏局，東至老白石，與北洋社接界……”<sup>〔17〕</sup>由此可知在蓬萊縣境內，除了上述四處天后宮之外，至少在官莊社的馬家村還建有一天后宮。這樣我便把新發現的這一天后宮補充了進來，斷定蓬萊縣有史可稽的天后宮應該由原來的四處更改為五處。

2）文登縣（當時包括威海在內）的三處媽祖廟。乾隆《威海衛志》卷十記載了一座天后宮：“天后宮在衛東北三里，康熙四十八年守備費允倫重修，乾隆□□年巡檢唐拱儉重修。”<sup>〔18〕</sup>該志修成於乾隆七年，據此可推知所謂“乾隆□□年”應該至少要在該志修成的年代即應在“乾隆七年”或之前，而且可進一步推斷“□□年”應該是一千支紀年。因當時威海衛轄屬於文登縣，故修成於道光十九年的道光《文登縣志》卷七記載：“天后宮在威海，康熙四十八年、乾隆年間重修。”<sup>〔19〕</sup>對“乾隆□□年”採取了一種“乾隆年間”的含糊記載，乾隆在位六十年，這一含糊其詞，難免會給讀者一個時間斷定誤差較大的印象。而且省

略了重修者的身份、姓名，更容易讓讀者忽略“此天后宮自康熙四十八年之後至乾隆七年左右一直由官方修建”這一事實。儘管如此，仍可推知這二處的記載為同一天后宮。光緒《增修登州府志》卷十一記載文登縣有三處天后宮：“天后宮在縣南六十里。又一在蘇門島，一在威海司，康熙四十年、乾隆間重修。”“在縣南六十里”的天后宮在道光《文登縣志》裡未有記載，或許建於道光十九年之後。<sup>(20)</sup>而所謂“康熙四十年、乾隆間重修”的“威海司”天后宮，無疑就應該是與乾隆《威海衛志》所記載的天后宮為同一處；至於時間上的“康熙四十年”，很可能是光緒《增修登州府志》在轉抄道光《文登縣志》之記載時出現了脫字而漏寫一個“八”字。因此在本表中處理為：文登縣（及威海）媽祖廟有三處。

3) 膠州的兩處媽祖廟。萬曆重刊《萊州府志》卷四記載：“天妃廟，在州治正東隅。”<sup>(21)</sup>修成於乾隆二十五年的乾隆《萊州府志》卷四記載：“天妃廟，在州治正東，有司春秋致祭。”<sup>(22)</sup>修成於道光二十五年的《膠州志》卷十三記載：“天后宮在城東南半里，始建不詳。康熙六十一年知州成永健重修，以後續修皆由海商，不具載。”<sup>(23)</sup>可推知萊州府內在明萬曆、清乾隆時“在州治正東”方位的天妃廟與道光二十五年之前“在城東南半里”的這處天后宮，應為同一處。之所以所處地理方位的記載不同，是因為城市的擴大而致使該天后宮方位有所變化。而且從記載中可以看出，這一天妃廟原來是由官方修建、控制，道光年間才開始“私有化”，由民間的海商“續修”。明清時期膠州隸屬於萊州府，為尊重史實，在表中則將此天妃廟歸屬於萊州府。

另外，據記載膠州有三處天后宮：

1) 民國《膠澳志》卷三曾出現一處“天后公園”，有如下部分表格及文字<sup>(24)</sup>：

接收時名稱	舞鶴公園
面積	二十六畝
接收時原列面積	一.六六（畝）
接收後增加工作	修整
備考	在天后宮側多植迎春花

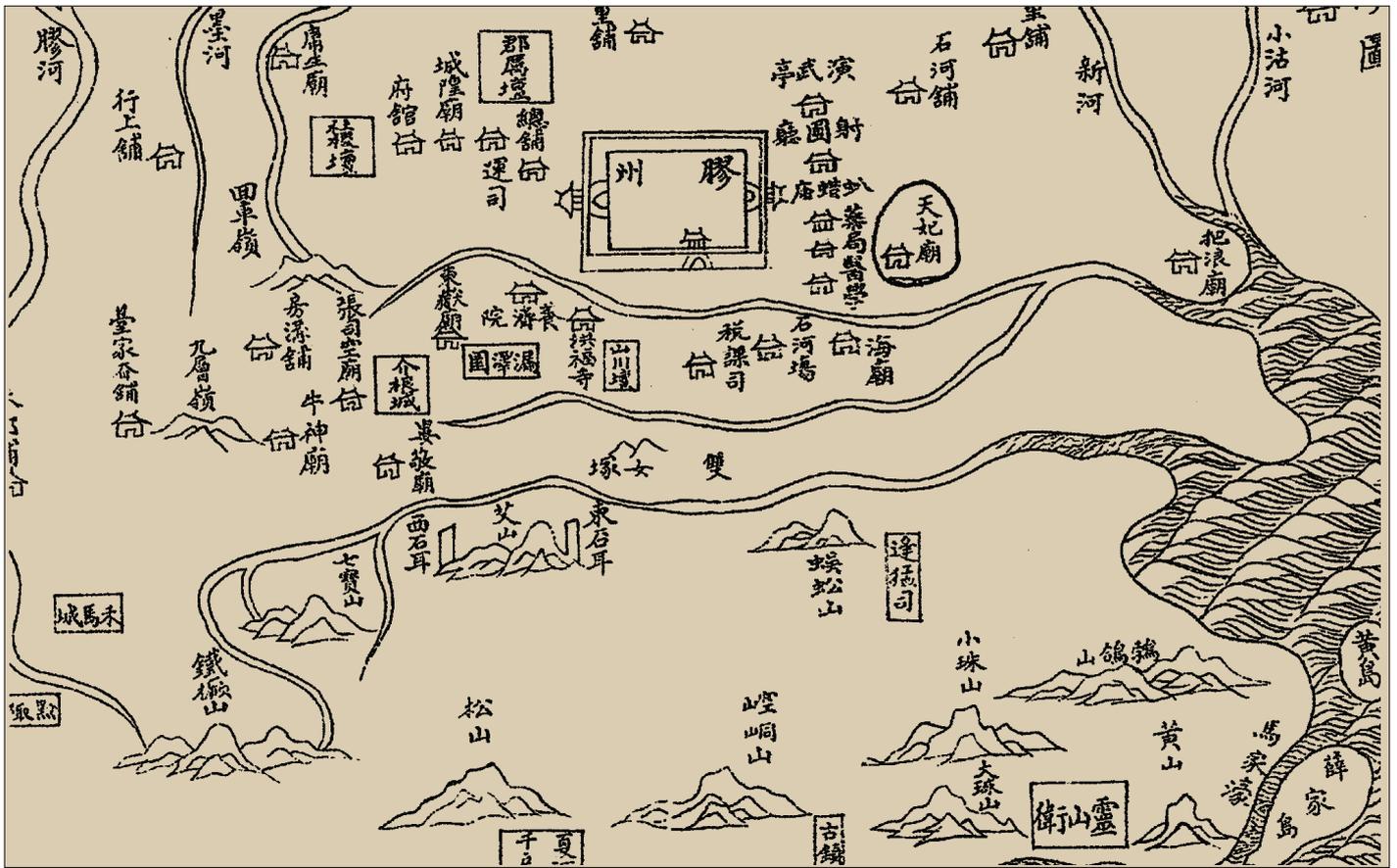
據此推測，此處肯定存在一處天后宮，但是其具體地理方位不詳。

2) 該志同卷記載：“天后之祀，不見於正史，然漁航業奉祀維謹，故沿海口岸恆有是廟。廟東有老衙門，為章高元建衙之所，二者均屬開埠以前所建，純粹華式，為本埠所罕觀。初，德人嘗欲毀廟，因華商傅鴻俊等竭力阻止，今年商會復集資修理，廟貌一新。今漁航移泊小港廟中，則雜供財神地祇，一般迷信之市民朔望入廟拈香祈福。”<sup>(25)</sup>可見在“老衙門”附近還有一處“天后廟”。又據“今漁航移泊小港廟中”一句，可推知此天后廟原來在老衙門，後來移到了小港廟中。據此，這裡事實上應該曾分別存在着老衙門天后廟、小港廟天后廟兩座廟。

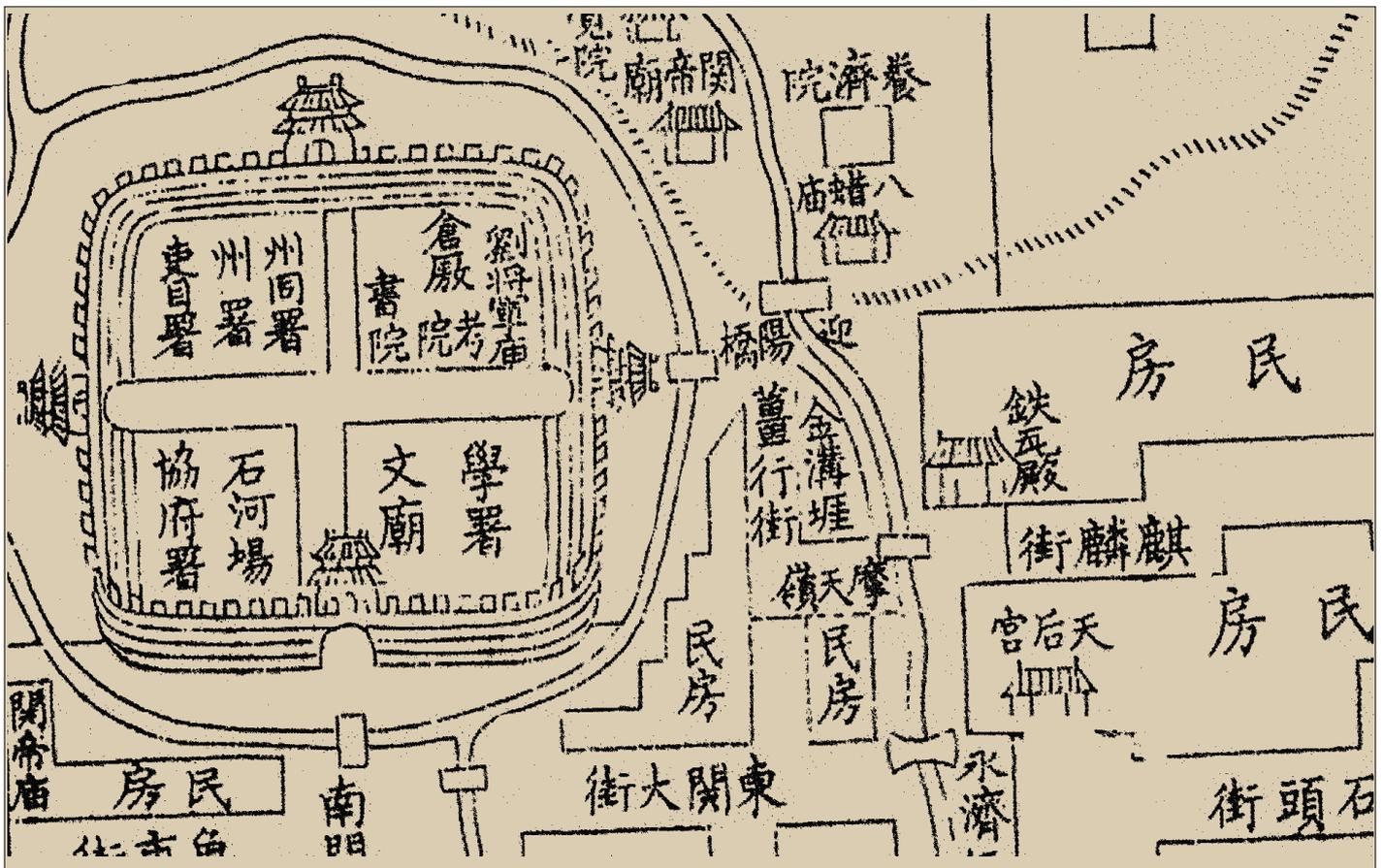
因此城東（南）的天后宮暫歸為萊州府，舞鶴公園天后宮、老衙門天后廟、小港廟天后廟似不在同一處，暫定“膠州應有三處媽祖廟”並俟考。

4) 日照的五處媽祖廟。康熙《青州府志》卷八記載：“狄水廟，城西南河海交匯之處，今改為天妃庵。”<sup>(26)</sup>乾隆《沂州府志》卷十四明確記載：“狄水廟，城西南三里河海交匯之處，祀天妃。”<sup>(27)</sup>光緒《日照縣志》卷二記載：“城南閣天后祠，同治十二年縣紳許維榕偕紳士重修。……天后宮，在濤洛、夾倉、龍汪各海口。一在衛城西南三里河海交匯處，名狄水廟。”<sup>(28)</sup>很明顯，狄水廟、狄水廟是同一處奉祀天妃的媽祖廟，後來改名為“天妃庵”。至於狄水廟、狄水廟始建何時、原祀何神，俟考。另，嘉靖《青州府志》、康熙《日照縣志》、咸豐《青州府志》，均未見媽祖廟的記載。本表暫把日照境內的媽祖廟處理為五處。

總之如上表所統計，元代建立的媽祖廟大概有十二處，其餘三十餘處多為明清所建。據對此問題首先作了較全面系統研究的李獻璋先生認為，山東地區在宋代並無媽祖廟。筆者亦以為然，故在上表中對於號稱“始建於北宋云云”的廟島顯應宮、蓬萊閣天后宮又特別在“備注”中明確注明“疑誤”，並在本文第二部分做了辨析、更正。後來的研究者所提出的“山東媽祖廟宋代說”等新說，筆者認為這可能是與其對山東媽祖廟史料的誤解有關，關於此



〔圖8〕據《重刊萬曆萊州府志》卷一〈膠州境圖〉第12-13頁放大，膠州州治東部的“天妃廟”加圈標出。



〔圖9〕依據道光《膠州志》卷一〈關廂建置開方圖〉第3-4頁經放大後所見膠州州治東部的“天妃廟”。圖8、圖9係同一座天妃廟，附此以資參照。

問題的論述亦請參看本文第二部分。明清期間媽祖廟的大量出現，大概與其世俗化有關，這時媽祖廟多由紳、商、民和會館修建，山東媽祖信俗的“官性”色彩逐漸淡化，“商民性”色彩則漸增。這四十八處媽祖廟，其中沿海地區建有媽祖廟三十多處，內地建有媽祖廟十餘處，顯然山東媽祖信俗主要是集中分佈在沿海一帶，內地的媽祖信俗分佈則較為分散。沿海地區的媽祖廟多分佈在南來北往的海運線附近，內地的媽祖廟多分佈內河漕運線附近。山東媽祖廟的大量存在及其空間分佈情況，表明了媽祖信仰是沿着海運線和內河漕運線完成它在山東地區的傳播的。由於古代航海技術的不發達，海運必須要不斷地與陸地保持密切聯繫，以便及時避風、泊船、給養等，這就使得媽祖信徒在其航海過程中通過接觸性傳播把媽祖信仰帶到了山東各地。

山東是沿海大省，海岸線長3,000多公里，天然港灣密佈，是古代南北海運航線必經的一段。當時的海運及其海道情況，根據雍正《山東通志》卷二十所引“邱濬論曰”記載，秦朝時已經有了海運之法，唐代曾利用海運轉輸東吳粳稻供給幽燕，元代海運成為供給整個國家需要的運輸大動脈，南糧北運，直抵直沽。其海運航線如下：

海運之道，起初也，自平江劉家港入海，至海門縣界，開洋月餘，始抵成山，計其水程自上海楊村馬頭，凡一萬三千三百五十里。最後千戶殷明略者，又開新道，從劉家港至崇明州三洋，放洋向東行，入黑水大洋，入界河，當舟行風信有時，自浙西至京師不過旬日而已。(29)

海上運輸不但快捷，而且成本低，“漕河視陸運之費，省十三四；海運視河運之費，省十七八。”途經山東的這段航線，據隆慶五年(1571)山東巡撫梁夢龍所上的《海運議》記載：“嘗考海道南自淮安至膠州，北自天津至海倉，各有商販往來，舟楫屢通。中間自膠州至海倉一帶，亦有島人、商賈出入其間。”而且山東沿海州縣的這段航線歷來被山東

地方的官吏看重，認識到“此非獨可以足國用，自此京城百貨駢集而公私俱足矣”，既可以確保國家京師的需要，還可以帶動地方經濟的發展，如道光《文登縣志》卷七記載：“海運……明初因之，一歲兩運，而境內藉以殷富。”(30)

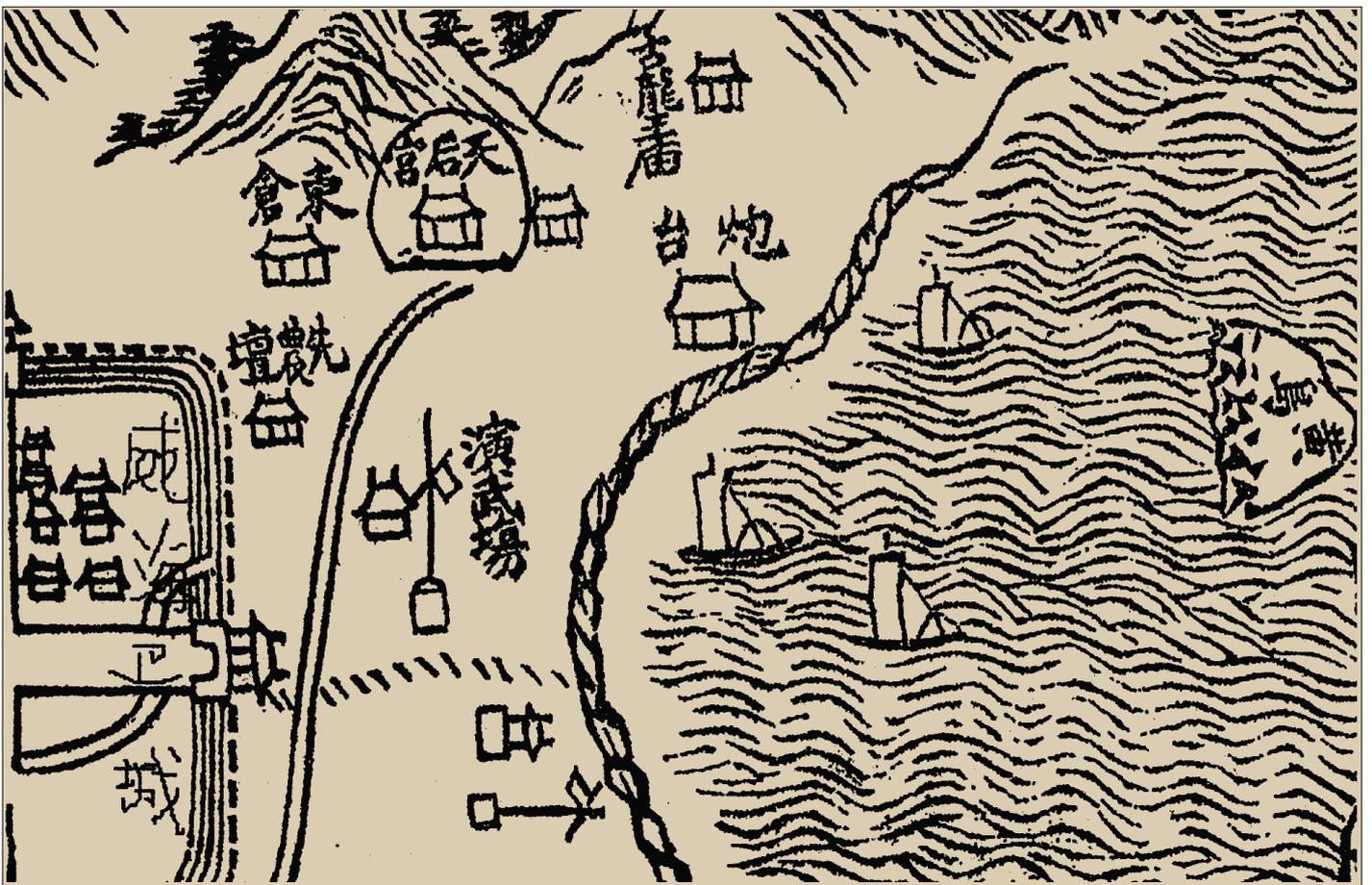
山東段海運航線的開通，特別是當時登州已成為隋唐之後中國至高麗、日本的一段最短最安全海運航線的起始點，賈耽《登州海行入高麗、渤海道》對此段航線有較詳細地記載。(31)石奕龍先生說“媽祖信仰的傳播首先是沿着中國的海岸線傳播的”，此說甚是。媽祖信仰傳入山東，是在登州成為閩商與高麗等進行海外貿易的一個重要中轉站後，就使得媽祖信仰在驚濤駭浪的顛簸中較早被其信徒們首先循海運線北下傳播到了山東(甚至海外)地區。上表所統計的山東媽祖廟，大多是在當時海運線上的一些港灣、海口、島嶼而修建，而且較之於內陸的媽祖廟修建時間較早，就是一個力證。

媽祖信仰在山東地區的較廣泛傳播應該是在元代開始。元代對海運的空前依賴與重視，提昇了媽祖的政治地位與社會影響，媽祖信仰隨着漕糧北上的海運線在山東得以較快傳播。媽祖信仰的傳播，理論上應該首先傳播到海運必經山東的第一站，然後再沿海運線由南向北依次傳播開來。但是由於山東各地港口位置的重要性不同及民俗信仰的諸多因素影響，其實際的建廟時間未必就是這樣從南而北依次修建的。如上表所統計，在元代所修建的天妃廟，有官修的成山祠、寧海州天妃廟、膠州天妃廟等。而日照安東衛天妃庵雖然是海運進入山東界的第一站，但據史料記載表明，它沒有在元大德間(1297-1307)修建的成山祠建廟時間早。而寧海州天妃廟在北海運航線的地理位置排序上要在成山祠之後，但它是在元至元四年(1267)修建，又早於成山祠。

媽祖信仰在元代是怎麼傳入山東地區的呢？首先，它沿着海運線傳入了山東沿海地區。其次，它沿京杭運河等內河漕運線進入元大都(今北京)的途中使媽祖信仰在山東境內傳播開來。這與媽祖信仰在河北及京津地區的傳播非常相似。(32)當然，媽祖



〔圖 10〕乾隆《威海衛志》卷首〈威海衛志境圖〉中的“天后宮”。天后宮在威海衛的東北方位上，已劃圈標出。



〔圖 11〕此圖是對上圖威海衛“天后宮”的放大圖

信仰的實際傳播肯定不會是簡單的一條線，而是以這條線為依託，首先在沿海港口地區出現了各處媽祖廟，然後隨着內河漕運線傳播到山東各地；並在媽祖信仰集中的地方，信徒們捐資修建了規模不等的媽祖廟。

媽祖信仰沿海運線傳入，稍加考察在沿海分佈的幾處天妃廟便可清楚。如安東衛天妃庵，曾有元人海運泊舟處的古廟遺蹟，這表明元代海運線確實曾經此地。因為安東衛“為汎海必經之道。……船多泊此候風，實北海道之咽喉也。”<sup>(33)</sup> 據史載：

自江南海州安東界入山東境海道第一程也。……自鶯遊山……東北濤洛口，約一百九十里，可容船十餘隻。又至夾倉口十七里，可容船二十隻，回避望海石。又東至石白口三十里，可容船六七隻。……又東至龍汪口四十里，可容船三十隻。……其餘狄水口、沙灣二處，係西南經過僻路，遇急亦可泊舟。<sup>(34)</sup>

另據記載：“（日照）城南閣天后祠，同治十二年縣紳許維榕偕紳士重修。……天后宮，在濤洛、夾倉、龍汪各海口。一在衛城西南三里河海交匯處，名狄水廟。”<sup>(35)</sup> 而在引文中所提到的濤洛、夾倉、龍汪、狄水這些供船隻避風、候風的港灣、海口，後來均建了媽祖廟，顯然這決非偶然巧合，而是與當時的海運線有着某種密切聯繫。換言之，正是從事海運的媽祖信徒在途經該地時為祈求媽祖庇祐才修建了這些媽祖廟，從而把媽祖信仰傳入了山東。媽祖信仰僅在日照一縣便由元代一處媽祖廟發展至清代的五處，可知其在山東沿海傳播力已明顯增強。

處於元代海運線必經之處的成山祠的修建，是為了祈求漕運平安而由官方修建。成山頭地理位置險要，“運道惟成山最險，而為南船必趨之路。自膠州靈山以東，有釜山、勞山、白蓬頭礁，過成山直至九嶽口一路，惡礁林立，而成山門入海，又有始皇橋、臥龍石突峙海中，狂濤漩狀，往往碎舟，舟人視為畏途。”<sup>(36)</sup> 據虞集《道園學古錄》卷四十一〈昭毅大將軍平江路總管府達魯噶齊兼管內勘農

事黃頭公墓碑〉記載：“公……其政有可書者……九日運舟冒險以出，常賴禱祠，以安人心。若所謂天妃、海神、水仙等祠，凡十餘處……舟行以成山為望，常苦霧起不見，而冒行以敗。公請立成山祠以禱，朝廷從之。”另據黃潛《金華黃先生文集》卷三十五〈同知湖州路總管府事張公墓誌銘〉記載：“……上嘗命公亟香祀天妃於成山。公不憚險遠，躬詣其處，禮成而退。”因此可能在元代大德年間此地就已經創建了祭祀天妃的成山祠，因為像虞集那樣“依賴漕運的元代官吏在險要之地建立媽祖的神祠是理所當然的”<sup>(37)</sup>。

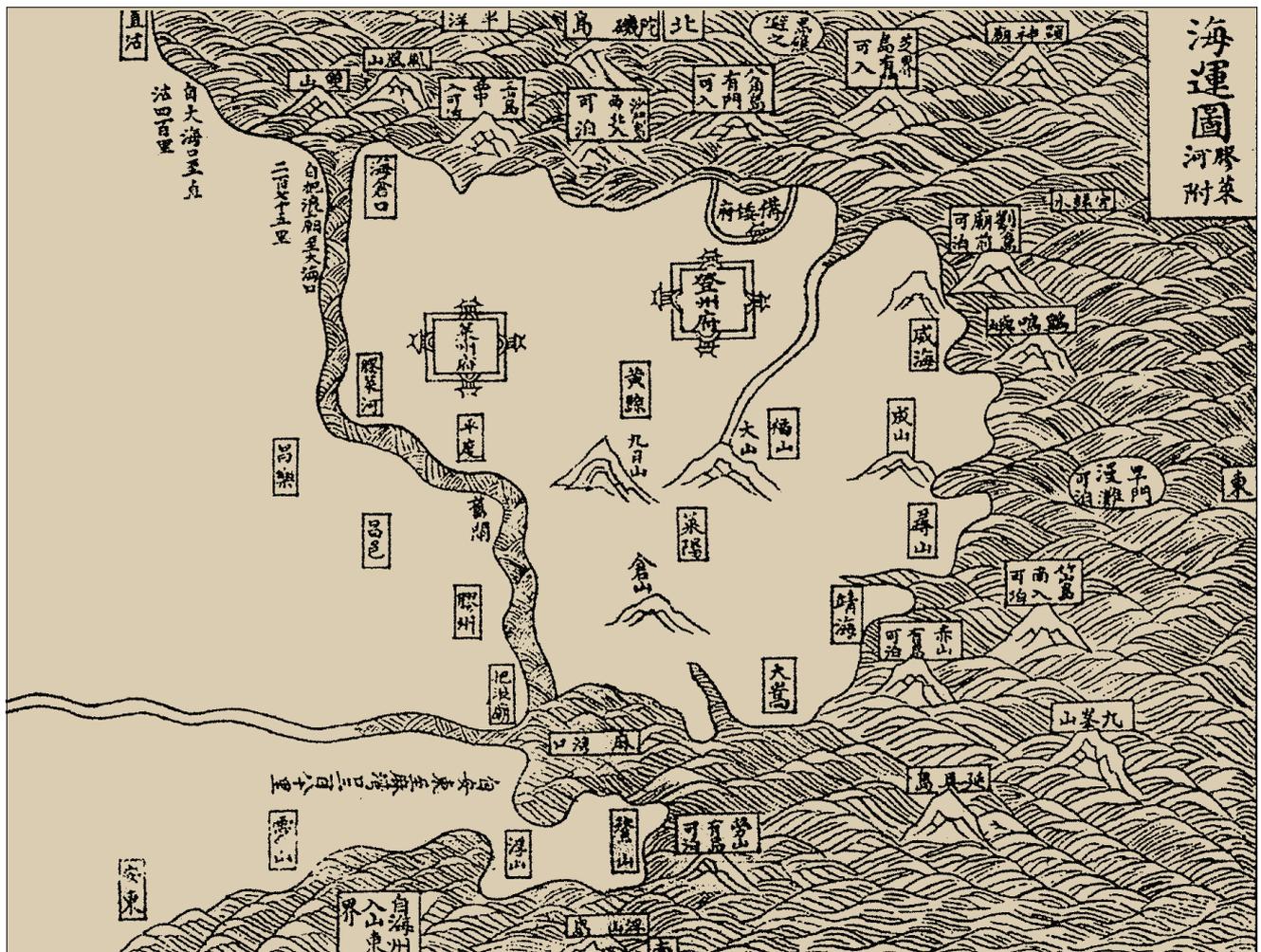
媽祖信仰在元代開始向內地傳播，主要是以京杭運河為載體。在運河北至南流經山東境內的德州、荏平（今屬聊城）、濟甯、曹縣（今屬荷澤）等地，均建有天妃廟，這說明媽祖信仰已經傳播至運河兩岸及其附近等。如運河在德州出山東境，“舊無天妃廟”的德州修建了媽祖廟；在“漕河襟喉”的濟甯入山東境，濟寧“當漕艘孔道，商民帆檣往來”，在運河北岸也修建了媽祖廟。<sup>(38)</sup> 賈魯河流經曹縣，也是運河漕運的一段支線，曹縣天妃廟的建立便是天妃信仰循內河漕運線而傳播到山東內地的一個力證。<sup>(39)</sup>

### 媽祖信仰傳入山東的幾個問題

在媽祖信仰最早傳入山東的問題上，早期研究媽祖文化的著名日本學者李獻璋先生推測元大德年間所建的成山祠，大概是山東最早的媽祖廟。<sup>(40)</sup> 據此，筆者認為李獻璋先生在此應是否定了山東蓬萊閣及廟島媽祖廟宋代建廟之說。對於這一看法，此後學術界相繼提出了一些新意見。泉州海外交通史博物館調查組〈天后史蹟的初步調查〉指出山東最早的天后宮是“長島縣廟島天后宮和蓬萊閣天后宮”，廟島天后宮係“宣和四年福建海商倡建”，“後殿尚存宋鑄天妃坐像等”；蓬萊閣天后宮“據英文〈重修天后宮記〉而推斷為“宋徽宗朝敕立”，又據光緒十年（1884）所立碑〈重修天后宮記〉進一步推斷為“崇寧間（1102-1106）”建廟。<sup>(41)</sup> 李玉昆〈媽祖信



〔圖 12〕山東漕運總圖。媽祖信俗在山東地區的傳播路線，除了沿海航運線傳播到山東沿海州縣之外，還沿漕運航線傳播到山東內陸地區。當時山東的漕運路線，主要是京杭運河以及山東境內的會通河，以此為依托，媽祖信仰傳播到了山東的一些內陸州縣。如下圖的嶧縣、濟寧的天井關，均建有媽祖廟。



〔圖 13〕山東海運圖

仰在北方港的傳播〉一文在頁 112 認為宣和五年(1123)之前,媽祖信仰的“信仰範圍沒有超出福建”;但在文中頁 113 卻說蓬萊閣天妃宮據〈蓬萊閣志〉“時在宣和四年”,並云北宋密州“板橋鎮天妃宮是元豐年間(1078-1085)楊景略奏請朝廷批准建立的”(42)。陳高華〈元代的天妃崇拜〉一文認為成山天妃廟祇是一座臨時性的媽祖廟,不在祀典之內。(43)陳佳榮〈萬里海疆崇聖妃——兩宋媽祖封祀辨識〉一文認為蓬萊一帶聖妃廟的始建缺乏早期文獻的記載,清中葉後“廟記的說法不一,含混不清”,對於靈祥宮所祀海神是否即媽祖、是否可能在崇寧間立廟、甚或宣和首封之前即已在蓬萊、廟島建廟等問題持懷疑態度。特別是對“蓬萊閣西偏”媽祖廟的始建年代最為疑惑,認為自相矛盾,最後斷定這二處媽祖廟“似應在宋代所建”。(44)陳尚勝〈清代的天后宮與會館〉一文也斷定是在宋代所建。(45)金秋鵬〈媽祖信仰與海上交通〉一文則將媽祖信仰最早傳入山東的時間限定在“南宋”。(46)

在這一問題探討上的最新意見是石奕龍〈媽祖信仰沿中國海岸傳播的主要媒介〉一文:

例如在北方地區,最早建立的媽祖廟是山東登州府蓬萊縣蓬萊閣的媽祖廟和長島媽祖廟。蓬萊閣媽祖廟始建於宋徽宗時期,據清代道光十七年(1837)登州知府英文所寫的〈重修天后宮記〉載:“登州備倭,城之西北隅故有蓬萊閣。因山為基,俯逼海濱,海舶往來,恆指閣以定海道。宋徽宗朝敕立天后聖母廟,乃於閣之西營建焉。殿宇巍然,神靈丕著,居賈行商,有禱輒應,水旱偏災,有禱輒應。”〔原注 1:《蓬萊縣志》卷十二藝文上〕而在光緒十年歲次甲申(1884)立的〈重修天后宮記〉則說得較具體:“宋崇寧間(1102-1106)於蓬萊閣西建靈祥宮祀海神,曆元暨明屢賜碑額。”另外,與蓬萊閣隔海相望扼守渤海航路的廟島(沙門島,今為長島),據稱是宋徽宗宣和四年(1122)由福建會館的海商、船主、船工等倡議出資修建的,曾有三百多條航模供奉於廟中,

以托佑于媽祖。〔原注 2〈天后史蹟的初步調查〉,《海交史研究》1987 年 1 期,頁 56。〕由此看來,它們都是在媽祖信仰形成後沒多久就由福建海商與船主、船工建立的,是中國北方最早的媽祖廟。(47)

石先生再次提出了“中國北方最早的媽祖廟就由福建商人等在蓬萊與廟島建立”,即蓬萊閣媽祖廟“崇寧說”、廟島媽祖廟“宣和四年說”的論斷。

而且需要順便指出的是,石先生等在引用資料的時候,均出現了一個失誤,即把引文第一句“登州備倭,城之西北隅故有蓬萊閣。……”的標點斷錯;抑或是他所引用的泉州海外交通史博物館調查組《天后史蹟的初步調查》的原文便是如此。然而石先生卻在其注釋(1)表明是引自“《蓬萊縣志》卷十二藝文上”,而不是轉引,這就是理解有誤了。筆者認為此處的斷句應該這樣斷開:“登州備倭城之西北隅,故有蓬萊閣。……”因為:1)顧炎武《肇域志》卷四記載:“水城在大城北,相連,原名備倭城,由水閘引海入城中,名小海,為泊船之所。”(48)2)雍正《山東通志》卷四記載:“水城在大城北,原名備倭城,本宋之刀魚寨也。……”卷九記載:“備倭城,即新開海口,明洪武九年知州周斌奏設登州衛,置海船運遼東軍需……後以倭夷襲寧海而防禦倍嚴,世謂之備倭城雲。”(49)3)乾隆《續登州府志》卷五記載:“備倭城,即新開海口,明洪武九年知州周斌奏設登州衛,置海船運遼東軍需……”(50)4)光緒《蓬萊縣續志》卷二記載:“水城,即宋刀魚寨。明洪武九年設登州衛,置海船運遼東軍需……後因備倭立帥府於此,名備倭城。”(51)等等。顯而易見,“備倭城”是一個概念而不能斷開,可參看〔附圖 14〕〈備倭城〉。另外,會館起源於明朝後期,從明萬曆時期(1573-1620)開始從京城發展到一般商業城市甚至市鎮。自從會館制度出現以後,福建商人會館就已在外地出資興建了一些天妃宮。試問“福建會館”怎麼可能於“宋徽宗宣和四年”出現?又怎麼能夠“倡議出資修建”廟島媽祖廟呢?

下面就蓬萊閣媽祖廟及廟島媽祖廟的始建年代試做分析、探討，以就教於方家。

1) 蓬萊閣西的海神廟是“廣德王廟”，即“龍王宮”，而不是媽祖廟，其始建時間等與蓬萊閣媽祖廟無關。據記載：

廣德王廟：在府城西北，祀東海神，唐貞觀中建。(52)

據明代任萬里〈海廟祀典考〉記載：

……則廟建於唐不亦為可信哉。……乾德六年(968)有司請祭東海，使萊州以辦品物。開寶五年(972)詔以縣令兼祀事，……六年大修海廟，規制煥然一新。仁宗康定二年(1041)又封海神為潤聖廣德王，徽宗遣使祭東海於萊郡，孝宗時太常少卿林栗請照國初儀立春以祀之。宋未嘗不以海廟為重。……(53)

另據記載：

廣德王廟：天后宮西，唐貞觀年建，元中統三十八年修，明洪武十八年指揮謝規監修，學士謝溥記；萬曆中參政李本緯、知府徐應元重修，即今龍王宮。(54)

龍王宮：在畫橋西，明永樂五年建，祭以春秋仲月。又一在水城天后宮西偏，即廣德王廟，唐貞觀間建，元中統間修，明洪武十八年指揮謝規、萬曆間參政李本緯、知府徐應元各重修。(55)

再據宋代朱處約〈蓬萊閣記〉記載：

……嘉祐辛丑(1061)治邦踰年而歲事不愆，風雨時若，春蓄秋獲，五穀登成，民皆安堵，因思海德潤澤為大，而神之有祠，俾遂新其廟，即其舊以構此閣，將為州人遊覽之所……(56)

清代豫山〈重修蓬萊閣記〉記載：

郡城之北有城焉，明之備倭城也。城北面踞丹崖山，下臨大海，高凡十餘丈，上有蓬萊閣焉。舊為海神廣德王祠，蘇文忠公守登州時，禱於此而見海市者也。閣建於宋嘉祐中，太守朱處約就海神祠舊基構建之。……(57)

綜合上述記載可知，“水城天后宮西偏”的海神廟建於唐代貞觀年間，宋代屢加翻修、敕封、祭祀，已納入官方祀典。蓬萊閣的修建時間是郡守朱處約在“宋嘉祐中”，而且可以進一步斷定為“嘉祐辛丑(1061)”，顯然此海神廟在“嘉祐辛丑”之前即已存在，朱處約不過是將該廟稍往西偏遷移，蓬萊閣則“就海神祠舊基構建之”。此海神廟且明確記載是“海神廣德王祠”，奉祀的是東海龍王廣德王，而不見奉祀媽祖的記載。雖然明代閩士選《鏡石記》記載媽祖在蓬萊一帶俗又稱“龍女”，“民相傳為廣德王第七女”(58)，但是明代的這一習俗並不能證明宋代媽祖已並祀此廟中。因此海神廟不是媽祖廟，其建廟歷史與蓬萊閣媽祖廟無關。〔請參看本文附圖2-4〕

2) 靈祥廟是海神廟，也不是媽祖廟。據記載：

天妃廟：一在府城北丹崖山之陽，一在北海中沙門島上。按，天妃福建莆田人，……瀕海郡縣建祠祀之。宋崇寧間賜額靈祥。元天歷中改額靈應，加封輔國護聖庇民廣濟福惠明著天妃。皇清康熙十九年淮江閩廣各府鎮奏請，詔封為護國庇民妙靈昭應宏仁普濟天妃。(59)

據明代陳鍾盛〈蓬萊閣記〉記載：

予以丙子(1636)秋奉命守登，……予抵登之年，竭蹶砥礪，積粟儲器，以戒不虞，幸而鯨波載息，……時因葺治城垣，修建海神、天妃諸廟，以為國祝釐，為民祈禱，用紀其事與予之意，以告登眾，以貽後來有如此者。(60)

另據記載：

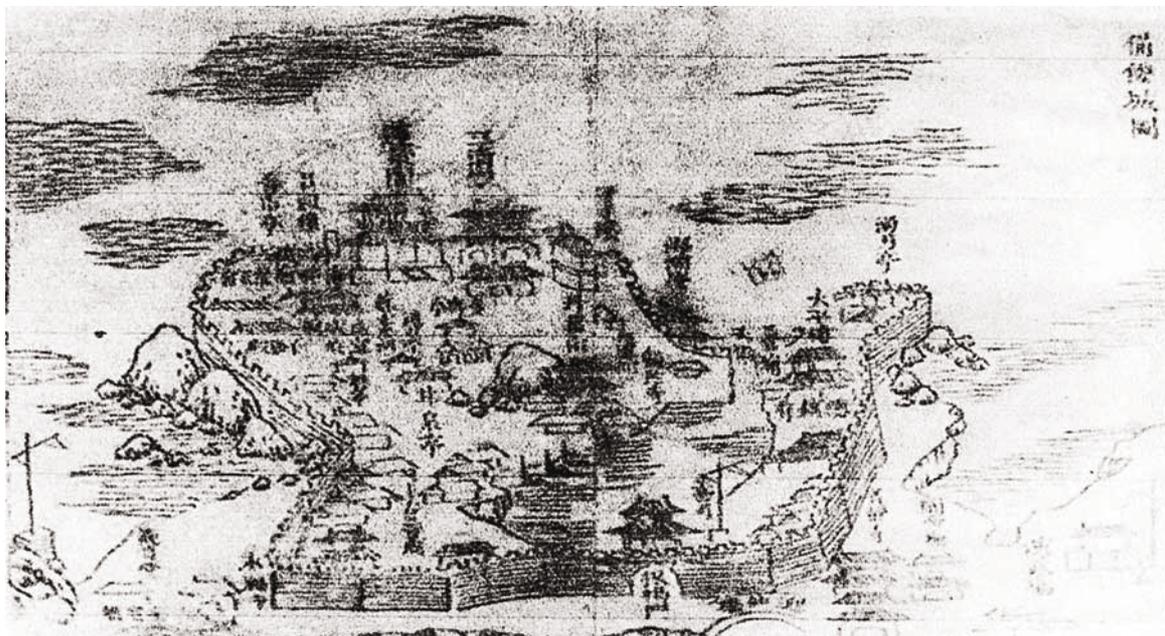
海神廟：即靈祥廟，在丹崖山。宋崇寧間賜額，元至正間加“感應神妃”碑額，順帝元統十三年加號為“輔國護聖庇民廣濟福惠明著天妃”，國朝康熙二十三年封天后，乾隆三年封“護國庇民妙靈昭應宏仁普濟福佑群生天后聖母”，二十二年封“護國庇民妙靈昭應宏仁普濟福佑群生誠感咸孚天后”，五十三年加封“顯神贊順慈惠碧霞元君”。嘉慶五年加封“垂慈篤佑天后聖母元君”，道光六年加封“安瀾利運”匾額，頒降祭文，春秋致祭。十六年英公文重修，有記。<sup>(61)</sup>

清代英文所寫〈重修天后宮記〉，原文如下：

古聖王之制祀也，有功於民則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之，以祈民福答神庥也。後世更制為宮室，崇為殿寢，肖為像貌，以求神之式憑焉，故福應如響，歷千載而益著，何者？感之誠則來假來饗，神固依人而

行者也。登州備倭城之西北隅，固有蓬萊閣，因山為基，俯逼海滢，海舶往來，恆指閣以定海道。宋徽宗朝敕立天后聖母廟，乃於閣之西營建焉，殿宇巍然，神靈丕著，居賈行商，有禱輒應，水旱偏災，有禱輒應。文承乏斯郡，迄今八載，春秋時祭，常得展敬焉。往歲十月，正殿寢宮不戒於火，都人士咸請更新之，因捐俸以為倡，閱若干月而賞集，若干月而工竣，復請為文以紀終始，乃語之曰：郡處海濱，民貧土瘠，故四民錯處，農末相資，多泛海以謀生者而行，則帆檣安楫，居則暘雨順時，神之福吾民也，可謂至矣。廟貌之新固宜，而諸君子能毅然成之，以仰答神庥，亦可謂知先務矣。用是藹誠之感，而神之假以佑我四民於無既也。<sup>(62)</sup>

綜上所述，此處上引文雍正《山東通志》祇是記載了山東蓬萊閣與沙門島有天妃廟這一事實，並未記載其始建的時間。“宋崇寧間賜額靈祥”云云，顯然是修志者所加之“按語”內容，是對祖敕封敕史的追述，故不論其追述是否全部正確，這裡也不至於應該發生將“按語”內容誤作“正文”內容而引起理解



〔圖 14〕山東登州府蓬萊縣水城西北隅蓬萊閣附近的備倭城圖（據 <http://www.8xian.com/penglaige/beike/beiwochengtu.htm>）

上的歧義。因此筆者認為“宋崇寧間賜額”云云，純屬誤解。另，引文〔2〕陳鍾盛明確指出了“修建海神、天妃諸廟”，可見明崇禎時對“海神、天妃諸廟”的區別是非常清楚的，海神廟是海神把“按語”中所說的“宋崇寧間賜額”的靈祥廟、“元天歷中改額”的靈應廟斷定為是一處廟。如英文〈重修天后宮記〉以及〈蓬萊閣志〉“時在宣和四年”云云，大概就是如此。媽祖首次受到敕封是在宣和五年八月，而在宣和四年，蓬萊閣媽祖廟如何能“未卜先知”地提前得到敕封呢？因此“宋崇寧間賜額”的靈祥廟、“元天歷中改額”的靈應廟顯然不可能是媽祖廟，“宣和四年敕立天后聖母廟”亦不可能，《蓬萊閣志》的記載肯定有誤。由此可見，這類把媽祖廟敕封經過誤作其他廟之褒封的錯誤不但在福建等地存在，在山東蓬萊閣媽祖廟與廟島媽祖廟的記載中也出現了。至於媽祖“宣和四年首封”的誤傳更是普遍，在山東其它州縣的地方誌記載中也屢有出現，如道光《膠州志》卷十三“天后宮”條記載說：“天后姓林氏，……瀕海郡縣多建祠祀之。宣和四年始賜順濟額……”<sup>(63)</sup>就是一個例子。另據光緒《增修登州府志》卷首〈府境圖〉中所放大的蓬萊水城丹崖山天后宮來看，海神廟、天后宮雖然鄰近而不是同一座廟，且天后宮在當時頗具規模，可參看〔附圖4〕〈水城天后宮〉。

3) 所謂“蓬萊閣媽祖廟”與“廟島媽祖廟”均不可能在宣和四年建廟。

眾所周知，宣和四年路允迪奉命出使高麗，次年八月回國後才有賜其祖廟之廟額“順濟”的首次敕封，因此媽祖實際是在宣和五年（1123）八月受到敕封，李獻璋先生《媽祖信仰研究》一書頁89-94對此已作精闢考證，此不贅述。顯然蓬萊閣媽祖廟是不可能提前在宣和四年“敕建”的。如果道光《蓬萊縣志》所記載的“海神廟即靈祥廟”無誤，那麼可以確定靈祥廟暨靈應廟仍是指海神廟（龍王宮）而非媽祖廟。英文〈重修天后宮記〉追記蓬萊閣媽祖廟是在“宋徽宗朝敕立”，其實是把它聖墩祖廟首封之事誤作了蓬萊閣媽祖廟。既然是“敕立”，當然是官方另外新建一座廟，而不是指原來的海神廟、靈祥廟暨

靈應廟了。且其建廟伊始便被納入官方體系而不再是單純的民間信俗了，“春秋時祭”的記載說明了這一點。至於所謂“天后聖母廟云云”，自然是英文追述這一段歷史時採用媽祖後來的封號，因為有宋一代媽祖尚無此敕封。因此蓬萊閣媽祖廟並無明確可信的史料記載是在宋代修建，顯然更不可能是在宣和四年及其之前所修建了。對此問題的深入探討，容俟專文另論。

廟島顯應宮同樣也不可能在宣和四年建立了媽祖廟。雖然理論上在宣和五年首封之前媽祖信仰有已在民間傳播的可能，但實際上這種可能性幾乎不存在。因為登州蓬萊等地在北宋天聖初年（1023）之後便被封港，成為軍港、禁區；而廟島（北宋稱為“沙門島”）則是北宋犯人的流放之地，尋常船隻、人等是不允許在其附近泊船靠岸的。政和四年（1114）北方唯一的市舶司所在地密州也被封港，更是斷絕了媽祖信仰北傳的可能。<sup>(64)</sup>再，“沙門島”之古稱被“海神娘娘廟島”所取代，也不是因為建有媽祖廟之故，而是因為“上有龍女廟”，所以才被“今人稱為廟島”。媽祖信仰影響越來越大之後，後人便根據媽祖在蓬萊一帶俗稱“龍女”、“民相傳為廣德王第七女”、“蓬萊民瀕海者，多奉海神尤切”、“常聞海神靈應，凡越海者過廟必禱”等民俗<sup>(65)</sup>，才逐漸附會出了“龍女”就是“海神”、“海神娘娘”即媽祖，而顯應宮即媽祖廟，並由此上溯至顯應宮是廟島媽祖廟的始建。其實宣和四年敕封“廟額顯應”之廟，很可能是“龍女廟”，與媽祖無關。<sup>(66)</sup>

4) 海神廟未必就是媽祖廟，海神同樣未必就是媽祖。

為更深入地探討山東媽祖廟的始建問題，必須弄清楚山東海神是否就是媽祖的專稱和代稱這一問題。一些學者認為山東地區海神廟內所奉祀的“海神”大多可能是“媽祖”，提出山東的“海神即天妃（媽祖）”的觀點。但是據我們所考察，山東地區海神廟內供奉的神主其實並不一定就是海神天妃，而往往是龍神。山東龍王廟的存在相當普遍，如登州府一府即有二十三處，萊州府一府即有十一處。即

使並不鄰海的府縣也有大量的龍王廟存在，如兗州府有十二處，東昌府（今聊城）有六處，且有兩處龍女廟也可視為龍神崇拜的附庸。建立在元代以前（含元代）的山東地區的龍神廟，據初步統計就有十七處。龍神崇拜遍佈山東的原因是其神職能已不僅限於庇佑海運，更多的是被賦予了穰早求雨之功

能，故在容易受到旱澇自然災害威脅的內地百姓的心目中更受歡迎。而山東地區的海神廟雖然也大量出現，但大多局限在沿海附近，其影響範圍頗為有限，而且其廟內奉祀的神主也未必就是海神天妃，而是另有其神或者不詳。據初步統計，山東的海神廟約為十九處。如下表：

名稱	神主	始建	關鍵記載	資料出處	備註
海神廟	海神	秦	文登縣南六十里，“相傳秦始皇造石橋欲渡海觀日，海神為驅石。”…… <sup>(67)</sup>	《明一統志》卷廿五、雍正《山東通志》卷廿一	此為山東最早的海神廟
琅琊臺海神廟	東海神	西漢	“諸城縣海神廟，祀四時，在城東南琅琊臺上，亦曰四時祠，奉祀八神之一，漢宣帝祠四時於琅琊，即此。祀四海之一也。載在祀典。”	雍正《山東通志》卷廿一	漢宣帝在位時間約公元前73-前49年
海水祠	不詳	東漢	《漢書·地理志》：臨胸有海水祠。	《大清一統志》卷一三八	
海神祠	不詳	隋	《元和郡縣志》：掖縣海神祠在縣西北十七里，隋大業間（605-618）建…… <sup>(68)</sup>	《大清一統志》卷一三八、雍正《山東通志》卷廿一	
蓬萊閣西海神廟	東海龍王	唐貞觀間（627-649）	“蓬萊閣……本海神廟基，宋治平中郡守朱處約移廟西置平地，……” “水城龍王宮，……即廣德王廟。唐貞觀間建，元中統間修……”	《齊乘》卷五、道光《登州府志》卷十一	此廟即東海廣德王廟 <sup>(69)</sup>
啣蠅嘴海神廟	蕭王（柳毅）	唐代	“利邑東北皆面海……爰於海口立廟，神曰蕭王，相傳為唐之洞庭君柳毅。……”	乾隆《利津縣志》卷十《藝文志》頁70	據俞調元《重修啣蠅嘴海神廟碑記》
東萊海神廟	東海龍王	或在唐末五代	《萊州府記》記載：“東萊海神廟塑一姥，旁臥一犬。相傳姥為孫氏母……宋太祖微時過孫氏門，犬忽大吠……”	雍正《山東通志》卷三六《雜記》頁17	是否與萊州府東海神廟為同一處不詳
板橋鎮海神廟	不詳	元豐六年	“元豐六年（1083）起居郎楊景略使高麗還，請立海神廟於板橋鎮。……”	道光《膠州志》卷三四《大事》頁6 <sup>(70)</sup>	此廟肯定不是奉祀媽祖 <sup>(71)</sup>
海神廟	不詳	至大四年之前	“海神廟在州城北十里貉子寨土城內。元至大四年（1311）知州姜汝嘉重修，碑文已泐。”	同治《寧海州志》卷八《祀典》頁6	
海神廟	不詳	元延佑間	“海神廟，在縣東二十里，元延佑間（1314-1320）知縣路遠重修。”	嘉靖《青州府志》卷十《祀典》頁37	

安東衛海神廟	不詳	元代	“海神廟，在城東南八里，原有古廟遺蹟，即元人海運泊舟處，嘉靖年間（1522-1566）重建。”	乾隆《沂州府志》卷十四〈秩祀〉頁16	據此應建在元代
膠州海神廟	不詳	天順六年	“海神廟，在州城東南，天順六年（1462）知州董籍建。萬曆四年（1576）知州樓懋中重修，……”	萬曆甲辰（1604）重刊《萊州府志》卷四〈祀典〉頁17	廟有多處記載 <sup>(72)</sup>
石臼所海神廟	不詳	不詳	“海神廟，在石臼所……”	康熙《日照縣志》卷八〈寺觀〉頁4 <sup>(73)</sup>	
海神廟	龍王	不詳	“海神廟，俗名龍王廟，有二，一在廟前，一在祭祀臺。”	乾隆《威海衛志》卷五〈祠祀〉頁4	有二處。
海神廟	不詳	不詳	“海神廟，在縣南三里〔丁字嘴上〕。”	乾隆《海陽縣志》卷四〈祀典〉頁29	
海神廟	不詳	不詳	“海神廟，在〔黃〕縣南關。”	乾隆《登州府志》卷三〈祀典〉頁7	
蘇門島海神廟	不詳	不詳	“蘇門島，在縣東南海中，……上有海神廟……”	道光《文登縣志》卷一〈山川〉頁11	
海神廟	不詳	不詳	“海神廟，在東門外海涯。”	道光《榮成縣志》卷五〈祠祀〉頁10	

從上表的統計中可以看出，山東地區至少在秦始皇二十八年（前219）封禪泰山東巡之時便已經流行海神信仰，此後海神廟開始大量在山東主要是沿海地區出現。靠山吃山，靠海吃海，沿海百姓以海維生，海神崇拜自然較普遍，修建海神廟便是為了祭祀海神、祈求庇佑的方便。自西漢宣帝時至隋唐，已經有了四處海神廟，可見山東地區的海神信仰得到繼續發展。宋元之後，山東地區的海神信仰繼續流行開來，又新建了至少四處海神廟；特別是在元代，新建了至少三處海神廟，這當然與元代海運事業發達關係甚大。明清以來山東地區的海神信仰更為普遍了，新建了至少七處海神廟。另外從海神廟所奉祀的神主來看，海神由“海神”、“東海神”而演變至龍神、“東海龍王”，雖間有雜神雜祀，但多以“東海龍王”為崇拜偶像，多以奉祀龍王為主。至於在龍神崇拜基礎上衍生出的所謂“龍母”、“龍女”等，則是龍神信仰的附庸。因此廟島上的那座“龍女廟”，實際上應是民間龍神信仰的產物。另，在上表所統計的“神主”欄中凡是“不詳”的，很可

能奉祀的就是龍神，且其信仰範圍已經擴延至山東內地。而外地傳入的天妃信仰這時主要是以航海保護神面目出現，還未得到山東地方士紳百姓的充份改造，不能如穰旱祈雨的龍神那樣普遍受到內地居民的奉祀，其影響範圍祇能局限於沿海州縣的一隅。因此山東地區的海神信仰即使在後來有時會出現“海神即天妃媽祖”的情況，但是一般而言，元代時山東地區的所謂“海神信仰”，主要是指“龍神”而非“天妃”。

### 山東媽祖信仰的初步總結

媽祖廟是媽祖信仰存在的象徵。媽祖廟的修建，加速了媽祖信仰在當地的傳播與影響。現根據所掌握的資料，對山東的媽祖信仰予以初步總結。

#### 一、山東媽祖信仰的地方“特色”。

一些學者已經就媽祖信仰的宗教性質發表了很多見解<sup>(74)</sup>，我無意就此問題進行詳論，祇想提供這樣一些事實：媽祖信仰早期在山東的宗教性

質具有較為強烈的“官性”色彩，是官方主導下的一種民間信俗而非“淫祀”，明清時逐漸世俗化，並在當時“三教合流”的社會大潮影響下被打上了三教對其改造的時代烙印。若要繼續劃分它是屬於僧、道等宗教的某一具體派系，應視其具體情況而定。如果說媽祖廟住持的宗教身份可以作為鑒別媽祖信仰宗教性質的標準，那麼山東媽祖廟的住持，其宗教身份並不固定，多為佛家住持，也有道家住持，如榮成縣的二處天后宮均由道家住持。譚世寶先生提出媽祖信仰是“中國學術思想與宗教文化的多元互化發展的結果”，“不能簡單地歸結為是道教還是佛教”這一結論是有見地的。<sup>(75)</sup> 此其一。

其二，媽祖的身世較有地方“特色”。一是蓬萊、廟島一帶有媽祖是“廣德王第七女”的龍女說或龍女轉世說。二是媽祖生辰是正月十六日而不是一般認可的三月二十三日。三是媽祖廟內陪祀之神紛雜，如“財神地祇”等。<sup>(76)</sup> 媽祖廟供奉神靈的多樣，表明其信仰特色的相容性、多元性，既有儒釋道的融合，也有民間信俗的參雜，還混有官紳商民階級對其的改造。

其三，官方對媽祖廟住持的指派權。官、商、僧、紳在推動媽祖信仰在山東傳播過程中具有舉足輕重的作用，媽祖信仰在山東的立足，往往是鬥爭之後的協調。據記載，新上任的“知膠州事撫甯徐紹薪”曾因為“廟之道士尤無賴”，遂“逐道士以易僧”。<sup>(77)</sup> 榮成縣石島、俚島天后宮是道家住持，“寺觀如無住持，即以窮民無告者居之”<sup>(78)</sup>，這說明官府可以指派其他世俗人等（如窮民無告者）住持這些寺觀（包括天后宮）。

二、媽祖有兼職“陸神”的傾向。

山東地方的百姓常常把媽祖與碧霞元君混淆為一人。我同樣無意就媽祖與碧霞元君是否確有對方封號這一問題作探討，祇是提供如下事實。據山東的地方誌記載，媽祖（天妃）與碧霞元君互有對方的封號，如道光《蓬萊縣志》卷二記載：“泰山行宮有五，祀天妃玉女碧霞元君。”媽祖據說也曾在明崇禎時“復封碧霞元君”<sup>(79)</sup>，因此山東的百姓“謁天

妃廟者恆以元君視之”<sup>(80)</sup>。聯繫到周村天后宮廟址在“碧霞元君宮前”的“南廳基址”上這一史實，我認為山東地方上將媽祖與碧霞元君毗鄰而祀、混為一人的現象，並不是偶然的。天妃既有“觀音化身”之說，當然也可以有“碧霞元君化身”之說。愚以為彼時尚能利用這一“錯位效應”，必能推動媽祖信仰的更廣泛傳播。這對探討媽祖信仰未能最終在山東普及這一問題，也許會有所啟迪。

三、山東士紳的作用。

媽祖信俗在山東的傳播，是以官方主導下的一種民間信俗而出現，官方所起作用自不可忽視外，既有閩南媽祖信徒的“開源”功勞，也不能忽視當地信徒和地方士紳的“廣流”作用。因為一種民間信俗的存在、流傳，很大程度上是取決於其是否得到官方與地方的認可、支持，否則是不可能立足的。而中國政權“金字塔”式結構（皇帝—中央官吏—地方官吏—地方士紳—百姓）中，地方官吏總是通過地方士紳來管理百姓的。媽祖信仰在山東的傳播，當然與山東海運、河運的興衰關係很大，但是與地方士紳對待媽祖信仰的態度也有關係。

媽祖廟的修、建，離不開官、紳、商的支援。根據〈山東地區媽祖廟分佈簡表〉的統計，建廟資金大多來自士紳商民。地方士紳可簡單劃分為媽祖信徒和非信徒兩部分。信徒為修建媽祖廟、推動媽祖信仰傳播與影響起積極作用。不是媽祖信徒、但也參與其事的那部分山東地方士紳，多是一些有威望的文化名流，是地方文化的承繼者和傳播者，當然也是改造媽祖信仰的中堅力量。但是他們此舉並非意在推崇、傳播媽祖信仰，而是出於捍衛聖道、“神道設教”、教化社會人心之慮才如此“熱心”。當地士紳的這種心態，在地方誌的編纂以及碑銘的撰寫中，字裡行間時有流露。如“柱下道德，西土覺空，吾儒所不道。然神道設教，足勸群萌遊墮有歸，可消他念，亦盛世所不廢也。”<sup>(81)</sup> “……竊謂國家敕建群祠，非但詳於報賽而已，將以震民之底滯而立教也。其載在祀典者，上以通神明，下以誘愚俗，要使民同歸於善而莫之知，其意良亦美矣。”<sup>(82)</sup> “釋怪異之類，與寺觀俱列諸外志，則端本澄源而聖道可衛矣。”<sup>(83)</sup>

為何這些地方士紳能如此自覺、努力地利用媽祖來進行“神道設教”、教化人心？我認為主要原因大概是：1) 以土生土長的媽祖信仰來抵制洋教“侵入”之社會思潮的影響。<sup>(84)</sup> 2) 山東地處齊魯文化之邦，歷來是儒家文化的聖地，捍衛儒家文化的衛道使命感格外強烈，思想文化上“排他性”的本能則更激切。3) 歷代朝廷不斷褒封媽祖之意在其能“護國庇民”，士紳階級一方面心領神會，一方面要身體力行。他們在推動媽祖信仰傳播的同時更希望能實現“衛道”的理想，這也算是面對媽祖信仰在山東地區傳播這一社會現實所能採取的一種較為務實的與時俱進的態度。而且他們又養尊處優，基本沒有下海航行出生入死的經歷，對媽祖的信仰也就不可能產生信徒般頂禮膜拜的崇敬，因此對媽祖信仰的熱情總保持一種若即若離的矜持，祇是打算利用，並不願為媽祖信仰的地方化改造付出努力，致使沒有完成對媽祖信仰的地方化改造。所以當山東的海運、河運漸趨衰落之時，立足不穩的媽祖信仰也祇能隨之退縮，由內陸腹地退回到海運、河運航線的沿岸及附近，也祇能從這些地區媽祖廟的分佈略窺當時媽祖信仰在山東傳播的大致軌迹。

國學大師陳寅恪先生說，任何一種學說若要立足於中國，“必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。”否則將被冷落、淘汰。<sup>(85)</sup> 其實一種民間信俗的傳播與發展，也是如此，需要經歷一個被地方改造、接受的考驗。媽祖信仰沒有被山東的士紳完全接受，又失去了一些發展的歷史契機，自身也沒有強有力的宗教組織，這些因素都導致了其未能在山東普及。

### 【註】

(1) 此說可參見王銘銘〈船幫·天后·跨世紀〉一文，載《讀書》1998年7期，頁93-97。另，石奕龍〈媽祖信仰在中國海岸傳播的主要媒介〉一文指出“在宋代媽祖信仰形成以後不久，就由福建的海商、船主和船工等乘船到中國南北方從事貿易或者捕魚而傳播，北達山東，南達廣東等地。”認為宋代時山東已經是媽祖信仰傳播所及的最北處；引自澳門《文化雜誌》中文版四十八期（2003年秋季刊）“澳門媽祖文化研討會論文”頁119-123。下文如有引用，則簡稱為“石文”。

- (2) 很多研究者對山東地區的媽祖信俗問題已經或多或少有所涉及，本文尚未來得及做一次專門統計，如李獻璋、李玉昆、陳佳榮、陳尚勝、石奕龍等先生已對此問題有所涉及，惜未專論。石文係筆者見到的涉及山東媽祖信俗問題的最新研究成果。
- (3) 福建莆田湄洲媽祖祖廟董事會的周金琰先生專函告訴了我這一情況，謹此感謝。“北漸”一詞，係我個人套用；如有不妥，懇請方家賜教。文中所謂“山東地區”，暫且以現山東省界為參照。
- (4) 參看李獻璋著，鄭彭年譯：《媽祖信仰研究》（澳門海事博物館出版，1995年；以下簡稱《媽祖信仰研究》），頁89-141。還可參看魏道恆〈論天妃稱號在國家崇拜中的意義〉，鄭彭年〈媽祖歷朝加封的歷史背景〉，陳佳榮〈萬里海疆崇聖妃〉，分別見澳門海事博物館、澳門文化研究會合編1995年《澳門媽祖信俗歷史文化國際學術研討會論文集》，1998年版，（以下簡稱《澳門媽祖論文集》）；頁5-10，頁11-15，頁17-26。
- (5) 參看黃曉峰〈澳門與媽祖文化圈〉，載《澳門媽祖論文集》，頁217。另據中國廣播網2003年07月29日〈中國北方最大媽祖文化中心在蓬萊奠基〉一文，參看網址：<http://www.culturalink.gov.cn/provinces/?nav=china015>。
- (6) 此表編製原則是按照建廟先後排序，若某一州縣尚有其他媽祖廟但其始建時間不詳者，則一律附於該縣之後。
- (7) 廟島顯應宮及蓬萊閣靈祥廟，並非始建於宋代的媽祖廟，詳細考證見本文第二部分。
- (8) 《媽祖信仰研究》，頁164，認為此廟大概是大德年間（1297-1307）建立日主祠時合祠天妃，或者稍後。頁163，認為媽祖信仰是在元代“開始海運時傳去的”。
- (9) 蒙澳門學者黃曉峰先生、劉月蓮女士在2004年11月福建莆田湄洲“中華媽祖文化學術研討會”時專門賜告，囑應增補此一處媽祖廟。筆者愧未能親自實地考察而在此引用，謹致謝忱。
- (10) 《媽祖信仰研究》，頁163，認為此廟“一定是元代的”。
- (11) 同上書，頁163，認為“從廟名看，顯然是古老的，大概建於元代”。
- (12) 康熙、光緒《曹縣志》卷六也均未記載其始建時間。
- (13) 黃仁宇《赫遜河畔談中國歷史》，北京，三聯書店，1997年；頁190。
- (14) 雍正《山東通志》（八函四十冊，乾隆元年刻本）卷二一〈祀祀〉頁23。（以下簡稱雍正《山東通志》）
- (15) 宣統《山東通志》（民國四年山東通志刊印局鉛印本）卷三

- 八〈疆域·建置〉頁9、24、50、59。(以下簡稱宣統《山東通志》)
- (16) 江瑞采、王爾植等纂光緒《蓬萊縣志》(一函八冊,光緒八年刻本)卷三〈文治志·祀典〉28頁。(以下簡稱光緒《蓬萊縣志》)
- (17) 光緒《蓬萊縣志》卷十一〈海運〉頁7。
- (18) 郭文大等纂乾隆《威海衛志》(一函三冊,乾隆七年刻本)卷十〈外志·寺廟〉頁2。(以下簡稱乾隆《威海衛志》)
- (19) 歐文、杜清和等纂道光《文登縣志》(一函四冊,道光十九年刻本)卷七〈寺觀〉頁8。(以下簡稱道光《文登縣志》)
- (20) 道光《文登縣志》卷一〈山川〉頁11記載:“蘇門島在縣東南南海中,《山海經》雲蘇門島日月所出,島名本此。上有海神廟……”或者蘇門島“上有海神廟”在光緒《增修登州府志》裡可能就是記載成了“天后宮”。此類情況可參看注釋7。
- (21) 趙耀、董基纂,萬曆重刊《萊州府志》卷四〈祀典(廟宇附)·膠州〉頁19。(以下簡稱萬曆重刊《萊州府志》)
- (22) 李希賢、嚴有禧等纂,乾隆《萊州府志》(二函十冊,乾隆二十五年刻本)卷四〈祀典·膠州〉頁13。(以下簡稱乾隆《萊州府志》)
- (23) 張同聲等纂道光《膠州志》(一函八冊,道光二十五年刻本)(以下簡稱道光《膠州志》)卷十三〈志二·建置〉頁13。另在卷一〈圖〉3、頁22,各有一“天后宮”。趙文蓮等纂民國《增修膠志》(一函八冊,民國十一年刻本)卷一〈圖〉,二處也各有一天后宮,卷八〈疆域·建置〉頁34“天后宮”條的記載同上。邵士修纂的康熙《沂州府志》(一函八冊),則不見此記載。
- (24) 趙琪等纂民國《膠澳志》(一函十冊,民國十七年刻本)卷三〈民社志·遊覽〉頁121。(以下簡稱民國《膠澳志》)
- (25) 同上書卷三,頁125。另,此處所說“天后之祀,不見於正史記載”,誤;據孫星衍〈臺州府松門山天后宮龍王堂碑記〉明確記載:“天后之祀,見於正史,則始於元至元。”
- (26) 陶錦等纂康熙《青州府志》卷八〈祀典·安東衛〉頁10。(以下簡稱康熙《青州府志》)
- (27) 李希賢等纂乾隆《沂州府志》(乾隆二十五年刻本)卷十四〈秩祀·安東衛〉頁16。(以下簡稱乾隆《沂州府志》)
- (28) 陳懋、趙志修纂光緒《日照縣志》(一函四冊,光緒十一年刻本)卷二〈營建〉頁5。(以下簡稱光緒《日照縣志》)
- (29) 雍正《山東通志》卷二十〈海疆志·海防考〉。
- (30) 道光《文登縣志》卷七〈海運〉頁19。
- (31) 《新唐書·地理志》。詳請參看章巽〈我國古代的海上交通〉,上海,新知識出版社,1956年;頁19-28。
- (32) 參看尹國蔚〈媽祖信仰在河北省及京津地區的傳播〉,《中國歷史地理論叢》第十八卷第4輯2003年12月。
- (33) 光緒《日照縣志》卷一〈疆域〉頁8。
- (34) 乾隆《沂州府志》卷四〈海·誌防汛〉。
- (35) 光緒《日照縣志》(光緒十一年刻本)卷二〈營建〉頁5。
- (36) 光緒《登州府志》(光緒七年刻本)卷二二。
- (37) 《媽祖信仰》,頁163。
- (38) 乾隆《濟寧直隸州志》(乾隆五十年刻本)卷十〈建置四·壇廟〉頁5、頁12。
- (39) 光緒《曹縣志》(光緒十年刻本)卷六〈祠祀志·祠廟〉頁6。曹縣境內黃河、賈魯河流經。賈魯河於至正十六年(1356)開鑿,自鄭州引京水雙橋之水,經朱仙鎮下達,溝通穎、蔡、許、汝以通漕運。係賈魯所開,故名。參見李文治、江太新《清代漕運》,中華書局,1995年;頁8。
- (40) 《媽祖信仰研究》,頁163,認為媽祖信仰是在元代“開始海運時傳去的”。在頁165,指出“登州盛行媽祖祠祀”,並根據雍正《山東通志》卷二一的記載祇說蓬萊“城北的丹崖山和沙門島上有天妃廟,但萊州及其沿岸沒有祠祀的痕跡可以說出乎意料之外。”但對於道光《蓬萊縣志》英文〈重修天后宮記〉及光緒《蓬萊縣志》所記載卻隻字未提。
- (41) 載《海交史研究》1987年1期。
- (42) 載《海交史研究》1994年2期。李玉昆先生這一提法顯然自相矛盾。筆者認為他可能是把海神廟誤作了媽祖廟。此問題參看本文第二部分之(4)的論述,並將在拙文〈元代的山東海運與海神信仰〉一文另作討論,此不贅述。
- (43) 《澳門媽祖論文集》,頁27-31。
- (44) 同上書,頁17-26。另,新編《長島縣志》(山東人民出版社,1990年)卷首〈大事記〉說廟島顯應宮建於“宋宣和四年”。
- (45) 同上書,頁41-49。
- (46) 同上書,頁76-81。
- (47) 澳門《文化雜誌》中文版第48期(2003年秋季刊),頁119-123。
- (48) 《續修四庫全書·史部·地理類》頁251。
- (49) 雍正《山東通志》卷四、九。
- (50) 包桂等於乾隆七年纂成的《續登州府志》卷五〈古蹟〉。
- (51) 王爾植纂光緒《蓬萊縣續志》(一函八冊,光緒八年刻本)卷二〈地理·城池〉頁2。(以下簡稱光緒《蓬萊縣續志》)
- (52) 同注釋46,卷二一。
- (53) 乾隆《萊州府志》卷十四〈碑文〉頁46。另在頁42宋初賈黃中所撰寫〈新修東海廣德王廟碑文〉的記載,在“開寶六

- 年歲次癸酉（973）六月癸未朔十二日甲午”，“新修東海廣德王廟”。
- (54) 道光《蓬萊縣志》卷二〈地理志·廟宇〉頁30。
- (55) 光緒《登州府志》卷十一〈廟壇〉頁13。
- (56) 光緒《蓬萊縣志》卷十二〈藝文志上·記〉記頁34。又據《明一統志》(四庫本)卷二五記載：“蓬萊閣，在府城北丹崖山頂，舊為海神廟。宋治平間郡守朱處約移於西偏，即其故基建閣，為州人遊賞之所。”但據朱處約本人所撰〈蓬萊閣記碑〉，知此當誤。如雍正《山東通志》卷九記載：“蓬萊閣記碑，在蓬萊縣丹崖山頂，宋嘉祐間郡守宋處約撰。”此處“朱”字錯寫為“宋”。而道光《蓬萊縣誌》卷二〈地理·山川〉頁13卻錯誤地沿用了治平之說，亦云“宋治平中郡守朱處約以其地太高峻，移廟西置平地，於此（海神廟基）建閣，……”
- (57) 同上書卷十二，頁35。
- (58) 道光《蓬萊縣志》卷十二〈藝文志上·記〉頁19。
- (59) 同注釋50。
- (60) 同注釋56，頁13。
- (61) 同上書，卷三。
- (62) 同上書，卷十二。
- (63) 道光《膠州志》卷十三〈建置二〉頁13。
- (64) 參看杜瑜〈北方港發展緩慢的歷史地理因素〉，載《海交史研究》1994年2期。
- (65) 道光《蓬萊縣志》卷二〈地理志·山川〉，頁6。引文中所謂“今”，實際是指明代，在當時民間已有此習俗。
- (66) 筆者尚未能親赴廟島考察此廟。若泉州海外交通史博物館調查組〈天后史蹟的初步調查〉所說“後殿尚存宋鑄天妃坐像等”確鑿無疑，即此“天妃坐像”確係“天妃（媽祖）”且確係“宋鑄”，那麼筆者自當另作考證與論斷了。
- (67) 《明一統志》卷二五，四庫本。另，〔宋〕樂史《太平寰宇記》卷二十記載：“縣東北海中有秦始皇石橋。伏琛《齊記》曰：始皇造橋欲渡海觀日出處，海神為驅石豎柱，始皇感其惠通敬於神，求與相見。神曰：‘我醜，莫圖我形，當與帝會。’始皇從石橋入海四十里與神相見。帝左右有巧者，潛以足畫神形。神怒曰：‘帝負約，可速去。’始皇轉罵之，前腳猶立，後腳隨崩，僅得登岸。……”《明一統志》所記載的海神廟與雍正《山東通志》記載的“登州府文登縣海神廟”，實際是同一處。
- (68) 《大清一統志》卷一三八，四庫本。其記載的“掖縣海神祠”與雍正《山東通志》記載的“萊州府東海神廟”，實際也是同一處。
- (69) 道光《蓬萊縣志》卷三〈文治·祀典〉記載：“海神廟，即靈祥廟，在丹崖山。……”這是誤把奉祀媽祖的天妃廟混同為海神廟了。另，“治平”、“朱處約”應該為“嘉佑”、“宋處約”。
- (70) 道光《膠州志》卷三八〈古蹟〉頁6也有記載。卷三九〈金石〉頁21有〈新建海神廟記〉。
- (71) 李玉昆〈媽祖信仰在北方港的傳播〉一文說密州板橋鎮天妃宮是楊景略所建，或指此，天妃宮云云；當誤。因媽祖在此後大約四十年才得到首封，當時還不是全國性的海神。
- (72) 乾隆《萊州府志》卷四〈祀典〉頁13也有記載，但稱之為“膠州海神閣”。另在道光《膠州志》卷十三〈建置〉頁15也有記載。
- (73) 乾隆《沂州府志》卷十四〈秩祀〉頁15也有記載。
- (74) 關於媽祖信仰性質的討論，參看劉月蓮〈本世紀以來對媽祖的研究概述〉，《澳門媽祖論文集》，頁1-4。江述〈媽祖研究不同觀點綜述〉，載《尋根》1996年1期。王文欽〈媽祖崇拜與儒釋道的融合〉，載《孔子研究》1997年1期。謝重光〈媽祖信仰與儒、釋、道三教的交融〉，載《汕頭大學學報》1997年5期。
- (75) 譚世寶〈略論媽祖信仰的性質及中國學術與宗教的多元互化發展〉，《澳門媽祖論文集》，頁50-54。又見《學術研究》1995年5期，頁85-89。
- (76) 民國《膠澳志》卷三。
- (77) 道光《膠州志》卷三九《考三·金石》。
- (78) 道光《重修榮成縣志》(道光二十七年刻本)卷10〈外志〉頁5。
- (79) 孫星衍〈台州府松門山天後宮龍王堂碑記〉，《孫淵如詩文集第1848》，四部叢刊本。
- (80) 乾隆《續德州志》(乾隆五十三年刻本)卷十二〈藝文·文〉頁66。
- (81) 重刊萬曆《萊州府志》卷六〈寺觀〉頁137。
- (82) 道光《蓬萊縣志》卷三〈文治志·祀典〉頁13。
- (83) 乾隆《威海衛志》卷十〈外志·寺廟〉前言頁2。
- (84) 這一社會思潮由來已久，以浙江總督李衛上清世宗〈天主堂改天后宮碑記〉的奏摺體現得最為集中。參看王慶成《稀見清史料並考釋》，武漢出版社，1998年，頁135-143。
- (85) 陳寅恪《金明館叢稿二篇》，上海古籍出版社，1980年；頁250-253。

【本文的完成得到澳門學者、鏡海學園校長劉月蓮博士的熱情支持，藉此謹表感謝！】

# 經元善避難澳門念念不忘興辦女學

侯傑\* 李釗\*\*

近代著名人士經元善，避難澳門期間仍念念不忘其創辦於上海的中國女學堂，以書信等方式與海內外友人就興辦女學等問題交換意見，提出並不斷完善女學思想，留下了寶貴的歷史資料。另外，近代澳門的特殊場域，使經元善的女學思想也發生了一些變化，這在他的生命歷程中具有極為重要的意義。

在中國近代社會文化變遷中，固然需要偉大的思想理論家登高一呼喚醒世人，也需要敢於拋頭顱灑熱血的勇士，但更需要腳踏實地迎難而上的實幹家。作為一個資產階級改良者，經元善沒有像康有為、梁啟超那樣發表宏篇偉論，也沒有像譚嗣同那樣做出可歌可泣的驚世之舉，但是他注重社會實際，富有實幹精神，雖曾被歷史遺忘，終為後人所記起。更值得一提的是，經元善不僅是近代著名紳商、早期資產階級改良主義活動家，還是一位鮮為人知的近代教育家。對於經元善一生的業績，著名的資產階級革命家蔡元培曾概括為“犖犖大者四：曰復石堰，曰籌義賑，曰興女學，曰請皇上親政。”<sup>(1)</sup>

這樣一位被譽為“洋務和改良運動中的實幹家”的經元善，曾因發起反對“己亥立儲”活動，受到慈禧太后的政治迫害，而於1900年2月初避難澳門，卻遭澳門葡萄牙當局囚禁。澳門大炮臺，成為他失去自由的痛苦記憶之地。直至1901年9月，經元善才離開澳門抵達香港。次年夏秋間，他返回上海。在澳門，經元善的政治生命、文化生命並未終結。相反，由於深陷囹圄的經元善時時關心女學等新式文化教育事業，努力使自己苦心經營的中國女學堂得以維持與繼續，從而使其政治生命、文化生命在遠離清朝政治中心的澳門得以延續。他曾撰寫文章追述自己興辦女學等事件活動，牽掛這所在近代歷

史上頗具開創性意義的新式女學。經元善在澳門被囚期間所撰寫的這些著述，無疑是中國近代史上十分寶貴的文獻資料，因此在搜集史料的基礎上，對其進行較為充份的研究是十分必要的。另外，解讀經元善在澳門前後發表的有關女子教育的言論便會發現，他的思想在西化程度較高的澳門經過浸潤之後，發生了一定的變化。被囚禁在澳門的經元善會發生怎樣的的思想變異，值得加以認真探討。

## 在澳門期間經元善的女學思想

在經元善的個人生命史上，出走澳門，無疑具有非同尋常的意義。1900年，五十九歲的經元善橫遭清朝政府去職抄家之禍。他不僅失去了官職、財富等，同時也失去了自己苦心經營的中國女學堂。此前因為反對“己亥立儲”，經元善遠避澳門。1900年秋天，他“認定真宰，一意孤行”的經正書院“費拙停辦”，“公議將總塾停止，另稟南洋留城內分塾，以存碩果。”<sup>(2)</sup>岌岌可危的中國女學堂受到了沉重的打擊，“去秋諸同人因，今歲僕出奔後，幸蔣畹芳、周遠香、丁明玉諸女史，苦心堅守兩節之久，而力乏難支，中秋後亦暫停有待。”<sup>(3)</sup>遠在澳門的經元善對於這種情況焦慮萬分，先後多次致信好友汪康年，明確表示女學是他最為關心的事情：“女學係賢元季最關心至要務”，哪怕是時日艱難，

\* 侯傑（1962-），南開大學歷史學院近代史教授暨中國社會史研究中心兼職教授、香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心學術委員、韓國《東亞人文學》編委，主要研究中國近代史、社會史、社會性別史、宗教史等。

\*\* 李釗（1982-），南開大學歷史學院近代史研究助理，主要從事中國近代史、社會史、宗教史等方面的研究工作。

“新政之碩果僅存祇此女學一線綿延，萬不可停而中斷”。由於家產已經被清朝政府查封，又加上訟費鉅大，經元善的生活十分困難。即使如此，他仍決定借錢匯去大洋五十元，資助女學堂。他態度堅決地表示自己“苟獲倖免，此志決不稍懈也”。另外，他還多次請汪康年等人提供經濟支持，以便支撐女學的存在：“經費萬難，諸事不能不藉眾善長扶持”；懇請上海從事女學經營的女士，頂住壓力，渡過難關，“女公學城塾，弟再次勸勉蔣、王兩女史勿盡墮前功，已允竭力續興”。<sup>(4)</sup>

所有這些正是經元善執着於女學一貫“認定真宰，一意孤行”<sup>(5)</sup>的生動體現。落難後的重重困難，使他不得不暫時中斷了創辦女學的實踐活動。也恰恰是在這樣的非常時期，讓他有時間認真反思和檢討自己苦心孤詣經營女學的某些思想觀念。透過1900年11月7日他的〈答原口聞一君問〉，即可窺見其心路歷程。

原口聞一君問經元善，在上海創辦中西女學堂時，經元善曾苦心孤詣不遺餘力，現在的情形如何，是否有可能舉而莫廢？“先生曾在滬上竭力創辦女學，可謂苦心孤詣，能見其遠。此時現在情形如何，渴望有舉莫廢否？”<sup>(6)</sup>

在“女學”這個問題上，經元善首先提出兩點認識：其一，他認為女學古已有之，自己創辦女學是尊從儒家聖賢遺訓，並不是單純師法國外。今日辦女學堂，“匪曰師外，實復古也”<sup>(7)</sup>。為此，他每每引經據典徵引古代傳說，闡明自己的觀點。儘管他也承認自己“久欽貴國（日本）女學，蒸蒸日上，已並駕歐美，不勝欣羨”<sup>(8)</sup>，但經元善堅持認為辦女學的目的是“采倣泰西、東瀛師範，以開風氣之先，而復上古婦學宏規”<sup>(9)</sup>。標舉上古，決不僅僅是以此作為對付責難者們的攻擊、誹謗，找到一個護身符。從《經元善集》中任何論及女學的文字來看，這些思想早已滲透到經元善的思想意識裡面，並深刻地影響着其興辦女學的具體實踐活動，可以說是此項事業能夠實行的思想前提。“恭讀欽定四庫全書提要云，順治十三年，倣真德秀大學衍義之例，御定內則衍義十六卷，分八大綱、三十二子目。

於是歎曰：女之有學，此我祖宗之家法也。”<sup>(10)</sup>這樣的論述和例舉俯拾即是。“歐母之賢也，不識字何以畫荻？緹縈之孝也，不識字何以書？”<sup>(11)</sup>皆成為興辦女學的理由。

其二，經元善認為賢母為教養國民的根本。“從哺乳飲食學語起，無一處不須教誨，及至六七歲出就外傅，先入為主，其體已端，繪事後素，師教易施，何患賢哲之不勃興哉。”培養女學生的目的之一就是為着教子致用，“關雎為王化之原，淑女非無學之人，萬物生於坤土，沃壤始為嘉禾，蒙養全賴母教，寡學豈能課子？”經元善不僅舉出古代文人雅士的生活典故，如“昔蘇老泉長而始學，然其夫人能以母範自居，故卒成二子之賢”；還以近代李鴻章的母親作為典範警醒世人，“又如李中堂太夫人，雖氣度甚宏，而躬親畎畝，未攻詩書，不能如歐母之畫荻，故雖中堂天縱英武，而無母教以植始基，其勳業僅止於是。”經元善還比照了西方的女子教育經驗來強調中國興辦女學的重要性。他提出教育的責任，母教要承擔其中的百分之七十，另外百分之二十有賴於朋友之間的相互勉勵，僅剩下百分之十求助於老師的教誨。<sup>(12)</sup>經元善的舉證源於本土，結論依據於西方的理論學說，這似乎也是清末民初一部分有識之士所採用的思維方式。

經元善的這些觀點與晚清時期梁啟超等人的“新賢妻良母”主義思想並沒有太大的區別，可以目為同是明智之士的真知灼見。但經元善與他們不同的是把“新賢妻良母”主義引伸到了更高的層次——論及“人材”。他認為“在八股躋通顯中求人材，然如換湯不換藥也”，“人材何由出？富強安可期？……有補於生民，有關於名教，而人棄我取者，厥惟女學。”<sup>(13)</sup>母教遂十分重要，“國之強弱繫乎人材，欲求人材輩出”，必須重視母教。這是梁啟超等人在倡導女學的過程中不曾論及的部分，也可以說祇有經元善在開辦女學堂之後，經過切身實踐才獲得的更加深刻和彌為珍貴的體會。在“倡導培育‘國民’，從‘女國民’始”等普遍社會認知之外，經元善更是在國民之上揭櫫了“人材”的價值。

從某種角度上講，原口聞一君的問話僅僅是經元善借題發揮的引子。自己已被軟禁在澳門，經元善實際上也並不十分清楚女學“舉莫廢否”，但藉由這樣的特殊時期特殊地點，不失時機地發表個人對興辦女學的看法卻是天賜良機。經元善提出，興辦女學是大勢已在必有人倡行。“滬上初倡女學，是下第一粒粟之萌芽；邇聞八閩兩粵繼起疊興，是栽種一握稻子時代矣。”<sup>(14)</sup>而且，從上古聖賢書到近代所需的賢妻良母，都是興辦女學的重要前提。更為重要的是，中國人自己興辦女學是“開天義畫”。在他看來，興辦女學的根本目的在於拯救民族、國家的危亡。

在經元善的眼中，女學儼然為強國之本。看似小題大做的提法，卻被他進行了獨特的邏輯解釋。“此時中國垂危久病，正如七竅閉塞，外患癰疽，內蘊熱毒，卻非側重外科不可，維新志士捨生取義，大聲疾呼，的是刀針妙手。僕僅讀靈樞素問，略視本原，祇能辦女學、商務、教務等事，開調理清補之方。”<sup>(15)</sup>興辦中國人自己的學堂乃是治療中國積貧積弱病根的內服良藥。但這劑良藥如何服用，經元善自有其精闢而獨到的見解。他堅持認為，首先是不能割斷傳統文化的血脈。經元善認為，中國的衰敗不在於文明的衰敗，正相反，“孔孟垂訓名存實亡，師道久已不立，更乏蒙養”，需要的是對傳統文化的認識。其次，他極力反對“中國此根不拔，永無振興之日”的說法，認為這樣帶來的弊病在於，“施諸學新學之學生，未免鑿柄”。經元善態度明確地表示，這樣的做法“即顯背祖制大拂民心者”，而且還非常深刻地指出，如果驟然做法鄰邦的政教，即使各邑遍設學堂，所造就者不過華服洋人。他甚至還有些偏激地認為：教會學校猖獗於中國是中國人的恥辱。“彼士來遊，憫吾窘弱，倡建義學，求我童蒙，教會所至女塾接軌，匪為先民之恫，也為中國之差。”<sup>(16)</sup>在經元善看來，“欲求富強，須端蒙養，而萬不能不從女學起點，否則再教三十年，非特依然如故，更恐變本加厲矣。”

由此可見，經元善在論述女學的過程中，真知灼見不時閃現，對中國實際情形和西方教育理念之

間的矛盾等思考十分精闢，雖然其中也不乏一些偏頗之處。歸根結蒂，其思想特徵仍可以用“中學為體，西學為用”來概括。經元善對聖賢學說格外重視，視其為本原之學。這一點在“教育宗旨以彝倫為本”<sup>(17)</sup>的論說中得到充份顯示。借西法復古制的曲說，典型地反映了晚清精英智識分子們的矛盾心態。經元善被難澳門，使得他在反思自己創辦女學堂等問題時，別有一番滋味在心頭。難能可貴的是，此時的經元善不僅把女學看作中國復興的一劑良藥，更是拯救他免於牢獄之災的一線希望。他堅信：“因辦女學而獲譴，各國更不肯坐視。”儘管使自己獲罪者恰恰是清朝政府權傾一時的掌權女性——慈禧太后，但是經元善還天真地認為如果慈禧太后能夠做做英國的君主，任用曹大家這樣的人在宮中輔弼之，“何止小人道長，鑄成此次大錯”。換言之，如果受過新式教育的女性能夠在政壇上起到微薄之力的話，經元善以為或許就不會受此囹圄之苦。假如不能馬上奏效，他也寄希望於將來：“期以卅年，吾皇上花甲萬壽慶典時，必能明效大著矣。”經元善希圖他所盡力經營的教育事業，能夠給他同樣竭力維護的儒教、皇權帶來新的生機與活力。

在澳門期間，經元善還做過〈經節婦羅安人家傳〉、〈書蓮山先生羅安人傳後〉等涉及女性的短文，也可以幫助人們進一步認識他與女學的關係。經元善在文章中以儒家倫常規範褒揚經節婦的美德，特別強調“安人略通書史，上侍邁姑，下撫兒媳，送死事生，儀無或愆，意無不摯”<sup>(18)</sup>。值得注意的是，就在如此簡單概括安節婦的言辭中，經元善也不忘在安節婦能恪守孝道操持家務的前面加上了“略通書史”這樣的文字，以突出其接受過教育具有一定學識的背景。實際上這既是他所解讀的安節婦節烈行為的原因，也是其塑造一位女性楷模所應該具有的前提條件，無形中表露了女學在經元善心目中的重要地位，也傳遞出在塑造典範女性的過程中女學所具有的特殊意義和價值。而〈書蓮山先生羅安人傳後〉則更讓後人感受到極大的震撼。經元善坦言自己曾經反覆思索經節婦的“未婚守節”之舉，竟然不得其解，但在澳門聽聞西方新學新說之

後，卻悟出了一番道理。“迨近歲言新學者，張自由之幟，余乃憬然悟，躍然起曰，是可以伸吾說矣！”其後，經元善大談自己對自由學說的個人領悟：“自由者，何謂也？謂不與人相涉也。”<sup>(19)</sup>“然則自由者，精之如為仁之道，粗直入飲食男女之慾。”<sup>(20)</sup>儘管經元善對西方傳承流轉幾千年的自由學說不甚了了，理解得並不深入和精確，卻將對自由的個人理解用於解釋男女之間的感情，或許也是“戀愛自由”的濫觴。“飲食男女，既為一例，男女之情，獨不可自由乎？亦豈有異於飲食乎？”“還其飲食男女之自由，即是為人由己之自由。”<sup>(21)</sup>經元善將男女之間的感情看作是脫離了禮儀規範範疇的自然慾求，可以自主支配，無疑超越了其出走澳門前的思想水平，亦超越了“男女大防”的時代局限。或許經元善自己也沒有意識到，他在文章中透露出的資訊為不論是男性還是女性對很多問題都需要經過認真學習和思考才能獲得新的認識。澳門，恰巧給經元善提供了這樣一個不期而遇的機會。

### 出走澳門前後經元善女學思想的比較

1902年初夏，經元善返回上海。此時的他雖然體衰多病，很少參加社會活動，唯對女學念念不忘。他自己如是說：“僕夢寐之間不忘女學。”1902年，上海中國女學會第一次大會召開，他抱病參加，發表了講演。細察〈在上海女學會第一次會議上的演說〉，不難發現經元善對於西學的看法較前愈發客觀，對於興辦女學愈發重視，對於社會上男女兩性的性別關係也有了更為精闢的見解。

在演說中，經元善開門見山的第一句話，就是常被研究近代女學思想者們反復徵引的一段名言：“夫女學本吾華上古所自有，並非泰西新法，第邈密已久，禮失求野，勢不能不采人所長。”<sup>(22)</sup>或許尚沒有學者注意到，經元善“禮失求野，勢不能不采人所長”的提法並不見於其早期思想，而是出走澳門、旅居香港之後逐漸形成的。誠然經元善在表達其主張學習西方、倡辦女學等觀點的前面仍然加諸“女學本吾華上古所自有”這樣的文字，但這已和1897年草擬〈中國女學堂緣起〉時的說法頗為相異。

當時的文字表述為：“聖人皆其蘊奧而經旨愈益光晶，以孝、敬、教、禮、讓、慈、勤之德求之婦女，以佐忠訓忠、贊廉重賢、敦仁愛民、好學著書之事望閭闈。”<sup>(23)</sup>而1897年〈上海新設中國女學堂章程〉的第一條就是：“學堂之社悉尊吾儒聖教，堂中亦恭奉至聖先師神位。”<sup>(24)</sup>顯然，傳統的因素被保留下來。而出走澳門之後，經元善的眼界有所擴大，最起碼已經不再囿於從聖人言辭中尋找興辦女學的上古訓示了，世界的概念逐漸代替了以往的天下觀念：“查歐美婦女，無人不學，其才識不遜男子”，“即東鄰日本三島，研究新理，急起直追，亦鄭重夫乎女學，實心實力。”<sup>(25)</sup>歐美和日本對女學的重視，極大地刺激了經元善，也更堅定了他宣傳女學和興辦女學的決心。

回到上海之後，經元善坦言，出走澳門讓他在新的高度上發現了興辦女學的價值和重要。“此次來遊港澳，所接東西賢士大夫，實繁有徒，縱談政教，益知女學關係，更重於男學。”正是由於有了這樣的經歷，才使得經元善明確提出：“苟一息之尚存，即此志之不懈。”<sup>(26)</sup>經元善所以會對女學如此矢志不移，態度堅定，實有賴於他對男女兩性關係的重新認識。

早期的經元善將“興女學以成放乎四海而皆準之化”，因為“今日所謂聲光氣化靈全體諸學，東西各邦所以興養立教……女學不過其一端而已。”換言之，女學是西學中和光電生化並列的一部分，興辦女學的目的和學習格致之術一樣就是為了挽救時局，圖國自強。他在“甲午後……苦心孤詣創設女學堂，以為自強之圖”<sup>(27)</sup>，祇是把女性解放問題看作是維新事業的一個重要組成部分。女性作為被喚醒的群體，被看作或是為生計操勞的貧苦婦人，“繩束盜牖中，其蓬首椎髻荊釵布裙者，尚能操井臼習縫紉分任家務，以補日用之不足；或且受釐肆肆躬親交易，孜孜焉無失朝作夜息之常”；或是衣食無憂任人把玩的閨閣之女，“惟知洞其耳，栝其足，塗飾其面，一若僅供天地間玩好之用。”<sup>(28)</sup>世人“視婦女如瘤贅無用之廢物。未出閣前既閑之防之，不使妄行一步，既適人後復禁之錮之。”<sup>(29)</sup>經元

善對於男女不平等的社會現實進行了激烈的批判，其對女性的社會生存狀況、社會地位的描述、分析頗為入木三分。但是發現和批判男女不平等的社會現實並不完全等於主動提倡男女平等，甚至我們有理由認為，經元善把女性刻劃成為“孱弱、無用、不生利”的形象，是其先入為主地要證明女性是“被動員、被改良”的群體。由於其先驗的觀念，即女性必須承擔起解救國家、民族危機的時代重任而被動員起來，於是，便將女性的生活刻劃為等待、被動員的狀態。“中國人數號為四萬萬，而婦女因不讀書，遂不能明天下之事，凡言論事功，皆依靠男子，則中國人取其一半矣。”<sup>(30)</sup>至於其是否真正意識到男女兩性之間應該平等，以及如何實現男女平權，顯然是另外的問題。

可是在1902年6月26日上海女學會第一次會議上，經元善公開樹起了男女平等的大旗，鼓勵女性應該有堅毅的精神，承擔起時代賦予的責任與權利。“建樹男女平等特幟，非巾幗中人有華盛頓之壯志不可。肇端伊始雖必藉明通男子翊佐，然終須女子自具精魂毅魄，堅忍肩任，方可期望奏績之日。”<sup>(31)</sup>他的女學思想、社會性別觀念無疑增加了些許激進因素。這樣的表述與1903年出版的標誌中國女權大興的力作《女界鐘》並無二致，說明經元善的女學思想有了一個比較大的躍昇。

### 結語

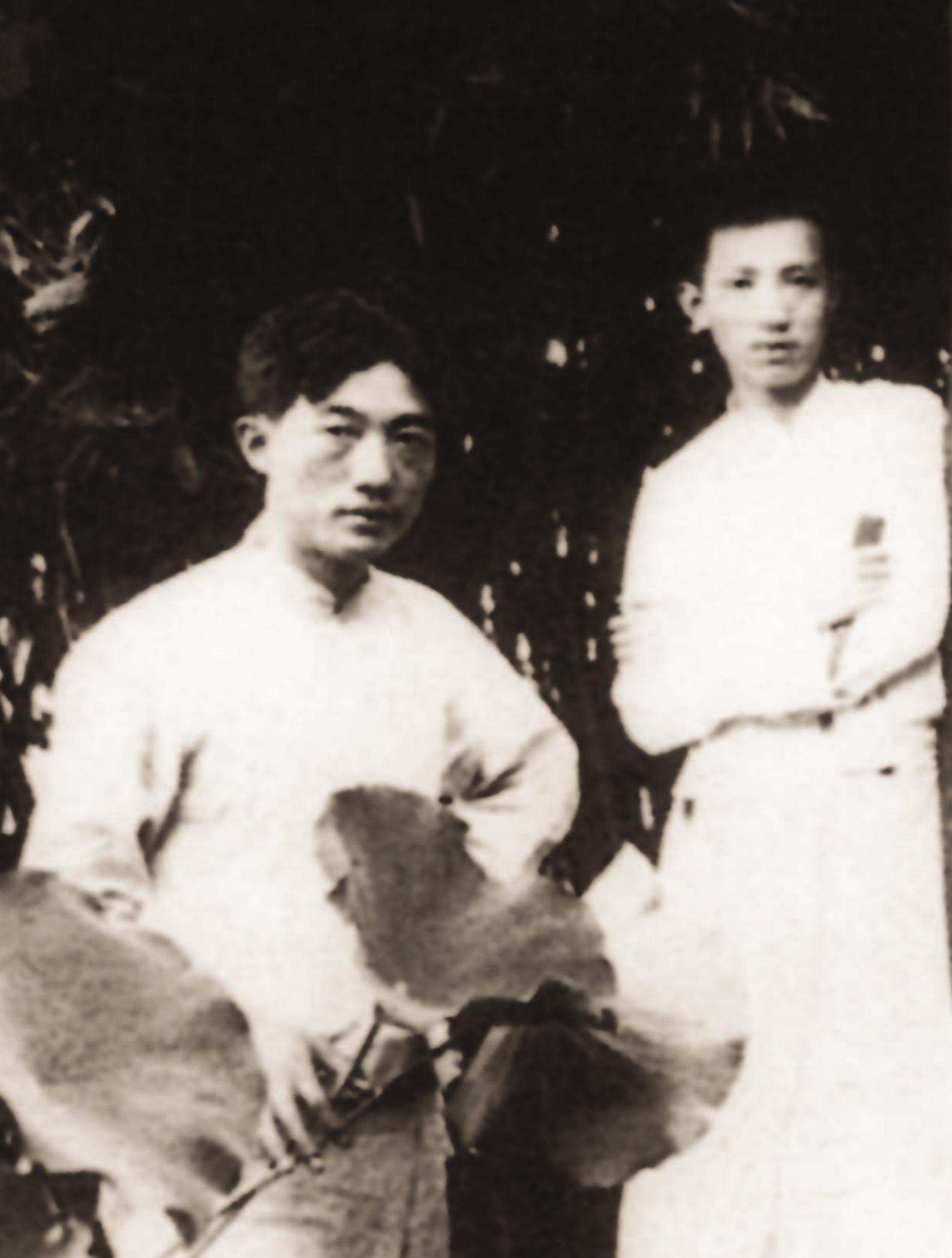
出走澳門後，特殊的境遇激發了經元善對國家、民族前途與命運的深沉憂思：“異日彼族，因利乘便之舉，變夏為夷之謀，魚肉我華，牛馬我華，四百兆神明之胃日弱一日，日愚一日，尚復有重見天時耶？”<sup>(32)</sup>這種憂患圖強的愛國意識促使他對救國之術進行更加深刻的思考。他認為女學不開母教不力是國家衰落的原因，於是更加堅定了自己在出走澳門之前業已開始形成的興辦女學的意願。

尤須指出的是，出走澳門後的經元善，思想觀念發生了不小變化，已在一定程度上突破了濃厚的傳統綱常倫理思想的束縛，比較深刻地感受到西方平等自由等思想觀念，逐漸意識到女性解放、男女

平等的重要性。不僅如此，他還從人性的角度突破綱常倫理倡言男女平等，重視女子教育，甚至大膽提出“男女既同為人，即可同參天地”等主張。

### 【註】

- (1) 蔡元培：《居易初集》(增訂本)序，上海同文社1902年版。
- (2) (3) (5) (6) (8) (13) 經元善：〈答原口聞一君問〉，《居易初集》(增訂本)第1卷，上海同文社1902年版，頁4-16。
- (4) 上海圖書館編：《汪康年師友書劄》(第三冊)，上海古籍出版社1986年版，頁2428-2429。
- (7) 刻溪聲叟(經元善)：〈上海女學會演說〉，《選報》1902年6月，第20期。
- (9) 〈中國女學會書塾章程〉，《新聞報》1897年3月17-20日。
- (10) 經元善：〈中國女學堂緣起〉，《女學集議初編》，清光緒二十四年刻本。
- (11) 經元善：〈論上海創設女學堂之善〉，《女學集議初編》，清光緒二十四年刻本。
- (12) 經元善：《中國女學堂稟北南洋大臣稿》，《女學集議初編》，光緒二十四年刻本。
- (14) 刻溪聲叟(經元善)：〈上海女學會演說〉，《選報》，1902年6月，第20期。
- (15) 經元善：〈答原口聞一君問〉，《居易初集》(增訂本)第1卷，光緒壬寅七月上海同文社出版，頁4-16。
- (16) 經元善：〈創議設立女學堂啟〉，《女學集議初編》，光緒二十四年刻本。
- (17) 〈中國女學會書塾章程〉，《新聞報》1897年3月17-20日。
- (18) 經元善：〈經節婦羅安人傳〉(1900年8月)，虞和平：《經元善集》，華中師範大學出版社1988年版，頁325。
- (19) (20) (21) 經元善：〈書蓮山先生羅安人傳後〉，虞和平：《經元善集》，華中師範大學出版社1988年版，頁325；頁326；頁326。
- (22) 刻溪聲叟(經元善)：〈上海女學會演說〉，《選報》1902年6月，第20期。
- (23) (27) 經元善：〈中國女學堂緣起〉，《居易初集》1卷，上海同文社1902年版。
- (24) 〈上海新設中國女學堂章程〉，《時務報》第47冊，1897年12月。
- (25) 刻溪聲叟(經元善)：〈上海女學會演說〉，《選報》1902年6月，第20期。
- (26) 經元善：〈上外務部王大臣稟〉，虞和平：《經元善集》，華中師範大學出版社1988年版，頁371。
- (28) 經元善：〈勸女子讀書說〉，《居易初集》3卷，上海同文社1902年版。
- (29) 經元善：〈論上海創設女學堂之善〉，虞和平：《經元善集》，華中師範大學出版社1988年版，頁189。
- (30) 經元善：〈女學堂答杭垣友人書〉，虞和平：《經元善集》，華中師範大學出版社1988年版，頁207。
- (31) 經元善：〈在上海女學會第一次會議上的演說〉(1902年6月26日)，虞和平：《經元善集》，華中師範大學出版社1988年版，頁379。
- (32) 經元善：〈勸金陵都人士創開女學堂啟〉，《女學集議初編》，清光緒二十四年刻本。



# 睿智的眼光 鑽研的精神

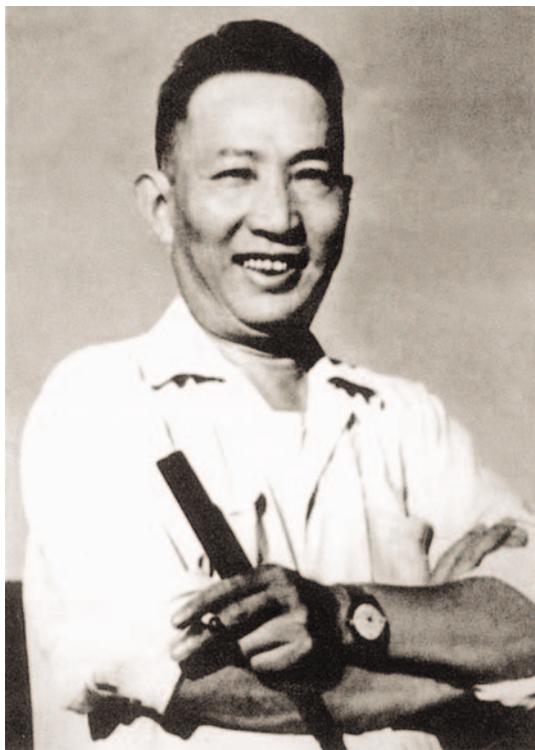
## 傅抱石的中國美術史論研究

萬新華\*

對於作為畫家的傅抱石，人們並不陌生。然而，傅抱石本來也是一位成就卓著的美術史家，一生善於治史，樂此不疲，實為現代中國美術史研究的先驅。他努力著述，撰寫美術論著 150 餘篇(冊)，200 餘萬字，洋洋灑灑，蔚為大觀。傅抱石的著作，凡繪畫史、篆刻史、工藝史等，或鉤沉於古籍，或考證於文物，研究之範圍涉及美術的各個方面，非常寬廣且又深入，深刻闡述了中國美術的偉大精神。這些著述從美術理論研究的廣度、深度和力度上衡量，在中國現代美術學史上也是不多見的。可是在人們的心目中，傅抱石更多的是一位畫家，人們對作為中國美術史家的傅抱石並不十分瞭解。因此，肯定傅抱石作為著名美術史論家的成就與地位，是傅抱石研究中一個不可或缺的重要內容。

為迎接傅抱石先生百年誕辰，2003 年 8 月 15 日至 11 月 16 日，澳門特別行政區政府民政總署及轄下澳門藝術博物館，聯合澳門基金會、澳門特別行政區政府旅遊局與南京博物院在澳門藝術博物館舉辦“河山在目——傅抱石百年紀念畫展”，展出南京博物院所藏傅抱石的九十九件不同時期的繪畫精品，其中包括傅抱石家屬借出的三件作品，編輯出版了大型精美畫冊，以緬懷這位 20 世紀在中國畫領域作出傑出貢獻的一代宗師。

澳門有着特殊的歷史，是西方文化東漸的一



個窗口。歷史上中西方繪畫在澳門有着多次的碰擊和交融：明代利瑪竇由澳門登陸，帶來了西方銅版畫和肖像畫，對後世產生了較大影響；清初畫家吳歷在澳門加入天主教會，成為畫家獨立精神中不可或缺的一部分；清末嶺南派大師高劍父也在澳門活動了相當長的一段時間。而這次“傅抱石百年紀念畫展”也有着中西文化在新的歷史條件下交流的特殊內涵，正如澳門藝術博物館中國書畫館陳浩星館長所言，獻海內外大雅君子，共賞傑作，體現出澳門特別行政區政府“投入

\* 萬新華，畢業於南京藝術學院，現任南京博物院助理研究員，主要從事中國繪畫史研究工作。



留學日本時的傅抱石（1934年）

文化事業、推動多元文化發展”的文化精神，其意義自不待言。澳門民政總署管理委員會劉仕堯主席在“河山在目——傅抱石百年紀念畫展”的獻辭中說道：“‘河山在目’畫展對美術愛好者而言是一次難得的鑒賞機會，不但可以飽覽傅抱石先生歷年佳作，透過這個展覽，觀眾亦可瞭解其創作苦辛及偉大成就的得來不易。與此同時回顧上個世紀傅抱石及其同道為開闢中國畫的創作新路歇盡心力，走過崎嶇，觀眾都會由衷地感動。”

對於作為畫家的傅抱石，人們並不陌生。傅抱石的繪畫創當代中國畫價位最高記錄，近年來，一件以人民幣 10,780,000 元成交的〈麗人行圖卷〉和一件以人民幣 19,800,000 元成交的《毛澤東詩意圖冊》，令傅抱石的畫名如日中天。然而傅

抱石本來是一位造詣頗深的美術史家，人們（甚至連畫界中人）絕大多數對此並不十分瞭解。謹此借《文化雜誌》特別介紹傅抱石的美術史研究成果，以使人們對傅抱石有個全面的認識，並藉以紀念這位中國著名的美術家。

藝術大師傅抱石不僅是一位著名國畫家，也是一位成就卓著的美術史家。他一生善於治史，樂此不疲，成為現代中國美術史研究的先驅。傅抱石曾自述：“我比較富於史的癖嗜，畫史固喜歡讀，與我所學無關的專史也喜歡讀，我對於美術史、畫史的研究，總不感覺疲倦，也許是這癖的作用。”<sup>(1)</sup>

其實，傅抱石繪畫的成功，精通美術史是一個很重要的因素。可以說，研究美術史是傅抱石繪畫的基石，其學術成就和繪畫成就是相輔相成的。1932年傅抱石留學日本學習中國美術史，他是20世紀上半葉留學生中惟一學習美術史的學者。他回國後，終身任美術史教授，先後在中央大學、國立藝專、南京師範學院從事中國美術史的研究和教學工作，直到50年代中期江蘇省國畫院成立擔任院長為止，一生努力著述，撰寫美術論著一百五十餘篇（本）二百餘萬字，洋洋灑灑，蔚為大觀。<sup>(2)</sup>傅抱石的著作，凡繪畫史、篆刻史、工藝史等，或鉤沉於古籍，或考證於文物，研究之範圍涉及美術的各個方面，非常寬廣且又深入，深刻闡述了中國美術的偉大精神。這些著述無論從美術理論研究的廣度、深度和力度上衡量，在中國現代美術學史上都是不多見的。

### 傅抱石的學術歷程

綜合來說，傅抱石一生的美術史論研究可分為三個階段，分別以1932年留學日本和1949年10月中華人民共和國成立為分界點。1932年之前，年輕的傅抱石僻居南昌一隅，無師自通，憑自己的不懈努力和對藝術理論的敏銳感覺，對浩繁的古代畫史畫論典籍認真篩選，發掘整理剖析綜合，廣徵博引獨家詮釋，懷着強烈的民族自豪感，先後撰寫了理路明晰、畫論精闢的兩部畫史著作《國畫源流述概》

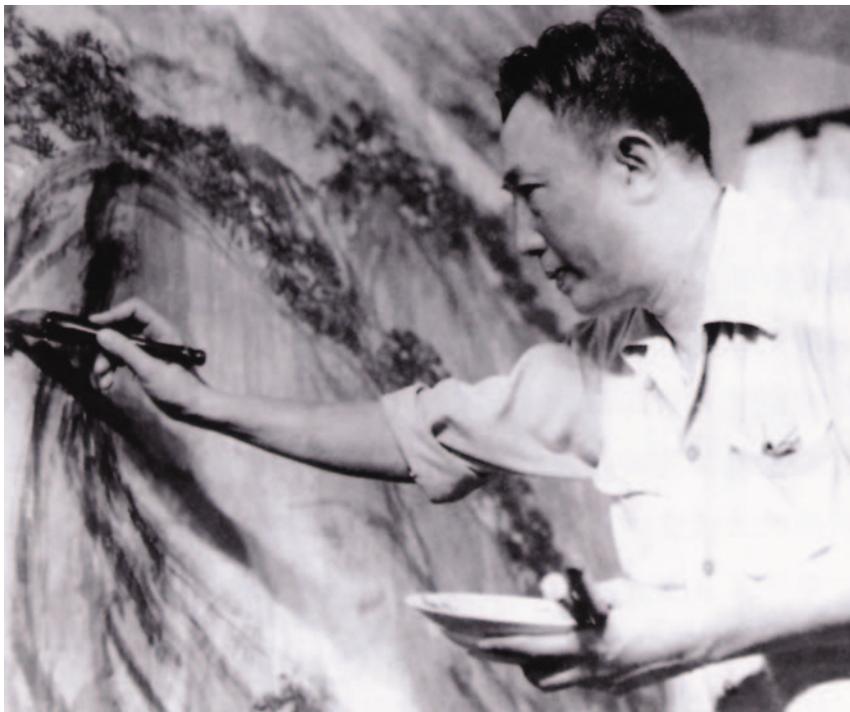
和《中國繪畫變遷史綱》，表現出非凡的才華，因此得到徐悲鴻的推薦得以赴日本深造學習。

1932年留學日本師從金原省吾學習中國美術史研究，對傅抱石的學術生涯來說至關重要。留學期間，由於多學科的交叉，傅抱石的確收益匪淺。他不僅學到了許多東西方美術史知識、現代藝術理論和美學知識，還學到關於日本繪畫、西方繪畫的知識，也學到了當時中國美術史研究的治學方法，這對僅在南昌自學成材的青年傅抱石來說，無疑是大開眼界提高理論深度的極為重要的一步。

三年留學日本的經歷使傅抱石眼界豁然開闊，引發了他的美術觀念、治學態度等方面的諸多變化。雖然日本和中國一衣帶水，古代的日本文化與中國文化大同小異，但當時日本自明治維新以來全盤西化，其社會、文化到處瀰漫西方文化的氣息，傅抱石身處其中，接觸了大量西方藝術。留學前的傅抱石可以說是一個典型的民族主義者，曾強烈反對中外藝術融合，自豪地認為中國藝術就這樣已經可以搖而擺將過去，如入無人之境。這在一定程度上是由於當時的孤陋寡聞和幼稚認識所致；但到了日本，隨着對聞所未聞的西方文化瞭解的不斷深入，傅抱石對西方藝術的態度發生重大改變，逐漸有了較為全面而客觀的評判。在此基礎上，具備追求真理的嚴謹態度的傅抱石，開始對先前的觀念和態度作進一步的檢討和反省，對中華民族美術有着更為清醒而冷靜的認識，從而產生了濃厚的危機感和使命感。

1935年3月25日，傅抱石於日本東京寫就〈中華民族美術之展望與建設〉（同年5月發表於《文化建設》雜誌），較為客觀

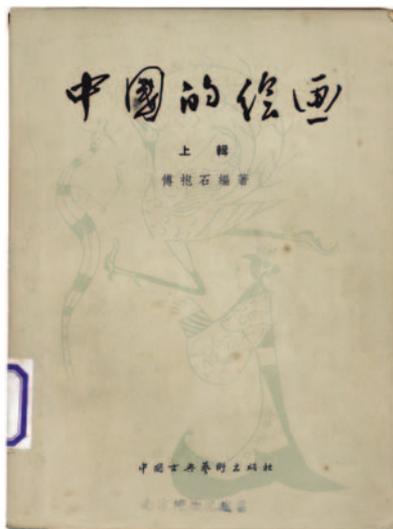
地分析東西方藝術的差異。他強調中國藝術的特徵：“中國美術品，大至開山打洞，小至一把扇子一個酒杯，都具有不可形容的獨特境界。這種境界，是中華民族的境界，是東方的境界，也即是世界兩種境界之一的境界。因此，與歐洲美術，顯然劃清了路線，而比轡齊奔。”他又看到了中華美術的危機：“清道光末期中華民族開始受外國的種種侵略以後的約百年間，這時期內（尤以近二、三十年）中國的美術，可以說站在十字街頭，東張西望，一步也沒有動。”傅抱石固然看到了這種危機產生的原因，“不斷的蒙受外國的種種侵略和壓迫，漸漸民族意識的高潮為之減退，實是一個最顯著的事實”，而且他還看到了中國傳統美術與現實之間的距離，“本來是‘採菊東籬下，悠然見南山’的情緒，一旦耳目所接，盡是摩天的洋樓，嗚嗚的汽車，既無東籬可走，也沒有南山可見，假令陶淵明再生今日，他又有何辦法寫出這兩句名詩來呢？”因此，傅抱石注意到民族主義態度的局限，“中華民族的美術，無論哪方面都受極度的打擊，遂令一般美術家彷徨無路，學西洋好？還是



傅抱石繪畫〈江山如此多嬌〉（1959年）



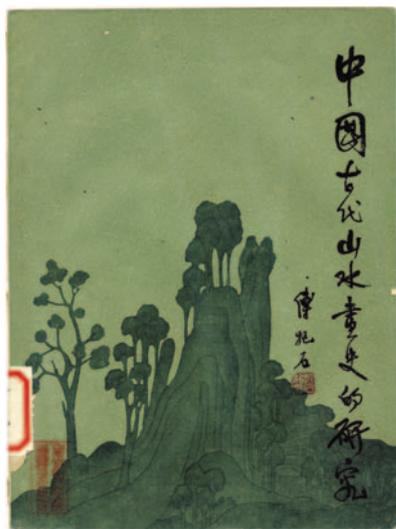
傅抱石所譯日本金原省吾著的《唐宋之繪畫》(1934年)



傅抱石藝術論集《中國的繪畫》



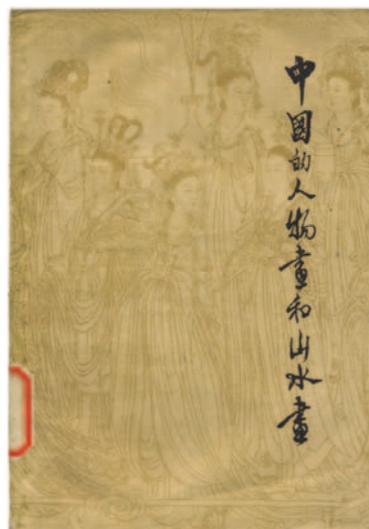
1937年出版的傅抱石所著《中國美術年表》



傅抱石在1940年完成的論文《中國古代繪畫之研究》後來結集出書



1957年出版的《山水人物技法》



傅抱石著《中國的人物畫和山水畫》於1954年出版

學中國的？還是學建築的樣式中西合璧呢？”最後，傅抱石提出了“急不容緩的兩條大道”，提倡工藝教育，建立收藏古代美術品的美術館，通過美術家引導大眾接近固有的民族藝術，團結起來，趕上時代的前面，“集合在一個目標之下，發揮我中華民族偉大的創造精神，盡量吸收近代的世界的新思想新技術，像漢唐時代融化西域印度的文明一樣，建設中華民族美術燦爛的將來。”<sup>(3)</sup>

很明顯，傅抱石對先前反對中西融合的觀念做了大幅度修正，極力主張中國藝術要借鑒西方美術以完成中華民族的文藝復興。1929年傅抱石曾對當時流行的全盤西化之現象表示極大的反感，激烈地反對中西繪畫的相互交流，“還有大倡中西繪畫結婚的論者，真是笑話！結婚不結婚，現在無從測斷。至於訂婚，恐在三百年以後，我們不妨說近一點。”“所謂‘中’‘西’在繪畫上永遠不能並為一

談”，“中國繪畫根本是興奮的，用不着加其他的調劑。”<sup>(4)</sup>年輕氣盛且閱歷不深的傅抱石對他並不瞭解的外來藝術表現出如此幼稚的排斥與抵觸。

這種中西融合的觀點，是傅抱石留日以來一直強調此後堅持一生的觀點，深深地影響了傅抱石以後的美術史研究和美術創作活動，即學習外來藝術是應該的，但必須是融合之，“化”而有之。這種美術觀念，在發表於1936年7月《文化建設》雜誌的長篇論文〈論秦漢諸美術與西方之關係〉中表現得更為成熟和淋漓盡致。傅抱石從其擅長的美術史角度非常學術性地深入探討了這個自己一度非常反感的問題，並試圖從美術史的遠古階段來發掘早已有之的中西方藝術交流的關係，以大量具體的史實，如秦漢時的陵墓、寺廟建築，石雕、畫像石藝術，鏡鑿、陶器、漆器、

絲織工藝等，論證了中國與羅馬、希臘藝術的融合。雖然，傅抱石承認這種中外文化的融合，而且還主動地論證這種融合的歷史客觀性，但一直十分強調吸收融合外來藝術的民族自主性和民族主導性：“苟繼續長時期之往來，則中國美術將蒙受極大影響。但中國美術并未希臘化，僅以西方所得之材料，化作漢民族自得之藝術。”<sup>(5)</sup>這種觀點，與其26歲寫的《中國繪畫變遷史綱》中的“中國繪畫實是中國的繪畫”、“拿非中國畫的一切，來研究中國繪畫，其不能乃至明之事實”之觀點其實是一脈相承的。到了1937年7月，他明確地宣稱：“中國繪畫，無論如何是有改進的急迫需要。”“時代是前進的，中國畫呢？西洋化也好，印度化也好，日本化也好，在尋求出路的時候，不妨多方走走，祇有服從順應的，才是落伍。”<sup>(6)</sup>



竹林七賢（設色紙本·橫軸 64.7 x 75 cm）傅抱石作於20世紀50年代



於1935年7月留學歸來的傅抱石一直在中央大學藝術系任教，教授中國美術史。從現有資料判斷，傅抱石在回國後最初的幾年裡，美術史研究可說已碩果累累，1935年至1939年4月間，傅抱石發表出版論文論著有案可稽的近二十餘篇(本)。1939年4月傅抱石轉輾抵達重慶，因三廳工作繁忙之故，著述節奏明顯放慢。1940年8月離開三廳繼續任教於中央大學，著述量又有所回升。1940年也是傅抱石美術史研究豐收的一年，先後發表有質量的論文近十篇。由此判斷，1935-1940年，是傅抱石美術史研究的黃金時期。1941年以後，或許一直忙於進行繪畫創作(從1942年10月在重慶舉辦“傅抱石教授畫展”來判斷)，傅抱石的美術史研究似乎停滯不前，至抗戰結束在1946年返回南京之前，傅抱石每年僅發兩三篇文章。據材料初步判斷，1944-1946年連續三年竟一篇皆無。但當1946年傅抱石回到南京後，其著作量就相對增多，但總體而言，已大不如以前了。

誠然，學成歸國的傅抱石學術眼光大為開闊，對當時的學術動態了如指掌，能綜合分析美術史研究各家各派的得失成敗。在研究材料中，傅抱石已突破了傳統文獻考證的範圍，開始大量使用當代考古發掘的第一手資料，而且還運用文化學、人類學、考古學、地理學、交通史方面的相關知識進行研究<sup>(7)</sup>，顯示傅抱石美術史研究方法上的進步，這在當時的美術史學界無疑是新穎而獨到的。

1950年以後，傅抱石基本祇以繪畫創作為工作中心，著書撰文亦僅以繪畫本體理論的闡釋為主，如於1957年先後編譯撰寫的《寫山要法》和《山水人物技法》等著作，其它如〈初論中國繪畫問題〉(1951)、〈中國繪畫的成就〉(1953)、〈中國的人物畫和山水畫〉(1954)、〈中國畫的特點〉(1956)、〈筆墨當隨時代——看“賀天健個人畫展”有感〉(1959)、〈思想變了，筆墨就不能不變——答友人的一封信〉(1961)、〈談山水畫的寫生〉(1961)、〈中國畫的空間表現〉(1962)、〈在更新的道路上前進〉(1964)等，都是以傳播美術思想為主，此時期傅抱石的觀點發生了適應政

治氣壓的變化，有着鮮明的時代特點。這一前一後的區別，通俗地說，就是前期治史後期立論，這應該說是傅抱石從事中國美術史和理論研究的發展軌迹。的確，在那些年代裡，“隨着學術研究危險的增加，傅抱石的學術個性被迫消失乃至寫作願望的淡化，作為美術史論家的傅抱石也逐漸地為著名畫家傅抱石所取代，這或許也是意識形態意識太強的時代之必然。”<sup>(8)</sup>

## 傅抱石的學術成就

傅抱石在這半個多世紀裡，進行美術史論研究取得了豐碩成果——這種成就達到了20世紀中國美術史論研究時代的前列，與他作為20世紀最著名的美術史論家的地位是符合的。這些美術史論研究著述，無不閃射着作為美術史論家的卓越思想和睿智眼光。

### 一、現代中國美術史研究的先行者

現代中國美術史學肇始於20世紀初期，是一門新興學科。當時，西學東漸，傳統的本土性封閉性的著錄式美術史研究方式已明顯不合時宜，歷史留下的是既浩瀚又零散的原始文獻和資料記載。受西方和日本近代史學著作的啟發，一些先行者們對歷代繪畫發展進行綜合性的考察研究，開始了現代意義上的美術史研究的初步工作，取得了一定的“階段性”成果，如陳師曾(1876-1923)《中國繪畫史》(翰墨緣美術院，1925)、秦仲文(1896-1974)《中國繪畫學史》(立達書局，1933)、鄭昶(1894-1954)《中國畫學全史》(商務印書館，1935)、潘天壽(1897-1971)《中國繪畫史》(商務印書館，1936)相繼在20世紀20-30年代出版。傅抱石當之無愧地也是這門新興學科的一位重要的先行者，雖然其著作還不夠成熟，難免帶有草創階段的淺陋特點，但在當時的條件下，無疑是具有拓荒作用的。他一手描繪了我國美術發展史的大致正確的輪廓，為中國美術史的研究奠定了基礎。

傅抱石早在學生時代就開始研究中國繪畫史，其最早著作《國畫源流述概》完成於1925年，那時

李太白像 (設色紙本・立軸 137 x 68.5 cm) 傳抱石作於一九六三年

# 李太白像

李白字太白之象以狂言精神刻畫  
未十歲時下名傳名在二十而度言其聲仰  
留舟のり也 李隆新 記



他才 21 歲，還在南昌省立第一師範讀書。該著述洋洋灑灑十餘萬字，可惜未能出版。客觀地說，當時的現代中國美術史學尚屬起步階段，沒有現成的樣板畫史書籍以資參考，因此許多重要的相關史料和論斷，都是直接在無數中國古籍之中悉心搜求深入挖掘而得來的。因此，很多史料是從他開始得以流傳，至今還被許多美術史著作反復引用。

傅抱石後來曾談到《國畫源流述概》的基本思路<sup>(9)</sup>即：1) 不能把畫體、畫法、畫學、畫評和畫傳混為一談；2) 中國繪畫不能太破碎地機械斷代；3) 不應祇是記賬式、提綱式地羅列史實，應把握中國繪畫的整個系統；4) 應找出中國繪畫史的“正途”。

這種立足於中國傳統繪畫的系統性，打破機械斷代的史料羅列，找出中國繪畫發展線索的“正途”的治學方法，不要說在 20 世紀初，就是在整個 20 世紀的史學研究中也顯得是很有見地的。“傅抱石用這個觀點去抓中國畫的本質，抓其根本的思維方式和基本造型觀念，而不斤斤計較其局部的形式與技巧。傅抱石在南昌一隅的自學成材與其思想上的如此早熟，在 20 世紀美術界是罕見的。”<sup>(10)</sup>

在此基礎上，傅抱石於 1929 年在江西省立第一中學教中國畫期間，完成了七萬餘言的《中國繪畫變遷史綱》，1931 年正式由上海南京書店出版。此書語言活潑，思路敏捷，寫法獨特，不取既定的斷代模式，打破“記賬式”的鋪敘，而採用“提綱式”的散文筆調，廣徵博引，夾敘夾議，既注意到系統性，又隨時插入古代畫論的有關段落，理論與實例互相印證，藉以闡明自己的觀點，指出中國繪畫的價值以及對世界文化的貢獻等，可以說它是一部以評論為主的繪畫簡史，雖是區區七萬餘字的“史綱”，卻是現代形態的中國繪畫史研究的奠基作之一。

精深的理論研究使傅抱石對中國傳統精神有着極為敏銳的瞭解。幾年前寫就《國畫源流述概》的基本思路明顯影響着《中國繪畫變遷史綱》的寫作思路。傅抱石在開篇就尋找中國繪畫最根本最本質的東西，即所謂“軌道的研究中國繪畫不二法門”和“中國繪畫普遍發揚永久的根源”。這個起始就顯示了傅抱石學術研究的敏銳性。他在比較董其昌、沈

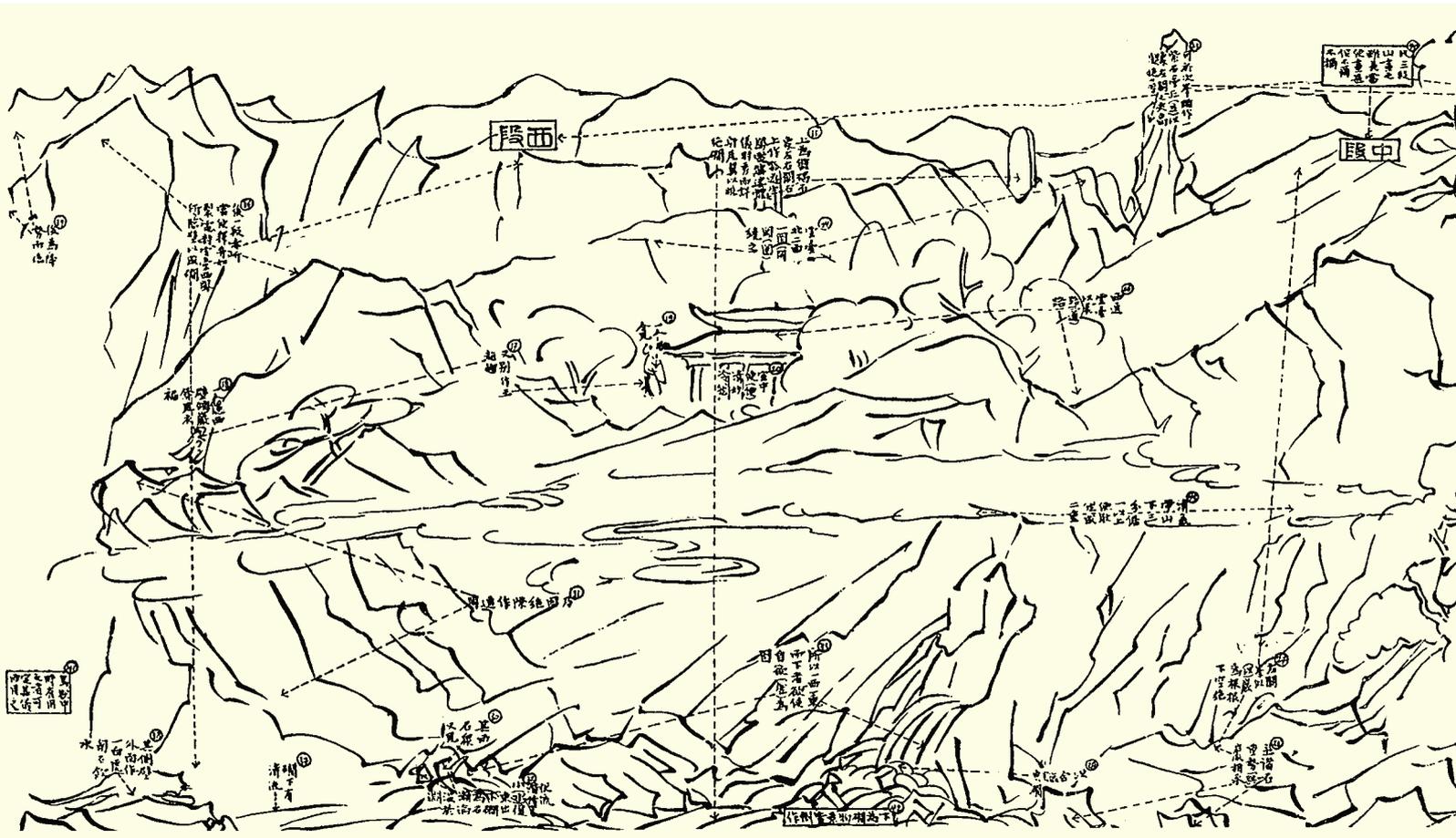
宗騫、陳師曾三人有關中國繪畫基本思想構成的要素後，讚同陳師曾的觀點，提出了“研究中國繪畫的三大要素”：人品、學問、天才。這是該書研究中國繪畫史的指導思想，並由此提綱挈領地引出中國繪畫的體系。“人品”與“學問”是決定“我”的存在的根本，“欲希冀畫面境界之高超，畫面價值之增進，畫面精神之永續，非先辦訖‘我’的高超、增進、緊張、永續不可。‘我’之重要可想！‘我’是先決問題。”<sup>(11)</sup>

傅抱石緊緊地抓住中國繪畫變遷的本質和關鍵，對之從遠古到明清作了一次演變線索的梳理，其文分為八章：文字畫與初期繪畫；佛教的影響；唐代的朝野；畫院的勢力及其影響；南宗的全盛時代；畫院的再興和畫派的分向；有清二百七十年。其中不乏獨到見解：講早期繪畫，主要講象形文字及商周銅器；漢魏六朝，一個很長的歷史時期則以“佛教的影響”為題來概括；唐宋繪畫，談及“南北宗”的分野，在論述中以“在朝”和“在野”來區分“北宗”和“南宗”，特別注重繪畫發展的系統性，着重闡揚“南宗”，有明顯的崇南傾向；唐宋之後尤重元人黃、王、倪、吳的“形簡意賅”，認為是我國繪畫精神所在。傅抱石的確沒有以朝代劃分，也未對畫體、畫法、畫學、畫評、畫傳等做枯燥的羅列，而是與畫史有機地結合，綜合而論之。傅抱石這種史論結合的史學研究方式，開了一代學術新風，具有永久的特殊的魅力。

傅抱石在理論研究的同時十分注重美術資料的整理工作，十分清楚基礎資料對研究工作的重要性。他說他自己“曾矢志撰《中國美術史》一書，擬仍斷代之例，為正確顯豁之敘述，而殿以遺蹟遺品。竊不自量，以為此乃一國所應有所急需者也”<sup>(12)</sup>，於是傾數年之功，“不斷向斯途尋求材料，蒐觀遺作，所遇輒記之。居常與彼邦治東洋美術諸碩彥研究，咸以中國美術史料舛誤脫偽，不可究詰，上代遺品，又不集中；欲加系統之整理，恐不可能。……乃取向所記者重稽群書，益以若干，依年寫入”<sup>(13)</sup>，於 1936 年編成《中國美術年表》，次年由商務印書館出版。《中國美術年表》之製作當屬首



雲臺山圖（設色紙本 手卷 31 x 112 cm）傅抱石作於1941年春季



傅抱石〈雲臺山圖〉之繪畫設計草圖



山有面則背向有影可令此雲西而吐於東  
方清天中凡天及水色盡用空青竟素上下以  
映之而去山別詳其遠近發跡東基轉上未手作  
系石之堅雲者五六枚夾岡乘其間而上使勢  
蟻蟻如上句北峯直頤而上下作積岡使望  
之蓬蓬然凝而上次有一峯是在東隣向者  
時峭峯西連西向之丹崖下擬絕澗畫丹  
崖臨澗上當使赫嶽隆崇畫險絕之勢天  
師坐其上合所生石反廢宜澗中托也生石  
間畫天師瘦形而神氣遠擬指指如延面  
謂弟子弟子中有二人臨之則身大怖流汗  
失色作王良穆然坐答問而趙昇神爽精詣  
俯盼批樹又別作王趙趙二人隱西壁頗嚴餘  
見衣裾二人全見室中便清妙冷然凡畫人  
坐時可七分衣服彩色殊鮮微此不正蓋  
山面而遠目中段東向丹砂絕莠及廢  
當使峻嶽高聳孤松植其上對天師所臨  
壁以成欄可甚相近相近者欲令假壁之  
內傳信澄清神明之居必有與立焉可於  
次峯頭作一紫石亭立以東左闕之夾高驪  
絕莠西連雲臺以表道路右闕峯以巖為  
根下空絕并諸石重勢與巖口意以合臨  
東欄其西石泉又見乃寫絕以通澗伏流  
潛降水復東出下澗為石瀨而沒於澗所以  
一西一東而下者欲使自然為圖雲臺西北二

一西一東而下者欲使自然為圖雲臺西北二  
面可同二圖鏡之上為無礙石泉左右闕石上  
作孤松上層當遊安體儀羽秀四詳軒尾  
一真以眺絕欄後一段者所當使舞舟如裂  
電對雲臺西巖所臨壁以成欄下有清流  
其側壁外面作一白虎前石飲水後為降勢  
而絕凡三段山畫之雖長當使畫甚下前  
不稱鳥獸中時有用之皆可定其儀以用之  
下為欄物景皆倒作清心帶山下三冬侶  
一以上使狀然成二重

右東晉顧愷之畫雲臺山記余所考  
定者也唐乾符頃張愛賓謨歷代名  
畫記稱自古相傳脫錯未得妙不勤  
尤論畫山水樹石僅得泝原於隨  
之楊契丹展千度千或以還已成定論  
余維愷之此記寄想高遠經營周詳  
乃展拙獲寫為此圖其間丹青點  
綴固不遑儘之胸中之旨於萬一而丘  
壑位置及大體近是蓋千一百餘載  
不章之隊緒發而成矣心始第一  
次工拙原非所計也

民國辛巳莫春

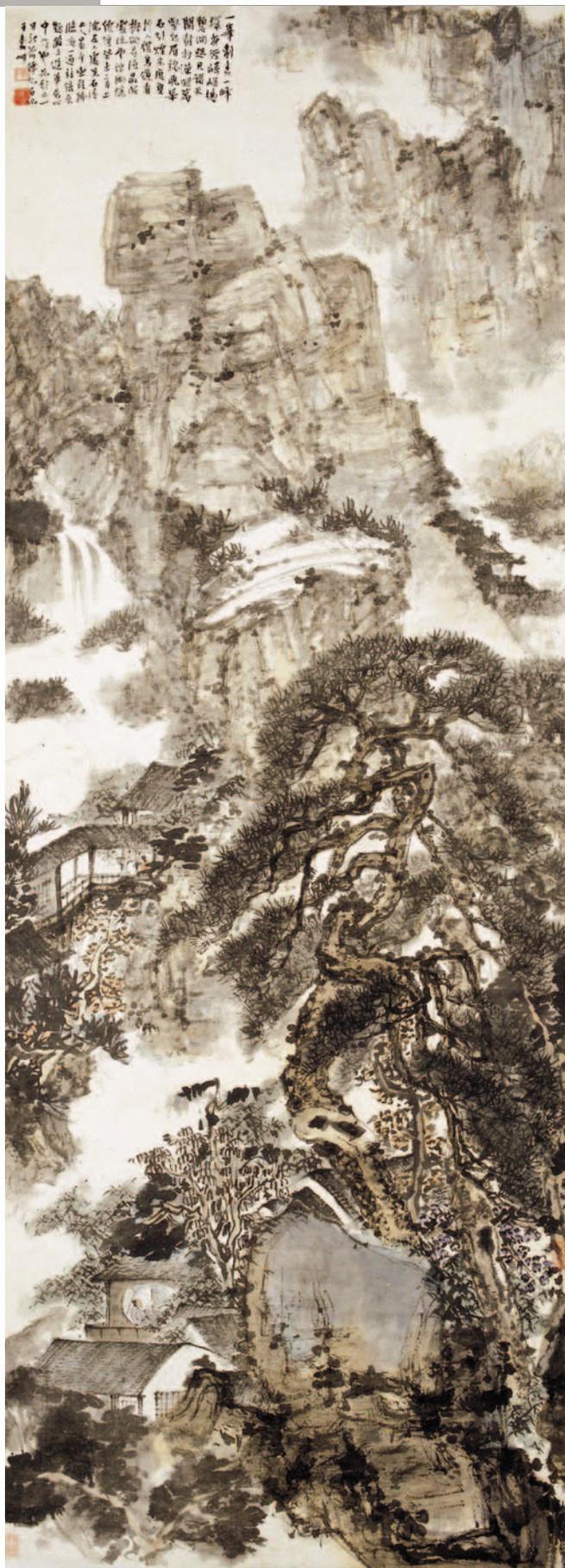
石并賦

創，“是篇幸其嚆矢”<sup>(14)</sup>，“綜四千餘年美術上先民之弘績，表而出之，徵我中華燦爛，期與全民共好，不獨為治美術者而作也”<sup>(15)</sup>。傅抱石博覽群書，不僅翻遍了中國古籍文獻，還熟讀了日本圖籍，並考察日本、朝鮮收藏的出土文物及流於海外的遺物，收錄了我國上自三皇五帝下迄明清的建築、雕刻、繪畫、工藝、金石、碑版、理論著述及藝術家的活動生卒年代等多種內容，將有關資料按年代逐一列表錄入，條理清晰，文末所附參考書目長達七十餘部，其鑽研精神可見一斑。《中國美術年表》可說是一部最簡明扼要地以編年記述史實的中國美術史，出版後引起了一定的反響，在當時成為一本相當重要的第一手資料和必備工具書。

傅抱石治學勤奮，長期苦讀練就了他過目不忘的本領和超強的記憶力，一部上下兩千年的中國美術史，他熟稔得如數家珍，近千個古代著名畫家生卒年代他能脫口而出，石濤的不少詩作他幾乎倒背如流，這對其美術史研究起到了至關重要的作用，因而他著書撰文速度很快，據說兩天之內能寫出兩萬餘字，而且文筆優美，顯得頗有見地。

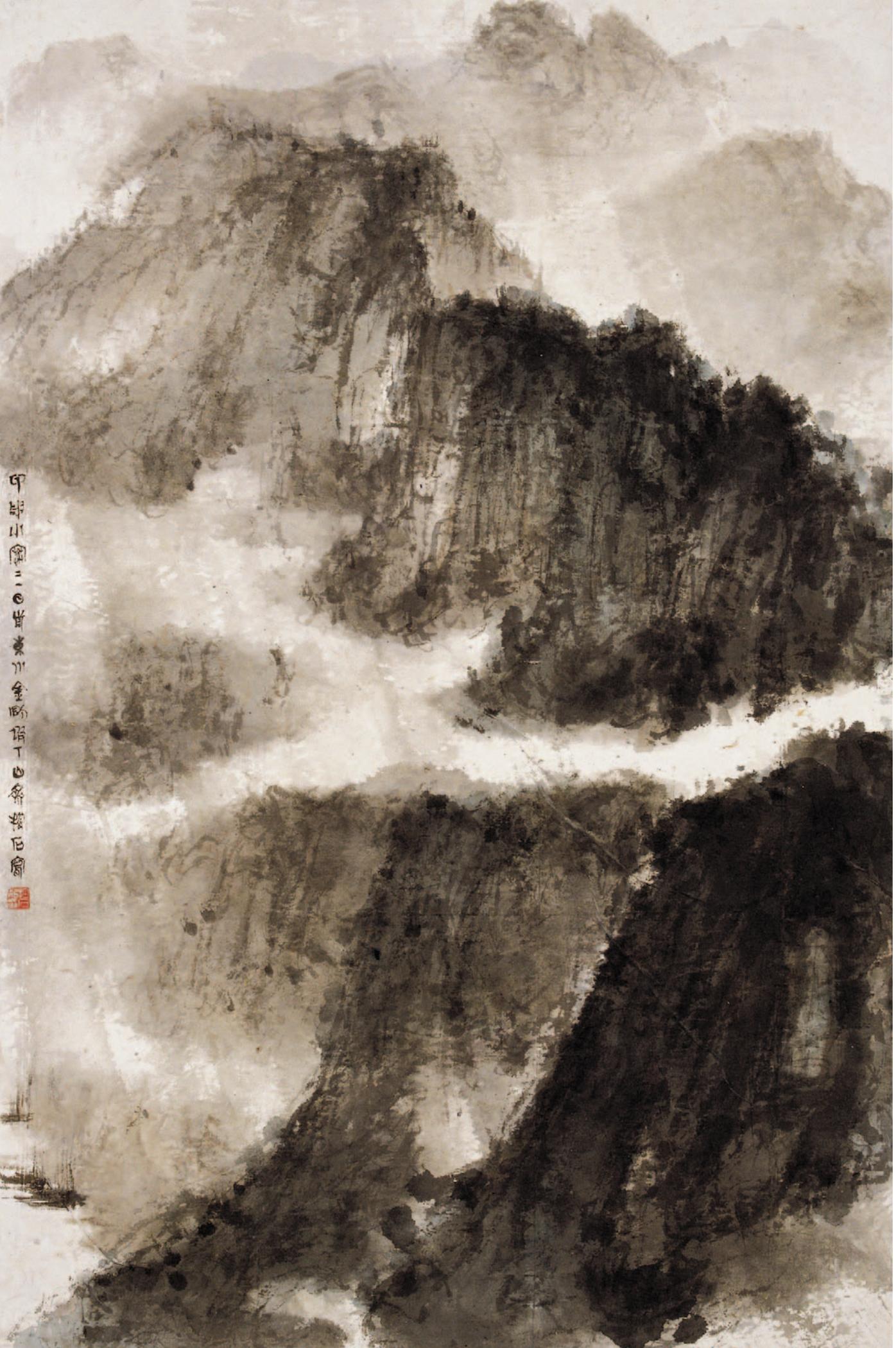
傅抱石在中國美術史研究方面的最大成果和最重要的著作，應當是他的全本《中國美術史》，這是他幾十年教學、治學生涯的心血結晶，是由課堂講義不斷修訂、補充而寫成的，最後定稿於1953年，全稿數十萬字，卷帙浩繁，史料豐富，是傅抱石最為重要的一本著作。

可以說，傅抱石對中國美術史的研究是十分自覺的，他有美術史家獨特的敏銳眼光，十分清楚自己的治學目標和研究方向。傅抱石早年根據實際的需要——這種需要在一定意義上說，是當時美術教育興起的結果。<sup>(16)</sup>——也進行一般通史式的著書立說，但隨着時間推移，這種治學方式逐漸顯得不夠深入，傅抱石認識到這種現象本身作為歷史階段性的特點，於是在自覺的狀態下完成自身研究方向的轉向，逐漸尋找研究的新切入點，把握美術史上值得關注的“亮點”，於30年代中後期轉向斷代史和個案研究（顧愷之研究和石濤研究）。他曾於40年代對自己的美術史研究作總結：“我對於中國畫史



▷ 做石濤山水 傅抱石作於1943年

巴山夜雨  
(設色紙本·立軸 92 x 60 cm)  
傅抱石作於一九四五年



巴山夜雨  
傅抱石作於一九四五年



上的兩個時期最感興趣，一是東晉與六朝，一是明清之際。前者是從研究顧愷之出發，而俯瞰六朝。後者我從研究石濤出發，而上下擴展到明的隆萬和清的乾嘉。”<sup>(17)</sup>這是一個明智的轉變和選擇，從而奠定了傅抱石在中國現代美術學史上的地位。

傅抱石在對中國美術斷代史的研究上也取得了一定成果，1940年11月他寫成〈中國古代繪畫之研究〉專論，對我國的原始文化及繪畫的起源，對美術史分期問題，都提出了獨自的見解；此外對殷周及其以前的繪畫以及秦漢繪畫的特徵都進行了認真的研究。他的另一篇專論〈六朝時代之繪畫〉對六朝的代表畫家與畫論作探討，言簡意賅，論述謹嚴。

值得一提的是，傅抱石於1937年7月發表在文史半月刊《逸經》第34期上〈民國以來國畫之史的觀察〉一文，對辛亥革命至1937年期間二十六年的國畫創作從史的角度進行了考察，對吳昌碩、齊白石、溥儒、張大千、胡佩衡、高劍父、高奇峰、陳樹人、徐悲鴻、劉海粟、方人定等在國畫創作上的成就以及他們對中國畫向前發展的影響均作了分析，對中國畫面臨的問題以及如何走出困境也做了有益的探討。他對當時中國畫守舊的現狀，提出尖銳批評：“祇有公式的陳習，沒有自我的抒寫”，既無“性錄”，又無“筆墨”，更無“現代性”；指出“中國繪畫，無論如何，是改進的急迫需要”；最後對當時的繪畫發展作了相關分析，“民國以來，無論花鳥山水……還是因襲前期的傳統，儘管有極精的作品，然不能說中國畫有了進步”<sup>(18)</sup>。

其它還有《明末民族藝人傳》（商務印書館，1939）、〈憚南田〉、〈南京堂子街太平天國壁畫的藝術成就及其在中國近代繪畫史上的重要性〉（1953）、〈鄭板橋試論〉（1962）等個案研究，這些應該說都是對中國美術通史研究的有機補充和重要組成部分。

## 二、中國山水畫史研究的奠基人

傅抱石對於中國山水畫史的研究首先着眼於早期山水畫史的探討，發端於1933年，後斷斷續續大約研究了六、七年之久，可見鑽研之深。當時他還

在日本留學，日本東方文化學院京都研究所美術史家伊勢專一郎（1891-1948）發表了〈自顧愷之至荊浩·支那山水畫史〉的研究報告，一時日本各大報刊競相頌揚，學界名人紛紛出來捧場，眾口一辭稱其為“一掃群言”的劃時代著述。伊勢本人更是志滿意得，自詡他寫此書“無視并絕不依靠任何人的著作”，似乎日本出版的中國畫史應視此書為權威，而中國人是寫不出中國畫史的。事實上，該報告目空一切，態度傲慢，明顯帶有“軍國主義”色彩，而且對顧愷之〈畫雲臺山記〉的解釋錯誤百出，甚至未能正確斷句。

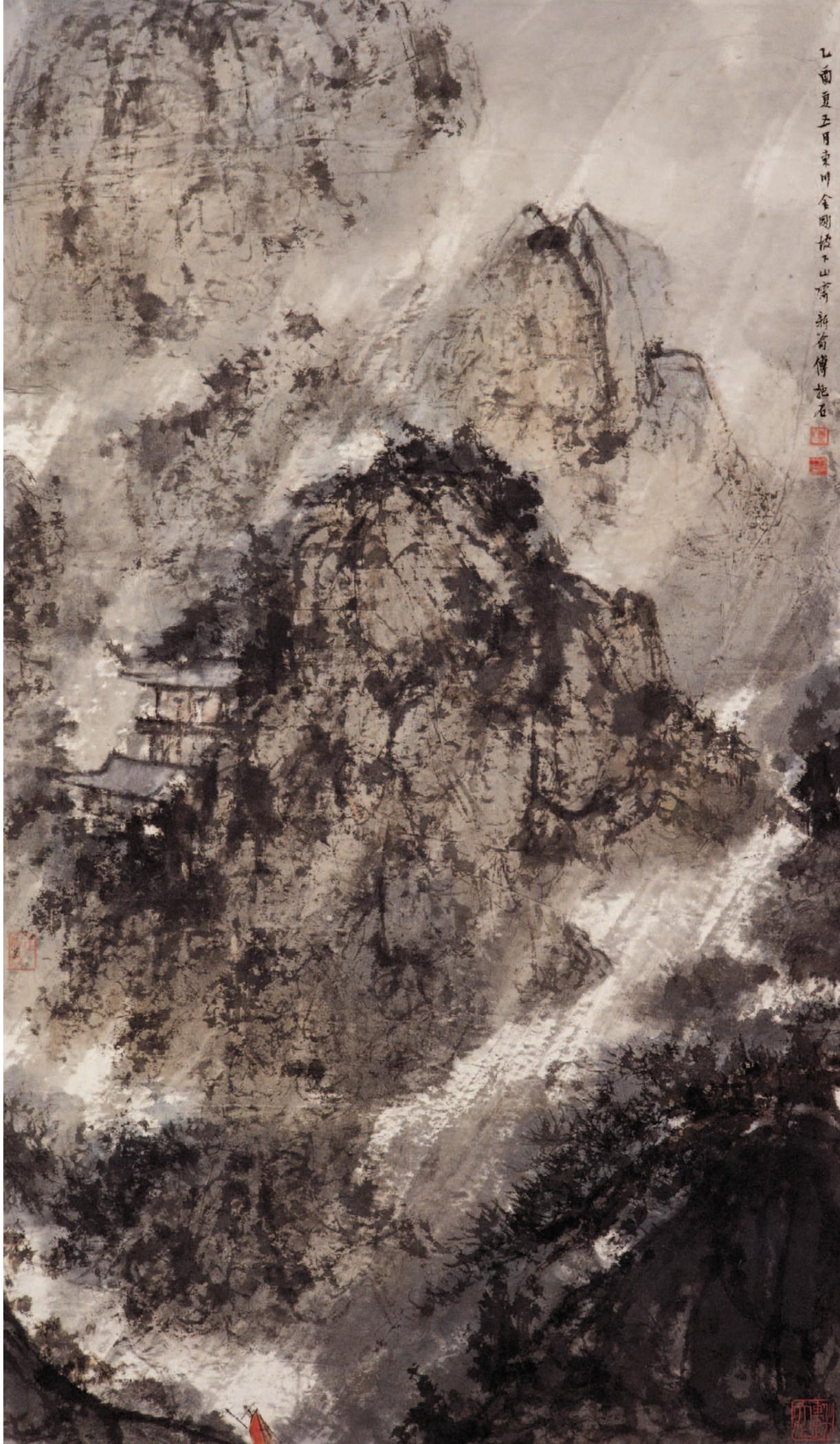
為此，傅抱石非常憤慨。出於強烈的民族自尊心，經仔細研究，他於1933年冬撰文〈論顧愷之至荊浩之山水畫史問題〉，針對伊勢專一郎的訛誤提出質疑，內容涉及對顧愷之的評價問題、〈畫雲臺山記〉的斷句解讀問題、南北宗分野問題等。原文為日文，投寄日本雜誌，當時未予發表；遂翻譯成中文郵傳國內，於1935年10月發表於《東方雜誌》秋季特號，而日文原稿則遲至1935年6月在日本《美之國》雜誌刊出。此文發表後，一石激起千層浪，引起了日本美術史界的廣泛關注。

傅抱石覺得意猶未盡，於1940年2月以解釋〈畫雲臺山記〉為中心，又寫成〈晉顧愷之〈畫雲臺山記〉之研究〉，發表於《時事新報》重慶版副刊“學燈”（1940年4月7日第117期和1940年4月14日第124期）上。該文考訂嚴密，立論精當，重新加以標點斷句，創造性地糾正了〈畫雲臺山記〉許多脫訛的字句，解決了許多疑難問題，大體恢復了其本來面目，從而使中國山水畫史的發端，從南齊的謝赫經由晉的顧愷之而上溯漢魏。中國山水畫的起源問題，由於傅抱石對顧愷之〈畫雲臺山記〉的成功研究而得到了徹底解決。

傅抱石通過對〈畫雲臺山記〉的研究，對於中國山水畫的發源進行了新的立論，提出新的觀點。傅抱石認為，東晉的山水畫有像顧愷之〈畫雲臺山〉這樣的經營，決不是人物背景或依附官觀像張彥遠及以後諸家所說的那樣幼稚，進而得出結論認為顧愷之不但是一位傑出的人物畫家，同時還是一位山水

瀟瀟暮雨（設色紙本・立軸 103 x 57 cm） 傅抱石作於一九四五年

乙酉夏五月京川全剛披下山雨新奇傅抱石



畫家，其作品也許還有類似〈畫雲臺山記〉的傑構，祇不過沒有流傳而已。<sup>(19)</sup>

傅抱石在這種條分縷析的史學研究中，的確顯示出不苟時流的獨特學術個性。當時為了證實自己的研究成果，也為了說明顧愷之的〈畫雲臺山記〉主要是闡述山水畫〈雲臺山圖〉的情節、構圖、處理設計；而且這一設計絕非空洞敷陳之作，而是非常具體細緻，不僅可讀，而且可畫，每句話都能用具體形象表現出來，以證明當時的山水畫已經發展到一定水平。<sup>(20)</sup> 傅抱石別出心裁地依據顧文的設計，創作了〈雲臺山圖卷〉，力圖使人們領略六朝山水的豐采。

正是對顧愷之〈畫雲臺山記〉的研究，引發了傅抱石對中國山水畫產生及其發展的思考。他在40年代又先後撰寫〈唐張彥遠以來之中國古代山水畫史觀〉、〈中國古代山水畫史的考察〉，進而組成《中國古代山水畫史的研究》一書，最終於1960年3月由上海人民美術出版社出版。傅抱石在前文中結合荊浩《筆法記》、宗炳《畫山水跋》、王微《敘畫》等古籍，對唐張彥遠之《歷代名畫記》作了詳盡的深入研究，指出千餘年來的中國古代山水畫史觀，或說我國山水畫到底始於何時的問題。歷來大體說不外有“二李說”、“六朝說”和“東晉說”三種。“二李”的時代，實是中國山水畫史發達期的開始；六朝時期，應已有“能夠而且有必要寫山水之縱橫”的畫家，“六朝說”有着極大的價值；至於溯中國山水畫祖於顧愷之的“東晉說”，由於資料限制，雖無確證，然根據文獻著錄，則隱約可以得之。傅抱石在後文中通過對中國古代山水畫史的考察，得出一個新的重要結論，圓滿地解決了中國古代山水畫史發展的問題。他寫道：“中國古代山水畫史的演進，是：最初隨着古代人民對山川（水）形象的廣泛使用，特別顯現於工藝雕刻壁畫諸方面；到了漢魏，深染道家思想的影響，已在繪畫題材中與人物、畜獸等分庭抗禮，各佔一席。這是中國山水畫的胚胎時期。晉室過江以後，社會思想與自然環境的浸淫涵泳，以色為主的山水，遂告完成。自此至隋，主要畫家有顧愷之、宗炳、王微、張僧繇、展子虔諸人，尤以顧愷之的〈畫雲臺

山記〉、展子虔的‘青綠山水’為畫學、畫體的前驅。這是山水畫的成立時期。盛唐以後為發達時期。簡言之，即中國的山水畫，胚胎於漢魏，成立於東晉，發達於盛唐。”<sup>(21)</sup>

應當承認，傅抱石言之有據，言之成理，自成一家，具有重要的學術價值。傅抱石的研究成果，解決了千年來美術史上的疑難問題，將古代山水畫史向前推進了幾百年，從而確立了中國山水畫發展的基本框架，是中國美術史研究的重大貢獻。隨着後世資料的日益增多，其觀點也被證明是正確的。儘管由於資料的匱乏致使論述缺乏足夠的深度和力度，傅抱石後來自己也認識到這一點，但在當時特定的歷史條件下，顯然已是相當難能可貴的。

### 三、石濤研究的先驅

明末清初的石濤，是山水畫壇影響巨大的人物，具有特別重要的地位。清末民初，幾乎每個山水畫家多少都從石濤的畫作和畫論中得到啟迪。雖然現在的石濤研究已相當深入，取得許多可喜的研究成果<sup>(22)</sup>，但在20世紀初人們對石濤還缺乏足夠的清楚的認識，更不用說進行系統全面的研究。石濤的身世、經歷、創作生活等都是個謎，其作品散佚各地，著錄不詳，得不到恰當的評價。

傅抱石對石濤早就獨具慧眼，情有獨鍾，很早就留心搜尋石濤史料，“遇有關者，片語心錄入叢篋，且依紀記其緒由”。傅抱石“於石濤上人妙諦，可謂癖嗜甚深，無能自已”，苦心孤詣，“以絕無依傍，從紛紜艱窘之資料中”，對石濤的生平和藝術進行了長期、艱難、深入的鑽研，“志在建立此偉大民族藝人一生之簡單輪廓”，“憶乙亥（1935）丁丑（1937）間，余片時幾為上人所有，此中一言一字，因與上人清淚相糝。然就余言，愛惜何異頭目。”<sup>(23)</sup> 傅抱石全身心地投入石濤的研究工作中，十幾寒暑廣為搜集資料，雖片紙隻字也視若遺珍，即使戰亂中倉惶出走，也隨身攜帶書稿。

其實，傅抱石與石濤結緣甚早。他年少時曾在右鄰裱畫店看到一些石濤真跡與作品就着了迷，裱師給他講石濤故事更讓他心儀欽羨，從此愛上人畫又愛上人印。後來他從掃葉山房借到一本描寫石濤



山水圖（設色紙本·立軸 96.9 x 29.3 cm）  
傅抱石作於二十世紀四十年代

傳奇人生與獨特藝術風格的《瞎尊者傳》(陳鼎著)，讀得更如痴如醉，石濤的思想與畫語錄深深打動了他的心。1921年，17歲的傅抱石還是一位初級師範生時就自號“抱石”，以表示對石濤的敬慕，同時也開始了他研究石濤的序幕——關於《苦瓜和尚畫語錄》十八章和大滌子題畫詩跋數種。此後，傅抱石筆耕不斷，《苦瓜和尚年表》於1935年3月首先發表在日本《美之國》雜誌第11卷第3號上，《石濤年譜稿》接着在1936年7月發表於《文藝月刊》第9卷第1期上。1937年《石濤生卒考》脫稿，而且《石濤叢考》、《石濤再考》、《石濤三考》相繼發表，在研究石濤的身世行狀方面作了大量深入的研究，還進一步探求石濤的藝術思想和藝術道路。留日期間他見到許多流傳在日本的石濤真跡，又結識了石濤研究專家橋本關雪，視野更加開闊，從雜亂散落的材料中轉錄收集整理石濤題畫詩稿，於1937年完成《石濤畫論之研究》和《大滌子題畫詩跋校補》兩稿。1941年綜合多年研究成果，完成《石濤上人年譜》，並於1948年由《京滬週刊》出版。可以說，《石濤上人年譜》是傅抱石畢生從事石濤研究的大總結。

傅抱石孜孜不倦研究石濤有二十餘年，不斷考證、探討、論述，鍥而不舍地尋根探源，其嚴謹的學術探索精神和堅忍不拔的治學態度亦古今少見。當然，傅抱石的美術史研究是建立於充份佔有基本史料的基礎上的，盡量做到有的放矢，言之有據。《石濤上人年譜》資料弘富、考證翔實、廣徵博引，花費了傅抱石先生十幾年的心血。他根據石濤本人的書畫題跋及其同時代人的詩文題記，仔細梳理，潛心研究，使石濤的生卒、言行、畫業、活動得到比較確切的考定，從而使石濤的真實面目得以逐漸顯現。傅抱石首次考定出石濤出生籍貫、家庭世系，確定石濤生於明崇禎三年庚午(1630)卒於清康熙四十六年(1707)丁亥七月後，享年七十八歲。考定石濤為明高皇伯兄南昌王孫守謙之後、悼喜王贊儀十世之孫享嘉之子，考定石濤生於湖廣永州府全州清湘縣，即今之廣西全縣。諸多疑難，均得圓滿解決，從而填補了我國美術史上的一項空白。僅於這一點，傅抱石在美術史研究上已功不可沒。

正是傅抱石第一個考定以及逐年列出石濤的履歷和藝術創作進程，至今仍不失為研究石濤的重要參考資料。當然，由於當時某些資料尚未發現，年譜中材料真偽摻雜，也有失考之處(如出生年)，但總的看來，其開創之功實不可泯，此書迄今仍為研究石濤的主要依據，有着相當重要的權威性，其學術價值亦可想而知。傅抱石在深度與廣度上均達到20世紀石濤研究的前沿。

傅抱石在研究石濤撰著的過程中醞釀表現石濤上人一生的“史畫”。他說：“石濤有許多詩往來我的腦際，有許多行事遭遇使我不能忘記。當我擎毫伸紙的時候，往往不經意又觸着他。”<sup>(24)</sup>這顯然是傅抱石多年來不離研究石濤的影響所致。他原擬“把石濤的一生，自出湘源，登匡廬，流連長干、敬亭、天都，卜居揚州，北遊燕京……以至於死後高西塘的掃墓，寫成一部史畫，來紀念這傷心磊落的藝人”<sup>(25)</sup>。這個計劃由於種種原因雖未能全部實現，但他已陸續畫出了石濤題材的作品如《大滌草堂圖》、《石濤上人像》、《過石濤上人故居》等，可說是他多年研究石濤的心得。

#### 四、中國繪畫思想研究的幹將

傅抱石在研究中國美術史的同時，也十分重視美術理論的闡述和整理。早在30年代，傅抱石對中國古代繪畫理論做過初步的梳理工作，輯撰《中國繪畫理論》於1935年8月由商務印書館出版。鑒於當時繪畫界對理論的偏廢，他十分強調繪畫理論的重要性：“此豈中國民族性使然？習中國繪畫者，強半不事理論之探求，學到幾筆塗抹工夫，可以釣名，可以弋利，固自足矣，未見其有成也。此種普遍病象，實為讀書少、智不足以悟解，得書難、力不足以羅致二原因所造成。中國繪畫，既有與世不同之超然性，則應先明中國繪畫之理論，斯可以言中國繪畫。”《中國繪畫理論》輯錄歷代名家畫論及日本金原省吾、傅抱石畫語共三百則，“分泛論之部、總論之部、分論之部。泛論之部含論五：曰一般論，曰修養論，曰造意論，曰神韻論，曰俗病論。總論之部含論六：曰造景論，曰佈置論，曰筆墨論，曰設色論，曰臨摹論，曰款題論。



風雨歸舟（設色紙本·冊頁 44 x 61.8 cm） 傅抱石作於 1955 年

分論之部含論五：曰林木論，曰山石論，曰皴擦論，曰點法論，曰裝飾論。凡三部十六論。”這種分類體系線索明晰，可以看出中國繪畫理論相關論斷從古迄今的形成、發展和演變過程：基本“以存原文面目為主，使知前賢立論之妙，不強事割裂”，能使讀者“能廣搜而熟讀之，視茲編為贅疣可也”，又“幾經校勘，復標點斷句，遇有重要者，並綴以勸，以資提醒，而便初學”，且以研究的方式略加點評，使其綱舉目張。<sup>(26)</sup>《中國繪畫理論》條理清晰，內容翔實，為研究中國繪畫理論的重要參考書，可說是最早的“中國畫論類編”之一。傅抱石以美術史學家的眼光發掘古代繪畫理論的價值，進行系統的梳理，在 20 世紀早期絕對是有敏銳的洞察力的。由於當時的美術史學界很少重視這一工作<sup>(27)</sup>，所以此書出版後立即引起廣泛的關注，促使其在較短時間即行再版。

傅抱石對中國繪畫理論研究最得力者首推 1935 年 10 月發表於《文化建設》的〈中國國民性與藝術思潮——金原省吾氏之東洋美術論〉。他從評價金原省吾的美術史觀出發，詳盡地分析了深刻影響國民性的七個最重要的美學觀念——天、老、無、明、中、隱、淡，逐一詳細闡述，以中西繪畫差異相印證，實為研究中國古代美學思想的專論。這種從中國審美的最深刻本質的“國民性”出發對傳統“藝術思潮”進行的研究，在 30 年代的中國確實罕見，顯示了傅抱石高人之處。

傅抱石在《中國國民性與藝術思潮》即說：“漢大儒董仲舒曰‘道之本在天’，此乃形成中國國民性之基礎，意義甚深之言也。”他闡釋了儒家對“天”的認識，論及“人與天”的關係。“天”是中國古代哲學範疇，在先秦諸子著作中，對“天”的解釋和使用不盡相同。儘管傅抱石對儒家“道之本在天”之

“天人合一之思想”的認識、理解為一時之見，但反映了青年傅抱石對中國傳統哲學研究的興趣。他接着通過人之老年現象的分析聯繫中國藝術的“老”之境。在這篇文章里，他對老子《道德經》中關於“無”的哲學思想做了探究。他從清代學者俞樾對《道德經》的詮釋得到啟示，認為“視有無為一，有為無之展開，以無為基礎而觀有，此老子之精神也。”并說：“‘無’決非數學的無限內可生‘有’，亦非與有判然區別而對立，乃常如‘有’之充實之‘無’。”這一理解是符合老子關於“無”與“有”關係之本義的。他對“無”之存在狀態談了自己的認識：“‘無’之樣狀為夷、為希、為微，而不具備感覺的形象，謂為味非味也，謂為明非明也。雖不明不昧，但生生不已，茫無止境。故此狀無狀也，此象無象也，是謂無狀之狀，無象之象也。不現而常現，生生不窮，則繩繩不可名。不見而已見，不聞而已聞者，恍惚是也。”他又對“無”與“有”的哲學意義和美學意義進行辯證闡釋，“‘有’既預見於‘無’，且使之發生，雖拙樸純素，而展開精細周到者，此老子所認之世界。然其展開，無遠不復，有限常歸無限，積極常歸消極，固宇宙展開之面目，亦湛澹意味之所存。無限之深，無限之明，胥見於是矣。”<sup>(28)</sup>傅抱石這一頗有見地的論述，不僅指出了“有”相對於“無”的哲學涵義，也涉及“有”歸於“無”、“有限”歸於“無限”的美學意蘊，這種認識在當時確是難能可貴。可以說，傅抱石對中國美術史研究的哲理思辨程度，在當時的中國美術史研究領域也是相當罕見的。

後來，傅抱石於1940年先後完成論文〈中國繪畫思想之進展〉、〈中國繪畫“山水”、“寫意”、“水墨”之史的考察〉，對中國古代繪畫思想史做了進一步的研究。1940年4月23日完成的《中國繪畫思想之進展》，就是想在發展演進的運動中探討影響中國藝術的深層特性及其發展脈絡。傅抱石開篇指出了“中國繪畫是中國民族精神的最大表白，也是中國哲學思想最親切的某種樣式”。這與他早年著述時觀念（強調中國畫的精神性）一脈相承。他認為，中國繪畫思想體系在西周就已形成，以莊子

“天人合一”的繪畫觀和孔子“志於道、據於德，依於仁，遊於藝”的“道藝論”最為突出，“這思想，大體說來，它已支持着中國數千年的繪畫發展，雖然到了歷代種種的客觀環境而不能不相當的變質，但無疑的仍隱然居於世界多種遷變的主流，一直到清代為止。”到了東晉，“自顧愷之始，繪畫思想的進展是從莊子以來的天道觀轉向‘自然’的‘實對’，即是‘以形寫神’，也即是從人物的描寫轉向山水的經營”，這一轉變，“尤其是畫家修養的提示，奠定了中國繪畫的特殊性。到了五代及宋，思想上是更加縝密，更加精闢，對於自顧愷之以來的‘寫實’一變而為公開的鄙棄‘形似’，從事‘精神’和‘性理’的宣揚。”到了元代，繪畫思想是“從‘性’‘理’的明悟，變為‘情’‘意’的伸張，於是愈益脫略形跡，浸淫肺腑，它的發展，約有兩種不同的趨勢，一類是借筆墨以寫其胸中磊落不平之氣；一類乃借繪畫為陶冶性情之具。”<sup>(29)</sup>傅抱石在這裡勾勒出中國繪畫思想的大致輪廓，有理有據，得出中國繪畫的思想幾乎全是民族精神的表達方式。

而1940年9月5日寫成的〈中國繪畫“山水”、“寫意”、“水墨”之史的考察〉，試圖闡釋中國繪畫的技法、理法的演變歷程。傅抱石開篇提出觀點，“中國繪畫約至第6世紀的中葉，無論‘畫體’、‘畫學’、‘畫法’各方面發展的途徑，大致都已有相當的確定”，認為顧愷之的“遷想妙得”四個字即已把中國繪畫對於自然的態度、製作的歷程乃至繪畫的基本思想都概括地顧到，他實在是道破並解答了‘甚麼才是中國繪畫’的一大課題”；他根據南齊謝赫創立“六法”著述《古畫品錄》的史實，認為中國畫最初的精神所宗的“格體筆法”在南朝達到了飽和點，使純寫實的製作完成了轉變；這種轉變到了9世紀逐漸形成；由此傅抱石作出總結說：“這種轉變給予後來的影響，我們可以從三方面加以考察：在畫體上，由以道釋人物為中心的人物佛像的描寫，漸漸趨向大自然的酷好，因而招致‘山水’畫的抬頭；在畫學上，由注重格體筆法的寫實畫，漸漸趨向性靈懷抱之抒寫，因而使寫意畫的旗幟逐漸鮮明起



龍蟠虎踞（設色紙本·橫軸 60 x 87 cm） 傅抱石作於 1960 年

來；在畫法上，由‘線’的高度發展，經過‘色’的競爭洗練而後，努力‘墨’的完成。這三者混合交織相生相成的結果，便匯成了至少可以說第 10 世紀以後民族的中國繪畫的主流。即是：中國繪畫乃循‘山水’，‘寫意’，‘水墨’的軌迹，向前推進，達到其最崇高的境界。”<sup>(30)</sup> 傅抱石總是試圖解決中國美術史領域中一些帶根本性、規律性、特質性和思辨性的問題，而不是如一般史家那樣是以搞清楚具體史實為目的。在行文中，其語言曉暢通達，親切自然，生動活脫，猶如行雲流水，環環相扣，娓娓道來，且旁徵博引，謹嚴有致，富有情味——這是傅抱石畫史、畫論、畫評著述的一貫特點，也與一般枯燥乏味的美術史研究的闡述方式不同。

這種強調中國繪畫精神性的觀點，傅抱石在學術研究中是一直貫穿始終的。1947 年 8 月 13 日，傅抱

石在南京文化會堂作〈中國繪畫之精神〉的講演（同年 9 月 28 日發表於《京滬週刊》第一卷第 38 期），對中國繪畫的本質作了精練的概括：甲、超然的精神（中國畫重筆法、氣韻、自然）；乙、民族之精神（中國畫重人品、修養）；丙、寫意之精神。他還比較了西洋畫與中國畫的區別，來證實中國繪畫之精神本質。

照傅抱石看來，研究中國美術，必須“注意整個的系統”，必須注意“中國繪畫普遍發揚永久的根源”，從本質、“軌道”上去研究中國傳統藝術的更為深層的精神本質，他要尋找的是中國繪畫“特殊的民族性”<sup>(31)</sup>。通過對中國美術思想本質之研究，我們看到，“作為理論家的傅抱石從其精深的理論世界裡得出的一種超脫與通達，是一種從宇宙高度居高臨下俯瞰人生、俯瞰世界與歷史的精神的超越。傅抱石這種立足於精微哲理思辨的通人態度，無疑是他理論成就與繪畫成就的堅實基石”<sup>(32)</sup>。

### 五、中國篆刻史研究的拓荒人

傅抱石從小就與篆刻結緣，其“抱石”之名，亦是他刻印時所取的齋名。青年時代，傅抱石以篆刻聞名，一時名噪南昌。他將《傅抱石所造印稿》攜至日本，受到美術史家金原省吾導師的贊賞。他在日本辦展時，篆刻、微雕給傅抱石帶來相當的名聲。在創作的同時，傅抱石早年即已注意中國篆刻學、篆刻史的研究和著述。

其實，中國篆刻史和理論的研究的確存在許多困難，不僅當代美術史家在篆刻史方面尚無顯著的成果，而參考資料的過於稀少，遺物譜錄的不易集中，都是中國篆刻史研究之困難所在。傅抱石知難而進，多年來一直在做基礎的工作。中國篆刻理論及歷史的研究，在20世紀初國內幾乎處於荒蕪狀態，傅抱石可謂從事此項研究之第一人。郭沫若在談到傅抱石在這方面的成績時曾指出：我國篆刻藝術歷史久遠，從無系統完整的篆刻史論之作，始作俑者，則祇有傅抱石。事實上，傅抱石早在1926年就寫出《摹印學》，有“總論第一、印材第二、印式第三、篆法第四、章法第五、刀法第六、雜識第七”共七篇，對篆刻學作了初步討論，後於1934年改寫成《刻印概論》，並將其總論寫為《刻印源流》，於1940年3月21日發表於《時事新報》副刊“學燈”第76期上，對中國篆刻史做了簡要描述。

1940年9月傅抱石完成《中國篆刻史述略》，將中國的篆刻發展歷史分為四個時期：萌芽時期（殷末至周初）、古典時期（晚周至漢代）、沉滯時期（三國至宋元）、昌盛時期（明至清末），勾勒中國篆刻的發展輪廓，指出每個時期的基本特徵：第一時期根據青銅書法藝術探求起源，第二時期官印私印發展成熟，第三時期產生衰微狀況以及出現諸種重要變化，第四時期就可信的資料與遺物論述純篆刻藝術的高速發展，特別注重師承系統和盛衰影響。<sup>(33)</sup> 這本著作結構完整，在思路和規模上都為後來者奠定了良好基礎，可以說傅抱石是中國篆刻史研究的拓荒人。

傅抱石還於1940年10月寫就〈關於印人黃牧父〉，對這位晚清篆刻家的生平和藝術作了較為深入的研究，可算是從事個案研究的一個例子。1942年初發表〈評《明清畫家印鑒》〉，對該書作扼要介紹和初步研究，並就“關於小傳者”、“關於印章者”、“釋文”等問題作了修訂與勘誤，亦是一篇較有研究價值的學術論文。



湖石天竹（設色紙本·立軸 146 x 41 cm）傅抱石作於一九六二年

大滌草堂圖（設色紙本·立軸 85 x 321 cm） 傅抱石一九四二年秋作 徐悲鴻題識 傅抱石家屬收藏

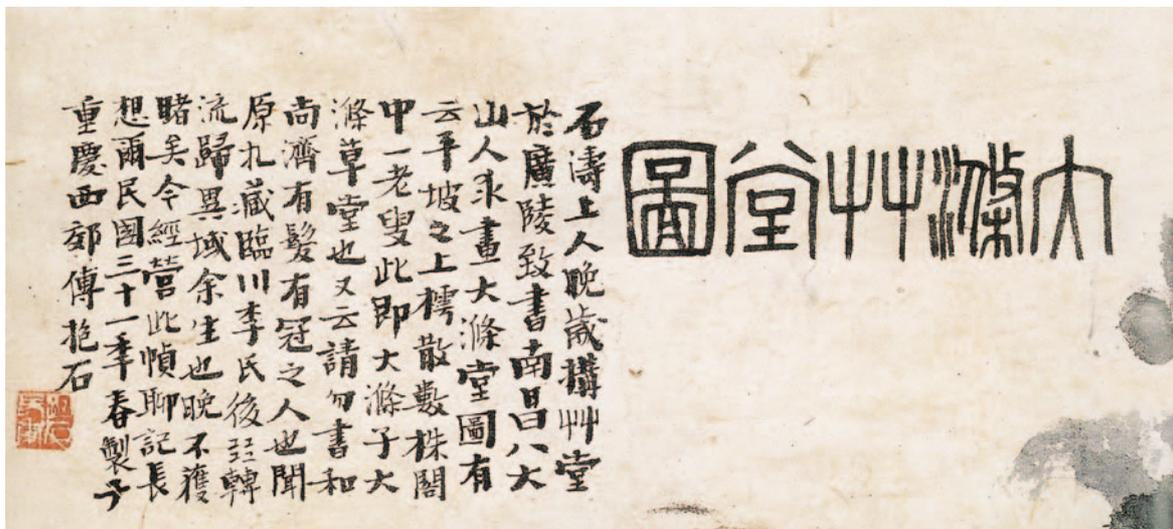
元氣淋漓 真宰上訴

八大山人大滌草堂圖  
系之於世予知予必  
難予加乎此也  
悲鴻 懽 壽 題  
壬午之秋



石滌上人批開軒堂  
於廣陵設書南門外  
山人亦畫大滌草堂圖有  
云千城之上精散控閭  
甲一老實此即大滌草堂  
高而看登有冠之人也開  
原北故臨川李氏後封  
三歸其城余生也此不復  
也海內因予一春望子  
堂度四郊傳北石

大滌草堂圖



傅抱石〈大滌草堂圖〉題識

此外，傅抱石還撰寫〈讀周櫟園《印人傳》〉、〈序沈君印存〉、〈齊白石的篆刻藝術〉等短評，不乏真知灼見，亦可見傅抱石在篆刻史學方面的用心。

#### 六、日本美術研究的傳播者

傅抱石在專事中國美術史研究之同時，十分關注日本的中國美術史研究。他發揮精通中、日兩國文字的特長，做了不少翻譯和編寫工作，把許多日本學者的中國美術史研究成果介紹到中國，從而促進了中日美術史學的交流 and 中國現代美術史學的發展。他翻譯的日本學者著作就有：梅澤和軒著《王摩詰》、金原省吾著《唐宋之繪畫》以及《基本圖案學》、《郎世寧傳考略》等。他撰文介紹日本美術狀況和美術史研究動態，對中日文化交流作出了重要貢獻者有：1935年發表〈日本工藝美術之幾點報告〉，介紹日本當代工藝的發展現狀，“報告數點較為特殊之情形，且與吾人有關係者，以供國人參考”；1936年編譯〈日本法隆寺——遠東三大藝術之一〉發表於《文藝月刊》第8卷第4期，詳盡介紹了日本奈良佛教建築法隆寺，對其建築樣式、雕塑壁畫藝術風格等做了細緻的描述分析。

1956年召開“紀念雪舟逝世450週年研討會”之際，傅抱石先後撰寫了〈雪舟及其藝術〉、〈雪舟的山水畫〉二文，詳細介紹了雪舟的繪畫藝術，並分

析其與中國繪畫的密切關係，成為一個較為詳盡的日本美術史之個案研究。“傅抱石對雪舟的評析，不僅給人以歷史知識，而且啟迪着人們如何對待外來藝術的正確道路。”<sup>(34)</sup>

#### 結語

綜觀傅抱石的學術生涯，我們可以發現，1950年之前，傅抱石的工作重點在中國美術史學研究，並於40年代後期開始轉向繪畫創作領域，而恰恰正是他50年代以前的史學研究工作，成就了傅抱石美術史家的名聲。1947年臺灣出版的《中國美術年鑒》有此評論：“傅抱石學問淵博，立說精湛，已成為中國美術史的權威。”

傅抱石通過他的苦心鑽研，解決了一道道懸而未決的難題，又提出了一道道新的命題而給予正確的論斷。他的研究，大大豐富了我國美術史的內容，為中國現代美術史學史作出了重要的貢獻。但是，傅抱石的美術史研究由於歷史的條件也存在着若干局限，有些觀點亦帶有明顯的主觀主義色彩，這正如傅抱石夫人羅時慧女士所言：“有些文章，特別是關於美術史方面的，由於寫作時代較早，許多新發現的資料、新出土的文物，他都不可能見到。

因此，他的論述也許不盡全面，但作為研究我國美術史、美術理論的發展演變過程，作為研究一個畫家的思想變化、進步經歷，應該是有價值的。此外，還有一些抗戰時期的文章，激於民族義憤，發愛國心聲，幸勿以今日之觀點詰難。”<sup>(35)</sup>這就是說，我們必須運用歷史發展的原則客觀地去研究他的學術成就並給予恰如其份的評價。

## 【註】

- (1) 傅抱石：〈壬午重慶畫展自序〉。參見葉宗鎬編《傅抱石美術文集》，上海，上海古籍出版社，2003年。下文所引傅抱石文均出於此。
- (2) 1986年、2003年先後由江蘇文藝出版社、上海古籍出版社整理出版了《傅抱石美術文集》，收錄了傅抱石部分論著、論文，為傅抱石美術史研究的重要的第一手資料。
- (3) 此段文字所有引文均出自傅抱石〈中華民族美術之展望與建設〉。
- (4) 具體參見傅抱石：《中國繪畫變遷史綱》之〈研究中國繪畫的三大要素〉。
- (5) 傅抱石：〈論秦漢諸美術與西方之關係〉。
- (6) 傅抱石：〈民國以來國畫之史的考察〉。
- (7) 傅抱石這方面的研究方法的運用充份體現於1940年11月8日寫就的《中國古代繪畫之研究》（手稿）。
- (8) 林木：〈傅抱石的中國美術史論研究〉，見傅抱石紀念館編：《其命唯新——傅抱石百年誕辰紀念文集》，頁104，鄭州，河南美術出版社，2004年7月。
- (9) 見傅抱石：《中國繪畫變遷史綱·自序》。
- (10) 林木：《傅抱石的中國美術史論研究》，見傅抱石紀念館編：《其命唯新——傅抱石百年誕辰紀念文集》，頁91，鄭州，河南美術出版社，2004年7月。
- (11) 傅抱石：《中國繪畫變遷史綱》之〈研究中國繪畫的三大要素〉。
- (12) 傅抱石：《中國美術年表·自敘》。
- (13) 傅抱石：《中國美術年表·敘例》。
- (14) 傅抱石：《中國美術年表·自敘》。
- (15) 傅抱石：《中國美術年表·敘例》。
- (16) 陳池瑜先生在《中國現代美術學史》（哈爾濱，黑龍江美術出版社，2000年3月）中分析，20世紀初期的這類美術通史或繪畫通史著作，對建立現代形態的中國美術史起到了開創作用，雖然部分著作還不夠成熟，但對當時各美術院校的中國美術史教育、對普及中國美術史知識，起了相當大的作用。他還對這些美術史著作作了分類：一類是為適合高等和中等美術教育需要編寫的教材，如姜丹書《美術史》、潘天壽《中國繪畫史》；一類是研究專著，如鄭昶《中國畫學全史》；一類是簡史，如傅抱石《中國繪畫變遷史綱》等。實際上，傅抱石撰寫的《中國繪畫變遷史綱》也是出於高中美術教學的需要，完成於20年代末在江西省立第一中學教學期間。而於1953年完稿的《中國美術史》則完全由課堂講義編寫而來。
- (17) 傅抱石：〈壬午重慶畫展自序〉。
- (18) 此段文字所有引文均出自傅抱石〈民國以來國畫之史的考察〉。
- (19) 傅抱石：〈晉顧愷之〈畫雲臺山記〉之研究〉。
- (20) 葉宗鎬：〈傅抱石先生作品研究〉，載《中國畫研究》總第8期之《傅抱石研究專集》，1994年10月。
- (21) 傅抱石：〈中國古代山水畫史的考察〉。
- (22) 參見張長虹：〈六十年來中國大陸石濤研究綜述〉，《美術研究》2000年第1期。
- (23) 此段文字所有引文均出自傅抱石《石濤上人年譜·序》。
- (24) (25) 傅抱石：〈壬午重慶畫展自序〉。
- (26) 此段文字所有引文均出自傅抱石《中國繪畫理論》之“敘例”，上海，商務印書館，1936年7月第2版。
- (27) 在這部著作出版之前，也有一些學者作過這方面的研究探索。1911年，黃賓虹（1865-1955）、鄧實（1877-?）合作將古代畫史以及金石工藝等著述加以彙編成叢書——《美術叢書》四十輯一百六十冊，屬資料彙編性質，對後世研究古代畫學提供了諸多便捷。1930年，余紹宋（1883-1949）由中華書局出版《畫法要錄》，並於1933年出版《畫法要錄續編》，而且他於1932年由北平圖書館出版《書畫錄解題》，對中國繪畫理論作了初步的整理。後來中華書局先後於1937年、1943年出版了由于安瀾（1902-1999）編的《畫論叢刊》、沈子丞（1904-1996）編的《歷代論畫名著匯編》，進一步促進了中國古代繪畫理論的整理和研究。美術史學家俞劍華（1895-1979）也是從事古代畫論研究的少數學者之一，以學術的眼光將古代畫論擇要編輯，於1957年由中國古典藝術出版社出版《中國畫論類編》，頗具研究價值和參考價值，在美術史學界有著較為深遠的影響，幾度再版。以往的中國繪畫理論研究，一般祇提及上述的余紹宋、于安瀾、沈子丞、俞劍華等諸位，而把傅抱石的這本《中國繪畫理論》忽略了，儘管這本著作對後世不及以上四位的畫論著作影響來得深遠，但從以上的史實來看，在20世紀30年代，這項帶有一定研究意義的工作無疑也是具開拓性的，理應引起我們的重視。
- (28) 此段文字所有引文均出自傅抱石〈中國國民性與藝術思潮——金原省吾氏之東洋美術論〉。
- (29) 此段文字所有引文均出自傅抱石〈中國繪畫思想之進展〉。
- (30) 此段文字所有引文均出自傅抱石〈中國繪畫“山水”、“寫意”、“水墨”之史的考察〉。
- (31) 具體參見傅抱石：《中國繪畫變遷史綱》。
- (32) 林木：〈傅抱石的中國美術史論研究〉，見傅抱石紀念館編：《其命唯新——傅抱石百年誕辰紀念文集》，頁100，鄭州，河南美術出版社，2004年7月。
- (33) 傅抱石：《中國篆刻史述略·緒論》。
- (34) 馬鴻增：〈傅抱石對中國美術史研究的貢獻〉，載《中國畫研究》總第8期之《傅抱石研究專集》，1994年10月。
- (35) 羅時慧：《傅抱石美術文集·序言》，南京：江蘇文藝出版社，1986年。