中文版第五十八期
二〇〇六年春季刊

RC 文化雜誌

澳門特別行政區政府文化局

文化雜誌 中文版第五十八期 【二〇〇六年春季刊】

澳門文化局

地理

葡萄牙國志畧

此褊小國在歐羅巴極西之方東連西班牙國西及大西洋也其廣大有一十二萬四千方里烟户册三百二十一萬口另有列藩屬國居民共計一百五十七萬口其地方嶄巖蒙蓋寒暑不甚烈天氣平和十二月春始二月雨下飄風六月穡時之後天氣甚熱十月雪氷有罕雖有陸海之盛然其居民不好勤勞故此土產鮮焉國之葡萄酒珍味載出賣與外國甚多另有多菓于滿口滋味居民皆崇天主教其教師共計二萬九千名昔有修院四百九十八間內居隱修男五千七百六十名尼姑五千九百今禁止財產

東西洋考每月統記傳　一百六　丁酉八月

入官道光七年每年入國帑銀八百五十萬出銀一千一百萬國家欠銀四千一百萬圓當是年軍營共計五萬下壯民二萬七千丁巨戰艦四隻中師船十一隻小戰舟十三隻矣漢朝年間其國爲羅馬藩屬嗣後蠻族侵國服其大半逮回回人類烈心佔西班牙國服葡萄牙地方難爲居民極榜攪累百姓也唐朝年間天主教之英雄勇武高興赳赳武藝優嫻奮然攻回回族且再獲所服之國四方凱旋其中俊傑係於南宋高宗十二年攻回回族對壘交鋒大獲全勝弁兵景仰之適在戰場舉之爲王自此創立此國也其接位之王甚慈下民憫恤格外元武宗大至元年王開通商百姓取之一百年後國王招賢天監者察究航海之例鼓勵水手尋新地於是時海山之形勢未明故此西洋諸舟若唐船沿海繞駛倘失水路不可保命也惟葡萄牙商加膽隨指南針遊於海面且冒險焉邂逅逢豐盛之草木叢密之與彼植葡藤結菓繁多不勝也遂漸駛南向只恐愈近赤道愈暑天氣若不幸旅之船人兼熱燋也在亞非哩駕沿海黑族看白面之人甚奇不勝且以金沙易顆珠各項纖芥玩物此等貿易太俾益故葡萄牙商迅速駛南焉當明成化十三年有船主竟至亞非哩駕大地方之南極於是時約翰王號第二者治國屈五爵之權設律例旌獎商梢尋新地開通商向來由陸路駛海中與五印度國通商所以是地方之產物價昂即明弘治八年是國之船初致而到五印度年後絡繹到

東西洋考每月統記傳　一百七　丁酉八月

來結釁隙攻伐國君降服地方以爲藩屬國自此以後葡萄牙之權勢於亞細亞之南方日益月增當明正德九年是民與中國開通商中國稱其西洋人也明嘉靖三十二年西洋船趨濠鏡者言舟觸風濤水漬濕貢物願暫借濠鏡海地晾曬海道副使汪柏許之時僅草舍數十間後商人謀利者漸運磚瓦木石爲屋西洋人居澳自汪始○惟財帛悖入亦悖而出商賈富到極處民人懶惰不勤勞農務衰也且外國商載各項貨物自賣則葡萄牙國之貿易日少而百姓日窮也況民之爲教師者多則離俗世而隱修道也是以其作工之手更少且教皇立察究異端之部酷虐加千苦萬難各人不篤信天主教必服罪受刑或禁住監宋令罪犯在獄

ISSN 0872-4407
9 770872 440006

RC 文化雜誌

《文化雜誌》中文版第五十八期　二〇〇六年春季刊

RC 文化雜誌 澳門特別行政區政府文化局

目錄

・文化・

馬禮遜 —— 中國基督教開山事業的締造者　譚樹林　1

馬禮遜與中國語言和文化的西傳　楊慧玲　25

16世紀前期葡人在中國沿海的活動及其對歐洲地圖學的貢獻　龔纓晏　37

僧裝傳教探索：羅明堅在肇慶　許　峽　57

陸若漢的學業及其知識背景　戚印平　81

・歷史・

澳門總督制緣起　張廷茂　95

中國“禮儀之爭”的歷史敘述及其後果　顧衛民　105

耶穌會翻譯陸若漢於中國“禮儀之爭”前期的影響　劉小珊　139

1700-1930年珠江三角洲的穆斯林　施其樂　范岱克　159

百年鄭和研究　時　平　169

・討論・

鄭和第二次和第六次下西洋是從廣東還是福建去的？　施存龍　185

嚴啟盛與澳門史事考　徐曉望　195

澳門特別行政區政府文化局出版

封面說明

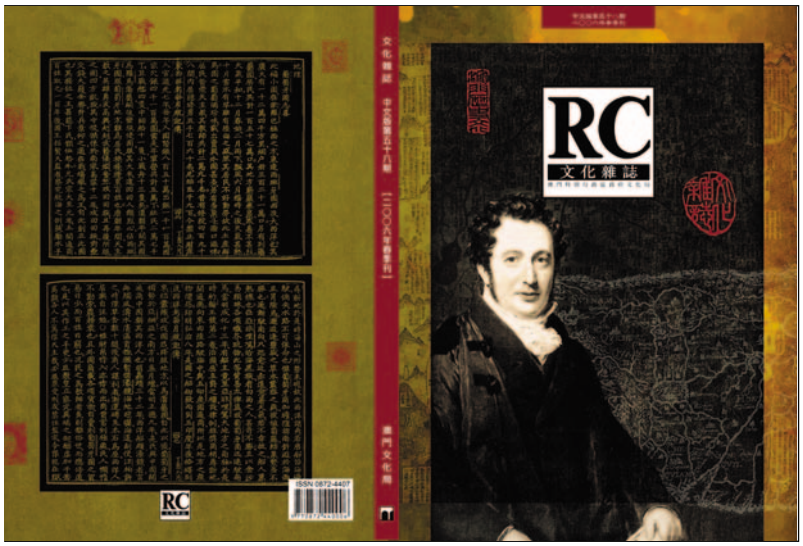
今期封面的人物肖像，畫的是19世紀初（確定的日期是1807年9月4日）抵達澳門的英國倫敦傳教會青年牧師馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）。他在中國（指澳門、廣州兩地）工作長達二十七年，成為西方基督教（新教）傳入中國開山事業的締造者。澳門白鴿巢公園前地一側的馬禮遜小教堂後方，就是19世紀棲居澳門的新教徒們蒙主寵召寄骸安息的美麗墓園。其中有與錢納利墓和龍思泰墓遙相守望的馬禮遜墓，那兒豎立着一塊1843年刻下的紀念碑用方塊字寫着："……羅伯．馬禮遜者，乃萬世不朽之人也。當其於壯年來中國時，勤學力行，以致中華之語言文化無不精通。迨學成之日，又以所得於己者，作為《華英字典》等書，使後之習華文漢語者皆得藉為津梁，力半功倍。故英人仰慕其學不厭、教不倦之心，悉頌為英國賢士。……"馬禮遜已被當代學人公認是一位與利瑪竇相隔兩個世紀而於中西文化交流的歷史豐碑上前後輝映蜚聲世界而千古齊名的偉人。

值此"2006澳門世界遺產年"開展之首季，敝刊於本期謹先向讀者朋友推薦兩位碩博學人評述馬禮遜所作若干貢獻的論文，並特意在封面設計上"別開生面"，讓您一睹堪稱其為"澳門歷史文化名人"的英賢豐采。此刻興許有人搔首發問："這位英人馬氏又與澳門世界文化遺產有何干繫？"—— 就是！2005年7月15日在南非舉行的第29屆世遺大會上正式宣佈"澳門歷史遺產建築群"成功列入世界文化遺產並重新命名為"澳門歷史城區"（The Historic Centre of Macau）的景點之中就包括有原稱東印度公司墳場的基督教墓園和曾作東印度公司豪宅的東方基金會會址，而馬禮遜生前勞碌和謝世安息皆與此兩個景點緣不可分，蓋宜稱之為澳門新教聖地也。

《文化雜誌》．第五十八期

論文作者

譚樹林
楊慧玲
龔纓晏
許　峽
戚印平
張廷茂
顧衛民
劉小珊
施其樂（Carl T. Smith）范岱克（Paul A. Van Dyke）
時　平
施存龍
徐曉望



本期封面由馬偉達（Victor Hugo Marreiros）、韋雅思（Gisela Viegas）設計

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

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

本雜誌編委會有權不發表與不退回無約投稿。

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

馬禮遜：中國基督教開山事業的締造者

譚樹林*

1807年，英國倫敦傳教會派遣馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）牧師到中國傳教，標誌着基督教新教正式在華傳播的開始。(1) 所謂“開山時期”，是指基督教在中國傳播的“大約最初的五十年”，馬禮遜被視為基督教新教在中國傳播的“開山始祖”。(2) 不僅如此，筆者認為，馬禮遜同時也是中國基督教新教開山事業的締造者，他佔據着中國基督教（新教）史上的多個“第一”：馬禮遜是第一位來華的新教傳教士；翻譯出版中國第一本聖經中文全譯本；建立了第一所新教教會學校——英華書院；施洗了中國第一位新教基督徒蔡高；按立了中國第一位牧師梁發；編纂了第一部中英辭典——《華英字典》；創辦了第一份中文月刊報紙——《察世俗每月統記傳》，等等。所以，我們說馬禮遜是中國基督教（新教）開山事業的締造者，確是當之無愧的。

中國第一本聖經中文全譯本

聖經中文全譯本的出版是近代基督教傳教事業一大成功的標誌，“而這最大的榮譽則歸給馬禮遜”(3)。

實際上，基督教自唐代（時稱景教）傳入中土起，就開始了聖經漢譯的過程。歷來研究中文聖經翻譯史的學者，一般把聖經的譯本分為三個類別，“第一種是景教的譯本；第二種是天主教的譯本；第三種是基督教的譯本。”(4)“景教的譯本”就是指唐代的景教譯本，依據就是1625年左右在西安府崇仁寺附近發現的〈大秦景教流行中國碑頌〉，上刻“真經”、“舊法”、“經留廿七部”等字樣，由此推斷在公元7世紀的前半期，聖經或其部分經卷已譯成漢語。有“改正教最謙遜而最能幹的傳教士”之美譽的偉烈亞力（Alexander Wylie）認為：“由於這不易朽爛的石碑所留存下來的記錄，我們可得到一個極可靠的印象，就是在第7世紀的上半葉，最少新約已經譯成中文。”(5)〈大秦景教流行中國碑頌〉因而成為基督教傳入中國以及聖經譯成中文的最早證據。但由於迄今尚沒有發現這批譯本，因此有關它們的一系列問題如譯者、年代、翻譯目的、範圍等都無從查考。

至於天主教士的聖經翻譯，最早可以追溯到14世紀，到元大都（今北京）開教的約翰·蒙特高維諾（John of Montecorvino）把舊約詩篇和新約全書譯成蒙古文。(6) 英國人湯森認為約翰·蒙特高維諾到北京後，漸漸精通了漢語，並把《新約全書》與《詩篇》譯成中文(7)，顯然是臆測之說。16世紀耶穌會傳教士來華後，利瑪竇等用中文寫作了不少詮釋《聖經》和介紹《聖經》史實的書，像1584年羅明堅（Michele Ruggieri）的《天主聖教實錄》、1595年利瑪竇（Matteo Ricci）的《天主實義》、龐迪我（Diego de Pantoja）的《受難始末》、1635年艾儒略（Giulio Aleni）的《天主降生言行紀略》、陽瑪諾（Emmanuel Dias Junior）的《聖經直解》等，雖然其中含有許多《聖經》經文，但卻不能稱之為正式的《聖經》中譯本。但據明末遊歷北京的一位意大利人記載：“歐洲傳教士為促使中國人醒悟，印行了

*譚樹林，浙江大學歷史學博士，南京大學中外關係學院教授。本文為作者獲澳門特別行政區政府文化局第11屆（2003-2004年度）學術研究獎學金所作的課題研究論文之一。

馬禮遜牧師（Robert Morrison, 1782-1834），乃基督教更正派來華的第一位傳教士，於一八〇七年九月四日抵達澳門，主要著作有《華英字典》與舊新約聖經《神天聖書》。馬氏及其家人安葬在澳門白鴿巢公園前地基督教墓園。

五百部上帝律法之書，這是他們在不到一個世紀的時間內完成的；他們還翻譯了聖托馬斯的著作和《聖經》。”[8] 18世紀初，巴黎外方傳教會教士巴設（J. Basset, 1662-1707）把拉丁文《聖經》譯成中文，包括《四福音書合參》、《使徒行傳》、《保羅書信》和《希伯來書》第一章，有人把這個譯本稱為“第一本天主教中文聖經”[9]，但祇是抄本。所幸該抄本輾轉為大英博物院收藏，馬禮遜在倫敦學習中文時，曾謄抄了一份並把它帶到中國，成為馬禮遜翻譯《新約聖經》的藍本。18世紀末，賀清泰（Louis de Poirot）將《舊約》和《新約》的大部分譯為中文，題為“古新聖經”，實為耶穌會士較具規模的聖經翻譯工作，祇可惜沒有刊印。[10]

此後，天主教傳教士在中國斷斷續續地從事譯經，但均不過是一些片斷的翻譯而已，而且大多沒有在中國流傳下來。之所以出現這種情形，其根源當在於天主教士主張“聖經譯本必須限制不得流傳於民間”，結果造成“聖經或其譯本祇限於某種私人使用，從來未曾准許公諸大眾”[11] 的局面。由此也可以得到解釋，為甚麼徐光啟向傳教士提出了翻譯聖經的計劃，卻沒有被西教士接受。[12]這乃是天主教傳入中國三個多世紀後，尚沒有出版一部聖經中文全譯本的根本原因所在。中國第一部天主教的聖經中文全譯本直到1968年才面世，它就是《思高譯本》[13]，這也是天主教在華傳教以來惟一的一部白話聖經全譯本。[14]

與天主教士不同，基督教〔指新教〕士重視聖經普及流傳民間的工作。他們的最大願望，就是期待人人都能用本土方言誦讀《聖經》，這樣他們向海外傳教之際，便將把聖經翻譯為別國文字視為“配合傳道工作的重要任務”[15]。1804年9月，倫敦傳教會計劃派馬禮遜前往中國時，就確定其主要的任務就是將聖經翻譯成中文。馬禮遜抵華後，滿清政府的禁教政策使他無法公開宣道，祇好努力從事文字宣教工作，而“翻譯聖經是馬禮遜等人在佈道方面從事的最重要的工作”。[16]

1807年馬禮遜到達廣州不久，在對中文有了初步的掌握後，就開始翻譯《聖經》。其譯經受巴設譯本的影響很大，特別是《新約》部分的翻譯，馬禮遜就是以巴設譯本作為藍本，此外“還參考了在華天主教傳教士的一些零星譯文、中文拉丁文字典，並得到了我的中文老師不斷的、具體的協助。”[17] 1810年譯完第一卷《使徒行傳》付梓，次年又將《路加福音》刊刻。至1813年夏，《新約全書》譯完，1814年在廣州印行。[18] 舊約有一部分為米憐（William Milne）所譯[19]，稿成後均經馬禮遜親自校閱，始成定稿。馬禮遜譯本於1823年在馬六甲以“神天聖書”為名出版，因係馬禮遜和米憐合作翻譯而成，通常稱為“馬禮遜、米憐譯本”。[20]

馬禮遜譯本作為中國第一部《聖經》中文全譯本，它的影響是深遠的。首先，它對基督教在中國的傳播產生了重要影響。在當時中國嚴禁傳教士佈道的情況下，翻譯和散發中文《聖經》及其它宗教小冊子成為當時在華傳教士最重要的傳教工作。湯清把中國基督教的歷史分為三個時期，即開創時期（1807-1842）、廣傳時期（1842-1907）、中國教會時期（1907-1949）。開創時期聖經漢譯的重要性是毋庸置疑的，因為“全部聖經都譯成了中文”，即使在廣傳時期，“聖經的翻譯”仍然“是最重要的文字事工”。[21] 許多華人正是通過閱讀中文《聖經》，心靈受到震撼，從而對基督教產生興趣，有的甚至皈依基督教，而這正是馬禮遜所渴望看到的：“他渴望自己的成果能感動那些他所接觸的本地人的心靈。”[22] 據馬禮遜日記所記，他的中文老師高先生在讀了聖經後“幾天不禱告，他已經感到心有不安。我為這個覺醒的靈魂而祈禱上帝。”[23]

其次，馬禮遜譯本奠定了以後基督教譯經工作的基礎。馬禮遜譯本雖具有開創意義，但嚴格說來，包括馬士曼譯本在內，“它們祇能應付當前宣教上的迫切需要，而內容方面尚有不少未臻完善的地方”[24]。馬禮遜自己也意識到譯本的不完美，所以譯本出版後，仍“嘗以修改中文聖經之錯處為其日中之事務”[25]。他還曾希望他的兒子馬儒翰（John Robert Morrison）從事聖經重譯工作。祇是由於馬儒翰忙於公務，未能如願。[26] 慕維廉博士曾特別指出，馬禮遜譯本“所成功的且

極有用於後來之踵其事者”[27]，馬禮遜譯本為後來新教徒的譯經提供了藍本。“四人小組譯本”就是以馬禮遜譯本為藍本進行修訂的。1835年，由麥都思（Walter Henry Medhurst）、郭實獵（Charles Gutzlaff）、裨治文（E. C. Bridgman）和馬禮遜之子馬儒翰（John Robert Morrison）組成四人小組，對馬禮遜譯本進行重新修訂。重譯工作首先從《新約》開始，新約部分於1835年完成，經麥都思作最後訂正，1837年在巴達維亞以石版印行，定名為“新遺詔書”。在以後的十年至十二年間，中國的新教教會都以這冊為主要的《聖經》譯本[28]，足見其影響之大。舊約部分於1838年完成，1840年印行，大部分為郭實獵所譯。太平天國領袖洪秀全曾將部分舊約經卷印發，稱為“舊遺詔聖書”，其印行聖經的目的除了在禮拜時供信徒誦讀外，還被用作開科考試的題目。洪秀全曾下令將《創世紀》、《出埃及記》和《馬太福音》作為應試員生之參考本。[29]

總之，以馬禮遜譯本為嚆矢，到1875年前，聖經譯本的數量已蔚為大觀，中文聖經已經有二十七部用當時通用文體翻譯的譯本，還有九十九部用十種土話翻譯的譯本。中文全譯本已有七部，新約譯本有九部。[30]到1919年時，不僅數量大有增加，種類漸趨多元化，甚至出現了數種少數民族語言的聖經譯本。[31]

第一所教會學校 —— 英華書院

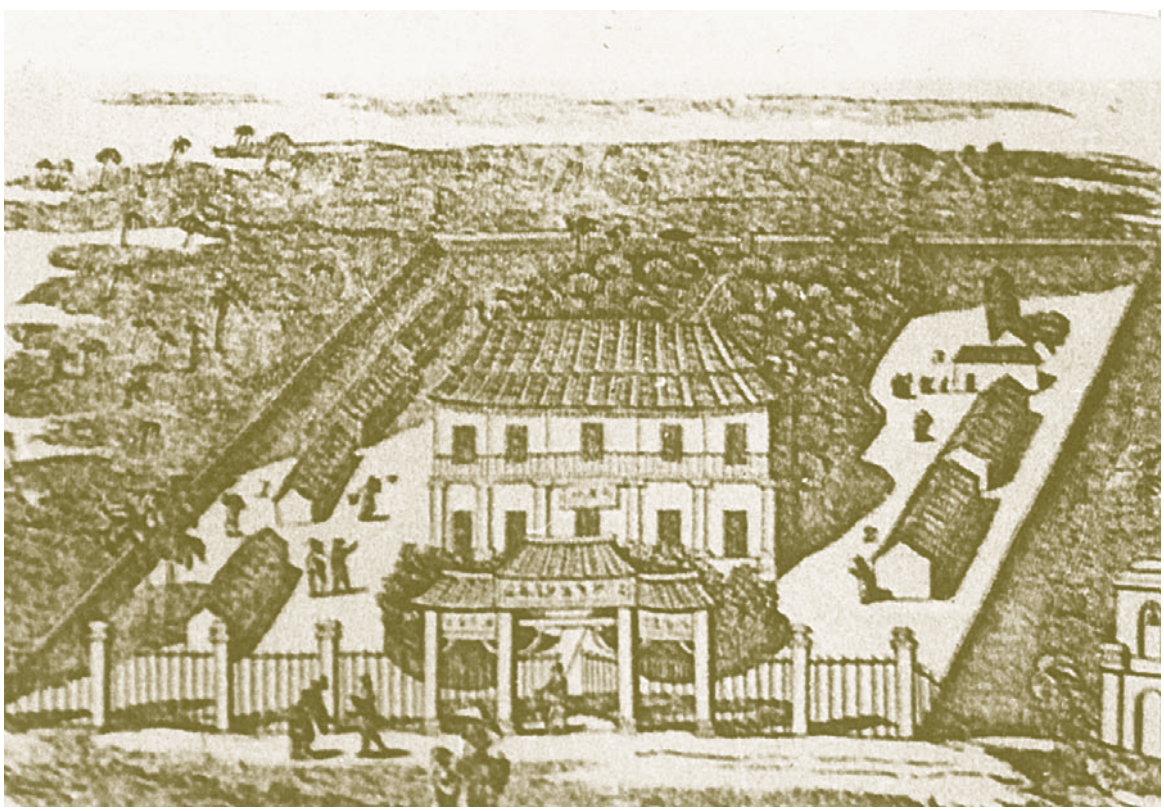
提起中國近代教育的變革和發展，人們自然就會想到來華傳教士創辦的教會學校。的確，近代來華新教傳教士的教育活動與中國從傳統的封建教育向近代教育體制的轉變有着千絲萬縷的聯繫。可以這樣說，教會學校是中國近代教育變革的溫床。遺憾的是，在論及這種影響時，國內外學者往往祇關注鴉片戰爭後傳教士所辦的教會學校，而對此前早期新教傳教士在澳門、南洋等地所辦旨在教育華人

1818年馬禮遜、米憐在馬六甲創辦英華書院（The Anglo-Chinese College at Malacca）
Brian Harrison, *Waiting for China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818-1843, and Early Nineteenth Century Mission*. Hong Kong University Press, 1979.

的學校重視不夠。實際上，中國近代第一所採用西式教育制度的學校是馬禮遜和米憐在馬六甲開設的英華書院，它成為以後在華所設的教會學校的圭臬，所以近代新教傳教士開辦學校從事教育，馬禮遜當是始作俑者。

馬禮遜創辦英華書院，目的就是為了傳教。在1812年年底給倫敦傳教會的信中，馬禮遜明確聲明："我希望我們能在馬六甲有一所學院以便訓練歐洲籍居民和當地的中國居民能夠成為傳教士，這樣就可以派他們到恆河以東各國傳播基督教。"(32) 倫敦傳教會同意馬禮遜建立英華書院的設想，1815年10月，馬禮遜在《印支搜聞》上公佈了籌建英華書院的消息，立即得到來自印度、美國、英國等的捐款贊助。馬禮遜本人率先捐款1,000鎊，並認捐每年100鎊，以五年為限。倫敦傳教會為表支持，也捐500鎊。東印度公司每年捐贈1,200鎊，以資助英華書院的發展。在地皮和資金都已基本齊備的情況下，英華書院於1818年11月11日在馬六甲舉行奠基禮，基石上用拉丁文刻着："1818年英華書院的建立，乃創辦人馬禮遜博士贊助及貢獻之功。"(33) 1820年學院開始正式招生。

英華書院的近期目標是"推進英國與以中文為書面語的國家之間友好的文化交往"，但其最終目標是"作為一種使恆河外方讀或說中文的各族皈依基督信仰的手段"。(34) 決議案明確規定：英華書院必須嚴格實施以傳教為目的的教學方案，開設的課程原則上必須與傳教的目的有關，如欲開設其它與此目的無直接關係的課程時，必須以不損害此目的為前提，否則將造成學生祇學習世俗課程，違背了創辦英華書院的原則。英華書院的教育正體現了這個目標。在教學內容上，宗教佔了絕大部分，還要參加宗教活動，但也開設中外文學、歷史、地理、



英華書院教學樓
從1820年開始招生辦到遷往香港的1834年截止共培養了四十名畢業生

哲學等課程，尤重學生閱讀中國經典。在〈附則〉中還規定，隨着書院的發展，將陸續開設機械學、化學、博物學、植物學、幾何學和高等數學等。學院的計劃是把人類知識的各個分支都考慮在內。以後教會學校的課程設置均以英華書院為圭臬。

英華書院建立後，一些學校陸續開辦起來，如譚信牧師（Rev. Thomson）開辦的馬來語學校、1822年宏富夫人（Mrs. Humphreys）主持的馬來語女子學校、1825年穆爾牧師（J. H. Moore）創立的英語免費學校、印泰坦米爾語學校、中文學校等，以中文學校為主。[35]

英華書院從1818年奠基，1856年解散，存在了將近四十年，產生了重要影響。首先，它對基督教新教在中國的傳教事業頗具意義。有論者認為，早期來華新教傳教士從事教育，乃由於普通中國人對他們傳教努力的抵制，而不是為了中國的教育目的，祇是把它當作為基督教真理找到一批受制聽眾的工具。[36]裘敦博士在談到教會學校的目的時也說："當時各傳教師的意思並不是想替中國建設一個學校系統，他們所辦的學校不過是認作傳教的一種工具……他們的目的不外兩種：第一種目的是把兒童引到基督福音勢力範圍之下，使他們時時受其熏染；第二種目的是等到他們自己已經信仰了宗教，就給他們一種預備，使他們能把福音再傳給別人。"[37]《中國基督教教育事業》也認為，"基督教會之學校初非專門之教育家所設立，其志亦不在教育人材以促進教育之進步，乃欲以學校為一種補助之物，以助其宣傳福音之業。"[38]可見教會學校之設，實為一種傳教的手段。而馬禮遜、米憐還有倫敦傳教會，都把英華書院看成是向恆河外方各國尤其是向中國傳播基督福音的工具。1819年，倫敦傳教會繼任司庫漢基先生在給馬禮遜的信中說："我認為你開設英華書院是一項崇高的創舉，它必將對在東亞地區的傳教事業產生巨大的影響。"聖教書局（Religious Tract Society）司庫雷諾爾（J. Reynor）在給馬禮遜的信中說："我堅信這裡的朋友們都認為你在馬六甲設置傳教差會和創辦的英華書院是最好的選擇，它們將成為最有效的盛舉。我深信其意義將遠超過我們所設想的。基督教的亮光和智識必將在整個中華帝國和周邊的屬國廣為傳播。"[39]英華書院的確培養了許多歐洲籍和中國籍傳教士。馬禮遜之子馬儒略曾在英華書院學習，以後參與四人小組重譯《聖經》；宏富禮牧師（James Humphreys）曾在英華書院學習，在米憐去世後接任英華書院院長；高大衛（David Collie）係蘇格蘭人，1822年6月24日入英華書院學習，繼宏富禮牧師之後任英華書院院長，對英華書院的發展作出重要貢獻。中國人梁發、屈昂等均曾在此求學，而在英華書院學習的中國人最著名的當屬何進善，日後成為第一位華人牧師。[40]何進善，又名何福堂，1840年入英華書院就讀。1842年南京條約簽訂後，當時的英華書院院長理雅各（James Legge）就有把倫敦傳教會總部及英華書院遷入內地之想，其後馬儒翰主張遷到香港

米憐（William Milne, 1785-1822）

郭實獵（Karl Friedrich August Gutzlaff, 1803-1851）

最為合適。[41]因此，英華書院於1843年遷往香港，當時隨理雅各遷往香港的除了梁發、屈亞昂、印刷工人何亞新外，還有四名隨遷的學生，其中就有何進善。他精通中國古代典籍，又有較好的英文和希伯來文修養，曾協助理雅各從事文字佈道事業。1846年10月，在香港合眾禮拜堂，何進善被按立為牧師，成為中國第一位華人牧師。他還曾與湛約翰牧師同往廣東佛山創立倫敦會禮拜堂，他的兒子何啟，曾留學英倫，回港後創辦香港雅麗氏醫院，並成為早期中國鼓吹維新的人士之一。

其次，英華書院促進了中西文化交流。弗拉澤爾（W. Frazer）在談到英華書院時說："馬六甲的英華書院不僅展示了這些目標（傳教等）的希望，而且向東亞的土著人傳播了歐洲文學知識，在各種有用知識的分科上，都實施了教育，西方的先進文明已向中國、安南和東部藩屬的人民展示了其不可估量的價值，敞開了廣闊的大門，這有助恆河外方各族消除長期以來存在的反抗外國人的偏見。"[42] 東印度公司貿易委員會主席馬力班克斯（Charles Majoribanks）說："我訪問書院時，那兒有三十多名學員，如果書院的資金再雄厚一些，那麼她成功的機會必然更大。我們滿意地聽到，幾乎每個人都能熟練地用中文和英文閱讀聖經，許多人能用中文熟練地寫作，對算術、地理、地球儀的應用和一般的歷史知識相當精通。因此，馬六甲一個農民的兒子得到的那種文明教育，中國皇帝的兒子也得不到。"[43] 就西方知識而言，確然如此。

當然，英華書院最大的影響還在於它開創教會辦學的先例，開創了以教育傳播福音的先例。自從馬禮遜1818年在馬六甲創設英華書院後，1819年就有麥都思在檳榔嶼創立學校、恩士牧師（Rev. John Ince）在檳榔嶼創立一所華人學校[44]，還有美爾敦牧師（Samuel Milton）、裨治文，甚至梁發也曾和古先生合設一私塾，"那私塾是中國內地第一所更正教教育機關。梁先生利用中國歷來尊師重道的傳統思想以進行傳教工作"，但後來"梁發被指為宣傳迷信，且將國賣與外人，他的學塾被解散。"[45] 其它幾所類似學校也因礙於環境，終沒能持續長久而告停辦。[46]

儘管如此，教會教育對傳教的重要性廣泛被傳教士所接受。1834年馬禮遜去世後，澳門的新教傳教士和英美商人為紀念馬禮遜在教育上的功績，倡議成立馬禮遜教育會（The Morrison Education Society）。1836年9月28日，馬禮遜教育會在廣州美國商館舉行成立大會，確定該會的宗旨是："在中國開辦和資助學校，在這些學校裡除教授中國少年中文外，還要教他們英文，並通過這個媒介，把西方世界的各種知識傳到他們手中。"[47] 裨治文在成立大會上發表了長篇演說，他說："教育肯定可以在道德、社會、國民性方面，比在同一時期內任何陸海軍力量，比最繁榮的商業刺激，比任何其它一切手段的聯合行動，都會產生更為巨大的變化。……對中國的高等教育和普通教育的各部門作出改進的前景，幾乎是無止境的。……按照中國的

中國近代第一位著名西醫黃寬

黃寬早年畢業於澳門馬禮遜學堂，1847年與容閎一起隨校長布朗去美國，在馬塞諸塞芒松學校讀高中，兩年後考入英國愛丁堡大學醫科，1857年畢業，獲醫學博士學位，1858年回廣州行醫，並在海關兼任醫官，1878年因積勞成疾去世。

中國首批赴美留學幼童（清．同治十一年，1874）

俗話，千里之行，始於足下。一旦開始，就必須繼續幹下去。這樣做，教育就會得到推廣。如此，整個中國將會受益，我們的事業最終也會成功。”[48]馬禮遜教育會在1839年成立馬禮遜學校，聘請美國耶魯大學畢業生布朗（Samuel R. Brown）任校長。馬禮遜學校在布朗的主持下，既開設中文課程教授四書、詩經、易經、中文聖經等，又開設西文課程教授天文學、歷史、地理、數學，知識面遠比一般的學塾廣闊。因此，馬禮遜學校是一所傳播新知的學校。中國著名的改良家容閎、黃勝、黃寬等都是該校的學生，三人於1846年赴美留學，是中國近代留學美國的開始。黃勝歸來後成為著名的西醫。容閎從美國耶魯大學畢業歸國後，倡導計劃，促成清政府於1872年至1875年派遣四批幼童赴美留學，許多人學有所成，對中國近代文明產生了重要影響。中國第一條鐵路的設計師詹天佑就是赴美留學的幼童之一。

鴉片戰爭後，新教傳教士雖然獲得公開自由傳教的權利，但他們對馬禮遜開創的教育傳教情有獨鍾，全國各地都有教會學校，而且規模日益擴大，不僅小學、中學，甚至辦起了不少大學。到1875年，教會學校的總數約達八百所，學生有三萬人，其中新教約三百五十所，學生六千人。1877年，在新教學堂中有六千人就讀。到1890年上昇到一萬六千八百三十六人。[49]祇是近代的教會教育，已不再單單被視為傳教的手段，已更多地帶有政治動機。1890年在華傳教士大會上，狄考文（Calvin W. Mateer）說：“真正的基督教學校，其作用並不在單純地教授宗教，從而使學生受洗入教。他們看得更遠，他們要進一步給學生們訓練……成為社會上及

◀ 容閎（1828-1912）肖像

在教會中有勢力的人物，成為一般人民之導師和領袖。”[50] 在美國退還庚子賠款時，伊利諾大學校長詹姆士致函美國總統羅斯福說：“哪個國家能在教育這一代中國青年的事上成功，哪個國家就會由於付出一定的努力，而在道德知識和商業的影響取回最大可能之收穫。如果美國早在十五年前就做到把中國學生之潮流引到美國來，並使這個潮流不斷壯大，那麼，我們今天就一定能夠通過從智識和精神上支配中國的領袖們，來對中國的發展進行一種令人滿意的又最為巧妙的控制。”[51]

儘管如此，教會教育對中國近代教育發展的貢獻及影響是毋庸置疑的。余日章說：“中國近世教育史，學校之創立，精神形式，悉有基督教會，梯山航海，轉運而東，基督教對於中國教育之一途為今日新教育規矱，早為國民所公認。”[52] 可以說，教會教育開啟了中國近代教育之先聲，而這一切皆以英華書院為濫觴。

第一部中英字典：《華英字典》

近代西人研究中文及編纂字典，緣起於16世紀東來傳播基督福音的天主教傳教士。傳教士們認識到，要順利在中國傳教，必須掌握中國的語言文字，而編纂中西辭典無疑是學習中文的最佳途徑。在這方面，傳教士作出了重要貢獻，如1605年利瑪竇在北京刊印的《西字奇蹟》，是用拉丁字母為漢字注音的開始；法國耶穌會士金尼閣在中國學者王徵的協助下，1626年刊刻的《西儒耳目資》係參照《洪武正韻》和《韻會小補》編成，對中國音韻史研究有重要意義，被羅常培先生稱譽為“明末耶穌會士在中國音韻學上的第一個貢獻”[53]。明末清初學者王徵、方以智、楊選杞、劉獻廷等都傾心於拉丁拼音，對《西儒耳目資》極為推崇。

與歐陸國家相比，由於英國在17-18世紀與中國的交往是以商業貿易為主，來華商人僅限於與行商接觸，其間以中國舌人和買辦居中翻譯，因此英國人對中國語文認識極有限。[54] 直到19世紀初，在英國祇有喬治．斯當東一人懂得中文。1792年馬戛爾尼伯爵（Lord George Macartney）使團訪問中國，當時祇有十一歲的喬治．斯當東因從兩位中國留學生翻譯學習中文，成為使團中唯一能用官話和乾隆皇帝談話的英國人，深獲乾隆皇帝獎賞。[55]後來，斯當東長期在東印度公司廣州分行任職，曾翻譯出版《大清律例》，在漢學上有所成就，被稱為“第一位英國漢學家”[56]。無論從基督教在華傳播事業還是中英商務發展，都亟需改變英國在中文知識的落後狀況。倫敦傳教會規定馬禮遜來華的主要任務之一就是“編纂一部中文字典，它要超過以前任何這類字典”[57]，顯然是出於這種考慮。

《華英字典》的編纂始自1808年8月。《華英字典》分為三部分：第一部分題名“字典”，以漢字部首為序，實為漢-英辭典，分為三卷。這部分篇幅最多，約佔總頁數的五分之三。[58]“字典”部分主要依據《康熙字典》編譯而成，這從兩點可以看出：首先，“字典”中的部首和部首中的字根及其排列全都依據《康熙字典》，一個不多，一個不少；收字也全部按《康熙字典》，且字與字之間的次序也完全相同。其次，馬禮遜《字典》從四書五經中引用的例句，存在許多引例刪節失當、脫文衍字之現象，奇怪的是馬禮遜《字典》中的“刪節失當和脫文衍字之處恰恰和《康熙字典》的失漏相一致。而英文解釋不當處，被解釋的文字也正好是出自《康熙字典》的引例，說明並非在原書上看懂後摘引，而是轉摘自《康熙字典》。”[59]但確如葉再生先生所說，馬禮遜在編撰《字典》的過程中大量參考和使用了中國人編著的文獻資料，但馬禮遜不是簡單地翻譯，更不是抄襲，而是傾注了其全部的心力和才智。

第二部分叫“五車韻府”，以漢字音韻為序，也是漢-英辭典，分為兩卷。《五車韻府》的編纂，馬禮遜在前言中提及它是以清朝一位陳先生的著作為藍本的。作為藍本的這部著作，據說是陳先生花了一生時間編撰而成，但他在出版前去世。他把手稿託附給他的學生含一糊（Han-yih-hoo）。含一糊為了解釋、補充它，遊歷了整個中國。陳先生的門生中，有一位叫潘應賓的，後來做了大官。《康熙字典》編纂時，他的學生交出這部手稿，因此它對《康

熙字典》的編著起了很大作用。馬禮遜設法找到這部著作，經過編輯、調整，並加上英文後，就成了這部字典的第二部分《五車韻府》。[60] 由此可見，《五車韻府》主要據這位陳先生的著作編譯而成。同時，馬禮遜還提到“在編撰《五車韻府》時，還參考了《康熙字典》和羅馬天主教士按字母排列編著的《字母字典》（*Alphabetic Dictionary*）”[61]。此外，馬禮遜還參閱過《分韻》、《佩文韻府》、《爾雅》等。

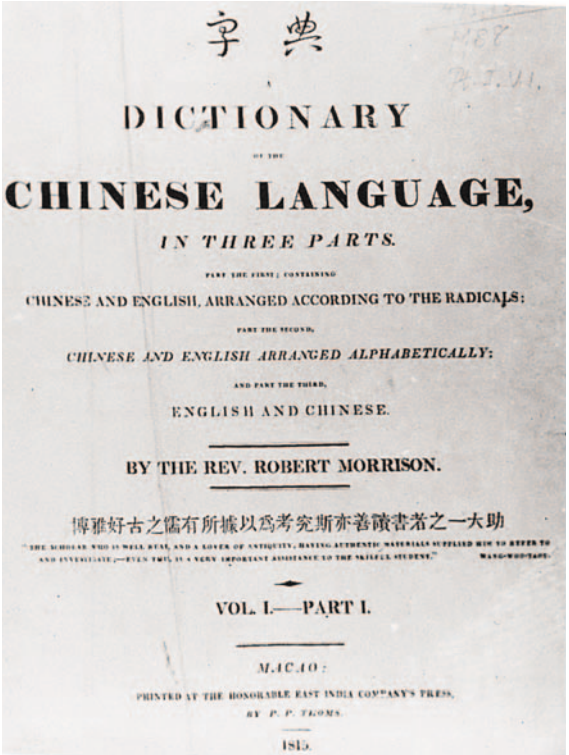
《華英字典》第三部為《英漢字典》，一卷，內容包括單詞、片語成語和格言的英漢對照，解釋頗為詳細。與前兩部不同是，這部是英漢辭典，前兩部都有中文辭典如《康熙字典》和《五車韻府》等為底本，而英漢辭典此前中國沒有。雖然來華之前，馬禮遜曾從倫敦皇家學會借出《拉丁漢語字典》謄抄一遍，但有人對比後，發現二者出入很大。[62] 可見，馬禮遜編纂《英漢字典》沒有底本可供參考。因此，雖然這部分篇幅不長，但比第一、二部分要難得多，無怪馬禮遜在《英漢字典》前言中就說：“自從作者為本字典收集辭彙，已經過去十三年歲月。在此期間，不斷對其增補，但是中文與英文相對應的字全部搜集起來，這樣的著作對一個人來說太廣泛了。即使窮盡一生，要使它完美也是不可能的。”無論單詞、片語和句子等，編纂的原則是先給出英文，然後是中文，最後再用拼音寫出。在《英漢字典》最後，馬禮遜又給出中國的度量衡、曆法、土地丈量和里程計算法[63]，尤其是度量衡知識的介紹，對西方商人的對華貿易，很有意義。

《華英字典》從1815年出版第一卷，到1823年才在澳門全部出齊，前後經歷了八年的時間。它的出版對西方漢學的發展和中外文化交流史都具有重要意義。《華英字典》富含有關中國歷史、地理、宗教、文化、哲學、政治、風俗、禮儀等方面的內容，實為一部關於中國文化的百科全書。[64]英國學者湯森說：“這部字典，幾乎既可以當做一部字典，又可以當做一部百科全書使用，它包括了有關中國的傳記資料、歷史和民族風情、禮儀和國家制度的評介，是一部匯集了有關中國人的生活和歷史文獻的最豐富的資料的工具書。”[65] 在歐美漢學界享有盛譽，德累斯頓的博學的東方學者蒙杜齊博士這樣評價《華英字典》：“我很坦率地說，馬禮遜博士花了十年的時間出版的這部多卷本的字典，對歐洲學者的作用遠勝過上個世紀所有傳教團印刷的著作和手稿。”[66] 尤為重要的是，《華英字典》作為第一部英漢辭典，它開啟了19世紀傳教士及其他西方學者編纂類似辭書的風氣，《華英字典》被以後寓華傳教士在編纂英漢辭典時奉為“圭臬”。[67]

馬禮遜之後，新教傳教士們編纂了各種類型的中文辭典達十七種之多。受《華英字典》影響較大的是衛三畏編纂的《英華韻府歷階》（*An English and Chinese Vocabulary in Court Dialect*）。此書在道光癸卯年（1843）由澳門香山書院發行。這本辭典可以說是單詞對譯表。衛三畏在序言中說：“在字典編著過程中，除了應用中國人的著作外,編者還從馬禮遜那裡摘錄了他認為有用的一切。”[68] 的確，衛三畏的辭典中的有些詞條與馬禮遜《華英字典》中的一模一樣，祇是在漢字注音上存有不同。此外，麥都思的《福建省土話詞典》（*Dictionary of the Hokkeen Dialect of the Chinese Language*）受《華英字典》影響較大。麥都思所依據的除《康熙字典》外，主要的就是馬禮遜的《華英字典》和“一部未留下作者姓名的拉丁文－中文詞典的手稿”。麥都思的《福建省土話詞典》有些詞的解釋幾乎將馬禮遜的譯詞全部採納，祇是加以補充。例如“坊”這個詞，麥都思詞典的解釋是——

lane：坊 fang；巷 heang；衢 keu；tung；hang；a bye-lane 僻巷 pe heang, a lane in without a thoroughfare，窮巷 keung；a lane in Peking is called 胡同 hoo-tung。

後面為“胡同”一詞連同英文說明，似乎都出自馬禮遜的字典。馬禮遜在《華英字典》裡的一句誤譯“魏徵一言勝十萬之師”，“One word from Wei-ching (an eminent statesman of the Tang Dynasty) was better than a hundred thousand masters”，這裡馬禮遜誤把“師”誤譯成“教師”，而沒有譯成軍隊。麥都思在引用這句時，祇是把“masters”改為更直接的“teachers”，從二者所存在的相同的錯誤，可


字典

DICTIONARY

OF THE

CHINESE LANGUAGE,

IN THREE PARTS.

PART THE FIRST; CONTAINING

CHINESE AND ENGLISH, ARRANGED ACCORDING TO THE RADICALS:

PART THE SECOND,

CHINESE AND ENGLISH ARRANGED ALPHABETICALLY:

AND PART THE THIRD,

ENGLISH AND CHINESE.

BY THE REV. ROBERT MORRISON.

博雅好古之儒有所據以爲考究斯亦善讀書者之一大助

"THE SCHOLAR WHO IS WELL READ, AND A LOVER OF ANTIQUITY, HAVING AUTHENTIC MATERIALS SUPPLIED HIM TO REFER TO AND INVESTIGATE,—EVEN THIS, IS A VERY IMPORTANT ASSISTANCE TO THE SKILFUL STUDENT." WANG-HOO-TANG.

VOL. I.—PART I.

MACAO:

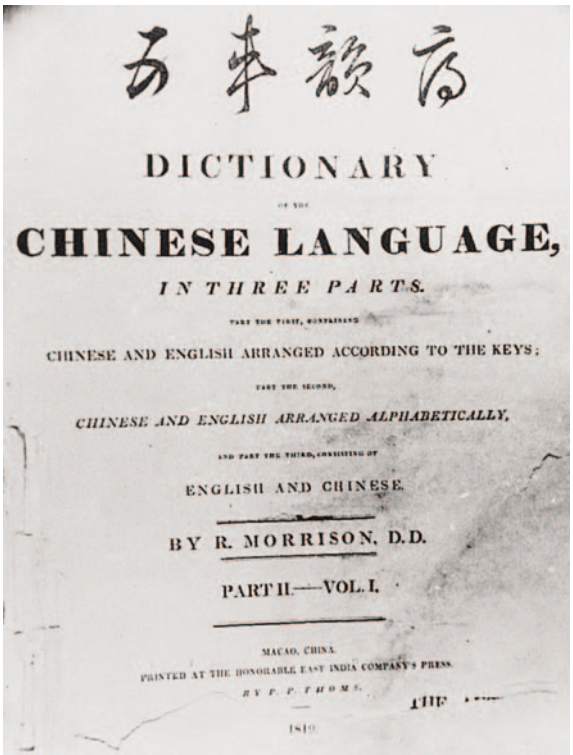
PRINTED AT THE HONORABLE EAST INDIA COMPANY'S PRESS,

BY P. P. THOMS.

1815.

《英華字典》第一卷封面

馬禮遜於1808年着手編纂，1815年出版第一卷，取名“字典”。這是按照嘉慶十二年刻刊的《藝文備覽》英譯的，漢-英對照，依漢字筆劃分成二百十四個字根排列，書後附有字母索引。（原書藏中華基督教協進會圖書館／顧衛民提供）


五車韻府

DICTIONARY

OF THE

CHINESE LANGUAGE,

IN THREE PARTS.

PART THE FIRST, CONTAINING

CHINESE AND ENGLISH ARRANGED ACCORDING TO THE KEYS;

PART THE SECOND,

CHINESE AND ENGLISH ARRANGED ALPHABETICALLY,

AND PART THE THIRD, CONSISTING OF

ENGLISH AND CHINESE.

BY R. MORRISON, D.D.

PART II.—VOL. I.

MACAO, CHINA.

PRINTED AT THE HONORABLE EAST INDIA COMPANY'S PRESS.

BY P. P. THOMS.

1819.

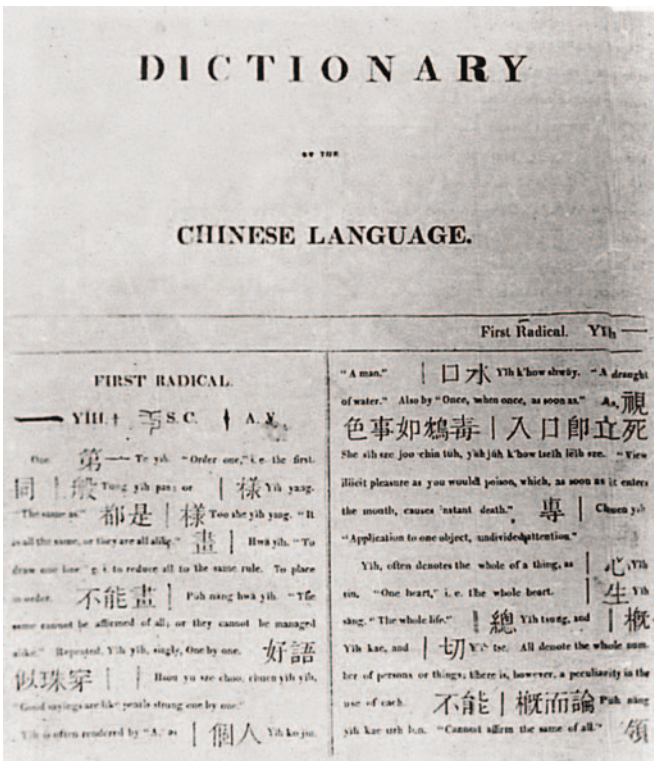
《英華字典》第二卷封面

第二卷第一部分於1819年出版，書名“五車韻府”，按英文字母編排。1820年出版第二部分，在〈附錄〉中把漢文書寫體按拼音分別將楷書、行書、草書、隸書、篆書、古文六大類列出。（原書藏中華基督教協進會圖書館／顧衛民提供）

以看出麥都思的字典受馬禮遜字典影響不小。即使沒有這種誤解，兩人字典引用相同的例句，也能說明前者對後者的影響。但是，麥都思的辭典較馬禮遜《華英字典》要小，所收漢字也少一些，然而編排上更加科學，在羅馬字母注音上也有所改進。這當是比馬禮遜《華英字典》後出的結果。

《華英字典》不僅對漢英辭典的編纂起了極大的推動作用，而且對日本英日辭典的編纂也產生了很大影響。《華英字典》出版後不久，就有日本翻譯家準備把它譯成日文。1828年11月18日，馬禮遜在一封信中寫到：“今天遇到一位從日本來的外科醫生叫布爾格（Burgher），他在荷蘭人中服務過。他告訴我，日本翻譯家正在把馬禮遜的《華英字典》譯成日文，這真是一個令人驚奇而又有趣的事實！堅定了我在世界的這個地區使用出版物的信念。我希望《聖經》不久也能譯成日文。”(69) 布爾格還告訴馬禮遜：在長崎（Nagasaki），日本人喜歡在他們的扇子上寫着從馬禮遜按字母排列的《字典》中摘錄的段落，作為一種裝飾，彼此相互贈送，可見馬禮遜的《華英字典》在日本很受推崇。馬禮遜曾給一位日本翻譯家 Gonoski Kokizas 寄去《華英字典》的訂購單，布爾格還建議馬禮遜給這位日本翻譯家寫信。馬禮遜是否寫過，現在尚無材料證明。

根據日本方面的材料佐證，馬禮遜的《華英字典》確曾引起日本人廣泛注意，並予以購買。《新撰洋學表》天保二年（1830）項有“英人馬禮遜所譯漢文書天文臺譯局下附”的記載，大如電注曰：“譯員青地林宗有記……曾聞英圭黎人模利菘（即英吉利



DICTIONARY

OF THE

CHINESE LANGUAGE.

First Radical. Yih —

FIRST RADICAL.

—— YIH. 一 S.C. 一 A.X.

色事如鴆毒 | 入口即立死

專 | 不能盡 | 概而論

《英華字典》第三卷內頁書影

此書出版於1822年，名為“英漢字典”。內容包含單字、詞彙、成語、句型等英漢對照。整部字典1823年出齊共六大本，合計4,595頁。

（原書藏中華基督教協進會圖書館/顧衛民提供）

第一份中文月刊報紙《察世俗每月統記傳》

19世紀早期來華新教傳教士在傳教方式上有別於耶穌會士的一個重要方面，即是在中國境內外創辦一些中外文報紙期刊，作為其傳教的手段。最早的中國近代報刊，幾乎全由外國傳教士創辦。據統計，到19世紀末，外國人在中國共創辦近二百種中外文報刊，佔當時我國報刊總數的八成以上。(73)其中絕大多數為傳教士倡辦。在這方面，馬禮遜同樣開風氣之先，他和米憐（William Milne）於1815年在馬六甲創辦的《察世俗每月統記傳》（以下簡稱《察世俗》）是近代最早的中文月刊報紙，被譽為“中國近代雜誌的第一種”、“中國近代報業的開山鼻祖”。(74)

以馬禮遜為代表的早期來華新教傳教士之所以在中國首創報紙期刊作為輔助傳教的手段，實是滿清政府實施嚴厲禁教政策的結果。馬遜禮和米憐創辦《察世俗》的目的，是希望通過這份雜誌，輔助傳教的進行。因此，基督教教義的闡述，就成為《察世俗》的“根本要務”。(75)《察世俗》的編務由米憐全盤負責，所刊載的文章亦多出自他之手，封面書“博漢者纂”，“博漢者”即米憐的筆名。米憐在談到《察世俗》的內容時說：“神理、人道、國俗、天文、地理、偶遇，都必有些”，但“最大是神理，其次是人道，又次國俗。是三樣多講，其餘隨時順講。”(76)綜觀《察世俗》各卷，可知宗教和道德的內容佔該刊主要部分。米憐在1819年談到該刊的狀況時承認：“儘管有不少內容想要在《察世俗每月統記傳》上發表，但開始時卻難以付諸實行……到現在為止所發表的文章，主要屬於宗教、道德之類，少數關於最簡明的天文知識、有教育意義的佚事、事實的摘要，以及偶爾一些重大事件的報道，也給刊物的面貌帶來一些改變，但這方面實際發表的東西比應當發表的要

及馬禮遜日文譯音）來於媽港，以英語譯支那文，即成巨冊……今茲庚寅（即天保元年）初夏，官得其書數篇，下諸吾學社余輩得始是之……又據佐久間象山說，漢字注以英語，洋語釋以漢文字者，始於英人莫栗宋（馬禮遜），荷蘭通譯吉雄永保，取莫氏之書，扶英以荷，以纂此書，英和對譯字書該是此書吧！”(70)

另據安政二年（1855），長崎奉行勸告唐通事們停止兼學滿語而改學英語，並要求從清朝購買馬禮遜的《五車韻府》。他們具體地提到這本書，說明在當時的長崎這本辭典已廣為人知，同時也證明布爾格的話是可信的。1857年長崎西役所內開設了洋學傳習所，在許可其成立的老中堀正睦的“索書單”中，也有“《五車韻府》取寄字樣”(71)，甚至韓國早期的英韓辭典也有受《華英字典》影響的痕跡。(72)

少。”[77] 即使這些少許通俗的西洋知識的介紹，也如米憐所說，與其說是為了科學，不如說是為了與中國人的傳統天文學知識即“關於神和宇宙的錯誤觀念”對抗。[78]

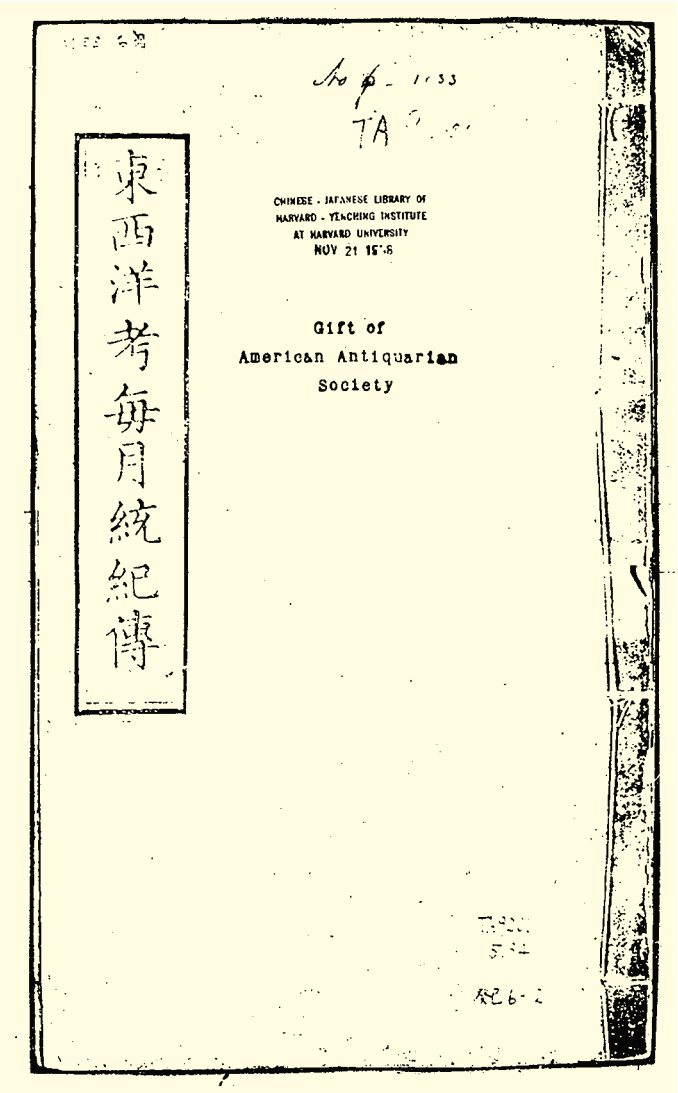
鑒於《察世俗》的發行主要是面向華人，為了引起中國人的閱讀興趣，米憐盡量使《察世俗》適合中國人的口味，從內容到形式，都力求使中國普通人喜聞樂見。有些長文，編者採取中國傳統章回小說的手法，分期連載，篇末加有“後月續講”的字樣，與章回小說中的“欲知後事如何，且看下回分解”如出一轍。由於當時中國朝野均視基督教為異端，馬六甲的華人中也不乏深受中國傳統文化浸霪而對基督教的傳播非常厭惡的人，因此它在宣傳用語時，極為慎重。在序言中宣揚“神理”是主要內容，但在具體傳教上，米憐等又非常注重通過各地的風俗、道德等展開傳教。他反覆指出，考察“萬世萬處萬人”才能求得客觀真理，所以如此，是為了避免與當地風俗習慣和社會文化相悖的傳教方式。《察世俗》封面的設計就體現了這種顧慮。上面從右到左橫刻“嘉慶丙子年”，在“嘉慶丙子年”下面的右上角印有孔子語錄：“子曰：多聞擇其善者而從之”，正中是很大的刊名，左下角印以“博愛者纂”。這樣米憐既避免了從正面攻擊儒家思想，刺激中國人，而且引用孔子的語錄，耶穌加孔子的宣傳內容和形式都清楚地表達出來。這種封面形式後來被多種報刊如《東西洋考每月統紀傳》所採用。可以說《察世俗》歸根結底是為了向中國人傳教而發行的一種中文定期出版物。[79]

《察世俗》刊載宗教文章的欄目主要有“古今聖史記”、“神理”等，米憐撰寫、發表一系列佈道文章如〈張遠兩友相論〉、〈諸國異神論〉、〈進小門走窄路解論〉、〈古今聖史記集〉等，其中一些“有價值的文章”（米憐語）後來又作為單行本出版，影響更大。像米憐的《張遠兩友相論》被人譽為可與利瑪竇的《交友論》相媲美，它借張、遠兩位鄰居共十二回合的對談，對基督教義給以較詳細的闡釋，是第一部有故事情節、敘事背景的傳教小冊子，而非開卷即說教，後來的傳教士公認此書對傳教的作用，出版後一再重刻或增訂。據1833年10月裨治文的報告，當時這本書的單行本發行數已達五萬冊，遍及中國沿海、蒙古、琉球[80]；1861年時，已有十三種版本，至20世紀初年時，估計此書印行已多達數十萬至兩百萬冊，成為歷來最暢銷的傳教小冊子。[81]直到1907年，這本書仍然被看作是用中文著述的最有價值的基督教書籍之一。[82]另外作為單行本出版的，還有米憐的《進小門走窄路解論》（1816）、《古今聖史記集》（1819）、《全地萬國紀略》（1822）、《聖書節解》（1825）；麥都思的《地球便童略傳》（1819）等。據統計，到1819年，英國傳教會發行的中文書達140,249冊[83]，《察世俗》及刊載於《察世俗》的文章佔了大多數。由此可知，《察世俗》的發行對基督新教在東方傳教的重要性。

《察世俗》作為較早介紹西方近代科學知識的刊物，對西學東漸起到一定作用，但也刊載了非宗教性文章，介紹天文學、世界地理、地理學等科學知識以及各國的風土人情。在“天文地理論”欄目下，介紹天文學知識，刊載了〈論日居中〉、〈論行星〉、〈論侍星〉、〈論地為行星〉（附〈地每日運行圖〉）、〈論地周日每年轉運一輪〉（附〈人居地腳相對圖〉）、〈論月〉、〈論慧星〉、〈論靜星〉、〈論日食〉、〈論月食〉、〈天球說〉等，除文字說明外，還配以板刻插畫，共有六幅。米憐的這些文章介紹了近代西方天文學的重大成果日心說，通過這些文章和所附圖畫，向中國人介紹了地球運轉、日蝕、月蝕等科學知識，傳播了科學新聞。但是作為虔信上帝創造萬物、無所不能的傳教士，米憐最後往往又把這些現象都說成是神的所為，“若神一少頃取去其全能之手，不承當宇宙，則日必不復發火，天必不復下雨，川必不復流下”，所以“住天地之萬人，皆當敬畏神”[84]。在“全地萬國紀略”標題下，分“論有羅巴列國”、“論亞細亞列國”、“論亞細亞列國之話”、“論亞非利加列國”、“論亞默利加列國”、“論南亞默利加列國”等專題，介紹了世界五大洲各國的都城、人口、人種、政治制度、物產和語言等概況，旨在向中國人提供最簡明的各國地理和歷史知識。作為一份宗教性刊物，它之所以介紹自然科

學及人文社科知識，是因為在米憐看來，“知識和科學是宗教的婢女，也可以用作增進德行的工具。”(85)

經過《察世俗》的成功嘗試，使馬禮遜、麥都思等新教傳教士，對於報刊雜誌在輔助傳教上的重要性，有了更深刻的認識，從而感到這類宗教性雜誌應該繼續編印下去。《察世俗》停刊後，麥都思於1823年7月在巴達維亞創辦了《特選撮要每月統記傳》，這份刊物在形式和內容上都受到《察世俗》的影響。封面上方橫排以清朝紀年的出版年月，中間為大字寫的刊名，刊名右側印有孔子語錄“子曰亦各言其志也已矣”，標明編者“尚德者纂”。該刊主要內容為宗教、時事、歷史、新聞等，1826年停辦。《天下新聞》由曾任英華書院院長的吉德（Samuel Kidd）於1828年在馬六甲創刊，為週刊，主要刊載中外新聞、科學、歷史、宗教等內容，麥都思撰寫的〈東西史記和合〉曾在其中一期上刊載。(86)但該刊存在時間不長，1829年便告停刊。



《東西洋考每月統紀傳》原刊封面（原大 13.7 x 25.8 cm）

上述三種刊物皆創辦於南洋。新教傳教士在中國境內創辦的第一種近代中文雜誌是《東西洋考每月統記傳》（以下簡稱《東西洋考》）。1833年8月1日在廣州創刊。1836年全年中斷，1837年在新加坡復刊，終止於1838年，迄今見到的共三十九期。主創者為德籍來華傳教士郭實獵。他創辦該刊的目的是向中國人展示西方文明，使中國人認識到洋人不是“蠻夷”，並使中國人知己之不足，願向西方學習：“當文明幾乎在地球各處迅速發展，消滅愚昧和無知之時……祇有中國仍像過去幾千年間那樣停滯不動。雖然我們與他們交往已久，但他們仍認為天下首尊，把其他民族視為‘蠻夷’……這個月刊的出版就是為了消除中國人的這種高傲心理，讓他們認識到我們的藝術、科學和工藝……向他們表明我們不是‘蠻夷’，希望通過展示事實使中國人相信，他們還有許多東西要學。”(87)

鑒於此，《東西洋考每月統記傳》刊登了大量西方文明知識，涉及歷史、地理、新聞、宗教哲學、自然史、天文、工藝藝術、應用科學、商業貿易、文學及其它各類內容，尤其所刊載的有關地理知識的文章，更是影響巨大。它闢有“地理”專欄，在已見到的三十九期《東西洋考每月統記傳》中，除了六期，其餘各期都刊有介紹世界地理知識的文章，共

地理

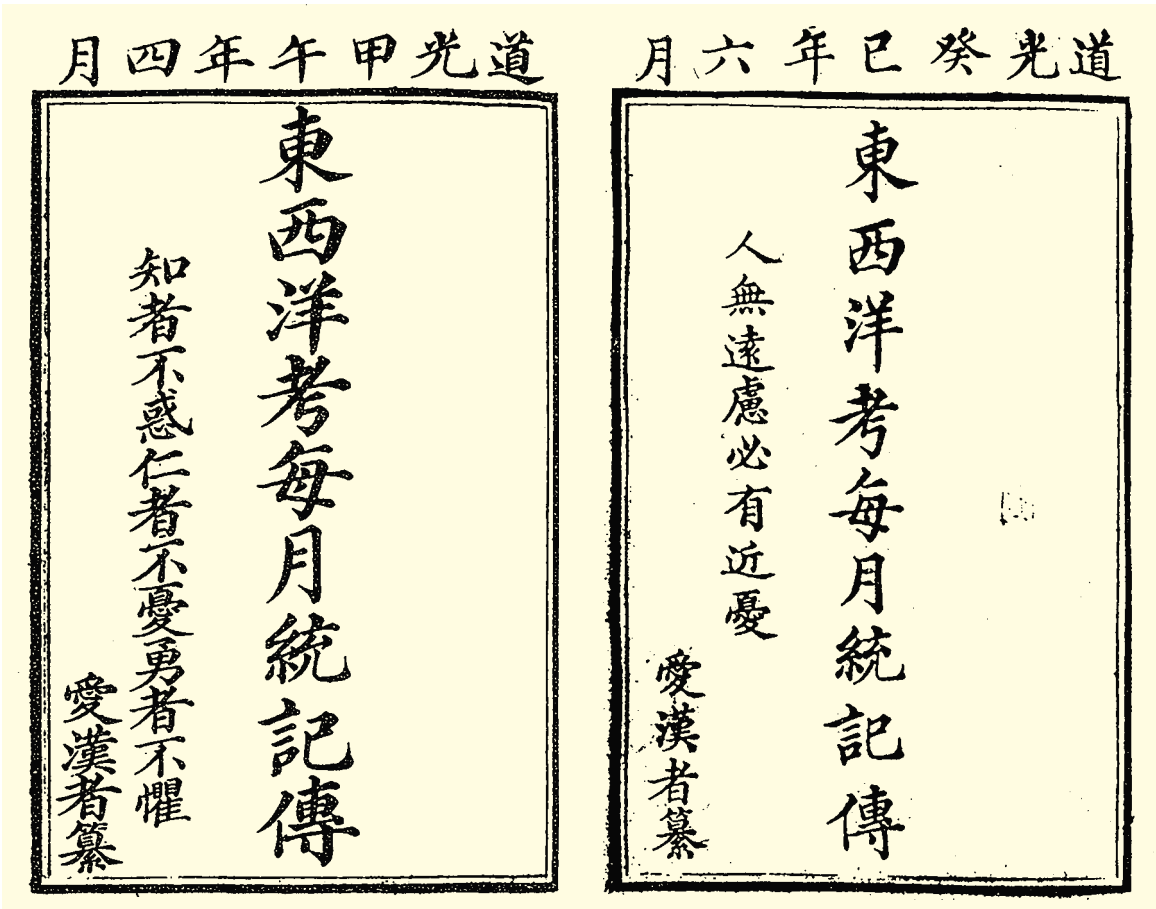
葡萄牙國志畧

此褊小國、在歐羅巴極西之方、東連西班牙國、西及大西洋也。其廣大有一十二萬四千方里、烟户册三百二十一萬口。另有列藩屬國、居民共計一百五十七萬口。其地方嶄巖參差、寒暑不甚烈、天氣平和。十二月春始、二月雨下、飄風、六月穡時之後、天氣甚熱、十月雪氷有罕。雖有陸海之盛、然其居民不好勤勞、故此土産鮮焉。國之葡萄酒珍味、載出賣與外國甚多、另有多菓子滿口滋味。居民皆崇天主教、其教師共計二萬九千名。昔有修院四百九十八間、内居隱修男五千七百六十名、尼姑五千九百。今禁止財産

入官。道光七年、每年入國帑銀八百五十萬、出銀一千一百萬、國家欠銀四千一百萬圓。當是年軍營共計五萬、壯民二萬七千丁、巨戰艦四隻、中師船十一隻、小戰舟十三隻矣。漢朝年間、其國爲羅馬藩屬、嗣後蠻族侵國、服其大半、逮回回人類烈心、佔西班牙國、服葡萄牙地方、難爲居民、極擾攪累百姓也。唐朝年間、天主教之英雄勇武高興赳赳武藝優嫺、奮然攻回回族、且再獲所服之國、四方凱旋。其中俊傑係於南宋高宗十二年、攻回回族、對壘交鋒、大獲全勝、弁兵景仰之適在戰場舉之爲王、自此創立此國也。其接位之王、甚慈下民、憫恤格外。元武宗大至元年、王開通商、百姓取之。一百年後、國王招賢天監者、察究航海之例、鼓勵水手尋新地、於是時海山之形勢未明、故此西洋諸舟若唐船沿海邊駛、倘失水路不可保命也。惟葡萄牙商加膽、隨指南針遊於海面、且冒險焉。邂逅逢豐盛之草木叢密之與、彼植葡藤、結菓繁多不勝也。遂漸駛南向、只恐愈近赤道、愈暑天氣、若不幸抵之、船人兼熱燋也。在亞非哩駕沿海黑族、看白面之人、甚奇不勝、且以金沙易顆珠、各項纖芥玩物。此等貿易太俾益、故葡萄牙商迅速駛南焉。當明成化十三年、有船主竟至亞非哩駕大地方之南極。於是時約翰王號第二者、治國、屈五爵之權、設律例、旌奬商梢、尋新地、開通商。向來由陸路駛海中、與五印度國通商、所以是地方之産物價昂。即明弘治八年、是國之船初致而到五印度年後絡繹到

來結釁隙、攻伐國君、降服地方、以爲藩屬國。自此以後、葡萄牙之權勢於亞細亞之南方、日益月增。當明正德九年、是民與中國開通商、中國稱其西洋人也。明嘉靖三十二年、西洋船趨濠鏡者、言舟觸風、濤水漬濕貢物、願暫借濠鏡海地晾曬、海道副使汪柏許之、時僅草舍數十間、後商人謀利者、漸運磚瓦木石爲屋、西洋人居澳自汪始。○惟財帛悖入亦悖而出。商賈富到極處、民人懶惰不勤勞、農務衰也。且外國商載各項貨物、自賣則葡萄牙國之貿易日少、而百姓日窮也。況民之爲教師者多、則離俗世、而隱修道也。是以其作工之手更少。且教皇立察究異端之部、酷虐加千苦萬難、各人不篤信天主教、必服罪受刑、或禁住監牢、令罪犯在獄

《東西洋考每月統紀傳》中有涉及葡萄牙和澳門的史料（反片）


道光甲午年四月
東西洋考每月統記傳
知者不惑仁者不憂勇者不懼
愛漢者纂
道光癸巳年六月
東西洋考每月統記傳
人無遠慮必有近憂
愛漢者纂

計三十五篇，主要介紹了東南亞、南亞、歐洲各國，還有南極、埃及、好望角和北美各一篇，世界地理全圖之總論和列國地方總論各一篇。《東西洋考每月統記傳》所傳播的世界地理知識在中國產生了深遠影響，誠如業師黃時鑒先生所指出的："如果說利瑪竇、艾儒略、南懷仁等耶穌會士在17、18世紀掀起了在華傳播世界地理知識的第一波，那末郭實臘、禕禮哲、慕維廉、俾士等新教傳教士便在19世紀中葉推逐了它的第二波，而第二波則正是從郭實臘在《東西洋考》上連續發表世界地理文章開始的。"第二波在中國學術界的影響更為深遠，產生了一些全新的世界地理著作，如魏源的《海國圖志》、梁廷枏的《海國四說》和徐繼畬的《瀛環志略》等，"從學術上看，正是這第二波世界地理知識的傳播導致了這些新的地理學成果的出現"(88)。此外，《東西洋考》還以各種形式介紹了歐美政治制度如英國議會、美國國會、西方報刊及郵政系統等方面的知識，並刊載了西方一些著名人物的傳記，如拿破侖、華盛頓等，其中拿破侖為中文傳記中第一次出現的歐洲歷史人物。(89)這兩位外國英雄事蹟的介紹，對於當時探求救亡自強的中國志士是一個巨大鼓勵，給長期處於封建君主專制統治之下的中國人以耳目一新的感覺，開闊了中國人的眼界，在一定程度上對中國人起了啟蒙作用。

不僅如此，外國人創辦的這些期刊，對中國報刊業的發展產生了重要影響，不僅西刊所用的西方先進印刷技術被中國人自辦的報紙所採用，而且西刊在編輯、排版、欄目設置等方面也給中國人自辦的報刊提供了參照。以郭實獵於1833年在廣州創辦的《東西洋考每月統記傳》為例，該刊為新教傳教士

漸衰或定死罪尚活燒之如此行嚴刑良民逃去及其教師弄權馬○尚未甚窮之時西洋船隨風漂泛到亞墨理駕東南其地方草木稠密茂林猿猴土蠻鮮矣西洋民即獲其廣邦墾開新地且搬移人戶是地之土產殷殷出糖紅木金銀寶玉也真可謂天下蕃衍之地○正興旺之際國王攻擊亞非哩駕北方回回之族衝鋒出兵打仗惟西洋之軍敗散奔竄且王致斃矣萬曆五年西班牙王即侵奪其國六十年之際肆為殘虐西洋人如此受暴虐壓服喟然怨恨願效死雪辱也正躊躇間外國之軍搶奪其屬藩之國及民之權勢衰矣適大清開基創業西洋諸侯鼎力背叛西班牙國強戰自卸套也國君操權而國家興焉此後國王與英吉利

民立通商之約凡遇釁隙英國助之○國之君乃同五爵耗費財建殿堂修道院惟乾隆年間宰相豪氣精神爽利挽流俗而臻於善焉革舊例設新法觸目警心及降教師之權焉其軍營操演武藝能足抵當西班牙兵矣嘉慶五年法蘭西民侵葡萄牙國奪取城池強服其民十一年驅逐國王王乃乘機駕船駛到亞墨理駕藩屬國也庶民臨危英吉利將軍對壘交鋒久戰勝負不分畢竟獲勝也而法蘭西民忙走矣六年間戰不勝武不偃仗不停矣道光二年國王返本國攝權然民之甚好自主之理招公會商議政情自立其例令王發誓恒守之惟拘泥之徒不悅搬動是非舞弊作亂捉自主之豪英從重治罪也國王無奈何而避危登英吉利

船商議妥當敷詔勸民安分且設立條律道光六年王崩其孫公主接位既尚幼年戚代掌理數年之前為滋亂之魁姑且弄權外國咸棄之覇王不失望而與教師有刎頸交如此居民互相攻擊若狼殺戮真可謂屍山血海也但招災攪禍上帝棄絕之其姪再摽權執國之例垂愛庶民却國家未安焉

駝鳥

駝鳥為諸禽之至高自首至脚高庶乎九尺其頸長首小羽如毛罕有身之毛有黑色翼尾白翎蹄光硬如鱗焉此鳥因翼之短不能飛而快走賽駝馬也此駝鳥樂熱曠野巡跑食沙磧礫硃也母生蛋於沙內晝日晒發之夜則覆蛋焉因翎之貴美人狃獵之遇追趕避逃無奈何駝鳥藏首沙內如此欲躲身焉西國之女人用翎戴帽此其標緻不勝矣

豺

豺為猫類其狀像似犬焉脚堅厚眼者瞎矣其毳紅色有黑點身有黑班斕焉豺行跳走如猫捉小禽獸拖且食之肚饑攀樹待獸

接前頁〈葡萄牙國志略〉（反片）

在中國境內創辦的第一種中文雜誌，它已採用分類編纂方法。在其創刊號，即將所刊內容分為序、東西史記和合、地理、新聞；後又增加天文、煞語、市價篇、史記等，復刊後又增加了雜文以及介紹西方科技、商務、政治、文化和生物等的篇幅。這種明顯的採用分類編纂的方式，對以後中國期刊的編纂產生了深遠的影響。對此，我國新聞史專家方漢奇先生曾指出，《東西洋考每月統記傳》"在編輯方面每期在卷首都刊有本期內容目錄，清晰醒目，便利讀者閱看。欄目基本穩定，隨着需要的變化略有改動。在稿末編者有時加上編者按語。這些做法，後來中文報刊經常採用，但當時還是第一次。總之，在業務上，《東西洋考》已在相當程度上具有近代報刊的基本特徵了。"(90)

總之，傳教士所創期刊開我國近代報業之先河，"教會創刊帶動中國報業的發展，可以說是鐵一般的事實，此亦即基督教對中國社會文化作出實質貢獻的一面。"(91) 可以這樣說，中國近代報刊的創辦、出版機構的建立及近代印刷技術的傳入都與西方傳教士有密不可分的關係。所以，"儘管西方傳教士的目的主要在於傳教，但客觀上，它無異向當時的中國出版業注入了一股新鮮血液。正是這股新鮮血液，使得中國出版業開始了它的近代化歷程。"(92)

傳教事業：奠定基礎

1807年馬禮遜到中國時，滿清政府除了堅定執行禁教政策外，還奉行閉關鎖國政策，限制與西方國家往來。當時唯一獲准進入中國的是商人，並且必須是屬於東印度公司的商人，其他人居留皆屬非法。因此，為能合法居留中國，藉此也可為傳教事業獲得一定的經濟保障，1809年馬禮遜被東印度公司僱傭為翻譯，此後一直到1834年東印度公司對華貿易壟斷權取消，馬禮遜亦因病去世為止。同時，由於馬禮遜是當時為數不多的精通中文的英國人，除英國洋行商務外，中英之間官方和民事往來亦常需馬禮遜出面交涉。1816年英國派阿美士德（Amherst）使團來華，謀求改善中英貿易關係，馬禮遜曾作為翻譯隨使團前往北京。所以，馬禮遜在中國的許多時光是在處理中英往來文牘和英國廣州洋行的商務中度過的。作為傳教士，他時刻未忘他的傳教職責，正如簡又文所說："他雖與商界政界有關係，但始終以傳教為目的，未嘗因其它副業而稍變初衷也。"(93) 海恩波也認為："從開始到生命結束，馬禮遜從內心和靈魂深處都是一個海外傳教士。他接受東印度公司的任命是因為它能給他提供完成神職的方便和所需資財。"(94) —— 實為的論。

由於滿清政府禁止公開佈道，馬禮遜主要採取文字事工，包括翻譯聖經、用中文翻譯、寫作並刻印、散發一些宗教宣傳品。這是當時"最安全和最可行的工作，也是馬禮遜一生事業的最大成就"(95)。從1810年起陸續翻譯、刻印《使徒行傳》外，馬禮遜感到需要有一些用中文著述的簡短而系統的基督教釋義方面的書籍，於是他在1811出版《神道論贖救世總說真本》，1812用中文編寫並出版了《問答淺註耶穌教法》。它以英格蘭教會出版的《教義問答》為藍本，並增加了適合異教徒閱讀的一些問答，還附加了祈禱文以及詩篇和聖詩各兩個短篇。這本書曾被馬禮遜廣泛用於教導中國年輕人，並在馬六甲英華書院試用。據統計，馬禮遜著述的中文著作達十九種，加上英文著作，共計四十種，這還不包括他在各類雜誌、期刊上發表的文章。此外，馬禮遜自費設立兩個印刷所(96)，澳門的英格蘭印刷所即是其中之一。他還極力要求英國和美國的基督教會派遣能著述和印刷書籍的傳教士來華。

作為馬禮遜的助手，米憐也認為利用中文出版是把基督教真理傳到中國的一種非常可行的方式。他說：在每種高雅的語言中，出版物對於傳播世俗和宗教知識的益處都是很明顯的。至於用中文出版的書刊，也許要比任何別種文字更能有效地與中文讀者溝通，因為中國能看書的人，其比例遠比人類的其他民族大得多。中國的口語方言很多，而且彼此差異極大，即使鄰省的人不求助書寫，也無法進行任何長短的對話。由於中國的書寫文字在整個中華帝國，甚至大多數朝貢國和幾個鄰國是通用的，利用寫中國字的辦法可以和講任何方言的中國人溝通。尤其是中國現

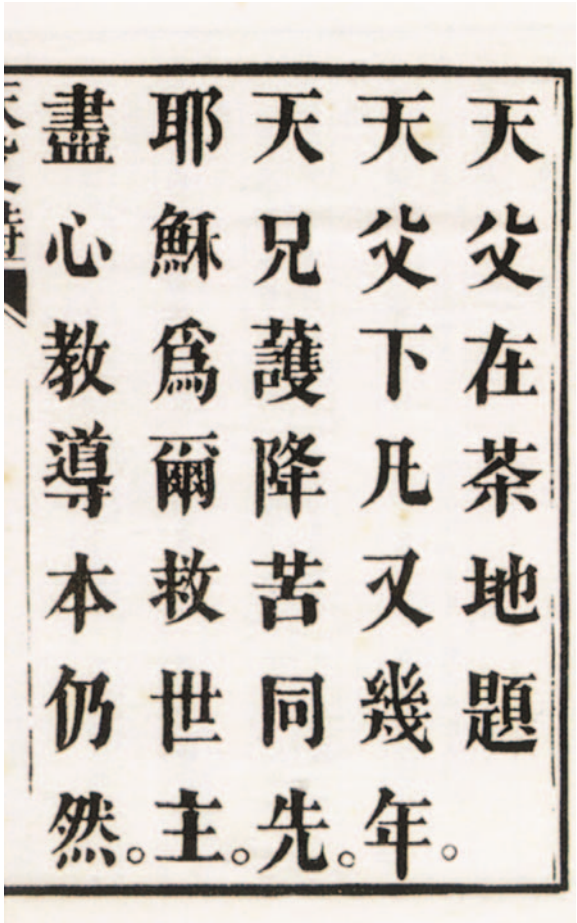
基督新教第一位中國牧師梁發（1784-1854）
梁發號學善者，別署學善居士，廣東高明人。嘉慶九年（1804）到廣州當雕刻印刷工，1810年接受馬禮遜聘請專事刻印《聖經》中譯本。1815年跟隨米憐往馬尼拉印刷所工作，翌年加入基督教。1818年協助米憐在馬六甲創辦“英華書院”。1824年擔任牧師，繼承馬禮遜在廣州的傳教工作。曾撰寫許多宣傳教義的小冊子，藉廣州府試時向士人散發。洪秀全在廣州曾得其《勸世良言》，對其後創立拜上帝會甚有影響。

在實行閉關政策，對外國人存在着無法克服的嫉妒，基督教牧師不能進入中國用生動的語言進行傳教，用中文著成的書籍卻一般人都能理解，而且可以通行無阻，祇要有人小心翼翼地去散發，就可傳入中國全國各地。[97]米憐本人有中文著作達到二十一種，其《張遠兩友相論》幾與利瑪竇的《交友論》相媲美；另一位德國傳教士郭實獵的中文著作則達六十一種，是早期來華新教傳教士中中文著述最多的人。[98]

在馬禮遜的影響下，繼其之後來華的英美來華新教傳教士，大多致力於著述、出版等。1842年前，新教傳教士在馬六甲、巴達維亞、新加坡等地共出版中文著作一百三十八種，其中有關宗教內容的佔絕大部分，達一百零六種；屬於介紹世界歷史、地理、政治、經濟方面的著作有三十二種。這些書刊中包涵的知識，對中國近代智識分子啟蒙具有重要意義；它在傳播基督教方面所起到的作用，尤為後來的傳教士所重視，並得到繼承光大。廣學會等重要的基督教出版機構的建立，實以馬禮遜的出版活動為圭臬。

無法公開佈道，馬禮遜就舉行家庭禮拜，把他僱傭的中國助手及傭人作為傳教對象。據馬禮遜的妻子回憶：“幾乎從他在中國居住之初，就努力使他的中國助手和傭人增加對禮拜日之事的關注。”向他們宣揚基督教教義，與他們一起唱聖歌、祈禱詩，這樣的活動一直“持續到他生命的最後一刻”[99]。米憐曾說：“馬禮遜早期所做的努力，就是把教他語言的那些人的靈魂轉向關心宗教，使之皈依耶穌基督。在安息日，他同傭人們一起讀他帶來的《四福音書合參》。”[100]麥都思也說馬禮遜的此類活動“僅限於與他同住的人，以及前來聽他講道的少數幾個鄰居”[101]。

馬禮遜的這種家庭禮拜在其七年的努力後終於有了回報。1814年7月16日，蔡亞高由馬禮遜施洗入教成為基督徒，他是中國第一個基督新教信徒。[102]蔡亞高兄弟三人，1808年初由容三德介紹與馬禮遜相識，與他的哥哥蔡亞興一起為馬禮遜刻印新約中文譯本。蔡亞高常到馬禮遜家中聽他講耶穌，起初因為語言上的阻隔，蔡亞高不明白馬氏所講教義，後來參與雕印《新約》，逐漸對基督教產生興趣。1812年9月8日，蔡亞高即請求馬禮遜為其洗禮，但馬禮遜以其性情暴戾之故，未予答應。[103]蔡亞高並未因此氣餒，每逢禮拜日必步行數里到馬禮遜家中參加禮拜，漸漸養成祈禱的習慣，他寫的信仰志願也頗令馬氏滿意，於是在1814年7月16日為蔡亞高洗禮，這使馬禮遜大受鼓舞。[104]他的哥哥蔡亞興、蔡亞三也都信仰福音。[105]對此，倫敦會1814年的報告中也有記載：“馬禮遜不被允許公開傳教或進入中國內地，但他向他的僕人和其他一些人講解《聖經》，同他們一起做禱告。一些人已經從他的講道中受益，拋棄了偶像，渴望成為基督徒，其中一人已經給倫敦會財務總司和秘書來信，高度評價了馬禮遜的活動，並渴望從我們這裡得到有關基督信仰的更全面的解釋。”[106]



太平天國《天父詩》扉頁（左圖）和內頁（右圖），據說乃洪秀全所作，共集有詩歌五百首。

給倫敦會財務總司和秘書致信者就是梁發。梁發從1810年起就受僱於馬禮遜刻版印刷，他“與馬禮遜先生發生的接觸和他雕刻新約書板時，由書板中所認識的真理都對於他的心靈有着影響”(107)。馬禮遜每年8月至翌年3月在廣州為公司服務，夏季則與家人在澳門歡聚，梁發常去澳門聽馬禮遜講道。馬禮遜在1827年9月18日記道：“梁發已與我同住了一個夏季，他曾讀過《聖經》的大部分，且每日前來求我為之講解其不能瞭解之點，退而將所得以筆記之。亞發最長於祈禱，當彼跪下祈禱之際，最能顯出彼之虔誠。彼天性暴躁易怒，而彼之態度又常為彼之國人所不喜。因彼公言彼是基督徒，故我家中之非基督徒工人咸譏謗彼為背棄歷代祖宗所信宗教之人，且為賣國奸賊。梁發曾取得保羅致羅馬人書而意譯之，此書對於我輩外國傳教士甚為有用，因此書提示我儕以適用之字句，且使我儕可自評其觀念之錯誤而改正之。前一二日，梁發及一美國青年與我等共同紀念耶穌受死，在五人之會議中，有三個相隔最遠之國家，有屬於東半球者，有屬於西半球者。”(108)

梁發在致倫敦傳教會財務總司的信中，也談到馬禮遜對他的教誨：“愚今在老先生馬禮遜門下，習讀真道，一載有餘，幸得老先生馬禮遜循循善誘，博文約義，頓開茅塞，略知福音真道之義。弟見真理無窮，其境難盡，愈見愈深，欲罷而不能，是以日夕早晚，切求上主施賜聖風之德，為愚靈心，竭盡吾木，或能學習於一二，可以遏慾寡過，正己修身，或以之勸為教人也。”(109)梁發於1816年11月3日由米憐施洗，1823年馬禮遜回國休假，將

他封為宣教師，這是第一位中國新教牧師。他熱心傳教，他的妻子、父親都信仰基督，除妻子外，梁發曾為五人洗禮。(110) 此外，梁發認為著述佈道小冊子散發是傳揚聖道最宜實行的方法。在1823年一年中，梁發與屈亞昂分發的印刷品，單是廣州與廣東各地就達四萬冊，包括一百部全套（五冊）《新約》、五千部《聖書日課初學便用》（五冊）、五千張單頁，一百部《聖書日課》送往廣西、四百部送往沿海地區、四百部往南洋。梁發還注意到分發傳教書刊最好的時機，是廣東學政歲試各府縣士子期間。他們打聽學政的行程跟着巡迴散發，至少到過高州、肇慶、廣州等地。1830年陰曆五月底到六月中旬，學政排考各縣文童，他們也按期到貢院，據說共分發了六百四十二本傳教"小書"；1833年9月，廣州府試期間，士子雲集城內，僅在9月14日當天，梁發就發放小書四百本與《雜聞篇》四百多份。(111) 梁發自己著述的宗教書籍有《救世錄攝要略解》、《熟學聖理略論》、《真道問答淺解》、《真道尋源》、《祈禱文贊種神》等，其中最著名影響最大的就是《勸世良言》，洪秀全創立拜上帝教和發動太平天國運動就是受到它的影響。這些小冊子均由倫敦會出資印刷。馬禮遜說："如英國教會不襄助款項以印刷小書，則彼等又何能達此目的呢？"(112) 麥霑恩說："梁（發）先生乃中國第一個改正教宣教士；當全國人反對基督之時，他獨敢自承為基督徒，從這點上，就可以看到他不是一個尋常的基督徒了。"(113)

屈亞昂也是馬禮遜皈依的僕人。屈亞昂生於1787年，職業為刻印工匠，曾隨梁發偷渡馬六甲。1816年開始接受米憐的施洗前教育，但米憐最終並未給他施洗。屈亞昂後來經常聽馬禮遜講壇，終在1830年2月由馬禮遜給他施洗，並成為梁發的助手，負責宗教書籍的刻印分發。1831年夏間，屈亞昂從馬儒翰學得石印技術後，由馬禮遜資助，自行石印許多單張雙面印的聖經故事，一面文字，一面圖畫，然後帶往廣州城內及各地散發。1834年他被馬儒翰送往南洋，從事宣道。鴉片戰爭後到達香港，從事傳教直至去世。(114)

馬禮遜在華二十五年，經他直接施洗的中國信徒除上述外，還有梁發的兒子梁進德、曾在英華書院任中文教師的朱先生（Choo Seen-sang），總計祇有十人。(115) 如果僅就數量而言，馬禮遜的傳教業績確是不足掛齒的。然而，正像簡又文在談及馬禮遜時所說："他工作之根本性質乃在開創大業，奠定基礎，其價值在質，固不能以區區數量估定之也。"(116) 確然如此，我們在評價馬禮遜時，不能僅看其施洗的信徒數量，而要看到馬禮遜的工作為以後基督新教在中國傳教事業所奠定的基礎，特別重要的是馬禮遜為後來的傳教士準備了初步的然而是大量的中文基督教書籍。麥都思曾這樣說道："從1810年到1836年，有不少於751,763冊勸世小冊子和書籍從中國的傳教印刷所中分發到各地。這些書中相當數量的圖書都是馬禮遜博士撰寫的。"他還一再表示這個書目所提供的還不是完整的統計數位。(117)

馬禮遜在澳門的一系列活動，構成了他在華事業的最重要部分。它不僅給基督教在中國的傳教事業帶來深遠影響，而且在近代中西文化交流史寫下了濃厚的一筆，為西學東漸和中學西被再造了生機。筆者以為，無論就促進在華傳教事業還是推動中西文化交流上，馬禮遜堪與利瑪竇媲美。因為若無利瑪竇之率先進入中國內地打開門戶，採取正確的"文化適應"傳教策略，那麼就不會出現一度興旺的天主教在華傳教的盛況；同樣，若沒有馬禮遜來華奠定基礎，則不會有米憐、郭實獵、裨治文、衛三畏等英、美、荷傳教士的相繼來華，近代中西文化交流的內容也就不會那麼豐富。所以，如果把利瑪竇看作第一次真正意義上的中西文化交流的開創者，那麼，第二次中西文化交流的開拓者當屬馬禮遜，而且由馬禮遜開啟的這次中西文化交流，層次更深，影響更久遠。由此可見，馬禮遜的貢獻不僅僅在宗教上，在文化上亦應作如是觀。

【註】

（1）關於基督教新教始傳中國時間，學術界尚存異議。龍基成主張新教傳入中國應以17世紀荷蘭新教傳教士在臺灣土著人中傳佈為始。見氏文〈基督新教在中國的最早傳播——17世紀的荷蘭傳教士與臺灣平埔族〉，載《文史知識》1990年第2期；但大多數學者認為以1807年馬禮遜來華為起始，美國學者保羅．科恩也認為，由於17世紀中葉荷蘭新教徒在臺灣的傳教最後以失敗告終，而主張馬禮遜為新教

來華第一人。見費正清主編：《康橋中國晚清史》(上卷)，頁604，北京，中國社會科學出版社，1993年。

（2）簡又文著：《中國基督教的開山事業》，序言、頁9，香港，基督教輔僑出版社，1960年。

（3）海恩波著、簡又文譯：《傳教偉人馬禮遜》，頁103，香港，基督教文藝出版社，2000年。

（4）莊柔玉：《基督教聖經中文譯本權威現象研究》，頁9，香港，國際聖經協會，2000年。

（5）海恩波著、陳翼經譯：《聖經與中華》，頁18，香港，宣道書局，1951年。

（6）誠質怡：〈聖經之中文譯本〉，載賈保羅《聖經漢譯論文集》，頁3，香港，基督教輔僑出版社，1965年；汪維藩：〈聖經譯本在中國〉，載《世界宗教研究》1992年第1期。

（7）W. J. Townsend, *Robert Morrison, the Pioneer of Missions to China,* New York, 1888, p. 36.

（8）Marshall Broomhall, *The Bible in China*, The China Inland Mission, 1934, p. 41.

（9）中華聖經新譯會：《中文聖經翻譯小史》，頁8，香港，1986年。

（10）楊森富：《中國基督教史》，頁366，臺北，臺灣商務印書館，1968年。

（11）陳健夫：《近代中華基督教發展史》，頁27，臺北，海天出版社，1989年。

（12）Marshall Broomhall, *The Bible in China*, The China Inland Mission, 1934, pp. 40-41.

（13）趙維本：《譯經溯源——現代五大中文聖經翻譯史》，頁66，香港，中國神學研究院，1993年。

（14）莊柔玉：《基督教聖經中文譯本權威現象研究》，頁10，香港：國際聖經協會，2000年。

（15）陳健夫：《近代中華基督教發展史》，頁27，臺北，海天出版社，1989年。

（16）熊月之：《西學東漸與晚清社會》，頁97，上海，上海人民出版社，1994年。

（17）Broomhall Marshall, *Robert Morrison, A Master Builder*, New York, 1924, p. 123.

（18）E. A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison,* Vol. I, London, 1839, p. 353.

（19）米憐翻譯的部分是〈申命記〉、〈約書亞記〉、〈士師記〉、〈撒母耳記〉、〈列王記〉、〈歷代記〉、〈以斯帖記〉、〈尼米希記〉、〈約伯記〉等，見賈立言著、馮雪冰譯：《漢文聖經譯本小史》，頁26，上海，廣學會，1932年。

（20）許牧世：《經與譯經》，頁131，香港，基督教文藝出版社，1986年。

（21）湯清：《中國基督教百年史》，頁125-126、頁597，香港，道聲出版社，1987年。

（22）（23）（英）湯森著、王振華譯：《馬禮遜——在華傳教士的先驅》，鄭州，大象出版社，2002年。頁67；頁68。

（24）趙維本：《譯經溯源——現代五大中文聖經翻譯史》，頁18，香港，中國神學研究院，1993年。

（25）李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁163，臺北，臺灣商務印書館，1985年。

（26）Marshall Broomhall, *The Bible in China*, The China Inland Mission, 1934, p. 62.

（27）海恩波著、陳翼經譯：《聖經與中華》，頁61，香港，宣道書局，1951年。

（28）賈立言著、馮雪冰譯：《漢文聖經譯本小史》，頁26，上海，廣學會，1932年。

（29）楊家駱主編：《太平天國文獻彙編》，第9冊，頁4-6，臺灣鼎文書局，1973年。

（30）湯清：《中國基督教百年史》，頁599-600，香港，道聲出版社，1987年。

（31）詳細情況請參閱中華續行委辦會調查特委會編：《中華歸主：中國基督教事業統計，1901-1920》，頁1035-1042，北京，中國社會科學出版社，1987年。

（32）E. A. Morrison, *op.cit.,* Vol. II, p. 355.

（33）Brian Harrison, *Waiting for China, The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818-1843*, Hong Kong University Press, 1979, pp. 39-43.

（34）E. A. Morrison, *op. cit.,* Vol. II, p. 48.

（35）李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁205-206。

（36）S. W. Barnett and J. K. Fairbank, *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 151.

（37）李楚材編：《帝國主義侵華教育史資料——教會教育》，頁432，北京，教育科學出版社，1987年。

（38）S. W. Barnett and J. K. Fairbank, *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings,* p. 5.

（39）E. A. Morrison, *op. cit.*, Vol. I, p. 548.

（40）Brian Harrison, *Waiting for China*, pp. 130-131.

（41）Helen Legge, *James Legge: Missionary and School*, London, the Religious Tract Society, 1905, p. 26.

（42）（43）E. A. Morrison, *op. cit.,* Vol. II, p. 387; pp. 61-62.

（44）李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁106。

（45）麥霑恩、胡簪雲譯：〈中華最早的佈道者梁發〉，《近代史資料》1979年第2期，頁165-166。

（46）李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁124。

（47）*Chinese Repository*, Vol. V, p. 375.

（48）*Chinese Repository,* Vol. V, pp. 375-381；顧長聲：《從馬禮遜到司徒雷登——來華新教傳教士評傳》，頁33，上海，上海人民出版社，1985年。

（49）費正清：《康橋中國晚清史》(上卷)，頁637，北京，中國社會科學出版社，1993年。

（50）李楚材：《帝國主義侵華教育史資料——教會教育》，頁5，北京，教育科學出版社，1987年。

（51）李楚材：《帝國主義侵華教育史資料——教會教育》，頁5-6。

（52）余日章：〈基督教會之高等教育之特色〉，載《中華基督教會年鑒》，1914年第1期，頁75-76，轉引自李楚材前揭書，頁135-136。

（53）羅常培：〈耶穌會士在音韻學上的貢獻〉，載《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》，第一本第三分冊。

（54）《史料旬刊》第九期，"乾隆二十四噗咭唎通商業"，頁307-310頁，臺北國風出版社，1963年。

（55）（英）喬治．斯當東著、葉篤義譯：《英使謁見幹隆紀實》，頁317，北京，商務印書館，1993年。
（56）李志剛：〈馬禮遜對十九世紀英語世界漢學家之貢獻與影響〉，《〈道風〉漢語神學學刊》第三期（1995年秋季號），頁87-105。
（57）E. A. Morrison, *op. cit.,* Vol. I, pp. 96-97.
（58）關於《華英字典》各卷頁數及總頁數，各家說法頗異：庫壽齡1917年出版《中國百科全書》認為："第一部分第一卷XV III+ 930頁，第二卷884頁，第三卷908頁；第二部分第一卷XX +1090頁，第二卷VI+178,305頁，第三部分480頁"；葉再生先生則認為："第一部分第一卷為2+18+930頁，第二卷12+8+1072頁，第三卷908頁；第二部分第一卷為20+1090頁，第二卷5+350頁；第三部分5+480頁。"參見葉再生〈概論馬禮遜的中國語文字典：中國最早一家現代化出版社和中國近代出版史分期問題〉，《出版史研究》第一輯，中國書籍出版社1993年版，頁16；汪家熔認為：第一部分第一卷為954頁，第二卷884頁，第三卷910頁；第二部分第一卷1110頁，第二卷488頁；第三部分490頁，通共4836頁。見《商務印書館史及其他——汪家熔出版史研究文集》，中國書籍出版社1998年版，頁271-272。
（59）汪家熔：〈鳥瞰馬禮遜字典〉，載《出版史研究》1997年第5期。
（60）（61）《五車韻府》，卷1，頁5。
（62）陳力衛：〈早期的英華字典與日本的洋學〉，載陳少峰主編《原學》第一輯，北京，中國廣播電視出版社，1994年。
（63）《英漢字典》，頁465-466。
（64）譚樹林：〈《華英字典》與中西文化交流〉，《中華文化論壇》2003年第1期。
（65）（66）（英）湯森著、王振華譯：《馬禮遜——在華傳教士的先驅》，頁111，鄭州，大象出版社，2002年。
（67）容閎：《西學東漸記》，頁8。沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》，第95輯，文海出版社。
（68）陳力衛：〈早期的英華字典與日本的洋學〉，載陳少峰主編《原學》第一輯，中國廣播電視出版社，1994年。
（69）E. A. Morrison, *op. cit.,* Vol. II, pp. 412-413.
（70）岩其直己：《柴田昌吉傳》，昭和十年私家版，轉引自陳力衛前引文。
（71）古賀十二郎：《德川時代長崎的英語研究》，昭和十年私家版，轉引自陳力衛前引文。
（72）陳力衛：〈早期的英華字典與日本的洋學〉，載陳少峰主編《原學》第1輯，中國廣播電視出版社，1994年。
（73）王洪祥主編：《中國新聞史》（古近代部分），頁68，北京，中央民族學院出版社，1988年。
（74）（新）王慷鼎：《新加坡華文報刊史論集》，頁9，新加坡新社，1987年。
（75）*Chinese Repository,* Vol. II, p. 235.
（76）《察世俗》序言，頁2。
（77）Robert Philip, *The Life and Opinion of the Rev. William Milne*, London, 1839, pp. 196-197.
（78）William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, Malacca, 1820, p. 277.
（79）卓南生：〈新教在馬六甲的傳教和《察世俗每月統記傳》的誕生〉，《新聞研究資料》第56輯。
（80）*Chinese Repository,* Vol. II, p. 283.
（81）Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, Taipei, 1967, pp. 16-17.
（82）K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London, 1929, p. 223.
（83）William Milne *op. cit.,* p. 271.
（84）《察世俗》卷二，十月號。
（85）Robert Philip, *The Life and Opinion of the Rev. William Milne*, London, 1839, p. 196.
（86）Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese,* p. 49.
（87）S. W. Barnett and J. K. Fairbank, *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings,* p. 96.
（88）黃時鑒：《東西洋考每月統記傳》導言，北京，中華書局影印本，1997年。
（89）黃時鑒：〈《譜姓：拿破戾翁》序說〉，樓鈞信等《中法關係史論》，頁103，杭州，杭州大學出版社，1996年。
（90）方漢奇：《中國新聞事業通史》第1卷，頁268，北京，中國人民大學出版社，1992年。
（91）李志剛：《基督教與近代中國文化論集》，頁5，臺北，宇宙光出版社，1989年。
（92）蕭東發主編：《中國編輯出版史》，頁383，瀋陽，遼寧教育出版社，1996年。
（93）簡又文：《中國基督教的開山事業》，頁5，香港，基督教輔僑出版社，1960年。
（94）Marshall Broomhall, *Robert Morrison, A Master Builder,* p. 135.
（95）梁家麟：《福臨中華——中國近代教會史十講》，頁38，香港：天道書樓有限公司，1988年。
（96）E. A. Morrison, *op. cit.,* Vol. II, p. 501.
（97）William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, Malacca, 1820, pp. 153-154.
（98）李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁185-198。
（99）E. A. Morrison, *op. cit.,* Vol. I, p. 197.
（100）E. A. Morrison, *op. cit.,* Vol. I, p. 300.
（101）Walter H. Medhurst, *China, Its State and Prospects*, London, 1838, p. 265.
（102）麥霑恩：《中華最早的佈道者梁發》，胡簪雲譯，頁148。
（103）麥霑恩：《中華最早的佈道者梁發》，頁148。
（104）Samuel Wells Williams, *The Middle Kingdom,* Vol. II, p. 327.
（105）（107）（108）（109）（112）（103）麥霑恩：《中華最早的佈道者梁發》，頁149；頁149；頁162-163；頁163-164；頁165；頁143。
（106）E. A. Morrison, *op. cit.*, Vol. I, p. 392.
（110）李志剛：《基督教早期在華傳教史》，頁270。
（111）（114）蘇精：《馬禮遜與中文出版印刷》，頁27-29；頁27-29。
（115）K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, London, 1929, p. 213.
（116）簡又文：《中國基督教的開山事業》，頁5頁，香港，基督教輔僑出版社，1960年。
（117）Walter H. Medhurst, *China, Its State and Prospect*, London, 1838, p. 592.

馬禮遜與中國語言和文化的西傳

楊慧玲*

馬禮遜，一位在中國基督教史上有着深遠影響的傳教士和學者，他對宗教的開拓之功已經廣為人所知，然而他促進中國語言和文化西傳的事蹟和貢獻往往被人忽略。本文從以下三個方面梳理馬禮遜傳播中國語言與文化的事蹟：首先論述他與東印度公司澳門公司的關係，這有助於理解馬禮遜在華事業的起點和終點；其次透析馬禮遜對漢語和中國文化的態度和觀點；最後通過對馬禮遜最具代表性的語言著作《漢英字典》的分析，評述他對中國語言學的貢獻。

前　言

繼明末耶穌會士入華以來，中西文化交流史上的最重大事件之一就是1807年馬禮遜的入華。他對新教在華事業的創立之功及其為日後新教繁榮局面所奠定的基礎為他贏得了聲譽。在歐美大陸，馬禮遜是一個與利瑪竇齊名的重要人物。然而，在中國，利瑪竇和法國耶穌會士活躍在中國的歷史舞臺，並且在中西交流史上曾經留下了顯赫的一頁；相形之下，馬禮遜的貢獻則鮮為人知。作為一個繼法國耶穌會士入華後最為重要的承前啟後的歷史人物，一個對基督教史有着深遠影響的傳教士和學者，馬禮遜值得引起國人注意，應從不同角度對他進行研究和進行評價。筆者擬從中國語言和文化西傳的角度，從一個側面來梳理馬禮遜在19世紀早期對中西文化交流所作出的貢獻。

當馬禮遜1834年去世時，在他的墓碑上紀錄了馬禮遜在中國工作長達二十七年、編撰和出版世界上第一部漢英辭典、創辦麻六甲英華書院和翻譯出版中文聖經等卓越功績。1843年，在華的外僑於澳門馬禮遜的墓前又立了一個中文石碑，碑上寫道："嘗聞天地間有萬世不朽之人，端賴其人有萬世不朽之言行。如我英國之羅伯·馬禮遜者，乃萬世不朽之人也。當其於壯年來中國時，勤學力行，以致中華之語言文字，無不精通。迨學成之日，又以所得於己者作為《華英字典》等書，使後之習華文漢語者，皆得借為津梁，力半功倍。故英人仰慕其學不厭、教不倦之心，悉頌為英國賢士。由此不忘其惠，立碑以志之曰……"[1]由此可見，在馬禮遜時代，當時的外僑及友人對他的語言學成績評價尤高，其中又以漢英詞典的編撰和其它旨在幫助外國人更有效地學習漢語的書為他在英國贏得了廣泛的贊譽。因此，從馬禮遜的語言著作和影響入手，梳理作為學者的馬禮遜在文化交流中所起的作用，並對他作出初步的評價應是有意義的。

馬禮遜與東印度澳門公司

很多人一定會很奇怪，為什麼將馬禮遜與東印度澳門公司的關係看得如此重要？事實上，從馬禮遜踏上中國的土地，他就和東印度澳門公司有着千絲萬縷的聯繫。雖然東印度公司對傳教士並不友

*楊慧玲，女青年學者，北京外國語大學語言學碩士（2005年），現任揚州大學國際交流學院講師，為澳門世界漢語教育史協會理事。

In Commemoration of the
The 75th Anniversary of the Re-dedication of the Macau Protestant Chapel, and
The 190th Anniversary of the Birth of Protestant Missionary Movement in China
澳門基督教聖堂重建後祝聖七十五週年暨基督教來華一百九十週年紀念
75o Aniversário da Reconstrução da Capela Protestante de Macau e
o 190º Aniversário do Nascimento do Movimento do Missionário Protestante na China.

Macau Protestant Chapel - Camoes Square, Macau 澳門基督教聖堂 - 澳門白鴿巢前地

澳門基督教聖堂
萬國禱告之殿.

澳門基督教聖堂乃基督教在中國境內第一所教堂。它於十九世紀初建成，聖公會維多利亞教區主教杜培主教於一九二零年代重建聖堂，並於一九二二年一月八日為新堂舉行祝聖禮。此聖堂由一九四零年起已被廣稱為"馬禮遜紀念聖堂"，藉此記念基督教第一位傳教士於一八零七年九月四日開始來華傳教。普世聖公宗第一位女牧師李添嫒牧師在第二次世界大戰期間在此聖堂服務，牧養在澳的難民。本堂乃各地來澳定居的信徒團契及崇拜聚會之聖所，並繼往開來，成為東西方文化交流共融之印証及耶穌基督在此地方臨在之標誌。

Macau Protestant Chapel
A House of Prayer for all Nations

Macau Protestant Chapel was the first to be built on Chinese soil, and was erected in the early 19th century. It became popularly known as "Morrison Chapel" in the 1940's after the name of the first Protestant missionary to reach these shores on September 4th 1807. The Chapel was rebuilt and consecrated by Bishop C.R. Duppy, sixth Bishop of Victoria, on January 8th, 1922. Notably, it also served as a sanctuary for victims of the Second World War, under the care of Reverend Florence Li, who was the first ever Anglican woman Priest to be ordained. The Chapel is a house of prayer for visitors from all nations, and still remains a focal point for the ministry and worship of an active Christian community. It continues to symbolize the presence of Jesus Christ in this God's green acre where "East meets West".

A Capela Protestante de Macau
Uma Casa da Oração para todas as Nações

A Capela Protestante de Macau foi construída no princípio do século XIX e foi a primeira a ser erigida em solo chinês. Tornou-se conhecida entre a população como "Morrison Chapel", ou Capela de Morrison, nos anos quarenta, adoptando o nome do primeiro missionário protestante a atingir estas costas, em 4 de Setembro de 1807. A Capela foi reconstruída e consagrada ao Bispo C. R. Duppy, sexto Bispo de Victoria, em 8 de Janeiro de 1922.Notávelmente, serviu também de santuário para as vítimas da Segunda Grande Guerra Mundial, sob a custódia da Reverenda Florence Li, que foi a primeira mulher a ser ordenada como sacerdote anglicana. A Capela é uma casa de oração para visitantes de todas as nações, e ainda permanece como o centro fulcral de ministério e veneração de uma comunidade cristã activa. Continua, pois, a simbolizar a presença de Jesus Cristo neste acre verde de Deus, onde o "Oriente encontra o Ocidente".

設計：潘乃昭牧師　　陳志君先生
發行：聖公會馬禮遜堂堂務促進委員會
發行日期：一九九七年六月十二日
發行數量：壹萬個

Nº 002423

Designed by : Revd Dr Michael Poon
Mr. Eric Chan
Issued by : Morrison Chapel Council
Date of issue : June 12, 1997
Number of copies issued : 10,000

O design da sobrescrito e carimbo : Pe. Dr. Michael Poon
Sr. Eric Chan
Entidade da emissão : Conselho de Capela Morrison de SKH
Data da emissão : 12 de Junho de 1997
Quantidade da emissão : 10,000

1997 年 6 月 12 日於澳門發行的“澳門基督教聖堂重建後祝聖七十五週年暨基督教來華一百九十週年“紀念封”（下圖為封背）

好，為了維護自己的經濟利益而千方百計阻撓傳教士到中國傳教，對馬禮遜開始也不例外。但是，馬禮遜出色的語言天賦使得東印度公司不得不聘用他為公司擔任翻譯，但在1815年又正式將馬禮遜解職，將他從公司名冊上除名。東印度公司開除馬禮遜是因為馬禮遜在中國印刷和出版宗教書和其它材料，並且在中國散播那些材料。這些都是違反中國法令的事情，違法者將被斬頭。這些宗教印刷品可能會給東印度公司的貿易造成不良影響，他們把作為公司職員的馬禮遜解職，以便和他脫離正式的關係。東印度公司從未懷疑過馬禮遜的天份、行為和性格，並且清楚地知道公司從馬禮遜的服務中受益。有鑒於此，東印度公司給馬禮遜4,000圓作為補償，讓他個人繼續為澳門公司服務，一直到1834年7月19日澳門東印度公司解散。馬禮遜在澳門公司解散後的幾天後就去世了。所以，要總結馬禮遜所取得的成就，除了他個人所具有的優秀品質和勤奮努力之外，也必須要瞭解他和東印度澳門公司之間的關係。

清康熙二十八年（1689），英國東印度公司第一次派商船直接到達廣州。隨着對華貿易的增長，次年東印度公司在廣州設立商館，派出“大班”管理中英往來商務，英國對華貿易從此迅速發展，中國與英國的貿易到18世紀已經佔據中國外貿之首。在乾隆十年（1745），清政府通過“公行”貫徹政府外貿政令並管理外商，以官制商，以商制夷，官府不直接與外國人打交道。因此導致行商和通事的興盛，他們往來於中國政府和英國商人之間，從中謀取利益。清乾隆二十二年（1757），清廷進一步閉關，撤銷漳州、寧波和雲臺三個口岸及海關，僅保留廣州口岸，並特許廣州十三行行商統一經營全國對外貿易，在西關的珠江北岸設立夷館，規定為外商辦理商務及居留之地。英國人對這個政策頗為不滿，東印度公司職員和通事洪仁輝（James Flint）駕船北上到寧波，被寧波官員阻擋後又直入天津，向清廷上書控訴廣東海關貪污勒索。雖然清廷處理了當事的官員免除了一些非法勒索的項目，但洪仁輝也違反了中國規定，因而被關押三年然後驅逐出境。清政府調查事件後，認為“細查根源縱由內地奸民教唆引誘、行商通事不加管束稽查所致。查夷人遠處海外，本與中國語言不同，向之來廣貿販，惟藉諳曉夷語之行商通事為之交易，近如夷商洪仁輝於內地土音官話無不通曉，甚至漢字文義亦能明晰，此夷商中如洪仁輝之通曉語文言義者，亦尚有數人，設非漢奸潛滋教誘，何能熟悉？如奸民劉亞扁，始則教授夷人讀書圖謀財務，繼則主謀唆訟代作控詞，由此類推，將無在不可以勾結教誘，實於地方大有關係。”(2) 自此清廷更加強了對外商的防範和管理，並於1759年頒佈了〈防範外夷規條〉，規定：1）外商祇能每年5-10月在廣州居留貿易，期滿必須隨船回國，或去澳門；2）外商到華祇准住在行商館內，由行商負責管理和監督；3）華商不得向外商借錢，外商任用華人祇限於通事和買辦；4）外商不得僱人傳遞信件到內地；5）加強河流和海防，監視外國船隻的行動。洪仁輝事件對東印度公司澳門公司的漢語學習造成了很大影響，不再有人願意冒這麼大的風險去學習漢語。於是，中英貿易完全依賴行商和通事，顯然使他們倍感不便。直至1793年英使馬戛爾尼出使北京代表英國利益與清廷就中英貿易進行交涉時，在英國竟然找不到一個合適的人當漢語譯員。英國後來不得不到拿波里中文學院（The Chinese College in Naples）尋找譯員，在19世紀的歐洲，那裡也許是唯一能夠找到華人（尤其是受過西方教育的華人）的地方。意識到語言問題後，英國使團成員也試圖學習漢語，但祇有小喬治斯坦東的漢語學習大見成效，在觀見乾隆皇帝的時候能夠回答簡單的問題，受到乾隆皇帝的獎賞。巴羅（John Barrow）雖然很努力，但沒能掌握這門語言，然而他一直積極贊助並試圖推動在英國的漢語學習。直到1803年馬禮遜準備學習漢語的時候，在英國可能仍然祇有小喬治斯坦東懂這門語言。馬禮遜後來成為倫敦第一位教授漢語課的英國老師，並且從1807年馬禮遜到廣東後，英國漢學才開始了歷史上的第一次繁盛時期。

在這種時代背景下，我們才能理解馬禮遜為學習漢語所須克服的困難和最終取得的成績。馬禮遜刻苦學習漢語的原因不僅是因為倫敦會讓他以此為目的之一，也有他個人自覺和興趣在其中。早在1804年9月，馬禮遜得知將被派往中國去傳道，他就已經開始將精力放在學習漢語上。在他臨行前，倫敦會又一次指示："在你沒有學會漢語之前，對於你在廣東沒有任何其餘的目標。如果可能，你學會漢語，你立即開始做對世界都有益的事情：或許你能夠有幸編一部漢語字典，比任何現存的都更為全面和準確；或者更榮幸的是把聖經譯成世界三分之一的種族的語言……"(3) 於是，馬禮遜懷着堅定的宗教信念和熱誠，於1807年1月31日（嘉慶十二年）從倫敦出發，取道紐約、南美洲經太平洋到達澳門，並於當年9月7日到達廣州。

馬禮遜來到中國時，清政府一般不允許歐洲人在華居住，也不允許外國人購買和閱讀中文書，如果發現有華人教洋人漢語，即論罪處死。而東印度公司為自己的商業利益考慮，不願意當地政府為了傳教士而給他們帶來麻煩。馬禮遜1806年12月23日的日記中也寫到了倫敦會向東印度公司申請搭乘英國船到中國去似未被批准，他不得不取道美國輾轉到廣州。到達澳門和廣州後憑藉一些英國的介紹信，馬禮遜見到了斯坦東、羅伯茨（英商大班）等東印度公司的重要人物。他們提醒馬禮遜在中國學習漢語和居住的危險和困難，也告訴他東印度公司的規定：除了英國商人，不許任何英國人在澳門居住。然而，他們還是以個人名義為馬禮遜提供了力所能及的幫助。斯坦東為他聘請了一位中文老師Abel Yun——一個從北京來廣東打理教會商務的天主教徒，能說流利的拉丁語。另一位秀才李先生，他曾經在葡萄牙耶穌會大學學習過，他的兒子也在教授馬禮遜廣州話。東印度公司澳門公司的人對馬禮遜非常關心，馬禮遜日記還提到他們不僅對他友善，公司的皮爾遜醫生一直照顧馬禮遜的健康狀況，在馬禮遜剛到廣州身體堪憂的情況下，讓馬禮遜搬到了澳門居住以恢復健康，後來在長達二十多年的時間裡始終照顧他及其後來家人的健康；公司的其他人如埃菲斯送給馬禮遜拉漢辭典、鮑爾贈送西班牙文的漢語語法書等學習工具書，對馬禮遜的漢語學習幫助很大。早在1808年，羅伯茨大班就告訴馬禮遜他們可以資助辭典的編撰和出版，並且付了馬禮遜在澳門和廣州的租金，為馬禮遜在澳門休養身體和學習漢語提供條件。就在1808年底和1809年初，馬禮遜已經決定離開中國到檳榔嶼的時候，東印度公司正式聘請馬禮遜出任公司譯員，年薪500英鎊，而且是在馬禮遜的婚禮上宣佈的。這完全改變了馬禮遜在中國的艱困處境，使他對1809年2月20日這個特別的日子終身難忘。

倫敦董事會也感謝並且讚同東印度公司澳門公司給他最重要的幫助，也同意他擔任東印度公司譯員。從此，馬禮遜變得更加忙碌，他感到在忠誠地為公司服務的同時不影響他的第一目標——傳教是件很困難的事情。他除了自己學習、編撰字典、翻譯聖經外，已開始為公司職員教授漢語了，馬禮遜的勤奮和努力可想而知。一直到辭世時為止，他都在為公司的世俗事務和宗教傳播作努力，而且試圖在兩者間尋求一種平衡。當1812年斯坦東爵士因為健康的原因離開中國後，馬禮遜成了澳門公司的唯一譯員，年薪漲了，且可以享受諸如中文教師津貼和辦公室等待遇。東印度公司也因為有了馬禮遜可以直接和清政府交涉、談判，但是對馬禮遜要向中國人傳教則始終持有不同看法，祇是出於敬重馬禮遜的才華和品德，在他不影響為公司服務的基礎上，他們不直接反對。而倫敦傳教會由開始非常支持馬禮遜在公司任職，到1812年轉為擔心他沒有精力為教會事務服務。馬禮遜在給倫敦傳教會的報告中盡量避免談及他的商業和政治活動，以減少倫敦會的擔憂。但在私人信件中，他透露了為東印度公司服務大大阻礙了他的傳教工作。當時的中英貿易和交往極不穩定，正處於風雨欲來風滿樓的狀態下，馬禮遜身處其中，形勢的變化和任務的艱鉅讓

馬禮遜牧師及其翻譯聖經的助手們　　錢納利繪

他身心俱疲。這樣的狀況一直持續到1834年7月16日，他和全體公司職員接到英國國王的諭旨和任命書，公司解散了，他接到新的任命，擔任英國駐華首任商務監督律勞卑的中文秘書和翻譯官，穿英國副領事官服，綴英國皇家領扣。馬禮遜立刻接受任命，拖着疲憊之身奔赴廣州，參與和中國政府的談判。他已經不能承受這樣大的壓力了，情緒低落，很想放棄英王的任命，但又不情願草率行事，所以祇能硬撐下去繼續為談判堅持工作，直到生命最後一刻。

馬禮遜對待漢語學習和中國文化的態度

關於馬禮遜的漢語學習，他的日記裡有大量記載。馬禮遜從1804年開始在英國學習漢語，後來一個在英國學習的中國商人榮三德教授他漢語。榮三德的漢語不太好，但馬禮遜從他那裡瞭解了漢字的初步知識，並且識記了一定的辭彙量。馬禮遜到達中國後，他得到榮三德的友誼和幫助。馬禮遜還從天主教的手稿漢拉辭典和手稿的漢英聖經中受益匪淺。他到達中國後漢語有了迅速的提高。他在1809年底的報告中寫道：

> 儘管我在英國就開始學習漢語，現在還在編字典，在我這兩年裡，無論是早晨、中午還是晚上，我都在學習漢語；我現在能給省督寫中文信，他能讀懂我的中文；和幾個高級官員談話，他們也都能明白我的漢語。然而，我對於中國文學的瞭解不完全正確而且比較片面。此外，我還翻譯了大量的官方書信——中國人的兩本基本書——《大學》和《中庸》，以及《論語》的一部分，可我還是要說，我的知識還不夠……您跟我提到

的書我都有，除了他們的儒家典籍、天文、地理、法律、歷史、宗教、解剖、醫藥，還有各種關於語言的書，總數達1,229卷，此外還有一些小冊子。(4)

馬禮遜的漢語學習卓有成效，到中國僅兩年他已能用漢語寫信，還能說官話和當地的方言。

他認為學習漢語是非常重要和實用的。他在《五車韻府》前言中表述了自己對漢語觀：

以前曾有人說，“祇有商人和傳教士才能開拓出一條通往漢語荒野和文學沙漠的路來”，這是極為狹隘的話，也是對漢語一無所知的人的話，對於那些有着更為博愛情感的人而不是僅有狹隘的民族意識或歐洲情結的人來說，他們從來不把這話當真。無須強調，漢語裡有優美的詩詞、有趣和啟迪人的歷史和傳記、重要的道德教誨，就如同其他語言一樣。這還是世界上最為古老和最廣為人知的語言之一；這是由五個地方的人所使用的，構成世界上三分之一的國度正在使用的語言——如果不是這樣的話，我也會對這個主題持其他的態度。……英國、荷蘭、葡萄牙和美國目前與中國來往最多；他們最關注的也是各自的利益。荷蘭政府事實上在爪哇控制着廣泛的中國土地。難道在這種情況下，他們和說這門語言的人有着廣泛的交往的情況下，要求這幾個政府每年投入幾百英鎊支持這門語言的學習，是期望過高的事嗎？對於一個有着數千卷原創文學的語言

馬禮遜紀念堂位於澳門基督教墓園入口。從聖堂大門可見到聖堂講臺後上方鑲嵌彩色玻璃大窗上的十字架和“太初有道”圖飾。

來說，在他們的學校裡讓人們知道這門語言的存在也是要求過高的嗎？難道他們的大學自己就不能撥出一部分資金，或者給那些有興趣的人一些鼓勵，要他們學習這門語言？祇有個別的人，他們以文學或科學為業，懷着正確的感情和情結，由他們的政府或知識階層支持，來學習並且教授漢語。

在學習語言的過程中，馬禮遜意識到僅學習語言是不夠的，還必須學習中國文化。隨着語言知識的增長，他對中國人和中國文化的理解也日益加深。從 1924-1926 年他重返英國和歐洲的公開演講可以看出他對中國文化所持的態度——

中國人民，上帝賜給他們一個廣闊的疆土，擁有巨大肥沃的土地，良好宜人的氣候，中國人具有許多實用的知識，在生活必需品等方面有足夠的供應。由於有這些條件，中國不要歐洲的任何東西。中國還擁有大量的古代和現代文學，有不要營業執照的印刷所，可以印製廉價的圖書供讀者選購，其中有詩詞、音樂和非常豐富的歷史書籍。……中國對於自然界的理論、各種產品和作物的說明，藥品的鑒定和中醫的歷史和治病的實踐等，也同樣有大量的書籍可以閱讀。因此，中國人對歐洲究竟需要的是甚麼呢？他們不需要歐洲的文學作品，不需要一般性的教育，也不需要歐洲某些慈善家嘮嘮叨叨反復鼓吹的文明。中國需要的乃是基督耶穌的知識，這就是我們的海外傳教會要去傳授的。不管中國人擁有豐富的文學藝術，他們仍然是昏頭昏腦的偶像崇拜者。……中國雖然擁有自己的文明，但中國人卻仍充滿着嫉妒、欺詐和撒謊。 他們心中充滿了自私、吝惜、精明和冷酷、形而上的無情。以上所述，都是中國人普遍的特性。……中國古代聖賢孔夫子不承認將來有天國的存在，也不承認人們對造物主應有的責任。他對人死後並無任何教訓，對人類思想既不給予恐懼，也不提出任何盼望。他對人的身後既無贊揚也無指責，現在的個人利益是人們行為的主要動機，對在天上的、偉大的、榮耀的上帝和祂創造天地和人類，孔夫子隻字不提。這種無神論的思想，成為中國公眾信仰的基礎，導致中國人產生了極大的驕傲和不敬神，即使他們去迷信偶像也是如此。我相信祇要一個人陷入了無神論或偶像崇拜，祇有用上帝所寫的話，就是基督教聖經的教訓，才能把他們從迷途中找回來，這是顛撲不破的事實。(5)

正是在這樣的思想主導下，也因為馬禮遜自身的傳教士身份，他對中國文化中的哲學思想和宗教現象非常關注，並且認為雖然中國文化有自己的優點，但由於不信奉上帝，所以在中國人身上也集中

澳門的馬禮遜墓　C. I. M 1907年，內地會年報。（原書藏中華基督教全國協進會圖書館，上海。轉引自顧衛民等編著：《使徒足跡——基督宗教傳華全史圖集》，臺北，輔仁大學出版社，1995年。）

着一些極明顯的缺點，祇有基督教和上帝才能拯救中國人的“邪惡”。這一宗教觀點也影響到後來的新教傳教士。

傳播中國語言與文化的努力

馬禮遜除了寫日記，在到達中國後還給歐洲教會、親友和學者寫了大量信函。這些信函成為瞭解馬禮遜思想軌迹的重要線索，也成為了溝通中西文化交流的媒介，特別是把有關中國的知識傳播到西方。在他的漢語語法書《通用漢言之法》（1815）和 *Dictionary of the Chinese Language in Three Parts* (1815-1823)、其它介紹中國文化的 *A View of China, for Philological Purposes; Containing a Sketch of Chinese Chronology, Geography, Religion & Customs (1817)* 等書在歐洲面世時，更是引起歐洲漢學家的注意。法國漢學家雷慕沙（Jean Pierre-Abel Remusat, 1788-1832）與馬禮遜就漢語和文化問題進行了多次交流，並且對他所取得的成就非常贊賞。但德國的 Klaproth 對馬禮遜的語言能力大加攻擊。雖然對他懷有不同看法，但歐洲的學者們總體上認可馬禮遜的漢語水平，並且很重視馬禮遜的語言著作。這大大提高了英國漢學在歐洲的地位。

馬禮遜在返英期間，利用他在英國的聲譽巡迴演講，倡議英國人重視漢語學習，並且號召更多優秀的傳教士獻身於中國的傳教事業。不僅如此，他高瞻遠矚地興辦漢語學院，為漢語的學習和研究提供固定場所，1825年6月14日在倫敦成立了語言學院。馬禮遜為學院開設中文課並親自教授了三個月。雖然這個學院僅僅開辦了三年就解散了，但馬

〔歷史照片〕李添嫒牧師（Revd. Florence Lei Tim-Oi）與馬禮遜堂的堂議員於 1945 年秋季合照。李添嫒牧師是普世聖公會第一位女牧師。何明華會督因應抗日期間澳門牧養的需要，於 1944 年 1 月 25 日（聖保羅受感化日）在廣東省肇慶聖公會按立她為牧師。

禮遜在英國漢學史上也開創了一個第一 —— 第一個在英國教授漢語者。英國漢學也因為有了像馬禮遜這樣傑出的人物甚至在辭典編撰和其它工具書的編寫方面超過了法國漢學，而在此之前，英國的漢學知識則主要來自於法國。馬禮遜還在家中教授幾個有志到中國傳道的年輕人學習漢語，還有幾個婦女，他希望將來能有一個婦女傳教會傳教。除了對公眾進行有關中國文化和宗教狀況的演講之外，馬禮遜還為英國的雜誌撰文介紹中國的情況。1825年馬禮遜並未提出申請就被英國皇家學會選為會員，由此可見他在英國的影響和名望。在短暫的返歐旅行中，他建立了一所世界語言學院，招收學生，漢語教學也有成效；他發表的有關中國的演講激起了民眾的一些興趣；此外，英國教會開始重視開拓中國傳教市場。馬禮遜在完成了這些事情後，他又回到中國。

馬禮遜對於中學西傳的另一大貢獻，也是最為人忽略的貢獻，就是他將大量自己收藏的中文書籍帶到英國。在西方國家的圖書館裡，漢學書籍對很多人來說相當陌生。四百五十年前，歷史記載的第一批漢學書籍就是同大象一起到達歐洲的。即使他們有一點中文收藏，也由於很少有人能閱讀中文，被雜亂地堆放着，並沒有現成的書目供人們使用。在馬禮遜之前，最大的一批中文書籍是由英國皇家學會通過東印度公司澳門公司購買的，其中有一兩本中文辭典及其它一些較好的關於漢語語言的書。這些書應是在1765年運送的，在後來的十多年裡，英國又以同樣的方式獲得了一些中文書。這些藏書的數量沒有準確的數字，大約有兩、三百本，而中國1782年出版的《四庫全書總目》列出的書目總數達10,254部書。在廣東的東印度公司從1806年開始建立了一個圖書館，收藏大約1,600本的英文、法文和中文書。這個圖書館在1832年被拆散了。公司僱員的私人收藏如小喬治．斯湯頓1824年捐給皇家亞洲學會（該學會在他幫助下建立）的藏書就有186本，一年後 Fowler Hull 捐獻了另一批書，奠定了大英博物館中文藏書的基礎。曼寧收集的共兩百本中文書，最後也捐獻給了皇家亞洲學會。

而馬禮遜圖書館（現屬於倫敦亞非學院）作出的貢獻甚至大於皇家亞洲學會。馬禮遜得知小喬治斯坦東在倫敦創立了亞洲學會捐出自己的藏書，還致力於在學會內建立一個東方圖書館和博物館，馬禮遜積極回應，1824年抵達英國時帶回了上萬冊自己在中國購買和收藏的中文書籍，其中不乏珍品。馬禮遜要將這些圖書捐給英國的大學，供教授中文的教授和學生研究和學習。雖然這批書歷經了一些波折才被妥善安置，馬禮遜的慷慨捐助已使英國的中文收藏躍居歐洲前列。小喬治斯坦東後來還以擁有的馬禮遜藏書為條件，成功說服了倫敦大學設立了一個為期五年的漢學教授席位。1837年，英國第一位漢學教授接受了任命。英國的漢學研究憑藉着豐富的漢學書籍，也提昇到新的階段，馬禮遜的推動促進功不可沒。

以英華辭典為例看他的語言學成就和貢獻

馬禮遜的語言著作中最員盛名的就是漢英辭典了。法國耶穌會士所取得的成就已經無須證明，然而對馬禮遜，歐洲當時還有一些反對之議論，特別是來自德國漢學家 Heinrich Julius Klaproth (1783-1835) 對他的抨擊。根據馬禮遜日記，這一大型工具書幾乎是馬禮遜個人完成的，協助他的還有兩、三個中國教師和幾個印刷工。作者來華後1807年才開始有成效地學習漢語、收集資料編寫辭典。辭典的前兩部早在1818年12月就已經完成。馬禮遜自己在辭典前言中提到他借鑒了先前的手抄本辭典，也反復提到了《康熙字典》。辭典這樣的大型工具書的編撰需要大量借鑒前人的成果，而英漢辭典是否是公務繁忙的馬禮遜原創的呢？他的中文水準與以前的天主教會士相比又如何呢？筆者對此也存在一定的疑惑，於是進行了一些研究，借此簡要地將我初步的研究結果總結一下，讓人們較具體深入地瞭解馬禮遜對中學西傳的貢獻。

馬禮遜學習漢語時曾經受益於 B. Brollo de Glemona 的手稿漢拉字典，這部辭典也被認為是代表天主教在華傳教士最高水準的一部辭典。巴黎 1813 年出版的《漢字西譯》（*Dictionnaire Chinois, Français et Latin*）則被公認是 B. Brollo de Glemona 手稿辭典稍加整理後的再版，De Guignes 除了將拉丁文的釋義譯成法語外，並沒有做太多的改動。我因為無法親見藏在意大利的手稿辭典，僅通過《漢辭西譯》（*Dictionnaire Chinois, Français et Latin*）來瞭解當時馬禮遜手邊最優秀的一部漢外辭典所具有的優點。這部辭典提供了音檢表檢索，並且給出對應的釋義和編號，這是漢外字典編撰的重大貢獻，但由於沒有給出注音對應的漢字，再加上當時注音方式又不統一，所以影響了音檢表的實用功能。此外，沒有漢字形式的例詞和例句也影響到使用者的語言學習。但這本辭典在漢外辭典的編排上已經接近當代辭典編撰的體系，並且有注音形式的例詞和例句，這些突出貢獻不能否認。

編撰漢外辭典一般都要借鑒中文的單語辭典以提供基礎。《康熙字典》也是馬禮遜在辭典前言中提及的辭典，並且代表了當時中國辭書編撰的最高成就。它收字廣泛，從古到今的漢字幾乎悉數收羅並加以註釋，同時提供大量書證。但它畢竟是一部供中國文人學習經典的單語辭典，中國文人都很難查閱，更不要提外國人了。如果查閱者知道這個字的寫法，而不知道是哪個部首的字，有可能在“檢字”中得到線索，而另一種可能就查找不到。因為“檢字”收錄疑難字，而非常用字，所以不知道部首就無法很好地使用這部辭典。此外，如果祇知道這個字的音，《康熙字典》沒有音檢系統，那也無法查找該字。對於外國人來說，在不明字音或知道字音不明字義的情況下很難在《康熙字典》中得到滿意的結果。

馬禮遜則深諳這些弊病，所以，在編撰辭典時總結了上述字典的優缺點，結合中國和西方不同的辭典編撰傳統的精華，同時也創新地解決了漢英辭典的音檢問題，以彌補上述辭典之不足。馬禮遜在第一部辭典後做了一個 “An Index of English Words”（英語索引，附有字典中對應的頁碼）”。對於熟悉英語的人來說，查找漢字非常方便，而不需要先知道部首。馬禮遜的英文索引事實上比部首查字更方便有效。馬禮遜在《五車韻府》（第二部辭典的中文名字）的音序檢索使得根據漢字的發音在辭典中查找漢字和釋義成為可能。馬禮遜還考慮到當時沒有一個同一標準的注音系統，選擇了廣東話音和 B. Brollo de Glemona 的手稿辭典注音作為參照音，以建立在英語發音基礎上而不是拉丁語或其它外語的注音方法對應，這樣說英語的人或以前學習過廣東話的人都可以很快地類推出要查找的漢字注音，可以在辭典中查找漢字。《五車韻府》這本漢英辭典從檢索方式上來說是真正開創了現代漢英辭典編排體例的先河，在漢外字典編撰史上也是首次解決了漢語檢索難的問題。根據英語的意義檢索相應的漢字也是馬禮遜辭典檢索方式的一種，這些嘗試為後來漢外辭典的發展奠定了堅實的基礎。

馬禮遜的辭典釋義也極具特點的，不僅有漢字形式的短句還有完整的句子，所收的詞既有文言詞語和書面詞語，也有口語和俚語，有專名也有成語、諺語，辭典的英語釋義準確、細膩、重視文化傳統等。筆者隨機比較了一下馬禮遜辭典和康熙字典對“信”的解釋，結果發現：馬禮遜在辭典中所採用的例詞例句與《康熙字典》的書證相同的沒有一個，祇有對這個字的釋義參考了《康熙字典》的詞條。其中像“你們在西邊信鬼神否”、“我不信”這樣的口語對話體的句子都是馬禮遜與中國人交往中收集的一手語料，還有如“子曰人而無信不知其可也、信乃人之本人若無信則言行皆妄、與朋友交言而有信、上好信則民莫不敢用情” 都是收自《論語》的句子，其餘的片語等都是字典編撰者有意收集整理的非常實用的表達。這充份體現了馬禮遜的語言水準和辭典的創新性。即使在資訊技術發達的現在，這樣原創辭典也是少見的。因此，馬禮遜的辭

典遠遠超出了以前天主教傳教士所編撰的字典水準，在編寫體例上已經近似當代的辭典了。

更有意思的是，如果再看看一百年後的知名漢英辭典如1898年和1911年的季理斐（Donald MacGillivray, 1862-1931）漢英辭典和20世紀初兩部漢英字典翟理斯（Herbert Allen Giles, 1845-1935）（1892, 1912）、馬修斯（Robert Henry Matthews, 1877-1970）（1931, 1945）的漢英辭典，他們所具有的優點如翟理斯的辭典的注音有方言音，收字下面不僅有單字、短句還有完整句，所收的詞目有文言和書面詞語，有口語和俚俗詞語，有專名也有成語、諺語，字典的英語釋義準確、譯義細膩、重視文化傳統等，早在馬禮遜的辭典中都已經體現了上述優點。就連翟理斯辭典的缺點也與馬禮遜的辭典類似：收錄詞目無任何科學標準和系統性，複字條目的排序極其凌亂。由此可以反觀出馬禮遜辭典對後來漢英辭典的影響。在馬禮遜開了編撰並出版大型漢外工具書的先河後，大型漢外工具書紛紛湧現，漢外辭典異常繁榮起來。辭典是器唯新是用的工具書，所以馬禮遜的開創功勞已不被人所知，但在中國乃至世界的漢外辭典的編撰史上，這樣一部中西合璧的優秀辭書仍然有其自身的價值。

近年來國際語言學界開始注意到馬禮遜的辭典，並且借助辭典提供大量百科全書式的語言材料，進行中國漢語史、中國近代外來詞和音韻學的研究。如美國著名的語言學家 South Coblin 教授則借助馬禮遜漢英辭典的英文注音來研究清代中期官話，根據字典提供的資料做音韻學的研究。周振鶴教授在1999年6月23日《中華讀書報》上發表題為“善讀書者之一大助”的文章，從中英語言接觸的角度發掘馬禮遜字典的價值說：“為了出版這本書，由東印度公司資助了12,000英鎊之鉅，總共才印了六百部……老辭典保存晚清西方事物和概念的史料和語料，西方所無的風俗和文化如何在英語中體現及西洋事物如何漢語表現，都是值得研究的。”日本的內田慶士教授、沈國威教授都在近代語言文化接觸角度對馬禮遜的辭典進行過研究並有相關著述。

馬禮遜的語言學著作極大地便利了外國人學習漢語，在他之後的新教傳教士秉承了馬禮遜語言學習與教學的傳統，新教傳教士在漢語學習、教材編寫、中文著書等各個方面取得了更大的成績。此外，在遠離中國的歐美方面，馬禮遜的辭典和其它著作促進了歐美學者的研究和學習，為歐美大學開設漢語教席起了促進和推動之功。

小　結

馬禮遜的語言成就和為推動語言所作的努力首先要歸功於他的宗教信仰和熱誠。他最初學習漢語的動力來源於傳教，目的也是為了傳教。然而他自己的親身經歷讓他很快認識到漢語和中國文化學習的重要性，因此自覺地承擔起推動漢語和中國文化在西方傳播的使命。雖然馬禮遜生前在英國倫敦推動漢語學習和大學設立漢學教授的努力最終失敗了，英國漢學在經歷了一個短暫的高峰後直到現在都低迷不前的事實恰恰說明了馬禮遜的高瞻遠矚。而馬禮遜以英華辭典為代表的語言學著作經歷住了時間的考驗，在其近兩百年後的今天，依然因其很高的學術價值日益引起語言學界的重視。在宗教界和教會裡，馬禮遜最重要的成就是他對於開拓新教在華事業的貢獻，而在語言學界，馬禮遜則因其英華辭典而不朽，對漢語史和漢外詞典編撰做出了貢獻。這兩者應該結合起來，我們才能加深對馬禮遜的理解，對他的評價才能更為客觀和公正。

【註】

（1）（5）顧長聲譯《馬禮遜回憶錄》，馬禮遜夫人編，廣西師範大學出版社，2004。頁308-309；頁234-235。

（2）郭廷以《近代中國史》，商務印書館，1947，頁381。

（3）（4）Samuel Kidd, *Memoirs of the life and labours of Robert Morrison,* in two volumes, compiled by his widow; with critical notices of his Chinese works, by London, 1839, p. 96; pp. 268-293.

詹天佑（1861-1919），字眷誠，廣東南海人， 1872 年以優異成績考入幼童出洋預備科，成為中國第一批官費留學生，1875年5月入美國耶魯大學土木工程系鐵路工程專業，以第一名獲學士學位。回國先後効力於福州水師學堂、福州船政學堂和廣東博學館，1888年入中國鐵路公司受命為京張鐵路會辦兼總工程師，創造獨特方法提前兩年完工，受到海內外的普遍贊譽。

16世紀前期葡人在中國沿海的活動及其對歐洲地圖學的貢獻

龔纓晏*

16世紀前期，葡萄牙人通過自己在中國沿海的活動，對歐洲地圖學的發展作出了貢獻。他們初到印度時，誤以為東亞沿海是平直的。葡人於1513年首次來到中國沿海後，不斷依據自己的航海實踐來繪製中國沿海地圖。在1519年的地圖上，海岸線祇到廣東與福建交界的地方；在16世紀30年代的地圖上，將中國海岸線延伸到廈門灣北側；40年代，葡萄牙人在浙江沿海建立了貿易據點，在其地圖上形成了“寧波之角”。

意大利學者本卡爾迪諾（Filippo Bencardino）曾發表〈15-17世紀歐洲地圖對中國的介紹〉一文[1]，比較系統地介紹了從中世紀到17世紀歐洲地圖上有關中國的內容。但遺憾的是，該文在講完16世紀20年代歐洲地圖學對中國沿海地區的未知之後，直接跳到1570年奧特里烏斯（Abraham Ortelius）在安特衛普出版的地圖集《地球大觀》（*Theatrum Orbis Terrarum*），而沒有說明歐洲地圖上對於中國沿海地區的描述是如何逐漸從模糊發展到清晰、從錯誤發展到相對正確的。實際上，歐洲地圖學的這個發展過程，主要應歸功於葡萄牙人在中國沿海的活動。本文主要討論1570年奧特里烏斯《地球大觀》出版之前歐洲地圖中有關中國沿海的內容，以彌補卡爾迪諾上述文章之不足。

15世紀末，歐洲地圖學主要有兩種傳統。一種傳統源自古希臘，認為有人居住的世界四周為海洋所包圍。另一種傳統認為，非洲南部的陸地通過一個遼闊的“南方大陸”而與東亞大陸相連，這樣，印度洋實際上是一個被大陸包圍的內陸湖泊〔圖1〕。公元2世紀的希臘地理學家托勒密在其《地理學》中詳細地論證了這種理論。但托勒密的著作在中世紀早期的歐洲失傳了。反而，阿拉伯人卻保存並研究了托勒密的著作。13世紀，托勒密的著作被譯成希臘文，15世紀被譯成拉丁文，重新傳入歐洲，但一直流傳不廣，影響有限。到了15世紀，附有地圖的托勒密《地理學》才在歐洲廣為傳播，並被視為權威。1475年，首部《地理學》印本問世。這樣，到了15世紀後期，佔主導地位的是托勒密的地理觀。

1497年，葡萄牙人達．伽馬繞過非洲好望角進入印度洋，證明非洲南端並不是與陸地相連的。1492年哥倫布發現美洲，但他始終認為他所到達的是東亞沿海。1500年前後，意大利人亞美利哥．維斯普奇（Amerigo Vespucci）通過實地考察，認為大西洋彼岸的大陸並不是亞洲，而是歐洲人前所未知的“新大陸”。1507年，德國出生的製圖學家瓦爾德塞彌勒（Martin Waldseemuller）首次在他繪製的世界地圖上把新大陸命名為“美洲”（America）。隨着歐洲人在海外探險的不斷深入，迫使人們對托勒密的地理觀進行修正。瓦爾德塞彌勒以托勒密的著作為基礎，吸收了當時的地理新知識，於1513年印

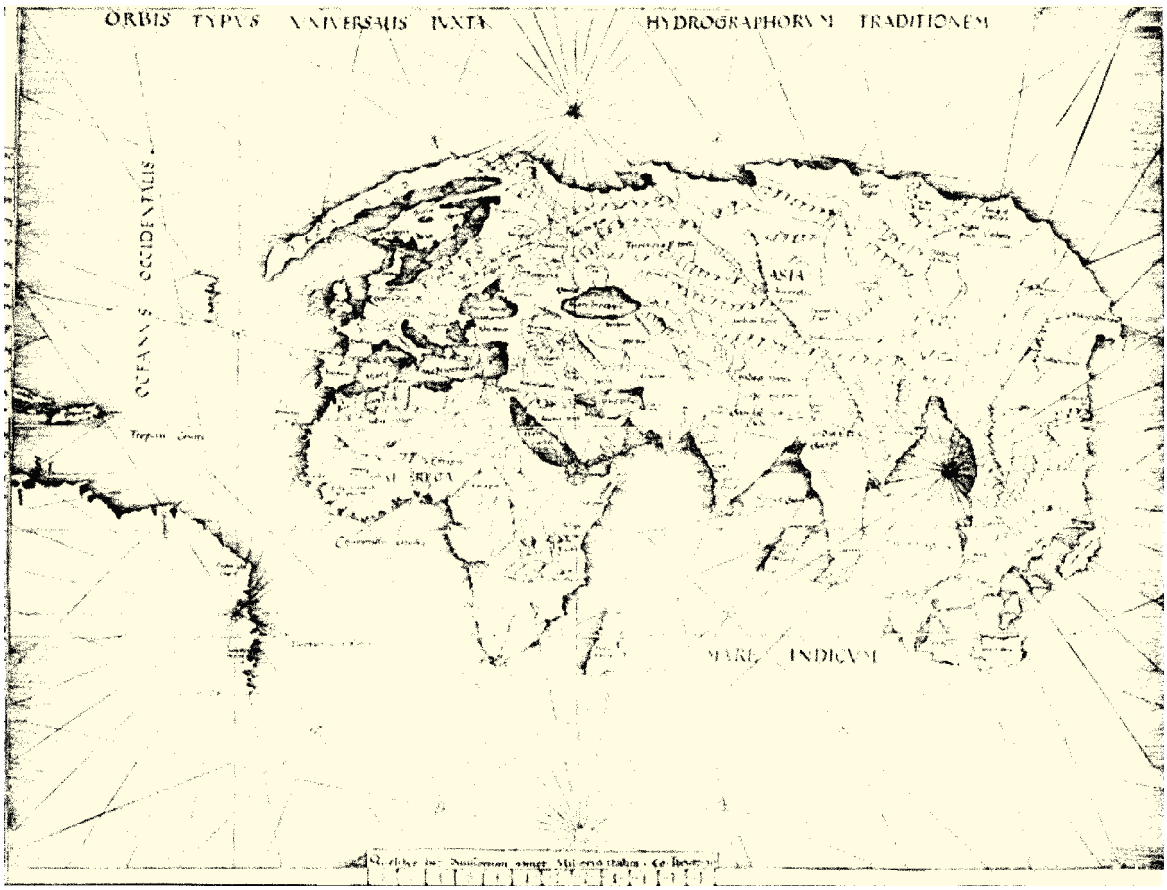
*龔纓晏（1961-），浙江大學教授，從事中西文化交流史研究，已出版著作《鴉片的傳播與對華鴉片貿易》、《利瑪竇世界地圖研究》（與黃時鑒合著）等書，發表〈“牛皮得地”故事的流傳〉等論文。

〔圖 1〕1493 年繪製的托勒密世界地圖

製了一幅世界地圖〔圖 2〕。我們可以清楚地看到，歐洲、亞洲和非洲成了一個被海洋所環繞的巨大島嶼，對於美洲則所知甚少。在亞洲，印度被畫成大小兩個半島。印度以東的地區，基本上依據托勒密。在東亞地區，有一個長長的半島，一直穿過赤道，延伸到南回歸線。半島的西側，還有一個巨大的“大海灣”（*Sinus magnus*），它源於托勒密。而東亞的海岸線則被畫成是比較平直的，沒有大的海灣，而且總體上呈圓弧狀。瓦爾德塞彌勒的這幅地圖，被人們廣為摹繪，流傳很廣。該地圖上東亞沿海的畫法，代表了 16 世紀初歐洲人對於中國沿海的普遍觀念。

正是在這種知識背景下，葡萄牙人於 16 世紀初來到了東方。這幅被稱為〈“卡蒂諾”世界地圖〉(The “Cantino” World Map)的世界地圖形象地反映了剛到印度的葡萄牙人對於東亞沿海的觀念〔圖 3〕。

〈“卡蒂諾”世界地圖〉繪製於 1502 年，我們現在雖然尚不知道作者的姓名，但他肯定是一位葡萄牙人。由於此圖是為一個名叫卡蒂諾的意大利公爵而繪製的，所以稱為〈“卡蒂諾”世界地圖〉。我們知道，在整個中世紀，來自亞洲的香料及其它商品主要是經過地中海而運入歐洲的，而控制這種貿易的則是意大利人，他們充當東西方貿易的中介人，從中獲利。15 世紀末，西班牙人、葡萄牙人積極進行海外擴張，努力尋找通往東方的新航路。卡蒂諾擔心西班牙人、葡萄牙人找到新航路後，傳統的東西方貿易路線會發生變化，不再經過地中海，從而影響意大利在東西方貿易中的地位，使意大利衰落下去（後來的歷史事實證明，卡蒂諾的擔心是完全正確的）。於是，他千方百計想知道西班牙人和葡萄牙人的海外擴張情況。可是，無論西班牙人還是葡萄牙人，對於他們自己的海外地理新發現都是嚴



〔圖 2〕1513 年世界地圖

格保密的，以確保自己在海外的壟斷利益。最後，卡蒂諾就設法請人在葡萄牙繪製了這幅地圖，然後偷運到意大利。

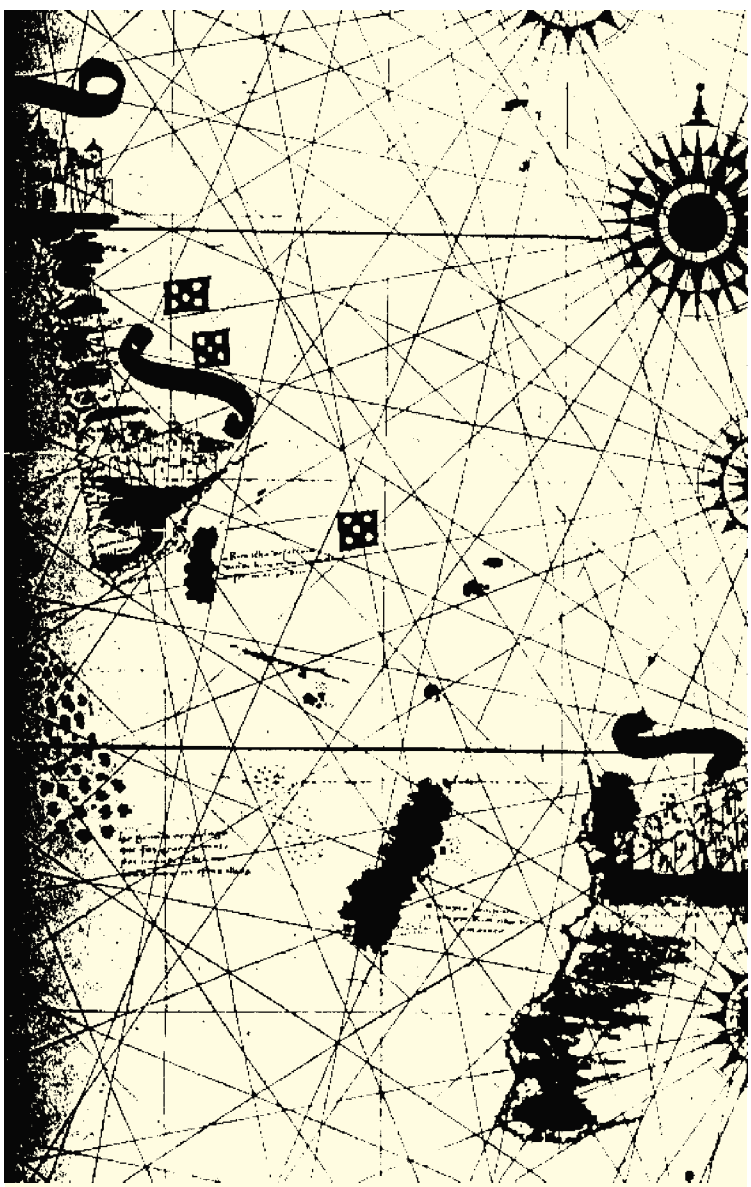
在現存的葡萄牙人地圖中，〈“卡蒂諾”世界地圖〉是全面地反映葡萄牙人在亞洲及美洲地理新發現的最早的地圖。它第一次以地圖的形式表現了達．伽馬開闢到達印度的新航線，而達．伽馬航行到印度的報告是在 1506 年才公之於世的。在這幅地圖上首次出現了馬達加斯加。與此前的地圖相比，印度與斯里蘭卡等地的形狀要正確得多了。不過，此圖作者的知識範圍也僅止於印度東海岸，他對中南半島及馬來半島西側的海岸線也不是太清楚，這兩個半島被畫成靴子形，最南端有個朝向西方的尖角，就像靴子的腳尖部位一樣。他也不知道馬來半島附近有眾多的島嶼，並且誤以為馬來半島東側的海岸線與東亞海岸線連成一氣，幾乎成為直線。在東亞的海岸線上，祇有一個奇怪的地名 Quiritiria，並有一段注文：“Quiritiria 盛產絲綢、蠟、麝香、香料、各種寶石。”現在，我們尚不清楚 Quiritiria 這個地名的來源及其所指城市，但它顯然得自傳聞，而且應是指中國沿海的某個城市。我們知道，在中世紀及 16 世紀前期的歐洲地圖上，在東亞往往標有“賽里斯”（Seres）、“秦尼”（Thinae，Sinae 等），或者“契丹”（Cathay）、“蠻子”（Magi）之類的地名，都是指中國。前兩個地名見諸托勒密世界地圖，後兩個地名來自馬可．波羅（1254-1324）等中世紀旅行家的報道。[2] 但在〈“卡蒂諾”世界地圖〉上，這些傳統的名稱都沒有出現，說明作者對東亞地理的謹慎態度。

〔圖 3〕1502 年卡蒂諾地圖（東亞部分）

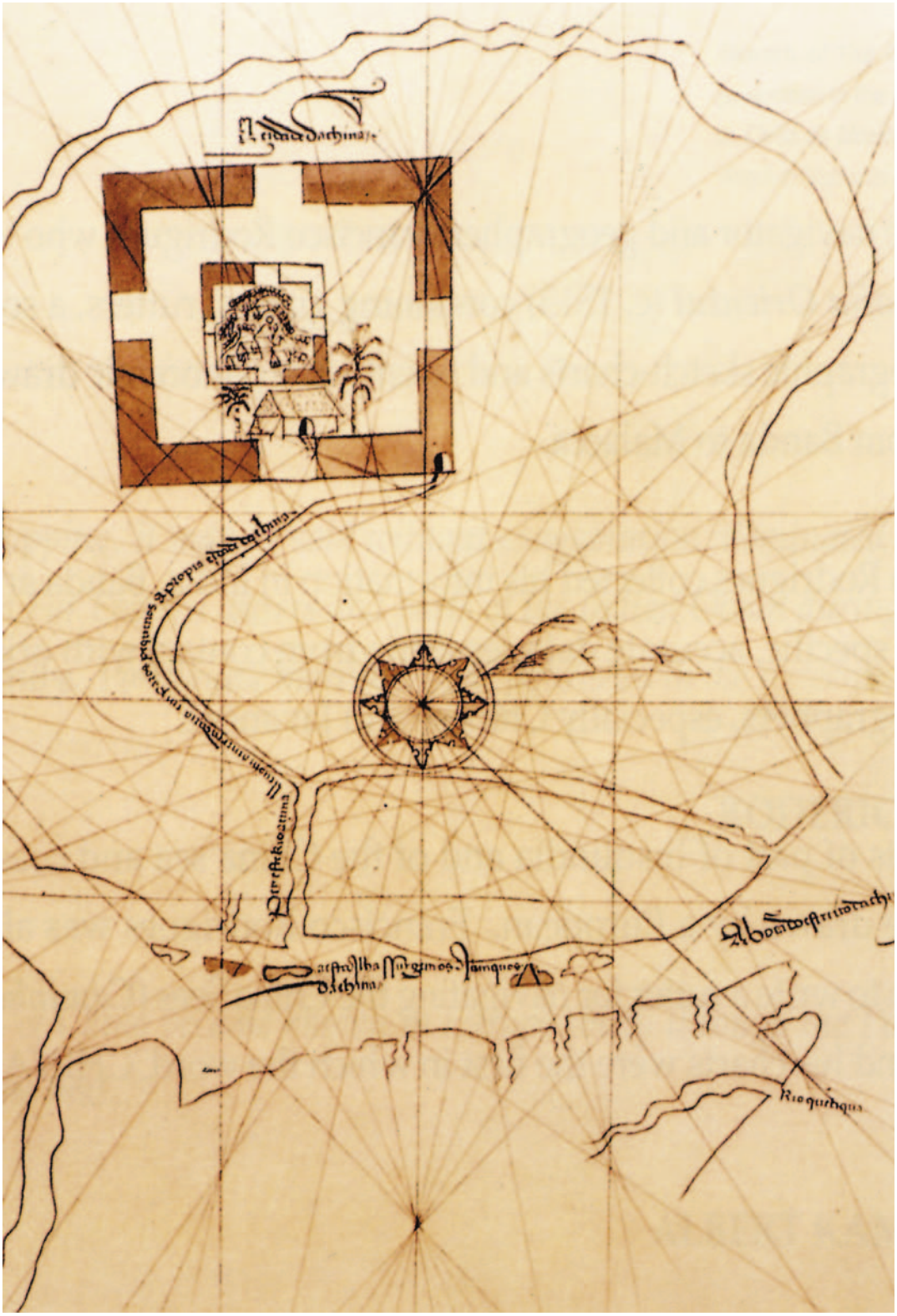
由於對中國所知極少，所以當葡萄牙國王於1508年派遣迪亞哥．洛佩斯（Diogo Lopes de Sequeira）前往東方考察從非洲東海岸到麻六甲的情況時，特別指示要設法調查中國人的情況。第二年秋，洛佩斯到達麻六甲，但沒有多少收穫。他於1510年返回葡萄牙。(3)就在洛佩斯在麻六甲想努力瞭解東亞情況的時候，在葡萄牙有人正在繪製一幅航海地圖〔圖4〕。此圖清楚地表明，此時的葡萄牙人不僅對中國，而且對於整個麻六甲以東地區都知之甚少。

該航海圖畫在五塊羊皮紙上，全圖彩色，1145mm x 1600mm。地圖上繪有非洲、紅海、波斯灣、印度洋及東南亞地區。這幅彩色地圖上面沒有署名，許多人認為其作者很可能是葡萄牙製圖世家雷內爾（Reinel）家族的某個成員。圖中的文字說明提到了葡萄牙在印度的總督堂．法蘭西斯科．德．阿爾梅達（D. Francisco de Almeida）攻佔印度城市第烏的事情，此事發生在1509年2月。(4)這個消息傳到葡萄牙，應當需要半年以上的時間。航海圖上還有一段關於麻六甲的註文："麻六甲人口眾多，宏偉而富饒，但我們對此城無所知曉，也沒有人到過該地。"此段註文說明該地圖是在1510年洛佩斯返回葡萄牙之前繪成的。所以，學者們比較肯定地推斷，這幅航海圖應作於1510年。但不知甚麼原因，此圖後來收藏在德國的沃爾芬比特爾（Wolfenbüttel）。

這幅航海圖與〈"卡蒂諾"世界地圖〉很不一樣，所以，它是根據其它資料繪成的，主要是實際的航海資料。航海圖中，印度洋上的一些島嶼是第一次出現。圖中還提到了"重要而富庶的島嶼蘇門答臘島"。但是，該航海圖祇繪出馬來半島的西海岸，其東海岸則是空白，更沒有出現中國沿海。航海圖的東南方有一個大島，實際上是指大巽他群島中的某個大島，可見作者對這一地區的眾多島嶼所知甚少。由於此時葡人尚未到達麻六甲，所以有關麻六甲及更遠地區的資料，主要是從那些往返於印度與麻六甲之間的船員中間搜集而來的，而不是葡人自己航海的結果。這幅航海圖代表了葡人在洛佩斯前往麻六甲之前對東亞的認識程度。



〔圖4〕1510年地圖



〔圖 5〕1513 年珠江口圖

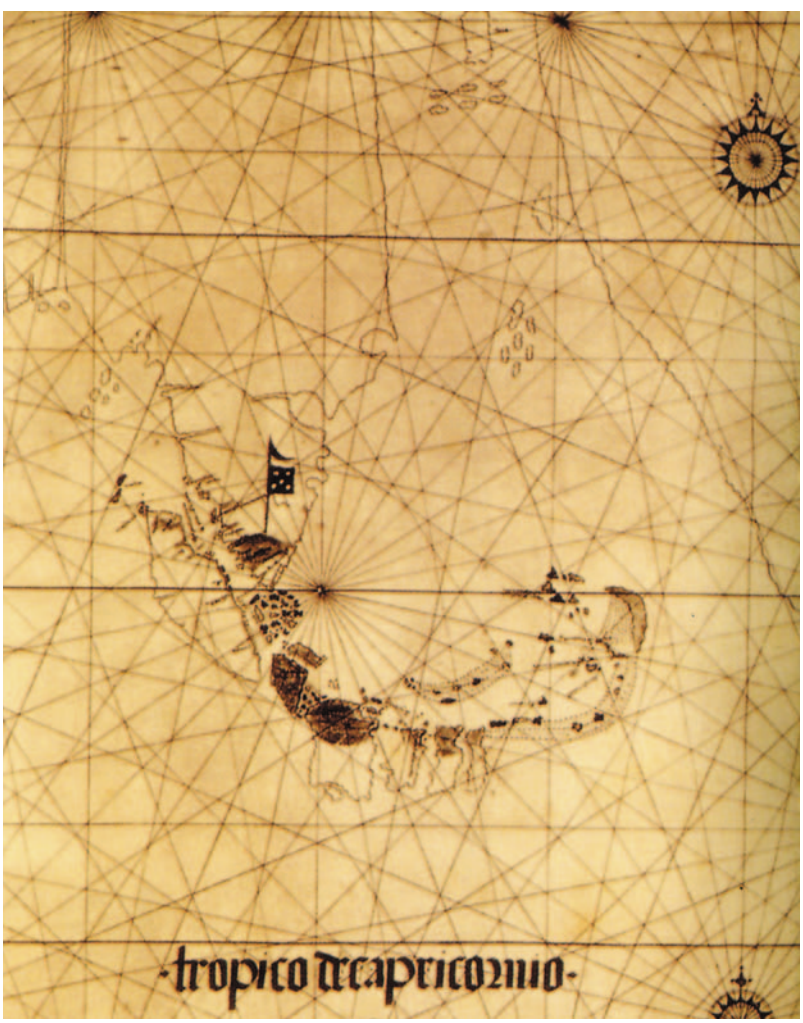
1511年，葡萄牙駐印度的總督阿豐索．德．阿爾布克爾克（Afonso de Albuquerque）率領艦隊攻佔了麻六甲，打開了通往中國的大門，使他們有機會更多地瞭解中國。1512年，葡萄牙藥劑師托梅．皮雷斯（Tomé Pires）來到麻六甲。在此後的幾年裡，他搜集了不少有關中國的資料，並於1515年在印度寫成《東方概要》（*Suma Oriental*），書中提到了廣州等中國沿海城市。(5)

皮雷斯的著作被許多人傳抄。在皮雷斯著作的一個抄本中，附有葡人法蘭西斯科．羅德里格斯（Francisco Rodrigues）的一部手稿。整部抄本共由一百七十八張紙組成，其中一百一十六張紙是羅德里格斯的著作，而皮雷斯的著作祇有六十二張紙，所以更確切地說，在羅德里格斯的手稿中，附有皮雷斯著作的抄本。

羅德里格斯的手稿中，有緯度表、太陽偏角表等航海圖表，還有幾幅航迹圖，其中一幅被稱為“前往中國航迹圖”，描述了從麻六甲到中國珠江口的海上航迹。此圖雖然十分簡單，但它卻是歐洲人繪製的關於中國南海最早的航迹圖。它很可能是根據中國海員或東南亞其它地區船員的航海資料繪製而成的，而不是根據葡萄牙人的航海經歷。更重要的是，在這部手稿中，還有二十六幅航海圖，可以分為以下幾個地區：1）從西歐到東非；2）從非洲東北部到麻六甲；3）從蘇門答臘到馬魯古群島；4）地中海與黑海；5）從麻六甲到中國沿海，共五幅，分別為兩幅中國南海地區圖（包括海南島），兩幅東海地區圖（包括臺灣），一幅珠江口及其內陸圖。

在阿爾布克爾克寫給葡萄牙國王曼努埃爾一世的兩封信中，提到了羅德里格斯。這些信件為我們瞭解羅德里格斯及其地圖提供了可靠的依據。

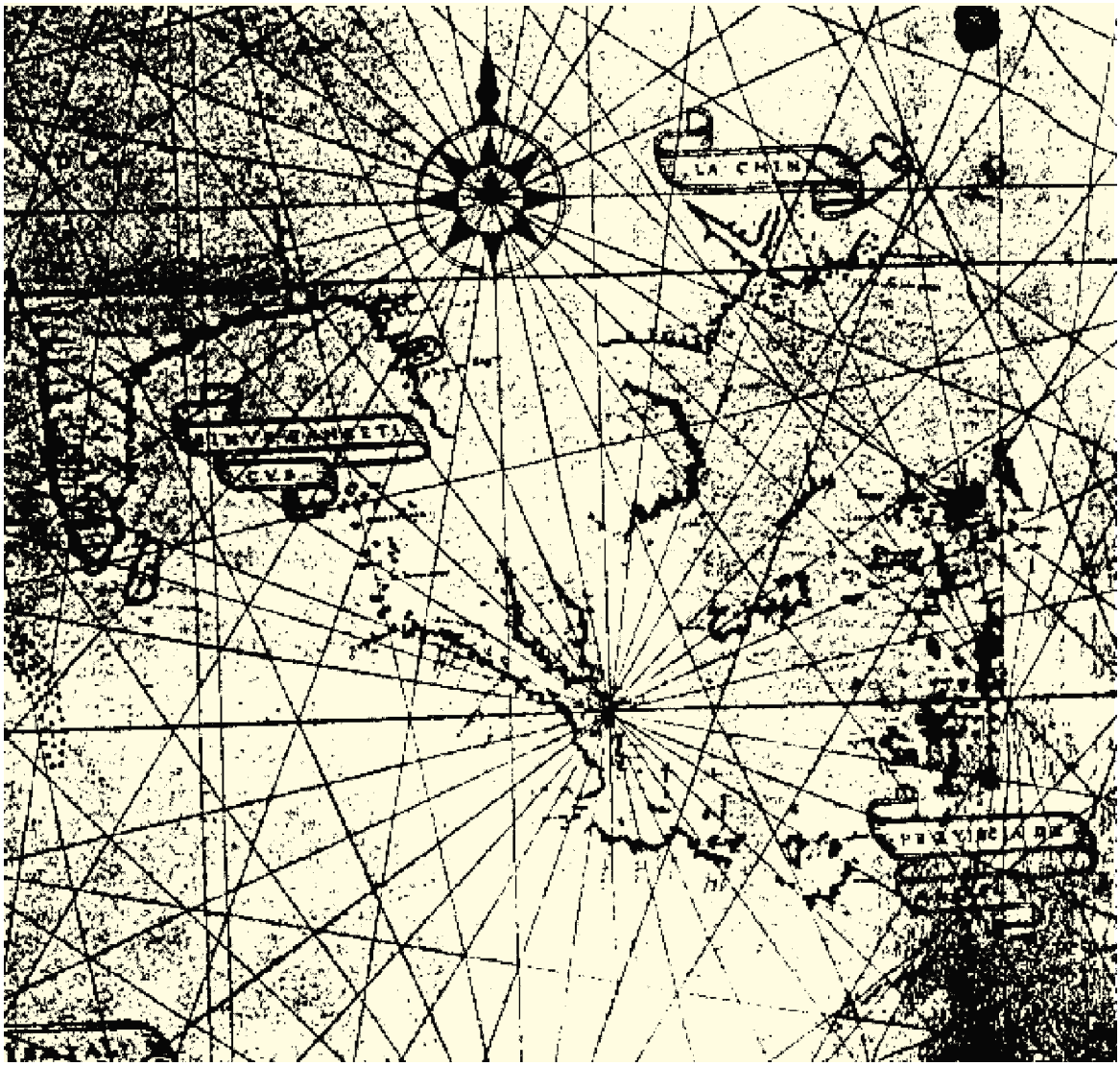
阿爾布克爾克在1512年4月1日所寫的信中說：今向葡萄牙國王呈上一幅由爪哇人所繪的地圖，上面有紅海，波斯灣，馬魯古群島等，“還有中國人與琉球人的航海方法，包括他們的羅盤方位圖，他們船隻航行的航線圖，他們的內陸地區圖，以及各個國家分佈圖。陛下，這是我所見過的最好的地圖，相信陛下您也會喜歡它的。圖上的文字原為爪哇文，但我手下有一個會識字的爪哇人向我提供了幫助。此圖是法蘭西斯科．羅德里格斯根據一幅爪哇人的地圖摹繪而成的。陛下，在這幅地圖上，你



〔圖6〕1517年地圖

ASIA
PERSIA
INDICOMA
RE
CAMATARA
ILHAS DOS GAOS
INDICVMMARE

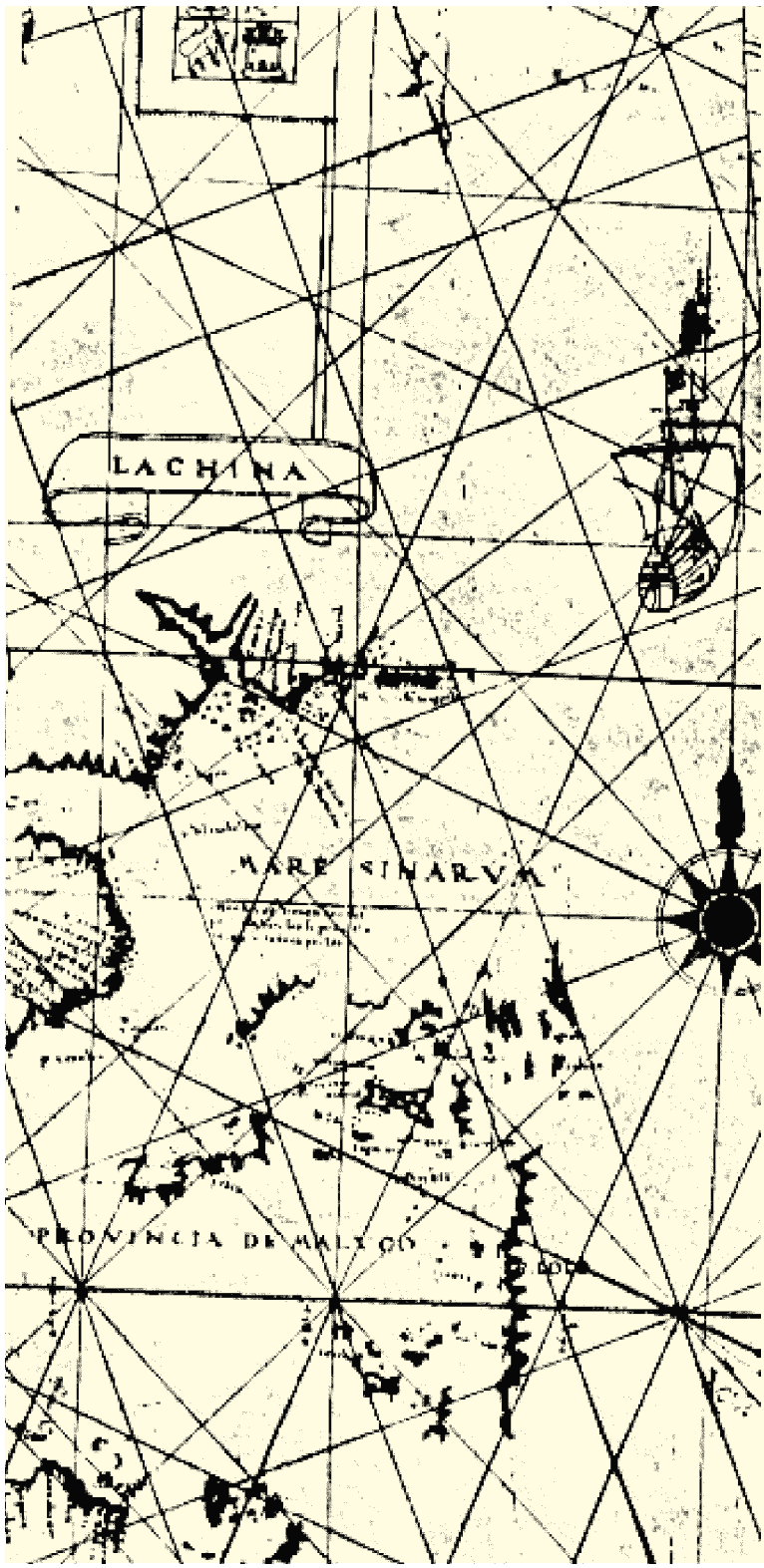
〔圖 7〕1519 年地圖



〔圖 8〕1525 年地圖

可以看到中國人及琉球人生活在何處、我們葡萄船隻如果想去馬魯古群島所要必經的航路、金礦所在地、盛產肉豆蔻的爪哇與班達群島、暹羅王國所在地，您還可以看到中國人船隻航行的目的地、它們的航向、它們航行的終點。”阿爾布克爾克還寫道：該海圖的原圖隨著“海上花號”（*Frol de la Mar*）的沉沒而遺失了，但在法蘭西斯科．羅德里格斯等人的幫助下，又重繪了此圖，並專此獻給國王。[6]這裡所說的“海上花號”是阿爾布克爾克麾下的一艘葡萄牙船隻。阿爾布克爾克攻佔麻六甲後，於 1511 年 12 月乘船返回印度，“海上花”就在這支船隊中。途中他們遭到了風暴，“海上花號”遇難沉沒。

阿爾布克爾克在 1512 年 8 月 20 日寫給葡萄牙國王的信中，又提到了羅德里格斯。該信說：阿爾布克爾克佔領麻六甲後，於1511年11月派出一支由三艘船隻組成的艦隊前往馬魯古群島，其中有一名船員名叫“法蘭西斯科．羅德里格斯，這個年輕人知識豐富，精於繪圖”。羅德里格斯在其手稿中也自稱“在那支最早發現班達群島與馬魯古群島的艦隊中，我擔任首席領航員。”綜合其它史料，我們現



在知道，羅德里格斯的船隊從麻六甲啟航向東航行，共有船員一百二十名，最遠到達馬魯古群島，但途中損失巨大。當他們於 1512 年 12 月回到麻六甲時，祇剩下八十人。

從阿爾布克爾克的信件中可以推斷，當葡萄牙人於 1511 年來到麻六甲時，羅德里格斯獲得了一幅爪哇人繪製的西太平洋地區圖，並據此繪製了一幅世界地圖呈獻給葡萄牙國王。羅德里格斯還根據這些爪哇人的航海圖，又繪製了幾幅有關中國沿海的地圖，並將它們附在自己的手稿中。羅德里格斯的整部手稿，約完成於 1513 年，第二年被緊急運到里斯本，可能是為了滿足葡萄牙政府某種迫切需要。

羅德里格斯手稿中的中國沿海地圖，是根據爪哇人的資料繪成的，而不是根據葡萄牙人實際的航海經歷，他本人此時也還沒有到過中國沿海。總的說來，這些海圖都比較粗糙，祇有簡單的幾根線條。例如，在這幅珠江口及其內陸圖〔圖 5〕中我們可以看到，整個西江口與珠江口被稱為“中國海峽口”；進入海峽口後，江中的一個小島旁有註文：“前往中國的平底帆船停泊此島”；一條支流通向內地的一座城市，支流上的註文說：“小八櫓船沿此江上溯，運貨至中國城”；這裡所說的“中國城”呈正方形，城內繪有房子與樹木，無疑是指廣州。(7) 這些珍貴的地圖，直觀地反映了剛剛來到麻六甲的葡萄牙人對中國沿海的認識水平。

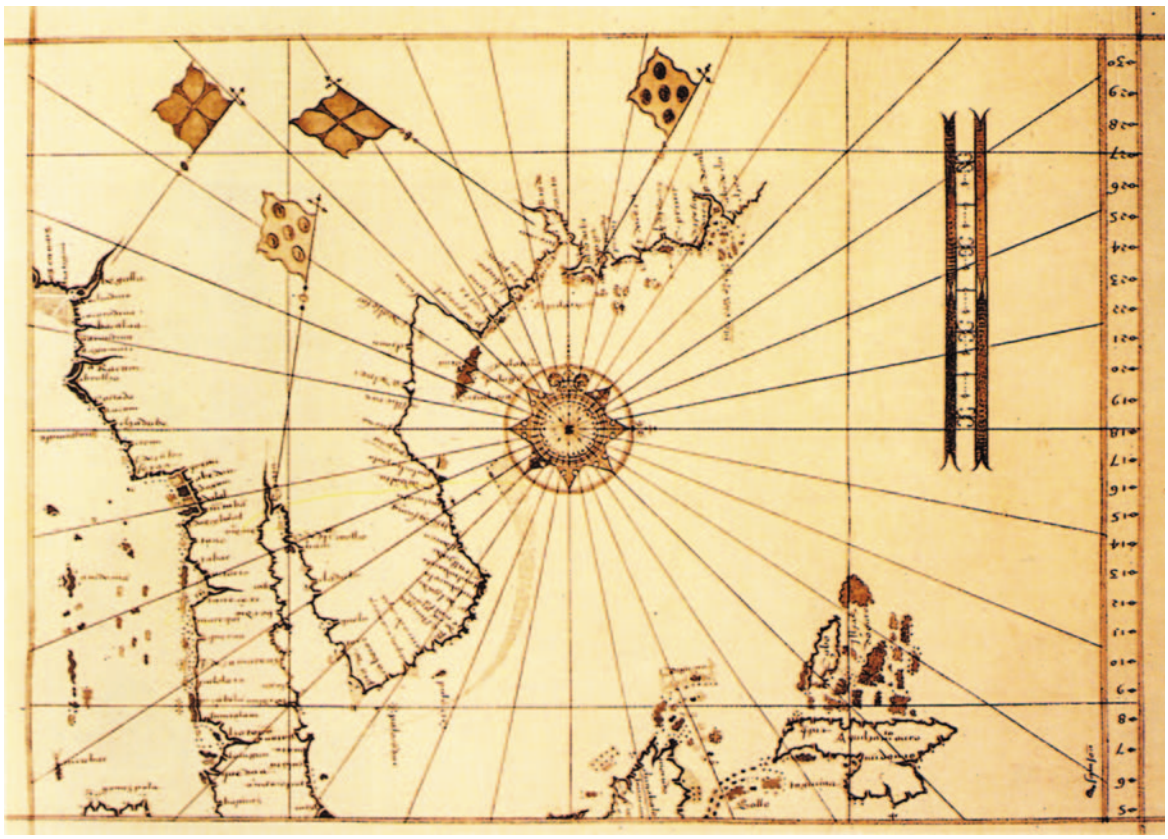
〔圖 9〕1527 年世界地圖

〔圖 10〕1535 年地圖

羅德里格斯沒有到過中國，祇能根據爪哇人的航海圖來猜測中國沿海地區。大約就在他繪成這些航海圖的時候，一個名叫歐維士（Jorge Álvares）的葡萄牙人來到了中國。他於 1513 年 5 月從麻六甲啟程，6月到達廣東外海。與當時所有的歐洲探險家一樣，歐維士在一個小島上豎起了一柱紀念石碑，以表現他“發現”了此地。1521 年，歐維士又一次來到廣東沿海，並且在此去世，屍體被埋葬在他親手豎立的石柱紀念碑旁邊。(8)

16 世紀的葡萄牙朝野上下對中國懷著極其濃厚的興趣，歐維士的中國之行，更加激發了這種興趣。1515 年，葡萄牙國王決定向中國派出一個外交使團，以圖建立正式的外交關係。1516 年，費爾南．佩雷斯．德．安德拉德（Fernão Peres de Andrade）率領一支葡萄牙艦隊從印度出發前往中國，而那個藥劑師托梅．皮雷斯則以其豐富的東方知識而被指派為使節。他們於 1517 年 8 月到達廣州。這是葡萄牙政府派到中國的第一個外交使團。這個時候的葡萄牙人對中國有多少認識呢？我們可以在這幅繪於 1517 年的航海圖上找到答案〔圖 6〕。

1517 年航海圖繪在羊皮紙上，彩色，全圖約 68cm x 131cm，包括從非洲西海岸到馬魯古群島的廣大區域，其作者應是葡萄牙製圖世家中的老父親佩德羅．雷內爾（Pedro Reinel），他也是最早的留下姓名的葡萄牙製圖學家。與這個家族於 1510 年所作的地圖〔圖四〕相比，此地圖有兩個重大的進步：第一，在圖四中，祇繪出馬來半島的西海岸，而對其東海岸一無所知；但在圖六中，不僅繪出了繪出了馬來半島的東海岸，而且海岸線的基本走向還是比較正確的。第二，在圖四中，對於大巽他群島很不瞭解，祇畫出一個大大的島嶼；而在圖六中，對這一區域的島嶼卻有相當多的認識，一直畫到了馬魯古群島。當然，這幅地圖上也有幾處明顯的錯誤。第一，對於馬來半島東海岸的地形不太清楚。在該地圖上，有兩個較大的海灣。下面這個蝌蚪形的大海灣，與阿拉伯海中的索科特拉島處於大體相同的緯度上，應是指現在所說的泰國灣，但還

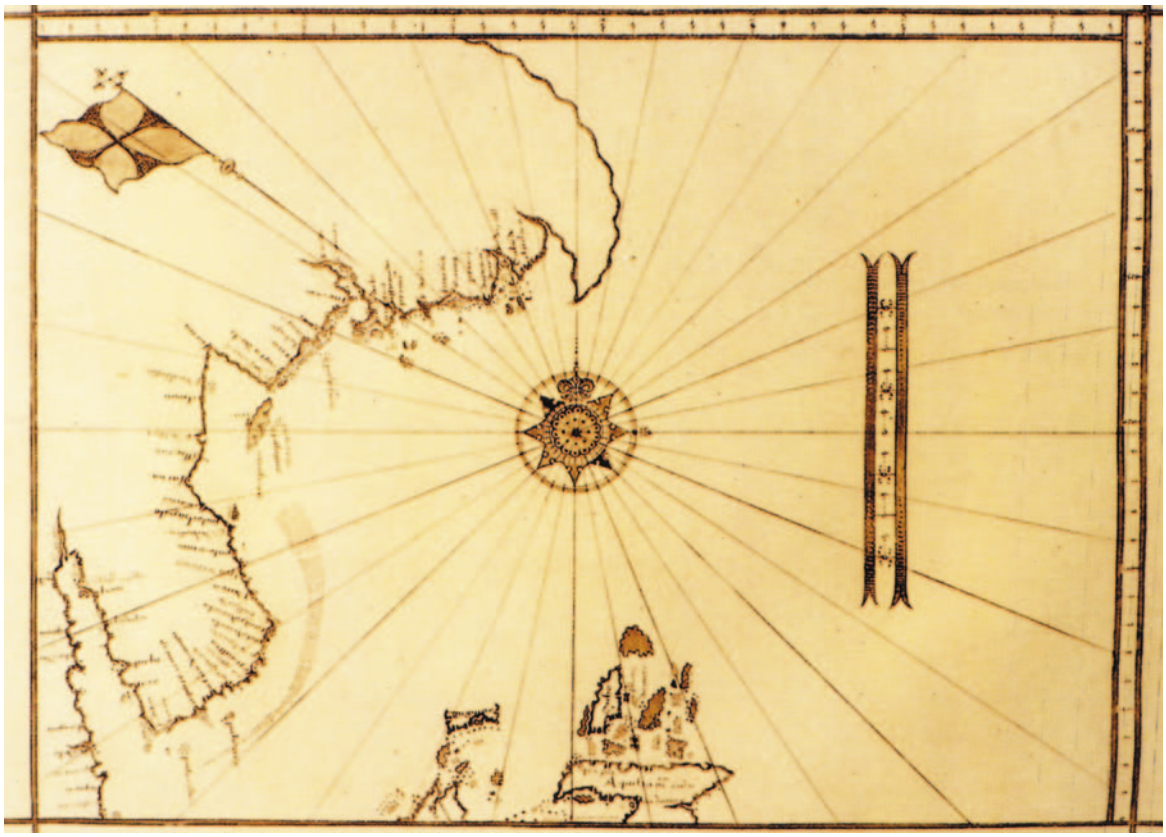


〔圖 11〕1537 年地圖

是被畫得太小了，本來瘦長的馬來半島，其東部海岸線被繪成突出的三角形。而更北面半圓形的小海灣，應是指北部灣，但不夠大。由於上述兩個海灣被縮小了，結果使現在的金甌半島也縮進去了，成了一個不突出的半島。第二，對中國沿海缺乏認識。從北部灣開始，中國的海岸線被畫成是一條幾乎垂直的直線。第三，對太平洋的廣度瞭解得極少。在地圖的右側，有一個巨大的陸地，與東亞僅隔一道狹狹的海峽，說明地圖的作者根本不知道太平洋有多麼遼闊。最後，從馬來半島東海岸到中國沿海，沒有出現地名或文字注釋，更加說明地圖作者對太平洋西海岸的認識是非常膚淺的。不過，我們要知道，這幅地圖繪製於一個交通很不發達、通訊非常落後的時代。在葡萄牙人來到中國沿海之後的短短幾年中，遠在里斯本的製圖學家能夠搜集到這麼多的資料，並且第一次比較準確地繪出南海西岸的海岸線，其速度應當說是夠快的，其成就也是很了不起的。總之，到了1517年，葡萄牙地圖上對於中國沿海不再是一片空白，而是有了一點模糊的認識，儘管這些認識中還有許多錯誤。

當然，這個時候葡萄牙人對中國的錯誤認識不僅體現在地理上，而且還體現在政治制度、文化習俗等各個方面。正是由於這些錯誤的認識，導致了托梅．皮雷斯的出使以失敗而告終，他本人也於 1524 年死於廣州的監獄之中。

1518 年，當托梅．皮雷斯在廣州等待着前往北京的機會時，費爾南．佩雷斯．德．安德拉德派人一直航行到福建沿海，這是當時的葡萄牙人所到達的最遠的中國沿海地區。這一年9月，費爾南・佩雷斯・德・安德拉德從廣州啟程，返回麻六甲，接替他的是其兄弟西蒙．德．安德拉德（Simão de Andrade）。西蒙．德．安德拉德率領的艦隊由四艘帆船組成[9]，其中兩艘帆船的船長就是我們前面已



〔圖 12〕另一幅 1537 年地圖

經提到過的人物。一個是那位首次到達中國的歐維士，另一個就是曾經根據爪哇人地圖而繪製過中國南海地區圖的法蘭西斯科．羅德里格斯。這次，他終於可以親自考察中國沿海了。可惜的是，他在這次航行中的資料沒有被保存下來，我們也不知道這位“精於繪圖”的葡萄牙人是否根據實地的考察繪製過中國沿海地圖。

在西歐，雷內爾家族則忙於根據新獲得的資料繪製最新的世界地圖。這一幅地圖是葡萄牙的製圖學家佩德羅．雷內爾與他的兒子若熱．雷內爾（Jorge Reinel）於 1519 年在西班牙的塞維利亞繪製的〔圖 7〕，與兩年前他們所繪製的地圖〔圖 6〕相比，南海地區的海岸線有四個顯著的變化：一是馬來半島開始被繪成瘦長形的；二是中國海岸線不再是直線形的，而是接近於海岸線的實際走向；三是太平洋不再是一個狹隘的海灣，而是一片大洋；四是有一條大河從中國內陸流入南海，這條河流應是珠江。珠江口邊畫着一面葡萄牙旗幟；在南海，還畫有一艘葡萄牙船隻。這些圖畫表明葡人已到達此地。中國海岸線的最遠處，應是廣東與福建交界的地方。不過在這幅地圖上，還是沒有正確地畫出泰國灣與北部灣。中國南海海岸線畫得過於平直，雷州半島與海南島都沒有出現在地圖上。儘管如此，在兩年時間裡，雷內爾父子對其地圖作了如此重大的改進，是非常了不起的。它說明了：1）來到南海活動的葡萄牙人在逐漸增多；2）這些葡萄牙人積極搜集有關中國的資料，包括實地的觀察；3）整個歐洲都非常重視中國。

這裡還值得一提的是，這幅地圖上關於馬魯古群島的繪法。我們知道，自 15 世紀末開始，葡萄牙與西班牙兩國為了爭奪海外殖民地，進行了激烈的

〔圖 13〕1547 年地圖

Zona frigida ex parte poliarctici.
Asia magna.
Zona tèperata septètrionalis.
India extragãge fluuiũ.
India itra gãgẽ
Arabia deserta.
Persidis.
Sina regio.
Arabia felix.
Mare chinorum.
Spreste.
Mare Indicum.
Mare egipticum.
Zona torrida.
Mare magnũ indicũ.
Zona temperata.
Zona frigida ex parte polli ãtarctici.

〔圖 14〕1554 年地圖

〔圖 15〕楊子器跋輿地圖

鬥爭。1493 年，在教皇的仲裁下，兩國同意在大西洋上確定一條經線為兩國勢力範圍的分界線，史稱“教皇子午線”。此線以東屬於葡萄牙勢力範圍，以西屬於西班牙勢力範圍。第二年，又對該子午線進行調整，向西作了移動。在葡萄牙人看來，太平洋上的馬魯古群島應為葡萄牙人的勢力範圍。但由於 1519 年世界地圖是在西班牙繪製的，所以雷內爾父子為了取悅西班牙人，特地將馬魯古群島置於地圖的最西側，以示它屬於西班牙人的範圍之內。這樣，在該地圖的最東側，就見不到馬魯古群島。

在東方，越來越多的葡萄牙人經過麻六甲來到中國沿海，並犯下了不少暴行。1521 年、1522 年，中國軍隊兩次在廣東沿海打敗葡萄牙人。葡萄牙人的船隻無法在廣東獲得固定的立腳點，祇得在廣東周圍的洋面上四處游弋，尋找合適的貿易居點。這樣，他們對廣東、福建沿海的認識就越來越深入了。這種認識的深入，也表現在歐洲人繪製的中國沿海地圖上。

這是 1525 年所作的地圖〔圖 8〕，全圖 82 x 208cm，作者名叫迪奧哥・里貝羅（Diogo Ribeiro），葡萄牙人，但長期為西班牙國王服務。雖然這幅地圖上其它地區的資料有各不同的來源，但就中國沿海而言，無疑來自葡萄牙人，因為當時祇有葡萄牙人在中國沿海活動，西班牙人尚未到來。

在這幅地圖上，有兩個特點：一是泰國灣與北部灣的形狀增大、金甌半島突出；二是清楚地繪出了珠江口的複雜地形。但作者對廣東以北的中國海岸線尚不清楚，也沒有畫出海南島。迪奧哥・里貝羅在 1527 年〔圖 9〕、1529 年又先後繪製了兩幅類似的地圖。國外學者

〔圖 16〕1570 年地圖

認為，與 1525 年的地圖相比，後來繪製的兩幅地圖並無多少進步。但就中國沿海而言，還是可以看到不少進步之處的，因為在後來的兩幅地圖上，雖然海岸線的形狀與 1527 年的相同，卻增加了許多地名，說明迪奧哥．里貝羅不斷地留心新材料並將它們補充到他的地圖上。由於地圖的作者是為西班牙政府服務，所以，在該地圖上，馬魯古群島被置於西班牙人的勢力範圍中。

進入16世紀30年代，葡萄牙人在廣東、福建沿海長期活動所獲得的資料被匯總到歐洲地圖上，於是，出現了幾個非常引人注目的變化，我們在此特地選取時代相近的三幅地圖〔圖10、11、12〕。其中圖十的作者不清楚，繪製年代為1535年左右，其它兩幅地圖的作者是葡萄牙製圖學家加斯帕爾．維埃加斯（Gaspar Viegas），繪製年代約為1537年。與此前的地圖相比，在這些地圖上，我們可以清楚地看到幾個進步：第一，對泰國灣與北部灣已經有了非常豐富的認識，金甌半島的形狀比較正確了；第二，對中國南海地區的認識加深，雖然尚沒有繪出雷州半島，但是海南島已清晰可見；第三，對珠江口地區有了更多的認識，珠江被稱為“廣州河”（rio de cãtam），在圖十中，這也是唯一寫在中國大陸上的文字說明；第四，在此前的地圖上，中國沿海僅止於廣東，但在這三幅地圖上，中國海岸線一直延伸到福建一個被稱為“Chicheo 海角”（Cabo de Chicheo）的地方。對於 Chicheo，學術界曾有不同的看法，有的認為是指漳州，有的認為是指泉州。[10] 從這裡所列舉的地圖來看，“Chicheo 海角”就標在現在廈門灣北側的陸地上，這就更進一步證明了 Chicheo 應是漳州之對音，但此一詞在不同的文獻上，內涵有異，有時甚至可以指整個福建省。[11] 第五，在這些地圖上，還有一個明顯的錯

〔圖 17〕1587 年版〈地球大觀〉

〔圖 18〕1606 年地圖

誤，即認為在福建沿海有一個彎鉤形的海角，突出在大海之中。這個錯誤從一個側面證明了葡萄牙人在 1522 年被中國軍隊打敗後的十幾年中，主要還是在廣東、福建沿海逗留，應還沒有（或很少）到浙江沿海活動，而不是像有的人所說的那樣，早在 1526 年，甚至更早在 1517 年，就已到浙江舟山群島一帶活動。(12)

1540 年前後，葡萄牙人與中國海盜勾結一起，在浙江沿海的雙嶼港建立起了比較固定的貿易點，並以此為中心在周邊地區長期活動。(13) 1548 年，作為走私基地的雙嶼港才被朱紈徹底搗毀。

葡萄牙人在浙江沿海的長期活動，使他們對中國東南沿海的沿岸線有了真切的感受。這樣，他們不再認為福建北部有個突出於海洋中的大海角，正如這幅 1547 年左右的地圖所表明的那樣〔圖 13〕。在這裡，寫在中國海岸線最北端的地名還是 Chicheo，但那個大海角不見了，而且，海岸線向北傾斜，暗示着還有更長的海岸線。更加重要的是，在 16 世紀40年代，他們逐漸形成了“寧波之角”（C. de Liampo）的觀念。

這是一幅繪於 1554 年的著名世界地圖〔圖 14〕，彩色，繪在羊皮紙上，全圖為 134cm x 225cm，地圖的作者是葡萄牙人洛波．奧梅姆（Lopo Homem），此人長期為葡萄牙國王工作，由於其地理知識極其豐富，還參加過葡萄牙與西班牙兩國關於亞洲、美洲勢力劃分的外交談判。

16 世紀中期最早繪出寧波之角的地圖之一

在這幅地圖上，亞洲東部的海岸線一直延伸到東北亞，出現了朝鮮半島。在臺灣，則標有 I. Fermoza（“美麗之島”）。在中國海岸線上，畫有兩個大大的海灣。北面這個海灣就是渤海灣，不過與實際形狀相去甚遠，而且也沒有畫出遼東半島。南面這個，則顯然是對杭州灣的嚴重誤解，並把杭州灣與長江口、黃海都混在一起了。這樣，位於兩個海灣之間的山東半島就成了一個尖尖的三角形。從廣東開始的中國東南海岸線向東北不斷伸展後，到了浙江寧波這個地方，突然向西急轉彎，形成了一個大大的海角，這就是歐洲人所說的“寧波之角”。在地圖中可以看到，所謂“寧波之角”以南的浙江、福建與廣東的海岸線是比較正確的，這是葡萄牙人在這一帶長期航海實踐的結果。對於“寧波之角”以北地區，葡人則還沒有（或極少）到過，所以他們主要依據中國人的地圖資料。在明代的地圖中，例如〈大明混一圖〉（1389）、〈楊子器跋輿地圖〉（約 1512 年）〔圖 15〕和羅洪先的〈廣輿圖〉（16 世紀中期），我們都可以看到類似的畫法：1）遼東半島並不突出；2）在寧波以南，海岸線的基本走向是自東北偏向西南，寧波以北，海岸線的基本走向則轉向西北，並一直延續到山東；3）寧波一帶向東海突出。

從洛波．奧梅姆開始，“寧波之角”普遍出現在 16 世紀歐洲人繪製的地圖上，其中比較著名的地圖有：洛波．奧梅姆的兒子迪奧哥．奧梅姆（Diogo Homem）1558 年、1565 年和 1568 年地圖，拉薩羅．路易士（Lázaro Luís）1563 年地圖，瓦斯．杜拉多（Fernão Vaz Dourado）1570 年〔圖 16〕、1571 年和1575年地圖，等等。奧特里烏斯1570年首次出版的《地球大觀》上“寧波之角”的畫法，實際上來源於葡萄牙人。在《地球大觀》1587 年增訂版中，依然保留着這樣的畫法〔圖 17〕。16 世紀後期，與奧特里烏斯同樣有名的地圖學家是墨卡托

（Gerardus Mercator），他與其兒子一起陸續出版了許多世界地圖，上面都有突出的“寧波之角”。直到17世紀，“寧波之角”還出現在歐洲人繪製的地圖上。例如我們在這幅墨卡托的孫子於1606年所繪的世界地圖上〔圖18〕，就可以看到這個海角。16世紀葡萄牙人對歐洲地圖學的貢獻由此可見一斑。

從上面的敘述中可以看出，在16世紀葡萄牙人所繪製的地圖上，有關中國部分的內容經歷了一個不斷充實、完善的過程，這個過程與葡萄牙人在中國沿海活動的日益頻繁是分不開的，或者說，它是葡萄牙人在中國沿海活動的寫照與結果。我們可以把葡萄牙人在中國沿海的活動過程與葡萄牙地圖學的發展過程作如下總結：當葡萄牙人初到印度時，他們的知識範圍僅限於印度東海岸，還不知道馬來半島南端的地理狀況，並誤以為東亞沿海是平直的，這種觀念反映在1502年的〈“卡蒂諾”世界地圖〉上。1509年，葡萄牙人首次到達麻六甲；在一年繪成的地圖上，馬來半島西海岸的情況比較正確，並開始知道馬來半島以南有眾多島嶼，但尚不清楚馬來半島東海岸的情況，中國沿海狀況更是一片空白。1511年，葡萄牙人攻佔麻六甲，其船隊還遠達馬魯古群島；他們根據爪哇人的地圖開始瞭解中國海岸線的情況。1513年，葡萄牙人第一次來到中國沿海，1517年，第一個葡萄牙使團來到廣州；而在1517年繪製的地圖上，出現了馬來半島的東海岸，卻依然誤認為中國海岸線是平直的。在葡萄牙人進入中國沿海之前，他們主要根據古代記載以及其他民族的資料來繪製中國地圖，但是自從他們來到中國沿海地區後，他們主要依據自己的航海實踐來繪製比較準確的中國沿海地圖，並且不斷地擴大知識範圍。在1519年的地圖上，他們所知道的海岸線祇到廣東與福建交界的地方。在16世紀20年代，繪出了珠江口的複雜地形，並不斷加上地名。在16世紀30年代的地圖上，出現了海南島，並且將中國海岸線延伸到福建的廈門灣北側，但錯誤地認為福建北部有個彎鉤形半島。1540年左右，葡萄牙人在浙江寧波沿海建立了貿易據點；在他們的地圖中，繪出了整個中國的海岸線，並形成了“寧波之角”的觀念，其中“寧波之角”以南海岸線主要依據他們的實際觀察，“寧波之角”以北則主要來自中文資料。而16世紀歐洲地圖上關於中國沿海部分的資料，基本上來自葡萄牙人，這也是葡萄牙人對歐洲地圖學的一個重大貢獻。

【註】

（1）本卡爾迪諾：〈15-17世紀歐洲地圖學對中國的介紹〉，《文化雜誌》1998年春季號，頁7-24。

（2）參見龔纓晏、鄔銀蘭：〈“賽里斯”與“秦尼”：托勒密地圖上的中國〉，《地圖》2003年第2期，頁66-69；〈來自東方的訊息：馬可·波羅與歐洲中世紀旅行家〉，《地圖》2005年第1期，頁70-74。

（3）張天澤：《中葡早期通商史》，中華書局香港分局1988年，頁36。

（4）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，第五卷，頁1222。

（5）（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〉，大象出版社2003年，頁1-10。

（6）Armando Cortesão 和 A. Teixeira da Mota, *Portugaliae Monumenta Cartographica* (Lisbon, 1960, vol. 1) 關於圖版，頁34-36的介紹。除了特別註明出處的之外，本文其它資料均據這部巨著。

（7）這裡的中文譯文依據金國平：《西力東漸——中葡早期接觸追昔》，澳門基金會2000年，頁37-38，以及頁307附錄一。Armando Cortesão 和 A. Teixeira da Mota 在其 *Portugaliae Monumenta Cartographica* 中說，這個方形城市“可能是指北京”，此說顯然不對。Nigel Cameron 在其 *Barbarians and Mandarins* (Oxford University Press, 1989, p. 135) 中不僅把那個方形城市當作北京，而且還把珠江當作大運河，更是錯誤。

（8）路易士·凱尤：《歐維士：第一個到中國的葡萄牙人》，澳門文化學會1990年。

（9）參見《若昂·德·巴羅斯亞洲旬年史》中譯文，載金國平：《西力東漸——中葡早期接觸追昔》，頁232。

（10）伯來拉等：《南明行紀》，中國工人出版社2000年，頁293-303（此書又以《16世紀中國南部行紀》為題由中華書局於1998年出版過）。

（11）金國平：《西力東漸——中葡早期接觸追昔》，頁52-73。張增信在其《明季東南中國的海上活動》上編頁291-298（臺灣，東吳大學，1988年）中也討論過這個問題，但有意思的是，作者誤將葡萄牙文 anónimo（意為“沒有署名”）都當作人名了。

（12）施存龍：〈葡萄牙人與 Liampo 考證〉，《文化雜誌》，2002年春季刊。

（13）龔纓晏：〈近年來 Liampo、雙嶼研究述評〉，《澳門研究》第25期，2004年12月，頁310-319。

僧裝傳教探究：羅明堅在肇慶

許　峽*

羅明堅是第一位學習漢語並居留肇慶五年多的歐洲天主教士，在16世紀為中國與歐洲的文化交往作出了巨大的貢獻。由於利瑪竇後來入華傳教取得了輝煌成就，研究者向來對肇慶階段羅明堅主持之下的天主教傳教活動的研究有所忽略，或者把肇慶階段的傳教成就也簡單地歸功於利瑪竇。因此，本文主要以羅明堅在肇慶階段的傳教活動為考察對象，探索羅明堅與當地官員王泮關係開始、發展和危機的相關史實，並以利瑪竇的傳教思想為參照，考察羅明堅在肇慶的傳教思想。羅明堅能夠得到王泮的支持並成功居留肇慶傳教，關鍵在於其僧裝正鍥合了對佛教帶有親切感情的王泮的心理；羅明堅在肇慶的傳教思想與利瑪竇後來的傳教思想祇有形式的不同，並無本質的區別。

“羅明堅，義大利人（現通譯為意大利——作者）。他的原名叫 Ruggieri，所以譯姓‘羅’。他的洗名是彌額爾，明朝時也譯為彌格爾，所以他的華文譯名為‘明堅’，字‘復初’。有一個抄本作為‘明鑒’。就‘明’字和‘復初’二字的意義來看，恐怕‘明鑒’比‘明堅’更恰當。然而在文獻上一直沿用‘明堅’，約定俗成，現在也不必改了。”(1)方豪先生為羅明堅立傳，為他的名字，開頭就作了如此一番解釋。根據費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》，羅明堅的意大利名是 Michele Ruggieri(2)，他並非將全名音譯成中文，祇是其中部分音節音譯。僅從字面上看，羅明堅(字復初)是一個地道的中國人的名字，羅氏欲“成為”中國人(3)，在中國傳播天主教急切之心於此可見一斑。這件事，小則為一個人的名字問題，大則為中國與歐洲文化交往、人類橫向發展的問題。吳于廑先生在談到世界史時，曾經概括地指出：“人類歷史發展為世界史，經歷了一個漫長的過程。這個過程包括兩個方面：縱向發展方面和橫向發展方面。”(4)接着給橫向發展下了一下定義：“所謂世界歷史的橫向發展，是指歷史由各地區間的相互閉塞到逐步開放，由彼此分散到逐步聯繫密切，終於發展成為整體的世界歷史這一客觀過程而言的。”(5)這種高屋建瓴的見解於歷史研究非常有指導意義。明末來華的天主教士，主觀上為了傳教，客觀上卻開創了中國與歐西文化交往的新篇章，世界歷史橫向發展的新紀元。(6)明末來華的天主教士，由於對中國與歐西交往的貢獻，因此，不僅受到教內研究者重視，也受到教外研究者的重視。羅明堅是第一位學習漢語並獲許在中國大陸居留的歐洲天主教士，對其進行研究於歷史橫向發展研究上的意義是不言而喻的。

羅明堅與巴範濟1582年12月到達肇慶，住了四個月之後，在1583年3月被逐回澳門，這是羅明堅第一次進入肇慶。羅明堅第二次進入肇慶是在1583年9月，這次利瑪竇與他同行，由羅明堅主持，獲得官府賜地建房並加以保護。羅明堅1588年1月返回

*許峽，廣州中山大學歷史系中外關係史專業研究生。

澳門，並從澳門被派往羅馬，向教皇請求遣使中國，從此離開中國。之後，利瑪竇成為中國內陸傳教的主要負責人。明末天主教在中國傳教，研究者對階段分期的具體時間少有不同，但大多數都認為天主教士在肇慶穿僧裝傳教時期是一個階段。在這一點上，《利瑪竇中國劄記》的第二卷，即是專門記載天主教如何進入肇慶立足、發展及被逐的過程，這說明當時的天主教士也有意識地把他們在肇慶的傳教活動看作一個階段，而明末天主教士的僧裝傳教即是在這個階段。利瑪竇雖然直到1595年才正式穿上儒家的服裝，但實際上自從肇慶被逐開始，他就刻意地否定自己僧人的身份。(7)因此，從實際意義上說，僧裝傳教祇是指在肇慶的傳教階段。法國學者史若瑟發現金尼閣在1610年的一封信中，就把耶穌會士僧裝傳教劃為一個階段。(8)天主教士學者裴化行的力作《天主教16世紀在華傳教志》的下編，就是以明末天主教士在肇慶僧裝傳教作為一個考查對象。(9)史若瑟對《利瑪竇中國劄記》第二卷分析的時候指出："第二卷是談肇慶駐地的。文中包括1583年9月至1589年8月之間發生的事，當時羅明堅主持教務。"(10)參看《利瑪竇中國劄記》第二卷，筆者同意史氏的分析，即肇慶階段的僧裝傳教，是羅明堅在負責，起主導作用。況且，利瑪竇是羅明堅引進中國的，羅明堅比利瑪竇早到中國，在肇慶階段羅明堅比利瑪竇更有經驗，由羅明堅主持肇慶教務也在情理之中。由於利瑪竇後來在中國儒裝傳教取得了重大的成就，明末天主教入華的研究者大都不太看重肇慶階段的傳教，甚至把肇慶階段的傳教成就全部歸功於利瑪竇，這是很不合理的。因此，本文主要以羅明堅在肇慶僧裝傳教活動為考察對象，並以利瑪竇為參照，考察羅明堅的傳教思想。

羅明堅進入肇慶的背景

羅明堅獲得定居肇慶，這是許多年來歐人共同努力的結果。每一個明末天主教入華的研究者都自然而然地想起了羅明堅之前那些人的努力，並在相關研究中多有論及。在這方面研究最深入的是法國天主教學者裴化行，他的《天主教16世紀在華傳教志》上篇，就是對羅明堅之前的那些天主教士為進入中國內陸所作的種種努力、成功和失敗，進行了全面的論述。(11)關於明末天主教入華的背景，可以論述的方面是很多的，在我要論述羅明堅進入肇慶的背景的時候，我祇想強調兩個方面：一是明末中國人眼中的歐人；二是明末中國與歐洲交往的逐漸深入。這兩點與羅明堅定居肇慶傳教所遇之阻力及取得的成功至關重要。

首先論述明末中國人眼中的歐人。明末中國人怎麼看待來到中國海岸的歐人，羅明堅與利瑪竇等來到中國海岸的傳教士都有所記載。羅明堅本着服從的精神來到澳門，他比較少直接談到中國人對歐人的看法。但是他筆下的一些天主教士則對歸化中國人喪失了信心：

> 傳教是一重要的工作，因此是由天主仁慈大能的手協助而正在進行中，也是天主願意我們向祂多多祈禱，因此在我敘述祂種種宏恩之後，也向您請求，請您務必以"基督的心腸"（*In visceribus Christi*），用熱切的祈禱給這個艱巨的工作幫忙，因為這裡（澳門）的會士們對這個傳教工作非常冷漠，毫不關心。(12)

為甚麼這些天主教士對中國傳教漠不關心呢？從羅明堅說的一個會士反對他學中文的例子可以知道：

> 最好您囑咐來印度的上司們，對這件工作多加關注；假使沒有范禮安神父特別重視這件事的話，對皈依中國信仰基督一事不知會有什麼結局？下面是一個例子："一位神父可以從事會中其他事業，為什麼浪費大好光陰學習什麼中國語言，從事一個毫無希望的工作？"(13)

這些天主教士認為歸化中國人是不可能的，所以不支持這方面的努力。為甚麼這些天主教士認為歸化中國是不可能的呢？剛到澳門不久的利瑪竇在一封信中給出了答案：

可惜直到目前，他們仍閉關自守，不准外人進入定居。(14)

《利瑪竇中國劄記》相關的描寫，則透露更多真實：

然而，這不是一件容易辦到的事，因為中國人遠甚於世界上的其他一切民族，對外國人是猜疑的。自從他們失去整個國土並在韃靼征服者的枷鎖之下服役以來，這一點就對他們來得格外真實，已如前一章中所述。葡萄牙船隻的規模，他們的異乎尋常的裝備、他們的大炮轟鳴，都祇能增加中國人內心的恐懼；而廣東省為數眾多的回教徒也說服他們相信，他們的恐懼是有根據的。(15)

這種看法是有道理的，葡萄牙人在中國人心中可怕的形象已經影響了歐洲人在中國土地上的行動。在這些歐人眼中，中國人是排外的，不僅拒絕歸化天主，而且拒絕傳教士進入中國。然而，這祇是一面之辭，事實上，中國人歷來都有懷柔遠人之心，對周邊友好往來的商人和使節都是歡迎的。至於中國人為什麼會對初到中國的歐人如此敵視，正如《利瑪竇中國劄記》所說的那樣，是與最早來到中國海岸的葡萄牙人在中國人心目中的形象有關，而其時葡萄牙人正代表着歐人。

當達．迦瑪開闢了通往東方的航道之後，歐人的勢力就進入了印度洋，以較優勢的武力搶佔着印度洋及東方市場，這些人被稱作“佛郎機”(16)。面對佛郎機的入侵，不僅阿拉伯、中國等原來的東方商人對他們絕無好感，而且佛郎機在中國海岸的海盜行徑也讓中國人對他們心存芥蒂，無論是傳聞還是目睹，佛郎機在中國人眼中印象都不好，這從中文材料的記載可以看出來。嘉靖《廣東通志初稿》卷三五〈外夷〉對初到廣東海面的佛郎機已萌疑心：

若曰此虜非如西北之佻梁，遂玩視而不為之所，吾恐佛朗機之變，生肘腋矣。

對佛郎機入據澳門深懷憂慮的嘉靖年間中國詩人蒲龍也作詩感歎：

寸天尺地盡堯封，邸借蒲桃許駐蹤。
一自庚郵頻貢雉，幾曾辛螫悟茸蜂。
徙戎策尚遲江統，籌塞人先學范雍。
天險莫將甌脫例，西來市舶水中龍。(17)

明代萬曆《廣東通志》卷六九記載：

爪哇南有佛朗機國，向不通貢，或云古徐狼鬼國有東西二洲其西洲之境，天竺僧憍陳如遙屬之。今佛朗機與爪哇對峙，疑即其地，大約不可考。正德十三年，佛朗機大舶突入廣州澳口，銃聲如雷。以進貢請封為名，布政兼副使吳廷舉聽之，兩台議例不許。尋退泊東莞南頭，徑造屋樹柵，恃火銃以自固，數掠十歲以下小兒烹食之，率一口金錢百文，惡少緣以為市，廣人咸惴惴莫必其命，御使丘道隆、何鼇皆疏其殘逆異狀。

其時中國人對佛郎機不瞭解，祇感覺到那些人殘暴恐怖，《殊域周知錄》、《皇明世法錄》、《明史．佛郎機傳》等，都有關於佛郎機可怕形象的記載，說他們“據滿剌加地逐其王”，“剽劫行旅，至掠小兒為食”等等可怕的行為。(18)明末王士性在談到香山澳番人的時候，也說“非我族類，未必非海上百年之隱憂也”。(19)

明末張燮的《東西洋考》麻六甲條記載，則反映了佛郎機傳聞中的可怕：

後佛郎機破滿剌加，入據其國，而故王之社遂墟。古稱旁海人畏龜龍。龜龍高四尺，四足，身負鱗甲，露長牙，遇人則齧，無不立死。山有黑虎，虎差小，或變人形，白晝入市，覺者擒殺之。今合佛郎機，足稱三害云。(20)

直到清初，身居廣州，思想比較開明的屈大均對佛郎機仍懷敵視：

> 東南番皆由廣入貢，因而貿易，互為利市焉。中國不可拒之以自困，惟佛郎機則賊人之桀也，不可不拒，因拒佛郎機而拒諸番，非策也。為今之計，在諸番來則受之，在佛郎機來則斥之。否則，歷兵以防之，示之以必誅。(21)

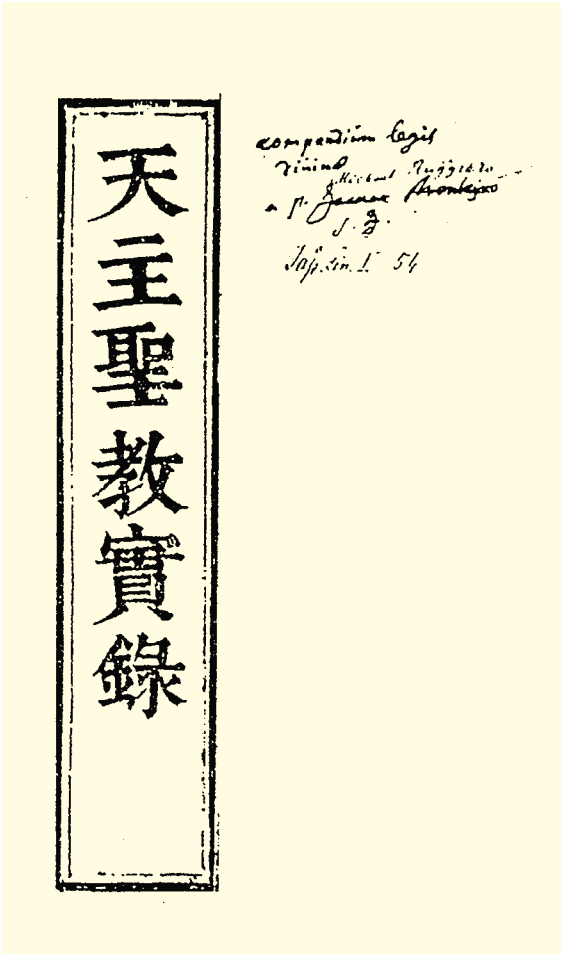
由此可見明末至清初的中國人對佛郎機都沒有好印象。因此羅明堅、利瑪竇一直耿耿於懷的中國人閉關自守不歡迎外國人，實際上像屈大均所說的一樣，祇是針對佛郎機而已。羅明堅事實上也深深感覺到這一點，因此他刻意回避，不說自己是佛郎機，並努力讓中國人知道他們與佛郎機是不同的。他在1580年11月8日給羅馬的麥爾古里亞諾神父的一封信中表示了這種願望：

> 我希望神父能給我寄來我主基督奧跡之書（內附有圖片）、舊約故事與基督徒世界等書籍，為使中國人知道，我們並非祇是由麻六甲去的四位商人，看見這些書便知分曉，尤其是一部裝訂精美的聖經。(22)

羅明堅努力使中國人相信他不是佛郎機，使傳教與佛郎機的事業分開。裴化行研究到這一點時，也指出：

> 羅明堅與利瑪竇遵照范禮安的意志，與佛郎機遠離，能屹然不動地在肇慶府存立。(23)

中國人並不是歷來就閉關自守的，明末的中國人明顯感覺到了來自佛郎機的威脅，所以才對那一類人閉關。對於新事物有所疑忌也是正常的，中國人在明末之排拒歐人，是有很深的現實背景，並非民族特性使然。事實上，羅明堅他們在肇慶的傳教活動之所以遭到當地大部分人的敵視，根據《利瑪竇中國劄記》的記載，主要仍是當地人擔心這些貌似佛郎機的外國人會幹像澳門佛郎機一樣的勾當，危害到當地（此點後面再討論）。



羅明堅的《天主聖教實錄》封面（影件）

其次，論述明末中國與歐洲交往逐漸深入。明末中國人對歐人印象如此之壞，而這些歐人為甚麼能夠一步步接近中國，並由羅明堅開始，進入到中國內陸？這是值得思考的。在這一點上，裴化行的研究是十分值得注意的，他的《天主教16世紀在華傳教志》的整個上篇，就是對羅明堅之前歐人進入中國的努力做了比較詳細的論述：

> 不久之後，明朝的排他主義，由於商業利益的引誘，及廣東官吏的介紹，而趨於消滅。因此追蹤沙勿略來至中國之教士，能於澳門成立教會所，然對於與外來人往來一事，仍從嚴限制。(24)

裴氏的見解，已得其要領，商業利益讓中國人對佛郎機欲拒不能。佛郎機東來，佔領了果阿、麻六甲等地，逐漸成為中國與南洋交通商道上的重要角色。中國與南洋的傳統貿易，使得佛郎機與中國人的交往機會增多。明末中國人與佛郎機商業交往的日益密切，為天主教進入中國打下了基礎。沙勿略要進入中國的時候，“上川島是中國人和葡萄牙人的貿易地點”(25)。沙氏進入中國的失敗按照利瑪竇的說法，是由種種人為的原因造成的，但是當時葡萄牙人與中國人交往祇到上川島而沒能進入大陸，這一點無疑是一個重大的客觀因素。到羅明堅他們努力進入中國傳教時，情況已經發生了很大的變化，我們從利瑪竇的描述來追尋這種變化：

> 在過去的歲月裡，葡萄牙人曾渡過浩瀚無際的海域，使自己來到已知的極東地區，他們最後駐足於中國海濱。他們熟知這個國家的財富，想盡辦法誘使它的百姓進行貿易交往。……他們相信這些佛郎機人是強健的戰士和各個國家的征服者，佛郎機的帝國是沒有邊界的，除非是到世界的盡頭。他們已經聽說歐洲人以貿易為藉口，征服了麻六甲和印度。他們的猜疑並非全無道理，因此一當接到葡萄牙使節的申請時，他們馬上禁止使節入境;但他們本身對財富是那樣的盼望，以致他們不能完全約束自己對貿易的渴求。國家資金的歲入和從貿易中私人企業所得的利益，大到連地方官也都很快把疑心撇在一邊，他們從未完全禁止貿易。……這種交往持續了好幾年，直到中國人的疑懼逐漸消失，於是他們把臨近島嶼的一塊地方劃給來訪的商人作為一個貿易點。那裡有一尊叫做阿媽(Ama)的偶像。今天還可以看見它，而這個地方就叫做澳門，在阿媽灣內。(26)……航海追求財富的願望，把這些海上商人帶到這個已知的世界的邊緣；但葡萄牙帝國不能比基督教擴展得更遠。……在澳門這裡，耶穌會建立了一個永久性的定居點，並修築了一座教堂供奉聖母。(27)

利瑪竇的描寫未必全部客觀，但我們還是可以看到中國人對葡萄牙人欲禁不能的尷尬，商業的利益，給葡萄牙人進入中國大開方便之門。在這一點上明末中國文人的一些記載也有反映：

> 西洋之人往來中國者，向以香山澳中為艤舟之所，入市畢，則驅之以去。日久法弛，其人漸蟻聚蜂結，巢穴澳中矣。當事者利入市，不能盡法繩之，姑從其便，而嚴通澳之令，俾中國不得輸之米穀種種，蓋欲坐而困之，令自不能久居耳。然夷人金錢甚夥，一往而利數十倍，法雖嚴不能禁也。今聚澳中者，聞可萬家，已十萬眾矣。此亦南方一瘴也，未審潰時何如耳！(28)

明末歐洲人在中國遭到敵視與抗拒，經濟的利益卻為他們進入中國打開了缺口。而經濟交往的密切，也為天主教士傳教奠定了堅實的基礎。羅明堅就是利用葡萄牙人到廣州貿易而與中國官員接觸，才創造進入中國傳教的機會的。當然，天主教士既利用葡萄牙人與中國的經濟交往，又刻意向中國人表明他們與葡萄牙人沒有關係，這是很有意思的矛盾，而正是游移於這些矛盾之間，成功地進入中國內陸。向來論此者多歌頌天主教士的艱苦卓絕的努力，事實上，中國與歐西客觀交往的深入，也是不可忽視的因素。

羅明堅與王泮(29)的交往

羅明堅在肇慶，為了傳教，積極與當地人交往。由於他們貌似佛郎機，正如前面所論述，中國人當時對佛郎機的印象相當不好，儘管他們穿了僧裝，仍遭到當地人的敵視，如果沒有當地官府的的保護，他們是難以立足的。林金水先生指出肇慶和韶州的傳教士必須在官府的保護下才能存在：

> 利瑪竇等傳教士之所以能夠在肇慶、韶州兩地安居十幾年，就是因為有廣東官府的保護，否則百姓早已將他們趕走。(30)

羅明堅《天主聖教實錄》中的一頁插圖（影件）

羅明堅雖然得到王泮支持得以立足肇慶，但仍感受到來自當地人敵視的壓力，為此他有詩〈觀桃感懷〉二首感歎：

> 西竺瑤池路不賒，蟠桃每食味酸牙。
> 於今移種端溪上，結實香甜又貴佳。
>
> 桃入中華見貴佳，吾身何薄物何加？
> 物離鄉貴人離賤，古語傳來果不差！(31)

根據《利瑪竇中國劄記》中當地人對他們敵視的描寫，我們知道羅明堅確實是有感而發。在肇慶，若沒有王泮的大力支持，羅明堅他們是無法在當地立足的。隨着王泮對天主教士收回信任和陞遷它處，天主教士在肇慶也被驅逐，說明羅明堅與王泮的關係至關重要。故此，本文寫羅明堅在肇慶就以與王泮關係的發展變化為主線來探討，但並不說明羅明堅在肇慶祇與王泮交往。

一、僧裝是羅明堅、王泮交往開始的關鍵

關於僧裝，羅明堅在1583年2月7日給總會長阿桂委瓦神父的寫的一封信中道：

> 總督果然賜我們一棟房屋，靠近一座大廟，那是我們時常散心的地方。那座廟位於城中，非常清靜，這正是我們所希望的。他願我們穿中國和尚的服裝，這與我們神職人員的衣冠略有分別，如今我們正在做僧衣，不久我們將化為中國人，“以便為基督能賺得中國人。”(32)

這是羅明堅和巴範濟去會當時的兩廣總督陳瑞的時候所發生的，即是他們穿僧服的開始。就這件事，利瑪竇在1583年2月13日給阿桂委瓦神父寫的一封信中也有反映：

> 他們已兩次和我們通信：信中大意是他們被中國官吏接見多次，知府對他們非常懷疑，而且不可獲得在那裡居留；但知府的上司，即兩廣總督曾給他們提出一些問題，他們答應說“是”之後，便准許他們在那裡居住，並且提供食宿；尤其是神父們聲明願做中國皇帝的順民時為然，他們應該更換衣服，神父們以為這樣很好，於是他把北京和尚的服裝賜給他們，這是他們所能恩賜的最體面的服飾了。(33)

利瑪竇對於僧裝的這些反應也是積極樂觀的，他並不是從一開始就反對僧裝的。《利瑪竇中國劄記》是利瑪竇後來的回憶錄，不僅對此事隻字不提，而且在第一卷第十章中在介紹中國的宗教時對佛教多有批判之語。可以說，利瑪竇是在對中國的認識深入之後，才開始反對僧裝。如果祇據《利瑪竇中國劄記》來判斷利瑪竇對僧裝的態度，是不全面的。

對於羅明堅他們僧裝的開始，研究者也多有涉及，觀點與裴化行出入不大，裴氏對此之研究是細

緻而深入的，從羅明堅、巴範濟一行1582年12月18日出發到1583年3月被迫離開肇慶，進行了細緻的考查[34]，指出羅明堅向中國申請僧裝的日子是1583年1月4日星期六。[35]對於僧裝的具體日期、原因和評價，裴氏是這樣說的：

> 我們暫時將日記停住，略一敘述羅明堅和巴範濟，所以決意改着僧裝的心理；在2月7日，他們還沒有換上中國人的衣裳，可是在20日，他們已經禿頭、剃鬚，身穿道袍，完全改變了原來的式樣。……“為引導中國得到基多的利益，把自己變成一個中國人民。”我們盡可相信他們是鑒於方濟各會士身着西洋服裝而引起廣州人民非笑的失敗，才決然實行這種改革。他們為這事曾經和他們一些讀書知理的朋友們去領教，並且引起澳門僑商的評議，但是他們自信能借基多教義的解釋，而令幾種習俗變成神聖的。[36]

裴化行認為羅明堅他們1583年2月20日穿上了僧裝，對於僧裝原因的分析，他在《利瑪竇神父傳》中又補充了一點：

> 對於這樣重大的決定，從神學上說，我覺得祇有一種解釋，就是，諾比利神父在印度已明確給予了先例。[37]

之後，裴氏轉述了諾比利神父在印度僧裝的十一大理由。[38]穿僧人的服裝，當然會被中國人稱作僧，羅明堅本人也自稱僧。對於僧的名稱，裴化行分析到這一點時說：

> 羅明堅便援照沙勿略初在日本時，曾經採用過佛教的名詞，給予傳教司鐸，一個僧的名稱。[39]

綜合裴化行僧裝原因的觀點，主要有兩大方面：一方面是傳教士以前的傳教經驗；另一方面是中國人的影響。很明顯，裴氏主要強調的是前一方面。事實上，中國人的影響才是羅明堅他們僧裝的關鍵。在明末中國整個佛教環境的影響之下，無任何天主教記憶的中國人把到中國的歐洲人所拜的天主教都稱佛教，而天主教士要進入中國傳教，除了援引他們之前的一些天主教士在東方傳教的經驗之外，還必須向中國人表明他們傳播的並不是中國人所陌生的宗教，即在中國人的記憶中找到與天主教相似的因素。美國學者保羅．康納頓說過：

> 作為記憶本身，我們可能會注意到，我們對現在的體驗在很大程度上取決於我們有關過去的知識。我們在一個與過去的事件和事物有因果聯繫的脈絡中體驗現在的世界，從而當我們體驗現在的時候，會參照我們未曾體驗的事件和事物。[40]

人們對事件和事物的認識和體驗是依據他們過去的知識，這種理論在兩種不同淵源的文化接觸之初會呈現什麼樣的現象呢？兩種文化都會依據自己過去的知識，而他們的知識淵源又極不相同，這樣在兩種不同文化初期接觸中，不可避免地出現誤解、“格義”現象。[41]明末的中國人，頭腦中沒有天主教的知識經驗，對於初到中國的歐人禮拜天主，都把他們比附於自己頭腦中存在的已有的知識和體驗的佛教。明嘉靖年間葉權對澳門的佛郎機有這樣的描寫：

> 事佛尤謹，番書旁行，捲舌鳥語，三五日一至禮拜寺，番僧為說因果，或坐或起，或立或倚，移時，有垂涕歎息者。[42]

明末張燮對也把佛郎機所禮拜的天主教看作佛教：

> 佛郎機身長七尺，眼如貓，嘴如鶯，面如白灰，鬚密鬈如烏紗，而髮盡赤。其僧擁重權，國有大故，則酋就僧為謀。主人論死者，僧誦經勸之，首肯然後行刑。中罪用拘，輕拘一足，重則拘兩足。婦女歲時詣寺讖悔。有陰事輒向僧自輸。僧為說法，鞭之數十，忍痛不敢言。夜留宿

寺中，聽僧所指劃，唯唯而已。婚姻父母不能定，惟寺所決之。人死貯以布囊，就寺以葬。所蓄財產，半入僧室矣。(43)

在這裡，不管張氏所述是否屬實，最可注意的是其以僧和寺來稱教士和教堂。明末的《皇明世法錄》所記佛郎機所拜天主教，就直接稱其為佛教：

俗信佛，喜頌經，每六日一禮佛。先三日食魚為齋，至禮拜日，雞豕牛羊無忌。……無媒約，詣佛前相配，以僧為證，謂之交印。(44)

事實上直到清初，中國仍有文人認為歐人的禮拜天主教行為是佛教。清初尤侗《佛郎機竹枝詞》云：

蜈蚣船櫓海中馳，入寺還將紅杖持。
何事佛前交印去？訂婚來乞比丘尼。(45)

對於明後期來到中國海岸的歐洲天主教，中國人祇能把他們看作是佛教，因為當時的中國人頭腦裡面沒有任何的天主教知識與經驗。他們把天主教士稱作僧，把天主堂稱作寺，這種現象與佛教入華之初，許多名詞比附於道家經典正相類。

明末中國人之所以把來到中國海岸的歐洲天主教稱作佛教，這與當時中國整個的佛教環境也有關係。由於明代的統治者與佛教的關係，整個明代的佛教大體上呈現興盛之勢。對於明代發展至萬曆年間的佛教，明末沈德符有一簡略回顧：

我太祖崇奉釋教，觀宋文憲〈蔣山佛會記〉以及諸跋，可謂至隆極重。至永樂，而帝師哈立麻，西天佛子之號而極矣，歷朝因之不替。惟成化間寵方士李孜省、鄧常恩等，頗於靈濟顯靈諸宮加奬飾。又妖僧繼曉用事，而佛教亦盛，所加帝師名號，與永樂年等，其尊道教亦名耳。武宗極喜佛教，自列西番僧唄唱無異，至託名大慶法王，鑄印賜誥命。世宗留心齋醮，置竺乾氏不談。初年用工部侍郎趙璜言，刮正德所鑄佛鍍金一千三百兩，晚年用真人陶仲文等議，至焚佛骨萬二千斤。逮至今上，與兩宮聖母，首建慈壽萬壽諸寺，俱在京師，穹麗冠海內。至度僧為替身出家，大開經厂，頒賜天下名剎殆遍，去焚佛骨時未二十年也。然上神聖，雖皈依淨土，毫不以意指示人。(46)

沈氏之描述使人從明統治者對佛教的態度略窺明代佛教之存在狀況。明代佛教雖不免曲折，然總體仍呈興盛之態。郭朋先生的研究也反映了這種情況：

明代佛教的基本情況，如寺院、僧尼，都缺乏精確數字，從諸如“營構寺宇，遍滿京邑”，京師“佛寺至千餘所”等零星記載中，可以推斷：明代全國佛教寺院以萬計算，當是近乎史實的。至於僧尼，洪武初年雖然有所限制，但實效並不大，而從景泰年間實際施行了鬻牒制度之後，出家人數更是大為增加。到成化年間，僧尼已達五十來萬人。萬曆以後，僧尼人數，也是有增無減。(47)

明代佛教的勃興還反映在高僧大德輩出上，梁啟超雖不看重唐以後的佛教，卻也不得不承認：

有明末葉，蓮池（袾洪）、交光（真鑒）、妙峰（福登）、憨山（德清）、藕益（智旭）先後崛起，斯道稱中興焉。(48)

對於明代後期佛教復興，陳垣先生也認為：

有明中葉，佛教式微已極，萬曆而後，宗風復振，東南為盛，西南亦被其波動。(49)

梁氏與陳氏皆認為明後期佛教才勃興，然明後期佛教之興，應有前期發展基礎的，觀前引沈氏和郭氏之文可知。總的來說，明代之佛教是唐以後幾個朝代中較興盛的一個朝代。這種大的佛教環境，不僅影響了天主教士對中國宗教環境的判斷，也影響了中國人對來到中國海岸的天主教的判斷。明代的某

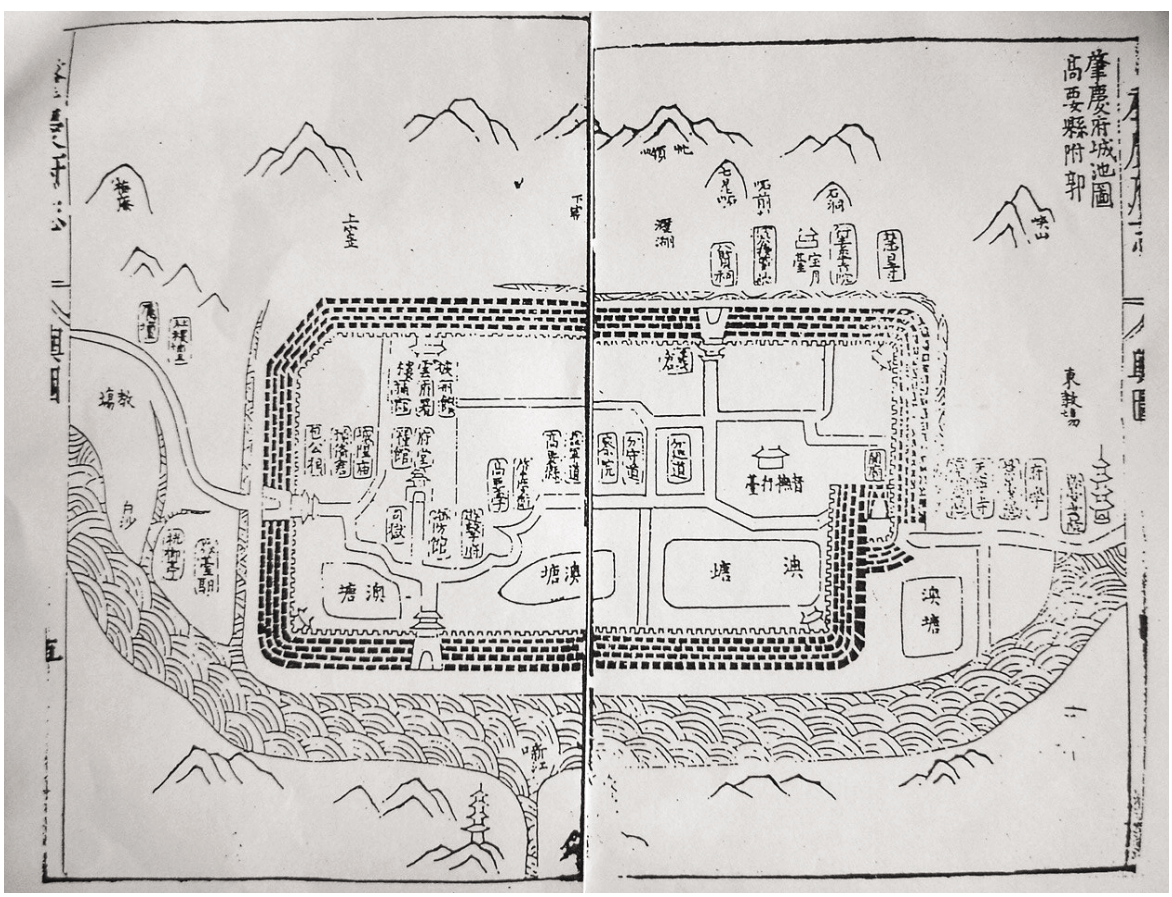
些官員，受這種大環境的薰染，對佛教有親近之感，對以僧裝出現的羅明堅他們並不感到陌生。

羅明堅是否能感覺到明代中國的佛教環境而採用僧裝，不得而知，然而正如羅明堅說的那樣，“他願我們穿中國和尚的服裝”，中國官員的意見是他採用僧裝的關鍵。可以肯定的是羅明堅在肇慶階段的活動與交遊，皆以僧的面目出現的，這一點在他的中文著作《天主實錄》(50)和五十八首中文詩(51)中表現得淋漓盡致。中國官員，特別是肇慶階段天主教士最大的保護人王泮，是把他們當作僧人來接待的。那麼，王泮為甚麼會支持僧裝的羅明堅等人呢？這與王泮對佛教的態度有關。對於王泮為什麼支持他們，羅明堅、利瑪竇的書信都語焉不詳，《利瑪竇中國劄記》把這歸結於王泮的德行：

> 那位長官是個天性樂善好施的人，帶有點殷勤的態度。他一開始就對神父們表示友好，情況許可時還支持他們。(52)

羅明堅等對王泮感到迷惑，因為他們來到中國大多時候受到的是排斥，但他們認為是因為王泮“天性樂善好施”而支持他們。事實上，由於王泮生於浙江，從小受佛教影響，對佛教有親近之感，他把羅明堅等看成是佛教僧侶而支持他們。

我們有必要追尋王泮的生活環境及其對佛教的態度。正如前面所提到的、由於明朝統治者與佛教的關係，整個明代的佛教大體呈現興盛之勢，這是王泮生活的整個大時代背景。陳垣先生所說明代佛



崇禎年間製作的肇慶府地圖。地圖上西北郊有梅庵，最東邊的塔即崇禧塔。這兩處是當時知府王泮遊覽過並有詩留下來的地方。選自崇禎《肇慶府志》的〈輿圖〉冊頁。

教復興“東南為盛”，當時中國東南的佛教是很興盛的。而王泮是浙江紹興山陰[53]人，正好處於東南地區。那裡的佛教情況又是怎麼樣呢？羅明堅與麥安東到紹興時，住在王泮的家裡，被待以高僧之禮[54]，大大增加了他僧裝傳教的信心。按照麥安東的記載，他們每天都與大批和尚會面[55]，從這些我們都能感覺到王泮家鄉佛教的盛況。再者，王泮長大的家庭能接待羅明堅這樣的西方“僧人”，並且允許大批和尚來訪，可見其家庭對佛教的親切態度。根據明代嘉靖《山陰縣誌》卷一二〈雜誌．寺觀〉，經筆者統計，山陰縣有寺五十處，庵四十二處，這些數字到清代嘉慶《山陰縣誌》並沒有減少。以上這些情況可略知王泮的生活環境，從家庭到社會，佛教氛圍是十分濃厚的。

那麼，王泮是否也受佛教的影響，對佛教抱有好感呢？回答是肯定的。王泮身為儒士，考進士，出而為官，但在他的內心深處，對佛教是懷有極深的感情的。歷來中國，外儒內道，外儒內釋，並不矛盾，這一點陳寅恪先生早就指出：

> 中國自來號稱儒釋道三教，其實儒家並非真正之宗教，決不能與釋道二家並論。故外服儒風之士可以內宗佛理，或潛修道行，其間並無所衝突。[56]

光緒二年重修的《肇慶府志》[57]卷一六，〈宦績〉二，引萬曆志為王泮做的一個小傳（嘉慶《山陰縣誌》卷一二，〈人民．鄉賢〉二，王泮傳略同）有云：

> 泮性恬澹，自奉如寒士，居官廉潔，焚香靜坐，若禪室然；詩詞沖雅，書法遒麗，有右丞右軍之風，粵中文士，皆來就正。

王泮居室所透露之禪風，正可見其意趣所在。府志說王泮"詩詞沖雅"，惜無文集傳世，祇有零星一些被府志記載流傳了下來，其中亦有體現其親佛心態的。王泮在肇慶為官其間，遊覽肇慶西郊的梅庵，有詩〈梅庵〉傳世：

> 官懶簿書稀，尋僧入翠微。
> 白雲依榻靜，紅葉近人飛。
> 愛爾能分供，憐予未拂衣。
> 心禪期明月，相賞憺忘歸。[58]

“心禪期明月”，正好與王泮傳中的“焚香靜坐若禪室然”相印證。官事閒暇之時，王泮於梅庵尋僧，其詩後兩句，正可見其禪悅，渴望擺脫俗事，尋求出世之心。王泮心中對佛教的感情，正是他支持以僧裝出現的羅明堅一行的主要原因。當羅明堅等的房子落成時，王泮送給他們親自撰寫的兩塊匾：“仙花寺”和“西來淨土”[59]，正可見王泮對羅明堅等的支持是居於把他們看成是佛教僧侶的基礎上的。

至此，對佛教親近的王泮，對來自西方且有奇藝的僧人，表示支持，給地建房，就不奇怪了。可見，僧裝是羅明堅、王泮交往開始的關鍵。羅明堅等借僧之名傳揚天主教，王泮卻以為他們是僧人而接受、支持他們，在這個意義上謝和耐認為明代天主教傳教士與中國人祇能夠在某種誤解的基礎之上交往[60]，是有道理的，因為傳教士與中國人的交往是“以彼此完全獨立的方式發展起來的兩大文明，首次真正開始互相交流”[61]。然而，不管怎麼樣，交流已經開始，故事必得繼續下去。

二、羅明堅、王泮交往發展與《羅明堅中國詩集》的反映

羅明堅第一次進入肇慶有巴範濟同行，他們在肇慶住了四個月左右（1582年11月-1583年3月），由於兩廣總督陳瑞被解職，而被趕回澳門。[62]過了幾個月，事情卻又發生了變化。1583年8月15日，肇慶當局“邀請耶穌會的神父去肇慶接受國家賜予的一筆財產，修建一座教堂和房屋”[63]。羅明堅、利瑪竇一行1583年9月10日抵達肇慶，時為知府的王泮接待了他們，賜給他們正在修建中的花塔旁的一塊土地以建他們的會所。[64]次日，王泮和建塔董事譚諭[65]在花塔旁等待羅明堅等前來以劃地給他們建會所。譚諭對羅明堅等要在花塔旁定居表示不滿，指責他們會像澳門的佛郎機一樣，給肇慶帶來災難。[66]王泮為此對羅明堅等進行口頭警告：不要

再帶人來，要遵守中國法律。羅明堅等一一答應之後，才在塔的東面劃出一塊地給他們。[67]土地使用權一批下來，由於感覺到當地人的反對，羅明堅便急於開工，以造成事實，他一方面和譯員對不滿的人做思想工作，一方面加快開工，不顧中國人的反對。[68]在這期間，王泮經常去看他們，羅明堅也積極回訪。王泮的帶頭作用，帶動了一批官員與羅明堅往來，大大提高了羅明堅他們的聲譽。唯有總督例外，不想與傳教士交往。[69]羅明堅與當地官員的交往，特別是與王泮友誼的發展，是傳教士在肇慶定居的有力保障。羅明堅他們的會所落成，王泮親自題匾“仙花寺”和“西來淨土”[70]，是羅明堅與王泮友誼發展的表現。到王泮和鄭一麟允許羅明堅與麥安東訪浙江[71]，他們的友誼發展到了最高潮，浙江回來之後，就出現了危機。

由於羅明堅等意識到“在開始之期，和中國人交往必須謹慎小心，祇怕一不小心，這個美好的環境便會失去……”因此，不向中國人要錢[72]，不公開談論宗教，用時間來學習中國語言、書法和風俗習慣，以身作則過聖潔生活，展覽歐洲新奇物品和書籍[73]，贏得了王泮的好感，寫詩贊美他們：

> 謹獻俚句於西國天人。萬里之遙，乘扁舟橫渡重洋，祇為修成愛人之德，深慕中華民情雅淨，為能在此養性存心。春雷震、萬物生、景色明媚，此人能不憶及故國風光？一心向義，敬主讀書之外，別無他事，來至中國為引大家走入天鄉。如此勇敢有恆，怎能不四方向化？1583年（萬曆十一年）春日，務義山人書。[74]

羅明堅雖以僧裝進入肇慶，但在與中國的權力階層儒士們交往的過程中，發現詩歌是儒士們交往的一個重要手段。為了引起儒士們的注意，羅明堅開始用中文寫中國詩。羅明堅的中文詩被陳綸緒神父發現，並整理出版，中文名一般譯成“羅明堅中國詩集”，既反映了他在肇慶期間的活動，又反映了他的浙江之行和廣西之行。[75]羅明堅與王泮的交往在詩集中也有反映，大部分詩現在都不能肯定是寫給誰，能夠明確知道與王泮相關的有兩首。崇禧塔建成後，王泮登塔遊覽，有詩〈崇禧塔〉傳世：

> 九層巖岌控羚羊，日射金輪散寶光。
> 危構不煩千日力，靈成應與萬年長。
> 懸知窟是龍蛇蟄，會見人題姓自香。
> 極目五雲天闕近，雙鳧直欲趁風翔。[76]

羅明堅為這首詩也和了一首，即〈題塔，用王爺登塔志喜韻〉（這裡的王爺是指王泮）：

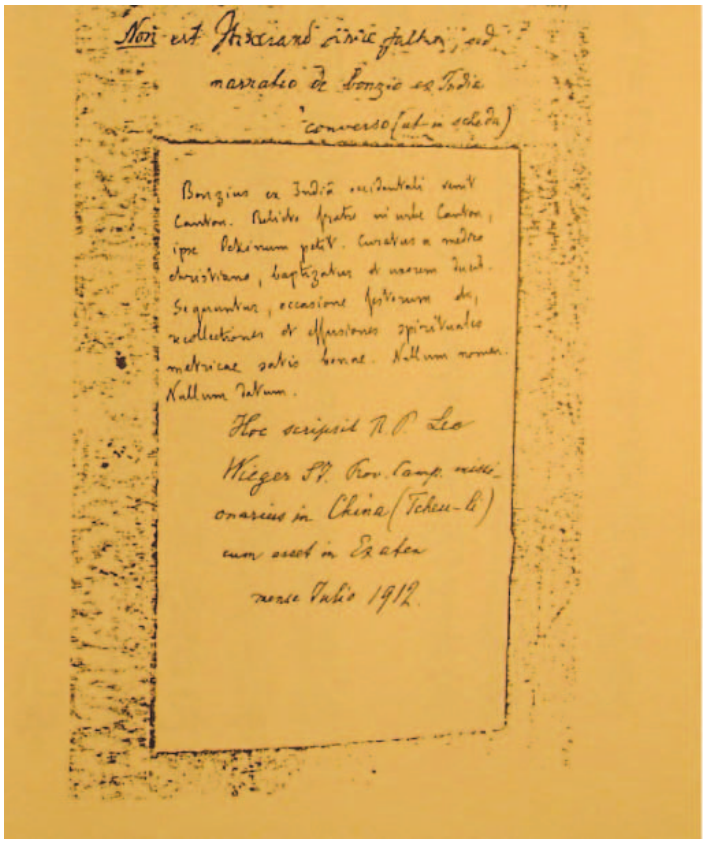
> 役采星巖白石羊，構成寶塔現金光。
> 擎天柱國三才正，鞏固皇圖萬壽長。
> 簷遠雲霞霄漢近，頂闖月窟桂花香。
> 日移影射端溪水，驚動騰蛟海表翔。[77]

這裡我們不必去評價羅明堅的漢詩水準，但他這一首詩是為王泮的詩所寫則是可以肯定的。羅明堅與王泮的交往用了詩歌，在附庸風雅方面，羅明堅可謂煞費苦心。羅明堅的另一首與王泮直接相關的詩是〈賀憲司生子〉（據下文所引〈新建崇禧塔記〉中王泮稱為“賜進士第、中憲大夫、廣東按察司副使敕整飭兵備、兼分巡嶺西道”，可知憲司即指王泮）：

> 十月初三上得兒，小僧初十賀遲遲。
> 奇逢天主慈悲大，聖澤淋頭萬福宜。[78]

根據利瑪竇1586年10月29日一信，提到王泮這一年得到一個兒子，由於他早先向聖母像祈禱，引得想得兒子的人都去向聖母像磕頭，[79]再根據羅明堅的詩，可知1586年10月3日，王泮的夫人生了一個兒子。從確定的這幾首有限的詩，可以知道羅明堅和王泮的交往，關係是比較密切的。

羅明堅與王泮關係的發展，使傳教士在肇慶定居頂住當地群眾的驅趕，逐漸穩固下來，並有所發展。但這種穩固取決於官員的態度，當地大部分群眾仍然不接受他們，因此這種穩固是隱含危機的。



藏於羅馬耶穌會士檔案館的 Wieger 神父於 1912 年整理的羅明堅在中國寫的漢詩集子的整理記錄。當時被誤為是印度僧侶的作品，後來經陳綸緒神父（Albert Chan, S. J.）考證乃知是屬於羅明堅所作。選自 Albert Chan, S. J., "Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems", *Monumenta Serica* 41 (1993), p. 139.

三、羅明堅、王泮交往的危機與〈新建崇禧塔記〉

羅明堅積極與王泮交往，他的會所也因此受到王泮的保護，但王泮的保護同時也面臨巨大壓力，這主要是當地人的反對。當地人的反對主要在兩個方面：一是擔心這些外國人也會像澳門的佛郎機一樣，會危害到他們[80]；二是認為崇禧塔是應這些外國人的要求而建的。[81]這些壓力最後迫使王泮收回了對羅明堅他們的保護和友誼。

羅明堅與王泮的友誼在 1586 年下半年開始出現危機，即在羅明堅從浙江紹興回來之後。[82]羅明堅和利瑪竇的信都沒有談到他們與王泮關係的變化，《利瑪竇中國劄記》對此則有一大段描述：

在浙江的新事業卻遭到不同的命運。嶺西道的親屬由於害怕拜訪神父們的大批客人會帶來麻煩，就偽造一封信，叫神父們返回他們在廣州的同伴處，並聲稱他們離開羅明堅神父就會有危險事。這種欺詐是明顯的，因此他們仍留在原地，直到我們的朋友肇慶長官得到這件事的錯誤消息，才頗為勉強叫我們撤走。這道命令他們祇得服從，羅明堅神父從旅途返回，與神父們在肇慶匯合。這次事件以及他的親屬的信件，使得我們從前熱心的保護人嶺西道撤銷他的友誼，最後完全斷絕了。他甚至通知神父們取消在新月的節日對他的例行訪問，並命令他們把他的名字從那兩塊光榮匾上抹掉，那是他贈給他們掛在他們住宅大門和接待室上的，還叫抹掉他為利瑪竇繪製的地圖的署名。最後，當他在公共場合遇到一個神父時，他不像往常那樣親切相迎而是繃起臉，但他並沒有採取影響他們居處的行動或措施。[83]

在利瑪竇看來，王泮與他們的關係惡化，主要是因為羅明堅想在浙江紹興居留和王泮親戚的信。事實上這祇是一個方面而已，前面提到的兩方面壓力的長期積累才是重要的原因，佛郎機的名聲明顯影響了肇慶傳教士的發展。關於這些人會像佛郎機一樣威脅當地的安全、花塔是應外國人要求而建的流言廣泛流傳，肇慶當地不斷有人騷擾教堂，王泮雖然動用官方權威保護，但仍感受巨大的輿論壓力。

羅明堅身為僧人，卻到處活動，廣泛結交，這與中國人觀念中的僧人不太一樣。雖然沒有直接的證據表明王泮是因為羅明堅的廣泛活動而產生反感，但在羅明堅的浙江之行和廣西之行[84]之後，王泮終於決定驅趕他們，"便下一道命令叫神父們回澳門去"[85]。羅明堅和利瑪竇面見王泮，哭着求情，王泮在回答趕他們的理由時，主要仍是前面提

到的兩個方面的流言[86]，可見這兩個流言影響王泮之深。王泮與譚諭商量，最後雖不馬上趕走他們，為了應對當時的輿論，譚諭出了一個嚴厲的告示，體現了他們關係的危機：

> 教堂是用外國教士的資金和勞力修建的，但塔卻是肇慶官府用公家的錢修建的[87]，以保障該省的興旺。外國人對它的建造毫無貢獻。他們當中有人曾受到總督的接待，但他們卻帶來別人和他們一起居住。因為這個緣故，並且克盡他自己的職責，所以他已命令他們全部離去。然後告示繼續說，他們求見他，哭哭啼啼，申訴他們遠離故土，並提到他們已經花了錢。他們聲稱他們曾受到總督的接見，從沒有害過人，從未絲毫觸犯國法，還提出其它為自己申辯的理由。他在告示中承認，他發現所有這些都是真實的，並且為他們的遭遇而感到憐恤。鑒於他們都是信士，操持德行，所以他說他允許他們有一兩個人留在總督所指定給他們的房屋裡。所有其他的人都必須遵命離去，留下來的人不得再帶來任何多餘的人。如果他們帶進人來，那就馬上把他們攆走，毫不容情。不服從這個命令，就祇能證明他們在陰謀顛覆國家。[88]

根據裴化行的看法，羅明堅廣西之行在1587年7月27日回到肇慶，羅明堅回來時肇慶又出現了新一輪的群眾驅趕傳教士的活動，羅明堅回到肇慶時仍沒有平息。[89]這個告示應發表在羅明堅從廣西回肇慶之後，回答的主要仍是前面提到兩個方面的群眾輿論，一是肇慶花塔是用肇慶人自己的錢建的，與外國人無關；二是這些外國人的定居經過了總督的批准，他將嚴格限制不給這些外國人再帶人來。

為了回答當時的謠言，表明崇禧塔是肇慶人建的，與外國人無關，這年的七月份，王泮親自撰文，為崇禧塔立了一塊碑，這塊碑即當地府志、縣誌金石篇都可以看到的〈新建崇禧塔記〉（這塊碑今存於肇慶崇禧塔下，字跡已經無法辨認），現在根據宣統《高要縣誌》卷二二，《金石》二，〈新建崇禧塔記〉（參考譚棣華、曹騰騑、冼劍民編：《廣東碑刻集》，第658-659頁。），摘錄如下：

> 賜進士第、中憲大夫、廣東按察司副使敕整飭兵備、兼分巡嶺西道王泮撰文。
> 賜進士第、奉政大夫、南直隸鎮江府同知、郡人陳一龍書丹。
> 鄉貢進士、文林郎、北直隸新城縣知縣、郡人何其中篆額。
> 肇慶郡治，地脈自西而東，南有大江，北有瀝水，順流東下若建瓴，然非所以聚風氣，鍾靈秀也。萬曆十年，諸生言、郡北故無堤，瀝水環繞，自成弘後，瀝為堤捍，上自桂林，下至羚羊峽，滔滔而東，其氣不聚，人才遂如晨星，未可盡歸人事也。石塘故有水道通江，請復之，無寧茲窪下田塘，亦藉以殺潢潦泛口，業鑿渠導瀝，自北而南，由東郊至小市頂入江矣。諸生復言：小市石頂，隱然郡之左臂，其趾方丈，其石磥砢，其地綰長江下流，賴大夫之靈，通瀝於江，如形家言，則此乃捍門哉！請建浮屠其上，鎮之便。余難之曰：若何淫於佛氏之說乎？諸生曰：天傾西北而水東南馳，夫其馳於東南，天地無如之何也。然則河有砥柱，於入海則有碣石，江則有灩澦，於入海則有金山，若以障其闌而回之者。碣石金山，人之所不能為也，浮屠人所能為也。輔相天地之宜，非大夫誰任？樂有龠，槖亦有龠，其物雖同，其為用則異。苟吾用而便，吾何以其名為？余曰：諾。既一年，穡秉豐登，萑苻衰息，乃布命境內，若里居族姓鄙師鄰長，以迨黃耇聞命奔走，庀材鳩工者不謀而合。於是奠趾廓基，為梯者九，觚而面者八，高以尺記可二百，所靡銀以兩記凡三千有奇，皆醵金不出帑一錢。董之者，邑人知縣譚君諭也。始壬午九月，迄乙酉四月告成。遠近觀者，舉欣欣色喜。余曰：天下也，孰非時為之哉？夫天地之氣，渾亟滂礴，鬱而覆流，其靈粹所鍾，清淑所蓄，恆需久而泄。迨其泄也，不能無助於

人，則人與天交相贊者，不能違乎時也。浮屠議非一日矣，往往格於道謀。今倡而舉，事不三年而成。拔地摩霄，金碧輝映。其基盤勢拱，不口不泐，峭然若卓筆若端笏若奇峰之峙，說者以為文運之應，非耶？西江之水千流萬派，汪洋奔湃，至於石頂，若拱若揖，去而復留精萃氣。斯固融潔於千萬載之前，於茲而發，濟濟多士，應運而興，儀上國而禎王家。故令鴻造，創於一時，而余適遘奇時也。況倡一和萬，如響斯應，富者輸財，窶者出力。子來丕作，無窳無墮，可卜人心之和矣。夫作事者時，倡時者氣，一時人士踴躍奮迅，思振其舊而新之，圖文運之昌，殆非虛語。不然，孰鼓舞？是諸生勉之，無負昌期哉！萬曆丁亥孟秋吉旦。（人名從略）

這塊碑的主要內容在於兩點，一是此塔的建設與佛無涉，二是此塔由肇慶民眾發起，用肇慶民眾的集資而建成。初看起來這似乎祇是一個平常的碑記而已，其中卻有一點值得思考。碑中說此塔“迄乙酉四月告成”，碑記卻撰寫於“萬曆丁亥孟秋吉旦”，意即塔建成於1585年4月，王泮卻於1587年7月才撰寫碑記，事隔兩年多。按照筆者考察，崇禧塔建成時並無碑記，這從府志、縣志中把此碑記稱“新建崇禧塔記”的“新建”也可以看出來。為甚麼塔建成之後兩年，王泮突然想立一塊碑呢？由於中文材料缺載，不敢妄下斷言。但我們根據《利瑪竇中國劄記》對當時發生的事的陳述，以及上文所引的告示，我們不難看出其中的某種聯繫。這個時候，羅明堅等的浙江之行與廣西之行以及經常出入澳門，已經在當地和廣州引起了很大的恐慌，王泮因此很苦惱，急於擺脫羅明堅等對自己的影響。[90]在這一點上，利瑪竇似乎不太願意說清楚王泮的煩惱及想與他們劃清界線的真正原因，但在稍後的陳述中還是有所透露：

按照官吏晉陞的習慣，嶺西道在此之前就應該提陞更高的官階了，但卻得不到朝廷提拔他的消息。他變得多疑而抑鬱，擔心他和外國人的友誼使他遭到了冷遇。[91]

根據《利瑪竇中國劄記》的這些描寫，不難看出王泮此時的心態，他急於擺脫羅明堅等對自己的影響，因為他擔心與這些外國人的交往會影響到他的陞遷。 王泮此時急於與崇禧塔旁的羅明堅等劃清界線，就在這種背景之下立〈新建崇禧塔記〉這塊碑的。即這塊碑立於這個時候，主要是要向民眾表明：1）這座塔與佛無涉即與旁邊的仙花寺沒有關係（在這裡應該說明一下，王泮雖然對佛親近，但一旦影響到自己的政治前途，仍以前途為重。）；2）這座塔是肇慶人倡建的，用的是肇慶人的錢，肇慶人的力，即此塔並不是應仙花寺裡的外國人要求而建的，沒有用外國人一分錢一分力，是肇慶人自己建的。由此看來，〈新建崇禧塔記〉和前面引用的《利瑪竇中國劄記》記載的那個告示其實是姐妹篇，都是王泮應對當時社會輿論的工具。至此，王泮可謂殫精竭慮，整個碑記沒有一個字提到塔下的仙花寺和西僧，但與塔下的西僧劃清界線目的卻可以達到，既可堂皇立碑紀事，又回答了當時的流言，實在一舉數得。從這個意義上來看，此碑記不單是立碑誌喜，也是王泮與羅明堅關係危機的黃牌。

羅明堅等在肇慶的傳教活動，引起當地人的不滿，王泮雖然開始時對僧裝的傳教士表示好感，保護他們，但隨着當地人不滿日益強烈，以及羅明堅的四處活動引起的社會不安，王泮擔心傳教士的活動會影響他的前途，逐漸打消了對他們之間的友誼。隨着王泮1588年的陞遷而去[92]，肇慶的會所失去了他們最大的保護者。1588年1月，羅明堅離開肇慶，1588年12月20日，為尋求在中國有更穩固的傳教環境，被派往羅馬向教皇請求遣使中國[93]，從此永遠離開了中國。失去了保護人的肇慶會所，不久就被新任總督劉繼文佔領，並驅逐了傳教士[94]，在肇慶的僧裝傳教就此結束。羅明堅離開之後，利瑪竇成為耶穌會在中國的主要負責人，到韶州之後，雖然沒有馬上換上儒裝，但已經拒絕被稱做僧人，拒絕與僧人為伍。[95]

以利瑪竇傳教思想作參照追述羅明堅僧裝傳教思想

正如前面所論述的一樣，在肇慶傳教階段的主要負責人是羅明堅，因此在肇慶階段僧裝傳教的思想，應該以羅明堅的名義來命名，而不能全部歸功於聲名顯赫的利瑪竇的名下。關於僧裝傳教階段的傳教思想的研究，多傾向於羅明堅與利瑪竇的區別，傾向於羅明堅偏好僧裝及其傳教思路的失敗與利瑪竇改換儒裝之後不斷的成功。這些研究不僅忽略了羅明堅的成績及其與利瑪竇的聯繫，也忽略了利瑪竇傳教思想的失誤。利瑪竇的儒裝傳教是羅明堅僧裝傳教的繼續和發展，他們雖然披不同的外衣傳教，但是殊途同歸，結果與命運也一樣，祇不過是利瑪竇的儒裝傳教的失敗在他離世之後才發生而已。總之兩種不同淵源的文化是不可能通過改換外表而取得一致並相融合的，必須經過長期的磨合，才能互相看清對方的面目，走向真正的互相理解、平等交流。在論述羅明堅的傳教思想時，筆者試以利瑪竇的傳教思想為參照系。研究者對利瑪竇的傳教思想的研究已經日趨精深，對利瑪竇的傳教思想做出較好的歸納和總結，這給後學以利瑪竇傳教思想為參照考察羅明堅的傳教思想提供了可能的條件。較早對利瑪竇傳教思想作出較好的歸納和總結的，應首推陳垣先生，他在《基督教入華史略》中總結利瑪竇傳教成功得出六項：奮志漢學、贊美儒教、結交名士、排斥佛教、介紹西學、譯著華書。(96) 這是陳氏一大貢獻，至今仍為不刊之論，後人研究及此，祇是擴展和補充而已。對羅明堅傳教思想的考察宜用這六項為參照。

保存於崇禧塔下的〈新建崇禧塔記〉碑上的字跡今已無法辨認

一、奮志漢學與譯著華書

漢學的範圍十分廣泛，羅明堅為了傳教，努力學習中國文化，而譯著華書則可體現其對漢學努力的程度與達到的水準，因此合而論之。羅明堅的漢學水準及其對歐洲漢學的貢獻，張西平先生已經做了相當深入的研究，但他的研究偏向羅明堅向歐洲介紹漢學方面(97)，我主要是談羅明堅對漢學的態度、學習和進步。羅明堅到澳門一年之後，於1580年11月8日寫信給羅馬麥爾古里亞諾神父時，就表達了他希望能學好中文、用中文寫書傳教的願望：

> 我希望不久對中國話能夠運用自如，而後用中文撰寫要理等書，這是為歸化他們必須的步驟。(98)

羅明堅雖然認為學習中文非常困難，並遭到當時在

澳門的其他會士的阻撓，但是他仍然十分努力地學，並且取得若干進步，對中國文化也有初步的瞭解。這於1581年11月12日寫信給羅馬麥爾古里亞諾神父的一封信中可以看出來：

> 但在服從之下，我盡力學習，托天主的庇佑，目前我已認識一萬五千中國字，逐漸可以看懂中國書籍了；且於1581年我曾到廣東省會廣州小住，曾翻譯這本中文小冊子，茲祇給您寄去一本，使您可以知道中國字的寫法，同時對中國人的智慧與能力有所瞭解，並也曉得天主如何使這些教外民族深悉倫理道德，以及如何教育他們的子女去實行。(99)

關於漢文學習方面，這封信後面寫道：

> 今天托天主之福定要在中文方面益求進步，並練習用中文作文，以便來日用中文著書，駁斥中文書中的謬誤。(100)

羅明堅從學習中文到把中文書譯成拉丁文，可以看出他致力於漢學所獲得的進步。羅明堅努力學習中國文化的目的，是想用中文作文，“駁斥中文書中的謬誤”，意即為了傳教。他努力學習中文，開始用中文著書，到1583年2月7日，在寫給總會長阿桂委瓦的信中，已經說他用中文寫了幾本教理書：

> 自我來到中國，迄今已三年了，時常加緊學習中文，目前我已撰寫了幾本要理書籍，其中有《天主真教實錄》(*Doctrina*)、《聖賢花絮》(*Flos Sanctorum*)、《告解指南》或《信條》(*Confessionario*)與《要理問答》(*Catechismo*)等，這一切都是遵視察員神父與其他神父的意思而撰寫的，並讓我印刷，這樣把天主教義的大綱介紹給外教人，方能引導他們進教。(101)

羅明堅致力於漢學，進步也是明顯的，他用中文寫的這些作品，既有譯的成份，又有著的成份，如現在保存下來的《天主實錄》，裴化行就對比過它與拉丁文原文的區別，發現並不盡相同。(102)除了譯著華書外，體現羅明堅致力漢學的還有他練習用中文寫中國式的詩，他留下來的五十八首中文詩就是明證。用中文寫中國詩，不僅體現羅明堅對中國瞭解的深入，懂得應該如何去與中國的讀書人交往，而且體現他漢學的進步。至今還沒有發現利瑪竇有中文詩留下來，可見在“適應性”方面，在某種程度上，羅明堅比利瑪竇走得更遠。在羅明堅留下來的詩文中也可窺見他學習中國文化的足跡：

> **偶　懷**
>
> 朝讀四書暮詩編，優遊那覺歲時遷？
> 時人不識予心樂，將謂偷閒學少年。(103)

> **與一秀才相聯論道**
>
> 君尊天主教，予學舉人文；
> 結拜為兄弟，君予上紫宸。(104)

> **歎唐化未正**
>
> 數年居此道難通，祇為華夷話不同；
> 直待了然中國語，那時講道正從容！(105)

羅明堅為了傳教而努力學習中國文化，不僅能夠把中文書譯成拉丁文書，用中文寫教理書，而且能用中文寫中國詩。由於羅明堅對中國文化的瞭解，通過他的介紹，歐洲對中國文化有了進一步的瞭解。張西平先生稱羅明堅是西方漢學的奠基人。(106)因此，可以說在奮志漢學和譯著華書方面，他實已為利瑪竇開了先河，在某些方面，甚至比利瑪竇做得更深入。

二、尊重儒教(107) 結交名士

所謂名士，在明代大體上指儒士。尊重儒教與結交名士有較密切的聯繫，因此合而論述。羅明堅僧裝進入肇慶，以西僧的名義展開活動，卻也尊重儒教和結交名士，看起來似乎不好理解，但事實上正是這樣。羅明堅雖然僧裝，但他從不

承認佛教的理論，反而十分注意與中國掌握實權的儒士階層來往，而要與儒士來往，必須尊重儒士的文化，表示自己對儒士文化的瞭解。前面提到的羅明堅寫中國詩，也是為了與中國儒士階層來往。中國儒士階層之間的交往，詩詞酬唱往往是重要內容，羅明堅努力寫中國詩，目的就是想取得儒士的認同。當然，羅明堅尊重儒教與結交名士並不一定居於他對中國宗法環境的理解，因為在他的書信中並沒有發現像利瑪竇那樣對中國三教並存的宗教狀況有清楚的認識。

最能反映羅明堅尊重儒教的是他的中文作品，例如他當時宣教用的中文書《天主實錄》，對中國的宗教頗多批評之語，對儒家文化卻多所引用，《天主實錄》引言就充滿儒家色彩：

> 嘗謂五常之序，惟仁義為最先。故五倫之內，以君親為至重。人之身體髮膚，受於父母，為人子之報父母者，皆出於良知兩能，不待學而自然親愛者也。(108)

羅明堅引用儒家經典開頭，意在表現自己對儒家文化的尊重和瞭解以吸引儒士閱讀。這些不僅體現了羅明堅對儒教的態度，而且也開了利瑪竇後來利用儒家經典為天主教傳播服務思想的先河。尊重儒教也反映在羅明堅的中文詩〈勸人修繕報天主〉中：

> 要酬天主德，不用寶和珍；
> 祇愛人心好，常行禮義仁。(109)

羅明堅雖以僧裝出現，但他明顯感覺到文士階層的社會影響，他因此不僅要熟悉這一階層的文化生活，而且須與這個階層的人廣泛結交，這也是尊重儒教的表現。除了前面專門論述的王泮之外，羅明堅也極力與其他官員和文士交往，這不僅在《利瑪竇中國劄記》第二卷中有描寫，從羅明堅寫的漢詩中我們也能感受出來：

> **回廣邀友話情**
> 去年小弟別離兄，兄在廣城弟去京；
> 今日弟回思別久，請兄舟內話離情！(110)

> **邀　友**
> 湖廣回來兄已知，今過廣省拜兄遲；
> 與兄別久情多間，高第兄居敘一時。(111)

前首是寫浙江之行回來之後邀友話情事，第二首是從廣西回來邀友事，第三首則是寫與一位秀才的交往，現在無法知道羅明堅交往的人具體是誰了，但羅明堅積極與文士往來則是可以肯定的。當然，這些人不一定都像王泮和鄭一麟那樣是當地的名流，但羅明堅的這些交往已經和利瑪竇後來結交儒士名流傳教走的是同一條路線。

從以上的論述可看出，羅明堅在肇慶尊重儒教與結交名士與利瑪竇後來憑此傳教所為是相同的。

三、排斥佛教

羅明堅以僧裝出現，以西僧自居，卻極力反對佛教，不妥協，這是十分有意思的。羅明堅沒有在書信中直接表明他對佛教的看法，這可能與其僧裝有關。然而他的行動與中文作品對佛教的批判卻是毫不客氣的。羅明堅是用中國人比較熟悉的佛教瓶子去裝天主教的酒。有些研究者刻意去區別羅明堅和利瑪竇的傳教思想，以頌揚利瑪竇的功績，而強調羅明堅對佛教的樂觀態度及其造成傳教的失敗。事實上羅明堅祇是借用僧的名字和服裝而已，他傳揚的是天主教，堅持的是基督論(112)，對中國的宗教多進行批評，特別是對佛教並沒有妥協。

羅明堅的中文著作《天主實錄》，對佛教的批評是很直接的：

> 或問：釋迦勤苦勞心，著作經文四千餘卷，果無可誦讀與？
>
> 曰：釋迦經文虛繆，皆非正理，故不可誦。估試論之。曰四生六道人魂輪廻，又曰殺牲者魂靈不得昇天，或魂歸天堂者復能回生世

界，及地獄充滿之際者復得再生於人間，又曰禽獸來聽講法，亦得以成其道果。又有一經名曰“大乘妙法蓮花經”，囑其後人曰：能誦此經者，得到天堂受福。今且以理論之：使有罪大惡極之徒，家有錢財，買經誦讀，則得以昇天受福；若夫修德行道之人，貧困窮苦，買經不得，亦將墜於地獄與？此釋迦之言，誠不可信！或問：彌陀釋迦，既非得道之人，若人求福，感應甚驗，何也？曰：此等皆邪魔惡鬼潛附佛像之中，誑誘世人，是以求之有應也。(113)

羅明堅之《天主實錄》，雖自冠僧名，對佛教卻大加批判。在實際行動中，羅明堅也沒有承認自己是佛教僧侶。羅明堅、麥安東浙江之行，雖被當地人以高僧之禮相待(114)，羅明堅卻在他的中文詩中表明不承認佛教：

寓杭州天竺寺詩答諸公（二首）

僧從西竺來天竺，不憚驅馳三載勞；
時把聖賢書讀罷，又將聖教度凡曹。

一葉扁舟泛海涯，三年水路到中華。
心如秋水常涵（洗）月，身豈（若）菩提那有花？
貴省肯容吾著步，貧僧到（至此）處便為家。
諸君若問西天事，非是如來佛釋迦。(115)

詩中括弧別註是羅明堅寫在旁邊的字，可見其推敲修改的痕跡。羅明堅以僧的身份出現，而傳揚天主教，堅持基督論，在他的中文詩中也有體現。(116) 研究者似乎太過在意羅明堅的僧裝和僧的名稱，竟強調羅明堅對僧裝的積極態度，以此判斷他對佛教的態度，以區別於利瑪竇的儒裝傳教中對佛教的批評，殊不知他身披僧裝，對佛教也大加批判，毫不留情。事實上明末天主教士進入中國，都感覺到了佛教的勢力，因此從根本上說，他們要想立足，必須與佛教進行校量，在這一點上，他們的意見是一致的。羅明堅對佛教的批評並不比利瑪竇手軟。

四、介紹西學

西學的範圍是很廣泛的，當然也包括天主教理論，羅明堅向中國傳播天主教，這是他的主要目的。在這裡主要論述一下羅明堅對向中國介紹西方科學的態度。向來論者多以為利用西學為傳揚天主教服務是利瑪竇的功勞，事實上羅明堅對藉西學傳教也是同意的。藉科學傳教是入華耶穌會士傳播的通例，並不是利瑪竇的創造。此點陳寅恪先生早有總結性的見解：“自來宗教之傳播多假醫藥天算之學以為工具，與明末近世西洋傳教師所為者，正複復相類，可為明證。”(117)羅明堅到中國傳天主教，對於科學的的作用，有清楚的認識，他在1580年11月8日給麥爾古里亞諾神父的一封信中寫道：

當您要派費郎德．加白才神父（P. Ferrante Capece）來中國工作，這個計劃十分好而有益，因為他很熱心虔誠而又有廣大心胸，在學中文方面定能助我一臂之力，其次在要理與數學方面都能幫助我，中國人對數學是十分好奇的。(118)

羅明堅已經意識到中國人對西方科學的興趣，才認為費郎德．加白才能在數學方面幫助他。由於認識到中國人對西方科學的好奇，所以在要求定居的時候，傳播西方科學也是一個理由。羅明堅在1583年2月7日給總會長阿桂委瓦神父的信中寫道：

另一次我們拜訪總督，基於蒙受優待，於是我們向他呈一公文，希望賜一住宅，以便學習中國文學與語言，這樣好把我們西洋的科學介紹給中國。(119)

在寫這封信稍後，羅明堅又提到總督看重他們是因為西方的科學和天主教：

基於中國官吏都十分精明，擅於行政，神父！您從去年視察員神父給您寄去的〈報告〉可

羅明堅刊刻於1584年的《天主實錄》首頁。選自鍾鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）主編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第一冊。

知。一面由於我不斷要求，一面總督也對我們的認識有正確的報告，他知道我們並非泛泛之輩，有奇才，知道製造科學工具，如日晷與金屬鐘錶，通數學，尤其〔有〕一天告訴我們說，他知道我們侍奉天主，天主是偉大的神明；他們稱天主為“天”，為至上神，他們崇拜祂，也認為我們對這個國家會有益處，因此，他相信拒絕我們在這裡定居是不相宜的。(120)

這裡羅明堅對中國崇拜天或許有所誤會姑且不論，最可注意是羅明堅認識到總督看重他們有科學才華這一點上。在這封信的後面他附了一些要求，希望寄給他一些鐘錶等新奇物品以獻給中國皇帝。(121)從這裡可以看出，羅明堅十分清楚利用西方科學在中國人眼中的新奇為傳教服務的重要意義，而且要以進入中國皇帝的宮廷為目標。

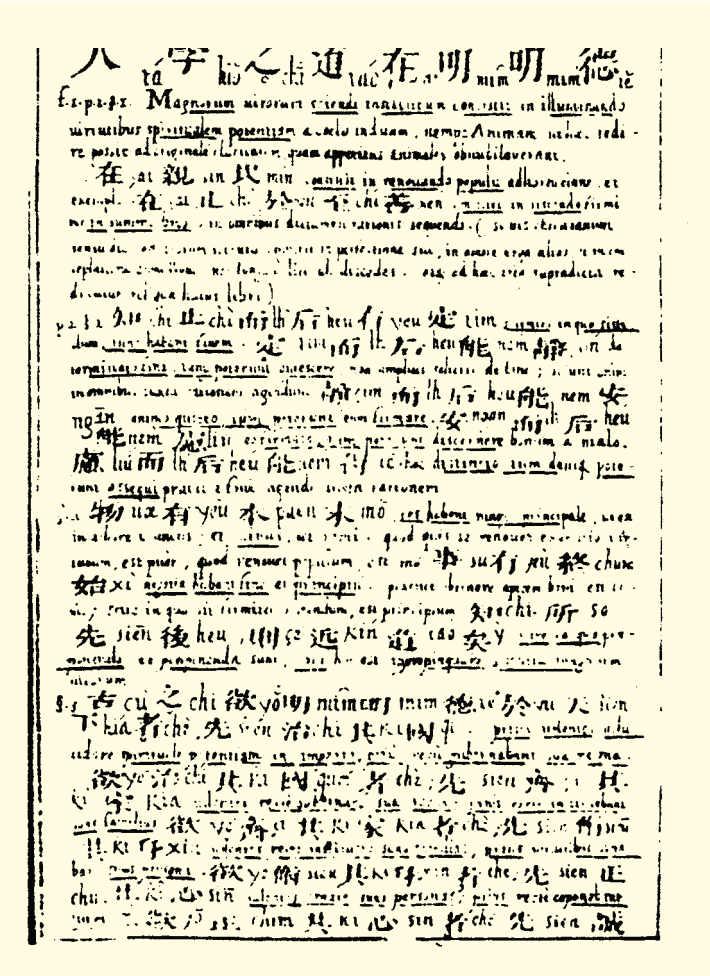
羅明堅寫信要求派利瑪竇幫助他傳教(122)，原因雖或多方面，然而利瑪竇的科學才華，當為一重要因素。利瑪竇後來在肇慶製作鐘錶、世界地圖、展覽歐西新奇物品，雖由利氏具體去操作，但在當時羅明堅起主導作用的情況下，這些科學行動很難說不是羅明堅的意思。裴化行在考察明末傳教士的這些科學傳教行動之後，給利瑪竇以很高的評價：

這種完全革新的“間接辯證法”正足以表示自從16世紀末期起至18世紀末期止在中國傳教事業的真實志趣，並且這是近代中國各種改革的預兆，又毫無疑義的，這項功績應該歸功於利瑪竇，而不是羅明堅或范禮安。(123)

在借科學傳教上單單歸功於利瑪竇的說法是不科學的，羅明堅與利瑪竇思路是一樣的，至於說羅明堅為什麼不具體來操作，那一方面是出於其自身知識的限制，另一方面也是他與利瑪竇必須分工合作使然。

結　論

羅明堅在肇慶的傳教活動之所以受到當地人的排斥，是因為他們的體貌似佛郎機，而中國人對佛



羅明堅用拉丁文詮釋儒家經典《大學》的刻版印樣

郎機的印象非常不好。在肇慶傳教期間，當地人一直都認為羅明堅等會像“澳門佛郎機”一樣威脅他們的安全，因此羅明堅在肇慶一直極力表示自己不是佛郎機。羅明堅等能夠進入肇慶，並不僅是個人或耶穌會士集體努力的結果，佛郎機與中國人商業活動的發展，也給他們奠定了良好的交往基礎。再加上機緣，他們僧裝進入肇慶的時候，遇到了對佛教有比較深感情的王泮，王泮把他們當成是佛教僧侶而支持他們，使他們能夠在肇慶定居傳教。保羅·康納頓說過：“如果我們要在一群比較陌生的人面前表演一個可信的角色，我們就必須擺出或至少暗示我們自己的歷史：這是一個非正式的說明，對我們的身世略有交待，為我們現在的地位以及我們與面前這群人有關的行動，尋找正當的理由或者藉口。”(124) 羅明堅等能夠定居肇慶五年多，他們穿中國僧人的服裝，自稱為僧，目的是利用中國比較熟悉的佛教向中國人表明，他們也是中國人熟悉和認識的。由於佛郎機的形象在中國人眼中非常壞，羅明堅還必須向中國人表明他們與那些人無涉。他們要在中國傳揚天主教，必須向中國人表明他們的來歷，來自西竺，是宗教徒，仰慕中華盛治，要來學習中國文化，以便介紹西方的科學文化，因為“今蒙給地柔遠，是即罔極之恩也。然欲報之以金玉，報之以犬馬，僧居困乏，而中華亦不少金玉寶馬矣，然將何以報之哉？”(125)，所以傳揚天主教。

羅明堅與利瑪竇一起進入肇慶，但起主導作用的是羅明堅。利瑪竇後來傳教的成功大都來源於在肇慶的實踐。羅明堅在肇慶時的傳教思想，實已初具利瑪竇後來傳教思想的雛形，奠定了利瑪竇傳教思想的基礎。因此，裴化行說利瑪竇“踏着羅明堅神父的足跡”(126) 是有道理的。羅明堅和利瑪竇雖然穿不同的衣服傳教，然而結果異曲同工，他們最終的着眼點都是為了傳揚天主教，他們之間的相同多於不同。為了傳播天主教，羅明堅和利瑪竇都用心良苦，不管僧裝還是儒裝，都是為了讓中國人更容易接受他們。從僧裝傳教到儒裝傳教是耶穌會士對中國認識深入的結果，並不是利瑪竇比羅明堅更高明。不管是僧裝傳教還是儒裝傳教，耶穌會士走的仍然是以往各個進入中國的其它宗教的老路，“不依國主則法事難成”，意即必須取得官方的認可和支持，才能成功傳播。因此，沒有必要強調僧裝傳教或儒裝傳教哪一種更成功，他們都是為天主服務的，不管他們披甚麼樣的外衣，他們的目的都是為天主贏得更多的基督徒。

羅明堅能夠進入肇慶定居傳教，是基於某種機緣遇到了王泮，一旦王泮撤銷了對他們的支持，他們便面臨被驅逐的命運，因此可以說，他們的地位是很不穩固的，但這在兩種不同文化接觸初期是很正常的。無論是羅明堅還是利瑪竇，明末天主教進入中國都沒有獲得真正的成功。明末天主教入華，那種情形下的中國與歐西的文化交流是不正常的和不平等的，兩種不同淵源的文化的真正健康交流，不是通過改頭換面的"適應"和高高在上的恩賜所能達成的，必須經過長期的磨合，磨掉相互間的稜角，才能夠互相理解、平等交流。這祇有隨着時代的進步才逐漸成為可能。當然，在跨越誤會的時期，並不是空中樓閣裡的高談闊論所能達到，而必須建立在堅實的物質交往的基礎上。

【註】

（1）方豪：《中國天主教史人物傳》，北京中華書局，1988年3月，頁65。

（2）費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京中華書局，1995年11月，頁23。

（3）參考羅漁譯：《利瑪竇書信集》，臺北光啟出版社、輔仁大學出版社聯合出版，1986年9月，下冊，頁451。

（4）（5）吳于廑、齊世榮主編：《世界史．總序》，北京高等教育出版社，1992年7月，頁9；頁10。

（6）中國與歐西關係的發展，明代以前主要是通過陸路，艱難曲折，交往上斷斷續續，帶有很大偶然性，不能對雙方有實質性的影響。如明以前基督教雖已經傳播到中國，在唐代稱為景教，在元代稱作也里可溫教，但隨着唐朝武宗滅佛、元朝的滅亡，都銷聲匿跡了，至羅明堅到中國，中國人對基督教一無所知。到了明末，西人從海路可以直接到達中國，雙方開始了持續而頻繁的交往，並開始對對方產生重要的影響。

（7）參考羅漁譯：《利瑪竇書信集》，上冊，頁93-97。

（8）（10）參考〔法〕史若瑟：〈《利瑪竇中國劄記》1978年法文版序言〉，利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，北京中華書局，2001年8月。頁660；頁635。

（9）（11）參考裴化行著，瀟浚華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，商務印書館，1937年2月，頁175-334；頁1-174。

（12）（13）羅明堅致羅馬麥爾古里亞諾神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁426。

（14）利氏致巴都阿德．富爾納里神父書，羅漁譯：《利瑪竇書信集》，上冊，頁32。

（15）《利瑪竇中國劄記》，頁139-140。

（16）佛郎機原是阿拉伯人對歐洲人的通稱，在明末由於葡萄牙人先來到中國，故中文材料中的佛郎機多指葡萄牙人，此點可參考張維華的《明史歐洲四國傳注釋》，上海古籍出版社，1982年1月，頁1-2；戴裔煊的《〈明史．佛郎機傳〉箋正》北京中國社會科學出版社，1984年1月，頁1。

（17）章文欽箋注：《澳門詩詞箋注》，明清卷，珠海出版社，2003年9月，頁1。

（18）參考張星烺編注，朱傑勤校訂：《中西交通史料彙編》，北京中華書局，2003年6月，第1冊，頁441-454。

（19）〔明〕王士性著，呂景林點校：《廣志繹》，北京中華書局，1981年12月，頁100。

（20）〔明〕張燮著，謝方點校：《東西洋考》，北京中華書局，2000年4月，頁67。

（21）〔清〕屈大均：《廣東新語》，北京中華書局，1997年12月，頁431-432。

（22）《利瑪竇書信集》，下冊，頁427。

（23）（24）〔法〕裴化行上揭書，頁235；頁1。

（25）（27）《利瑪竇中國劄記》，頁128；頁139-141。

（26）關於澳門的名稱及葡萄牙如何入據澳門，可參考戴裔煊：《〈明史．佛郎機傳〉箋正》，頁52-84。

（28）〔明〕王臨亨著，淩毅點校：《粵劍編》卷之三，北京中華書局，1987年8月，頁91-92。

（29）據光緒《肇慶府志》卷一六，〈宦績〉二，引萬曆《肇慶府志》（其年代與王泮同時，其所記王泮事錯誤較少，因此引王泮傳文以萬曆志為優。如清道光年間修的《廣東通志》引郝玉麟主修的《廣東通志》為王泮做的傳，已經比光緒《肇慶府志》引萬曆志做的王泮傳多有簡略，並訛誤，此點可參考林金水：《利瑪竇與中國》，北京中國社會科學出版社，1996年4月，頁14注5。因此，王泮傳引文，本文多引光緒《肇慶府志》中轉引自萬曆志為王泮做的傳，因為萬曆《肇慶府志》今已無法尋得。）王泮傳記載道："王泮，字宗魯，山陰人，萬曆二年進士，八年知肇慶府，十二年遷按察司副使，分巡嶺西，駐肇慶。慈愛和易，士民見者，語次尋釋，甚有恩惠，未嘗疾言遽色加人而確然有執，雖門生故交，無私也。好為民興利，導後瀝水由城東石頂泄潦入江，歲收畝一鍾。且東地脈為橋曰躍龍，建佛屠於石頂上鎮之，通北港入高明倉步水。又建佛屠於高明東郊。大治肇慶陽江學宮，又為陽春縣置田，便於士民，為之不啻饑渴。郡為督府所駐，兩粵藩臬使者，若四方之賓，無日不至。面貴櫛出日戾不遑食，人人得其歡心。劃事悉中竅，幕府甚重之。府江珠池之役，皆有勞焉。泮性恬澹，自奉如寒士，居官廉潔，焚香靜坐，若禪室然。詩詞沖雅，書法遒麗，有右丞右軍之風，粵中文士，皆來就正。十六年遷湖廣參政，高要、高明士民，遮留泣下，各建祠祀之。（萬曆志）"

（30）林金水：〈利瑪竇在廣東〉，《文史》第十二輯，中華書局出版，1983年。

（31）Albert Chan, S. J., "Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems", *Monumenta Serica* 41 (1993), pp.

152-153. "Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems"（中文翻譯一般為《羅明堅中國詩集》）是 Abert Chan. S. J. （陳綸緒神父）於羅馬檔案館發現的。他發現了羅明堅用中文寫的詩後，把它加以注釋出版於 *Monumenta Serica* 41 (1993), pp. 129-176。文章分為三部分，第一部分前言，簡介發現羅明堅詩集的經過，證明那確是羅明堅寫的中文詩；第二部分是羅明堅中文版詩集（按照陳綸緒的介紹，這些詩是羅明堅在1582-1588年間寫成的，總共五十八首，用的是中國毛筆和中國墨水。）的影印和編號及英文翻譯；第三部分是附錄，用詩輔證羅明堅的浙江之行和廣西之行及桑切斯（Alonso Sanchez）遇海難不死的一些事。此文的發表大大有益於對羅明堅的研究。

（32）（33）羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁451；頁40。

（34）（35）（36）（39）〔法〕裴化行著，蕭浚華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，頁202-213；頁208-209；頁211-212；頁259。

（37）（38）〔法〕裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神父傳》，上冊，頁82；頁82-86。

（40）〔美〕保羅・康納頓著，納日碧力戈譯：《社會如何記憶》的導論，上海人民出版社，2000年12月，頁2。

（41）關於"格義"的理論，陳寅恪先生在〈支遁度學說考〉中指出"心無義"之產生即是佛典與外書比附之結果，闡述了"格義"是佛教文化與中國文化接觸之初的文化現象。後來，蔡鴻生先生撰文〈《陳寅恪集》的中外關係史學術遺產〉（林中澤主編：《華夏文明與西方世界》，香港博士苑出版社，2003年5月。）對陳先生的"格義"理論進行深化和闡發，提醒中外關係史的研究者注意這種不同文化接觸之初"貌似融會，實為附會"的"格義"現象。

（42）〔明〕葉權著，淩毅點校：《賢博編》，北京中華書局，1987年8月，頁45。

（43）〔明〕張燮著，謝方點校：《東西洋考》，頁93。

（44）轉引自張星烺編注，朱傑勤校訂：《中西交通史料彙編》，第1冊，頁448。

（45）章文欽箋注：《澳門詩詞箋注》，明清卷，頁38。

（46）〔明〕沈德福符：《萬曆野獲編》，北京中華書局，2004年4月，下冊，頁679。

（47）郭朋：《明清佛教》，福建人民出版社，1985年4月，頁37。

（48）梁啟超著，陳士強導讀：《佛學研究十八篇》，上海古籍出版社，2001年9月，頁17。

（49）陳垣：《明季滇黔佛教考》中的目錄部分，北京中華書局，1989年4月。

（50）又叫做《新編西竺國天主實錄》或《天主聖教實錄》，按照方豪的研究，此書有兩個刻本，原刻本保存於羅馬耶穌會檔案館，稍後的刻本藏於上海徐家匯藏書樓，都是明刻本，祇是稍後的刻本即藏於上海的那刻本經過了較多改動，方豪先生對比過兩個刻本的區別。（參考方豪：《中國天主教史人物傳》，頁66-68。）藏於上海的刻本題為"天主聖教實錄"，刊於吳相湘主編：《天主教東傳文獻續編》第二冊（下），臺北學生書局，1965年11月初版，這個刻本稍後，已經完全沒有佛教的痕跡。藏於羅馬耶穌會檔案館的刻本是初刻本，封面題為"天主實錄正文"，目錄則為"新編西竺國天主實錄"，開始時有"天主實錄引"，刊於鍾鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）主編：《耶穌會羅馬檔案館・明清天主教文獻》，第一冊，臺北利氏學社，2002年。這個刻本是初刻本，根據張西平先生的研究，此版本初稿寫於1581年，定稿於公曆1584年9月21日。（參考張西平：《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》，北京東方出版社，2001年8月，頁242-244。）羅明堅自稱為僧，還有佛教影響的痕跡，這個版本最接近羅明堅當時傳教的情形，因此本文所討論、引用的都是這一版本，題為《天主實錄》。關於第二個刻本，方豪先生認為刻於明朝，是正確的，這個版本表明是同會陽瑪諾、費奇規重訂，據費賴之《在華耶穌會列傳及書目》，上冊，頁82記有費奇規奉命與陽瑪諾管理韶州教務，"彼等於1612年4月13日被逐出城……"同書頁110記有陽瑪諾"1611年與費奇規共至韶州，傳教頗有成績。"根據資料，這是此二人共事的時期，之後再沒有合作時間，似可證此刻本，當重修於1611-1612年間。

（51）參考本文註（31）。

（52）《利瑪竇中國劄記》，頁160-161。

（53）據光緒二年重修的《肇慶府志》卷十六，〈宦績〉二，引萬曆志王泮傳記載道："王泮，字宗魯，山陰人，萬曆二年進士，八年知肇慶府，十二年遷按察司副使，分巡嶺西，駐肇慶。"山陰即是浙江紹興府山陰縣。據羅明堅1586年11月8日給總會長阿桂委瓦神父的一封信（見於羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁492。），說他到紹興時住在王泮的家裡。《利瑪竇中國劄記》頁193也有如此記載，可知王泮的家在紹興。

（54）參考〔法〕裴化行上揭書，頁310-311。

（55）參考〔法〕史若瑟，《利瑪竇中國劄記》，頁675。

（56）陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《中國現代學術經典・陳寅恪卷》，石家莊河北教育出版社，2000年11月。

（57）為何引用此府志的王泮傳，可參考本文註（29）。

（58）康熙《肇慶府志》，卷三〇，《藝文》六；也可參考黃雨、邱均、劉偉鏗編注：《肇慶歷代詩選》，廣東人民出版社，1986年9月，頁166。

（59）《利瑪竇中國劄記》，頁172-173。對於這兩塊匾，一般來說爭議較少，然自林金水先生提出掛在廳堂的那塊應為"西來淨士"而非"西來淨土"（參考林金水：《利瑪竇在廣東》，註35）之後，大陸學者多從其說，如上引《利瑪竇中國劄記》的翻譯者亦從其說，翻譯成"西來淨士"。事實上在中國人的頭腦中，從來都沒有"淨士"的概念，反而"淨土"倒是中國人的佛教用語，按前面所論述王泮對佛教的態度，我認為王泮不可能創造一個辭彙為羅明堅他們題詞，因此還是以"西來淨土"為確。林金水先生在後來《利瑪竇與中國》的書中提到這一點時已經不在再重申前說，也認為兩塊匾分別是"仙花寺"和"西來淨土"，然並無說明。（可參考林金水：《利瑪竇與中國》，北京中國社會科

學院出版社，1996年4月，頁16。）據羅明堅1584年5月30日，給總會長阿桂委瓦神父的信（見於羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁459-461。），羅明堅曾把這兩塊匾描摹隨信寄到羅馬，據說此描摹今仍存在，筆者尚未之見，不敢斷言為何。

（60）（61）參考〔法〕謝和耐著，耿異譯：《中國與基督教（增補本）……中西文化的首次撞擊》中的〈導論〉，頁1-5；頁3。

（62）（63）參考《利瑪竇中國劄記》，頁151-152；頁157。

（64）同上，頁160-162。花塔就是崇禧塔，此點林金水先生已經論之。（參考林金水：《利瑪竇在廣東》注30。）但林先生認為 Flower Tower 翻譯成花塔不準確，則未必，在中國，肇慶崇禧塔這一類型的塔，由於其五顏六色的外表，又可以稱作花塔。廣州城六榕寺有一個與崇禧塔同一類型的塔，也有稱其為花塔的，此點可參考屈大均《廣東新語》，頁501-502。筆者曾經根據資料對比過肇慶崇禧塔和廣州六榕寺的花塔，其形制、高度、層數、外表等幾乎一樣，故推斷這一類的塔雖有其正式的名字，但一般大眾都根據外表而稱其為“花塔”。故《利瑪竇中國劄記》也說“花塔這個名字來源於五顏六色的裝飾”。因此，翻譯成花塔應該也是準確的。《利瑪竇中國劄記》說這個塔：“第一層已經建好，上面還有九層。”（《利瑪竇中國劄記》，頁161。）與宣統《高要縣誌》卷二三，〈金石〉二中的〈新建崇禧塔記〉記載此塔“始壬午九月（1582年9月）”相合，因為羅明堅等是1583年9月10日到肇慶的，那時塔的開工已經一年。

（65）林金水先生在《利瑪竇在廣東》，1983年，注31中根據王泮《新建崇禧塔記》記有：“董之者，邑人知縣譚君論也。”相合於《日記》（何高濟等把它譯成《利瑪竇中國劄記》）頁149中記此人名字是 Tansiaohu 是知府一個助手，是公共建築委員，是文人，做過官。現是本地市民，署理塔務。因此，稱 Tansiaohu 是董事知縣譚君論。後來的研究者多從此說，《利瑪竇中國劄記》的譯者也是如此，不過在後面又添上了德禮賢的意見：“德禮賢認為′君′字為尊稱，因此原義大利文 Tan-siao-hu 不一定為譚君論的對音。”（見於利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁163，註（1）。）此人是文人，做過官，查遍當地的府志、縣誌並無譚君論這個人，有之，祇有譚論，道光《高要縣誌》（康熙《肇慶府志》、宣統《高要縣誌》等當地的府志縣誌的選舉志記載略同）卷三六，《選舉錄》一，舉人條記有：“譚論，嘉靖三十七年科，官五河知縣，舊志、郝志、通志、府志誤作三十四年。”此人在王泮在肇慶為官期間很活躍，地方上事務多參與，查《廣東碑刻集》（譚棣華、曹騰騑、冼劍民編，廣東高等教育出版社，2001年1月。）的肇慶部分碑刻，即可發現頁637的萬曆十三年（1585）的〈重修肇慶府學門記〉中記有：“鄉進士、文林郎、南直隸鳳陽府五河知縣、郡人譚論篆額”；頁639的萬曆十五年（1587）的〈肇慶府重修兩學記〉也是譚論篆額；頁648有萬曆甲申年（1584）的〈梅庵舍田記〉後面則署“華洞山人譚論頓首拜撰”。這些都是譚論自稱，所以不用君，而王泮〈新建崇禧塔記〉中稱“譚君論也”，則表示尊重，這在中國是通例。在宣統《高要縣誌》卷二三，〈金石〉二中有李學一的〈觀察山陰王公生詞記〉稱譚論也稱：“鄉縉紳譚君論輩。”因此，“董之者，邑人知縣譚君論也”，應該說此人是譚論，而非譚君論。林氏說此人是“董事知縣”有點望文生義，在中國從來都沒有“董事知縣”之稱，結合當地府志、縣誌，根據以上所引的碑刻，可知此人是肇慶舉人，曾任五何知縣，當時祇是主持建塔，所謂“董之者”是也，這與《利瑪竇中國劄記》的記載相吻合，可以確定 Tan-siao-hu 就是譚論。因此，“董之者，邑人知縣譚君論也”應該理解成“主持建塔的人，是本城人曾經任五河知縣的譚論”，而不是“董事知縣譚君論”。德禮賢的見解是有道理的，君祇是尊稱。至於，Tan-siao-hu 的對音，筆者發現有把譚論稱作“譚五河”或“譚孝廉”（可參考康熙《肇慶府志》，鄭一麟寫的序）的，但都對不上，如果利瑪竇的記載沒錯的話，竊以為應該是譚論的字的對音。肇慶當地的府志縣誌都查不到譚論的字，筆者還查了光緒重修的《五河縣誌》、光緒《鳳陽府志》等，對譚論都缺載，能找到的譚氏族譜，亦查無此人，有的新編族譜根據縣誌補充，亦無字。至此，Tan-siao-hu 的對音祇能是一個謎了。

（66）參考《利瑪竇中國劄記》，頁163。這是當地人反對羅明堅的一個重要理由，羅明堅和利瑪竇都多次談到，也是王泮與羅明堅等後來關係危機的原因之一。可以看出“佛郎機”的形象一直影響羅明堅等在肇慶的傳教活動。

（67）後來，羅明堅他們建的會所，被劉繼文（時為兩廣總督）佔為其生祠，故劉公祠的地點即是羅明堅等會所的地點，宣統《高要縣誌》卷七，《古跡》二記載：“劉公祠在崇禧塔東，為劉繼文建，今廢。”可知地劃在花塔東方，後來譚論等當地人的反對，後來劃的地位置有點變化，似乎移遠去花塔一點，仍在東方（參考《利瑪竇中國劄記》頁166）。

（68）參考《利瑪竇中國劄記》，頁164-166。這樣，在花塔正在施工的時候，羅明堅等的會所也在建設，後來即造成塔是應這些外國人要求而建的流言。（參考《利瑪竇中國劄記》頁175。）這個流言一直存在，困擾着王泮，是王泮要趕走他們的理由之一。（參考《利瑪竇中國劄記》頁199。）

（69）（73）《利瑪竇中國劄記》。頁167；頁167-173。

（70）參考本文注59。王泮把羅明堅等看成是和尚，所以稱他們住的地方為寺；稱他們是來自西方淨土來的賢人，即是佛教僧侶。

（71）參考〔法〕裴化行著，蕭浚華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，頁301-304；以及林金水：《利瑪竇與中國》，頁20-21。

（72）參考羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁456。

（74）〔法〕裴化行著，蕭浚華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》頁260，按照裴化行的說法，此詩譯自拉丁文，中文本已無法找到，從譯文看，看不出是寫給僧人的，這祇是譯者的傾向以至此，事實上在肇慶，王泮一直把羅明堅他們看

成是佛教徒，前已經論及。這首詩的日期標成“1583年春日”，根據《利瑪竇中國劄記》，羅明堅他們第二次到肇慶才開始與王泮頻繁交往，王泮贈詩當在此時期，即1583年9月10日之後。根據張西平所言，此詩寫於1584年5月30日羅明堅致友人的信中（參考張西平：《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》，北京東方出版社，2001年8月，頁247，註1。），這裡1583應該是1584之誤。至於山人這個名號，明末沈德符有過論述：“山人之名本重，如李鄴侯僅得此稱。不意數十年來出遊無籍輩，以詩卷遍贄達官，亦謂之山人。始於嘉靖之初，盛於今上之近歲。”（〔明〕沈德福符：《萬曆野獲編》，中冊，卷二三，山人條，頁585。）山人名號在萬曆年間是很流行的，故王泮自稱山人乃風氣使然。然王泮自號務義山人者，至今中文材料尚未之見。

（75）參考本文注（31）。

（76）康熙《肇慶府志》（當地各府志、縣誌的藝文志皆有記載）卷二七，〈藝文〉二；也可參考黃雨、邱均、劉偉鏗編注：《肇慶歷代詩選》，廣東人民出版社，1986年9月，頁177。

（77）（78）Albert Chan, S. J., “ Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41 (1993), p. 156; p. 143.

（79）參考〔法〕裴化行上揭書上冊，頁110。

（80）這種擔心從他們建會所開始就存在，愈演愈烈。可參考本文註（66），直到王泮要趕走他們的時候，這條是一個重要理由（參考《利瑪竇中國劄記》頁199）。

（81）這種流言是因為崇禧塔在修建的時候，仙花寺也在建設（參考《利瑪竇中國劄記》頁175），也可參考本文註（68），這又是王泮驅逐他們的又一理由（參考《利瑪竇中國劄記》頁199）。

（82）關於羅明堅甚麼時候從浙江回到肇慶，羅明堅在1586年11月8日給羅馬總會長阿桂委瓦神父的一封信中說：“當總督一回來，他們皆要求把我留下，而總督說他無此權力，況且在肇慶我們有會院和聖堂，在那裡他才有權呢！於是我們再陪伴他回到肇慶，……”（羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁493。）這裡的總督應是知府之誤，當時羅明堅是陪同知府鄭一麟去的。（參考林金水：《利瑪竇與中國》，頁20-21。）根據宣統《高要縣誌》卷二三，〈金石〉二，陳紹功的〈重修躍龍橋記〉記載：“歲丙戌（1586）水澇大至，橋竇並圮，太守鄭公適覲回。”又觀同一本縣誌卷二五，《舊聞．紀事》，中有：“（萬曆）十四年（即1586）秋七月大水，潰堤、賑粟、減租……”可知鄭一麟當於1586年6-7月間回到肇慶，羅明堅與其同歸，當亦在1586年6-7月間。

（83）（84）（85）（86）《利瑪竇中國劄記》，頁195-196；頁196-197；頁198；頁199。

（87）〈新建崇禧記〉對塔的資金來源記載是“所糜銀以兩記，凡三千有奇，皆醵金不出帑一錢。”也就是說崇禧塔的資金，不用公家一文錢，全部來自民眾集資，而《利瑪竇中國劄記》的記載卻是用公家的錢修建，如果不是利瑪竇理解錯誤即本來記載就錯的話，那應該是翻譯者弄錯了。林金水先生的《利瑪竇與中國》，頁22，也譯成“崇禧塔不是‘番塔’，是肇慶府花費公帑興建的”，亦誤。這些也可以看出《新建崇禧記》與這個告示的關係。

（88）（90）（91）（92）利瑪竇、金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁200；頁197-198；頁204；頁204。

（89）（93）裴化行著上揭書，頁314；頁327。

（94）（95）《利瑪竇中國劄記》，頁220-230；頁231-242。

（96）陳垣：〈基督教入華史略〉，《陳垣學術論文集》，第一集，北京中華書局，1980年6月，頁87。

（97）參考張西平：〈西方漢學的奠基人羅明堅〉，歷史研究，2001年，第三期。

（98）（99）（100）（101）羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁427；頁431；頁446-447。

（102）裴化行著上揭書，頁264-266。

（103）（104）（105）Albert Chan, S. J., Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems, *Monumenta Serica* 41 (1993), pp. 142-145; p. 148; p. 153.

（106）（107）為甚麼用尊重儒教而不用贊美儒教，主要是考慮到尊重儒教比贊美儒教更能表達傳教士的傳教思想。陳垣先生在後來的一個演講稿裡把原來贊美儒教也說成尊重儒教（參考陳垣：《基督教入華史》，《陳垣學術論文集》，第1集，頁104-105。）是故用尊重儒教。關於儒教和儒家的爭論，即儒家是不是宗教的爭論已經很多，我這裡為方便討論，不管儒教或儒家，皆指中國當時儒士階層的文化。

（108）（113）（125）羅明堅：《天主實錄》，鍾鳴旦（Nicolas Standaert）、杜鼎克（Adrian Dudink）主編：《耶穌會羅馬檔案館・明清天主教文獻》，第1冊，頁3；頁21-23；頁3-4。

（109）（110）（111）Albert Chan, S. J., “ Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41 (1993), pp. 150-153; p. 140; p. 150.

（112）參考〔意〕柯毅霖著，王志成、思竹、汪建達譯：《晚明基督論》，四川人民出版社，1999年7月，頁109-121。

（114）裴化行上揭書，頁310-311。

（115）Albert Chan, S. J., “Michele Ruggieri, S. J. (1543-1607) and his Chinese Poems”, *Monumenta Serica* 41(1993), pp. 140-141。關於羅明堅浙江之行，住杭州天竺寺，可參考本引文的附錄第一部分，已經論之甚詳。

（116）柯毅霖上揭書，頁114-118。

（117）陳寅恪：〈崔浩與寇謙之〉，《中國現代學術經典・陳寅恪卷》，石家莊河北教育出版社，2000年11月。

（118）（119）（120）（121）（122）羅漁譯：《利瑪竇書信集》，下冊，頁427；頁451；頁452；頁453-454；頁427。

（123）裴化行上揭書，頁280。

（124）〔美〕保羅．康納頓著，納日碧力戈譯：《社會如何記憶》，頁14。

（126）〔法〕裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神父傳》，上冊，頁72。

澳門總督制緣起

張廷茂*

葡人在獲准定居澳門後，逐步產生管理其內部事務的官員。最初有三人，即地方長官、大法官和主教。

地方長官源自中日貿易船隊總指揮。自1550年起，葡王任命一名為王室作出貢獻的紳士作為中日貿易船隊總指揮，授權他組織航行，同時任命他為中日海域船隊所到之葡人社區的最高長官。因此，在船隊停留澳門期間，他就充當澳門葡人的地方長官。由於航期變化等原因，常常出現多個船隊總指揮同時停駐澳門的現象。於是，王室又規定，長官之職由先到者擔任。

第一個充當澳門臨時行政長官的是馬爾廷斯（Francisco Martins）。1562年，佩雷拉（Diogo Pereira）出任中日貿易船隊總指揮，因而行使了澳門行政長官的職責。雖然他的任期到1563年截止，但他在實際上仍然履行澳門行政長官一職，直到1587年。不過在相當長的時期裡，澳門並沒有民選的或任命的常駐最高長官一職。此一職責仍由貿易船隊總指揮代行。直到1623年，葡萄牙國王透過葡屬印度總督正式任命了澳門首任總督。總督制度在澳門的建立，不論就葡人內部自治而言，還是就澳葡與中國的關係而言，都意味着一個重要的變化。

關於總督制的緣起，英國著名的史學家博克塞教授已經注意到了澳門議事會[1]給葡印總督的請求[2]。其實，這個問題涉及澳門居留地的成長、居澳葡人各派勢力在澳門利益的調整、歐西各國在遠東的競爭格局以及王權向海外屬地的滲透等多個方面。本文將通過對上述因素的綜合分析，揭示總督制的起源。

葡人租居澳門後，澳門迅速成為重要的國際商埠。貿易的繁榮，為澳葡帶來了鉅額財富，也使澳門由一個普通的居民點向港口城市發展。隨着貿易的興起，澳門的人口迅速增加。據西方史料記載，至1564年，在澳葡人已達900人，此外還有大量華人、印度人和黑人奴僕。[3]當時的中國文獻也有“夷眾殆萬人”的記載。[4]1582年成書的《葡屬印度城鎮要塞圖志》說：

> 該居民點在很短的時間裡就迅速擴大起來，現在已經有兩千多戶人，而葡萄牙來此定居尚不足二十年。……以後，這個居民點必將不斷擴大，因為，它是由印度運往中國、日本和東方其它地區以及由這些地區運回印度的所有貨物所不可缺少的中轉站。
>
> 由於外國人紛至遝來，各類貨物大量地從中國內地其它省份湧向該地。結果，澳門這個居民點成為著名的商業基地，整個東方的各種貨物都向這裡匯集。這樣，由於這裡進行的這種貿易，也由於它是塊非常平靜的土地，它的人口和規模不斷在擴大，可以預料，它將很快成為那一帶最富庶最繁榮的城市之一。[5]

到17世紀初，澳門已成為葡人東方居留地中最繁榮的地區之一。1621年，澳門已有700-800葡人及混血兒以及大約10,000名中國人。[6]

*張廷茂，歷史學博士，廣州暨南大學歷史系副教授。本文為作者獲澳門特別行政區政府文化局第九屆（2001-2002年度）學術研究獎學金所提交的《馬士加路也與澳門》課題研究的論文之一。

一

隨着澳門的成長，各派勢力在澳利益的調整成為一個突出的問題，船隊總指揮在澳門的權力不斷受到質疑，圍繞澳門的航行權及其利益分配，葡印當局[7]、議事會、耶穌會[8]、船隊總指揮各派之間產生了嚴重的分歧。

自1550年起，葡萄牙王室對中日貿易實行王室壟斷制度。葡王任命中日貿易船隊總指揮（capitão-mor das viagens da China e Japão）[9]，授權他組織航行。這個船隊總指揮就成為澳門最早的臨時總督。

對日航行中最重要的人物是船隊總指揮。他由王室任命，或者由葡印總督以國王的名義任命，起初是作為替王室効力的一種酬勞。不久，這個職位不再是免費的饋贈物，而是要出錢購買，最後演變為每年在果阿將航行權出售給出價最高者。在17世紀期間，單程航行的售價在16,000-20,000歇勒芬[10]之間，但大部分購買者付款都在 20,000-30,000 歇勒芬之間。1635年，葡印總督下令，對日航行此後應該直接由王室的代表來進行。在其存在的最後幾年裡，船隊總指揮有了固定的薪水和津貼。這個職位自然是個肥缺，成為人人竟相爭取的目標。據科托（Diogo do Couto）估計，一次往返航行船隊總指揮可獲得70,000-80,000帕爾道[11]的收入。[12]

前引《葡屬印度城鎮要塞圖志》寫道：

> 該地從未有常駐此地的總督，祇有日本航行的船隊總指揮，正如我們前面說過的，他在停駐該地期間，行使陸地長官的職責。到他離去時，下一次對日航行的船隊總指揮來到，所以當地絕大部分時間裡都有長官，甚至時時不缺長官。[13]
>
> 在那裡駐留期間，船隊總指揮們就充當在那裡的葡萄牙人居留地的行政長官，擁有民事和刑事司法權，同時也是停泊在那裡的所有葡萄牙船的船隊長。除了日本航行船隊總指揮的船以外，其它任何船不得從該港開往日本。因此，澳門地方的所有居民，以及在日本從事貿易的其他任何人，都將自己的貨物裝入船隊長的船，付給他高額的往返運費。這種運費數額很大，構成這些航行的主要收入。
>
> 這些船隊總指揮同時也擔任在往返航行中或是在澳門去世的死者的管理人，這個職位給他們帶來一大筆收入。授權航行的特許狀上載明，（船隊總指揮）也是死者的（財產）管理人；如果特許狀上沒有載明，總督也會在印度授與他們這種職位。[14]

從這份報告可見，船隊總指揮在三個方面與澳門發生聯繫：1）他在留駐澳門期間行使澳門葡人臨時行政長官的職權；2）他享有澳門航海的專營權；3）他充當死者財產管理人的角色。隨着時間的推移，這三個方面逐漸成為有關各方爭執的主要問題。

船隊總指揮作為澳門臨時總督的地位，是導致他與議事會議員發生衝突的一個經常性原因。他們是每年年初從當地符合資格的財產持有人中選出的，在較遠的居留地（如中國之澳門、巴西之聖保羅）所享有的自治權，比在較大的中心（如果阿和巴伊亞）所享有的權利要廣泛得多。在後者，他們直接受總督控制。澳門議事會多次請求王室取消船隊總指揮在澳門的管轄權，要麼任命一名總督專門管理澳門的軍務防衛，要麼授權議事會不受其他任何人干預地管理澳門。[15]

早在1587年，澳門葡人就對船隊總指揮在其逗留澳門期間充當臨時總督的權力提出質疑，船隊總指揮與澳門議事會之間圍繞權利分配問題發生爭執。是年2月，國王派遣王室大法官前來澳門，從有關條例的內容來看，王室的意圖顯然是要削減船隊總指揮在民事和刑事方面的權力。[16]然而，他的地位仍然是模糊不清的，船隊總指揮的權力也沒有被取消，所以，臨時性的船隊總指揮與常駐的議事會議員之間仍然不可避免地在其它許多場合發生衝突。

常常引起抱怨的原因還有，船隊總指揮強行借用存放在仁慈堂和別處的孤兒的財產以從事對日航行，還隨便拿了死者的錢財而拒絕歸還。前引《葡屬印度城鎮要塞圖志》寫道：

> 這種安排對當事人、尤其是澳門居民是十分不利的，因為他們從死者那裡拿了財產之後，遲遲甚至永遠不交回到繼承人手上，而是將貨物併入自己的生意中，帶回印度或葡萄牙，使這些貨物永遠不可能追回。(17)

針對這種現象，該報告的作者提出了解決的辦法：

> 應該對這一職責作另外的安排，公開聲明收到死者的全部財物，一俟營運工作結束，即在果阿結賬。這樣就可以將這一職責交托給高尚而有良心的人，使他在三年當中得6,000-7,000克魯扎多(18)的收入。(19)

應澳門議事會的請求，王室對船隊總指揮的此種做法加以禁止。(20)

事實上，船隊總指揮的不良表現也引起葡萄牙當局的不滿。1592年，對澳門貿易不能定期進行提出了種種抱怨，果阿和里斯本當局不得不面對事實作出安排。中日航行船隊總指揮多次被指控濫用職權，非法向澳門和別處的孤兒財產借款。1593年通過了立法，禁止船隊總指揮長時期在日本住冬；1610年11月10日的王室令指出：

> 船隊總指揮常常在應該進行下一次航行的季節停留在澳門，鑒於對日航行未能每年如期進行給我的財產造成的巨大損失，上述航行應該每年如期進行，不得延誤。(21)

澳門的航海權成為各派勢力爭奪的核心問題。航海資格的授予，起初是免費的，即作為對貴族為王室所提供服務的獎酬。到17世紀初，王室開始實行航行資格的拍賣制度，即把航行資格授予出價最高者。王室政策的這一調整，更加遽了有關各方對航行資格的爭奪。

1621年，船隊總指揮是洛波．薩門托．德．卡瓦略（Lopo Sarmento de Carvalho）。他於1620年在果阿以68,000歇勒芬的總價格買下了三年期的對日航行資格。薩門托在澳門有許多對手，其中包括澳門議事會的幾名議員。他們一方面在澳門阻止薩門托實施航行，一方面派代表前往果阿，向葡印總督面陳抵制他航行的理由。他們宣稱："就其出身和個人性格而言，他沒有資格出任船隊總指揮的職位。"(22) 另一位批評家抱怨說：

> 對日航行是以一種系統地騙取王室收入的方式進行的。航行資格購買者在每次航行中至多花費20,000克魯扎多(其中一半是在航行結束時才付訖)，可是，他可以有把握地賺回100,000克魯扎多。他的開銷很少，他所租用的船也是在航行結束時才付租金。而且，商船返程時不在滿剌加裝卸任何貨物，而且祇有貨單中所列的轉運貨品才納稅。這一情況本身就足以解釋滿剌加海關收入下降三分之二的事實。(23)

正像其他幾位批評家所做的那樣，這位批評家也提出建議，王室應當直接管理對日航行，將所獲利潤用於鑄炮和造船，以便對付荷英聯合防衛艦隊。(24) 羅倫索．德．利斯．韋略（Lourenço de Liz Velho）也稱，澳門-馬尼拉貿易每年為澳門帶來60,000克魯扎多收益，這筆錢足以支付在多疑的中國人許可範圍內的防禦工事的費用。但是，這個數目被認為是不足的，所以，議事會向王室提出，以原來的價格購買卡瓦略尚未完成的航行，把貿易收入用於防禦設施的開支。滿剌加也被授予一次日本航行，以便加強該要塞當時的防禦設施。(25)

1622年戰勝荷蘭人的進攻之後，在這個問題上的爭論更為激烈，也更加複雜。澳門議事會否認薩門托的航行資格，其理由是澳門城必須自己進行下一次對日航行，以支付防禦工程的費用。而薩門托則在王家大法官和多明我會的管理者的支持下力爭不讓。爭執再次被提交給果阿。澳門議事會駐果阿代表除請求總督和王室派一名職權與船隊總指揮相分離的總督前來取代薩門托外(26)，還極力主張，不要再允許薩門托回到澳門，他在那裡的出現將繼續

成為內訌的一個根源；並堅持認為，他的日本航行應該由澳門城來進行，以便支付防禦工程和果阿派來的士兵的費用。薩門托則力圖說明，他被一群煽動性的不滿意者不公正地剝奪了對日航行的權利。他還聲稱，澳門城可以通過在當地徵稅和利用它所經營的澳門-馬尼拉貿易的利潤來支付防禦工事的費用。教會人士介入爭執的雙方，使得這一爭執變得更加複雜，以至於使個人和派系的情緒都處於極度的狂熱狀態之中。(27)

由此可見，到17世紀早期，澳門航海權的問題已經變得更為複雜，與多方面的需要聯繫在了一起，成了各派利益爭奪的一個焦點。在這一過程中，船隊總指揮對澳門的管轄權頻頻受到質疑，而以專職的行政長官取而代之的趨勢日益明顯。

二

同時，隨着澳門的不斷發展和繁榮，王權向其中的滲透便不可避免。王室不會讓一個如此繁榮的國際商埠長期游離於它的海外屬地之外。

其實，早在葡萄牙人入居不久的16世紀60年代，就有人提出，王室應該委派常設官員前去管制澳門。(28)但是，由於各種條件的欠缺，此建議沒有引起王室的注意，因而沒有被付諸實施。17世紀初期，隨着澳門居留地的發展和繁榮、特別是國際形勢的發展和演變，王室開始着手向澳門派遣駐地官員，以代表王室管理澳門的葡萄牙人。

1615年3月，國王任命了一名王室貴族佛朗西斯科．羅佩斯．克拉斯科（Francisco Lopes Carrasco）作為軍事長官和王室大法官前來治理澳門，試圖把他的權利與船隊總指揮相分離。對此，國王在1615年3月21日給葡印總督的信中指出：

> 我認為，為實現上述目標，應該任命具有不同管轄權和頭銜的人前去駐紮澳門，並已最後決定，派王室貴族佛朗西斯科．羅佩斯．克拉斯科前往澳門城，出任那裡的軍事長官兼王室大法官，他的任職與船隊總指揮是否在澳門無關，也不隸屬於他們當中的任何人；他將完全按照我的意志在那裡為我服務……其首要任務是負責防禦工事……他將獲得一份薪水。(29)

一週之後的3月27日，國王再次給葡印總督寫信，對此項任命作了進一步的批示：

> 我委託你們任命的澳門軍事長官和王室大法官的職務，不論船隊總指揮是否在澳門都要得到履行，也不隸屬於他們當中的任何人。……在航行事務方面，你們不要介入任何事情，由它的船隊總指揮自由地進行，就像直到目前為止所做的那樣。(30)

顯然，國王任命克拉斯科出任澳門的軍事長官和王室大法官，主要目的是要他推進澳門的防禦工事建設和政府體制建設。(31)他於1616年8月30日在澳門就職。可是，克拉斯科到任後的表現卻令葡印總督和王室以及澳門的葡萄牙居民大失所望。

1618年，葡印總督致信國王，就克拉斯科到任後的表現向國王報告說：

> 在對陛下就克拉斯科的任命給我的命令所做的回覆中曾經提到，還沒有得到有關他已經啟動澳門城市防禦工事的消息，而他在大法官職務的履行中也引起了嚴重的投訴，因為，他作出的許多判決到了果阿被撤銷……(32)

針對澳門各方面的抱怨，葡印總督將此問題提交印度的高等法院（Relação）進行了討論。該院作出裁決：撤回克拉斯科。1619年2月20日，葡印總督從果阿致信國王，就此裁決以及理由向國王作了陳述：

> 鑒於作為澳門軍事長官的佛朗西斯科．羅佩斯．克拉斯科（Francisco Lopes Carrasco）在履行大法官職務期間犯了許多過錯，已經按照印度高等法院的裁決將其召回果阿；他沒有履行職責，在澳門的防禦工事方面無所作為，人們普遍認為他不能再做別的事情，也沒有必要再討論這

個問題；他與對日航行船隊總指揮發生爭執，他們拒絕接受他的權力，他們當時正在澳門，認為他們才是那裡的長官。(33)

由此可見，克拉斯科的失敗，除了自身表現不佳之外，船隊總指揮的抵制也是一個重要因素。

此外，在克拉斯科到任後，澳門葡萄牙當局與中國官府的關係也比較緊張，而這種局面出現似乎也與他的表現不佳相關。王室在1619年3月22日寫給葡印總督雷東多（Redondo）伯爵若昂．科蒂尼奧（João Coutinho）的信中說：

澳門軍事長官兼王室大法官克拉斯科寫來一封信，信中提到，海道（Tritão Cachem）發給他一道公文，對澳門進行威脅。我認為，應該與中國人和平相處，不要激怒他們，以免受到攻擊，這對於保護澳門非常重要，因為，澳門缺少兵力，而且遠離印度州的各個要塞，遇到戰事時不能迅速得到援救……因此，我認為有必要把此信寄給你們，在印度委員會上討論，闡明撤去其大法官職務的必要性。他與船隊總指揮發生的爭執以及對其表現的抱怨，如果這些得到證實，為了有利於該城市的公眾利益和有利於平息中國人的情緒（這一點很重要），就撤銷他的職務，消除產生不滿的全部可能性，以免帶來嚴重的後果。(34)

國王看到葡印總督就撤銷克拉斯科澳門市軍事長官和大法官職務之理由所作的彙報後，於1620年3月5日通知葡印總督，已經批准根據他所提出的理由所做的安排。(35)

這樣，克拉斯科的任期被證明是短命的，他在澳門的防禦設施建設方面毫無建樹；船隊總指揮也拒絕承認他的權力。結果，管理澳門的舊模式仍然沒有因為這次任命而有所改變。然而，就葡萄牙當局來說，這卻是改變澳門葡人管理制度的一次重要嘗試。

三

隨着澳門的成長，它也成了西歐國家爭奪的目標。繼16世紀末幾次挫敗西班牙人染指澳門的企圖之後，澳門葡萄牙人又面對着荷蘭和英國兩個後起的歐洲國家（所謂“歐洲之敵”）的競爭。17世紀初，荷蘭人先後於1601、1603、1607年三次對澳門發動軍事挑釁，企圖從葡萄牙人手中奪佔澳門。隨着“歐洲之敵”威脅的日益嚴重，葡萄牙官方開始意識到在澳門設防的重要性。

國王在1615年3月21日給葡印總督的信中指出：

我認為，為實現上述目標，應該任命具有不同管轄權和名稱的人前去駐紮澳門，並已最後決定，派王室貴族佛朗西斯科．洛佩斯．克拉斯科（Francisco Lopes Carrasco）前往澳門城，出任那裡的軍事長官兼王室大法官，……其首要任務是負責防禦工事。(36)

1620年2月7日，印度總督費爾南．德．阿爾布克爾克（Fernão de Albuquerque）在果阿給國王寫信：

最令該市〔即澳門 —— 引者〕感到擔憂的是歐洲之敵的艦隊，目前，他們正為了爭做Maquiem島和特那德島（Ternate）的主人而忙於馬魯古的戰爭，因此，這一年沒有像過去幾年那樣來到馬六甲海峽捕獲自中國開來的小桅船（galeota）。(37)

1621年1月22日，澳門議事會致信國王，再次陳述澳門所面臨的威脅：

同年（1620年 —— 引者）10月和11月初，從日本傳來消息說，荷蘭人和英國人準備對澳門發動一次聯合進攻，為此他們準備好了一支備有很多軍事裝備的龐大艦隊。對於這種情況，本市缺少任何必需的手段，沒有防禦工事、大炮和其它重要的東西，居民們難以解救它。(38)

澳門議事會的信，對此時澳門防禦狀況的描述雖有不確之處，但其中所述澳門面臨的威脅還是存在的，也體現了澳門葡萄牙人加強澳門防禦能力的願望。時隔一年之後，荷蘭和英國就對澳門發動了一次規模空前的進攻，荷蘭軍隊甚至一度攻進了澳門半島。葡印總督維迪蓋拉伯爵唐．佛朗西斯科．達．伽瑪在1623年3月18日給國王的信中報告說：

> 去年6月，荷蘭人和英國人以十七艘戰船聯合進犯澳門，以戰船對之進行了炮擊之後，荷蘭人開始登岸……蒙上帝保佑，〔澳門居民〕擊敗了這些敵人，他們的人死了一大半……(39)

在經歷了荷蘭人的幾次侵擾之後，在議事會看來，由船隊總指揮在駐澳期間代行總督權力的制度，不能有效地維護澳門的安全。與荷蘭人的戰鬥促使了葡萄牙人的醒悟，使得他們很快意識到他們正處於嚴重的危險之中，因為缺乏組織、沒有首領，沒有軍官，要戰勝危險就大成問題。他們立刻向印度總督唐．佛朗西斯科．達．伽瑪報告所取得的勝利，與此同時，向他陳述：

> 船隊總指揮對於本市是多餘的無用的，因為他一年當中僅有少數幾個月在澳門停留，而將大部份時間用於處理他自己的事務和對日本的航行，常常不在場。因此，考慮到所發生的事件……請求派一名總督或軍事長官前來治理澳門並常駐於此，並派步兵前來駐守。(40)

此外，他們還請求派一名總督和300名士兵前來澳門，並答應一切費用由澳門本身支付。(41)

針對澳門議事會的請求，印度州委員會經過研究後於1623年3月13日作出了下述決定：

> 本委員會認為，應該為那個城市〔即澳門——引者〕任命總督，令其負責其防務，使該市建立起良好的秩序，以便對付敵人在那裡可能發動的任何進攻，該職位應該委任給合適的人，他的品德和性格使他能夠達到上述目的，保證那個城市的一切安全。(42)

為了解決建立澳門防禦設施所需的經費來源問題，印度委員會還提出建議：

> 陛下批准該市向卡瓦略購買他的航行，鑒於那個城市的安全對公眾有利，他必須將航行出售給它。本委員會認為，鑒於卡瓦略所購買的三次航行在去年已經完成了一次，今年正準備進行第二次，因此，他祇有一次航行可以出售給澳門城。至於購買價格，多數人的意見認為，除了本金和租金之外，澳門議事會應該依照簽約人所達成的協定給他以額外的補償。(43)

1623年3月18日，葡印總督唐．佛朗西斯科．達．伽瑪在果阿致信國王，彙報有關的決定：

> 這次驚擾迫使該市居民開始修建澳門城市的防禦工事，就像他們正在做的那樣。……他們給我寫信，並派來一位官員，急切地請求任命符合資格、品德優秀的長官前去澳門，在和平和戰時管理他們，使該市建立起良好的防禦系統。我在印度委員會上討論了這個問題，認為這樣做非常必要，應該委派可信之人前去，委以軍事上的全權，因為意識到敵人不會放棄這樣的舉動。……同樣，被任命者應該尊重該市的居民，並調解他們之間的不和，這也是他們在信中所要求的。……為此，特別是為了對付敵人，他應該率領士兵駐紮澳門，儘管是按照命令前去，澳門將以輸日貨物進口稅（Caldeirão）來支付他們的費用。(44)

由此可見，在經歷了荷蘭人的多次軍事進攻之後，不論是澳門議事會，還是葡印總督，都認識到，由船隊總指揮在駐澳期間代行總督權力的制度不能有效地維護澳門的安全，而對於葡印總督來

說，“這是（確立王權）的好時機，便很快任命王室貴族唐・佛朗西斯科・馬士卡雷尼亞斯（D. Francisco de Mascarenhas，澳門通用的漢文譯作馬士加路也）前來澳門。”(45) 馬士加路也順利到達澳門，並於7月17日就職，成為正式任命的澳門首任總督。

四

綜上所述，澳門總督制的緣起問題，涉及澳門居留地的成長、居澳葡人各派勢力在澳利益的調整、歐洲各國在遠東的競爭格局以及王權向海外屬地的滲透等多個方面。葡人租居澳門後，澳門迅速成長為重要的國際商埠。到17世紀初，澳門已成為葡人東方居留地中最繁榮的地區之一。隨着澳門的成長，各派勢力在澳利益的調整成為一個突出的問題，議事會、耶穌會、船隊總指揮各派，圍繞澳門的航行權及其利益分配產生了嚴重分歧，船隊總指揮在澳門的權力不斷受到質疑。同時，隨着澳門的發展和繁榮，王權向其中滲透便不可避免。王室不會容忍一個如此繁榮的國際商埠長期游離於它的海外屬地之外；議事會關於以總督代替船隊總指揮的請求，正好符合了王權向澳門滲透的趨勢。此外，隨着澳門的成長，它也成了歐西國家爭奪的目標。在經歷了荷蘭人的幾次侵擾之後，在議事會和王室看來，由船隊總指揮在駐澳門期間代行總督權力的制度，不能有效地維護澳門的安全。正是上述因素的相互作用，導致了總督制度在澳門的建立。

【註】

（1）議事會（Senado），亦稱議事公局，澳門葡萄牙人選舉出來的自治機構，成立於1583年。

（2）1622年6月戰勝荷蘭人對澳門的進攻之後，澳門議事會在向葡印總督報告勝利消息的同時，請求總督給澳門委派一位專門負責防務的總督。參見 Charles Ralph Boxer, *Fidalgos in the Far East, 1550-1770: Fact and Fancy in the History of Macao,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1948, p. 93.

（3）“contando apenas 900 portugueses, mas um grande número de chineses, índios e escravos pretos.” - Pe. Manuel Teixeira, *Primórdios de Macau,* Macau, Instituto Cultural de Macau, 1990, pp. 36-37.

（4）龐尚鵬：〈陳末議以保海隅萬世治安事〉，陳子龍等輯：《明經世文編》卷357，北京，中華書局，1962年，頁8。

（5）“E foy em breue tempo crecendo esta pouoaçaõ de maneira, que tem hoje passante de dous mil vezinhos, auendo menos de vinte annos, que se começou a pouoar dos Portugueses, ... e irá sempre pollo discurso do tempo augmentandosse cada vez mais, por ser esta Ilha huã escala geral de todas as mercadorias, que da India vaõ para a China, e Iapaõ, e outras partes daquelle Oriente, e dellas vem para a India. ... por razão deste concurso de estrangeiros, que aqui há, concorrem das outras prouincias de dentro do sertaõ da China, muitas mercadorias de toda sorte: Do que todo resulta ser esta pouoaçaã de Macháo muy celebre en tracto, e auer nella grandissimo concurso deuarias mercadorias de todo Oriente: Pello que assi por causa deste commercio que nella há, como por ser terra muito pacifica, se vay accrecentando por momentos em póuo, e grandeza, demaneira, que se espera que em muy breue tempo venha a ser huã das mais ricas e prosperas cidades daquellas partes.” - Francisco Paulo Mendez da Luz (ed.), *Livros das Cidades e Fortalezas da Índia (1582),* in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra,* Vol. XXI, 1953, p. 105.

（6）“Ao presente há em Macao uns 700 e 800 Portugueses e mestiços e cêrca de 10000 Chinas.” - Charles Ralph Boxer, *Estudos para a História de Macau, Séculos XVI a XVIII,* 1º Tomo, Lisboa, Fundação Oriente, 1991, p. 75.

（7）葡屬印度（Índia Portuguesa），亦稱印度州或省（Estado da Índia），葡萄牙以印度果阿為中心建立的殖民政府，管理範圍包括好望角以東所有王室屬地和葡萄牙人的海外居留地。

（8）耶穌會（Companhia de Jesus），天主教會派，1534年由羅耀拉創立，1565年在澳門建立會院，開始以澳門為基地傳播天主教，在澳門獲得日益重要的地位。

（9）明代中國文獻譯作“甲必丹末”。

（10）歇勒芬（xerinfim），複數為 xerinfins，一般與帕塔卡（pataca）同值。

（11）帕爾道（pardão），金銀貨幣，約等於300-360雷阿爾。

（12）“Diogo do Couto estimated that the Captain-major made about 70000 or 80000 pardaus on the round voyage.” - Charles Ralph Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade 1550-1640,* Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1959, p. 8.

（13）“Nesta pouoaçaõ naõ ouue nunca capitaõ que residisse ordinariamente nella, sómente o capitaõ das viagens de Iapaõ, que se fazem cadãno, como diremos em seu lugar, serue de capitaõ da terra, em quãto nella está, e já quãdo se vay, hé vindo o outro capitaõ da outra viagem, demaneira que muito pouco, ou nenhum tempo, está sem capitaõ.”- Francisco Paulo Mendez da Luz (ed.), *Livros das Cidades e Fortalezas da Índia (1582),* p. 106.

（14）em quanto nelle estaõ saõ capitães com jurdiçaõ ciuel, e crime da pouoaçaõ que nella temos, e capitaes mores de todos os nauios que estaõ no porto. Do qual pera Iapaõ naõ pode ir outro algum nauio, ou Náo, se naõ a do dito capitaõ mór desta viagem: Pello que todos os moradores do dito lugar de Machao, e assi qual quer outra pessoa, que tem tracto, e comerçio em Iapaõ carregaõ suas fazendas, e mercadorias na dita Náo do capitaõ mor pagandolhe muito grandes fretes a ida, e à vinda, que importão tanto que nelles consiste o prinçipal rendimento e proueito destas viagens. ... Saõ os ditos capitaes mores juntamente prouedores dos defuntos que morrem assy na viagem a ida e vinda como em Machao, o qual cargo lhes importa hum bom pedaão ... Nas patentes que se passão desta viagem se declara que seraõ tambem prouedores dos defuntos, e quando naõ vay declarado, os Viso Reys lhes passaõ prouisoes na India pera isso." - Francisco Paulo Mendez da Luz (ed.), *Livros das Cidades e Fortalezas da Índia (1582),* pp. 128, 129.

（15）" These worthies, who were elected for an annual term at the beginning of each year from among the qualified property-owners of the colony, enjoyed a much wider measure of self-government in the remoter settlments, such as Macao in China and São Paulo in Brazil, than they did in the larger centres (such as Goa and Bahia) where they could be directly controlled by the viceroy or governor. The Senate or municipal council of Macao frequently petitioned the Crown to abolish the Capitain-major's jurisdiction in the colony; asking the Crown either to appoint a separate governor to supervise purely military and defence matters, or else to let the Senado da Camara govern the colony without interference from anyone else. " - Charles Ralph Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade 1550-1640,* pp. 9-10.

（16）Arquivo Histórico de Macau, *Arquivos de Macau,* 1ª série, Vol. I, Macau, Publicação Oficial, 1929, pp. 57-63.

（17）" Ó que he em muito perjuizo das partes prinçipalmente dos moradores de Macao: Por que tomaõ a fazenda dos defunctos, e depois de huã vez entregues della, tarde ou nunca vem à maõ dos herdeiros, por que a metem em seus tractos e se tornaõ com ella pera a India, e se vem pera Portugal, de maneira que fica quasi impossivel a arrecadaçaõ della." - Francisco Paulo Mendez da Luz (ed.), *Livros das Cidades e Fortalezas da Índia (1582),* p. 129.

（18）克魯扎多（cruzado），葡萄牙古代金幣，一般等於400雷阿爾。

（19）" Pello que se deuia prouer este cargo a parte com declaraçaã que se lhe fizesse reçeita de toda a fazenda que reçebesse dos defuntos, e que per ella desse conta em Goa tanto que acabasse de seruir, e desta maneira se poderia prouer em hum homem nobre, e de sam consciencia, e importarlheá em tres anõs seis, ou sete mil cruzados." - Francisco Paulo Mendez da Luz (ed.), *Livros das Cidades e Fortalezas da Índia (1582),* p. 129.

（20）" e asi me pedem lhe mande passar prouisaõ pera se naõ dar dinheiro ao guanho aos capitaes da uiagem de Japaõ por ser grande oppressaõ pera os moradores da terra." - J. H. da Cunha Rivar (ed.), *Archivo Portuguez-Oriental,* Fasciculo III, New Delhi & Madras, Asian Educational Services, 1992, p. 288.

（21）" querendo eu nisso prouer, ey por bem e me praz que da feytura desta minha ley em diante nenhum capitaõ das ditas viagens ynuerne no dito Japaõ, e que tanto que for monçaõ pera a China se tornem logo como sempre foi costume." - J. H. da Cunha Rivara (ed.), *Archivo Portuguez-Oriental,* Fasciculo III, pp. 404-405; " considerando o grande prejuizo que resulta a meu serviço e fazenda de se não fazer cada anno a viagem da China para Japão, costumando os capitães dellas por seu interesse e respeitos particulares invernar no porto de Machao, e deixar passar a monção, e em que devião de seguir, para a fazerem no anno e monção seguinte, em que se avia de fazer outra, recebendo tambem os providos della perda na dilação, ey por bem, e me praz que a dita viagem se faça infallivelmente todos os annos". - J. H. da Cunha Rivara (ed.), *Archivo Portuguez-Oriental,* Fasciculo VI, pp. 848-849.

（22）" and claiming that he was unfitted for the responsible post of Captain-major by birth, character or qualifications." - Charles Ralph Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade 1550-1640,* p. 101.

（23）" that Japan voyages were conducted in such a way as to systematically defraud the Crown of its dues. Although each Japan voyage only cost the purchaser some 20000 cruzados at the outside (half of which was paid at the end of the voyage), he could safely reckon on clearing 100000 cruzados. His expenses were few, and the galliots which he chartered were only paid for on conclusion of the voyage. Moreover, the galliots no longer transhipped or unloaded any of their cargoes at Malacca on their return voyage, but only paid duties on the transit cargoes which were shown in their books. This in itself was sufficient to account for the decline of over two-thirds in the customs receipts at Malacca." - Charles Ralph Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade 1550-1640,* pp. 101-102.

（24）" The Crown should take over the direct management of the Japan voyages, and apply the resultant profits to casting artillery and building galleons to cope with the Anglo-Dutch Fleet of Defence." - Charles Ralph Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade 1550-1640,* pp. 101-102.

（25）“ The Macao-Manila trade yielded the City of Macao a clear profit of 60000 cruzados a year on freight charges, this sum being earmarked for building fortifications in so far as the suspicious Chinese would allow them to be built. It was not, however, regarded as sufficient, since the Senate of Macao petitioned the Crown to buy Lopo Sarmento's remaining Japan voyages from him at the original purchase price, and devote the profits to the fortification of their city. The city of Malacca was also granted a Japan voyage for the strengthening of its fortification at this time”. - Charles Ralph Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade 1550-1640,* p. 102.

（26）“ The representatives at Goa of the Macao Senate, petitioned the viceroy and the Crown to replace Lopo Sarmento by a Governor whose functions should be quite separate from those of the Captain-major of the Japan voyage.” - Charles Ralph Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade 1550-1640,* p. 107.

（27）“ The dispute was complicated by the fact that members of the Religious Orders were involved on both sides, so that sectarian as well as personal passions were at fever-heat in Macao.” - Charles Ralph Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade 1550-1640,* p. 108.

（28）“ em Macao avia d'estar capitão ordinariamente, pera fazer justiça às partes, e pera fazer vir fazemdas pera à Imdia.” - Josef Wicki, *Duas Relações sobre a Situação da Índia Portuguesa nos anos 1568 e 1569,* in *Studia,* Nº 8 (Julho-1961), Lisboa, p. 144.

（29）“ me pareceu prover no negocio com differença na jurisdicção e nome da tal pessoa que houvesse de assistir em Macau para os effeitos referidos, houve por bem de mandar, por ultima determinação, que Francisco Lopes Carrasco, fidalgo de minha casa, que aqui se achava, fosse á dita cidade de Macau, para servir n'ella de capitão da guerra e de ouvidor juntamente, em ausencia e presença do capitão da viagem, sem dependencia algum d'elle, confiando de sua pessoa que me servirá n'este negocio a toda minha satisfação: e post que d'aqui vai instruido da destreza com que se hade haver no modo da fortificação da dita cidade, ... que he hum dos principaes respeitos a que o envio, ... ordenado que ha de vencer...” - Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. III, Lisboa, Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1880-1935; p. 332.

（30）“ Os cargos de capitão da guerra e ouvidor de Macau, de que vos encarrego, haveis de servir em ausencia e presença do capitão da viagem da China, sem dependencia algum d'elle, o que assi hei por meu serviço. ... E na materia da viagem vos não intromettereis em cousa alguma, derxando-a livremente fazer ao capitão d'ella, assi e da maneira que té gora o fazem.” - Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. III, p. 336.

（31）“ ha de proceder na fortificação e governo da cidade de Macau, a que Vossa Magestade ora o envia por capitão da guerra e ouvidor.” - Raymundo Anónio de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. III, p. 337.

（32）“ Em resposta do que Vossa Magestade me ordenou sobre Francisco Lopes Carrasco, ... disse a Vossa Magestade como não havia novas que elle tivesse dado principio á fortificação d'aquella cidade, e que do seu procedimento no cargo de ouvidor havia grandes queixas por muitas sentenças foram revogados em Goa.” Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. IV, pp. 319-320.

（33）“ Na capitania de Machao que seruia Francisco Lopes Carrasco que mandey vir por parecer assi em Relação pelas culpas que se lhe acumularão no cargo de Ouuidor não prouy nenhuma peçoa por que Francisco Lopes não fez nenhuma cousa do que leuou a cargo na fortificação daquella cidade, e dizem geralmente todos o não poderá fazer nenhum outro, nem ha que tratar disso, e por se escusarem os encontros que ouue entre elle e os capitães da viagem do Jappão que no entretanto a fazem e estão naquella cidade são capitães della.” - Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. V, pp. 189-190.

（34）“ Francisco Lopes Carrasco capitão e ouvidor de Machão me escreveo a carta ... e havendo eu visto o que nella se refere aserca da chapa que o Tritão de Cachem lhe enviou ameaçando aquella cidade considerando o muito que importa a sua conservação proceder se com os chins de maneira que se não imquietem e venhão a comete la sendo assi que pella pouca força que tem e estando tão distante de todas as fortalesas desse Estado se podera mal defender em caso que a emprendão me pareceo remeter vos toda esta carta para que avendo a praticado em Conselho proveraes nella o que mais convier tirando ao dito Francisco Lopes do cargo de ouvidor, vistas as competencias que ha entre elle e os capitães da viagem do Japão e as queixas que se fazem do seu procedimento se ellas se verificarem e parecer assi necessario ao bem comum daquella cidade e quietação dos animos, dos chins que sobre tudo importa ter sosegados removendo lhe toda a ocasião de se descontentarem e entrarem em receos de que tanto dano se pode seguir.” - Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. VI, pp. 26-27.

（35）“ me pareceo dizer vos que aprovey o que fizestes pelas que apontais.” - Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. VI, p. 412.

（36）“ me pareceu prover no negocio com differença na jurisdição e nome da tal pessoa que houvesse de assistir em Macau para os effeitos referidos, houve por bem de mandar, por ultima determinação, que Francisco Lopes Carrasco, fidalgo de minha casa, que aqui se achava, fosse á dita cidade de Macau, para servir n'ella de capitão da guerra e de ouvidor juntamente, ... d'aqui vai instruido da destreza com que se hade haver no modo da fortificação da dita cidade, ... que he hum dos principaes respeitos a que o envio.” - Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. III, p. 332.

（37）“ que mais se pode temer aquella cidade he de armadas dos enemigos de Europa os quaes andão occupados no tempo de agora com a guerra que tem com os ingrezes e tambem com o governador de Manila, em Maluco por se conservarem no senhorio que tem das ilhas de Maquiem e Ternate que foi causa de este anno não virem aos estreitos de Malaca fazer prezas nas galiotas da China como os annos atras fazião. ” - Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. VI, p. 28.

（38）“ Em Outubro e principio de Novembro do mesmo anno vierão novas de Japão da pretenção da vinda dos enemigos olandezes e ingrezes confederados sobre esta cidade para o que ficavão aprestando huma grossa armada com muitos petrechos de guerra. Para tal ocaziam esta a terra falta de todo o necessario sem muros forteficação artilharia e mais couzas importantes e os moradores imposebilitados para poderem acudir a ella.” - Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. IX, p. 285.

（39）“ Os olandezes e ingrezes cometerão em Junho passado a cidade de Machao com desassete naos e despois de a baterem com ellas desembarcarão os olandezes ... e havendo estado a couza muy aventurada foi Deus servido desbaratar estes enemigos com morte da mayor parte delles ...” - Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. IX, pp. 177, 178.

（40）“ hera desnecessario e inutil Cappitão Mór nesta terra, pois em poucos mezes do anno nella rezidia occupado o mais tempo nas suas dependencias proprias e viagez do Japão, e a tudo o mais faltava; pello que em consideração do socedido lhe pedião ... que fosse servido nomearlhe Governador ou Cappitão Geral que a regem, e nella rezidisse, mandando tambem Infantaria com que se prezidiasse.” - José de Jesus Maria, *Ásia Sínica e Japónica,* Vol. I, Macau, Instituto Cultural de Macau / Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1988, pp. 197, 198.

（41）“ pedindo-lhe que mandasse um governador e trezentos soldados, que seriam mantidos e expensas suas e da cidade. ” - Charles Ralph Boxer, *Macau na Época da Restauração (Macao Three Hundred Years Ago)*, Macau, Imprensa Nacional de Macau, 1942, p. 84.

（42）“ pareçeo ao Conselho que se devia prouer capitão para aquella cidade que assistisse a sua defensão e a pusesse em toda boa ordem de guerra para qualquer commetimento que os enimigos alli tornassem a intentar, provendosse o ditto cargo em pessoa comveniente e das partes e qualidades que se requerião para com sua assistencia se conseguirem os dittos effeitos e toda a mayor segurança della.” - *Livro dos Assentos do Conselho do Estado,* Vol. I, fls. 94, in C. R. Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade 1550-1640,* p. 177.

（43）“ se concederia a ditta cidade de Macao que comprasse a lopo sarmento as suas viagens obrigando-o a lhas vender visto ser para bem publico qual era o da segurança daquella cidade, e pareçeo ao Conselho que sy, visto tambem que das tres viagens que lopo sarmento comprou tinha ja feita o anno passado huma, e este havia de fazer outra, e assi lhe ficava huma somente que podia vender à cidade, e sobre o dinheiro da compra pareçeo aos maes votos que allem do principal que lhes custou a dita viagem e ganhos da terra do tempo da Compra ate o em que a vender a cidade, lhe devia ella dar alguma cousa mais conforme ao que se assentar por pessoas em que se comprometterem...” - *Livro dos Assentos do Conselho do Estado,* Vol. I, fl. 94, in C. R. Boxer, *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the Old Japan Trade 1550-1640,* p. 177.

（44）“ Este trabalho obrigou aquelles moradores a tratarem de se fortificar, como ficavão fazendo ... e nas cartas que me escreveo e por hum clerigo que com ellas enviou me pede com grande instancia a proveja de capitão de qualidade e partes que na paz e na guerra os governe e ponha aquella cidade em toda boa ordem de defensão, e tratando eu isto em Conselho pareceo que assi convinha muito e enviar tal pessoa de que se pudesse bem fiar tudo o tocante a guerra por se entender que os enemigos não desestirião da empreza... e que tambem devia ser passoa que se fizesse respeitar daquelles moradores e compuzesse as differenças que entre elles há ... e que para isto e o mais que se offerecer contra os enemigos deve levar gente que fique assistindo lá de presidio, e post que ha de ir com ordem a cidade para da imposição do caldeirão lhes pagar.” - Raymundo António de Bulhão Pato & António da Silva Rego (dir.), *Documentos Remetidos da Índia ou Livros das Monções,* Vol. IX, p. 178.

（45）“ O dito Vice Rey compreendendo que este era uma boa oportunidade para estabelecer a autoridade real.” - Charles Ralph Boxer, *Macau na Época da Restauração (Macao Three Hundred Years Ago),* 1993, p. 84.

中國"禮儀之爭"的歷史敘述及其後果

顧衛民*

中國天主教會的發展，在康熙皇帝統治的後半期，進入了一個困難的時期，原因即為教會內部爆發的著名的"禮儀之爭"。爭執先從耶穌會內開始，彌漫到了多明我會和方濟各會之間，參與其間的傳教士們，不可否認他們懷有着宗教信仰上的熱忱與執着，但也有一些人持有修會之間的門戶之見與嫉妒傾軋，更有一些人則存有殖民國家利益和立場的考慮。這場爭論曠日持久，持有各派意見的人都將自己的看法上訴到羅馬教廷和修會總會。由於路途遙遠和訊息不暢，以及審議人的見解不同，教廷的立場和態度也游移不定。最後，教宗為解決這場紛爭，先後派兩任特使出使中國，公佈了禁止中國信徒祭祖祭孔的敕令。

羅馬教會的這種違背利瑪竇傳教方法的作法，引起了康熙皇帝和清朝朝廷的深深疑忌，對天主教會的好感逐漸在上層社會中消失。康熙晚年雖然繼續留用耶穌會士在宮廷服務，但也說過"禁止（天主教）可也，免得多事"的話。到了仇視天主教的雍正皇帝繼位以後，終於在1724年頒佈了禁教令，天主教從此在中國不能公開傳行，由此成為中國天主教歷史上的一大轉折。

"禮儀之爭"的核心是關於天主的譯名以及祭孔祭祖的禮儀。

"禮儀之爭"緣起

利瑪竇這一派傳教士所宣導的本地化的最重要途徑，就是用中國古代的某些因素，詮釋基督宗教的觀念。事實上，在利瑪竇之前的羅明堅，於1584年（萬曆十二年）刊行的《天主實錄》中。已將基督宗教所尊奉的唯一神 Deus 通譯成"天主"。(1) 利瑪竇在《天主實義》中也盡量引用先儒的話，證明基督宗教的"天主"乃是六經所言的"天"和"上帝"。(2) 利瑪竇還說明了這樣做的原因是因為中國人"擁護孔夫子所以可以對孔夫子著作中遺留這種或那種不確定的東西作出有利於我們的解釋"(3)。這明顯的是一種適應策略，與利瑪竇同時代的耶穌會士龐迪我、熊三拔都接受利氏的這種解釋：

> 天主者，造天地萬物之主，即中國所奉之天，即中國所祀之昊天上帝也，特非道教所稱玉皇大帝耳。然中國經典、祀典，亦何曾尊事玉皇大帝乎？所以必稱天主教者，為蒼蒼旋轉之天，乃天主之所造之物，恐人誤認此蒼蒼者以為主宰，故特稱無形主宰之昊天上帝為天主焉。中國稱上帝為天，猶稱帝王為朝廷，亦無不可。特因此中文字圓活，稱旋轉者為天，稱主宰者亦曰天，可以意會。西國行文務須分別，必稱天主云耳。故天也，上帝也，天主也，一也。(4)

對於中國信徒祭祖祭孔的禮儀，利瑪竇這派傳教士傾向於認為祭祖祭孔是一種社會的而非宗教的禮儀，目的是表達對先人的懷念和對師長的尊敬。他們認為，對於這些禮儀，雖然承認其中受到多神教的玷污，但祇要加以澄清和說明，就可以得到淨化而保留下來，並不與天主教信仰發生直接的衝撞，因此對於這些禮儀，大都採取了接受和順應的態度。

*顧衛民（1961-），上海大學歷史系教授，意大利歷史科學委員會及米蘭國際關係史學會會員。

如早期耶穌會士畢方濟在南京傳教時，看到城裡盛行的“城隍”廟，他不完全採取一概否認的態度。他認為就一般人而言，他們去廟裡固然是敬城隍，自屬迷信，但如果追溯根源，則可說是敬事保護城邑的神明。因此，可以將對城隍的禮拜引導轉向“護守天神”。官吏們在向城隍敬拜時，傳教士囑咐信教的官員在不得不參加的情況之下，可以公開表示對此事的看法。畢方濟還在南京設立“天神堂”。他特別撰文說明“天神”的意義，讓堂內有學識的教徒向參觀的人詳為解說。

另一位重要的耶穌會士湯若望，作為順治皇帝的寵臣，在皇帝去世以後，理應要參加皇帝的喪禮，並與其他教外官員一同向皇帝的靈柩行禮。當他的教會同僚們對此事的可疑之處向他提出質問時，他就向他們公開說明天主教追敬亡者的意義。

徐光啟的葬禮也是同樣的性質。當在上海傳教時的潘國光與徐驥為徐光啟舉喪時，採用的是中國通行的喪禮，但使之天主教化。他們在靈柩前置一十字架，教徒與教外人士前來致奠時，就向十字架致敬，還用保祿的像代替亡者的像，因為保祿為光啟的主保聖人（徐光啟聖名保祿）。上供的祭品，充作為教徒的分施，執紼者在墓前誦〈己亡日課〉，作為對亡者永生的信仰的宣示。(5)

另外有一些情況則是在特殊情形下的通融辦法。據《江南傳教史》記載，艾儒略在浙江和江西交界山區裡遇到幾千名茹素的中國民眾（很可能他們是南宋遺留下來的摩尼教徒），艾儒略看到他們生活純樸，崇拜一些來歷不明的神像，便設法使他們皈信的天主教，用天主教的經文替代了他們原來的經文。艾氏祇能將自己的傳道員留在當地，而且也不能逗留很長的時間。在那種情況下，這些教徒不可能熟悉那些完全是歐洲教會的習尚而加以遵行。(6)

以上利瑪竇這一派傳教士的許多做法，在其生前並沒有遭到反對，而且產生了一定的好的效果。但當他去世以後，教會內部便發生了爭執。

最早的爭論爆發於耶穌會內部。1610年利瑪竇去世，繼任利氏為中國省會長的龍華民（Nicolò Longobardo）即提出了意見，反對利瑪竇使用的“天”和“上帝”，不能代表基督教所稱的創造萬物的尊神。龍華民命中國的耶穌會士對此問題加以研究，並徵求徐光啟、李之藻、楊廷筠等奉教學者的意見。比利時學者鐘鳴旦引證了龍華民在杭州時，向著名奉教學者楊廷筠提出的五點疑問。同時龍華民又綜合了在北京與楊廷筠討論十誡，認為中國奉教儒生的信仰是有疑問。龍華民的〈中國基督徒學者的概念〉殘篇如下：

> 中國基督徒學者的意見，不單是異教徒，即使是基督徒，當被問及這個問題的時候，都正如以下所示，肯定了（……）我曾試圖引導楊廷筠把他心中的所有秘密告訴我。他不知道我的目的，我就利用這樣的策略：我告訴他，我們在日本和交趾支那的神父像處身中國那樣學習中國書籍。他們有些解決不了的疑難，希望我們能把一些飽學之士的意見轉告他們。他必須清楚，那些神父要求的是純正的儒家思想，不滲任何我們基督自己的演繹。（……）
>
> 我首先問（第一點）：哪些才是真正的儒家典籍？他回答說：五經、四書和它的評論、性理學、通鑒。但必須留意，這些作品往往採用了比喻和形象，祇有那些精通其中蘊義的人才會領略。
>
> （……）我們曾跟保祿博士（徐光啟）及其他人仔細談過，發現他們很具有資格去協調文章和它的評論之間的分歧。（……）有幾次是由若望博士及彌額爾博士（楊廷筠）告訴我們的。跟着這一段也是討論同一的問題。
>
> 然後我問（第二點），究竟儒家典籍的註釋者，尤其是那些宋期的學者，在今日的中國還享有着權威嗎？他答道，他們仍很有權威，因為他們曾將古籍修訂，並加以評論。沒有這些工作，其他人便會像身處黑暗中一樣。（……）要參加考試的人，無論如何都不可違反這些註釋者的共同意見；雖則有時他們亦會意見不同，並會有些小錯誤，但在重點問題上，他們的見解是一致的，並且脗合原作。

他還知道，那些中國學者對他們所見的理論，譬如五倫、五德、政府等可以清晰表述；但對看不見的事實，如天使、靈魂等，他們就隨便亂說，……所有這些話都應該以大楷字標明出來，好能更正確地在爭論中作出決定。

第三點我曾經問，如果中國人沒有考慮無形的東西，則他們向誰祭祀？他笑着說，中國人一般都是向天地山等叩拜，因為這些都是他們能見到的景象，為他們所領受的福祉表示感謝；至於鬼神的存在問題，他們根本無法肯定，祇是寧信其有，不信其無罷了。於是他們對鬼神以及宇宙事物心存虔敬，並相信他們與萬物同屬一性一體。

第四點曾經問過的是，善人和惡人死後會否得到償報或懲罰？

他答道，他們沒有提到這樣的事。……這正是一般普通大眾沒有受到鼓舞而認真實踐道德的原因。他（楊廷筠）贊揚佛家宣傳天堂和地獄。

第五點，我曾經問及靈魂不死，以及文王地位的問題，因為據說文王相隨於天庭玉皇大帝的左右。

他答道：其中並無更大的神秘，那不過是塵世的歸於塵世，而氣上天庭，與天帝匯聚，且天帝就是天本身；詩人極力向文王歌功頌德，以天體就如同一個帝王，而他就坐於天帝之旁，像個忠貞備受寵愛的臣下。(7)

龍華民向楊廷筠徵詢意見時，並沒有透露他自己的真實想法，為的是讓楊氏坦陳已見。談話以後龍華民得出的結論是："照上面所說，似乎儒家學者不認為有天主、天使、不朽靈魂的存在。"正是基於上述的一些想法，龍華民堅決反對利瑪竇的文化適應策略。他認為中國經籍中的"上帝"與"天主"不足以表達基督宗教中獨一尊神的純然精神的性體與莫可名狀的本質，而主張用音譯的辦法。如譯拉丁文的"Deus"為"徒斯"或"得烏"，"Spiritus"為"西必利多"等等。1612年，巴範濟去世，繼任視察員為衛方濟（Francisco Vieira）。此時龍華民向耶穌會中國日本省會長 Valentim Carvalho 上書，請求禁止使用"天"和"上帝"、"天主"、"靈魂"等名詞，一律採用拉丁文譯名。那時讚成這種主張的還有先在日本傳教後來澳門及江西與北京等地的耶穌會陸若漢（Juan Rodriguez）。(8) 但耶穌會內部讚成利瑪竇傳教辦法的人亦復不少，如高一志（又名王豐肅），他在中國傳教達四十四年，對中國傳統文學亦頗有研究，他就認為可以用中國經籍中已有名詞如"真主"、"天主"、"天地主"等等。他們都各自向澳門的耶穌會上級陳述自己的見解。當時在越南北部的傳教區同樣遇到譯名問題，困難很大。1621年，耶穌會在澳門召集會議，結果是讚成利瑪竇譯名的意見佔了上鋒。不久，駱入祿（Jerónimo Rodrigues）任遠東傳教區巡閱司鐸，他下令中國的耶穌會士舉行會議，再次商討此事。他們最後選定嘉定的耶穌會會院為集會地點，因為該會院比較隱蔽，眾多外籍會士集會不會召致外人注目。

1628年1月，在上海附近的嘉定，耶穌會召開會議，討論譯名問題。出席者有高一志即王豐肅、龍華民、金尼閣、畢方濟、郭居靜、黎甯石、陽瑪諾、魯德昭即謝務祿、費奇觀、艾略略。時陽瑪諾任會長。主持會議。出席者中魯德昭年齡最輕，僅四十三歲，其他人都在中國傳教達十五年以上，郭居靜已達四十七年，最富於傳教經驗。傳教士們以三個方面尋求解決爭端之道：第一，在中國典籍中尋求與天主教意義相脗合的名詞；第二，推求這些名詞在日常生活談話中所有的涵義；第三，求之於利瑪竇及諸信教學者書籍中的表達。會議討論了三十八個問題，大都有關譯名和祭祖祭孔。由於龍華民對利氏傳教方法的不滿以及對中國奉教儒生信仰的懷疑，提出要修正第三種標準。經過一個月的討論，沒有解決任何問題，出席者雖彼此尊重，但各人仍然保留自己的見解，因此沒有一致的結果。值得注意的是，徐光啟等中國奉教儒家學者列席了這一次會議。(9)

耶穌會士們將會議的情況傳達到了澳門。適此時帕爾梅羅（André Palmeiro）出任中日兩區巡邏閱司鐸。(10)而張燾正奉徐光啟之命赴澳門購買佛郎機

大炮，並招聘炮手。帕爾梅羅乘此機會隨張燾來華，並將會議議案攜往北京，徵詢在欽天監工作的湯若望等西教士的意見。(11)

周士良神父所譯高龍倍《江南傳教史》引證了巴托利根據羅馬檔案寫的《耶穌會史》，援引帕爾梅羅上耶穌會總會長書，指出：

> 我所以赴中國的第四個原因，是我聽到在中國的會士，對於有關信仰的名詞，如表達天主理解的名詞，極難譯成中文，因此意見分歧。我知道這種爭執，並非出於意氣用事，他們彼此之間，在中國傳教的雖有義大利人、葡萄牙人、佛拉芒人、德國人、波蘭人，但都一視同仁，不分畛域。關於會士的意思方面，我所見如此，這是極為重要的一點。但是對於事理的見解方面，則討論問題，各不附和。所可貴者，經過長期的討論，從未發生芥蒂，以致有損於彼此的團結。(12)

帕爾梅羅審查嘉定會議的報告後，僅僅禁止使用“上帝”一詞，但這一決定後來亦並沒有遵守，因為請示總會長以後，總會長命令暫緩執行，僅僅指示囑咐大家在使用有關信仰名詞時，必須附加注釋，說明其真正的意義。1633年，耶穌會再度集會，時讚成利瑪竇主張的李瑪諾（Manuel Dias. Senior）繼任為巡閱司鐸，遂准許會士自由採用“天”與“上帝”譯名。1635-1641年間任耶穌會中國副省長的傅凡濟甚至下令焚燬反對利瑪竇的作品，以結束這場持續二十餘年的爭論。至此，龍華民的作品大部分消失。(13)耶穌會內部關於譯名的爭論遂告一段落。

“禮儀之爭”擴大至其它修會與耶穌會之間

從1630年代開始，“禮儀之爭”就擴大到耶穌會與方濟各會，尤其是多明我會之間。方濟各和多明我會是歐洲古老的修會，其會士在歐洲、非洲和美洲遵循着古老傳統的傳教方式，他們手持十字架，直接向群眾講解基督蒙難的故事，指責外教人愚昧深重，勸其皈信。他們認為耶穌會的學術傳教方法，過於迂迴曲折，而且他們蔑視耶穌會自上而下向官紳傳教的策略。主張向平民宣講教義。當時菲律賓與福建省交通頻繁，早在1632年，多明我會士高奇（Angelo Cocchi）已經到福建福安開教。(14) 1633年，多明我會士黎玉範（Juan Bautista de Morales O. P.）和方濟各會士利安當（António de Sancta Maria）也來到福安，開始傳教工作。多明我會士對中國禮儀向持成見，因為中國商人在與尼拉附近有一處極為興旺的聚居地 Parjan，該地的西班牙多明我會已與中國人相熟，中國人雖然被西班牙殖民當局和教會強迫履行天主教的禮儀，但西班牙人仍然認為中國人的禮儀中滲透着東方的“異教”色彩。黎玉範與利安當一到中國，就很看不慣耶穌會士的方法，他們認為耶穌會士穿中國式的儒服，出門乘轎子，不頒佈教會法典，不向教友講解基督受難及十字架的意義，否認孔子也下地獄，都是靠近異端的做法，對用中國辭彙如“天主”、“上帝”、“靈魂”等，更是充滿疑義。當利安當問當地的文人“祭”是甚麼涵義時，那個文人對他說“祭”就等於天主教中的“彌撒”，更使得他們認為祭祖是一種迷信。(15) 1635年，黎玉範將他所有的疑問歸納為六點，提交耶穌會中國區會長傅凡際，傅不願獨自回答，便想召集同會會士舉行一次會議，以便從容討論，但當時耶穌會十五至二十名會士分散在全國，故會議遲至1642年才在杭州召開。(16)

同時，黎玉範和利安當聯合另外兩名傳教士迪亞士（Francisco Dias）和迪沃斯（Francisco dela Madre de Dios），編寫了兩份〈通告〉（informacion），裡面還彙總了福建省的兩三個小村莊裡十一位中國基督徒的意見。他們將〈通告〉提交馬尼拉的教會上級，報告了自己的疑點。就在1635年，馬尼拉總主教和宿務（Cebu）的主教就據此下令禁止中國禮儀，並指出中國禮儀實屬偶像崇拜。1640年，這兩地的主教把禁令轉呈羅馬，羅馬下令作答覆，似乎是給予默許。日本主教兼理澳門教務的耶穌會士瓦倫特（Valenta）也表示默認。(17)

為了回應黎玉範早先提出的質疑。1642年4月，在中國的耶穌會士在杭州舉行會議，討論禮儀問題。與會者認為，對於中國禮儀中確屬迷信的部分，應當加以禁止和澄清。

高龍磐《江南傳教史》記曰：

> 有人向關於亡者的一切禮儀，關於俗名“醮”一事，關於親友死後中國人舉行的儀式，弔唁的措辭等，會士一致意見如下：我們的責任是向傳教先生說清楚那些顯然是虛妄的迷信。如：一，向偶像許願禱告；二，在靈柩前拈鬮；三，為本人及子孫向死難者禱告，詢問亡者的意見或求其保佑；四，相信亡者的精靈不在天堂地獄，而附於亡者姓名的神主牌上；五，向亡者供飲食；六，燒金銀錫箔或類似之物，供亡者享用。(18)

與會者認為，對以上六點，應明確反對。至於親友死後，為表示哀痛的儀式，祇要不含有迷信成份，耶穌會士們認為可以照舊遵守，至少在不能更改以前，應加以容忍，以後再設法將歐洲的風習介紹給中國。《江南傳教史》記曰：

> 至於所謂“醮”行禮時，除向亡者及其親屬展現以外，並進香、燒燭、叩頭、教士們一致認為這一切並無違礙之處，自能遵行傳統禮制，但也有人認為採用時必須審慎。更好的方法，如傳教士應邀至家中，則可向天主誦經祈禱，安慰亡者的親屬；如有貧苦的人，則以所供祭品為佈施，或供一幀宗教圖像，像前燃點蠟燭，為亡者向天主禱告。最有益的，是在教中推行這一習慣（在許多會口中已經推行了）：即如有親友逝世，可以靈前置桌，燃點香燭，桌上可供宗教像或十字架，並書耶穌基督之名，來叩奠的人循例在桌前叩頭致敬。(19)

耶穌會杭州會議召開的時間是1642年，目的是回應多明我會士的質問。在此以前的1638年，黎玉範出任福建多明我會會長。那年，福建發生反教事件，他被地方官驅逐，耶穌會士艾儒略設法派人陪他到了澳門。黎玉範回到馬尼拉以後，便與同會會士合撰一文，共提出“十七個問題”。這些問題大致如下：

一、中國基督徒是否如其他天主教教徒一樣有義務每年至少辦一次告解或領一次聖體。

二、為婦女主持聖洗的傳教士略去親吻或鹽嗎？

三、能免除為女信徒行經傅塗油禮嗎？

四、教會是否應向中國信徒抽百分之三十的稅嗎？

五、放高利貸維生的人成為基督徒以後還能繼續從事這個職業嗎？

六、傳教士和基督徒是否應捐錢，回應為慶賀新年、供祭、拜異教鬼神、鄰里請客和廟宇節日等舉行的攤派活動？

七、在敬拜城隍的時候，基督徒官員們是否可以帶一個十字架去，把十字架藏在供奉偶像的鮮花叢中，然後在心中默以向十字架崇拜？

八、入教的官員和讀書人，在地方官每年兩次的祭孔典禮中，是否可以入孔廟祭禮，是否可以在祭壇前跪拜，是否可以分享供品，是否可以手中持着十字架行禮？

九、中國人在家族的祠堂中每年至少要舉行兩次祭祖儀式，在祖先的畫像和雕像前點燃蠟燭、乳香，擺放鮮花，供祭酒飯、祭牲。基督徒是否可以假裝參加這些儀式，或在祠堂裡，家裡墓裡公開或私下積極地參與祭祖儀式？可以的話，到何種程度？

十、如果基督徒在祭祖在先人祭壇上放上一個十字架。心中排除迷信的意願祇是表明自己的孝心以迎合同胞鄉鄰，這種僅僅為避免麻煩的辦法是否被允許？

十一、如果基督徒在心中排除異教的迷信和錯誤，是否可以暫時用一下這些牌位和聖像放在一起，祇是為迎合外教人士？

十二、中國人有為亡者設立靈壇和靈位的習慣，要在前面點燃蠟燭，乳香，擺放鮮花，並向

亡者靈位跪拜。基督徒和傳教士是否能懷著善意也這樣做，尤其是對一些有名望的亡者？

十三、傳教士是否應該告訴望教者，上述的做法是違禁的？即便這樣做會使望教者退卻甚至招致別人的責難和迫責也在所不惜？

十四、是否能夠稱孔子或中國的統治者為“聖”？

十五、中國的許多廟宇中有供皇帝的牌位，傳教士是否可以在教堂裡放置這樣的祭壇或牌位？

十六、能允許為已故的非基督徒中國人做彌撒嗎？

十七、由於中國人對基督受難之說懷有反感，有必要向他們宣揚基督受難和十字架的道理嗎？[20]

黎玉範於1640年4月自澳門登船去馬尼拉。抵馬尼拉以後，多明我會和方濟各會長上決定派黎玉範和利安當二人去羅馬。二人於5月啟程，又回到了澳門。這時利安當打算留下，黎玉範則繼續旅行去羅馬，終於在1643年抵達羅馬，他也將多明我會與耶穌會之間的分歧帶到羅馬。

教廷搖擺不定的裁決與衛匡國的申訴

黎玉範到羅馬以後，傳信部秘書向他出示了一份早先收到的耶穌會士的書信，該書信稱多明我會士與方濟各會士的意見是“冒失的傻瓜”提出來的。這令黎玉範大為惱火。不久，黎玉範覲見了教宗烏爾班八世，他向教宗描繪了一番中國禮儀，據說教宗聽罷便叫道：“異端邪說！異端邪說！送交宗教裁判所！”接着，黎玉範正式向傳信部提出他的十七條疑問，他認為中國禮儀是宗教性的，並用宗教性的語言來描述中國禮儀，聖職部偏聽了黎玉範的一面之辭，作出了支持黎玉範，譴責耶穌會的裁決。這項議案於1644年審查完畢。同年教宗烏爾班八世去世，新教宗英諾森十世（lnnocent X）即位。1645年9月12日，教宗英諾森十世指示傳信部頒發一份部令。這是羅馬教廷關於中國“禮儀之爭”的第一次正式表態。

傳信部的部令公佈了如下決定：1）中國城鎮鄉村顯為廟會新年、供祭時經常向民眾攤派捐款。如不違背教義，信徒可以接受攤派；2）基督徒在敬拜城隍時，可以帶一個有苦像的十字架，表面上敬拜城隍，內心卻應崇拜十字架；3）信徒不得參加祭孔活動；4）信徒也不得參加祭祖活動，不得以任何方式為先人立祭壇或牌位；5）傳教士必須告訴望教者除敬拜天主以外，其餘都是迷信，但執行時也要看具體情況和習俗；6）對於一般亡者的喪禮，祇要人們的舉動是在民俗和政治範圍之內，可以允許基督徒消極參加；7）可以在教堂內放禮敬皇帝的牌位和供壇，但桌子上不得放祭品，也不稱它為祭壇，祇是表明民間性的尊敬。[21]該部令中最關鍵的是嚴禁祭孔和祭祖。其原文如下：

不能允許參加（祭孔）活動。由於如上描述的情況，基督徒們不能假裝參加這種供祭活動。（……）

無論如何中國基督從絕對不可以假裝參加這種祭祖儀式，即使表面上也不可以。他們不可以參加祈禱，或者任何異教迷信禮儀，他們更不能積極參加這樣的禮儀活動。（……）

不能以任何方式正式為先人設祭壇、立牌位，更不可以祈禱。供祭先人即便其意圖是裝樣子也是不可以的。[22]

該部令最後使用的語氣十分嚴峻：

尊敬的季奈多（Ginetto）樞機主教批覆了上述一系列問題和審查了為這些問題專設的神學委員會所作的答覆和決定。傳信部的樞機們同意了這些答覆的決定。應傳信部的要求，教宗陛下指令嚴格要求每個傳教士不折不扣地遵守，並付之行動，還要注意其他有關人士是否遵守和實踐這些答覆的決定。教宗這麼做是要求統一我們的傳教和實踐活動。耶穌會和各修會的傳教士們，包

括已經在中國的，或者準備去中國的都要遵守教宗的教諭。在教宗和教廷作出另外的決定以前，都必須加以遵守。(23)

在中國的耶穌會得悉這些訊息以後，同時為了回答黎玉範的種種疑問，遂派衛匡國前往羅馬，謀向教廷解釋。當時西班牙與葡萄牙彼此傾軋，西班牙疑忌和排斥葡萄牙，葡萄牙則強欲一切有關傳教事業的決策必須通過它而轉達羅馬教廷。因而衛匡國避過葡西兩國，於1655年9月輾轉抵羅馬，時距起程之時已經四年，可見其間的棘手和艱難。

衛國匡對傳教部於1645年部令不作任何反駁。但他向傳信部列舉了一些事實。傳信部也同意他陳述與黎玉範不同的意見及耶穌會對中國禮儀的態度。衛匡國攜帶了大批文件，有中國經書的原文，已故或當時傳教士以及中國士大夫的見解。傳信部命衛匡國作一提綱，並通知他以後如有需要，應提供資料。(24)

衛匡國的陳述包括如下一些重要資料：1）中國人的祭祖祭孔是民間的而非宗教性的禮儀。奉教學者可以在孔廟裡參加頒受登科的儀式，因為那裡沒有祭司在場，也沒有崇拜偶像的設施制度，祇是用政治和文化的禮儀，承認孔子為先師。如果禁止祭孔，基督徒就不能參加科舉考試，也不能進入上流社會，將不能對中國社會發生決定性的影響；2）關於祭祖，應將下層民眾的迷信活動和士大夫（智識分子）舉行的儀式分開考慮。天主教智識分子在祭祖時供奉菓子、肉類和絲綢，奉祭如在，敬死如生，並不真想死者會來享受，祇是用來表達內心的孝思和感恩，同時教育下一代的子女孝順和恭敬父母及長輩。如果禁止祭祖，基督徒便會被民族和社會認為不孝之人和惡劣公民。衛匡國將祭亡者的儀式分為對剛去世親人、對祖先和埋在墓地裡的人三種形式，認為中國不相信牌位上有人的靈魂，祭品也不具備犧牲品的意義；3）關於新入教的中國信徒是否應遵守每年至少一次的告解及領聖體的儀式，衛匡國指出這不可能完全遵行，因為中國地域廣大，各教區之間路途遙遠，傳教士人數極少，不可能在男女混合的情形之下舉行宗教集會和宗教儀式，因為中國人對男女問題極其敏感，傳教士不得不分開與婦女見面，由於人手太少傳教士不可能分別主持每個星期日的彌撒；4）不可能向望教者和新入教者通告教會有關祭祖祭孔的嚴格規定，這樣會造成他們良心上不可逾越和克服的衝突，應該採用循序漸進的辦法；5）關於守齋的規定，也很難做到每日祇食一餐，因為中國人一日三餐的食物為米類和蔬菜，含熱量極低，農人們還必須整日在田間勞作；至於奉教的官員和權貴，公務之餘，如不參加晚間的宴會，會被人認為是“不合情理”；6）對成年婦女，聖洗和臨終塗油的方式應謹慎處理，中國習俗極其尊重婦女，直接向婦女胸口及肩上塗敷油膏、揭開頭蓋以澆聖水是一種會引起人們誤解的危險舉動，若有必要，甚至可以取消這項舉措，或至少應使用工具來進行這項舉動。(25)

根據衛匡國的回憶錄，羅馬教廷就在1656年組成一個神學委員會來審查他為耶穌會所做的申訴。該委員會有一名耶穌會士、三名多明我會士（其中兩人在聖職部任職）、一名方濟各會士、一名奧古斯定會士、四名其它修會成員、四名教區成員。當年4月新上任的教宗亞歷山大七世並不反對耶穌會，而且委員會中唯一的一名耶穌會士還是他的密友，這為後來作出的決定有利於耶穌會鋪平了道路。(26)衛匡國對神學委員會的質詢，沉着應對，他把陳述的內容分為四個問題，與黎玉範“十七點”中的四個問題相對應，對其它問題則一概不論。最後，委員會中的神學家們和樞機主教的意見出現了分歧，甚至有人同情耶穌會的主張。結果，聖職部而非傳信部作出了有利於耶穌會的裁決。1656年3月23日，聖職部在教宗同意的情況下，發出了一份部令，全文如下：

（……）

3、問題：基督徒文人考得學位後是否能在尊孔堂內舉行接受各級學位的儀式？尊孔堂裡沒有有關偶像崇拜的司祭人員，尊孔堂裡的一切都不是為偶像崇拜者而安排的，祇有儒生們和文人們來對

孔子行拜師禮，自始至終都是公認為民俗性的和政治性的，僅僅是為了表示民間世俗的尊敬。

所有考中的儒生們一起進入尊孔堂裡。學官們、翰林們和考官們等在那裡。他們在孔子的牌位前一起按照中國人的習俗鞠躬行禮。他們不供獻任何東西。他們所做的和所有的學生得到榮陞後對他們的還活着的老師所做的是一樣的事。因而，對孔子行了拜師禮後，學官們授予他們各級學位，然後他們就退了出去。除此以後，尊孔堂是一個健身房，嚴格地說不是所謂的廟宇。除了儒生，誰也不能進去。

根據上述解釋，聖職部規定，允許中國基督徒參加上述的儀式。這種儀式看來純粹是民俗性的和政治性的。

4、問題：基督徒是否能參加文人們不帶任何迷信意義的紀念死者的儀式？

另一個問題：基督徒是否能和教外親戚一起履行被許可的儀式？

還有一另一個問題：基督徒們尤其在公開表明其天主教信仰以後能否出席教外人士進行的迷信活動？他們不能合作或讚同教外人士做的事，但是如果有血緣關係的親屬缺席的話，必然受人注意，這會造成敵視和仇恨。中國人並不認為亡靈是鬼神，他們並不希望或要求從亡靈那裡得到甚麼。

他們有三種方式紀念他們的故人——

第一種方式，某人死了，不管他是基督徒還是教外人士，他們總要在死者家裡設置祭壇，放上亡者遺像或者寫有死者名字的牌位。在祭壇上點上蠟燭、乳香，放上鮮花。亡者的遺體躺在祭壇後面的棺材裡。

所有前來弔唁的人都要在牌位或遺像前跪拜，磕頭三、四次。他們匍匐在地，額頭碰地。他們點上蠟燭和乳香，插到祭壇上，或者放在遺像或牌位前。

第二種方式，一年兩次到祠堂去。中國人不把祠堂叫作廟。這是真正的家庭紀念堂。祇有身居高位或富有的親屬才能有祠堂。故人的遺體不葬在祠堂裡，而是在葬在山上。祠堂裡祇放一張顯耀老祖宗的像，然後在臺階上按照輩份自上而下排列先人們的牌位。牌位上都寫了該家族的先人們各自的名諱，他們的官職、頭銜、性別、年齡、忌日，甚至他們兒子、女兒的名諱等。

聖職部瞭解了上述情況後，規定中國的入教者可以進行這種紀念他們先人的儀式，甚至可以和教外人士一起紀念，祇要他們不做任何迷信的事情，甚至當外教人士做迷信的事情時，中國基督徒為避免引起了他人的憎恨和敵意，如果公開表明其信仰及不產生信仰危機的情況下，也可以在場。

教宗同意了對上述問題的答覆和決定。(27)

從上述裁決可以看到，教廷的立場有了較大的轉變。尤其是1659年（具體明不詳）傳信部在給越南、東京、交趾支那和中國三位代牧的指令中，重申要求他們盡可能適應當地的習俗，被視為早期天主教會在遠東本地化進程中的一項重要指示。

1669年11有13日，聖職部再度發佈部令，指出以前頒佈的有利於多明我會的第一個決定（1645年9月12日）以及有利於耶穌會的第二個決定（1656年3月23日）都是有效的，即由傳教士根據當時當地的客觀情況按照自己的良心去判斷。該部令全文如下：

1669年11月13日聖職部決議

關於執行1645年9月12日經過教宗英諾森十世同意，由傳信部作出的決定和答覆的訓令是否還有效？根據對於所提問題的答覆，要求耶穌會會士在內的所有各修會的傳教士，不論現在生活在中國或準備去中國的，都應在實踐中勤奮地遵守這些指令，直至教宗或教廷另有指令為止。為此，1656年3月23日，聖職部公佈了另一個相反的指令，答覆了在中國的耶穌士們從另一個角度提出了一個問題。他們的問題提出了不同的情況。

答覆：根據和問題一起提交的情況介紹，1645年9月12日傳信部發佈的指令仍然有效。

1656年3月23日聖職部發出的命令並沒有取消它。必須根據具體情況等認真遵守，一如問題所提出的那樣。聖職部在1656年3月23日的部令中宣佈了如何遵守第一個決定，也就是說考慮具體情況等因素，一如問題中所提到的那樣。(28)

可見，遠在萬里之外的羅馬教廷中樞機構無法真正判斷中國發生的情況，它的態度是猶豫不決和搖擺不定的。

閻璫訓令和教廷〈禁約〉的公佈

不過，此後的情形卻逐漸變得不利於耶穌會了。

首先，多明我會士決沒有因為教廷的決議案而放棄自己的立場。1661年，浙江、福建共有多明我會士六人，他們集合於浙江的蘭溪鄉多明我會住院，綜合各人的的講解。1661年4月20日，他們作出了〈多明我會士的辯白書〉，各人並在上面簽名。決議內容如下："凡望教者不肯放棄祭祖祭孔，不得領受洗禮；遇有任何機會，應宣講上述祭祀是違反天主的法律的；天主的法律禁止敬奉已故的祖先與生時一樣。"(29)他們還寫了一篇很長的論文，共有八十九章，證明祭祖祀孔屬於迷信。論文之末，還附有二十二點要求，作為總結。1661年5月30日，時任宗座監牧的黎玉範與其他會士七人共同具名呈文，附上述論文提交傳信部。他們要求傳信部加以審查，並給予答覆。書中稱："聖部的答覆是必要的，可使傳教士安心，使新教徒知所適從，使教外者得以皈依。"(30)

1664年，楊光先在北京發起反教的風潮，當時有十九名耶穌會士、三名多明我會士以及一名方濟各會士從北方押解至廣州。自1667年3月25日至1671年9月8日，他們被禁錮在廣州耶穌會住院，不得進行任何傳教活動。他們利用這段時間，討論了彼此不同的看法。估計他們手頭有1645年和1656年的兩項決定的文本，至於1669年的聖職部決定，應該在囚禁結束時才知道。他們把討論的意見記錄了下來。多明我會閔明我（Domingo Fernandez Navarrete, O. P.）和方濟各會士利安當最反對中國禮儀，而耶穌會的殷鐸澤、劉迪我與潘國光為中國禮儀辯護最力。辯論結束以後，結論也加以記錄。1668年1月26日，與會傳教士一一簽字。方濟各會士利安當不同意條文，沒有簽字。(31)閔明我也有異議，他潛至澳門，最後返回歐洲。1676年，他在西班牙的馬德里出版了《中國歷史及風俗概觀》上冊，三年後又出版了下冊。這位對中國文化僅略知一二的傳教士，拾取中國鄉村風俗，歷述中國祭祖祭孔為充滿迷信的儀式，後被譯為法文，成為當時法國流行的"揚森主義"者攻擊耶穌會的重要口實，一時間，許多不懂神學而又完全不懂中國文化的人，都參加辯論，使問題變得越來越複雜了。

到17世紀90年代，法國巴黎外方傳教會也介入了中國禮儀之爭。

巴黎外方傳教會的傳教士最先進入中國的地區之一是福建省。陸方濟進入福建以後不久，於1684年10月29日病逝，去世時有閻璫（Charles Maigrot）在側。陸方濟在臨終時將"福建代牧"與"遠東區最高代理"的權利授予閻璫，但正當閻璫在福建展開活動時，羅馬教廷將北京、南京兩個教區劃歸葡萄牙，而葡萄牙認為福建省屬於南京教區，葡王命令各省的教士不得承認未經果阿總主教任命的主教或代牧。果阿總主教則認為福建屬於南京教區，便授予耶穌會穆若瑟以主教的權力。穆於1693年初抵福建，但閻璫則堅持自己的權力，穆若瑟祇好退到澳門。直到數年以後的1696年教廷劃福建為代牧區，命閻璫為代牧，但這是閻璫發佈其關於中國禮儀的禁令以後的事。

1693年3月26日，閻璫突然發佈一份文告，宣佈在福建地區的教會內禁止祭祖祭孔的禮儀。文告全文如下：

福建宗座代牧、尊敬的閻璫主教的訓令

閻璫，司鐸，福建的宗座代牧，巴黎神學院博士，索邦神學院院士，在基督內向本代牧區全體司鐸致意，基督是眾人的真正的救主。

自從我們在天主的眷顧之下來到中國之日起，我們的宗座代牧區所始終關注的重要問題是：如果可能的話，結束傳教士們之間長期以來爭論的種種問題，另外要給予傳教士一個準則，在理論和實踐上同樣地加以遵守，直到聖座解決紛爭為止。我們很遺憾地注意到，經常發生一些給教堂帶來嚴重損失的事情，即在有關崇敬天主和剷除偶像崇拜的事情上，傳播福音的使者們之間意見不一。有的人認為做這些行為就是犯偶像崇拜罪，而另外一些人則允許基督徒去做，或勸他們去做。結果是不少人認為某些活動是迷信的，但為了求得安寧，暫時允許這些活動。長期的經驗告訴我們，這種對邪惡的寬容，反而使得邪惡得以生根並一天天地蔓延。

一、我們教區的不少傳教士在如此重大的問題上非常希望不僅要消除不同意見，而且還要在行動上保持一致。出於對我們管理的代牧區的關心，他們徵求我們的意見。他們不願意始終處於無休止的良心不安、疑疑惑惑的壓抑狀態下，他們堅持要求我們至少暫時作出決定，因為這問題比較嚴重，我們沒有如他們所希望的那樣很快給予答覆。因為前任福建代牧區的主教把其任務交給了我們，我們在很長一段時間內，就按照他的命令全神貫注地關心這些問題。但是，在教廷為這個宗座代牧區選擇了我們出任代牧以後，似乎需要我們為此而更加勤奮努力。我們可以千真萬確地說，我們並沒有蓄意忽視過任何幫助我們達到真理的東西，不管是出自中文的評論，或者出自於與學者的談話。當務之急，我們在每天的彌撒及熱切的祈禱中祈求天主在黑暗中照亮我們，教給我們走他的道路，告訴我們在祂的眼睛裡甚麼是祂喜歡的，是祂歡迎的。

二、教廷的敕令和憲章明確指出，宗座代牧們都有責任在他們自己的代牧區範圍內為有關崇拜天主及維護道德作好準備。為了在這問題上履行我們的職責，我們命令我們教區內的每一個傳教士在教廷另作出新決定之前，都要遵守下列規定：

1）除了在某種不規範的語言以外，不要用中文去表達無法表達的歐洲名詞。我們宣佈應稱真神為天主（天上的主人），這已經是用了很久的名稱了。另外兩個漢詞……天和上帝（最高的皇帝）……應該完全取消。不要讓任何一個人知道在漢語中……天和上帝……就是我們基督教徒崇拜的真神。

2）我們嚴禁在任何教堂裡置放刻上“敬天”二字的匾。不管在什麼地方，放上這匾的，我們都下令在兩個月之內去掉。凡把真神稱為天或上帝的其它的牌子和類似意義的對稱也都要去掉。我們的意見是，所有這些牌子，尤其那些有“敬天”字樣的不能被認為與偶像崇拜無關。即使事情並沒有我們看得那麼確定，也真正暗示着有危險，看到傳播福音的教士可以在神聖的地方放置某件令人厭惡的東西，會把我們從這類牌子前嚇跑。經驗告訴我們，我們代牧區內那些不讓把這些牌子放在自己教堂裡的傳教士們，在傳播福音方面毫不遜色，他們勞動的收穫並不比其他傳教士們小。

3）我們聲明：這些問題沒有如實反映，已經越過我們呈交給教宗亞歷山大七世了。因此，容忍中國人中間已經盛行的祭孔和祭祖，傳教士們不能依賴教廷作出的答覆……教廷的答覆當然是正確、明智的，但卻是根據可疑及含糊地描繪的情況而作出的。

4）傳教士在任何情況下都不能允許基督徒主持、參與或者出席一年數度例行的祭孔、祭祖的隆重儀式，我們宣佈這種供祭是帶有迷信色彩的。

5）有的傳教士在他們傳播福音的地方力求取消在家裡供先人的牌位，我們對這些傳教士大加贊揚，我們鼓勵他們繼續做下去。但是，在有的很難這樣做的地方，至少採取一種適當辦法：把“神主”、“神位”、“靈位”等字取掉，只能把亡者的名字寫在牌位上，至多祇能加一個“位”字。在教廷就這些問題作出裁決以前，我們不能完全反對以上述形式出現的此種牌位。但是，我們不能同意對這種牌位以迷信的眼光加以

理解。所以，在私宅裡，牌位放置的地方必須用粗體字寫上一個聲明，聲明基督徒對死者的一些想法和子孫應該對祖宗如何行孝道。我們在這個指令的結尾附了此種聲明的一個具體實例。我們並不反對採用其它類似意義的聲明，不過它首先應得到我們的同意。

6）我們注意到有些在口頭上，或在書面上流傳着的一些做法，正把粗心的人引向錯誤，甚至為迷信大開方便之門。例如：中國人教授的哲學，如正確加以理解並沒有什麼和基督教教規相違背的；古代的賢人用“太極”這詞把天主解釋為世界一切事物的緣由；孔子向神靈所致的敬意其世俗意義更甚于宗教意義；中國的《禮經》(有關中國所有的習俗和禮儀的書）無論對自然界還是道德修養都是一部傑出學說的集大成之作。

在我們整個代牧區，我們嚴格禁止散播大量這類似是而非、錯誤百出的言論或文字。

7）要讓教士們注意，在學校裡用中文教科書講課的基督徒們不向他們的學生灌輸這些書的原文及註釋中層出不窮的無神論及其它迷信的東西。要讓傳教士們要求他們駁斥明顯的錯誤，利用批駁錯誤趁機孜孜不倦地教導他們的學生，基督教關於天主及其創造世界、主宰世界是如何解釋的，傳教士們應經常告誡這些基督徒們不要把他們在課上學到的違背基督教義的東西摻雜進他們的著作中，這種情況是很容易發生的。

其它有些問題我們目前還沒有考慮到。我們是在可靠的資訊來源的基礎上來制訂上述規定的。在很大範圍內，其它一些事情也是根據這些資訊來源。根據這些資訊來源很容易規定並在實踐上指出在其它事情上該如何去做。

如果某位傳教士——但願此事不曾發生——沒有按我們的指令在兩個月內把他管轄的教堂裡或屋子裡的牌位和我們所指出的條幅拿掉的話，或者在規定的時間內不努力把我們的準則帶進當地的習俗，我們現在就撤銷我們及任何其他宗座代牧和代理宗座代牧給他的權力，並且我們還要在上述指定的時間當眾宣佈。

這樣，我們現在重申，並且公開聲明，我們並不想給那些以前有另外的想法、並不按我們為將來而下的命令去行事的人找岔子。在這種事情上，所有傳教士們如果意見不一致，各行其是，每人處理事情的做法自認為在主內更與真理保持一致，那是不足為怪的。但現在讓我們大家嘗試達到這一點共識，大家眾口一辭，我們就可以證明教會並沒有帶上污點或缺點，它還是它，神怪而又純潔。和平與博愛的天主和我們在一起。

1693年3月26日於福建省長樂

福建宗座代牧[32]

閻　璫

次年，閻璫又派兩名傳教士將文告和上書帶往羅馬。教宗將來人送聖職部審查。當時的聖職部並不十分注意。直到1697年閻璫正式為福建代牧以後，聖職部才指定四名樞機主教組成審查委員會。1700年，教宗英諾森十二世去世，繼任教宗為克萊門十一世（Clement XI），他將此事交由四名神學家認真討論。他們是本篤會前總會長、現任羅馬樞機艮布雷爾（Giovanni Maria Gabrielli），前任奧古斯丁隱修會總會長薩拉諾（Nicolas Serrano），前任加爾默羅隱修會總會長尼古拉（Philip of Pt. Nicolas），重振小兄弟會總代表瓦列索（Charles Francis Veresio）。教廷聖職部實為宗教裁判所，其職責為捍衛天主教會正統教義。該部對有損於教會的舉止和學說，必欲禁止，且寧可過嚴，不可失之過寬。他們討論的結果認為中國祭祖祭孔是有損教義的。1704年11月20日，聖職部對此問題舉行最後一次會議並作出了決議。教宗克萊門十一世當天即予以批准[33]，並決定決議中的各款在歐洲暫不公佈，全文交教宗派往中國的特使並由特使與當地的主教、代牧商議以後再行公佈。該決議受閻璫文告的影響很大，但語氣和指示比閻璫的更為武斷和嚴厲。該文在後來曾譯為中文。陳垣所編《康熙與羅馬使節關係文書》中譯為〈禁約〉[34]，全文如下：

一、西洋稱呼天地為萬物之主，用斗斯二字，此二字中國不用成語，所在在中國之西洋人，並入天主教之人，方用天主二字，已經日久；從今以後，總不許用天字，並不許用上帝字眼稱呼天地萬物之主。如敬天二字之匾，若未懸掛，則不必懸掛，若已曾懸掛在天主堂內，即當取下，不許懸掛。

二、春秋二季祭孔子並祭祖宗之大禮，凡入教之人，不許作主祭助祭之事；連入教之人，亦不許在此處站立，因為此與異端相同。

三、凡入天主教之官員或進士、舉人、生員等，於每月初一日十五日不許入孔廟行禮。或有新上任之官，並新得進士、新得舉人、生員等，亦俱不許入孔子廟行禮。

四、凡入天主教之人，不許入祠堂行一切之禮。

五、凡入天主教之人，或在家中或在墳上，或逢弔喪之事，俱不許行禮。或本教人與別教人，若相會時，亦不許行此禮，因為都是異端之事。再者，入天主教之人，或說我並不曾行異端之事，我不過要報本的意思，我不求神，亦不求免禍，雖有如此說話者亦不可。

六、凡遇他教之人行此禮之時，入天主教之人，若要講究，恐生是非，祇好在旁邊站立，尚可使得。

七、凡入天主教之人，不許依中國規矩，留牌位在家，因有靈位神主等字眼，文指牌位之上有靈魂。要立牌位，祇許寫亡人名字。再者，牌位做法，若無異端之事，如此留在家中可也。但牌位旁邊，應寫天主教孝敬父母之道。

在〈禁約〉拉丁文原文中有一段話，它要求未來的教宗派往中國的特使和其他所有教會人士都要像古代教父告誡的那樣，謹守教會的規條，反對任何的異端和迷信。

上述的安底奧基亞的宗主教也好，與答覆有關的其他人也好，都必須正如戴爾都良主教（Tertullian，公元3世紀初著名的基督教思想家及護教學者）所告誡的那樣，注意遠避任何帶有外教迷信的外表和色彩，同時必須當心要保護好在基督的葡萄園裡滿腔熱忱勤勤懇懇地傳播福音的人們的好聲譽。在上述疑惑經教廷的警惕和正確判斷解決之前，和平常一樣，允許他們有另外的想法。但是，他們不應被指控在鼓勵崇拜偶像，尤其因為他們自己聲稱事實上從未允許過人們去做上述答覆中不允許基督徒做的許多事情。現在事情已經有了定論，他們必須毫無保留地，謙虛地服從教廷的意願。(35)

教宗克萊門十一世於11月20日當天批准聖職部決議，並下了一道諭旨。它指出羅馬聖職部和宗教裁判所針對中國禮儀所召開的會議都有教宗本人親自在場，是教宗本人指定羅馬教會專門審查異端的樞機主教們參加審查的。教宗本人還聽取了前任教宗英諾森十二世指定的神學家們的意見，最後認可了上述各條答覆。教宗要求他派往中國的特使多羅主教和中國當地的主教代牧們，“必須注意每一個在那裡的傳教士，不管屬於哪個修會、機構，甚至是耶穌會，都必須無條件地遵守這些答覆，他們應該注意在這些地區內所有的基督徒們都應認真遵守這些答覆。不遵守者應該受到教會法的處罰。”(36)

多羅出使北京覲見康熙皇帝

其實，早在決議尚未公佈的1701年12月5日，教宗克萊門十一世在舉行御前大會時，便聲明將派使出使中國。當時教宗沒有說明派使的目的，但人們都知道這與執行中國禮儀有關。換言之，羅馬教廷一邊在研究中國禮儀，並已傾向於禁止中國禮儀，一邊已準備派使前往中國了。

教宗指定出使中國的特使為多羅蒙席（Msgr. Carlo Tommaso Maillard de Tournon），使節另外又兼安底奧基亞宗主教銜（Patriarch of Antioch）。多羅於1668年12月生於意大利都靈，父為當地望族。他早在耶穌會辦的大學讀書，晉鐸以後在羅馬

各法院實習，後任教宗宮廷長官錢啟（Baldassare Cenci）樞機隨員，參加教宗選舉會，為新教宗克萊門十一世所賞識。[37]多羅此人信仰堅定，但個性褊狹倔強，三十餘歲即任高級教職，恃才傲物，對東方的事物並不瞭解且不願深究。當教宗告訴他的任命時，震驚之餘，他涕泗交流地要求教宗不要委任他去中國，理由是身體虛弱，不宜長途跋涉。[38]但教宗不准他推辭。1701年12月21日，教宗親自在聖彼得大教堂祝聖多羅為宗主教。1702年7月2日，教宗頒上諭 *Speculatores Domus Israel*，申明多羅為教廷出使中國、印度及附近各國的巡閱使，加上等特使銜（*Legatus a Latere*），具有指揮和解決教務問題的全權。[39]

多羅使團並沒有通知葡萄牙國王，這次使命一開始即使葡萄牙當局不悅，因為它直接與葡萄牙保教權發生衝突。使團在印度也與果阿當局發生矛盾，有關使團出發及中途的這些經歷，將在稍後加以討論，本節則直接敘說多羅使團來華覲見康熙皇帝的經過。

1702年7月4日，使團從羅馬起程，經過漫長的旅行，於1705年3月抵達澳門。4月5日，多羅進入廣州。不久，多羅集會使團成員開會，決定以教宗特使的身份奏明康熙皇帝，並請在北京的葡萄牙耶穌會士安多（Antoine Thomas）代奏，奏請朝廷確定覲見的日期。多羅在廣州的時候，雖然沒有得到教廷有關中國禮儀的任何正式決定，但已心知教廷加以禁止的意向。由於偏見的原因，他本人一抵中國，即已顯露出對耶穌會士的成見，他不僅不聽耶穌會方面的任何陳述，甚至不願坐着與他們一同吃飯。[40]他選了一名遣使會會士畢天祥（Luigi Antonio Appiani）擔任翻譯和秘書，對他言聽計從。[41]

當多羅離廣州北上之時，康熙皇帝正在熱河行宮。耶穌會士閔明我、徐日昇等聯名上奏，報告此事。1705年7月20日，康熙批示准多羅入京覲見，並命沿途官員，如禮迎接。當時多羅在廣州動身時忽患風濕，半身不遂。康熙帝得此消息後，頗為惦念，特派親王到山東臨清迎候，諭令換由陸路進京。12月4日，多羅入京師，居住在北堂。康熙特派內大臣到北堂問候，頒賜珍饌。事實上，康熙對於多羅來華的使命，心中存在懷疑，在禮節上照顧周到的同時，也留心觀察。這時，使團中一隨員外科醫生悉哥底（Sigotti）忽然患疾病，於12月12日去世。康熙欽賜葬地，同時乘機觀察特使團員的殯禮，是否與耶穌會所習者相同。據報，殯葬不合中國禮儀，也不合耶穌會慣用的禮儀，康熙帝起了疑心。[42]

1705年12月31日，康熙皇帝第一次召見多羅，當時多羅生病，康熙帝特差官到北堂用肩輿迎入皇宮。入暢春園後，在殿前下輿。多羅由兩隨員扶近御座行禮。康熙見其如此病態，命免跪拜，並賜座。康熙帝感謝教宗遣使問安的盛意。多羅請求任命一名教務總管。康熙帝則屬意耶穌會士，這是多羅決不願意的。康熙帝命特使指定一員，攜帶清朝的禮物，前往羅馬答聘。[43]在整個覲見的過程中，康熙帝十分和藹，款待也很周到。四天以後，康熙召多羅前往狩獵，多羅因病派團員一人代行。中國新年元宵節時，康熙招多羅往城外御花園觀燈及看煙火。

1706年3月中旬，多羅從馬尼拉方面得到消息，得知教廷已經在上年11月20日作出禁止中國禮儀的決議，多羅於是禁止中國各修會傳教士再加討論。當時，北京的天主教教徒曾派代表面見多羅，陳遞請願書，他加以嚴詞責罵，激起了教徒及耶穌會士的憤怒。從此，多羅不再接見北京的教徒。3月21日，京城外一百餘名教徒面見多羅，其中有五名教徒高舉請願書，多羅疑是耶穌會所指使，竟將請願書擲於地上。畢天祥還大罵教徒，並禁止他們再進多羅寓所。

康熙皇帝本人對於多羅的秘書畢天祥甚不信任，因畢氏以前在四川曾被四川地方官驅逐過。同時，康熙帝想選幾名教士攜帶禮物報聘教宗，命白晉為正使、沙國安（Mariani）為副使。多羅因白晉為耶穌會士，必欲沙國安於白晉之上。康熙帝此時已極為不快，6月22日御批曰："覽多羅奏，朕知道了，無用再諭。但白晉已與沙國安不和，叫回白晉如何？"[44]兩天以後即6月24日，康熙帝再次下一道御批，嚴正表明了朝廷的立場：

前日曾有上諭，多羅好了陛見之際再諭。今聞多羅言，我未必等到皇上回來的話，朕甚憐憫，所以將欲下之旨曉諭。朕所欲言者，近日西洋所來者甚雜，亦有行道者，亦有白人借名為行道者，難以分辨是非。如今爾來之際，若不定一規矩，惟恐後來惹出是非，也覺教化王處有關係。祇得將定例，先明白曉諭，命後來之人謹守法度，不能稍違方好。以後凡自西洋來者，再不回去的人，許他內地居住。若今年來明年去的人，不可叫他居住。此等人譬如立於大門之前，論人屋內之事，眾人何以服之，況且多事。更有做生意，做買賣，此等人亦不可以留住。凡各國各會皆以敬天主者，何得論彼此，一概同居同住，則永無爭竟矣。為此曉諭。(45)

6月29日，康熙帝第二次接見多羅，禮儀不如上次隆重，態度亦不如上次和藹。康熙帝談話中屢次追問多羅的使命，多羅避重就輕，答以問候皇上。康熙讓多羅呈報教宗，不可更改中國禮儀，況且這些禮儀並不反對天主教教義。次日，康熙邀多羅遊覽暢春園，又一次要多羅轉告教宗，中國兩千年來奉行孔孟之道，西洋人自利瑪竇來華以後，一直奉公守法。將來有人反對祭祖祭孔，西洋人就很難再居留中國。多羅不敢正面回答，祇說有一通曉中國事物的閻璫主教，即將來京。

7月22日，康熙皇帝命閻璫前往熱河行宮覲見。事實上，閻璫對中國文化毫無瞭解，但既然皇帝召見，不得已前往。隨行者有畢天祥、耶穌會士安多、巴多明（Dominique Parrenin）、薄賢士（Antoine de Beauvollier）等。康熙帝此前早已對閻璫有所反感，因為他已閱覽過閻璫所寫的半文不白的書籍，並於康熙四十五年（1706）六月初四作如下批示：

（……）由此觀之，半半落落，無頭沒尾，止以其略知非事與天主教比較而已，何無一言贊揚五倫之義為是耶？此人心淺窄，即如我此處擬定訴狀之人，祇以能定罪得勝，為其大樂，亦不論是非。此輩小氣之處，書之未窮。總之見之，也許知之矣。(46)

正因為如此，當8月初閻璫在熱河覲見康熙時，皇帝問他御座後匾上“敬天法祖”四字為何，閻璫祇認得一“天”字。在此之前，康熙已諭示多羅，覲見時皇帝將不問中國禮儀是否可行，因為此事應由教宗最後定斷。皇帝祇問閻璫如何解釋中國經書上的文句。然而閻璫竟不識字。(47) 8月2日，康熙帝批示，指斥閻璫：“愚不識字，妄論中國之道！”次日又下諭曰：

閻璫既不識字，又不善中國語言，對話須用翻譯。這等人敢談中國經書之道，像站在門外從未進屋的人討論屋中之事，說話沒有一點根據。(48)

1706年8月13日（康熙四十五年七月初十日），康熙帝作了一個重要的諭批，指責多羅掩蓋出使使命真相，在中國教會中撥弄是非，製造混亂，並申明皇帝對於居住在中國的西洋人擁有管轄之權，並命地方官吏查問來自西洋的教士：

朕以爾為教化王所遣之人，來自遠方，體恤優待。爾於朕前屢次奏稱並無他事，而今頻頻首告他人，以是為非，以非為是，隨意偏袒，以此觀之，甚為卑賤無理。爾自稱教化王所遣之臣，又無教化王表文。或係教化王所遣，抑或冒充。相隔數萬里，虛實亦難斷。今白晉、沙國安將賞物全行帶回。嗣後不但教化王所遣之人，即使來中國修道之人，俱止於邊境，地方官員查問明白，方准入境耳。先來中國之舊西洋人等，除其修道、計算天文、律呂等事項外，多年並未生事，安靜度日，朕亦優恤，所有自西洋地方來中國之教徒，未曾查一次。由於爾來如此生事作亂，嗣後不可不查，此皆由爾所致者。再者，爾若自謂不偏不倚，先後奏言毫無違悖，則敢起誓於天主之前乎？真朕所頒諭旨，及爾所奏行諸

事，爾雖隱匿不告知教化王，然朕務使此處西洋人，齎書爾西洋各國，詳加曉諭。（……）我等本以為教化王諒能調和統轄爾等教徒，原來不能管理。爾等西洋之人，如來我中國，即為我人也。若爾等不能管束，則我等管束何難之有？(49)

數天之後，多羅請求離京。康熙對他既生厭惡，立即照准。8月20日，多羅離開北京南下，12月17日抵南京。同時，康熙下令驅逐閻璫出境，並將畢天祥遣送四川，令地方官就地拘禁。並命所有在中國的傳教士必須領票，申明遵守利瑪竇規矩。黃伯祿撰《正教奉褒》記曰：

康熙四十五年冬，駐京西士齊趨內殿。上面諭云："朕念你們，欲給爾等敕文，爾等得有憑據。地方官曉得你們來歷，百姓自然喜歡進教。"遂諭內務府："凡不回去的西洋人等，寫票用內務府印給發。票上寫西洋某國人，年若干，在某會，來中國若干年，永不復回西洋。已經來京朝覲陛見，為此給票，兼滿漢字。將千字文編成號數，挨次存記。將票書成款式進呈。"欽此！(50)

這時，康熙帝正作最後一次南巡，在揚州、南京、蘇州、杭州、臨清等地，均曾接見教士。一些耶穌會士自願領票，永居中國，遵守利瑪竇成規。另一些傳教士如巴黎外方傳教士的赫宣（Pierre Herve）和多羅使團成員施體仁（Francesco Biandrate di San Giorgio）等拒絕領票。康熙命地方官一律將他們押往廣州居住。1707年4月19日，康熙在蘇州向西洋教士發佈諭旨：

諭眾西洋人，自今以後，若不遵利瑪竇的規矩，斷不准在中國住，必逐回去。若教化王不准爾等傳教，爾等既是出家人，就在中國住着修道。教化王若再怪你們遵利瑪竇，不依教化王的話，教你們回西洋去，朕不教你們回去。倘教化王聽了多羅的話，說你們不遵教化王的話，得罪天主，必定教你們回去，那時朕自然有話說。說你們在中國年久，服朕水土，就如中國人一樣，必不肯打發回去。教化王若說你們有罪，必定教你們回去，朕帶信與他說，徐日昇等在中國服朕水土，出力年久，你必定教他回去，朕斷不肯將他們活打發回去，將西洋人頭割回去。朕如此帶信去，萬一爾教化王再說，爾等得罪天主，殺了罷。朕就將中國所有西洋人等都查出來，盡行將頭帶回西洋去。設是如此，你們教化王也就成個教化王了。你們領過票的就如中國人一樣，爾等放心，不要害怕。

康熙四十五年來冬，駐京西士齊趨內殿。上面諭云："朕見你們，欲給爾等敕文，爾等得有憑據。地方官曉得你們來歷，百姓自然喜歡進教。"遂諭內務府："凡不回去的西洋人等，寫票用內務府印發。票上寫西洋某國人，年若干，在某會，來中國若干年，永不復回西洋。已經來京朝覲陛見，為此給票，兼滿漢字。將千字文編成號數，挨次存記。將票書成款式進呈。"欽此！(51)

1707年1月25日，多羅在南京向在華的傳教士發表公函，宣佈羅馬教廷已經決定禁止祭祖祭孔的禮儀。公函指出：

為了履行我們的職責，我們決定建議、公佈和建立一個明確的法規，以便使大家將來共同遵守。我們作為全權代表，有很高的權威，我們有權建議、制定、命令。要求所有傳教士執行，不管是教區司鐸，還是各修會的傳教士們，甚至耶穌會的傳教士們都要遵循以下要求，來回答我們已經被問到的，或者正要被問到的問題。

如果他們被問到有關中國傳統教導、法律。禮儀、一般習俗，他們是否同意這些東西，或者答允不攻擊它們，不在口頭上或以書面反對他們時，他們都必須答覆如下：如果它們是和基督教法律相容的，或者可以與之合法及恰如其分地相符的，答覆是可以的，否則不行。

如果他們被問到在神律中是否有與中國傳統的教導的不同之處，他們必須回答：有許多不同。當要求他們舉例說明時，他們可以盡他們所能想到的，闡明算命、祭天、祭地、祭月亮、祭其他星宿和神靈等視之為人文學科和藝術的發明者的意義。基督徒祇能祭萬物的創造者天主，他們從天主那裡得到禍或者福。

當他們被問到敬祭孔子和祖宗的焦點問題時，他們應該作如下回答：不行。我們不能奉獻這樣的祭品。我們不允許聽從神律的人們祭孔和祭祖。

同樣地，關於中國人習慣使用牌位以尊敬死去的祖宗。回答是：不行。

當他們被問到“上帝”或者“天”是否是基督徒的真正天主時，回答是：不是。

當他們被問到為甚麼要這樣想時，他們應回答：因為這些事情和對真天主地真崇拜不相容，因為這個決定是聖座作出的，而在信仰領域內，聖座是基督徒的沒有謬誤的導師。

當被問到聖座決定是哪一天作出的時，他們可以說：眾所周知，這個決定是1704年11月20日發出的。

然後，當問到“你是怎麼知道這個決定的”時，他們可以回答：我們是從我們的上級，即安底奧基亞的宗主教所陳述的聲明中得知的。根據他的職權，他親自傳達教宗的指示，我們一定得相信他。

本人不才，但蒙教宗給予宗座權力及全權代表之權力來處理問題。我們要求每一位主教、宗座代牧、各地的正權主教、傳教士和司鐸，不管是教區司鐸，還是修會司鐸 —— 甚至耶穌會的 —— 現在在中國的傳教士，以及將來要來此地的傳教士都有服從的義務。否則就遭自動絕罰的處分，除在臨死前的情況外，祇有教宗和我們保留其赦免權，任何人不能藉口教宗給予的特權而逃避這種絕罰，即使耶穌會的神父們也是如此。(52)

在這份公函中，這位宗主教銜的特使還公開否認前任教宗亞歷山大七世於1656年公佈的諭旨，說它的無效的。(53)

1707年3月19日，多羅離開南京，5月24日抵達廣州。康熙皇帝派兩名官員赴廣州，命多羅出示教宗派遣他來華的委任狀，多羅抗拒不交，結果被押解澳門。以後，康熙帝又叫回白晉和沙國安，並將贈送教宗的禮品收歸國庫。至此，康熙帝與多羅完全決裂。6月29日，多羅被押解到了澳門，他的使命完全失敗了。

嘉樂使華及1742年〈自上主聖意〉通諭

1715年3月19日，羅馬教宗克萊門十一世頒佈一重要的通諭〈自登基之日〉(*Ex illa die*)。該通諭確認了1704年11月頒佈的有關禁止祭祖祭孔典禮的禁令；同時，也再度重申了1707年1月多羅發佈的公函所嚴格規定的禁令。在〈自登基之日〉中，教宗以極為嚴厲的口氣武斷指出：

> 這些諭令足以根除敵人在田野裡播下的莠草。……(然而)我很遺憾地聽說，在中國，長期以來人們迴避，至少是拖延本教宗如此堅定的答覆。這對宗座的權威是嚴重的損害，對信徒也是壞表樣，並有損於拯救靈魂的工作。……為了完成傳教的職責，天主委託本教宗必須完全清除和結束這些困難、遲疑、逃避和藉口，以使我們為信徒的靈魂拯救工作帶來安寧。因此，在樞機們和本教宗的宣導下，在瞭解確切情況和經過成熟考慮之後，運用本教宗完全的宗座權力，公佈了現在的憲章。憑藉著神聖的服從，本教宗命令以前公佈的每一項答覆，以及其中包括的每一件事情，都必須準確地、安全地、無可逃避地和堅定地加以執行和遵守。(54)

在該通諭中，教宗還要求傳教士宣誓服從，不得違背。1716年8月，〈自登基之日〉文件送到廣州，

由駐廣州的傳信部辦事處秘密送往全國各省，11月在北京公佈，激起康熙極大的反感和憤怒。

雖然詔書公佈以後，中國的傳教士們都宣誓服從，但是一般教徒並不完全遵行，不少士大夫因禁止祭孔而無法參加科舉考試，自動離開了教會；有些教徒無法不去祠堂敬拜祖宗，也不願意再進教堂了。1719年10月7日，北京主教伊大仁在致傳信部的信中指出：

> 這邊的傳教情形很衰敗，一切的事，都懸於一條線上（看將來教廷特使是否可准敬孔敬祖），同時又常受各方打擊，也因為許多人是自己的教友，希望聖座允許中國禮節。將來真正告訴他們一切都禁止了，他們必定不願放棄這禮節。因此，許多地方的教友已像裂教人了。本教區的耶穌會士至今仍舊不執行聖事。去年，1718年，我因他們視察員紀理安不斷地要求，已經讓他們寫出實際的辦法。他們仍舊不行聖事，祇有幾個在教友臨終時，才給臨終教友行聖事，行聖事前又不問教友違背了禁令與否，而且根本不提教宗的禁令。(55)

傳信部為處理中國禮儀問題的善後事宜，於1719年向教宗建議派遣新的使節前往中國。教宗克萊門十一世於1719年9月18日的秘密御前會議中，決定派嘉樂（Carlo Mezzabarba）為出使中國及附近國家的特使，並加亞歷山大宗主教銜。

嘉樂為意大利北方巴委亞（Pavia）人，生於1682年，早年晉司鐸，攻讀法律，曾考取民律、教律兩科博士，任宗座最高法院和高等法院法官，後陞教宗國內多提（Todi）和撒皮納（Sabina）兩省省長，接受出使中國特使委任時，年僅37歲。此次在嘉樂出使中國之前，教宗曾致信葡萄牙國王通報此事，並允許特使由里斯本起程，搭乘葡船去澳門。葡王覆信答應將待之以禮，並提供旅費。(56)

出使中國的使團陣容龐大，有無會籍神父七人，修會會士十三人，教徒七人，其餘還有侍役、廚子。他們都有一技之長，被選到中國皇帝的宮廷當聽差。同時，嘉樂先派遣費理簿（Filippo Maria Cesati）、何濟各（Onorato Maria Ferrari）二人，先期來華，攜帶教宗致康熙手書。(57)

1720年3月25日，嘉樂由里斯本起程，直至9月22日已遙見中國大陸。26日進澳門，受到澳門當局的歡迎。10月7日，由水路前往廣州。當時，兩廣總督府派員詢問嘉樂：一、特使來華的使命是甚麼？二、康熙帝派往羅馬的四個西洋教士為何不見回來？三、嘉樂特使是否另有使命？嘉樂答稱：一、來華使命為向皇上問安，並攜有教化王致皇上信一封；二、皇上所派遣的西洋教士，三個去世，艾若瑟因病不克前來；三、特使攜有教化王禮物獻呈皇上，並請求皇上開恩，保護天主教。

12月25日，嘉樂抵北京城外竇店。康熙帝再次派員詢問嘉樂來華使命。嘉樂答曰：“遠臣嘉樂，實是教王所使。教王使臣請皇上安，求皇上隆恩有兩件事：一件求中國大皇帝俯賜允准，着臣管在中國傳教之眾西洋人；一件求中國大皇帝俯賜允准，中國入教之人，俱依前歲教王發來條約內禁止之事。”

12月26日，康熙帝派伊都立等四位官員，向嘉樂傳旨：

> 爾教王所求二事，朕俱俯賜允准。但爾教王條約與中國道理，大相悖戾。爾天主教在中國行不得，務必禁止。教既不行，在中國傳教之西洋人，亦屬無用。除會技藝之人留用，再年老有病不能回去之人，仍准存留；其餘在中國傳教之人，爾俱帶回西洋去。且爾教王條約，自行修道，不許傳教。此即准爾教王所求二事。此旨既傳，爾亦不可再行乞恩續奏。爾若無此事，明日即着爾陛見。因有此更端，故着爾在拱極城且住。再閻璫原係起事端之人，爾怎不帶他同來？欽此。(58)

康熙的批示顯示出他十分憤怒，因為嘉樂對他來華使命的描繪前後不符。在廣州時，嘉樂說是向皇上請安，現在卻要求實行教化王的條約。12月27日，康熙再傳諭旨：

朕之旨意，前後無二。爾教化王條約與中國道理大相悖謬。教王表章，朕亦不覽。西洋人在中國行不得教，朕必嚴行禁止。本應命爾入京陛見，因道理不合，又生事端，爾於此即回去。明日着在京眾西洋人於拱極城送爾。(59)

從此諭旨可知，康熙已準備下逐客令了。

嘉樂見事緊急，懇求來官代奏，希望皇帝降恩准許將教宗的文件翻譯出來進呈御覽，有合中國道理者請准予執行，不合者即禁止。同時，嘉樂擬訂了八項有關禮儀問題的八項妥協辦法，史稱“八項准許”或“八項特准”：

一、准許教徒家中供奉祖宗牌位。牌位上祇許寫先烤先妣姓名，兩旁加註天主教孝敬父母的道理。

二、准許中國對於亡人的禮節；但是這些應是非宗教性的社會禮節。

三、准許非宗教性的敬孔典禮，孔子牌位若不書靈位等字，也可供奉，且准上香致敬。

四、准許在改正的牌位前或亡人棺材前叩頭。

五、准許在喪禮中焚香點燭，但聲明不從流俗迷信。

六、准許在改正的牌位前或亡人棺材前供陳果蔬，但應申明祇行社會禮節，不從流俗迷信。

七、准許新年和其它節日，在改正的牌位前叩頭。

八、准許在改正的牌位前，焚香點燭，在墓前供陳菓蔬，但應申明不從流俗迷信。(60)

康熙獲知這八項通融辦法以後，態度稍微緩和。12月30日，遣伊都立、趙昌、李國屏、李秉忠等官員通知嘉樂，準備覲見。

1720年12月31日，康熙帝第一次接見嘉樂特使，並賜宴。

上親賜酒一爵，問嘉樂云：“朕覽爾西洋圖畫內有生羽翼之人，是何道理？”嘉樂奏云：“此係寓意天神靈迅，如有羽翼，非真有羽翼之人。”上隨諭：“中國人不解西洋字義，故不便辯爾西洋事理。爾西洋人不解〔中國〕字義，如何妄論中國道理是非？朕問即此意也。”(61)

當時天氣寒冷，康熙見嘉樂衣服單薄，賜嘉樂貂褂一封，隨行西洋人各賜酒一爵。

1721年1月3日，嘉樂進宮進呈教宗贈送康熙帝的禮物，康熙遣官員賜嘉樂鼻煙壺、火鐮包各一，琺瑯碗四口，葫蘆瓶一隻。後又賜嘉樂貂冠一頂，青袍一件，裡衣兩件，靴襪全份。

1月10日，嘉樂前往宮內清谿書屋第三次覲見康熙帝。康熙帝面諭嘉樂：“爾當於隨爾來人中，出二人回西洋去，傳諭朕恩。朕旨意無多語；一、教王遣爾來謝恩，朕深嘉念；二、教王遣爾來請安，朕躬康健，爾等目所睹；三、教王所貢方物，朕念遠人胥服之情，俯賜存留。祇此三事當寫出。與爾以便，爾譯西洋字寄去。”

1月14日，康熙又在宮中召見嘉樂及隨員。當時有德理格和馬國賢任翻譯，又有四位耶穌會士李若瑟、白晉、穆敬遠、馮秉正任助譯。全體在京教士亦出席，囑“直言無隱”，又說“朕今日旨意語言必重”，又諭：

爾欲議論中國道理，必須深通中國文理，讀盡中國詩書，方可辯論。朕不識西洋之字，所以西洋之事，朕皆不論。即如利瑪竇以來，在中國傳教，有何不合爾教之處？在中國傳教之眾西洋人，如有悖爾教之處，爾當帶回西洋，照教律處分。

針對嘉樂所說“供牌上稱為上帝不合教處”，康熙指出：

供牌位原不起自孔子，此皆後人尊敬之意，並無異端之說。呼天為上帝，即如稱朕為皇上。

1月17日，康熙閱覽了教宗禁約的譯本，十分憤懣，朱批曰：

> 覽此告示，祇可說得西洋人等小人，如何言得中國之大理？況西洋人等，無一人通漢人書者，說言議論，令人可笑者多。今見來臣告示，竟是和尚道士、異端小教相同，彼此亂言者莫可如何。以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。(62)

次日，趙昌等奉旨，捧康熙的朱筆批示給嘉樂看。御前太監陳福又傳旨："朕前日已有旨意辯論道理，語言必重，以後也不令爾陛見。爾有回奏，可寫字奏。朕先前亦曾面諭，爾當執定主見，不可動搖。爾今如此偏信壞事小人之言，欲傳此悖理之條約，中國斷使不得。"同日，德里格、馬國賢二人被捕。

1月19日，伊都立、趙昌等押德理格與馬國賢，會同耶穌會士，傳示康熙帝看了教宗禁約和嘉樂所擬八項准許以後的批示：

> 朕理事最久，事之是非真假，可以明白。此數條都是閻璫當日在御前，數次進過使不得的話。他本人不識中國五十個字，輕重不曉、辭窮理屈，敢怒而不敢言，恐在中國致於死罪，不別而逃回西洋，搬弄是非，惑亂眾心，乃天主教之大罪，中國之反叛。覽此幾句，全是閻璫當日奏的事，並無一字有差。

同時，康熙又命伊都立、趙昌口傳旨意給嘉樂：

> 爾教王條約內，指中國敬天拜孔子諸事有異端之意。爾不通中國文理，不知佛經道藏之言。即如爾名嘉樂，乃阿旋里、喇嘛之言。先來之多羅，係佛經多羅摩訶薩內之言。稱天主為造物之主，乃道藏內諸真誥之語。朕無書不覽，所以能辨別。爾等西洋人一字不識，一句不通，開口非佛經即道藏小教之言，如何倒指孔子道理為異端？殊屬悖理！
>
> 在中國之西洋人，並無一人通中國文理者，惟白晉一人稍知中國書義，亦尚未通。既是天主教不許流入異端，白晉談中國書，即是異端，即為反教。爾係教王使臣着爾來中國辦事，爾即當將白晉拿到天主堂，聚集鄂羅斯國人並京中大小人等，同看着偏信之德理格和馬國賢動手，將白晉燒死，明正其反教之罪。再，天主堂內，因當人舊西洋人湯若望曾在先帝時効力，因曾賜匾額，朕亦賜有匾額，既是與爾教不合，爾亦當將額毀壞，方為辦事。(63)

康熙帝出此諭旨，言語譏諷，用詞顛倒，但亦可見其心中的憤懣。

此後康熙帝仍接見嘉樂八次，每次都重申自己的立場。其間，嘉樂曾請求皇上准允在北京購地建堂，被康熙婉拒。康熙請嘉樂轉達對教宗的問候，並說他本人不寫信給教宗了，一切均由嘉樂轉達。同時將贈送教宗及葡萄牙王的禮物也交給嘉樂帶回。在1721年2月20日的召見中，康熙帝出示了《嘉樂來朝日記》，請他轉呈教宗。該日記上有蘇霖、郎世甯、穆敬遠、戴進賢、嚴加樂、倪天爵、巴多明、馮秉正、費隱、馬國賢、莫大成、雷孝思、羅懷忠、張安多等十八人簽名。為防止教宗偏聽偏信，康熙還敦請另一名耶穌會士 Giampriamo 攜帶《嘉樂來朝日記》於3月13日離開北京，由莫斯科赴羅馬。(64)

2月26日，嘉樂進宮至太和殿，觀看皇上所賜的禮物。27日，進宮接受新的賜品。此兩次康熙帝均未出見。3月1日，康熙帝盛儀接見特使，准他動身前往羅馬。3月3日，嘉樂離開北京動身南下，5月23日抵澳門。

1721年11月4日，嘉樂向全國主教和神聖人員發佈了一份牧函。它詳細地談到了"八項准許"，並要求傳教士們擯除成見，精誠團結，服從教宗的旨意。該函最後指出：

> 八項特准祇有必須和有用的時候，才能謹慎地讓人獲知。無人可以直接或間接地通過自己或

其他人，以口頭或書寫的方式透露這份文件。無人可以將這份信函譯成中文或其它東方語言文字。如果違反此項禁令將受絕罰。(65)

12月9日，嘉樂離開澳門返回歐洲，並將多羅的靈柩運往羅馬。嘉樂回到歐洲以後，陞為樞機主教，於1741年去世。

嘉樂離京以後，中國各省傳教士的態度仍不能一致。本來反對祭祖祭孔的傳教士，也反對嘉樂的"八項准許"，而且予以廣義的解釋。羅馬教廷的態度先後也不一貫。

1730年8月6日，山西和陝西的代牧主教Francesco Saraceni da Conca向本教區信徒發出告示，一概禁止供奉祖宗牌位。傳信部接到報告以後表示譴責，並敦促他收回成命。

1733年7月6日及12月23日，北京方濟各主教（Francisco da Purificação）為統一教區內的禮制，兩次發出告示，要求信徒遵守嘉樂的"八項准許"。1736年9月26日，教宗克萊門十一世發佈一簡函，申明方濟各主教的兩份告示為完全無效。同時，教宗下令聖職部調查嘉樂"八項准許"的由來及性質。最後，1742年7月5日，教宗本篤十四世發佈了著名的〈自上主聖意〉（*Ex quo Singulari*）通諭。該通諭重申了〈自登基之日〉通諭的全部內容，廢除了嘉樂的"八項准許"，宣佈禁止祭祖祭孔的一切活動，並令所有在華及來華傳教的各修會教士，宣誓遵守教宗的禁令，並嚴格禁止教內人士討論禮儀問題。該通諭的最後部分武斷而又嚴厲地指出：

禁令針對所有的傳教士，包括本地司鐸和任何修會、團體和機構，包括耶穌會的司鐸。如果他們在履行其神職和司鐸權力時遲緩不決，那將受到失去神權的處罰。這種處罰將自動發生，無須申明。最後，祇有本教宗和將來的教宗才有赦免的權力。此外，祇有臨死的人才能被赦免。除此以外，修會司鐸如有違反，將被剝奪主動和被動的發言權。……

天主禁止任何修會、組織、機構甚至是耶穌會的傳教士拒絕服從本教宗的在憲章中準確地、完整地、絕對地、無可回避地和嚴格地規定的內容。如果有任何人拒絕，本教宗將以服從神聖的名義命令他的省會長和總會長，毫不遲疑地將這些頑固、罪惡和反叛的人們逐出傳教區。他們的神長應該立即將他們召回歐洲，並向我們作出報告，以便我們根據他所犯罪惡的嚴重性加以懲罰。

〈自上主聖意〉通諭對嘉樂的"八項准許"的通融辦法也加以禁止：

本教宗不希望任何人再使用這些特許。這種特許是一種奸詐的行為，它會推翻憲章，對基督宗教造成很大的傷害。因此，我們確認和宣佈那些特許應該被認為是從未存在過的。我們絕對地譴責和斥責，實踐它們就是搞迷信。我們這份憲章是最後定論，據此，我們廢除、撤銷，並聲明"八項准許"中的任何一項都不具備效力。我們聲明和宣佈它將永遠被認為無效的。(66)

該通諭還要求所有在中國和遠東的神職人員遵照下列的程式宣誓，誓辭有固定的格式如下：

我（姓名）由聖座，或由神長，按照教廷賦予的職責，作為派往或註定要前往中國或附近國家（名字）地區（名字）的傳教士，將完全地和忠實地遵守由教宗克萊門十一世發佈的有關中國禮儀和儀式的憲章中的宗座訓諭和命令。在這份憲章中規定了誓辭的程式。我十分瞭解聖座的指示，因為我已經完全地讀過了這份憲章。我將準確地、絕對地、不加迴避地服從它，我將毫不遲疑地去完成它。我將盡我所能，我將看到中國基督徒將按照我給予他們的神修指導不折不扣地加以執行。

更有甚者，祇要我能夠，我決不讓這些基督徒履行由亞歷山大宗主教在其牧函中准許的

中國禮儀和儀式（指八項特准）。該牧函於1724年11月4日在澳門發表。後來受教宗本篤十四世陛下的譴責。但是如果我有時違背了它，我承認並且宣佈我要受到上述憲章給予的處罰。將我的手放在《聖經》上，我這樣做出承諾和宣誓，天主佑我，《聖經》佑我——我（姓名）發誓。(67)

本篤十四世憲章即〈自上主聖意〉杜絕了與中國禮儀作出妥協的任何可能，並以宗座的名義宣佈禁止中國禮儀及對任何中國禮儀所作的討論，標誌着"禮儀之爭"已經告一段落，從那時起直到1940年代初解禁為止，羅馬教會沒有再發佈任何重大的文獻涉及此事。遠東與在華的天主教神職人員都一體遵守教廷的禁令，已無任何通融的餘地。

康熙皇帝對於"禮儀之爭"以及教廷使節的態度

綜觀教宗兩任使節來華通聘的整個經過，可以看到康熙皇帝的回應始終是有利有節克制寬容的。康熙皇帝的應對表現出一個泱泱大國開明君主的風範，並且由於他對教義和教會的瞭解使得懂得在不同場合及對不同的人士作出不同的決斷和舉措。

首先，康熙皇帝在禮節上對兩任宗座使節均十分周到，同時也留心觀察。多羅剛到北京時，使團隨員中一外科醫生悉哥底（Sigotti）忽患疾病，於12月12日去世。康熙皇帝立即欽賜葬地，並派官員參加這位醫生的殯葬儀式，既表示尊敬，亦借此機會派人查看使團使用的葬儀與耶穌會士是否相同。據報，殯葬既不合中國禮儀，也不合耶穌會慣用的禮儀。這使得康熙皇帝對使團的使命抱有懷疑。(68) 1705年12月31日康熙皇帝第一次召見多羅時，他已得知多羅生病，特派官員到北堂用肩輿迎入皇宮，入暢春園後，在殿前下輿。多羅由兩隨員扶近御座行禮，當時多羅身體十分虛弱，康熙見其病態，命免跪拜，並賜座。康熙對多羅表達了感謝教宗遣使問安的盛意。在整個觀見的過程中，康熙帝十分和藹，款待也十分周到。皇帝親自執金尊賜酒，並賜宴，計金盤珍饌三十六色。(69)

康熙對多羅的病情十分關心，不失真誠之意。他派御醫高庭永日夜不離守護調治，命赫世亨、趙昌等官員隨時探望奏報。(70)在〈赫世亨奏報藥效摺〉中，多次談到多羅蒙皇帝賜"克食"，因而"食慾旺盛，虛弱之身，必將康復"等語。有學者認為康熙皇帝曾經為治多羅腸胃病特別調治"西洋香茶方"，並賜予多羅服用。(71)其實，康熙內心厭惡多羅隱瞞出使真正目的和堅決排拒中國禮儀的偏執做法，但是皇帝對教宗使節禮貌上並未有失敬的地方。誠如官員趙昌所言："施我中國前所未聞、前所未見、格外之恩於你（多羅），亦不計其數。雖你頻頻生事、胡亂牽扯，皇上仍念教外王所派，僅望改正。"(72)

另一件說明康熙皇帝涵養甚深的事實是皇帝決定向教宗回贈禮物，所以他請官員向多羅請求選一名使團成員充任報聘使節。多羅定了使團顧問沙國安。康熙帝批准沙國安為報聘使節，同時命趙昌陪送到廣州。趙昌奏報，沙國安不通中文，不能解釋禮物的意義，宜加派一名懂中文的傳教士，康熙帝逐命令他所信任的耶穌會士白晉為正使。多羅聞訊以後，勃然大怒，認為康熙帝有意冒犯他宗座使節的權威，當康熙帝回諭他覲見解釋時，他又推說有病不去。6月20日皇帝派官員面見多羅，多羅向來官大怒吼叫，將康熙皇帝比喻為有意與教廷為難的葡王，以致使團全體成員大驚失色，在場的耶穌會士也不敢翻譯。但多羅仍命畢天祥逐句翻譯。多羅堅持宗座使節的立場雖然可以理解，但如此動怒與吼叫顯然是失態的表現。祇是康熙皇帝得知以後仍然平靜地作出如下御批："覽多羅奏，朕知道了，無用再喻。但白晉已與沙國安不和，叫回白晉如何？還有不盡之諭，等多羅好了，陛見之際再諭。傳與多羅寬心養病，不必為愁。"(73) 回贈教宗禮物的使團終於沒有派出，清廷與教廷失去了一次媾通的機會。

綜觀康熙帝與教廷使節的交往史，可以獲致一個印象，即康熙帝對於天主教教義及教會內部事物的運作方式非常熟悉。事實上，早年康熙帝

對天主教教義甚至有好感，有學者甚至認為他有心皈信天主教。(74) 他曾為新建成的北堂題匾“萬有真原”，並賜對聯：“無始無終先作形聲真主宰；宣仁宣義聿昭拯濟大權衡。”又為另一座天主堂題詩：“森森萬象眼輪中，須識由來是化工。體一何終而何始，位三非寂亦非空。地堂久為初人閉，天路新憑聖子通。除卻異端無忌憚，真儒若個不欽崇。”(75) 由此反映了皇帝對教義的理解。在與特使交涉以及發生衝突的時候，康熙皇帝從未對天主教教義本身有任何不敬的言辭。在暢春園最後一次接見多羅的時候，康熙皇帝向多羅祝願天主教能在全世界傳揚，但也必須顧及不同地方人民的習俗和輿論。(76) 在禮儀問題上康熙皇帝的一個重要策略就是充分信賴耶穌會士中對利瑪竇傳教方法持同情見解的傳教士。

康熙皇帝曾多次向教廷和宗座使節當面解釋中國禮儀及儒家正統學說的意義，但他也知道這些解釋對外國人來說有意猶未盡或辭不達義之處。因此，他充份利用耶穌會士的見解去說明他的立場，甚至在耶穌會士的文件上作朱批，以轉給西洋人。學者羅麗達在〈一篇有關康熙朝耶穌會士禮儀之爭的滿文文獻——兼及耶穌會士的宣言書（*Brevis Relatio*）〉一文中披露了一個事實：康熙三十九年，耶穌會士李明（Louis Le Comte）致函在北京宮廷服務的耶穌會士們：說他本人的著作在法國受到攻擊，他請求他們對中國禮儀尋求一個切實可靠的答案。於是，供奉內廷的耶穌會士閔明我、徐日昇、安多、張誠聯名起草了一份文件，並將其概要譯成中文。康熙三十九年十月九日（1700年11月19日）他們將文件交官員赫士亨，十月二十日（11月30日）赫士亨與內務府主事張常住在乾清宮向康熙帝面奏此事，並遞上滿文摺子。(77)皇帝認為這是向西洋人宣示立場的好機會，於是在摺子下面作了朱批。該滿文文獻及朱批譯文如下：

> 西洋學者所說中國禮俗有祭孔子及供奉祖先之禮，然而不解其中緣故。他們說，中國大皇帝恩惠無所不至，其聖明睿智各國無不聞知。因此，有此等禮俗，必有緣故。我們請求將此緣故詳細寫明寄給我們。
>
> 所謂祭祀孔子者，乃敬其傳世之言之謂也。既然接受他的教誨，豈能沒有跪拜之禮？因此天下之人皆崇拜孔子，尊以為師，即此心也，並非為求聰明智慧，或為官職俸祿而敬之也。而祭祀亡者之禮是對親者表示敬意，乃報本竭誠之意。故此先王定立祭祀之禮。凡父母、兄弟、親友亡故，年節冬夏，應時令而祭之。這不過是盡一片思念之心罷了！至於樹立祖先牌位，並不是說祖先之靈駐於這塊木牌上，也不是求福求財之意。在祭祀者心中不過竭誠思念，似其猶生，於是供設祭物時，就如親見一般。這祇是不忘同源親故，永久懷念之心也！古代帝王行祭天之禮，即學者之郊涉之禮，乃是敬事上帝之意。為此將上帝寫於牌位之上。並非祭祀肉眼看到的有形有狀之上天也，而是祭祀天地萬物之主宰也。以敬畏至極，不敢直呼其名，祇稱為上天，仁義之天，無極之天而已。就如同提到地主上之時，不說主上，而稱“陛下”，稱“朝廷”一樣。雖然名稱不同，實際指的都是一樣。因此皇帝所賜牌匾之上，親書“敬天”之字，正是此意。
>
> 遠臣之愚意不知合與不合，恭請皇上賜教指正。
>
> 西洋人閔明我、徐日昇、安多、張誠共同商定，為將致函西洋國特撰寫漢字文書，請旨賜教。員外郎赫士亨將文書翻譯，寫成摺子，於康熙三十九年十月二十日由員外郎赫士亨、主事張常住恭呈御覽，並隨奏如下：
>
> “西洋人說，西洋來函提到，聽說中國大皇帝聖明，不但勇武剛毅，而且文章通達，萬事無不知曉。祇是這一供奉祭祀的由來緣故，他們並不瞭解，故致函詢問緣由。我們這封覆函與中國禮儀有關，然而我們這樣解釋是否符合當地的習慣，我們不清楚，因此不敢擅自發出。特意請求皇上教誨。”
>
> 奉旨：這所寫甚好。合乎大道。敬天地，事君親，敬師長，是天下通義，就是這樣。並無可改之處。(78)

該文獻自“奉旨”以下一段，應該是康熙皇帝的批示。皇帝的本意，就是向西洋人宣示：他認同耶穌會對於“禮儀之爭”的意見。很可能他心中認為，讓耶穌會士向西洋人去解釋，比他本人親自說明更具有說服力。回顧到1941年“禮儀之爭”解禁時，羅馬教廷所持的態度就是詢問所在國當局本地的禮儀的意義，然後根據所在國當局的的解釋決定“禮儀之爭”的解禁與否，是一種簡單的，也是正當的態度。很可惜在當時康熙帝雖然屢次作了解釋，教廷卻未持後來的那種態度。

當然，康熙皇帝對於“禮儀之爭”的態度也是有他的政治考慮的，儘管“禮儀之爭”本身在起始的時候包含着明顯的中西文化的衝突。康熙的政治考慮，表現在他必須堅持對中華帝國屬民的統治，而外國來華的傳教士及中國基督徒，是其屬民的一部分。英國學者赫德遜指出：

> 禮儀之爭突出了教宗至高無上的地位。而耶穌會士曾明智地不顯露出這個特點。這時，康熙的眼裡才看到一個事實，即他的臣民中至少有十萬人聽從國外的命令。教宗使節和中國皇帝之間的衝突，不過是經常重復着的羅馬的國際權威與主權國家之間的鬥爭的翻版。(79)

這段評論頗有見解。康熙皇帝對多羅心懷不滿的重要原因之一，即是多羅對他隱瞞出使的真正目的。這對康熙皇帝來說頗難容忍。《江南傳教史》的作者高龍倍指出：

> 皇帝所差的侍衛，藉口衛護教廷使臣，一步也不離開多羅及其隨從人員，侍衛中尤其是趙昌，過去長期擔任皇帝與教士間的聯絡員。這些內侍對於西洋人和傳教士抱有敵意。康熙通過這些監視者，不久即已知悉教廷通使的目的，是在中國設教宗代表一人，對教徒有最高權力。康熙當然不會讚成。(80)

該書又說：

> 康熙帝肯定知道多羅有另一項純宗教的使命，此外，這位外教皇帝獲得正式報告以後，即以多羅不肯奏明為一條罪狀。無論天主教徒的宗教事件，或教外事件，康熙帝都要掌握。多羅不久即看出皇帝的用心。多羅不願向皇帝暴露他的使命，他希望在中國教會內部，在神聖的教堂內，完成自己的宗教使命。(81)

這兩段評論說出了皇帝與特使衝突的癥結，也帶有明顯的護教偏見。第一，內侍趙昌決非一個對天主教抱有敵意的人，相反，他在長期與耶穌會士的交往中對天主教抱有好感，他甚至想入教成為教友，祇是礙於妻妾的問題而沒有如願。到晚年雍正皇帝禁教時，他被撤職關入大牢，臨終前終於入教。(82)他經常用誠懇的話語奉勸多羅等人不要一意孤行，但不被理解。第二，皇帝確實對於“無論是天主教徒的宗教事件，或教外事件，都要掌握”。但這一舉動亦無可厚非，按天主教法典，宗座使節固然對信徒擁有純宗教的訓導權，但是按所在國的法律，皇帝對其子民，包括天主教徒亦又轄治權，彼此應該相互尊重，是謂“愷撒的歸愷撒，天主的歸天主”的道理。

康熙深知中國傳統的儒家思想是維繫中國政治和社會安定的倫理和思想基礎。正是在康熙一朝，清政府在各方面都大大加快了漢化的程度。滿族接受漢族的思想與文化，漢人接受滿人的君權，逐漸成為當時中華民族各階層的共識，清朝已經從入關初年激烈的滿漢對抗走向安定和繁榮。任何一種有違孔孟聖道和中國傳統祭祖祭孔習俗的行為，在康熙看來既是對中國傳統文化的挑戰和不敬，也是對清朝立國之道的顛覆。康熙固然看重西洋傳教士服務於中國宮廷時在科技和文化方面的貢獻，對天主教對人生終極的關懷和思考亦表理解和欣賞。但是，他希望傳教士的宗教活動和中國信徒的宗教生活，應該在尊重中國文化、習俗和政制的框架下展開。他將這種框架稱為“利瑪竇規矩”。正如康熙皇

帝向傳教士表述的，如遵守利瑪竇規矩，傳教士可以居留中國，即使教宗讓他們回去，他本人也將挽留他們住下；否則“驅逐可也，免得多事。”

為貫徹這種想法，康熙皇帝命令所有在華傳教士必須領票。這種辦法，其實就是向皇帝和清政府宣誓効忠，成為中華帝國子民。既然如此，對於他們實施治權是理所當然的。

值得注意的是，儘管康熙還的在與教宗使節的交往和爭執中，內心有種種不快，但從未對於教宗本人有任何微詞。他使用了當時耶穌會對教宗的一個很好的譯名“教化王”，即是肯定教宗在西方人精神領域的地位和影響。康熙皇帝總是指責是下面的傳教士傳錯了話，以致教宗和教廷在判斷方面出現了偏差，因此重要的是應與教宗和教廷直接溝通。是謂：“朕所頒諭及爾所行諸事，爾雖隱匿不知教化王，然朕務使此處西洋齎書爾西洋各國，詳加曉諭。”康熙皇帝這樣說和做，並非完全出於談判中的外交辭令和策略考慮，事實上，他已將自己的期望付諸實施。他曾親自籌劃派遣傳教士或托人傳遞訊息去羅馬。

一、康熙帝在接見多羅以後兩天，即準備派法籍耶穌會士白晉，使團顧問沙國安為正副使，以回贈教宗禮物的名義去羅馬，借助由白晉解釋耶穌會以及皇帝本人對中國禮儀的立場，此事因為多羅的反對作罷，上文已述。

二、康熙四十五年（1706）九月初，當時多羅已經離京南下，康熙皇帝決定派龍安國（António de Barros）、薄賢士（António de Beauvollier）帶着他的敕諭前往教廷。薄賢士通漢文，多羅來京期間，康熙帝曾將薄氏所撰漢字書三篇送與多羅。九月初六日，薄氏接奉派使的命令以後，即上書皇帝：“我來京城，未為皇帝効力，爾蒙格外抬舉，視為可信之人，委以官差……我當盡心竭力，將諭召達。”遂於九月十日離京。[83]到康熙四十六年二月，皇帝獲得閔明我傳來的消息，薄賢士於龍安國已於十一月十三日乘船出洋，十二月初三日至海口，初四日往西洋，預計次年七月後抵西洋。[84]

三、康熙四十六年（1707）十月，東南季候風刮過以後，應到的洋船多已到達，康熙帝等不到薄賢士、龍安國等人的回信，於是又派了服務清宮十餘年的 西洋傳教士艾若瑟（Joseph Antoine Provana）、陸若瑟（Joseph Raymond Arxo）奉使出洋，前往羅馬。[85]艾若瑟生於皮蒙特（Piemont），有謂生於都靈，於1695年來中國，在山西絳州傳教，由山西至北京，成為“教務首領”。[86]

艾若瑟去歐洲面見教宗的經歷非常複雜曲折。與他同行的還有山西的一位中國籍教徒樊守義。樊守義後來在羅馬加入耶穌會，成為一名中國籍司鐸。他回國時曾經呈報廣東巡撫整個事件的經過，其拉丁文譯文藏於巴黎國立圖書館，編號為 Chinois. 5039，閻宗臨譯文如下：

> 康熙四十六年十二月底，余隨艾若瑟同去澳門。次年七月到歐洲，居葡京者有四個多月。繼後又起程，於康熙四十八年二月到羅馬，不久便覲見教皇〔按：此時教皇為 Clemont XI, 1700-1721〕，將皇帝對多羅來華，關於禮節問題之旨意，並教務進行事項，詳為呈述。教皇聽後，屈臂含淚爾言曰：“朕絕未命多羅如此發言行事。”但是，教皇以艾若瑟所呈文件，無清廷鈐章，心疑之，留艾若瑟去留羅馬，又兩年又八月。繼後艾若瑟申請，返故里省親靜養，教皇准其所請。艾若瑟去羅馬，方抵國境時，有人向教皇進言，艾若瑟欲竊返中國，教皇立即下令：凡遇艾若瑟者，即逮捕之。艾若瑟聽到後，便說：我曾請求教皇，得准還鄉養病，何來說我竊返中國？當教皇知艾若瑟行蹤，乃諭知耶穌會會長，轉知艾若瑟在鄉靜養，以待清廷消息。若有使臣遣來，朕即命艾若瑟東返。這中間艾若瑟寄居米蘭與杜蘭者（即都靈）各三年。
>
> 康熙五十七年，清廷朱筆文書至羅馬，教皇看畢，召艾若瑟至羅馬諭之：現在你可回中國，除你去外，朕復遣一使臣〔按：此使臣為嘉樂〕，一切事件，由他逐條呈奏中國皇帝。艾若瑟得命後，隨即起身赴葡萄牙。葡王殷勤款待，命其使臣與之同行。唯葡使臥病，不能成行。葡

王向艾若瑟說："汝不宜久留，朕為汝特備一船，既適病體，又復迅速，再備禮物七箱，獻給中國皇帝。"

康熙五十八年陰三月，我們由葡京啟程東還，方過好望角，趨向印度時，於康熙五十九年二月七日，艾若瑟逝世。樊守義自言："隨艾若瑟旅居歐洲十餘年，對他的事蹟頗有所聞。"(87)

該譯文上所稱之"朱筆文書"，係康熙為禮儀問題的印製紅票。可見，教宗得到清廷的"紅票"以後，才打消了對艾若瑟的懷疑。更有甚者，羅馬教廷明明知道康熙皇帝亟想與教宗本人直接溝通的意願，但教廷禁止中國禮儀的意向十分堅決，故意回避與皇帝的直接聯繫。再，艾若瑟啟回中國以前，教宗的國務卿、樞機主教保祿琪（Paulucci）以意大利文致信艾若瑟，告訴他向皇帝的解釋遲遲回覆完全是因為健康原因，不要提及教廷對禮儀的態度。這與多羅來華時絕口不提禁止中國禮儀使命的做法如出一轍。該信亦保留在巴黎國立圖書館，編號Chinois 5039。該稿當時由樊守義帶回，再由北京耶穌會士巴多明、馮秉正、穆敬遠轉抄寄耶穌會，閻宗臨教授的譯文如下：

收到閣下6月20日致教皇與我的信後，我祇能重複申述教皇的意見，即是說，在閣下最後一次離羅馬時，教皇再三明言，你回到中國後，你祇解釋明白所以遲回來的原因，完全由於你的健康，至於中國皇帝所期待的回覆，與夫閣下向教皇呈述，讓將來教皇的使節去解釋。我們希望中國皇帝善解教皇心意，滿足教皇對他的答覆，仍然繼續保護傳教士，而這些傳教士原不當受如此優遇的，是以對中國皇帝所請，教皇至誠至謹，必守我們宗教原則。在此意義下，教皇要你持同一態度，因而，關於中國禮節問題，對既已發表的訓令的意見，你不能做任何解釋。這是教皇使節的事件，他人不當過問，以避免矛盾與衝突，謹代教皇向你祝福，承天之助，我自己祝你康樂。保祿琪1718年7月19日羅馬。"〔原注：上項底稿與原文相符。〕(88)

反觀康熙皇帝，自他派出第一批去見教宗的使節（薄賢士、龍安國）以後的第二年，每當東南季候風刮起，外洋船隻到後，他都要傳諭查詢是否有西洋的書信寄回。他一次又一次地等待，也一次又一次地失望。到康熙四十八年（1709）正月，他親自下諭令趙昌分別傳諭江西巡撫郎廷極、福建巡撫梁鼎、兩廣總督趙弘爔、廣東巡撫范時崇、偏沅巡撫趙申喬、澳門西洋理事官委黎多等："凡有西洋人所進呈皇上御用物件及起奏書子，即着要當家人，僱包程騾子，星夜送來，不得有誤。"康熙帝自然沒有得到羅馬的回音，祇有傳教士進貢的各式各樣的葡萄酒。(89)

四、康熙帝於五十四年至五十五年間（1715-1716）間，採取了最後的也是積極的與羅馬直接媾通的努力。他一方面命令馬國賢、德里格按他的旨意致函教宗，表示善意，並請教宗派遣精通學術的西洋傳教士來華。(90)另一方面，皇上命令武英殿監修伊都立、趙昌等擬旨，供職內廷的十六位西洋傳教士署名，以滿文、拉丁文書寫，雕刻印刷，鈐廣東巡撫關防，不封口，交予來華後回國的西洋人帶回歐洲。該信寫道：

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。因此於鄂羅斯的人，又帶信去，想是到去了。畢竟我等差去人回時，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，雖有什麼書信，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。

根據兩廣總督楊琳的奏報，他於康熙五十年（1716）十月接到伊都立奉旨發來的"紅字票"，即

着巡撫的官防，發與所有洋船上較體面的人帶回西洋去了。這封印刷的紅票(據說印了五百份）終於到達了歐洲。一年以後，嘉樂來華時，他向清廷官員報告說羅馬教宗已看到了這份“朱筆”。不過，羅馬方面並沒有因為康熙皇帝的誠意而改變立場。

宗教特使與葡萄牙保教權

在整個“禮儀之爭”中貫穿着教廷與葡萄牙的互相矛盾爭執、又互相合作利用的過程，使得“禮儀之爭”的場景顯得錯綜複雜，撲朔迷離。

早在耶穌會傳教士來到中國的初期，就有方濟各沙勿略試圖敦請教宗向中國朝廷直接派遣使節，後經權衡利弊才作罷。

在康熙帝統治前期，由於皇帝和耶穌會士的良好關係，在傳教士寫往歐洲的報告中，對康熙皇帝有着很好的評價。而湯若望與南懷仁在清廷的地位是人盡皆知的。閔明我也深得皇帝器重。1692年的傳教寬容法令傳到歐洲以後，傳教士們歡欣鼓舞。這一切都是羅馬朝廷想與清廷直接通使的原因。

當時傳信部已經成立。按傳信部的意思通使最好應該繞開葡萄牙的保教權。但教廷國務院和教宗本人持謹慎態度，不敢貿然行事。

第一次派使時，教宗應諾森十二世與葡王取得協議將出使清廷的任務交給耶穌會士斯皮諾拉（François-Marie Spinola）。葡王則提議斯皮諾拉為南京主教，並給於經濟援助。教宗則任命斯皮諾拉為教廷駐清廷的代表。(91)北京的耶穌會士們對這項任務心懷憂慮，他們認為這一使節輕車簡從沒有儀衛，會使清廷認為教廷祇是向中國朝廷稱臣納貢的藩屬。不久，斯皮諾拉沒有抵華即已去世。(92)

多羅出發時，當時任教宗的克萊門十一世決定聽從傳信部的建議，繞開葡萄牙的保教權。多羅不從里斯本出發，也不坐葡萄牙船隻。在多羅派出以後，教宗修書葡王彼得一世、西班牙王菲力浦五世、法王路易士十四世及清朝康熙皇帝。多羅本人則於1702年1月6日致信葡王告知出使一事。兩個月以後，葡王復致函教宗，對任命一事先未通知他表示不滿和遺憾，同時告知遠東的葡國官吏將按禮規接待使節。(93)

1702年7月5日，多羅使團由 Civitavecchia 乘教廷船隻出發。7月10日，抵熱那亞轉乘意大利商船至馬賽，繞直布羅陀海峽出地中海走西班牙的塞維利亞（Siviglia），居留數月，等候法王路易十四所派的商人。1703年1月20日使團接到教廷駐法國宗座使節報告說法王已派大船兩艘。使團於2月3日由塞維利亞起程，繞非洲，於2月17日抵加納里（Canarias）群島的 Tenerife 島，在島上又住了三個月，法國船才到。(94)

1703年11月16日，多羅使團乘法國船抵達印度本地冶里。在此之前，使團所經之處，均繞過葡萄牙勢力範圍。一抵印度以後，多羅即和葡屬果阿總主教發生矛盾。

當時印度教會中也存在着所謂“馬拉巴禮儀問題”（*Quaestio Rituum Malabarensium*），情況與中國有點相似。印度的天主教由沙勿略開創，但傳教區僅限於葡屬殖民地、果阿等地，無法深入到印度內地。在印度南部沿海地區，更有一批自稱馬拉巴基督教（Malabar Christian）的人。他們自稱基督教的信仰來自使徒多默的傳授，他們的主教是由小亞細亞迦勒底地方的敘利亞教會任命的。(95)天主教不能進入印度內地的另一個原因，是印度人等級森嚴的種姓制度，上層種姓輕視下層種姓，且不相互來往，這對傳教造成很大的困難。1605年，耶穌會士諾比利（Roberto de Nobili）抵果阿，又進入內地。他覺得應該改變傳教方法，他將傳教對象確認為最上層的種姓婆羅門，諾比利猶如利瑪竇改穿儒服與士大夫階級交往一樣，他也改穿了婆羅門服裝，接受婆羅們的習慣禮儀，試圖影響這一種姓皈依，一時間頗有效果。但其他傳教士和果阿的主教皮門塔（Pimenta）不同意，上告到教廷。1623年1月31日，教廷指令在沒有作出正式決議以前，傳教士們可以通融，於是當地的競爭更加激烈。多羅在抵達本地冶里以後，於1704年6月23日簽署了一批公函，7月8日正式公佈，禁止在天主教會內遵從婆羅門禮儀。此事引發葡萄牙當地教會人士極度不滿。在多

羅離開以後，於1704年12月22日，果阿總主教葡萄牙人奧古斯丁（Augustine of the Annunciation）在馬達拉斯巴登（Madraspatnam）和本地冶里（Pondichery）的城市之中的教堂分佈文告，宣佈教宗使節多羅對遵從婆羅門禮儀的教會人士發佈的懲處完全無效，所有被多羅宣佈懲處的神聖人員仍能在教堂內主持聖事，教會內每個人，無論是神職人員或信徒都不要聽從多羅的命令，不要理會他頒佈的處分。(96) 最後教宗克萊門十一世於1707年1月1日頒諭支持多羅，同時也聲明奧古斯丁總主教仍能在果阿行使他的權力。該諭令指出：

> 天主委託我們的神聖任務之一 —— 勉為其難地我們要維護教廷特派員和巡閱使多羅宗主教的尊嚴、權威和管理權。本教宗維護他的尊嚴、權威和管理權不受此無妄打擊，也是維護我們聖座本身的尊嚴、權威和權力。……奧古斯丁總主教當然不會同意的。可能還有其他站在他一邊的人，或者聲稱站在他一邊的人也會不同意的。他們可以仍然留在教會裡。他們仍可保持他們重要的職位，他們仍可留在高層，他們仍可保持他們在教會的權威。(97)

很明顯，教廷一方面要維持宗座使節的權威，另一方面也沒有與葡萄牙保教權決裂的決心。

1704年9月20日，多羅使團到達馬尼拉。當時菲律賓的天主教事業由西班牙國王保護，在華傳教的西班牙修會如奧斯定會、多明我會和方濟各會亦直接受馬尼拉的各修會會長管理，不隸屬於在中國的宗座代牧。同時各修會為了經費的着落，多在馬尼拉從事經商活動，此舉在當時倍受爭議。多羅也想去解決這兩件事，但遭到西班牙當地教會的抵制。(98)

多羅在中國的活動更受到葡萄牙保教權的抵制。1705年4月2日，使團抵澳門。葡萄牙在澳門的主教奉有命令，不得承認多羅的使命。澳門當局甚至準備逮捕多羅，因此使團沒有進澳門城，就直接赴廣州，於4月5日入廣州城。

由於多羅已經獲得教廷對於“禮儀問題”的真實態度，所以他對耶穌會士的意見一點也聽不進去。同時，他來華還負有一個使命及建立由傳信部指派的代牧主教的權威，與葡萄牙主教相抗衡。多羅在北京的時候，決定起用法國人以對抗葡萄牙人，此時他非常屬意於法籍耶穌會士劉應。劉應雖是耶穌會士，精通中文，卻不讚成中國禮儀。於是，多羅決定提陞劉應為代牧主教。1707年11月初，多羅任命劉應為貴州代教，兼理湖廣教務，同時許他一有可能即祝聖為主教。(99)多羅的這一舉動同時引起了耶穌會與葡萄牙人不滿。耶穌會認為這是對其禮儀之爭立場的否認，也不符合耶穌會士放棄教會高級職務的誓言，而葡萄牙人認為這是直接冒犯了葡王的保教權。多羅則認為，這些舉動都是對教宗使節權威的不敬。

但是多羅不管葡萄牙人和耶穌會的反對，還是要祝聖劉應為主教。最後劉應在絕對秘密的情況下，於1709年2月2日在多羅於澳門被葡人幽禁的方濟各會院中受祝聖為主教。他並不回中國，而定於同年6月24日乘船赴歐洲。他始終以法國皇家教學家的名義領受法國的津貼。不過他在中途停留在本地冶里，以後甚至加入了印度的卡普清會，於1737年11月去世。

多羅與葡萄牙人的直接衝突是在他被押解到澳門以後發生的。康熙皇帝當然不完全清楚地知道葡萄牙人與教廷的矛盾，但是他將多羅押往澳門，“這無異於把多羅交付敵人手中”。清廷的官員把多羅交給澳門的葡萄牙總督戴冰玉（Diogo de Pinho Teixeira）手中，並要求葡萄牙總督出具證明他們完成使命，同時要保證未得皇帝許可，決不可讓多羅離開澳門。澳門的葡萄牙總督當然樂於奉命。他把多羅囚禁在方濟各會院中。最初幾天由香山縣丞派兵丁看守會院大門，旋即代之於葡兵。這些葡兵奉有嚴格的命令，使團中有兩個人偶爾到街上就被押回，監禁在堡壘獄中。從此，多羅每天由重兵看守。

緊接着，澳門主教約翰．德．加查爾（John de Cazal）嚴厲禁止多羅在澳門教區行使任何管轄權，

也禁止自己的部屬聽從他的命令。而副主教戈梅茨（Lawrence Gomez）竟以主教的名義，對那些對多羅使團表示親近的宗教團體如隱修院院長、天主聖神康斯坦丁（Constantine of the Holy Spirit）及聖寵之母（Our Lady of Grace）團體的一些成員威脅要停止其神職或其它教會懲罰。聖寵之母團體是奧斯定會隱修院在澳門的一個分支機構，這個機構想隆重歡迎多羅使團。(100) 與此同時，被囚的多羅則針鋒相對，他發佈敕令，指出澳門主教的命令是無效的，它損害了教廷使節的權威以及教會的自由。他還宣佈，不管什麼人，不管其地位如何，不管有無教職或是教區司鐸和傳教士，不管哪個修會和機構，凡是參加澳門主教組織的反對他的會議和集會的，都要受到教會的懲罰，最後他宣佈對澳門主教和副主教的絕罰令。(101) 澳門主教加查爾絕不示弱，也對多羅施以絕罰來報復，並把絕罰令張貼在使團被囚禁的方濟各會院的大門上。

更有甚者，澳門主教將此事呈報果阿總主教，葡屬果阿總督及總主教索性不承認先前葡王承諾遠東各級官員應禮遇使團的表示，直接指控多羅特使侵犯葡萄牙保教權，指出多羅出使前應先至里斯本對自己的使命取得葡王承認，然後取道印度，在未得果阿總主教同意以前，不應有任何行動。現在多羅既然冒犯了葡王，理應受到監禁和拒絕。果阿方面還宣佈：多羅出使時的一切舉措應被視為無效。(102)

多羅在澳門被囚禁達三年之久（1707 年 6 月至 1710 年 6 月）。至多祇有四十餘人還尊敬他為教廷使臣。葡萄牙勢力控制着澳門所有宗教團體，以致不論是教區司鐸或是各修會的會士，都難於支持多羅。有時為此事不同觀點的人們還引發衝突。徐薩斯（Montalto de Jesus）《歷史上的澳門》記載了其中的一些情節：

> 多羅一抵達澳門，就有人以神甫和僧侶的名譽告誡他不要觸犯葡萄牙國王對傳教士的保護權。他對此置若罔聞，結果引發了一場可怕的動亂。多明我會和奧古斯丁派熱烈支持這位主教使節，向澳門教區的管轄許可權提出挑戰。據一份當地手稿記載，澳門教區主教甚至將那些去過多明我會和奧古斯丁派教堂的人都開除了教籍。多羅貼出佈告，取消這一開除教籍的決定。佈告剛貼出去就被撕毀了。有一張佈告貼在多明我會的教堂門口，兵頭就叫勤務兵去撕了下來。多明我會的教士們從視窗裡向勤務兵投擲石頭，還有一些人跑出來圍住了他。兵頭戴冰玉（Diogo de Pinho Teixeira）就以葡萄牙國王的名義命令士兵逮捕這些修士。軍隊衝進教堂，修士們也撲了上來。經過一番頑強的反抗，一些人被捕，其餘的退守到了祭壇裡，在天主的保佑下他們沒吃一粒米，堅守了三天三夜。最後，他們從神聖的祭壇裡走出來，與其他人一道被抓了起來，關到了一座堡壘裡。(103)

多羅在中國的這些消息通過俄羅斯傳到了羅馬，教廷一方面向葡王室提出了抗議，另一方面，教宗克萊門十一世於 1707 年 8 月 1 日冊封多羅為樞機主教給予他更大的榮銜，以抗衡葡萄牙的保教權。傳信部同時派馬國賢（Matteo Ripa）、山遙瞻（Guillaume Fabre-Bonjour）、龐克修（Joseph Ceru）、任章晨（Gemaro Amodei）、潘如（Domenico Perroni）等將樞機主教的紅帽及冊封證書帶往澳門。(104) 這批傳教士由羅馬“聖．約翰堂”本堂神父富納里（Funari）率領前往中國。富納里在中途臥病不能前行，他們在起程就遇到了很大的困難。葡國不允許他們搭乘葡船，最後有一艘英國船載他們到印度。後抵馬尼拉，當時馬尼拉的西班牙當局禁止與廣州、澳門的任何貿易，海路不暢，他們依靠各修會的幫助購買到一隻小商船。當時馬尼拉有一遣使會士得理格（Theodoricus Pedrini），他是兩年前從法國經美洲來到馬尼拉的，也想進入中國。他化裝成船主，帶了潘如等幾位傳教士，揚言船將開往某地，一旦駛出菲律賓以後，即開往中國。他們於 1710 年 1 月 1 日在極度秘密情況下抵達澳門，並設法與多羅使團中的人取得了聯繫。這批來澳門的傳教士中以潘如年事最長，他親自於幾天以後將信呈送給多羅。

為避免葡萄牙總督和中國官府的查詢，多羅決定在方濟會中接受樞機主教的職銜。1月17日，多羅在羅馬派來的這幾位傳教士面前，在所有承認多羅使命的人們面前，舉行了彌撒。人們宣讀了教宗詔書，多羅則依例宣誓，“樞機紅帽”被放在一銀盤中呈送多羅。(105)

在多羅接受樞機主教職位以後，僅僅活了五個月。4月25日，多羅病重，臥床不起，6月8日上午，終因中風不治去世。據馬國賢記載多羅臨終情形：“多羅時年四十一歲。我與同行諸人，共十一人，圍在病床周圍，為他穿上主教教服，還為他繪了一幀遺像。樞機的遺體放在床上，盡可能地加以裝飾，置於修院小堂中，舉行了大禮追思彌撒。澳門所有的傳教士和會士都來參加。中午，遺體入殮，棺外包以錫箔，棺中放着他的死亡證與信仰宣誓。”(106)

葡萄牙澳門當局待到多羅去世立即改變了態度。他們不但允許傳教士和會士參加多羅的大禮追思彌撒，而且連續九天，澳門各大教堂都為他舉行大禮追思彌撒。兵頭率兵丁舉行隆重儀式，為亡者鳴炮。澳門全城居然為一個仍未撤銷絕罰的主教進行葬禮。這說明葡澳當局向教廷示意，並不願意因保教權的爭執而最終與羅馬決裂。

同樣地，羅馬教廷一方面堅持“禮儀之爭”的立場，另一方面也不願意與葡王決裂。相反地，教廷還希望葡王支持它在中國禮儀問題上採取的立場。

1716年1月4日，教宗克萊門十一世致葡萄牙國王信中，要求葡王支持教廷在“中國禮儀”問題上的舉措。這封信的措辭十分懇切，可見教廷的要求十分迫切。該信寫道：

> 我們很瞭解葡萄牙的國王們對天主教會作出的傑出貢獻。我們的前任羅馬教宗們也認為葡萄牙國王們對天主教會作出的貢獻值得贊揚，對此他們都暢所欲言發表了意見。我們不想背離他們的足跡。
>
> 現在，我們的法令解決了中國禮儀之爭的案子。最近發出的一份宗教憲章駁回了所有想拒絕服從我們法令的理由或藉口。尤其駁回了一條以害怕產生嚴重後果為依據的理由，即若執行我們的法令的話，可能會威脅到傳教團和傳教事業本身。現在任何人不得以此為根據將此事重新加以討論。所有宣誓遵從教宗決斷的基督教徒都必須遵守我們這些法令。我們的法令，像在我們憲章中所規定的那樣，應被完整地、絕對無誤地不可違背地保存下來。
>
> 我們並不擔心我們的法令會對這些地區的基督教會和天主教真理的傳播造成任何損害。迄今為止，在我們所做的一切事中，我們思想中沒有任何其他計劃和目的，除了讓那些地區的傳教工作不僅僅能從斑斑污點中、且能從每一個迷信的可疑點中解放出來。我們非常希望有更多的撒下了聖言種籽的土地能夠被清除掉使它窒息的荊棘。天主會給它更巨大、豐碩的收穫的。在主內，值得稱嘉的是傳教士們為了促進基督王國而甘冒危險辛勤耕耘的精神。但願他們盡其所能在他們中間培養和維持平安和互相友愛的精神。這是他們的聖召一個重要組成部分。我們已經對他們仔細地叮囑過了。我們還將繼續這麼做。
>
> 因此，我們要求得到陛下的幫助和支持。最近在呈交給您的我們的憲章中，我們懷着心靈所能擁有的強烈的願望再次重提了我們的要求，請您用您國王的權力給我們以有力的支持。讓我們獲得我們努力奮鬥而渴望得到的結果。毫無疑問，您會在各個方面和我們在一起，以非凡的、眾所周知的熱情為天主教會謀利益。
>
> 我們真誠地希望這樣做會增加您的德行，尤其是人民到處稱頌的您的虔誠。(107)

到教宗第二任特使嘉樂來華時，教廷與葡萄牙之間的關係更趨緩和。嘉樂來華以前，其使命已由教廷通知葡萄牙方面，結束使命返回歐洲時亦經澳門，得到澳門當局的禮遇，並將滯留在澳門的多羅靈柩帶回羅馬，由教宗特使來華引起的教廷與葡萄牙之間的矛盾和鬥爭暫告一段落。

“禮儀之爭”的歷史意義與後果

“禮儀之爭”在其表面上表現為一種文化之爭、理念之爭。它開始是教會內部以及不同修會之間就哲學、神學和末世論的概念展開討論和爭論。它涉及道德神學的兩套不同理論。即基督律法的“或然論（probabilism）”和“較大可能性論（probabiliorism）”。利瑪竇這一派的耶穌會士，主張不必嚴格執行律法，祇要確定有可能，即使比嚴格執行律法的觀點可能性低，不嚴格執行律法也是可以被接受的。這是“或然論”者的看法。而多明會士和方濟各會士中大多數人則持“較大可能性論”，他們認為除非支持可以不嚴格執行律法的觀點可能性更大，那麼還是要嚴格執行，因為僅有或然論是不夠的。

與之相應的，“禮儀之爭”還表現為一種傳教方法上的爭論。從修會發展的歷史上看，多明我會和方濟各會都淵源於歐洲中世紀的11世紀，那時，修道主義已經普及歐洲。被稱為托缽僧修會的多明我會士和方濟各會以雲遊僧的身份穿梭於歐洲各地的城鎮，以街頭佈道的方式鞏固廣大信眾的信仰生活，排斥異端。他們有着非常固定的傳教方法，其對象是一般的平民大眾信教者。然而耶穌會卻是一個新的修會，有着靈活的傳教方式，他們甚至沒有托缽僧會士的那麼固定的會服，他們強調文化的適應和對異國文化的學習和瞭解，更以智識分子而非一般民眾作為宣教的對象。當這兩種修會團體來到異國它鄉的海外時，耶穌會的靈活性就顯示了較大的優勢，易於為中國官紳階級及一般民眾所接受。而托缽僧團體面對的一般中國民眾既沒有歐洲信眾對基督教的基本薰陶和瞭解，又表現出中國傳統的民俗宗教豐富的活力，顯然更容易發生正面的衝撞。他們很難接受中國民間宗教體系中的泛神論、折中主義和調和主義。

但僅僅是信仰和宗教上的爭執還不能導致如此曠日持久尖銳對立的衝突，正如著名的意大利歷史學家白佐良（Giuliano Bertuccie）教授所言：

> 究竟用哪幾個漢字表述一個宗教術語最為合適，如何評估中國禮儀的價值，在這些問題上進行的無謂爭執和堪稱拜占庭式的最為糟糕、極其繁瑣的探究，終於使這場試驗流產。其實，這種禮儀，不過是人們對祖先表示孝順和對傑出人物孔子敬重的一種形式罷了。(108)

那麼，更為決定性的因素在哪裡呢？許多歷史學家認為這與殖民國家的利益滲入其中有關。因此，它是一場超越仁愛也超越宗教信仰及文化的爭論。白佐良教授十分肯定地指出：

> 這些紛爭後來變得很尖銳，那是因為葡萄牙、西班牙和法國宗教人士很難擺脫民族主義的情緒，未能在各自國家利益面前優先考慮傳教事業。葡萄牙人和西班牙人將那股狂熱的和不容忍的情緒帶入傳教工作，這對改變南美洲單純的土著民族宗教信仰也許合適，但在中國裡邊休想成功。法國人在路易十四登基以後，開始戀上好大喜功的情節，他們還想在中國國土上代表整個羅馬教會，似乎他們最適合在中國傳教。這一點范禮安已深有感觸，當初他就主張派往中國的首批傳教士應當是意大利人。不幸的是，這些意大利人往往成了同會會士沙文主義的犧牲品，不得不處處隨機應變，以防不測。
>
> 禮儀之爭爭論的一方是受葡萄牙人支持的耶穌會會士，他們經驗豐富，在中國人中贏得好感；另一方面是多明我會士和方濟各會士，受西班牙人支持。當時，葡萄牙殖民帝國已逐漸衰弱，西班牙帝國仍然極其強盛，足以使自己的聲音能在羅馬被聽到。因此，爭論的結果是可以預見的。(109)

在“禮儀之爭”的後期，除了西班牙和葡萄牙以外，法國的勢力也介入其間，除了在中國禮儀的見解不同以外，歐洲在華的傳教士還為到底向西班牙、葡萄牙、法國或是羅馬教廷傳信部派出的宗座代牧宣誓問題爭執不休，使“禮儀之爭”蒙上了很大

的世俗國家的利益色彩。中國朝廷及社會開始並沒有介入爭論，隨着時間的推移及爭論的日漸公開化，尤其是羅馬教廷派遣多羅和嘉樂兩宗主教作為特使來華，試圖以宗座的權威解決中國禮儀之爭問題，這就觸發了一個更為敏感及嚴重的問題，即羅馬教會試圖公開地向中國朝廷和王權挑戰對其臣民的訓誡權。這就使得清朝原本對天主教懷有很大好感的康熙皇帝產生了深深的疑慮，隨着信任感的消失，中西之間的衝突就更形加劇。康熙皇帝曾稱羅馬教宗為“教化王”，這是一個很好的譯名。皇帝本人深知教宗對於歐洲基督徒的精神教化作用，但將教宗的教化和引領的角色搬到中國則是另外一件事。自古以來，中國的皇帝既是中華帝國臣民的政治領袖，同時，皇帝通過祭祀天地祖先及崇拜至聖先師孔子，也擔任了教化臣民的角色。在兩千多年的中國歷史裡，儒學與皇權結合而政治化，皇權因與儒學結合而倫理化。在此過程中，挑戰皇權者代有人出，正面非孔者絕少，皇權有所更迭，而孔子的權威未曾動搖。天主教要以非孔而排除祭祖祭孔的面貌為前提，這是中國任何一個皇權所不能答應的，否則將會使皇權本身置於非法的地位。16世紀時，羅馬教廷作為一個世俗國家的權威正由於歐洲民族國家的興起及宗教改革的展開而受到史無前例的衝擊，但它卻試圖在東方國家伸張其宗教的權威，這就是和本來就與歐洲完全不同的政教關係模式的中國朝廷發生了不可避免的衝突。正如鄭妙冰在《澳門——殖民滄桑中的文化雙面神》中指出的：

> 這場鬥爭的核心明顯地集中在教誨權威（*magisterium*）的問題上。這是中國天子的絕對權威和“基督代表”的普世宗教權威之間衝突的基本原因。如果羅馬教廷和清朝政府都聲稱有完全的權威和絕對權力將本身的思想灌輸給臣民，那麼，教會的教誨權威和天子的絕對權威之間的衝突便不可避免。教誨權威史無前例地向中國皇帝和教宗發起了強烈的挑戰，不同思想原則的衝突因此被轉化成誰是教誨領導的政治問題。(110)

從歷史的觀點來看，禮儀之爭的發生具有必然性。羅馬教廷在禮儀問題上的保守態度與宗教改革時期歐洲的宗教和政治形勢有關。1517年馬丁·路德德掀起的宗教運動不久便波及到法國、瑞士和英國，自1054年東西教會分裂以來，羅馬教會從未面臨如此之大的分裂和分離的趨勢，羅馬教會將在歐洲喪失一半以上的宗教版圖。為應付如此巨大的壓力和衝擊，天主教會於1545-1563年在意大利北方召開著名的特蘭托大公會議，大會為彌合教會分裂的努力雖告失敗，但此次大公會議對天主教會內部的弊端也作了調整和鞏固。大公會議重申了教宗至高的權威，肯定了傳統的教階制度、並譴責任何否認這些制度的人；大會再次肯定了羅馬教會傳統的信條和教條，並使用宗教法庭的權威鞏固教會的權力，剷除任何“異端”思想。(111)“特蘭托會議定義的天主教徒必須相信的內容，具有最終的權威，祇要拒絕任何一條諭令或法規，等於就是異端。”(112)縱觀“禮儀之爭”中羅馬教廷發佈的種種通諭，大部分由“聖職部”（Holy Office）公佈；“聖職部”的前身即為“宗教裁判所”（Inquisition），該部在教義和教規方面審查力求從嚴，當然也是可以想見的。他們不能容忍耶穌會對中國傳統文化的遷就和要脅，再加上“揚森主義（Jansenism）者”的推波助瀾(113)，終於導致了對“中國禮儀”的禁止。當代意大利著名歷史學家喬凡諾里（Agostino Giovagnoli）指出：

> 特蘭托大公會議判定的傳教模式是將不同的文化置於歐洲的文化背景之下去考察，這種模式產生了許多問題：教會很難接近當地的統治階級，中國天主教徒和他們祖國的人民處於分離分裂的狀態，傳教士的行動和工作受到當地人民的懷疑，特別是在孤兒院及學校等事情上，等等。這種辦法部分地是出自於以歐洲人為中心的信念：即認為世界上所有人民，或早或遲地都要走歐洲文明的道路。以這種觀念看問題，天主教徒廣泛地懷有歐洲中心論的偏見。(114)

“禮儀之爭”給中國天主教會帶來了嚴重的負面影響。直到1940年代教廷宣佈解禁令為止及以後相當長的時間裡，教廷禁止教內人士加以討論。(115) 但是，我國著名歷史學家方豪神父卻不避忌諱，直言指出：

> 因清代習慣，兒童入學，即須拜孔子；每月初一、十五，進士、舉人、生員亦必須入孔廟行禮。其次，（禮儀之爭）使中國天主教徒自絕於中國人之外，而成為非我族類，因依照禁令，教徒不許進入祠堂行禮，結果乃使雍正以後一百二十餘年間，天主教上為朝廷及地方官吏所禁止、下為民間所排斥。(116)

其實，禮儀之爭對中國教會的負面影響豈止一百二十餘年，中國天主教會以後再也沒有出現過徐光啟、李之藻、楊廷筠、孫元化、王徵這些一流人材的信眾，人們始終覺得天主教帶有“洋教”的異味與色彩。正如一位傳教士在多年以後所說：“棘手的中國禮儀問題像‘玻璃一樣易碎’，一旦打破玻璃，就無法再拼起來。”(117) 儘管20世紀上半葉教廷撤銷了對中國禮儀的禁令，但“碎玻璃”的痕跡卻永遠無法抹掉。

【註】

（1）羅明堅：《天主實錄》（羅馬耶穌會檔案館抄本）。

（2）利瑪竇：《天主實義》，清光緒三十年，上海慈母堂刻本。

（3）（11）利瑪竇：《中國劄記》（上），頁90-104。

（4）〈揭龐迪我、熊三拔〉，轉引自黃一農：〈明末清初天主教的‘帝天說’及其所引發的爭論〉，《國際漢學》2003年12月。一般學者均認為，以“天主”譯稱“Deus”始於羅明堅《天主聖教實錄》，日本耶穌會士使用“天主”或“天道”的漢字譯名要更早。很可能用“天主”是援引日本教會的通行做法及譯詞先例。利瑪竇並非不知道此舉的缺陷，故1603年首次刊行《天主實義》一書時，用“上帝”之譯名。利氏在《齋旨》和《司鐸化人九要》中，則用“上主”。

（5）（6）高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》，第二冊第五卷（未刊稿）。

（7）劉順德：〈龍華民與清代中國教會內的“禮儀之爭”〉，《天主教研究資料彙編》第54期，上海光啟社，1988年。

（8）陸若漢於1562年生於葡萄牙，1575年來印度，1577年抵日本，不久任日本教會外交秘書（1598）和司庫（1601）。與豐臣秀吉和德川家康過從甚密。精通日本語言，主編《日本大文典》（1608）和《日葡辭典》及《日本教會史》。1613-1615年受耶穌會委託研究遠東文化和哲學及編寫一部在遠東統一使用的教理問答書的可能性，他對利瑪竇的做法提出了很多嚴厲的批評。他還將他所認為的錯誤辭彙編製成表格，交給龍華民神父，其中有“天主”、“天使”和“靈魂”等語。見戚印平：〈Deus的譯語選擇及東西文化交流的相關問題〉。

（9）羅光：《教廷與中國使節史》頁82-83。

（10）帕爾梅羅曾任耶穌會駐印度巡閱司鐸，在印度也遇到禮儀之爭。他一度聽信對耶穌會印度本地禮儀開創者諾比利（Robert Nobli）的讒言，禁止諾比利的傳教方法，後來反悔，長跪於諾比利的面前，向他道歉。

（12）高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》（未刊稿）。

（13）羅光：《教廷與中國使節史》頁82-83。龍華民作品中惟有《孔子及其教理》的副本得以保存，後經汪儒望（Jean Valat）之手轉給多明我會士閔明我（Domingo Fernandez de Navarrete），後被譯成法文，成為巴黎外方傳教會反對耶穌會的論據。

（14）多明我會士第一位來華者高奇是同情耶穌會傳教方法的，他是在艾儒略的幫助之下在福安立足。

（15）羅光：《教廷與中國使節史》頁83；鄧恩：《晚明耶穌會士——從利瑪竇到湯若望》，頁209-228。

（16）（17）（18）（19）高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》（未刊稿）。

（20）〔美〕諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，沈保義，朱靜，顧衛民譯，上海古籍出版社，2001年6月，頁1-8；又見張國剛著：《從中西初識到禮儀之爭——明清傳教士與中西文化交流》，人民出版社，2003年12月，頁422-424。

（21）（22）（23）諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，頁4-6；頁7-8。

（24）高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》（未刊稿），第四章第六節。

（25）（26）塞維利諾．瓦萊斯奇（Severino Vareschi）：《1656年教廷關於中國禮儀的法令和衛匡國的作用》，載德馬爾基（Franco Demarchi）編：《衛匡國，一位17世紀在中國的人文學家和科學家》，意大利特蘭托大學，1996年，頁342-349。

（27）（28）（32）〔美〕諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，沈保義，朱靜，顧衛民譯，頁8-11；頁13；頁15-18。

（29）（30）高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》（未刊稿），第二冊第五卷第七節。

（31）廣州會議的宗旨在於統一傳教方法。會議發表“四十二條章程”。第四十一條有關中國禮儀，條文如下：“對於中國

紀念其先師孔子和祖宗的儀式。1656年，宗教裁判所經亞歷山大七世教宗陛下的同意作出了答覆。這些答覆被完全執行了。因為它們是建立在很好的基礎上的。對此明顯地不能有反對意見。根據這個答覆給予的可能性，我們不應該對無數的中國人關上拯救的大門。如果禁止他們舉行這些儀式，就會組織他們加入基督教。這些儀式是合法的、真誠的、可以進行的。他們如果被迫放棄將會產生嚴重的損害。”

（33）羅光：《教廷與中國使節史》.

（34）陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書》，《禁約》（影印本），1932年。

（35）（36）諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，沈保義，朱靜，顧衛民譯，頁41，頁41-42。

（37）（38）羅光：《教廷與中國使節史》，頁94-96。

（39）歐特儒（Raymond O'Toole）著：〈康熙頒令通融天主教流傳三百週年紀念〉，《鼎》，1992年12月，頁30-35。

（40）溫順天（Peter Barry）：〈中國禮儀之爭國際研討會絮記〉，《鼎》，1992年12月，頁35-38。

（41）（42）（43）羅光：《教廷與中國使節史》，頁106；頁110-111；頁110-111。

（44）方豪：《中國天主教史人物傳》（中），頁322。

（45）陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書》（二），無頁碼，1932年版。

（46）《康熙朝滿文朱批奏摺全譯》，中國第一歷史檔案館編，中國社會科學出版社，1996年，頁421。

（47）羅光：《教廷與中國使節史》，頁116-117；方豪：《中國天主教史人物傳》（下），頁321-26。

（48）（57）方豪：《中國天主教史人物傳》（中），頁323-324；頁338。

（49）《康熙朝滿文朱批奏摺全譯》，頁421。

（50）（51）方豪：《中國天主教史人物傳》（中），頁324；頁324。

（52）（53）諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，沈保義，朱靜，顧衛民譯，頁48-53。

（54）諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，（英文版），頁48-50。

（55）（56）羅光：《教廷與中國使節史》，頁141，頁144。

（58）（59）陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書》（台），文海出版有限公司，1974年，頁45-47。

（60）諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，（英文版），頁57。

（61）（63）陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書．嘉樂來朝日記》（影印本），無頁碼。

（62）陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書》（無頁碼）。

（64）羅光：《教廷與中國使節史》，頁166-167。

（65）（66）諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》（中譯本），頁112-113；頁114-115。

（67）諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》，（中譯本），頁114-115。

（68）（69）羅光：《教廷與中國使節史》，頁110-111。

（70）武英殿總監造赫世亨、趙昌〈奏詰西洋人情形折（872）〉，康熙四十五年二十七日奏。又見《康熙與羅馬使節關係文書影本》檔二。

（71）（台）《國立故宮博物院清代文獻檔案總目》，國立故宮博物院出版，1982年，頁561。馮明珠：〈堅持與容忍——檔案中所見康熙皇帝對於中梵關係生變的因應〉，輔仁大學：《中梵外交關係史國際學術研討會論文集》，2002年，頁150。

（72）武英殿總監造赫世亨、趙昌〈奏詰問西洋人折（913）〉，康熙四十五年七月九日奏。康熙皇帝對多羅的評價是：“以是為非，以非為是，隨意偏袒（顏瑨），甚為卑賤無理。”

（73）陳垣編：《康熙與羅馬使節關係文書影本》，1932年，（一）。

（74）張順洪：《康熙與中西文化交流》，載許明龍編《中西文化交流的先驅》，東方出版社，1993年，頁120。

（75）黃伯祿：《正教奉褒》。

（76）George Minamiki: *The Chinese Rites Controversy - from its beginning to the Modern Times,* Chicago,1985, p. 54.

（77）羅麗達：〈一篇有關康熙朝耶穌會士禮儀之爭的滿文文獻——兼及耶穌會士宣言書（*Brevis Relatio*）〉，《歷史檔案》1994年第1期。《*Brevis Relatio*》的漢譯為《簡短的報告》，拉丁文全名如下：〈Brevis Relatio eorum, quae spectant ad Declarationem Sinarum Imperatoris Kam Hi circa coeli, Cumfucij et Avorum cultum, datam anno 1700. Accedunt primatum Doctissimorum que virorum et antiquissimae Traditionis testimonia〉, Opera PP. Societ, Jesu Pekini pro Evangeli propagatione laborantium [pei-ching, 1701].

（78）羅麗達：〈一篇有關康熙朝耶穌會士禮儀之爭的滿文文獻〉，《歷史檔案》1994年第4期。

（79）（英）赫德遜著，王遵仲譯：《歐洲與中國》，中華書局，1995年版，頁282。

（80）（81）高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》（未刊稿），第二冊第五卷。

（82）康熙四十五年七月二十七日武英殿總監赫世亨、趙昌等〈奏詰西洋人情形折（872）〉。又見方豪：〈清代旗人之信奉天主教與遭禁〉《故宮文獻》（臺北故宮博物院）第4卷第4期。

（83）武英殿總監赫世亨、趙昌等〈進書並詰西洋人情形折（990）〉康熙四十五年九月六日。

（84）武英殿總監赫世亨、趙昌：〈奏詰西洋人感謝折（1058）〉康熙四十六年二月十一日。事實上，康熙皇帝直到十四年以後德康熙五十九年十一月二十五日，才確切得到龍安國、薄賢士二人已死在海中的消息，這個消息是由教宗第二任特使嘉樂帶來的。閻宗臨教授在羅馬傳信部檔案處東方檔（Seritture Originali de la Congni Particulari de

l'India Orientali dall'anno 1721）頁 180-182，有嘉樂與官員李秉忠談話筆錄。嘉樂說：“龍安國、薄賢士二人，海裡壞了船，身故途中。教化王未聞此音，故不曾回信。”見《閻宗臨史學文集》，頁 139，頁 141。

（85）艾若瑟、陸若瑟奉使出洋的日期各檔案史著記載稍有不同，若根據康熙五十七年六月二十八日廣東巡撫楊琳〈奏報葡英商船到粵並查問回國洋人情形折（2640）〉，艾若瑟、陸若瑟使羅馬事在康熙四十七年；廣東巡撫楊琳另一件奏摺〈奏報樊守義回國並英法船隻來粵折（2873）〉，樊守義報告四十六年艾若瑟奉旨往西洋，四十七年抵達件了教宗。又據方豪《中國天主教史人物傳》第三冊，頁 27-32〈艾若瑟〉，引閻宗臨譯樊守義呈廣東巡撫報告載，艾若瑟出洋時間是在四十七年七月；又引《正教奉褒》奉使羅馬時間在四十六年十月。再據高振田《康熙帝與西洋傳教士》，據一史館藏“內務府滿文檔案”載：艾若瑟於四十六年十月被派往羅馬。

（86）（87）艾若瑟小傳見巴黎國立圖書館 Fonds Français 25670 號，頁 34，法文。閻宗臨教授曾譯成中文，見：〈清初中西交通若干史實〉，載《閻宗臨史學論文集》，頁 139；頁 143。

（88）閻宗臨：《閻宗臨史學論文集》，《清初中西交通若干史實》，頁141。艾若瑟、樊守義事蹟，詳兩廣總督楊琳、廣東巡撫楊宗仁奏〈奏報樊守義回國並英法船支來粵折（2874）〉、〈奏報細問樊守義載西洋情形等折（2877）〉、〈奏護送樊守義來京（2878）〉及方豪〈中國天主教史人物傳〉第三冊，頁 30-31〈艾若瑟〉、頁 33-35〈樊守義〉。唯方豪書載，艾、樊二人是與在葡萄牙里斯本出海，葡萄牙國王為艾準備了一艘快船，備有七箱禮物請艾帶回呈獻皇上；當船行駛到好望角附近艾病逝。據兩廣總督等奏摺錄樊守義供詞，艾若瑟死亡的地點是在小西洋大狠山地方；所乘船隻則是法蘭西船。兩者稍異，載錄供讀者參考並待考訂。

（89）馮明珠：〈堅持與容忍——檔案中所見康熙皇帝對於中梵關係生變的因應〉，頁 158。

（90）陳垣：《康熙與羅馬使節關係文書》檔六，《教廷與中國使節史》認為馬、德二人的上書乃出於康熙帝授意。上書：“臣等西洋人載中國，皇上聖德，均一體同仁，並不分何國何會，感恩養榮耀。”“西洋人受大皇帝之恩深重，無以圖報，今特求教化王選極有學問：天文、律呂、演算法、畫工、內科、外科幾人，來中國効力，稍報萬一為妙。”方豪：《中國天主教史人物傳》（二）頁 346。

（91）（92）高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》第四章，未刊稿。

（93）（94）Fattinelli G.Giacomo, *Istoria della spedizione del Card. Thomas Maillard de marchesi,* di Tournon... 專引自羅光：《教廷與中國使節》頁 96-98。

（95）*A Dictionary of Asia Christianity* edited by Scott W. Sundquist, Wm. b. Eerdmans Publishing Co. 2001. p. 724.（孫奎斯特編《亞洲基督教辭典》頁 724。）

（96）（97）諾爾編《中國禮儀之爭西文文獻一百篇》頁 43-44。

（98）方豪：《中國天主教史人物傳》（中）頁 319。

（99）高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》第二冊，第五卷，未刊稿。

（100）（101）諾爾編：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》頁 64-66。

（102）高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》。

（103）徐薩斯（Montalto de Jesus）《歷史上的澳門》，澳門基金會出版，2000 年，頁 96。

（104）方豪，《中國天主教史人物傳》（中），頁 349-360。

（105）羅光：《教廷與中國使節史》，頁 126-128。

（106）高龍磐著，周士良譯：《江南傳教史》第二冊，第五卷，未刊稿。

（107）諾爾編：沈保義，顧衛民，朱鏡譯：《中國禮儀之爭西文文獻一百篇（1645-1941）》頁 76。

（108）（109）（意）白佐良（Giuliano Bertuccioli）、馬西尼（Federico Masini）：《意大利與中國》，商務印書館，2002 年，北京，頁 138-142。

（110）鄭妙冰：《澳門——殖民滄桑中的文化雙面神》，頁 60。

（111）（112）奧爾森（Roger Olson）著：《基督教神學思想史》，北京大學出版社，2004 年，頁 480。又見雪萊（Brue Shelly）著：《基督教會史》，北京大學出版社，2004年，頁 305-317。

（113）“揚森主義”（Jansenism）由反對耶穌會的荷蘭天主教神學家揚森（Cornelius Otto Jansen, 1585-1638）宣導的學說，主要觀點見他死後發表的《奧古斯丁論》（1640），揚森及其追隨者認為在天主教的改革時期，天主教神學家在反對路德的同時，過份強調人的責任而走向貶低天主的主動性。而耶穌會人士則譴責他們否認人的自由意志的存在，否定救贖的普遍性。1653 年教宗英諾森十一世，1705 年教宗克萊芒十一世均發佈通諭對“揚森主義”加以譴責。

（114）喬凡諾里（A. Giovagnoli）著：《利奧十三世時代教廷與中國的關係》。又見《天主教會與中國人的世界》（*The Catholic Church and the Chinese World*）, Urbania University Press. 烏爾班大學，2005，頁 44。

（115）羅光：《教廷與中國使節史》，指出：“所說的祇是史事（禮儀之爭），不加評判，因為一加評判，立刻可以引起爭論，對於這個問題的爭論，則是教廷所禁止的。”頁 76。

（116）方豪：《中西交通史》（下），頁 1008。

（117）Fidel Villarroel（維拉羅爾著）：“*The Chinese Rites Controversy: Dominican Viewpoint*”（《從多明我會士看中國禮儀之爭》），Philippiniana Sacra, VolXXVIII, No. 82, 1993, pp. 32.

耶穌會翻譯陸若漢於“禮儀之爭”前期的影響

劉小珊*

中國“禮儀之爭”其影響之大，不僅涉及清朝皇帝、羅馬教皇，更引起了跨越幾個世紀的關於宗教思想、傳統禮儀的大論爭。有關此次大論爭的研究深入各個層面，成果斐然。在此歷史問題上，以往的史學家們觸及的人物和事件不少，但耶穌會翻譯陸若漢於“禮儀之爭”中的影響被忽視了，涉及其人其事的筆墨較少，詳細論述他的論文更是少見，似乎看不到陸若漢在此著名事件中所起到的非同尋常的導火線作用。實際上，陸若漢作為“龍華民一派”的代表具有相當大的影響力，他所激烈抨擊的對象就是利瑪竇撰寫的教理問答。

當1700年左右爆發“禮儀之爭”時，歐洲在激烈地辯論着有關中國禮儀是迷信的、與天主教信仰水火不相容的，還是純粹禮貌的、政治性的與天主教教義可以並存的問題，似乎是十分武斷地把一個本應屬於範圍非常廣泛的問題局限在一個僅僅於西方倫理範疇中才有意義的細節問題上，這就是需要知道，天主教是否可以與一種和天主教於其中發展起來的倫理及社會－政治體系完全不同的背景相和諧。無論大家願意與否，這種背景與天主教是不可分割的，這是一種個別的皈依完全未能解決的問題。如果“天主教教理會使得大量中國人感覺如同一種反對中國最受尊重的傳統、社會、倫理和國家的威脅，那就不可能僅僅是一種普遍的排外情緒反應之作用”(1)。在此文中，筆者的關注點首先放在以利瑪竇為代表的早期入華傳教士確立的傳教路線中策略性和理智分析性成份方面，接着談及陸若漢、龍民華為代表的西方傳教士在東西方哲學思想的對立、譯名問題、“禮儀之爭”中所起到的作用及其影響力。在“譯名問題”、“禮儀之爭”的歷史回顧中，大量涉及耶穌會傳教士陸若漢的意見和觀點。

耶穌會在中國的傳教策略

耶穌會（the Society of Jesus）由西班牙貴族依納爵．羅耀拉（1491-1556）發起並創建於1537年，由於當時正處於16世紀地理大發現及隨之而來的拓殖浪潮的大背景之中，近世貿易的崛起為耶穌會的成立提供了必要條件。1540年9月27日，教皇保祿三世下達諭旨批准耶穌會正式成立。(2) 耶穌會士的選拔非常嚴格，會員要宣誓絕財、絕色、絕意、絕對効忠於教皇。耶穌會的特點亦十分鮮明：

1） 強調服從精神。對教會和會長要絕對的服從，以及對天主要有堅定的“純正的信仰”。(3)

2）注重傳教的反思。“以護教為中心、崇教為理念”進行“地不分遐邇，人不論文蠻”的“萬里長征”或“精神狩獵”。(4)

*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。

3）大力興辦教育事業。據統計，整個耶穌會在1580年共有學校144所，1599年有245所，1608年世界各地的耶穌會學校共有293所，1626年更增加到444所。(5)

著名哲學家羅素在談及耶穌會教育時曾客觀地評述稱："（耶穌會）所施教育在不夾纏着神學的時候，總是無可它求的良好教育。這種良好的教育之內容包括無傷信仰和道德的人文主義學術講究和對新發展的科學的關注和吸收。"(6)

4）在神學方面持較溫和寬容的立場，這主要表現在耶穌會的救贖觀與或然論上。(7)

新教改革運動對羅馬教廷是一次嚴重的打擊，西方天主教世界有半壁江山背離了舊教，或行將分離出去(8)，這使得歐洲天主教產生了進一步向海外傳播、培植勢力、佔領地盤的願望和需要。此後不久，耶穌會很快便在意大利、西班牙、葡萄牙、比利時和波蘭等國建立了分支機構。由於海外傳教的發展，耶穌會士們目睹身受世界各地各種民族的風俗文化，並對其採取一種天主教人文主義的態度：努力理解、深入調查，然後進行分析總結，制定適當的傳教策略。

明朝中葉以後，西方工業文明的發展要求在世界範圍內高揚資本主義的國際主義精神，而同其時中國文明卻已走向衰亡，天主教與中國文化的關係開始進入新的歷史階段。這時期遍布印度、日本的西方傳教士們千方百計想進入中國——這個實行閉關鎖國政策的古老而神秘的東方帝國。傳教士們從日本人對中國文化的依賴與崇敬中斷定，聰慧勤懇的中國人最適合接受上帝的啟示，他們發誓要拯救這些"崇拜偶像的聰明人類"(9)。

第一位嘗試進入中國進行傳教的耶穌會士是沙勿略（Xavier），他於明嘉靖年間到了日本傳教。深受儒學影響、漢唐遺風猶存的日本人曾質問他："如果你們的宗教是真理，為甚麼作為一切智慧之源的中國人沒聽到它呢？"(10) 這個難以解答的問題使沙勿略萌發了一個念頭：先以天主教歸化中國人，進而影響整個儒家文化圈。為此他決心進入中國傳教。1552年（嘉靖三十一年），這位享有宗教欽使特權的傳教士登上廣東沿海的一個名叫上川的小島。但因海盜行為的長期威脅，以及當時的人們對於16世紀中葉中國－日本的海盜（倭寇）的可怕入侵記憶猶新，故中國海岸受到嚴密監視，具有好戰本性的葡萄牙人和卡斯蒂利亞人也特別令人憎惡。明帝國的海禁政策使沙勿略望洋興歎，他根本無法進入中國內地。在緊張的謀劃和焦灼的等待中，身心交瘁的沙勿略患熱病死於同年12月。彌留之際，這位絕望的傳教士曾對着中國大陸喊道："巖石，巖石，你何時才能裂開？"(11) 沙勿略雖然壯志未酬身先逝，但他的努力並沒白費，他生前寄往歐洲的信簡給予耶穌會極大影響，此後耶穌會便開始將其"精神狩獵"的目標轉向"文明鼎盛"而又神秘莫測的中國。後來成功進入中國的利瑪竇曾經這樣懷念他說道："必定是沙勿略的在天之靈，乞求上帝把這個國土開放的！"(12)

沙勿略的失敗指引了利瑪竇等耶穌會士的成功。1583年，意大利人傳教士羅明堅和利瑪竇先後來到中國，以商人的身份進入在廣州以西的肇慶（當時廣東和廣西的行政首府），正式開始了他們的在華傳教活動。(13)巖石終於被叩開了，利瑪竇他們開始繼承沙勿略未竟的事業。

利瑪竇等人在中國的傳教可謂煞費苦心：偽裝通商，結交權貴，投其所好，學習中文，適應民俗……。利瑪竇還敏銳地發現：傳教士們必須與統治中國的儒學和士大夫尋求結合點和共同興趣。為此，他改穿儒服，行秀才禮，儼然一付儒士溫文爾雅的派頭，完全按照上層儒士的規矩生活，並通過各種對士大夫有吸引力的手段與他們積極結交，爭取他們的同情，進而使得一些士大夫受洗入教。羅明堅在1583年1月25日致耶穌會總會長的一封信簡中曾寫道："在開始階段，必須非常文質彬彬地與這一民族交往，不能以不謹慎的狂熱行事。因為我們冒着非常容易喪失自己已取得的成果之危險，我們不知道將來怎樣才能重新取得這些成就。我講述這一切是由於該民族非常敵視番邦異國人，特別害

怕被他們認為是好戰者的葡萄牙人和卡斯蒂利亞人……”(14)

羅明堅在注明為同年5月30日的另一封信簡中，再次強調了“文雅和巧妙”行事的必要，他擔心葡萄牙人的粗暴習俗激起的中國人的不信任感，而使傳教士們的處境變得十分的困難，以致面臨殃及全部事業的危險。(15)

利瑪竇亦曾寫道：“現階段開始，我們就必須與這些人謹慎行事，不要表現出不恰當的虔誠。因為我們很容易失去已經取得的優勢，我也不知道這種有利條件今後是否還會出現。我講這一切是因為這些中國人非常敵視外國人，特別害怕天主教徒，因為他們發現自己被葡萄牙人和卡斯蒂利亞人（中國人認為他們是好戰者）的這種宗教包圍了。”(16)

利瑪竇甚至不顧《聖經》中“不得崇拜偶像”的明文嚴令，在向萬曆皇帝傳教時稱：“上帝就是你們所指的天，他曾啟示過你們的孔丘、孟軻和許多古昔君王，我們的來到，不是否定你們的聖經賢傳，祇是提出一些補充而已。”(17)

這樣，就為中國士人接受天主教觀念，提供了一座文化橋樑。利瑪竇等人在中國順利傳教的最重要的策略是他對中國傳統儒家文化的迎合，這就是徐光啟所概括的“驅佛補儒”。利瑪竇等人努力把天主教的傳播與中國固有的傳統“儒家思想”結合起來，這顯然是為了適應中國環境而採取的低姿態。他們儒冠儒服，把自己的傳教活動說成“補儒”，論證天主教的教義符合中國的儒道。為了進行所謂的“補儒”、“合儒”、“超儒”，利瑪竇於1595年在南昌刊刻了《天學實義》一書，利用儒家思想論證天主教教義。史料的考察，以及與其他傳教士的比較，我們可以看到：利瑪竇的傳教策略更具有靈活性，它在宗教上的寬容可以說已達到天主教所能容忍的極限。利瑪竇為代表的傳教士們的努力，保證了天主教在華傳教工作的順利進行，這種複雜的傳教性質同時也表明，明末中國人接受天主教是有條件的，一是拿宗教開放來做科技引進的交易；二則是為了盡量降低外來宗教的異質性，需要聲稱天主教其實在中國“古已有之”。實際上，把天主教與儒學混為一談，讓人誤以為天主教教義與“吾國聖人語不異”(18)的做法，祇是“讓耶穌更像孔子”，從而推遲了文化衝突正面爆發的時刻表，但並不能消除這一注定的衝突。

長期生活在中國的利瑪竇，深知在中國傳統文化熏陶下的中國士大夫們自大且自卑的心理弱點，裴化行提及利瑪竇在為中國人繪製地圖一事時稱：“（他）竟然把地圖上的第一條子午線的投影位置轉移，把中國放在正中。這正是一種適合參觀者脾味的地圖。”(19)

利瑪竇一方面迎合中國人“華夏中心”的天下觀，同時仍念念不忘其傳教目的，在圖中註明各民族的宗教禮儀時，特別插入“普世性”天主教的道理，而不標註阿拉伯人信仰伊斯蘭教，以表明天主教是世界上唯一的“真教”。這幅地圖影響頗巨，流傳很廣，且一刻再刻，引起廣泛的興趣。曾自製過地圖的李之藻，在北京見到該圖的新版後，立即接受了此圖中的地理觀，李氏亦因此成為傳教士的親密朋友。(20)

利瑪竇還發現最能引起中國人興趣並增加中國人瞭解西洋人之渴求的，並非天主教的“福音書”，而是西方人的科學技術。他不失時機地把西方的科學技術展示給中國，以激發中國人的自卑感，因為他認為：“（在中國人看來）世界上沒有其它地方的國王、朝代或者文明是值得誇耀的。這種無知使他們越驕傲，一旦真相大白，他們就越自卑。”(21)

應該說，利瑪竇對當時生活在封閉帝國中的中國人的思想狀態的描述和把握，是較為生動和準確的。他利用中國人夜郎自大的心理弱點敲開中國的大門，憑藉敬儒手段傳播基督福音的做法，也就顯得頗有效用。利瑪竇曾不無驕傲地寫道：“利用科學使中國學人入教，這是最好的例子。”(22)

除新的地理科學外，西方數學也成為吸引士大夫的重要科學，中外學者常常交相贊賞的莫過於徐光啟與利瑪竇合譯的《幾何原本》。1601年利瑪竇來到北京，由於他帶來的歐洲科學技術成果着實引

人注目，終於受到萬曆皇帝的禮遇召見，並獲在宣武門內賜屋居住。“所需皆由朝廷供給，每閱日月須賜銀米，約合每月六至八金盾之數，足敷神甫們需用。”(23) 博學，歷來被中國士大夫們視為榮耀與驕傲，而利瑪竇帶來的科學技術知識，正是憑藉這種古老文化風俗博得上層人士的好感，再由他們幫助，利瑪竇才得以在中國立足。天主教在明朝末年的傳播因為利瑪竇等傳教士以科學作為傳教工具，不僅激起了部分士大夫對西方科學的興趣，且在某種程度上部分地滿足了一些士大夫甚至皇帝的需要。正是這種需要與被需要的關係，才使以耶穌會傳教士和中國士大夫為中介的中西文明之間的和平對話成為可能。

明朝末年（1615），耶穌會傳教士陸若漢曾到過北京，在中國首都發生的事情不少被記載到他的鉅作《日本教會史》中。作為一個歐洲人，曾經拜訪過日本和中國兩個國家首都的，大概最早當屬陸若漢了。(24) 在1616年寫給羅馬教皇的信函中，他提到自己在中國旅行十八個月的經歷，以及耶穌會在中國傳教所贏得的聲譽和名望。他特別稱贊利瑪竇：

> 利瑪竇先生給人們留下了幸福的回憶，所有的中國人都認為先生是聖人，他確實是這樣，度過了聖人般的一生。(25)

從這一段簡短的敘述當中可以清楚瞭解到，儘管在禮儀等問題上存在意見分歧，但陸若漢衷心敬佩這一位偉大的入華傳教的開拓者。陸若漢在1612年的1月發出的信中亦再次稱贊開創中國傳教事業的利瑪竇：

> 如去年信函所提到的那般，主將利瑪竇神甫召至身邊，神甫將作為耶穌會傳教的開拓者，接受了不輕易給外國人的榮譽。中國有一習慣，即尊重聖人，或者說是德高望重哲人的去世。利奇〔利瑪竇〕神甫是中國人崇敬的對象，因此，他去世時，耶穌會神甫為埋葬他的身軀，並且為了神甫們向在天的神按照自己的方式奉獻犧牲，同時建造教堂，作為祈禱皇帝和皇后幸福之場所，請求（明皇帝）提供場地。實際上，提出這一話題的是保羅博士〔徐光啟〕，以及宮廷中的有勢力的朋友們。由於他們的提議，我們特此提出以上的請求。(26)

據陸若漢信函所言，明皇帝在日理萬機的同時，向負責外國人事務的禮部吩咐了此事，並得到崇拜利瑪竇的官員的迅速辦理，耶穌會很快被贈送一塊土地作為利瑪竇的墓地。而且，其他耶穌會士也被認為在學問方面是一個很有作為的所在，得到允許留在中國。對此，庫帕援引陸若漢的話說：

> 主給予其它手段，使神甫們在這個國家居住下去，受到有教養的和沒有教養的人們的期待，能夠用權威來繼續改教的工作。（而且）皇帝將改訂中國曆法的重任交給了耶穌會。在全中國使用的曆法中有錯誤，這一曆法預告日食和月食，中國人採用每三年增加一個閏月的太陰年曆，每年要製作和印刷曆書，並發佈給國民。曆書中記載四季和各種節日，製作曆書是數學家的工作，他們中也有跟回教徒一起來中國的人，也有從波斯來的人，古老的皇宮中的數學家每年要編輯曆書，並且這些數學家和他們的學生要在兩個月之前報告太陽年或者太陰年甚麼時候發生日食和月食，並向全中國公佈。中國人對日食和月食非常迷信，全國上下都為之興奮，等待這一瞬間。1610年12月15日日食時，由於皇宮數學家計算的日食開始時間算錯了一小時，所以日食比預告的時間晚了一小時。(27)

明朝廷為了糾正這因自古流傳下來的數學書和計算表所造成的嚴重錯誤，決定由天文學造詣很深的耶穌會士來改訂曆法。明皇帝下達詔書，命令三個月之後即開始着手改訂工作。這工作責任重大，耶穌會士如想繼續留在中國傳教，就必須圓滿完成這項任務。對此事陸若漢亦有一段記述：

> 包括長老在內，澳門的耶穌會士全都迫切希望緊急派遣幾名既是數學家同時又對天文學十分熟悉的神甫。如果這項工作完成的話，既對主有利，又有利於拯救靈魂。……（並向總長請求）盡快寄來更多的數學書。其目的有兩個：一個是為用於修訂曆法，一個是為把合適的教材翻譯成中文。為了能夠在宮廷中教授西方的數學。(28)

> 耶穌會不僅在天文學，且在地理學領域也接受了任務，即中國的宮廷要求說，派一名傳教士去全中國旅行，正確測定各地緯度，將其記錄下來。於是，西班牙人迪埃格德潘德哈被選上擔任此任務。(29)

早期入華的耶穌會士在華傳教的策略基本上可以歸納為"文化適應"四個字，具體表現之一是走上層路線，爭取士大夫的同情。因為傳教士們發現通過科舉考試進入國家統治結構的士大夫是最受社會尊重的階層。(30)其表現之二則是在禮儀制度方面的尊重與適應。各國有特色的禮儀制度與民俗文化，往往會成為民族或社會之間區別開來的重要標誌之一，耶穌會士要想進入這些國家，並有所作為，若無法改變之，便祇剩下"入鄉隨俗"這唯一途徑。(31)開創耶穌會中國傳教會的利瑪竇等人的成功奧秘，正是他們謙虛謹慎地接受中國文化，適應中國文化，進而用中國人能接受的語言和方式來傳播天主教教義。(32)

梁啟超在談及明末清初耶穌會進入中國這段歷史時，稱天主教是第一次與中國文化、社會、制度發生實質性的、和平的、平等的交流、融合與衝突，這一時期的經驗和教訓在天主教以及整個基督教在華傳播史上，在中西文化交流史上都具有典範意義，故梁啟超稱："這段歷史值得大書特書"(33)。

直面中西方哲學思想的碰撞

明末清初的入華耶穌會士與中國文人士大夫之間的"對話很困難，是因為他們出於各自文化傳統的原因，沒有也不準備互相理解"(34)。西方思想較偏重於抽象的理念及哲學的思考，但中國人欲很實際而具體，重直覺現世，不尚玄想。用抽象的、偏向哲理思考的神學與較重實際現世的中國人交談，中國人不理解純屬西方思想的抽象邏輯。歐洲對於中國思想也祇具有一種膚淺的理解，而且是那些有礙於天主教傳播的思想。所以，從哲學角度講，明末清初的中西文化交流尚有許多障礙有待克服。

最初來到中國傳教的利瑪竇等傳教士為隱瞞他們真正的身份是前來向異教徒講真正上帝的神甫，為了在中國的文人階層中受到尊重，就採取以倫理學家、哲學家和學術淵博者的姿態出現。他們首先極力向儒生們傳授的是世俗者的說教，使用明末頗為流行的講學（做哲學報告）方法。他曾在1596年的一封信簡中講到：

> 既然我們從我們的自身中排除了"和尚"的稱號，他們（中國人）認為這就相當於我們之中"修士"的名稱，但其意義非常卑劣和不光彩。所以我們在這開始階段，既不開教堂也不開寺廟，而僅僅辦一所講學堂，正如他們之中最負盛名的講學者所作的那樣。……我們使自己的名聲如同神學家和文人講學者的名望一樣傳播開來了，因為我們畢竟是生活在他們之中。(35)

然而，中國傳統的哲學、宗教思想從其根本上不同於天主教教義，欲將天主教教義通過作哲學報告的形式間接地傳授給中國文人，思想觀念上的碰撞、矛盾難以避免。被驅逐出日本、一直獃在澳門的陸若漢作為耶穌會年報的撰寫人，在1616年1月向羅馬耶穌會總會長寄出的一封長達二十頁的報告中，初次涉及東西方哲學家觀點不同的問題：

> 我想報告一下我在中國所作的工作。從1613年6月到1615年7月，整整兩年中，我受巡視員弗朗西斯克．帕奇奧（巴範濟）神甫的特別任命，系統地研究了自古出現的東方哲學家的不同的學問，因為這些學者們所提倡的學說，從根本上是違反我們的神聖教義的。正如您所聽說的那樣，這一研究的目的是在為兩個傳教地（中國和日本）目前正在編輯中的教理問答中收入了這些學者們的學說，在根本上是錯誤的。我受日本准管區長顧問的委託，預定完成在這兩個傳教地能夠同時可以使用的書籍。中國學者陳述了各種意見，接着參照教會聖博士們意見，以編輯成為一本沒有矛盾的和諧的書。這是在這兩個國家，即中國和日本，不僅如此，還有朝鮮人和交趾人都能夠通用的。(36)

東西方哲學思想的分歧首先反映在對“天”的認識上。天主教信仰與一個人格化和超越一切的上帝有關，純粹是一種對神的信仰。它把人類誤認為會有永久命運的本世以及本世沒有共同之處的彼世對立起來了。中國人的“天”則完全相反，它是一種把世俗和宗教表現形式融為一體的觀念。在天主教徒們看來，“天”字僅為一種指上帝及其天使、天堂及“上帝選民”的隱喻，而中國人則認為該詞具有實際意義，它同時是神和自然、社會和宇宙秩序的表現。正如為一名傳教士的著作寫序的作家所寫的那樣，這是一種“渾”的觀念，它處於宗教、政治、觀察和計算科學、人和世界觀念的匯合點。(37)

中國人和日本人，就如史料中所記載的一樣，根據“天”所創造出的概念，以及對於這些概念所持有的觀點，將“天”作為用各種方法來進行考察的對象。但是，“天”（這個被當作問題來看待的“天”）從數量上講祇有一個，祇有一個實體。因此，“天”被賦予各種各樣的名稱。在陸若漢作於1620年前的《日本教會史》中，我們發現作者以非同尋常的較大篇幅，從六個不同層面，對“天”這個漢字的哲學和倫理含義作了詳盡分析。(38) 他總結道：

> 首先，他們將一般性的祇存在於天體中的全部東西囊括一起對“天”進行思考。譬如“天”這一實體的本性、作用、各種性質和傾向，還有太陽運行時在四季中發生的變化，以及大氣的改變等。在此意義上的“天”被稱為“天道”，意思是指天的秩序和學問。(39)

在此基礎上，中國人將所有的學問分成三個部分：天道（天的道）、地道（地的道）、人道（人類和道德的道）。他們將宇宙中這三種主要的事物，即“天地人”作為主題，稱為三才，也就是指三種才能，三種極為優秀的東西。陸若漢繼續稱：

> 第二，他們從與“運動”這一本性、傾向、特質或者能力相關的角度對“天”進行思考。即作為一種從不間斷、持續發揮作用的根源。在此意義上的“天”被他們稱為“乾”，“地”則被稱為“坤”。所謂的“乾坤”，指的就是在某一本性上所看到的天地。且這個本性是指在永不間歇的“力”的作用下、在永不停頓的“運動”的作用下形成萬物生長消亡的根源和原動力。故“天”被賦予了能動的特性和火所特有的乾、熱的特質，而具有能動的支配力。(40)

正因為如此，中國人將“天”稱作父、男，或者君主。由於“天”具有這樣的能量，所以能使萬物在春天孕育出生機；在夏天繁茂，達到鼎盛期；在秋天成熟；最後又在冬天終結生命，從而使事物的發展達到最後的階段和狀態。與此相對，“地”的本性與“天”的本性相反，“地”具有一種被動的、受容的性質和力量，其作用是接受和養育，故被稱為母、女。

天主教徒們的上帝是一尊起干涉作用的神。祂主動地創造了世界，賦予了每個人靈魂，在人生的長河中始終都要表現出來。相反，中國人的“天”卻

僅以間接方式起作用，“它的活動是沉默的、無意識的和持續不斷的”(41)。

第三，中國人從與人間萬物相關以及發生作用和效果的角度來看待“天”。在此意義上的“天”有時被當作“命”、“天命”。這指的是來自上天所施加的影響，被稱為“天理”，即天的道理。同時也是一種普遍的動力因，叫做“帝”，“上帝”。指在“天”的不間斷的運動和“天”所施加的影響下對人間萬物所產生的支配力，又被稱為“天心”、“天德”。

> 這指的是“天”的心，或者說靈魂，以及“天”的德。但這裡的靈魂，並非一般生物的靈魂，而是一種對人世間起到控制、鞭策作用的東西。故被稱為“鬼神”，指善惡的靈，一種像魂一樣能操控生物生死的力量。這樣說來，所謂“善靈”，就是好的精魂，是由於面向我們的太陽而使大氣領域中所產生的熱的控制力使之不斷延長和增大。而所謂的“惡靈”則是由於太陽的後退導致物體的滅亡，使熱量減少縮小，使冷取代了熱。(42)

根據中國人的觀念來看，沒有任何辦法能使人把可見“天”與作為天命的天分隔開來，這就是“體”和“用”。在中國人的觀念中，天和地本身就對生靈施加了一種持續的和難以覺察的影響，正是這種作用，才造成了它們的發展和衰落。這種作用也就是特別由植物的萌芽、生長、開花和萎蔫所表現。“在中國佔統治地位的是宇宙的活力思想，而不是亞歷士多德的靜止論觀念（每種東西都有一個位置，每個位置上都有一種東西），更不是神意的思想。運動是維持宇宙所必不可缺的因素”。(43)在談到中國人對“天”的第四層面思考時，陸若漢總結道：

> 他們認為“天”是流動的、透明的，是無限擴展的空氣和無限延伸的空間。這樣，“天”被稱為“太空”、“太虛”，是一個毫無形狀、數量巨大的空虛，或者說是非物體的。與“地”相比，“天”是優秀的、最高的東西，而“地”是劣等的、最低的東西。“天”是高、貴、尊、尚的象徵，也就是高的、最高的、卓越的、十分高貴的、值得尊敬的代名詞。(44)

在西方人看來，中國人甚至從道德上將“天”看作自己的祖先，即把“天”和“地”當成世間萬物共通的父母，因此“他們研究‘天’和‘地’，學習蘊藏在因太陽的靠近和後退所引發的四季變更中的普遍的、永恆的法則和秩序，並把以全部倫理道德的說教為基礎的基於他們行動中的與萬物非常親密的天地作為模範。”(45)而天地最初孕育的孩子，就是人類最初的男人和女人，是世界其它東西的首領和根本，而其正統的產物則被認為是他們的國王，如此，國王也被人稱為“天子”。

中國和西方在傳統中的君權觀念這一方面大相徑庭。中國認為這不是君子行使的一種槍支的權力，而是一種整頓世界和改造風俗的權力。“中國的君主是最完美無瑕的，可以被榮陞至聖賢之尊號，能夠於其不可見而有效的行為中類比天。”(46)在中國，“天”和最高權力之間的關係很密切，最高權力是時空的組織者。在中國人的赤道天文學中，起重要作用的拱極星會使人聯想到中國的皇帝夫婦、朝廷和政權。觀察天象和曆書的編製都是皇帝的特權。中國文明的締造者——最早的君主們都懂得辨認天地之預兆，所以他們才可以根據宇宙準則而確定禮儀和社會制度。(47)

第六個層面的考慮則是基於“天”這一實體與其它物體的關係上。對此，陸若漢在《日本教會史》中作了較為詳細的闡述：

> 在此意義上的“天”指的是本意上的天。他們（中國人）將“天”當作是一個沒有外殼的，不存在天體的、僅為一個單數的物體。被當作是一種毫無形體的、流動的空氣，也就是無形的東西。而我們肉眼所能看到的具有形狀的，或者球狀的日、月、行星等被稱為“天體”和“天象”。

> 雖然他們認為“天”和大氣都處在不停的運行之中，但這種運行並不是像風的運動一樣具有規律。……他們認為，天體在進行螺旋狀運動和每天急速的日周運動的同時，還在兩條回歸線之間來回昇降。因此他們從東邊天秤宮的春分點（秋分點），到西邊白羊宮的秋分點（春分點），與我們是相反的。根據他們的說法，天的起始點，是從“地”的表面開始，因為他們認為不是“地”和“水”的東西便全是“天”。也就是說，宇宙是分成“天”和“地”兩部分。但在通常情況下，人們一般認為，行星和恆星所遵循的軌道內部，以及運動的空氣才被稱為“天”。交雜着各種基本性質的空氣沒有外側表面的凹凸，而且人們認為“天”是圓形的。(48)

雖然人們一直認為“天”以外的東西都是無盡的空氣，但這種空氣卻不具備各種基本性質以及活性動力，是一種極為單純的實體，和歐洲人所說的“第一內容乃單純的實體”意思大致相倣。

中國和日本的所有哲學家流派都確信“無中不能生有”，想讓人們注意到從“無”中創造出“有”的力量是聞所未聞的。照此理論，將“從自身出發”的物質設想成無限的空氣，並提出在空氣裡面總存在着一個永遠的運動的假設。正是因此，在無限運動的空氣中，有一個具有各種基本性質的無限混沌狀態被生成，且在分化之前停留在一種球的狀態。陸若漢接着說：

> （中國人認為）“天”祇有一個，且在不停流動，就如空氣一樣。在中國人自古就存在的傳統思維中，行星如同水中的魚。這類想法難以用言語表達，從他們最初建國開始就一直存在。在此認識上，日本人和中國人一樣，認為“天”具有火的性質。(49)

明末進入中國的耶穌會傳教士們曾努力試圖在中國傳統中重新找到可以與天主教教義相脗合的內容。這樣做不可避免地會把一些與中國毫無關係的倫理範疇應用於中國，必然會導致誤解。耶穌會士們希望把中國人的“天”和“上帝”，與《聖經》中的“天主”相結合，並試圖把一些互不調和的觀念統一起來。如利瑪竇，為了更好地達到他順利傳教的真正意圖，積極致力於論證和引證中國經典著作，極力賦予它們一種有利於其論點的意義。他於 1596 年寫道：

> 當然，我們直到現在尚未解釋我聖教信仰的所有奧義。可是，我們在為此打下主要基礎方面已前進了。天地間的造物主、人魂不滅、獎善懲惡，這都是他們至今從未指導和從未相信過的事物。所有人都如此興致勃勃、淚流滿面地聆聽我們的說教，以至於他們經常作出發自肺腑的真心贊揚，就如同所有這些說教都純粹是我們的新發現一樣。我們覺得，在此初期便開始了一些可以合乎情理地變得更堅實可靠的事情。(50)

任何外來思想均有其自身的淵源與性質。中國有學者受學術界某些“定評”的影響，認為“利馬竇傳入的神學思想，屬於中世紀歐洲正統經院哲學思想理論體系”(51)，其本身具有落後的性質，由此推論這種舊思想不可能對中國社會產生甚麼積極作用。這一判斷似乎有些偏激。兩種異質文化傳統，尤其是宗教與哲學思想之間的溝通瞭解，不論其媒介的主觀意圖如何，必然會在超出媒介的更大範圍發生作用。傳播方為了達到更好的效果，會針對接受方的實際情況對其宗教哲學思想作形式和內容上的調整修飾，而接受方則會根據自己的實際需要對外來思想作翻譯、詮釋、再創造的工作，從而引起建設性的傳播、解釋和運用。謝和耐曾指出：

> 對於明清社會中的人，天主教的傳入完全是一個被動的過程，他們所能看到和所能處理的新文化祇能是由傳教士陳列於他們面前的內容，換言之，他們祇能通過視窗點菜，而不可能進入廚

> 房自燒。基於這種態度，就容易忽略精神文化在傳播過程中所可能發生的型變以及接受方的再創造和運用。(52)

在理論上，西方傳教士努力對中國的禮儀和儒家的經典分別給予世俗倫理和基督化的解釋，並通過中文著作傳揚其耶儒相合的宗教思想，同時對儒學中與天主教的根本教義相違的觀念、思想給予批判。利瑪竇在其力著《天主實義》中使用繁瑣哲學的手段同時抨擊中國文人界和佛教的觀念，利瑪竇確實非常正確地看到傳播福音的最大障礙之一是在中國被普遍接受的宇宙一體論觀念。根據中國著作家們不厭其煩地重復的“天地萬物渾然一體”的說法，任何歸化確實必然會導致首先要說服中國人堅信存在着與物質完全獨立無關的神魂和精神，要教會他們在造物和造物主之間作出根本的區別。中國典章中所說的“敬天”和“畏天”，實際上也的確具有與利瑪竇以及繼其後之其他許多傳教士們的看法不同的意義。對於明末的大部分中國人來說，耶穌會士們傳授的知識形成了一個整體，有關曆書的算學、天文學、“敬天”和倫理。“他們認為所有這一切都是作為一個整體而發展的。”(53)

在中國整整兩年從事各門宗派研究的陸若漢，其實早在日本時就已開始這項工作。為此目的他訪問了中國各地的耶穌會會館，甚至連耶穌會士沒有去過的地方也有涉足。其時陸若漢有很多機會目睹耶穌會同事們的活動，瞭解中國人對耶穌會士說教的牴觸。他說：“中國人對跟自古流傳下來的傳統思想不同的外來思想抱有很大的反感。”(54) 陸若漢指出，中國的傳統思想有兩種，第一種是為了實現太平盛世而由學者們向普通的大眾提出的，他稱之為“市民的神學”。但是除了這些通俗的神學以外，還有一種涉及神的本質和創造天地萬物的神秘體系，這種知識是深藏在各種各樣極其模糊不清的象徵的深處，是祇向少數人秘密傳授的。這種思想比古希臘的哲學家的學說還要古老。(55)陸若漢很自信地主張：

> 我來這兒前，神甫們對這個問題一無所知，對於少數人倡導的思辨哲學大概也從未聽說過。他們祇知那種面向大眾、帶有傳說色彩的思想。多虧主給予我啟發，我也許可以講一些事情供神甫們參考。利瑪竇先生全力以赴從事這方面研究，但在這一方面他犯了錯誤，其原因祇有主才知道。(56)

陸若漢進一步指出，中國的三種宗教（佛教、儒教、道教）否定客觀原理，主張物質不滅。他詳細地對佛教進行考察後寫道：

> （這種宗教）在日本和中國都有同樣的內容，佛祖是以色列所羅門王時代，即生活在二千六百年前的、出生於德里王國的釋迦(57)，釋迦教導了許多跟天主教完全相反的內容。(58)

耶穌會傳教士之所以選擇儒家作為同盟者，類似於經院哲學家使用亞歷士多德的理性。換句話說，耶穌會士們借用的也是儒家的理性，不是其信仰。並非因為儒家的宗教理論接近天主教義，而恰恰因為儒家不太講宗教，在“天學”方面給天主教留下相當大的空間。儒家“不語怪力亂神”的人文精神可用，同時它又有一些“敬天”、“畏天”的告誡，這個空間可供天主教嫁接移植神學。儒家“敬鬼神而遠之”中對鬼神的“敬”，表示其承認精神超越的存在，“遠之”則表示理性的審慎態度，這都是天主教所需要並能夠接受的。天主教是嚴格的“一神論”，它不能接受的僅是完全的中國鬼神，如“關公”、“竈王”、“媽祖”等，而人類理性的普遍結論，耶穌會都能接受。就像教父哲學家從異教的希臘哲學中獲得大量資源充實了天主教神學一樣。1599年（萬曆二十七年），正在東南文化政治的中心南京傳教的利瑪竇在一次文人聚會上，從天主教的神學立場表達了他自己對人性的看法：

> 我們必須把天地之神看作無限的善，這是不容置疑的。如果人性竟是如此脆弱，乃至我

> 們本身對它是善是惡都懷疑的話，那麼，我們就必須承認，神究竟是善是惡，也要值得懷疑了。(59)

在利瑪竇看來，正因為天主是無限的善，天主按照自己的形象創造的人其本性也是善的，此二者都是毋容置疑的。

一部在歐洲傳播的意大利著作《論中國宗教的某些問題》一書，乃龍華民神甫所著。(60)龍華民的論點恰得其時地助長了剛剛爆發的"禮儀之爭"的趨勢，龍華民神甫小冊子的意義在於"把古代的儒家文獻與疏註者所作的詮釋明顯地對立起來"(61)："他們（中國人）的神秘哲學是一種純粹的唯物論。"(62) 1607年被招進北京的熊三拔神甫也持同樣的觀點。他稱："根據中國人的哲學原則，他們從來不知道與物質不同的精神物。因而，他們既不知道上帝、也不懂得天使和靈魂。"(63)

龍華民希望解釋中國人對內部和內在的秩序"理"的觀念的理解：

> 中國人將此理解作事物的存在、實質和實體，認為存在着一種無限的、永恆的、不是創造的和不會毀滅的、無始無終的實體。它不僅僅是天、地和其它形物的自然本原，而且還是道德、習慣和其他精神之倫理本原。(64)

他警告想把這種觀點與上帝的概念等同起來的人：

> 我想某些人可能會認為這種理或太極就是我們的上帝，因為大家可以賦予它一些僅僅適用於上帝的品質和完德。要謹防你們受這種下面掩藏着毒藥的貌似有理的稱號之誘惑。如果你們能瞭解其實質和根基，那麼你們將會看到這種理就是我們的第一性物質。(65)

龍華民進一步更為婉轉地指出：

> 禮部官吏——進士陳莫鑒（Chen Mo Kien）某一天詢問我們對天主的理解。我們回答說我們把天主理解為一種活的和有智力的體，無始無終。它創造了一切事物，而又自己控制這些事物，就如同皇帝在朝廷中管理整個帝國一樣。但他嘲笑我們，並說我們使用了一些很粗俗的比較，因為天主或上帝肯定不會像一個活人一般坐在天上，它僅僅是控制和管理天的一種道德，存在於一切事物和我們自身中，所以我們可以說，我們的心就與天主和上帝一樣。(66)

> 中國人從不懂由無限的力量從"無"中所產生的東西。他們僅僅知道一種普遍的、無邊無限的物體，太極即出於此，其中本身就包括普遍的物質。它有時以動有時又以靜取得不同特徵和偶性，成為任何東西和直接物質。(67)

龍華民與賦予了"天"和"有"等術語以"存在"和"虛無"之意義的利瑪竇相反，他在對中國觀念調查之後，理解到這兩個術語適用於"宇宙物"所具有的兩種面貌。他解釋說，"有"是"具有堅實特徵者"；"無"是指"看不見和摸不着者"，它很簡單、很純潔、很細微，正如我們其他人對精神物所想象的那樣，但它不是精神物。(68)

指出耶穌會出版物中的譯名錯誤

早期來華耶穌會士傳教特徵之一是理性化，凡是比較能夠用儒家思想、日常人倫說明的道理都獲得了較大的發揮。關於"上帝"，耶穌會士除借用《詩經》、《尚書》中的"上帝"外，還借用儒家"父孝"的觀念，推論"大父"的存在。然而"三一論"是信仰，不能用日常理性加以說明，故耶穌會士一開始便說明"三位一體"是信仰，非理性，不是一般經驗所能理解的，它是一個按中國傳統的思維方式難以論證和接受的理論。"基督論"的很多觀念，如

“上帝”、“創世”、“天堂”、“地獄”、“父”等，都可以在中國傳統思想中找到相似的表達。但“三一論”很難對譯，如果要用中國宗教思想來對應理解天主教神學，儒家思想中既缺少像耶穌這樣的人格神，也沒有把具體的個人與抽象而絕對的精神相聯繫的習慣。

明末的中國是一個文化沸騰、創新、高度好奇和思想自由的時代，在政治和宗教方面都和日本不同，即使歐洲人來到，中國也不會像日本那樣出現歐洲熱，舶來品並不引起人們的好奇，甚至受到懷疑，外國人被看作是野蠻人。當時的日本在政治、社會方面都在持續發生巨變，但中國是一個有穩固的中央政府的安定的國家，中國人非常滿足於生活在這個泱泱大國，“不像日本人那樣容易受歐洲思想的感化”(69)，因此來華的傳教士為表達天主教的思想，不得不採取強硬支持使用中文的政策和立場。明末儒家天主教徒徐光啟、楊庭筠、李之藻等人和耶穌會士利瑪竇一起，用“三位一體”的名詞建立中國化的“三一論”，雖遭到中國儒家理性精神的強烈反對和質疑，但天主教在多元的文化環境中建立一神論的宗教，採取了“補儒易佛”的周密策略。它和耶穌會的立會精神一致，也和聖方濟各會的東方傳教策略一致。耶穌會士對儒家“上帝論”的借用，一直發展到企圖利用和改造皇家“郊祀”制度和寬容中間社會祭祖、祭孔等禮儀制度。對待多元的中國文化的寬容態度，不妨礙他們建立一神論的“基督論”。這種理論實踐是天主教“普世化”的早期努力，也是儒家文化“全球化”的最初嘗試。(70)

東西方神性觀的不同，不祇是在事實上的，更是在方法上的或基本思維方式上的。這一點可以從明清時代天主教與中國文化的接觸中看到。利瑪竇等傳教士欲將天主教的神比附為中國的“天”（譯“God”為“天主”或“上帝”），以求盡量減少這兩種神性觀之間的對抗。但對於雙方在有一定瞭解之後，一些有見地的神甫（比如龍華民）和中國學者（徐光啟等）就看出西方的耶和華（基督）與中國的“天”（上帝）之間的巨大差異遠勝於其相似之處。(71)而且，中國學者最不能接受的正是天主教的神的人格實體性。如清初的學者張爾岐所稱：“然其言天主，殊失無聲無臭之旨。且言天堂地獄，無以大異於佛，而荒唐悠謬殆過之。”(72)他認為天主教的“天主”與中國“天”的非實體性“無聲無臭”相悖，而對天堂地獄言之鑿鑿，也不同於孔子“敬鬼神而遠之”、“未知生焉知死”的態度，而近乎佛家的俗諦之說。我們可以想見，如果佛家沒有“緣起性空”這樣非實體化的真諦學說，光憑那些神鬼和天堂地獄之說是不能進入中國文化和思想的主流的。

直到利瑪竇於1610年去世，大家尚不敢對中國經典中的“上帝”與天主教徒們的造物主（Deus）之間等同起來是否恰當的問題提出質疑。利瑪竇的全部政策，實際上是建立在中國古代的倫理格言與天主教義之間的相似性、“上帝”與天主之間的類比關係上的。然在繼1610年之後的幾年中，以陸若漢為代表的一些傳教士指出利氏等人過份傾向自然宗教思想，並認為此類想法是錯誤和危險的，“這種策略可能會助長令人惋惜的混亂”(73)。於是，他們便開始探討這種策略的基礎是否可靠的問題。由於在政策方面的意見出現如此的分歧，便發生譯名之爭等系列問題，這個問題甚至成為日後無休止爭論的根本原因。陸若漢在在1616年1月寄給羅馬耶穌會總會長的報告中聲稱：

> 這裡編寫的書中有幾處違反天主教信仰的根本性謬誤，因為書中使用了複雜而文雅的詞語，作了模稜兩可的含糊性說明。他們聲稱，正如所有的中國人和中國教義所認為的那樣，古代中國人承認真正的神，曾擁有關於神的正確思想，我們宣揚的教義與中國祖先所說的思想是相同的。神甫們認為祇要跟知識階層合作就能獲得成功，但這是錯誤的。除此之外，這裡編寫的書籍中還存在各種印刷錯誤。(74)

這封1616年的信，提到的語言問題，陸若漢直到去世仍念念不忘。他說，關鍵並不在於傳教士們所教授的內容，而在於用中文如何解釋。天主教教義自始至終是一致的，沒有任何問題，麻煩的是怎樣表達。將歐洲語言翻譯成亞洲語言，看似很簡單，日常對話當中不會有多大問題。歸根結底，語言不過是為了表達事物和概念按照習慣來使用的聲音而已。亞洲人和歐洲人在很多具體的方面經歷的是同樣的事情，因此在事物方面進行解釋，做到不產生誤解較為容易，但要把抽象的概念用外語來表達，就很容易造成混亂。尤其要把神學這樣在嚴格的專門領域中使用的辭彙，正確地翻譯成亞洲的語言，所遇到的困難可以想象。這是因為在按照儒教、佛教、道教培養起來的中國自古以來的傳統思想中，缺乏在天主教教義中理所當然包含的概念。因此，在很多情況下，要找到同義詞對譯幾乎是不可能的。(75)具體地說，陸若漢認為，中國耶穌會的出版物中出現的表示神的概念的用詞是錯誤的：

> 這祇是中國有名的塔（神）的名字，不是指神，而是指某一個完全不同的東西。(76) 另外，“靈魂”和“天使”也被翻譯錯，成了帶有迷信色彩的用詞。根據邁克爾．庫珀的考證，陸若漢曾將在他看來錯誤的翻譯辭彙製成表格，交給龍華民神甫。那些詞語不僅有“天主”，同時還包括1618年論戰中涉及的“天使”與“靈魂”等詞語。龍華民下令收回由利瑪竇撰寫的教理問答以及其它各種書籍進行修改，但當時有三名精通中文的耶穌會士堅決反對陸若漢等人的意見，其理由是修改耶穌會自己印刷的書，會在信徒中喪失信譽。對這些人的激烈反對，陸若漢毫不讓步，進一步指出在華傳教士們不僅存在譯名的錯誤，甚至還允許信徒們保留一些“因為帶有異教迷信色彩”的習慣，例如，守夜時點蠟燭，或者在死者身上撒紙錢等，他認為這是不對的，而且完全沒有必要。陸若漢將自己所意識到的問題寫成幾封書信寄給中國的耶穌會長老，以及在各地傳教的神甫們，其中不少人給他回信，表示感謝，並希望以後繼續寄來類似的信函。(77)

陸若漢在中國內地逗留期間，還將自己所寫的有關文章給天主教徒的學者們過目，特別是跟北京的李之藻（雷奧）博士通過耶穌會士薩巴提諾德烏爾吉斯的翻譯進行探討。另外，在跟徐光啟（保羅）博士、楊廷筠（米格爾）博士等優秀的皈依天主教的學者們見面時，也提議針對這一問題進行討論。除保羅博士外，其他人都承認耶穌會發行的書刊中有錯誤，而用精煉的中文寫成這些書的恰恰正是這些人。陸若漢認為他們對天主教教義並不很瞭解，但卻勉強地迎合智識分子的學說，這樣的努力也許做得過了頭。經過陸若漢的說明，這些學者意識到隱藏在字裡行間中的危害性，同意改正錯誤，決定以後使用“德烏斯”（神）、“亞爾馬”（靈魂）、“安齊奧”（天使）等用詞。(78)

陸若漢等耶穌會士對於翻譯詞語的重視緣於他們的特殊經歷，這個問題他們在日本傳教時就遭遇到“大日如來誤譯事件”的慘痛教訓，故一直耿耿於懷。最初引領沙勿略踏上日本國土的“南蠻通辭”（葡語翻譯）彌次郎將天主教的“Deus”翻譯成日本人所熟悉的“大日如來”。後來的傳教士弗朗西斯克．扎皮埃爾等人亦認為天主教的“Deus”和“大日”是表示同一概念的詞。然而，日後的事實證明這是一個極其錯誤的選擇。“大日”也許有各種各樣的意思，但它跟天主教“Deus”的概念是一個似是而非的用詞。而且，耶穌會的傳教士們在最初日本傳教的五、六年中，由於同時使用了“淨土”、“地獄”、“天人”等佛教用語，使日本人誤以為天主教徒傳播的是佛教諸多宗派中的一門，故皈依者眾多。1552年某位日本大名講到傳教士們就如同“入宮的佛教僧侶”，允許他們建築一座寺院和一處住院，以便“傳播佛法”。日本人首次將“上帝”譯作“Hotoke”（對佛陀的稱呼）或“Dainchi”（遍照佛），把“天堂”譯作“Jodo”（淨土，阿彌陀淨土、西方的佛陀）。(79)由此說明天主教最初在日本被普遍視為一

種非常近似於佛教的宗教，而“第一批皈依者在那裡似乎被視作僧侶或虔誠的佛教徒”(80)。當得知並非如此，在皈依者當中便有人說，“我以為天主教跟釋迦和阿彌陀佛的教義是很合拍的，故才加入進來，結果是騙人的”，甚至因此脫離了教會。(81)

在日本教會刊印於1595年的《拉葡日對譯辭典》中，作者在例舉與“Deus”相對應的日本詞語時，還提到它的對應詞包括“天道”、“天主”、“天尊”、“天帝”等漢語辭彙。1603年刊印的另一部語言工具書《日葡辭典》亦承認，“天”、“天主”、“天道”、“天尊”在教會內部被用於指稱“Deus”。作者對“天道”詞條所作的解釋是：“天之道，意為秩序，又指攝理，一般我們又用此名來稱呼“Deus”。(82)耶穌會為了消除這種錯誤的印象，便原封不動地使用以前的拉丁語或者葡萄牙語的用語，來表達天主教的概念。後來的傳教士在進行說教和解釋教理時，不再使用佛教用語，而是使用德烏斯（神）、亞爾馬（靈魂）、薩克拉門（秘蹟）、佩爾索拿（位格）、埃烏卡里史蒂亞（聖體）等西方用語。用音譯的方法來翻譯宗教用語，使很多日本人留下了很強烈的印象：天主教是外國誕生的宗教。這似乎令人遺憾，卻從另一個方面讓人感覺很安全，因為皈依者對新詞的意思沒有先入為主的感覺，不會產生誤解。正如陸若漢在1616年的信中所說，還是按照“教會裡聖博士們的可靠意見”比較妥當，如繼續使用日語的辭彙，皈依者難免會不知不覺地受到這個辭彙本來所具有的佛教思想的影響。為避免這類情況出現，即使是外來語，仍盡量使用能夠正確表示天主教教義意思的用詞，採用從前在歐洲習慣了的用語，能夠減少誤會。作為第三種可能，陸若漢曾提出將恰當的表意文字進行組合，“嘗試創造幾個新詞如何”，但他的提議最終未能實現。(83)

龍華民（Longobardo）神甫也是最早對將中國的宗教思想與天主教神學相結合感到擔憂的傳教士之一。龍華民是西西里人，他繼利瑪竇而出任耶穌會在華傳教區的總會長，然而他不讚同其前任有關宗教的觀點。他認為中國人並沒有把他們的“上帝”視為一尊被人格化的獨一無二的天地間的造物主和無所不在的神，而相反是按照經典著作的傳統詮釋，把它看作是天道和天命的一種無形力量。(84)從1581年起，後來在廣東省成為利瑪竇第一位教友的那位羅明堅就在11月12日的一封發自澳門的信簡中指出：

> 這種觀念失去了真正上帝與這個第一和最高的原則之意義，把一切事物都歸於了被他們稱作“天”的蒼穹。該詞是他們所擁有的辭彙中的最大者，他們聲稱“天”是其父，他們的一切均自“天”而得。這些人還崇拜“地”，聲稱“地”為母，可以為他們生產其生活中所需要的一切。他們聲稱這一世界是由於偶然因素而自動形成的，其中所有的和受天命控制的東西也都如此。獎懲均出自天，懲罰是一種邪惡之世，獎賞為一種吉祥之世。(85)

1612年到達澳門的日本巡視員巴範濟（Francesco Pasio）神甫也指出：“在由入華神甫們用漢字所寫的著作中有類似異教徒那樣的錯誤。”(86)某些赴日本的傳教士們也精通中國教理，他們堅信入華的傳教士們是“在胡言亂語”。(87)在北京，龍華民發現熊三拔神甫在“上帝”的問題上也採取與自己一派同樣的謹慎態度。他們甚至就這一問題請教了徐光啟（Paul Xu）、楊廷筠（Michel Yang）和若望（鍾鳴禮 Jean）等三位皈依天主教的文人。這三人建議傳教士們在中國經典著作內容有利於他們時就應該堅持之，而應對那些疏註置之不理。然龍華民發現：“中國天主教文士一般都把他們著作中的意義強加給他們自己，並認為在他們的著作中發現了符合我們神聖教義的詮釋。”(88)

正如龍華民所指出的那樣，入華傳教士們認為“當文獻對他們（天主教士）有利時，那麼沿用文獻中的觀點則具有很大的益處。這樣一來，他們就很容易與文人一派相接合，並由此贏得中國人的心”。(89)然而，龍華民則清楚地意識到那種參閱中國經典文獻並賦予它們一種與文人們的傳統格格不

入的詮釋政策的危險。他正確地指出經典文獻頗為難懂，有時甚至是含糊不清，因而疏註是必不可缺的。如果中國人還必須借助於詮釋，那麼外國人就更有理由這樣做了。如果這些文獻被解釋得與其疏註的意義不同，那麼“中國人就會認為我們沒有閱讀他們的全部著作，或者是我們沒有理解其真正的意義”(90)。

那些主張進行深入研究的人獲得了省會長瓦倫廷·卡瓦略、巡視員弗朗西斯科·維埃拉以及曾長期居住日本的傳教士陸若漢的支持，陸若漢是“最強烈反對把中國古代傳說與天主教傳說相結合的人之一”(91)。

龍華民繼續對天主教徒和異教徒文人進行調查，於1623年最終寫成了一部拉丁文著作《孔夫子及其教理》。這是對在中國佔統治地位的觀念提供了系統思想的第一部西文著作。後來便以“論中國宗教的某些觀點”為題而譯作法文，1701年由外方傳教會於巴黎刊印，外方傳教會把此書作為反對耶穌會士們的一種武器。龍華民於其著作中強調指出，受歸化的文人事實上是何等不重視教理，在他們眼中一切都可以調和。他寫道：

> 我們的天主教徒文人向我們提出了這樣一些建議，即我們要注重中國的經典文獻，認為它們最為接近天主教論點，而不是去關心那些實際上都是無神論者的疏註家。這或是由於他們不理解在我們論述的內容中不犯任何錯誤該是多麼重要，或者為了使他們不被指責罵皈依了一種外國教義。他們非常高興地在我教中發現了某些符合他們教宗的內容，但當這同一批文人撰寫有關經文的某些著作時，始終都按照疏註文行事。否則，他們將受到歧視，如同充滿了錯誤和違反了儒學派的基本原則一般。他們為甚麼要勸說我們從事他們自己也不想幹的事業呢？(92)

> 徐保祿（徐光啟）坦率地向我承認，他堅信上帝不可能是我們的天主，古今文人均對天主一無所知。但我們的神甫們出於好意，特別是為了不使儒生們感到反感，認為把天主稱為上帝，如果大家把歸於真正天主的所有特徵也賦予上帝，那同時也是很正確的作法。(93)

雖然龍華民論著的譯者是懷有損害耶穌會士們的意圖而譯製的，但沒有任何理由懷疑其文的真實性，以及利瑪竇的繼承人進行調查研究的嚴肅精神。這部著作中“包括有著非常多的確切資料，它們完全與我們通過其他史料而獲得的情況相脗合”。(94)

中國耶穌會傳教區內部在有關經典問題上發生的爭論，導致1628年在上海附近的嘉定舉行了一次會議，由二十一名傳教士出席並有四名當時最大的皈依者列席。在這次會議上決定禁止使用“上帝”一詞作為天主教徒們的“Deus”的同義詞。惟有在利瑪竇神甫著作中例外，因為“這些著作已在中國知識界取得了巨大成功”(95)。

正如謝和耐先生所指出的那樣，陸若漢、龍華民等耶穌會士的研究涉及遠東地區天主教傳教活動的根本，他們對利瑪竇的攻擊在某種意義上說，成為此後“譯名之爭”的導火索。(96)這個導火索引發了無法預測禍根的那個跨越三個世紀的的“禮儀之爭”的問題。眾所周知，這場曠日持久的激烈爭辯給耶穌會士以及因各自切身利益而摻合進來的各個方面都造成巨大傷害，並最終使得耶穌教會在中國的傳教事業遭到重創。

“禮儀之爭”所造成的影響

羅明堅、利瑪竇神甫由澳門登陸後，創建耶穌會中國傳教區，並為傳教方針最終確定方向。為適應中國的社會背景，他們首先把天主教說成是一種近似儒教的倫理和政治教理，與人類的理智相脗合，如謝和耐所稱：

> 他們所傳授的歐洲科學知識以及對佛教的公開仇視又幫助他們以其正統的教理贏得文人界部

分人的好感。……當時的政治和文化形勢有利於利瑪竇關於天主教和出自他個人對中國經典解釋的儒教之間相似性的論點之形勢使他更加堅信其歸化政策的基礎。(97)

利瑪竇曾試圖調解福音書與東方思想，但這是“一種危險的結合”(98)，也是在一個世紀之後導致激烈辯論的起源。天主教士帶來的西方科學技術因為他們自身的宗教目的和當時中國社會在接受、吸收方面的困難，而不可能根本影響中國的經濟生活和社會政治結構，祇能作為擺設出現在“官人”的書齋和徐光啟、李之藻等人的科學著作中。合儒、補儒並沒有調和兩種截然不同的文化，因此借儒家思想以傳播天主教文化的戰略，在實際上卻孕育了天主教傳播的潛在危機，這種危機在清初之際終於通過“禮儀之爭”爆發出來。法國人約翰·聖索利厄在其〈入華耶穌會士的儒教觀〉文中稱：“從邏輯和歷史角度來看，發現儒教僅僅是禮儀事件的序曲。……禮儀之爭是天主教徒之間在大家所想象的儒教問題上或針對這一問題而展開的。”(99)

所謂“禮儀之爭”，是天主教各修會之間、進而發展到清朝康熙初年教皇與康熙之間關於華人天主教徒祭祀方式的爭論。其爭論的焦點是中國“敬天”、“祭祖”、“祀孔”等禮儀是否是一種宗教，以及天主教應不應寬容中國禮儀在中國天主教徒中存在。具體內容如羅洛所論述大體上沿着三個問題展開： 其一，中國智識階層定期在廟堂舉行崇拜孔子的典禮，是否具有偶像崇拜的性質？其二，對家中死者的祭祀和祖宗禮拜儀式，是否帶有異端的迷信色彩？其三，中國辭彙中“天”和“上帝”，能否恰如其分地表達天主教 God 的涵義？(100)

“禮儀之爭”綿延三百年，可分為三個階段：1645年至1742年，由教宗介入紛爭到公開辯論被勒令停止；1742年至1939年，公開的激烈辯論為東方各教會不斷向教廷徵詢禮儀問題的形式所取代，教廷的態度逐漸出現某種鬆動和變化；1939年至1965年，梵蒂岡第二次大公會議公佈《教會對非基督宗教態度宣言》，教廷終於承認中國尊孔敬祖典禮的正當合法，並對非基督民族文化採取開放的態度。(101)

早期入華耶穌會內部對於中國禮儀雖存在不同認識，即有所謂“利瑪竇派”和“龍華民派”，但因爭論的“雙方都到過中國，精通漢語，並對中華文化作過細緻深入的研究”(102)，其意見分歧並沒有存在太多預設的偏見。而多明我會士與方濟各會會士之間的對立和爭執，正如法國人伊莎貝爾·席微葉所稱，（使得）“禮儀之爭於 17 世紀和 18 世紀初達到了頂峰，致使耶穌會威望落地。(103)

耶穌會士們被指責奉利瑪竇為楷模，並過份地屈服於中國風俗和禮儀。指責的根據來自兩點：一方面是據說神甫們允許新皈依的教徒們尊孔和祭祖，這與天主教的正宗是水火不相容的；另一方面是耶穌會士為了翻譯“上帝”而使用了具有物質意義的“天”這一漢文術語，由此便指責“耶穌會士們距離崇拜偶像祇有一步之遠”。(104) 耶穌會神甫們對此做出的回答是：“天”字並不是指物質的天，而是“天主”，因此完全適用於真正的上帝；崇拜祖宗主要是一種世俗而不是宗教禮儀，禁止這種禮儀就意味着放棄皈依天主教的中國人，從而會冒皇帝怒斥教徒們的危險。

羅馬教皇曾要求康熙皇帝下令禁止天主教徒祭祀孔子，康熙斷然拒絕，並御筆朱批，正式禁止天主教傳教活動：

西洋人等小人，如何言得中國之大理？況西洋人等，無一人通漢書者，說言議論，令人可笑者。今見來臣告示，竟是和尚道士，異端小教相同，比比亂言者莫過如此。以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。(105)

天主教在中國的傳播又一次遭到阻遏。耶穌會傳教士們經過多年的辛勤努力，曾使中國的天主教徒達到十幾萬人之多，祇因其與中國文化還沒找到一個內在的鍥合點，所以最高統治者一聲令下，揮之即去。歷史上的康熙帝被公認是一位傑出的君

主，然如此博學廣識的人，卻代表中國的傳統文化對西方文化和平的傳播方式做出了最後的拒絕，這表明“中國社會寧肯不要西方的科學知識，也不願接受西方的價值觀念的傳統態度”(106)。

1715年，教皇通諭強迫傳教士們發誓放棄任何迷信的做法，這場曠日持久的爭持似乎結束了，但在相當長的時期內，主張進入中國文化、重視本色化，尊重中國祭祖、祀天、尊孔各種社會文化的耶穌會士受到雙重火力夾擊：一方面是其它派會公開反對他們的觀點，並指責他們不服從教皇的通諭；另一方面是儘管中國皇帝對天主教表示同情，卻對羅馬教皇所採取的措施惱怒萬分，導致皇帝下令禁教，甚至在中國傳教立下汗馬功勞的耶穌會也被教皇下令解散。(107)如安田樸指出的那樣：“教廷的政策產生了嚴重且持久的後果，羅馬在拒絕採納遙遠國度的宗教信仰、禮儀和習俗的同時，就注定要導致傳播福音的任何企圖都會遭到失敗。這樣作實際上使傳教活動癱瘓並放棄了一種可能唯有耶穌會士們才懂得給予正確評論的歷史機緣。”(108)

關於“禮儀之爭”，國內研究者有諸多說法：“殖民勢力爭奪論”以為“禮儀之爭”純粹起因於多明我會（多米尼克會）、方濟各會（弗朗西斯克會）與耶穌會各懷宿怨、互相嫉恨、爭權奪利、貪得無厭的惡劣本性，而他們的背後又分別是西班牙、法國與葡萄牙爭奪遠東傳教權的鬥爭，因而是一場爭奪殖民勢力範圍的鬥爭；“中國傳統文化論”認為主張中國風俗不合天主教教義，意味着不尊重中國風俗文化、反對把天主教同中國習俗結合起來，禁止天主教徒尊孔祀祖祭天，無異于否定孔儒學說、蔑視中國傳統文化；“國家主權內政論”則認為“禮儀之爭”是傳教士對中國國家主權和內政的干涉。(109)顧長聲則曾頌揚康熙“堅持了一個獨立主權國家應有的尊嚴，反對了任何形式的外來干涉”(110)，又稱：“康熙、雍正禁止傳教士在中國的傳教活動，使中國從這一道防線基本上堵住了殖民勢力的滲透達一百多年。”(111)

天主教各國修會彼此有矛盾，在他們的歐洲母邦本來就有着不同的歷史背景和宗教成因，故存在着信仰分歧，在教理上各有偏重，但這並不是“禮儀之爭”的真正原因。耶穌會士初入東土時，就對中國禮儀和名稱，出自個人的不同認識產生過分歧。龍華民接替利瑪竇管理中國教務後不久，便在陸若漢等人的支持下，聯合熊太拔反對“天”和“上帝”的稱呼。而1627年澳門會議曾作出有利於利瑪竇的決議。1628年嘉定會議，對敬孔祭祖問題，決定沿用利瑪竇的方案，對於譯名，採用龍華民一派的意見。多明我會士和方濟各會會士於1632年前後加入“禮儀之爭”，主要是因為他們將耶穌會士們將中國傳統思想摻合於天主教教義視為一種妥協行為。他們認為，漢語的“天”是指“蒼天”，“上帝”又是偶像的稱呼，不宜用以指稱天主教的造物主。誠然，康熙禁教的直接近因是“禮儀之爭“，然這場爭辯純屬學理之爭、文化之爭。值得指出的是，當時的歐洲正處於文化鼎盛的時代，工商業與科學技術取得了迅速的發展，以伏爾泰、盧梭、孟德斯鳩等為代表的啟蒙運動如火如荼，民主、科學、理性的口號深入人心，崇尚獨立精神與自由學術，對異域文明中的異文化因素持開明的態度。當時的中國則處於康熙年間，中華帝國疆域遼闊、安定繁榮，還沒有受到外來勢力的猛烈侵擾。康熙作為一代開明君主，文治武功，喜好西學。總體上看，康熙與羅馬教皇、儒家學者與西方傳教士之間的論爭在身份上是對等的，是對各自信仰的公平辯論，對於異質文化也基本上抱着開明、謙虛、溝通而非對抗的心態。(112)康熙皇帝之所以用行政高壓手段來封殺天主教傳播，表面上可以認為是天朝的尊嚴受到西方教士的侮辱，中華民族固有思想基礎受到天主教教義的嚴重挑戰，但更深層次、更根本原因在於“天主教這種異質宗教文化信仰，連同上帝面前人人平等的社會觀念、博愛主義、反對個人崇拜，以及反對祀祖敬孔的教義，本身就構成對中國封建神權、族權、政權的極大障礙”(113)。正如李亦園所稱：“祭祖祀天尊孔是中國文化最深

層、或最重要的文化素質。從文化學上分析，它是整個中國社會結構文化安定整合的基本要素。”(114)

所謂牽一髮而動全身，外來的文化習俗、宗教禮儀涉及中國文化最深層、最核心的根源，並與之發生碰撞，必然會遭到強烈的反彈，形成嚴重的爭執。湯恩比的文化放射定律亦言：“一外來文化光線的穿透力與此光線的重要性成反比，換言之，越重要的文化在穿越異文化體時，所受到的拒絕排斥就越厲害，反過來，我們也可以這麼說，越是重要的文化質素越不容易被外來的文化光線所穿透，馬上會反彈出來。”(115)

以利瑪竇為代表的耶穌會士認為祭祖是中國人用來維繫孝道這一倫理原則的習俗，並非所謂偶像崇拜。關於敬孔，他也認為中國士子到孔廟行禮，是為了“感謝他（孔子）在書中傳下來的崇高學問，使這些人能得到功名和官職”(116)。利瑪竇等人之所以特別尊重祭祖敬孔等中國禮儀，也是出於他們對中國傳統文化的準確認識。比利時人鍾鳴旦對此陳述道：“中國社會在本質上是一種宗法性社會，整個社會、國家乃是家庭結構的放大，祭祖儀式乃是維繫這樣一個超穩定結構的象徵性行為符號，而且具有至關重要的意義。損害這樣的禮儀意味着從根本上動搖中國的社會結構和制度，那是不可取的。中國又是一個追求高度統一的價值目標（倫理）的社會，而孔子則正是這一整套國家、社會性的價值目標系統的核心象徵，損害敬孔儀式同樣意味着從根本上撼動乃至顛覆中國的社會意識結構，那也是萬萬使不得的。”(117)利瑪竇雖未如此明確表述他對中國禮儀的社會功能的理解和認識，然他的那種基於傳教熱情和目標而產生的對異族文化的直覺卻是敏銳的，富有洞察力的，由此制定的傳教策略也是相當靈活而有效的。

“禮儀之爭”以中國封建皇權的表面勝利而告終，從此中國不與外國往來一百年。多明我會和方濟各會傳教士因為反對偶像崇拜，受到殘酷迫害，范玉黎神甫和迪亞斯等人被下獄、帶枷示眾，並在多處出庭受審，遭到殘酷鞭笞，最終被從中國大陸驅逐出境並遣返澳門，多明我會士卡佩拉斯因反對崇拜孔子和先祖甚至殉教。(118) 天主教此後在中國沒有合法地位，失去大量傳教的利益，其發展受到很大挫折。然而，在中國朝廷的勝利中同樣包含極大的不幸和悲哀：使閉塞落後的中國更形孤立，積弱積貧日甚一日；中國更加遠離世界文明發展的主流，與發達的文明國家更缺乏共同語言，處在較低的對話層次上。這是“禮儀之爭”的負面影響。

但"禮儀之爭"開天闢地第一次把中國宗教禮俗與天主教加以比較，如果說它觸動了中國的綱常名教，那毋寧說是一件好事。而且，這場跨世紀的大辯論打開了東學西漸之門。法國耶穌會士李明曾經回國參加"禮儀之爭"的辯論，激動之下，他竟然對歐洲神學界的保守勢力說：“歐洲人尚在樹林裡生活的時候，中國人就認識了‘天主’。”(119)

李氏揚人抑己的過激話語反映了“禮儀之爭”的正面影響。這場純粹觀念性的爭論，從宗教界擴大到思想文化界，成為18世紀以來西方熱衷於中國文化研究的源起。其後的二百餘年裡，中西文化的交流與碰撞日益頻繁，西方的漢學研究也在歷史語境的轉換中演化。

結　語

在對明朝末年進入中國的耶穌會士的傳教路線和方針、中國文人接受西方異教的態度、東西方神學和哲學觀點的碰撞，以及中國“禮儀之爭”歷史大背景等進行回顧和審視的同時，我們從中可以得到幾點認識：

第一、早期耶穌會士入華傳教採取的消極策略是爭取士大夫的同情和認可，並屈尊服從中國習俗，積極的策略則是以西方的科學技術、倫理和宗教思想吸引中國士大夫，即所謂“學術傳教”。其目的雖為傳教，但客觀效果卻使中國輸入了西方的一些文化。

第二、利瑪竇等人在中國傳播科學技術知識，客觀上有助於當時的中國智識分子開闊眼界，認識時代的發展軌迹，從而豐富了當時中國的科學文化。這一舉措確實頗有吸引力，而且影響深遠。

第三、東來“拯救靈魂”的耶穌教士並非當時歐洲西方文明先進思想的代表，他們把介紹科學技術當作傳教的手段，反而不利於最新西方科學技術成果對當時中國的全面影響。以徐光啟、李之藻為代表的天主教文人在接受學習這些科學技術知識的時候，仍然沒有跳出傳統中國人士的一般意識，同以前飽讀經書遍覽古今一樣，目的祇是為了使自己更為博學。結果是把西方的科學技術知識，納入了自己固有的思考方式，他們沒有也不可能在現代的意義上、把科學技術看作文明發達的根本途徑，而加以學習，更談不上具體運用。

第四． 耶穌會士的思想理論體系仍屬托馬斯．阿奎那式的中世紀的經院神學，不僅落伍於同時代的西方文藝復興文化，比起徐光啟等代表的中國智識分子的合理主義思想傳統也並不高明。因此他們祇能給中國文人帶來新知，難以重新塑造其根本的世界觀念。他們代表的天主教文化同中國文化的交流，也祇能是浮光掠影的，難以在根本上達成理解與溝通，真正的互補更談不上。

第五、康熙年間的“禮儀之爭”又使中國傳統文化感覺到天主教文化特有的那種排他性格的嚴重威脅，從此經院神學阻隔了科學與民主思想沿着傳教士們的足跡深人中國大地的機會，使得天主教第二次傳入中國這一重大歷史事件流產。

第六、天主教文化進入中國大地，當然也要求一個與之相適的思想基礎，因此明末天主教文化的傳播過程同時也是西方現代科學思想的滲透過程。兩種文化孰優孰劣，這就決定了誰更有權利在中國社會中生存下去。天主教在中國傳播時誠然觸犯了不少文化的禁忌，因此當時的反教運動從一定程度上講是愛國運動，維護了民族自尊心。但以腐朽的政治文化和原始的思想方法，去抗拒新興的政治文化和科學的方法，國家焉能進步？

文化的交流並非你死我活的戰爭，兩種文化可以在融匯中彼此生發。明末以來，天主教文化的在華傳播歷史不過一百五十年，中西文化的融合歷程才僅僅拉開一個序幕，而且因源流不同，遭到了中國傳統文化強烈而韌性的排他性反應，衝突鬥爭在所難免。融匯中西文化、創造新型文明，迄今仍然是追求的希望。

另外，我們在“譯名問題”、“禮儀之爭”的歷史回顧中，大量涉及耶穌會傳教士陸若漢的意見和觀點。在此歷史問題上，以往的史學家們觸及其人其事的筆墨較少，詳細論述他的論文更是少見。據筆者對以往研究史料的調查，推測其原因可能有兩點：一是陸若漢加入這些事件的時間較早，尚處於過渡期——“譯名問題”爭論階段往“禮儀之爭”前期的過渡，甚至可以說是萌芽階段，故史學家們沒有將他納入主要人物的範疇來議論；二是國內對陸若漢著作的翻譯、研究還很落後，無法瞭解他的神學思想和哲學思想，故看不到他在此著名事件中所起到的非同尋常的導火線作用。實際上，陸若漢作為“龍華民一派”代表具有相當大的影響力，他所激烈抨擊的對象就是利瑪竇撰寫的教理問答。(120)

而且，陸若漢對於中國神學和哲學思想的理解很有深度，在《日本教會史》一書中，他對“天”的論述極為詳細而具體，簡直就是一篇完整而全面的專題論文。由此可以肯定陸若漢對中國古代的哲學思想做過認真的研究和深入考察。而且，在對包括日本和中國在內的東方文化進行系統研究後，陸若漢對利瑪竇等人借用中國哲學術語來表述天主教神學概念的作法提出嚴厲的批評。

關於“譯名之爭”以及內含更為豐富的“禮儀之爭”，學者們多有研究，我們不能因為這種爭辯產生的一些不良後果，而簡單地將其視之為帶有貶意的文化衝突，從某種意義上說，爭議本身也是一種交流。在許多時候，正是這種爭辯的開展，才使得不同類型、不同種族的文化傳統獲得更深層次的相互理解，並促使他們將對於語言文字的認識和研究趨向深入。而陸若漢從文化交流

的角度來考察中國的神學、哲學思想，並寫成專著，從中可以看到他所具有的淵博的知識、解放的思想，大膽的言論，的確令人欽佩。神學與哲學關係密不可分，在文化系統中，神學與哲學同處於精神與文化的核心層面。跨文化之間的文化傳播有無神學與哲學層面的交流與融合，是判定文化傳播深入程度的標誌之一。從這一意義上說，陸若漢的著作，標誌着耶穌會士對中國哲學、文化的認識達到了一個新的境界。

【註】

（1）參見（法）謝和耐（Gernet）著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》，頁225，上海古籍出版社，2003年版。
（2）參見彼得．克勞斯．哈特曼著，谷裕譯，《耶穌會簡史》，頁5，北京，宗教出版社，2003年。
（3）參見（比利時）鍾鳴旦著，孫尚揚譯《1840年前的中國基督教》，頁106，學苑出版社，2004年。
（4）參見朱謙之著，《中國哲學對於歐洲的影響》，頁78，福州福建人民出版社，1985年。
（5）參見彼得．克勞斯．哈特曼，《耶穌會簡史》，穀裕譯，北京，宗教出版社，2003年，頁29。
（6）轉引自羅素，《西方哲學史》下卷，頁43，北京，商務印書館，1989年。
（7）前揭鍾鳴旦著，孫尚揚譯《1840年前的中國基督教》，頁109。
（8）參見彼得．克勞斯．哈特曼著，穀裕譯《耶穌會簡史》，頁23，北京宗教出版社，2003年。
（9）參見謝選駿著，〈基督教與中國文化〉，載《聖經新語．下編》，中國卓越出版公司，1989年5月第一版。
（10）前揭謝選駿著，《基督教與中國文化》。
（11）前揭鍾鳴旦著，孫尚揚譯《1840年前的中國基督教》，頁110。
（12）轉引自利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯《利瑪竇中國劄記》，頁139，北京，中華書局，1990年。
（13）前揭謝和耐（Gernet）著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁1。
（14）轉引自羅民堅1584年1月25日的書簡，載汾屠立：《利瑪竇神父歷史著作》2卷本，頁420，馬切拉塔，1911-1913年版。
（15）參見安田朴、謝和耐等著，耿昇譯《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》，頁96，巴蜀書社，1993年版。
（16）參見1584年1月15號利瑪竇自澳門寫給耶穌會長的書簡，轉引自《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》。
（17）轉引自費賴之著、馮承鈞譯《入華耶穌會士列傳》，頁156，中華書局，1995年11月版。
（18）參見鄒阮標著，《吉水鄒忠介公願學集》卷三《答西國利瑪竇》。
（19）轉引自〔法〕裴化行著，蕭浚華譯《天主教16世紀在華傳教志》，頁279，上海，商務印書館，1936年。
（20）（21）前揭鍾鳴旦著，《1840年前的中國基督教》，頁131；頁130。
（22）轉引自孫尚楊著，《基督教與明末儒學》，頁9，東方出版社1994年12月第1版
（23）前揭《利瑪竇劄記》，頁139。
（24）參見萬克爾．庫帕著，松本たま譯《通辭 —— 羅德里格斯》第14章，頁271，原書房，1991年1月版。
（25）（26）（27）（28）（29）引自庫帕著，《通辭 —— 羅德里格斯》第14章，頁268；頁262；頁263；頁264；頁264。
（30）參見《利瑪竇全集》第一冊，頁232，臺北光啟輔仁聯合發行，1986年。
（31）前揭鍾鳴旦著，《1840年前的中國基督教》，頁113。
（32）參見王立新著，《美國傳教士與晚清中國現代化》，頁2-3，天津，天津人民出版社，1997年。
（33）轉引自梁啟超著，《中國近百年學術史》，頁8，北京，中國書店，1985年。
（34）參見謝和耐著，〈16-18世紀的中歐文化交流〉，載《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁233。
（35）轉引自汾屠立著，《利瑪竇神父歷史著作》2卷本，頁215，馬切拉塔，1911-1913年版。
（36）轉引自庫帕著，《通辭羅德里格斯》，頁265-266。
（37）前揭謝和耐（Gernet）著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁175。
（38）（39）參見陸若漢著，土井忠生等譯《日本教會史》第二卷第十章〈關於天以及他們對天劃分的不同層次〉，頁141-153，《大航海時代叢書》第一期，岩波書店，X，1979年。
（40）前揭陸若漢著，土井忠生等譯《日本教會史》第2卷，第10章，頁142。
（41）前揭謝和耐（Gernet）著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁176。
（42）（44）（45）（48）（49）前揭陸若漢著，土井忠生等譯《日本教會史》第2卷，第10章，頁143；144；頁145；頁146；頁147。
（43）（46）（47）前揭謝和耐（Gernet）著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁176；頁177；頁176。
（50）轉引自前揭汾屠立著，《利瑪竇神父歷史著作》，頁225。
（51）參見謝和耐著，〈16世紀末－17世紀中葉的中國哲學與基督教之比較〉，載《第一屆尚蒂伊國際漢學討論會論文集》1976年。
（52）轉引自謝和耐著，《16世紀末－17世紀中葉的中國哲學與基督教之比較》。
（53）前揭謝和耐（Gernet）著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁177。
（54）（55）（56）（58）譯自前揭庫帕著，《通辭-羅德里格斯》14章，頁268；頁268；頁269；頁270。

（57）釋迦牟尼是前7世紀的人，一般認為他的出生年是前1027年，陸若漢也採用了這一日期。
（59）轉引自安田朴、謝和耐等著，耿昇譯《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁220。
（60）龍華民這次署名為 Nicolò Longobardo，但一般均作 Longobardo，1559-1654年。
（61）參見（法）戴密微著，〈入華耶穌會士與西方中國學的創建〉，載前揭《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁166。
（62）轉引自龍華民著，《論中國宗教的某些觀點》，頁58，巴黎，1970年版。
（63）轉引自安田朴、謝和耐等著，耿昇譯《明清間入耶穌會士和中西文化交流》》，頁166。
（64）轉引自前揭龍華民著，《論中國宗教的某些觀點》，頁74。
（65）（66）（67）轉引自龍華民著，《論中國宗教的某些觀點》，頁77-78；頁86；頁47-48。
（68）前揭謝和耐（Gernet）著，耿昇譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁188。
（69）前揭庫帕著，《通辭羅德里格斯》14章，頁274。
（70）前揭謝和耐著，《16世紀末-17世紀中葉的中國哲學與基督教之比較》。
（71）參見謝和耐著，耿升譯《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》，頁47、53，上海古籍出版社，1991年。
（72）轉引自謝和耐著，《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》，頁60。
（73）前揭謝和耐（Gernet）著，耿升譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁17。
（74）（75）（76）（77）（78）譯自前揭庫帕著，《通辭-羅德里格斯》14章，頁271；頁273；頁271；頁271；頁272。
（79）參見約瑟夫-詹內斯著，《中國和日本基督教史》，頁25-27，東京東方宗教研究所，1973年版。
（80）前揭安田朴、謝和耐等著，耿升譯《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁93。
（81）譯自前揭庫帕著，《通辭-羅德里格斯》14章，頁273。
（82）參見戚印平著，〈"Deus"的漢語譯詞以及相關問題的考察〉，載《世界宗教研究》，2003年。
（83）參見土井忠生著，《吉利支丹論考》頁57-58，三省堂，1982。
（84）前揭謝和耐（Gernet）著，耿升譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁17。
（85）參見汾屠立著，《利瑪竇神父歷史著作》，2卷本頁225，馬切拉塔，1911-1913年版。
（86）（87）參見前揭土井忠生著，《吉利支丹論考》，頁58；頁57。
（88）（89）（90）轉引自前揭龍華民著，《論中國宗教的某些觀點》緒論。頁18；頁19。
（91）前揭謝和耐（Gernet）著，耿升譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁18。
（92）（93）轉引自前揭龍華民著，《論中國宗教的某些觀點》，頁21；頁99-100。
（94）（95）前揭謝和耐（Gernet）著，耿升譯《中國與基督教——中西文化的首次碰撞》），頁19；頁21。
（96）參見謝和耐著，于碩等譯《中國文化與基督教的衝撞》，頁22，遼寧人民出版社，1997。
（97）（98）前揭《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁91；頁1。
（99）參見(法)約翰．聖索利厄著，〈入華耶穌會士的儒教觀〉，載《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁123。
（100）參見李天綱著，《中國禮儀之爭》，上海古籍出版社，1998年。
（101）許志偉、趙敦華著，《基督教哲學在中國》，社會科學文獻出版社，2002年。
（102）參見〈基督教在中國關聯化或本色化之必要性與可行性〉，載《基督教與中國論集》，頁55，宇宙光傳播中心出版社，1993年。
（103）（104）前揭安田樸、謝和耐等著，耿昇譯《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁6；頁7。
（105）故宮博物院編,《康熙與羅馬使節關係文書》影印本，第11通，引自《中國與基督教》增補本，上海古籍出版社，1991年。
（106）參見顧長聲著，《傳教士與近代中國》，頁6，上海人民出版社，2004年7月出版。
（107）前揭《基督教在中國關聯化或本色化之必要性與可行性》。
（108）轉引自安田朴、謝和耐等著，耿升譯《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁8。
（109）參見安希孟著，〈對禮儀之爭的文化反思〉，載《維真學刊》，2004-06-17。
（110）（111）前揭顧長聲著，《傳教士與近代中國》，頁7。
（112）前揭安田朴、謝和耐等著，耿升譯《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁9。
（113）前揭《基督教在中國關聯化或本色化之必要性與可行性》，頁73。
（114）參見李亦園著，〈民間信仰中的宇宙詮譯與心靈慰藉型模〉，載林治文主編《現代人心靈的真空及其補償》，頁1-17，宇宙光出版社，1977年10月。
（115）參見金耀基著，《從傳統到現代》，頁142，時報出版公司，1975年版。
（116）參見利瑪竇著，羅漁譯《利瑪竇全集》第一冊，頁85，臺北，光啟、輔仁聯合發行，1986年。
（117）轉引自鍾鳴旦著，《1840年前的中國基督教》，頁123。
（118）前揭安田朴、謝和耐等著，耿升譯《明清間入耶穌會士和中西文化交流》，頁40。
（119）前揭《基督教在中國關聯化或本色化之必要性與可行性》，頁10。
（120）譯自前揭庫帕著，《通辭-羅德里格斯》14章，頁276。

1700 -1930年珠江三角洲的穆斯林

施其樂* 范岱克**

眾所周知，穆斯林信徒與中國的貿易往來歷史悠久。唐朝時期（618-905），穆斯林信徒就經常光顧廣州。這些往來對這座城市的影響源遠流長，直至今日，廣州仍然存有規模不大的穆斯林信徒居住區，位於該市的懷聖寺（Huaisheng Mosque）是世界上最古老的清真寺之一。其實穆罕默德先知的一位名叫阿布．萬古斯的親戚的墳墓就座落在這座寺裡，他於629年辭世。

伊斯蘭教在廣州的出現對佛教信仰也產生了影響。今天，你可以到黃埔的南海神廟去拜祭已經被融進了佛教萬神殿的阿拉伯商人塑像。他站立手撫額頭，目光平視，似乎在期待信徒們來接他回家。

關於穆斯林信徒早期與中國的聯繫，學者們已經給予濃墨重彩，但很少提及他們後來在清朝時期的活動。其被忽略的原因之一是缺少研究其歷史的現存資料。例如，澳門葡語文獻很少涉及穆斯林信徒18世紀在這個三角洲的出現，從穆斯林商人自己也找不到有關記載，中文資料所提供的資訊也很少。如果我們祇依賴這些渠道，對18世紀的大部分歷史可以陳述的東西寥寥無幾。倖好除此之外還有其它資訊來源。

東印度水手，加爾各答，1850。
繪在雲母石上，13.3 x 9.2cm。照片選自皮博迪．埃塞克斯博物館（Peabody Essex Museum, E82002.33）

其它語言的資料清楚地表明，穆斯林確實在中國從事貿易活動。一艘法國船和一艘英國船1698年和1699年抵達澳門時，都記載了摩爾人和亞美尼亞人已經來到三角洲與廣州做生意的情況。事實上一艘名為馬斯勒斯菲爾德（*Macclesfield*）的英國船第二年到達黃埔時，

*施其樂（Carl T. Smith），香港大學亞洲研究中心“特級會員”，皇家亞洲協會成員，資深研究員，主要研究澳門社會史（教區、法院、建築，土地登記等）。
**范岱克（Paul A. Van Dyke），南加利福尼亞大學歷史學博士，澳門特別行政區政府文化局特約研究員，現為澳門天主教洲際大學歷史學教授。

廣州懷聖寺

船長發現了一艘來自馬德拉斯（Madras）的英國私人船隻已經在此地停泊。法國商人也有記載說這是“摩爾人”的船，來自蘇拉特（Surat）。(1)

“摩爾人”可能是當時對穆斯林的稱謂，18世紀的歷史很少提及他們，所以“摩爾人”這個詞的確切含意並不十分明朗。有時候摩爾人似乎就是穆斯林，撰稿人是以他們的衣着為依據來區分的（雖然資料中很少提及他們的服飾）。然而在其他情況下，摩爾人的概念似乎又很寬泛，指的是黝黑皮膚的人，這種人在印度十分普遍，一看就知道不是歐洲人或亞洲其他民族的人。這些人可能是阿拉伯人，但絕不能肯定地說他們確實是穆斯林信徒。

有時通過他們使用的船隻來區別。這些船一看便知是來自印度（即非歐洲風格，也有別於亞洲其它地方的帆船），有時候，這種區別來源於船隻所懸掛的旗幟，這些旗幟被認為是馬拉巴爾（Malabar）或科羅曼德爾海岸（Coromandel Coasts）地區的旗幟。在此情況下，這些商人都被稱為“摩爾人”，不管他們是不是穆斯林信徒。由於文件資料中通常不可能分辯出“摩爾人”的確切含意，在本文中，我們祇稱這一特別的群體為“摩爾人”，而不稱他們為穆斯林。

無論真實情況如何，以下提到的所有18世紀的船隻和人都是來自印度的個體商人，從事與中國的貿易活動。他們通常都被指為來自蘇拉特城，所以就假定他們居住在該港口的周圍。除了自己當船主經商，摩爾人還在許多歐洲人船上做船員。這些印度摩爾水手通常被稱為“東印度水手”（Lascars），要比歐洲水手更受歡迎。18世紀初一位名叫查爾斯·洛克亞（Charles Lockyer）的英國人寫道，東印度水手對亞洲的氣候非常瞭解，他們“工資很低，比我們自己船運公司的價格要便宜許多”。(2)

1703年漢密爾頓（Hamilton）來到中國，他沒有提到摩爾人的存在。但是一年以後洛克亞抵達時說：“我們在廣州的河流中發現了他們（蘇拉特土著居民）的一條大船，它曾作為軍艦駐紮在盧克尼亞（*Luconia*），為西班牙船隊服役十二個月。這艘船裝載完畢後，先於我們離開，後來被馬六甲海峽的荷蘭人截獲。”洛克亞還提到，一位蘇拉特的摩爾大商人阿布德爾·拉·福特（Abdel la Ford）擁有一個有十五、六條船的艦隊，這些船的噸位從100噸到500噸不等。他在中國看到的那條船可能是這個艦隊中較大的一艘，在當時，它可以與法國和英國東印度公司的船隻相媲美。(3)

1725年，停泊在黃埔的一條奧斯坦德印度總公司（the Ostend General India Company, GIC）的船報告說，有一艘“摩爾人船”8月抵達。10月一艘來自馬尼拉的船隻抵達，船上懸掛的是馬拉巴爾旗幟，這表明那艘船也是來自印度的私家船。第二年，這些奧斯坦德人報告說，在黃埔有“摩爾首領船”，奧斯坦德公司的一位船長向摩爾船長借幾個木匠幫忙修船，對方伸出了援手。(4)

正如當時所有船隻一樣，來自印度的個體商人也體驗了海上風險。1727年8月中旬，這些奧斯坦德人報告說，一艘從蘇拉特駛往黃埔的“摩爾人船”在本月早些時候駛近中國時，在海盜島（Ladrone

Islands）萬山群島附近遭遇颱風，損毀嚴重。當他們抵達河上游時，船的前桅杆、主中桅、船首斜桅都不復存在，但船員們依然設法保住了購進的貨物棉花。儘管遇到了這些挫折，摩爾押運員對船隻進行了必要的修補，賣掉了貨物，並於11月底裝載上了返程貨物。實際上，據有些文獻記載，1727年在黃埔有兩艘摩爾人的船，但另外一艘疑為荷蘭東印度公司（Dutch East India Company, VOC）的單桅帆船，挂著馬拉巴爾的旗子。(5)

下一個有關摩爾人船隻的參考資料來源於1731年首家來中國的荷蘭船的航海日誌。它祇記載了10月31日“摩爾船從此地出發”。翻過幾頁後，日誌中有一個記載着停泊在黃埔的十八艘船的單子，其中有“一艘摩爾船”。來自印度的私商在貿易季節中通常較早地離開（10-11月），而東印度公司的船離開得較晚，一般在12-1月。(6)

1735年、1748年和1764年有更多的證據顯示，摩爾人以公司和個體船隻上的船員身份造訪廣州的現象十分普遍。1735年8月，荷蘭東印度公司的一艘名為阿爾布拉塞丹（*Alblasserdam*）的載有“男人和女人”的船在南中國海沉沒，兩名“摩爾人”被列在倖存者名單上。(7)1748年，在廣州的荷蘭人僱傭了三十二名摩爾水手，來裝備他們人員不足的帕德摩斯號船（*Padmos*）。(8)很顯然，這些人由於海上船隻失事而無事可作。1764年，摩爾人穆克薩達維德（*Muxadavad*）號船在駛往中國的途中也失事沉沒，當年12月，七十六名摩爾人從失事船隻歸來，抵達廣州。澳門的一位私商喬治·史密斯對穆克薩達維德號很感興趣，據說這艘船被托給了孟加拉總督。這七十六名倖存者乘澳門的葡萄牙船返回印度。(9)

1738年9月14日，另一艘掛有“摩爾旗幟”的商船從蘇拉特抵達黃埔。幾天前它也在三角洲與颱風不期而遇，桅杆全部受損。在廣州的其他外國人幫助他們把船修好。這年的12月，所有在廣州的外國人被邀請出席為一位中國官員舉行的儀式。丹麥人說，在出席儀式的外國官員中，就有摩爾人。這

廣州懷聖寺古建築

廣州黃埔南海神廟中的阿拉伯商人塑像

些人可能是押運員和蘇拉特船的船長，因為當時外國官員出席這類儀式已經是司空見慣的事。據荷蘭人報告，這些摩爾船於12月24日起航前往馬六甲和蘇拉特。(10)

在丹麥、荷蘭和瑞典的東印度公司的文獻中，我們找到1739、1744和1752年摩爾人船在黃埔停泊的相關資料。後邊兩個年份的資料特別提到了這些船來自蘇拉特。(11)然而，1744年蘇拉特船沒能返回印度。據報，它在海上失事。這個不幸事件主要是由於幾個水手棄船而走引起的。18-19世紀，不論對大公司還是對私商來說，找到足夠的船員駕船來中國一直是個大問題。這同樣影響了摩爾人。(12)

1777年7月，由沃特森船長（Captain Watson）駕駛的英國私家船"卡蒂爾"（*Cartier*）號抵達中國。據說貨物是交託給摩爾人的，船上有摩爾人押運員，貨物包括600-700包棉花，大量的胡椒和罐頭，所有貨物都供應廣州市場。(13)同年，丹麥人把貨物從印度的特蘭奎巴（Tranquebar）的工廠運到馬六甲，交給一名摩爾商人。(14)到中國的摩爾人通常與馬六甲有聯繫，因為那裡是購買中國所需西穀米之類貨物的理想場所。(15)

不幸的是，我們沒有更多的有關摩爾商船所載貨品內容的資料，我們祇能從以上資料看出，摩爾人進口大量籽棉。但事實上這些進口貨物的種類可能會多得多。他們從中國運出的貨物可能主要包括茶葉、瓷器和絲綢，因為這些產品在當時構成了公司和私商出口中國商品的主體。

不出所料，1780年荷蘭人的記載顯示，廣州的摩爾人確實購買過生絲。同年還有一份資料提到一位原名叫雷斯利（Leslie）的英國私商僱了幾名摩爾人。如果我們能夠掌握所有私商當時在中國的活動，可能會發現他們中很多人僱摩爾人船員。以上零散的資料顯示，當時所有在中國經商的人都時常僱摩爾人水手。(16)

我們還掌握一些關於18世紀90年代摩爾人私商活躍在中國的資料。1794年，丹麥人提到廣州的一個行（Hong）商拖欠關稅，他曾與一批包括一名摩爾人在內的外國人做生意。同年，荷蘭人提到潘致祥也與摩爾人做生意。1797年6月9日下午3時，兩艘帆船從廣州抵達澳門，船上有幾名摩爾商人及僕人。這一行人共二十二人，他們向葡萄牙總督申請居留至印度船抵達為止。很明顯，申請得到了批准，因為7月10日荷蘭人又提到"摩爾人接到返回廣州的許可"。(17)如果在中國水域沒有自己的船隻，他們不會被允許返回廣州，所以據此可推斷他們的船已經抵達。

荷蘭人列出了1797年持有破產商人蔡文官債務的外國人名單，名單中可能有兩個摩爾人。名單中提到兩個商人，穆罕默德．侯賽因（Mahomed Hussein）和山姆蘇蒂恩（Samsoodeen），他們持有蔡文官大量債務，前者是49,000西班牙圓（35,280兩），後者為2,800西班牙圓（2,086兩）。一位名叫艾德爾吉．博萬吉（Edeljee Bowanjee）的巴斯人也與蔡文官有10,269西班牙圓（7,394兩）的債務關係，名單上還列有幾個亞美尼亞人和幾個私商。(18)

商人伍喬官當時也破產了，留下大量債務。1798年2月，人們注意到廣州的摩爾人和巴斯人都持有伍喬官的部分債務。這一年，摩爾人和巴斯人似乎在一起做生意，這種現象可能早些年也存在。事實上，以上提到的1797年的三位債務人與1798年的債務人是同樣的。很顯然，伍喬官購買了印度私船耶漢吉號（*Jehangeer*）上所有罐頭貨品，但沒有如約付款。納克達（Nacoda）和舒姆蘇蒂恩·阿布杜爾（Shumsoodeen Abdul Razack，他可能就是上邊提到的廣州的摩爾姆蘇蒂恩）向英國公司尋求幫助，討回債務。

這些資料顯示，摩爾人事先借債給這些中國商人。還有資料表明，他們確實在澳門和廣州都直接放貸。1798年11月25日，廣州的荷蘭押運員從摩爾商人馬奧莫特·達達維（Mahomet Dadaway）處借款10,000西班牙圓。年利率為18%，或每月利率為1.5%，這對廣州和澳門的外國人來說是相當高的。[19] 1804年，丹麥亞洲公司（Danish Asiatic Company, DAC）也從在廣州的一位叫穆罕默德·亞伯拉漢·帕克（Mohamed Ebram Parker）的商人手中貸款，用以資助當年兩艘船的航行，利率也是每月1.5%。[20]那時候似乎有雄厚的資金儲備，因為在18世紀大部分時間裡，在中國有良好信譽的外商通常能夠以10%-12%的年利率貸到款項。

1801年12月21日，廣州的荷蘭人提到："晚上8:30，摩爾人商行起火，但在滅火器幫助下，火很快被撲滅。"這是我們所掌握的有關摩爾人實際上在廣州擁有商行的資料之一。到這時，中國已經有不少摩爾人，有些人常年在此，所以擁有了自己的商行。1810年，荷蘭人報告說道，押運員對一艘英國私人船感興趣，所以那些年他們非常有可能租用了一家商行。但即使早些年，摩爾人也需要地方住下以便照顧自己的生意，所以他們租商行的時間很可能已經很長了，或許他們沒有在建築物上懸掛旗幟，所以現存的圖片沒有顯示出摩爾人的商行。[21]

然而，也有另一種解釋：他們祇是與其他私商同租一個商行。1784年以後亞美尼亞人常常這樣做，但是由於來中國的亞美尼亞人眾多，所以他們擁有多個商行。據1823年羅伯特·毛里森（Robert Morrison）記載，豐泰行以雜牌商行著稱，因為住在這裡的人十分混雜，有巴斯人、摩爾人，還有其他人。[22]所以很有可能以上荷蘭人資料中"摩爾人商行"就是一個一些私商聚居的地方，而不僅僅是摩爾人居住的地方。

1803年，方尼號私商船首位船長抵達廣州，同行的有五位摩爾人。由於途中遇到暴風雨，船體嚴重受損，船隻在海南島附近擱淺，他們到廣州來購買修船所需物品。1807年又發生了一起不幸事件，一名英國船長和六名摩爾人船員在三角洲被海盜綁票。英國"發現號"船為他們的獲釋從中調停，據說花了4,000-6,000西班牙圓。中國商人僱傭摩爾人的例子更是不勝枚舉。[23]

從1830年末至1840年中期，澳門的葡萄牙案卷中出現了有關穆斯林的幾個案件，這從另一方面給我們提供了相關線索。由於是案件，所以涉及的都是問題，就這些問題而論，給出的都是對於穆斯林社團的負面印象。但仔細研讀這些案件，能夠更多地瞭解穆斯林信徒的生活和他們在澳門歷史上所起的作用。我們先看一下幾個案例，在此基礎上分析一下他們生活環境中不同的方面。

這些澳門法庭案件之一涉及四個從事僱請東印度高特水手行成員（*ghaut serangs*）。這些水手行是船長、經理與印度水手之間的中介人。他們有時候還為水手提供食宿和商品。在這個案例中，涉及的四個水手是賽卡·穆斯迪恩（Shaik Moosdeen）、薩馬達雷（Samadalay）、阿吉（Agi）和巴胡（Bahu）。前兩人實際上在澳門已經住了很長時間。據說賽卡是1822年以高特水手的身份來到澳門的，1842年移居香港。薩馬達雷1809年來到澳門，當過水手、旅館管理員，做得都不錯。據報道，1833年他購買了一艘縱帆船，當起了船主。

1839年的一個下午，阿吉和一群暴徒在澳門聖·老楞佐堂區（S. Lourenço）的一條通向菲托里亞海灘（Praia Feitoria）的小街上找上了薩馬達雷和巴胡。阿吉一夥手持鐵棍，抓住巴胡要為一個水手復仇，原因是巴胡要求這個水手寫下欠他6澳門圓的借

〔上〕澳門伊斯蘭教墓園大門；〔中〕小禮拜堂；〔下〕現任阿訇（左一）接受中外學者訪問。

據。為了防止混亂，薩馬達雷介入，主動提出償還欠巴胡的錢。阿吉很顯然沒有注意薩馬達雷所採取的補救措施，他命令一個“夥計”用手打巴胡。其他人也蜂擁而上踢他，用棍子打他。這一帶以酒店、水手和奴隸蠻橫的行為而聞名遐邇，但虔誠的穆斯林是不允許喝酒的，所以這些行為可能不是酗酒引起的。薩馬達雷要求澳門法庭判阿吉有罪，後來阿吉在澳門監獄服刑。(24)

1841年，阿吉的名字因為別人欠他的債又在澳門法院的卷宗中出現。阿吉本次訴訟與上次不同，他說穆斯林馬斯特拉姆（Mastram）從1839年起，就欠他178澳門圓，要求法院公正裁決。馬斯特拉姆在登上“平靜號”（*Tranquilidade*）船以前舉債，很顯然他沒有把錢還給在菲律賓蘇魯島的文森特（Eusebio Vicente do Rozario）。其間阿吉曾經入獄，如果馬斯特拉姆知道此事，會為他沒有及時還款提供很好的理由。

第二年，阿吉請求法院公裁一筆涉及202澳門圓的貸款，錢借給了穆斯林信徒貝魯（Peru），貝魯乘一艘英國船離去。船長提前六個月就付給貝魯工資，以便他到他的船上工作，但由於待遇惡劣，貝魯棄船而去。不清楚這202澳門圓是否與預付款有關，還是另一筆貸款，但無論如何，阿吉當時沒有拿到錢。

1841年，有另外一件事涉及薩馬達雷。他的名字出現在法院的卷宗中，他要求傳訊酒店管理員安東尼奧（António Ignacio Perpétua）。薩馬達雷說，一位叫安東尼奧的人欠他用羅卡24號（Lorcha No. 24）船運載的貨運費。原款為39澳門圓，費南德斯（Fernandes）已經付了19圓，還有20圓沒付，這時費南德斯死了。安東尼奧提供了一張死者已付全部債款的收據，但是薩馬達雷說那是假的，他沒有收到全款。

1843年，穆斯林馬莫斯（Mamoth）控告中國人阿杉（Achan）偷了他的帽子。他向負責聽證中國人案件的葡萄牙特別法官投訴。法院當天就採取了行動，帽子歸還給了馬莫斯，罪犯被送到中國監獄接收懲罰。(25)

1844年，法庭出現了更多涉及穆斯林的案件。1月，由於欠穆斯林米阿堅（Miajan）的債務，穆斯林馬卡（Marcar）的財產被法庭拍賣。(26) 同年，薩馬達雷公司內爆發了一場衝突，與一名叫法奎拉（Faquira）的馬拉巴爾土著人有關。他在街上碰到另外兩名穆斯林。這兩個人邀請法奎拉到薩馬達雷的飯店吃飯。法奎拉以為是好意，就接受了，但是他一進入飯店，突然遭到馬來人傑尼巴（Jeniba）、孟加拉

人賽卡瑟姆（Secasem）及同夥的襲擊。這兩個馬來人和孟加拉人不知何故早就與這個馬拉巴爾人結了怨。混戰中法奎拉受傷，後來將他們告上澳門法庭。(27)

1845年阿克巴（Achbar）控告阿吉．穆罕默德（Agi Mahomed）欠他200澳門圓另加1843年以來7%的貸款利息。借款人曾經以一艘縱帆船做抵押，但阿克巴後來發現抵押無效，因為這艘船已經賣給了一個高特水手行，所以他要求澳門法庭來干預此事，尋求對自己有利的補救方法。

上述阿吉、薩馬達雷和其它穆斯林的案件，給了我們幾點關於澳門大環境的重要啟示。薩馬達雷的澳門之旅是穆斯林長期涉足中國貿易歷史潮流的組成部分。他和他的水手行同伴能夠在澳門立足，是由於當時中國商船對穆斯林勞力的大量需求。這些人勤勞可靠，比起歐洲水手來，僱傭和供養費用都要少得多。

1820年這四位水手在澳門經營的事實本身就證明了當時對穆斯林信徒的需求。這些水手抵達澳門時，他們需要地方住，因為在另外一個船長僱傭他們以前，他們處於失業狀態。很顯然，在澳門他們受僱於葡萄牙船主，1840年以前，祇有葡萄牙在澳門做生意才是合法的。在任何東印度公司船上工作的摩爾水手都不允許進入澳門，除非他們祇是到那裡為公司辦事。但是在澳門的摩爾水手可以找高特水手行，安排到任何外國船上工作，包括在區域內的東印度公司和其它船隻。

在廣州和澳門，水手供不應求的現象時有發生，公司不得不在船舶之間調整水手，尋求平衡。所有船上人手都緊張一些，總比某一、兩條船嚴重缺員要好些。但是私商沒有這種選擇。即使公司船隻，在進行調整後，也還有些船的人手太少，無法保障航行安全。

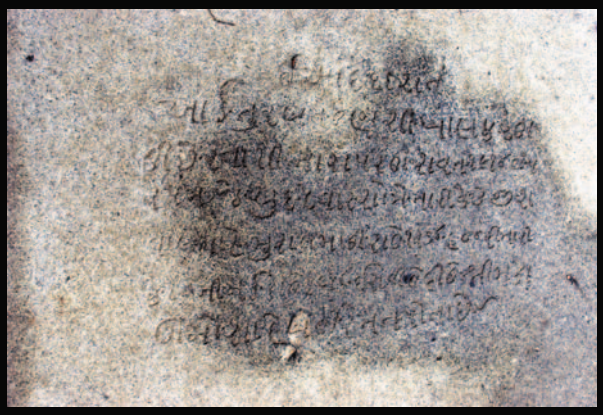
除了一般水手，每艘船上還需要木匠、造帆工和船上所需的其他專門人員。在很多情況下，這種人材都不夠分配。結果，不少文獻都記載了船長向其他船長或澳門葡萄牙總督請求施恩，給他們提供一些急需人員。外國船長有時也僱傭一些中國水手，但這是被中國政府禁止的，祇能秘密進行。

如果這些方法都無法為保證航行安全而提供足夠的人手，還有其他吸引水手的方法。在上述幾個案例中，我們發現水手可以預支薪水，這是吸引水手的有效方式。我們發現許多船長使用這個方法，甚至在東印度公司也是這樣，但在合同生效前，總會有人威脅出走，就像以上穆斯林信徒比魯一案的情況那樣。

如果還是找不到足夠的人手，船長們還有一個絕招：他們在澳門和廣州放出口風，將給那些早先棄船而到他們船上工作的船員以更佳回報。當然這個行為會引起其他船長的極大憤怒和譴責。他們會否認指責，當船還在中國時，不讓新僱船員露面，而在航行中能夠有足夠的人手。這確實是一些在廣州的船長尋找人手的策略，但引起在中國的外國人的不滿。

考慮到當時狀況，高特水手行在貿易總體框架中起了重要作用。如果船長通過他們僱傭到水手，就不必想方設法賄賂水手離開原船，也能從水手行那裡得到保證，不會失去提前預付的工資。在僱傭中國水手問題上，是通過為外國船隻提供補給的中國買辦進行的。(28)但是這些買辦控制不了穆斯林信徒，正如水手行控制不了中國船員一樣。水手行是維持鏈條運轉的重要組成部分。由於涉及傭金，通過水手行或買辦僱人比直接僱人要貴得多，但是船長得到不致因船員棄船而走受騙上當的保障。從水手角度看，他們也從中受益，可以提前拿到工資，這意味着拿到全額工資有了保障，他們還可以用這些錢為自己進行小規模的投資。

對於商業來說，高特水手行和買辦這些勞動力中介的行為意味着對船主利潤的更多保障，由於幫助船隻提供了足夠的船員，航船的安全也得到進一步的保證。這些服務也提供了更多機會，保障了水手就業，他們把預付工資轉給水手家人，從而為水手的家庭提供了幫助。所有這些行為降低了風險，對那一時期中國貿易環境變得更為安全做出了貢獻。風險的降低使得不必耗費大量人力和物力進行管理，這反過來使私商逐漸在中國貿易中佔據主導。1834年後，沒有任何東印度公司的船隻來到中



澳門伊斯蘭教墓園（Ramal dos Mouros, 摩羅園）裡形式不一的墓碑反映了澳門歷史文化多元交融的生動情景

國，因為他們再也無法與私商競爭。(29)

因此，從大環境看，上述有關澳門穆斯林信徒的例子是國際商貿重要變化的代表。穆斯林水手和高特水手行處於變化的中心。澳門政府從中也起到一定作用，他們為在澳門的個體穆斯林和其他人提供法律保護，以免他們在投資問題上走上邪路或受到不公正對待，結果即使普通的穆斯林，在澳門也能從水手行以比較合理的7%的利率貸款。資金是商業擴展必要的基礎，因此上述個案的重要程度遠比他們表面所呈現的高得多，因為他們代表了貿易環境中的一種變化。

今天澳門有幾個紀念碑，它們昭示了穆斯林曾在三角洲長期存在。1854年，在中國的克亞克穆斯林（Cojak Muslims）公司經理傑拉茲．曼吉（Jeraz Manjee）從澳門的菲利普．安東尼奧（Felipe António Ozorio）手中購買了一座鄉村花園，用作墓地和一個小型清真寺的奠基地。這塊地在瑪利亞二世城堡（Fort of Dona Maria II）的下方，靠近埃斯特拉達．德．卡希爾哈斯（Estrada de Cacilhas），離華人村莊望廈（Mongha）不遠，馬莫特．古夫（Mamot Goover）見證了這次交易。

1859年，澳門穆斯林社團向仁慈堂（Santa Casa da Misericórdia）捐款200澳門圓，條件是仁慈堂每年向澳門庫房繳納墓地和清真寺財產的租金。1926年，仁慈堂正式從這項責任中擺脫出來。現在這座清真寺仍然是澳門穆斯林每天聚會禮拜的場所，華人稱之為“摩囉園”，墓地也管理得井井有條。

1874年，澳門政府修建了氣勢宏大的摩爾人風格的建築物，供穆斯林海事警察居住，從內港可眺望該建築物。1873年7月27日，在果阿徵集的第一個由四十二人組成的穆斯林分隊抵達澳門。20世紀初，穆斯林信徒在澳門警察中仍然繼續發揮作用。那個墓地、清真寺和摩爾人兵營至今依然在使用。

19世紀後期和20世紀初期，在澳門沿着中區街道建起一些穆斯林商店。1880年，卡米薩家（the Kamisa）開設了一家帽店和布店。後來穆薩家（the Moosa）也開設了類似店鋪。穆薩家族成員後來成為承包商、經紀人、運輸商、保險代理和進出口商。

隨後，其它的帽店和布店也在中區街道開業。阿普杜拉（Abdoola）、卡利姆（Carrim）、拉馬（Rama）、穆罕默德（Mahomed）、巴庫（Bachoo）、艾黎埃斯（Elias）和亞伯拉罕（Ebrahim）等家庭都在這個區域開設了類似的店鋪。現在這些家庭的後人有的葬在澳門的穆斯林墓地，一些人依然住在澳門，活躍在社區，不少人仍然信奉伊斯蘭教。

結　論

本文對穆斯林在珠江三角洲的簡要記述表明，他們從開始就涉足貿易，乘坐自己的船隻從印度來到中國，把貨物運到中國再裝到別的船上，他們為許多中國商人做船員。穆斯林水手行提供服務，使商貿更加安全，結果很多家庭在當地安家立業。今天，穆斯林信徒在這個地區是組成社區的重要部分，並繼續發揮着他們的作用。

【縮寫詞】

AM *Arquivos de Macau*（澳門檔案館）分三個系列發表：系列1三卷（1929-1931）；系列2一卷（1941）；系列3十五卷（1964）

DAC Danish Asiatic Company（丹麥亞洲公司）

GIC Ostend General India Company, Belgium（比利時斯坦德印度總公司）

JFB James Ford Bell Library, University of Minnesota, USA（美國明尼蘇達大學貝爾圖書館）

NA Dutch National Archives, The Hague, Netherlands（荷蘭海牙荷蘭國家檔案館）

NM Nordic Museum Archive, Stockholm, Sweden（瑞典斯德哥爾摩北歐博物館檔案館）

OIO Oriental and India Office Library, London, UK（英國倫敦東方印度事務圖書館）

RAC Rigsarkivet [National Archives], Copenhagen, Denmark（丹麥哥本哈根國家圖書館）

SAA Stadsarchief [Municipal Archives], Antwerp, Belgium（比利時安特衛普市政檔案館）

UBG Universiteits Bibliotheek [University Library], Ghent, Belgium（比利時根特大學圖書館）

UGS Utah Genealogical Society（猶他宗譜協會）

VOC Dutch East India Company（荷蘭東印度公司）

【註】

（1）摩斯（H. B. Morse）編著的《東印度公司與中國貿易編年史》（*The Chronicles of the East India Company Trading to China*），1635-1834。（康橋：哈佛大學出版社，1926。 臺北重印：成文出版公司（*Ch'eng-wen Publishing Co.,* 1966），1:91；弗雷茲（E. A. Voretzsch）編輯的《佛朗索瓦．佛傑爾：佛朗索瓦家族 1698-1700 年乘“朗菲提特”號艦首航中國之旅報告》（萊比錫：大亞洲，1926 出版）（Leipzig: Asia Major），143。

（2）查爾斯．洛克亞（Charles Lockyer）著《印度貿易記述》（*An Account of the Trade in India*）（倫敦：科洛齊（S. Crouch），1711），頁 258。

（3）洛克亞著《印度貿易記述》（*An Account of the Trade*），頁 257-259；亞歷山大．漢密爾頓（Alexander Hamilton）著《1688-1723 年……東印度新說》（*A New Account of the East-Indies ... from the year 1688-1723*）（倫敦：1739；新德里重印：亞洲教育部，1995）。 一位奧斯坦德官員也報告說，1720年在蘇拉特的摩爾船隻有四、五百噸，據說這與經常造訪該港的英國船的大小相當。斯達薩齊夫（Stadsarchief）（市政檔案），安特衛普 (SAA): IC 5922。

（4）大學圖書館（Universiteits Bibliotheek），根特，比利時 (UBG): Ms 1839, 1840, 1847, 1923；和市政檔案館：IC 5701, 5697。

（5）比利時安特衛普市政檔案館：IC 5698, 5704, 5705, 5753。其它摩爾船是單桅帆船 ，抵達時懸掛馬拉巴爾旗幟（還有報道說是亞美尼亞旗幟）。但在廣州的外國人懷疑這艘船就是在巴達維亞的荷蘭人派來的偵察船，來查看抵中國的荷蘭東印度公司船隻的前景如何。關於這艘船，英國人說：“一艘名為‘新船長雅克布斯．凡．登．比克’的70噸位的荷蘭單桅帆船昨天抵達黃埔。”據說，這條船是由巴達維亞的中國人裝貨。也有人說這艘船來此之目的是為了試探中國人能否容忍荷蘭船再來做生意。東方及印度部圖書館，倫敦，英國 (OIO): G/12/26。第一艘“官方”荷蘭東印度公司於 1729 年抵達。

（6）舒爾茨船長（Kaptajn J. H. Schulz），“En Dagbog ført paa en Kinafarer 1730-32 af Kadet Tobias Wigandt,” in *Tidsskrift for Søvæsen,* 格拉夫著（G. L. Grove），哥本哈根（Copenhagen: Hovedkommissionær Vilhelm Tryde, Thieles Bogtrykkeri, 1900），202，206，

（7）荷蘭國家檔案館，海牙：(NA): VOC 2346。

（8）18 世紀在廣州要僱這麼多外國熟練水手是不常見的。

（9）荷蘭國家檔案館：廣州 10, 73。

（10）比利時人記載了這艘摩爾船的到來，這些比利時人在瑞典公司供職，受丹麥人和荷蘭人雇傭。根特大學圖書館：Ms 1928；國家檔案館（Rigsarkivet）哥本哈根，德國 (RAC): Ask 999, 1118；荷蘭國家檔案館：荷蘭東印度公司2438。當年，當荷蘭東印度公司霍格斯邁爾德號（*Hogersmilde*）進入三角洲時，澳門領航員阿塔克（Atak）主動提出為其領航到黃埔。他對船長說，過去他有引領歐洲船隻和摩爾船的經驗。荷蘭國家檔案館：荷蘭東印度公司，2438。

（11）明尼蘇達大學，貝爾圖書館：查爾斯．厄文（Charles Irvine）論文；丹麥國家圖書館：Ask 880, 1005；國家檔案館廣州 3, 17, 70。

（12）貝爾圖書館：查爾斯．厄文論文。

（13）荷蘭國家檔案館：廣州 43, 86；國家圖書館：Ask 1178。卡蒂爾號船由沃特森船長率領，於1779年再次抵達中國，據報，這次是從孟買來。丹麥國家圖書館：Ask 1180。

（14）丹麥國家圖書館：Ask 1178。

（15）荷蘭國家檔案館：廣州 89；范岱克，《廣州港和珠江三角洲 1690-1845》“Port Canton and the Pearl River Delta” 南加州大學博士論文 2002，407-408。

（16）荷蘭國家檔案館：廣州 56, 97。

（17）荷蘭國家檔案館：OIC 197。

（18）這筆10,000西班牙元的貸款10個月後連利息一起歸還，總數為 11,500 西班牙元。摩斯，《編年史》，2: 299；陳國同、安東尼（Ch'en Kuo-tung Anthony），《中國商行破產，1760-1843》（*The Insolvency of the Chinese Hong Merchants, 1760-1843*）（臺北：Academia Sinica, 1990），311-312；荷蘭國家檔案館：廣州60, 61, 97，范岱克，《廣州港》第五章。

（19）丹麥國家圖書館：Ask 2260。

（20）荷蘭國家檔案館：廣州 98, 100。

（21）羅伯特．莫里森（Robert Morrison）著，《關於中國和廣州港的介紹（*Notices Concerning China, and the Port of Canton*），英國護衛艦托帕斯事務記述，1821-1822，廣州（*Also a Narrative of the Affair of the English Frigate Topaze, 1821-22*），關注火災記述和對殺人事件的簡評（*With Remarks on Homicides, and an Account of the Fire of Canton*）》（馬六甲：使命出版社 Mission Press, 1823), 15-16。

（22）荷蘭國家檔案館：廣州 98, 99；摩斯，《編年史》3: 63。

（23）該事件在 1839 年澳門法庭案件中曾提及。猶他宗譜協會（Utah Genealogical Society (UGS)），澳門法院記錄縮景膠片，卷 1128001。

（24）猶他宗譜協會，澳門法院記錄縮景膠片，1128004 卷。

（25）澳門檔案館，系列 3, 29 卷 3 號（1978 年 3 月），頁 162；*Da Aurora Macaense,* 卷一，8、4 號，1843 年 3 月。

（26）澳門檔案館，系列3, 11卷。3號（1979年3月），頁174；*Da Aurora Macaense,* 第二卷，54號，1844年1月20日。

（27）猶他宗譜協會，澳門法院記錄縮景膠片，1128008 卷

（28）范岱克，《廣州港》卷三。

（29）對這些公司在中國的終結和私商興盛的更多、更全面的分析見范岱克的《廣州港》第一卷和結論部分。

尚春雁譯

百年鄭和研究（1905-2005）

時　平*

本文對鄭和研究近百年年的發展進行了概要性的總結及評述。依據鄭和研究的時代特徵和鄭和研究的學術發展特點，將百年鄭和研究的發展分為兩個階段以及開拓、專題研究、拓寬和深入發展、全面發展、創新和高潮五個時期，分析和論述百年研究進程中形成的主要特點，將鄭和研究涉及的內容分為鄭和下西洋史實、鄭和航海與航海技術、相關人物及遺蹟、鄭和研究學術史、鄭和下西洋與現實關係等五個方面，並歸納介紹鄭和研究中主要爭鳴的問題及不同觀點。筆者認為鄭和研究要結合新世紀的時代特徵，重視鄭和文化價值的研究，從文化交流的互動性探討對人類社會的影響，而且鄭和研究應多研究其結果及作用，不必過分探討其動機，應多採取求同存異的研究方法。

鄭和作為中國歷史上對外交往的一位傑出人物、一位偉大航海家、一位和平友好使者，是值得後人尊敬的；鄭和下西洋作為世界航海史的偉大壯舉、人類文明進程中一個重要成果，也是值得後人紀念的。研究和紀念鄭和最熱烈的時代是我們剛剛經歷的這一百年，從1905年中國近代維新思想家梁啟超發表〈祖國大航海家鄭和傳〉，到2005年中國政府隆重紀念鄭和下西洋首航600週年。這百年歷程是中國社會變革最劇烈、最深刻的關鍵時刻和轉折時期，鄭和研究彰顯了鮮明的時代特徵和蓬勃的生命力。在紀念鄭和下西洋600週年之際，回顧和總結百年鄭和研究的歷史，探索其發展規律及特點，對繼往開來推動新世紀鄭和研究事業是有重要意義的。

鄭和研究的百年歷程

從1905-2005年，鄭和研究歷經百年的發展歷程。近二十年來學術界曾對鄭和研究的發展進行過回顧和總結，其中以黃慧珍、薛金度《鄭和研究八十年》、時平《近百年的鄭和研究》、范金民《20世紀的鄭和下西洋研究》等為代表[1]，他（她）們依據中國社會的歷史變化和鄭和研究發展中的重要事件，對鄭和研究的歷史進行階段劃分和綜述，具有重要的學術價值。

本文考察鄭和研究百年發展道路，依據鄭和研究的時代特徵和鄭和研究學術發展特點，將百年鄭和研究的發展分為兩個階段。

第一階段（1905-1984）是近當代鄭和研究開端、逐步展開和發展階段，作為歷史領域的專題研究，形成了三個發展時期：

一、開拓時期（**1905-1934**）

以1905年梁啟超在《新民叢報》發表〈祖國大航海家鄭和傳〉為標誌，肇啟了20世紀中國鄭和研究的序幕。三十年間，根據有關資料統計，海內外先後發表了三十多篇論文、四部書籍，還有一些涉及鄭和的論著。[2]這一時期，學者主要以現存的文獻資料為依據，研究重點放在鄭和七次下西洋的時間、所歷國家、記載鄭和的主要文獻以及一些史跡的考證。其中涉及鄭和與南洋較多，由於受到文獻資料限制和其它方面的制約，研究尚不夠全面和深入。然而這些開創性的研究，為以後鄭和研究奠定了基礎。

*時平，上海海事大學海洋文化研究所所長、教授，中國紀念鄭和下西洋600週年領導小組籌備辦公室顧問。

這一時期鄭和研究的代表性著述有梁啟超的〈祖國大航海家鄭和傳〉、向達〈關於三寶太監下西洋的幾種資料〉、馮承鈞《鄭和下西洋考》序和《瀛涯勝覽》序、夏璧〈鄭和七使西洋往返年月及其所經諸國〉等。梁啟超所著〈祖國大航海家鄭和傳〉使20世紀鄭和研究有一個好的開端，對以後的鄭和研究發展產生了深刻影響。它主要體現了三個特點：一是以史為鑒，具有服務社會需要的鮮明時代特徵。梁啟超目睹祖國面臨瓜分國弱民窮的形勢，欲以鄭和下西洋創造的偉大壯舉，振奮民族精神，喚起國民的愛國熱情；二是首倡中西航海比較研究。他從比較入手，將鄭和與西方的亨利、哥倫布、達．伽馬、麥哲倫航海進行比較，肯定了鄭和下西洋的歷史地位，率先提出鄭和是中國“偉大的航海家”；三是繼承並堅持中國治史的傳統，考證了鄭和下西洋所到各國地名三十九處，配以西文對照，對30-40年代的鄭和研究產生了積極影響。梁啟超把歷史與現實、政治與學術有機結合起來，從輝煌而典型的歷史之中發揮新史學啟迪“國民意識”的功能，從歷史的腳步中奏響了時代的愛國主義強音。

明成祖朱棣像

1912年，袁嘉谷發現馬哈只墓和〈故馬公墓誌銘〉，所著〈昆陽馬哈只碑跋〉使人們對鄭和的身世、祖先、故里等情況有了進一步瞭解。向達〈關於三寶太監下西洋的幾種資料〉一文從中西文化交往演變進程、地理學認知角度審視鄭和下西洋的作用，搜集、整理了當時的文獻資料和研究成果，對鄭和家世及其貢獻、研究的資料、羅懋登《三寶太監西洋記通俗演義》等進行了分析和評述，還對多種重要文獻進行考證和評價，為此後的鄭和研究打下文獻資料的重要基礎。

這一時期，學者主要以現存的文獻資料為依據，研究重點放在鄭和七次下西洋的年月、鄭和身世以及鄭和史蹟的幾種文獻資料考證、校註。由於受到文獻資料等方面的限制，對鄭和研究尚不夠全面和深入。

二、專題研究時期（**1935-1949**）

30年代中期學術界開始對鄭和及其航海進行專題研究，研究學者增多，陸續發現了新的鄭和研究史料，並對鄭和下西洋的目的、性質、航海、造船、家世等問題展開深入探討，出版了一批重要的研究成果，海內外共發表了論文八十多篇，著作二十餘部，形成了鄭和研究的第一次高潮。

新史料的發現是學術界重視鄭和研究的結果，促進了專題研究局面的形成。1935-1936年先後發現了南京靜海寺永樂十四年四月初六日的〈御製弘仁普濟天妃宮之碑〉、太倉劉家港宣德六年歲次辛

亥春朔的〈通番事蹟之記碑〉、長樂宣德六年歲次辛亥仲冬吉日〈天妃靈應之記碑〉和雲南玉溪《鄭和家譜》。把文獻記載和實物資料結合起來，成為研究的新方法，使鄭和研究更加準確和科學。“這是鄭和研究史上的一個轉捩點”(3)。這些研究糾正了七次下西洋的年月，搞清了永樂二十二年出使情況，糾正了文獻記載混亂之處等。

關於鄭和下西洋目的和性質的討論，是鄭和研究開始引向深入的表現。1936年吳晗在《清華學報》發表〈16世紀前之中國與南洋〉一文，引發了持續一年多的學術討論。雙方都以文獻資料為依據，吳晗、童書業等認為鄭和下西洋的目的主要是經濟目的，試圖通過經營國際貿易來解決國內經濟困難。許道齡、李晉華等認為鄭和下西洋目的是蹤跡建文、宣揚國威。雙方在學術上的爭鳴，開創了鄭和研究學術討論風氣。

關於寶船和航海技術的研究。40年代，學術界開始專門研究鄭和船舶和航海技術。其中管勁丞〈鄭和下西洋的船〉對《明史》記載寶船的尺寸、長寬比和船型提出質疑，根據發現的南京靜海寺殘碑、李昭祥《龍江船廠志》記載，認為鄭和所乘寶船“係二千料海船”(4)，開啟學術界鄭和寶船之爭。范文濤、李長傅、張禮千等對《鄭和航海圖》、牽星術、針路進行研究。范文濤認為鄭和航海圖約在1525-1575年間繪成，“鄭和航海時所用之原圖，則已難稽考”(5)，對航海圖中馬來半島等地區的地名進行考證，對若干針路中的術語做了註釋。張禮千的研究，東自菲律賓、越南、印尼、馬來半島，西到印度等地，範圍超過了范文濤。兩書綜合起來基本上搞清了鄭和下西洋和《鄭和航海圖》中有關的地域。

關於鄭和家世研究。由於1935年雲南玉溪《鄭和家譜》的重要發現，記載了有關鄭和世系、出使事蹟、船隊等內容。李士厚據此進行考證，1937年出版《鄭和家譜考釋》，具有重要的史料和學術價值。

這一時期學者們還對鄭和與南洋、天妃的關係和明羅懋登《三寶太監西洋記通俗演義》展開研究，具有一定代表性，出版了鄭鶴聲《鄭和遺事彙編》、束世澂《鄭和南征記》等幾部比較全面介紹和研究鄭和及其下西洋的著作，體現了這一時期鄭和研究的水準。

三、拓寬和深入時期（**1950-1984**）

這一時期的鄭和研究領域逐步拓寬和深化，學術界重視對鄭和研究史料進行整理和考證，研究涉及鄭和下西洋的政治、經濟、文化及歷史作用，鄭和下西洋與亞、非洲及臺灣的關係，鄭和寶船和航海技術等，重視鄭和遺蹟的考證，自然科學研究進入鄭和研究領域。海內外先後發表學術論文、文章四百多篇，出版研究著作四十多部。

關於鄭和研究史料的收集和整理。1950年前曾出版過《星槎勝覽》等一些文獻資料。50-60年代，陸續整理出版了馮承鈞、向達校注的《星槎勝覽》、《西洋番國志》、《瀛涯勝覽》、《鄭和航海圖》、《兩種海道針經》等較系統的鄭和研究史料。80年代初出版了鄭鶴聲、鄭一鈞收集整理和系統分類的《鄭和下西洋資料彙編》（上中冊）一百六十多萬字。(6)此外，一些中外關係史料、國別史料、地方誌史料的整理出版，也從不同的角度為鄭和研究提供了有價值的資料。這些文獻資料的整理和出版，不僅使研究鄭和的資料系統化，而且增加了新的史料，為全面深入的研究鄭和提供了堅實的文獻資料基礎。

自50年代中葉開始，學術界重視對鄭和下西洋中外關係問題的研究。從當時的研究著述看，研究的國家涉及印尼、菲律賓、越南、柬埔寨、馬來西亞、汶萊、泰國、印度、斯里蘭卡、孟加拉、馬爾代夫、澳洲及西亞、東非諸國。它們從不同角度研究與這些國家之間的友好往來、經濟文化的交流等。也有學者依據發現的史料提出鄭和曾於“永樂二年出使日本”(7)、可能到達澳洲的觀點，拓寬了鄭和研究的領域。同時，臺灣學者開始重視鄭和下西洋與臺灣關係的研究，內容多屬考證性著述。

這一時期學術界深化鄭和研究領域中一些問題的研究。繼30-40代關於鄭和下西洋目的的學術爭論，50-60年代又展開了學術爭鳴。有學者認為鄭和下西洋的目的是針對中亞蒙古帖木兒帝國對明朝西北的威脅；有的認為是明朝政府積極推行“朝貢貿易”和“賚賜貿易”，具有恢復和發展明朝與海外

各國的關係、同時進行海外貿易的“雙重任務”(8)，把鄭和下西洋的目的、性質研究推向深入。60年代開始有學者就寶船的船型、尺度展開了討論，到1983年5月江西九江召開的鄭和航海學術討論會暨中國航海史研究會年會成為鄭和研究中的一個熱點，圍繞寶船尺度的大小、船型是沙船還是福船展開爭鳴，尤其是工程學、航海學、海洋測繪學、天文學等學科開始涉及鄭和研究領域，拓寬和深化了鄭和研究中船舶、航海技術、航海圖等問題的研究。同時，對鄭和遺蹟的研究也更加具體，涉及大多數遺蹟。70年代後期至80年代初期，鄭和研究出現了小熱潮，研究鄭和的著述增多，出版了十部專門著作，這是以往鄭和研究所不多見的。

第二階段（1985-2005）是鄭和研究繁榮、創新和全面發展階段。其間出現了研究活躍多元、多學科交叉融合、緊密聯繫現實的局面，形成兩個發展時期：

一、全面發展時期（**1985-1997**）

1985年全國紀念鄭和下西洋580週年的活動，肇啟了全國鄭和研究的熱潮，標誌着鄭和研究進入新的階段。鄭和研究適應國家改革開放及其不斷發展的形勢，顯示了歷史文化的應用價值，為當代中國社會發展提供激勵和有益的借鑒。國家高度重視，參加鄭和研究的人數眾範圍廣，學術活動頻繁，成果豐碩。海內外先後召開十三次學術研討會，發表學術論文、文章八百多篇，出版各種學術著作、論文集、家譜、資料選編、航海圖等三十多部，並先後建立了南京鄭和研究會、昆明鄭和研究會等專門研究組織，創辦了《鄭和研究》刊物，鄭和研究體現了繼承與創新的面貌，開闢了新視角、新領域，研究涉及鄭和下西洋史實、鄭和航海與航海技術、鄭和人物及遺蹟、鄭和學術史、鄭和下西洋與現實關係等多方面，形成鄭和研究全面發展的局面。

重視鄭和下西洋的綜合性研究。如出版了鄭一鈞《論鄭和下西洋》等綜合性研究著作，對鄭和及下西洋從各個方面進行了較全面的研究，具有重要的學術價值，推動了對鄭和下西洋研究的深入。

鄭和研究與現實問題緊密結合。歷史與現實的結合，是這一時期鄭和研究的顯著特色，形成鄭和研究中一個新的領域。如1993年昆明召開的首屆鄭和研究國際會議，以“鄭和下西洋與當代中國的全面開放”為主題；1995年南京召開的紀念鄭和下西洋590週年國際學術研討會，以“擴大開放，加速中國經濟國際化”為主題。根據此間出版的論文集和《鄭和研究》統計，前後發表了八十多篇論文、文章，分別從改革開放、經濟建設、國防建設、海洋事業、精神文明建設、國際關係、地方實際等方面進行研究，通過分析和總結鄭和下西洋的歷史經驗教訓為當代中國社會發展提供有益的借鑒。

多學科合作研究。進入20世紀80年代的鄭和研究已不再限於歷史領域專題研究，涉及社會科學、自然科學中十多個學科門類，相互交叉、協作與融合，發揮各自的特點，使一些問題得到解決、深化。在多學科研究基礎上，80年代末90年代初，有學者提出了建立“鄭和學”的觀點，就其內涵、體系、研究任務和方法等進行一定的探討。

這一時期的鄭和研究也開闢了一些新的研究領域，提出了許多新觀點。有學者從東西方文化交流的互動性研究鄭和下西洋的原因；有從香料貿易研究鄭和下西洋的性質；有從思想文化角度分析鄭和下西洋的貢獻；有從海權的角度探討鄭和下西洋的動因、目的和作用；有從福建地緣特點來進一步考察與鄭和下西洋關係；有運用現代造船工程中搖擺性和振盪性原理論證鄭和寶船問題；也有從宗教信仰角度研究鄭和本人素質等等，成為20世紀鄭和研究領域最活躍的時期。

二、創新和高潮時期（**1998-2005**）

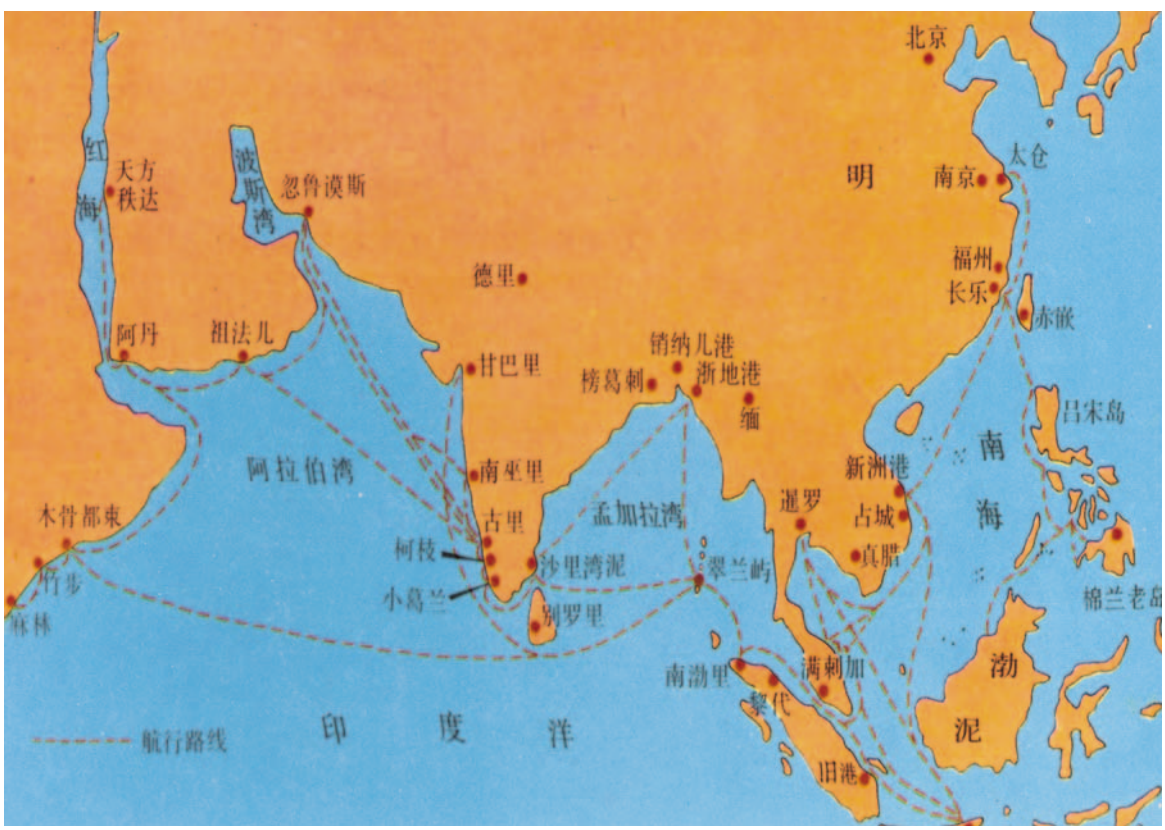
世紀之交的鄭和研究出現新的機遇，1998年國際海洋年為鄭和研究發展提供了契機，2001年4月中國政府正式決定紀念鄭和下西洋首航600週年，推動鄭和研究走向高潮。海內外先後舉行二十多次學術會議，一大批學術著作、論文集、傳記等書籍紛紛出版，發表論文、文章超過了千篇。

這一時期學術界重視對20世紀鄭和研究的總結。進入世紀之交和新世紀之初，陸續發表了一些

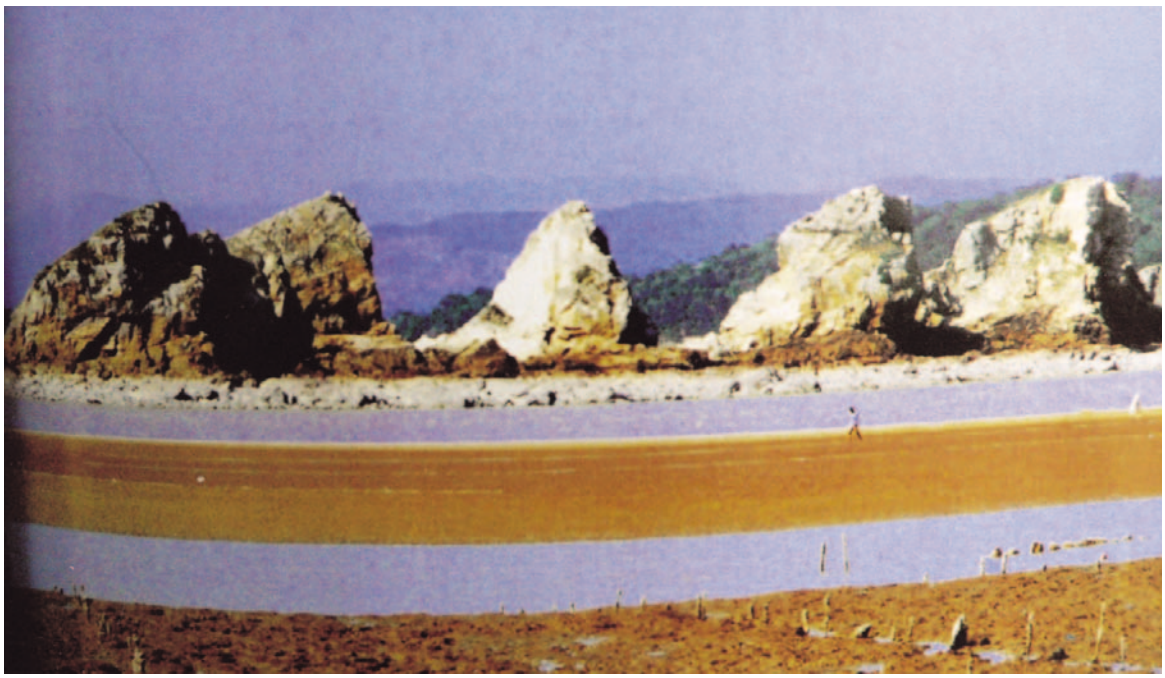
論文，通過全面而系統總結20世紀鄭和研究，分析鄭和研究的發展歷程、發展特點和發展規律，評述各種學術觀點，為進入新世紀的鄭和研究和紀念鄭和下西洋600週年提供有益的借鑒和動力，積極探索鄭和研究的未來發展方向，主張從世界範圍和人類文明進程，從中華民族復興和海洋文化的角度創新鄭和研究。

海內外圍繞英國學者加文．孟席斯觀點展開熱烈討論。2002年3月，加文．孟席斯提出鄭和船隊先於哥倫布到達美洲大陸、先於麥哲倫完成環球航行的觀點，並於11月出版了《1421 —— 中國發現世界》一書，在學術界和社會引起了熱烈討論。多數學者研究認為加文．孟席斯觀點主要是一種假設和推論，還缺乏文獻和考古證據；也有認為加文．孟席斯提供的一些線索和研究問題的方法有借鑒之處。這一問題的探討還在繼續，將超出加文．孟席斯研究的範疇，使人們從世界文化的多元互動性與人類文明進程關係將研究深化和拓展。加文．孟席斯觀點產生的效果，客觀上擴大了鄭和及鄭和研究在世界範圍的影響。

寶船研究和南京寶船廠遺址挖掘再次成為關注的熱點。20世紀末迄今，在有關寶船的史料發掘、研究方法等方面都取得新的進展。1999年發現了刻於永樂十八年《太上說天妃救苦靈應經》卷首的鄭和下西洋船隊圖像。該圖是隨鄭和下西洋的僧人勝慧臨終時口述，由其弟子繪製，具有重要的史料價值。同時圍繞寶船尺度及文獻記載資料展開爭鳴，有學者繼續堅持文獻記載，以明景泰辛未刊印的馬歡《瀛涯勝覽》版本證明《明史》等記載寶船資料是可信的；也有認為《明史》記載的鄭和寶船資料最早源於明末羅懋登《三寶太監西洋記通俗演義》，〈南京靜海寺殘碑〉記載的“二千料海船”應該是鄭和下西洋最大的寶船。此間圍繞鄭和寶船研究陸續發表了近三十篇論文。還有研究冊封舟與寶船的關係、



鄭和七次下西洋航線圖



位於福建省閩江下游入海口的五虎礁。在《鄭和航海圖》中標為五虎山，
是當年駐泊在長樂鄭和船隊每次伺風開洋出使各國必經水道的航海標誌。

寶船的用途等。南京寶船廠遺址的挖掘，出土了二千多件文物，其中包括舵杆、造船材料、造船工具等重要的實物資料，對寶船研究具有重要的學術價值。

重視從人類文明的歷史探討鄭和下西洋。新世紀之初，學術界結合當代中國社會的發展，正在進行的偉大的民族復興事業，結合世界經濟走向一體化的趨勢，國際上強權政治和單邊主義突出，從人類文明的進程審視鄭和下西洋的偉大實踐，探討其凝聚和體現的和平、尊重、寬容、交流的人文精神和價值取向，駁斥“中國威脅論”，顯現了鄭和的文化價值和應用研究的特點。

王景弘的研究取得重要進展。近年學術界在王景弘史料發掘和考證取得進步，搞清王景弘的籍貫是福建漳平市赤水鎮香寮村，同時對王景弘在鄭和下西洋中主要助手作用、在航海技術方面擔負的主要角色等都給予重新認識和評價，出版了《明代大航海家王景弘》、《王景弘與鄭和下西洋》著作，前後發表六十多篇學術論文，成為近年來鄭和研究中一個亮點。

此外這一時期，在鄭和家世研究、鄭和下西洋對外關係上、鄭和下西洋地名考證等方面均取得新的研究成果，發現了一些新史料，如在葡萄牙史料中發現鄭和下西洋相關記載等；一些方志、族譜、家譜等也有新的記載發現。海外鄭和研究熱烈，在臺灣、香港、英國、新加坡等地召開了多次鄭和研究學術會議，並有臺灣、香港、新加坡、馬來西亞、英國等鄭和研究學會陸續建立，發表了一些研究著述。

百年鄭和研究發展的主要特點

鄭和研究在百年發展進程中，在不同的歷史階段形成不同的特點，體現了不同的時代特徵。儘管各時期具有不同的特點，學術觀點、學科角度和研究方法也具有多元性質，但縱觀百年鄭和研究學術發展道路，筆者以為主要有以下幾個特點。

第一、鄭和研究始終與中國社會發展緊密結合，體現了與時俱進的時代精神

鄭和研究在百年的發展中，從開端就烙上了時代的特徵。1905年，中國近代維新思想家梁啟超在《新民叢報》上以“中國之新民”筆名發表了〈祖國大航海家鄭和傳〉。他在國危民弱的時刻，對傳統的經世致用史觀進行新史學的洗禮，彰顯了鄭和研究所蘊含的鮮明時代特徵，目的是通過宣揚鄭和下西洋所展示的中華民族的偉大創造力，振奮民族精神，激發國民意識，拯救和改造國家。1918年，民主革命的先行者孫中山在他用畢生精力設計的〈建國方略〉中，通過盛贊鄭和下西洋“超前軼後之奇舉”(9)，增強民族的自豪感和自信心，號召國人戰勝困難，建設近代化的國家。1984年，我國改革開放的總設計師鄧小平認真總結歷史經驗，用鄭和的開放精神，激勵全國人民解放思想，發展中國的改革開放事業。90年代，江澤民結合中國擴大開放與世界經濟接軌的形勢，曾先後五次論述鄭和，闡述了交流與合作的時代意義。2001年4月，中央決定紀念鄭和下西洋600週年活動，制定“熱愛祖國，睦鄰友好，科學航海”十二字方針，賦予了中華民族偉大復興進程中和平、交流、合作、共同發展的時代精神。

百年的鄭和研究，始終與時代的需要緊密結合，充分體現出奮發救國－改革開放－交流合作－和平發展的時代精神特徵，折射鄭和下西洋所蘊含的與時俱進的愛國主義精神。這是百年鄭和研究體現的最主要特點，也是鄭和研究發展、繁榮的主要動力。

第二、鄭和研究逐漸從歷史領域中的專題研究向多學科交叉方向發展

以往的鄭和研究，鄭和下西洋是作為一個重要歷史事件和明初對外交往的內容，在歷史領域進行研究。到40年代，有學者開始運用自然科學中的一些原理來認識和研究鄭和下西洋的船舶、航海技術問題，提出了不同的觀點。50年代後期有學者結合航海學的原理研究鄭和下西洋的航海活動。60-70年代，學術界運用造船、航海學等科學原理研究鄭和寶船、航海及航海技術，從其它學科角度探討和解讀鄭和研究中航海技術方面的內容，拓寬了人們研究的視角，出現了分學科和多學科研究的現象。進入80年代初，鄭和研究領域多學科研究的局面進入一個新階段，其中以鄭和寶船研究為代表，形成現代科技派和文獻派兩種截然不同的觀點，同時也有從學科交叉融合角度進行探索的。1985年後，鄭和研究形成了多學科研究的局面，不再單純的局限於歷史領域中的專題研究，自然科學和社會科學等中多個學科相互結合、交叉，走向多學科的融合。

如有學者把歷史學與航海學、測繪學、地圖學等科學原理結合研究《鄭和航海圖》，取得了令人欣喜的成績，出版了《新編鄭和航海圖集》；有把文獻記載與航海學原理結合研究鄭和下西洋的航海技術，還有結合文獻學、考古學、船舶工程等學科研究鄭和寶船；有從宗教、民族學的角度探討鄭和宗教信仰及其在下西洋中的作用；有從航海醫學角度研究鄭和船隊航海活動；有從海洋學研究鄭和船隊對季風的運用；有從軍事學研究鄭和船隊的編制體制以及作用，等等。學科涉及歷史學、考古學、地理學、航海學、海洋學、天文學、工程學、文學、民族學、宗教學、哲學、經濟學、軍事學、心理學等學科。在多學科綜合研究的基礎上，1988年有學者提出建立“鄭和學”的倡議，此後到1993年間陸續發表四篇討論和論證“鄭和學”的論文，就其科學性、重要性和“鄭和學”的範疇、體系、特點、方法等進行了探討。鄭和研究在發展中形成的多學科交叉、綜合、融合的局面，需要學術界在總結多學科研究鄭和的基礎上，再進一步從交叉學科和學科融合的角度，探討建立“鄭和學”學科的科學內涵、理論體系、研究物件範圍、研究方法等。21世紀初，鄭和研究凸現鄭和下西洋文化價值和人文精神為主鄭和文化，重視探討歷史文化在社會發展中的應用價值。有學者提出，鄭和研究無論作為一個研究領域，或“鄭和學”交叉學科，都可以置於“鄭和文化”內涵之中，從寬泛的文化範疇探索鄭和研究的發展方向。

第三、鄭和研究逐漸引起國際學術界的關注，呈現國際化趨勢

有關鄭和研究資料表明，早在19世紀 70年代中期就有外國學者從事鄭和研究。他們的研究要比

中國學者研究早三十年。最早有法國的麥耶兒斯（W. F. Mayers）在1874年在《中國評論》第三、四卷上發表〈15世紀中國人在印度洋的探險〉，介紹了黃省曾《西洋朝貢典錄》有關鄭和下西洋的史料，並就其中一些地名進行考證。19世紀80年代荷蘭的葛蘭威爾德（Groeneveldt）、英國的菲力浦斯（Phillips）也就鄭和航海圖及一些海外地名進行考證。20世紀早期，外國的研究學者增多，其中影響較大的有法國的伯希和、費琅、荷蘭的戴聞達克、日本的藤田豐八、桑原隲藏、山本達郎等。他們的研究對30-40年代的中國學者產生了重要影響。50-70年代，海外發表三十篇研究論文，也出版幾部著作，如日本寺田隆信《鄭和》等。進入80-90年代，國外對鄭和研究出版了幾部有影響的著作，日本的《鄭和——聯結中國與伊斯蘭教世界的航海家》、《大航海》、美國的《中國稱雄海洋時代》、法國的《啟蒙之龍，15世紀初葉明代的遠航》等，在南京、太倉、昆明、雅加達等地先後召開了七次學術研討會均有國外學者發表研究論文，收錄在每次會議的論文集。這些研究，主要是圍繞鄭和航海活動、海外地名考證、與海外國家的關係等，採用國外一些研究立場、方法，尤其是一些海外資料，補充了國內研究資料，促進了鄭和研究在國外的發展。2002年，英國學者加文．孟席斯提出了鄭和船隊先於哥倫布到達美洲大陸，並進行了環球航行的觀點，出版了《1421 —— 中國發現世界》一書，引起了國際學術界對鄭和的關注和研究。儘管學術界多數學者不同意加文．孟席斯的觀點，但客觀上這場爭鳴起到了宣傳、擴大和推動鄭和研究在國際上的影響。21世紀初，隨着中國與世界經濟文化交流的不斷深入，特別是中國政府決定紀念鄭和下西洋600週年活動，國際上重視和研究鄭和的學術著述、會議日漸增多，英國、美國、新加坡、印尼等國家還成立了鄭和研究會，鄭和研究的發展走向國際化，成為一門國際性學問，但還需要不斷進行交流和推動。

第四，鄭和研究具有顯著的地方特色

學者們將研究鄭和與江蘇、雲南、福建，與印尼、馬來西亞等緊密結合，出版了《鄭和與福建》、《鄭和與南京》、《鄭和與印尼》、《鄭和與馬來西亞》等一批研究成果，並有關於鄭和下西洋與東南亞和馬來西亞、麻六甲、印尼、泰國等地區的系列研究論文刊發。這些地區成為鄭和研究的重要基地。

第五，重視對鄭和研究發展的不斷總結

百年鄭和研究的發展，是伴隨着學術界對鄭和研究本身不斷地總結而前進的。80年代之前，學術界對鄭和研究的總結、綜述偶有所見，沒有專門著述。1983年以來，有關著述時見迭出，迄今發表了近六十篇論文和文章，成為鄭和研究領域中一個突出的特點。

這些總結和綜述，各具特色，分別體現某個時期鄭和研究的發展水準。它們有的對若干年鄭和研

複製明茅元儀《武備志》所收錄的〈鄭和航海圖〉（部分）

究發展狀況進行較全面地總結，如黃慧珍、薛金度的《鄭和研究八十年》、鄭一鈞《近年來鄭和研究述評》、范金民、時平的《新的里程，新的進展——鄭和研究十年綜述》等；有的對某一地區或海外的鄭和研究進行總結，如邱克〈國外對於鄭和下西洋的研究〉、蔡鴻生〈蘇聯關於鄭和下西洋的研究〉、程昕、汪宏昌《十年來雲南鄭和研究述評》等；有的對某一年進行總結，如鄭一鈞的1985-1986年、1987年、1988年、1989年、1996-1997年等進行的〈鄭和研究論著述評〉等；有的對某一次學術會議進行綜述，如馬興東〈昆明首屆鄭和研究國際會議討論綜述〉、時平、范金民〈紀念鄭和下西洋590週年國際學術研討會綜述〉等；有的對鄭和研究的某一方面進行綜述，如楊新華〈鄭和世系綜述〉、時平〈十年來有關鄭和軍事問題的研究》、朱鑒秋《鄭和寶船尺度研究綜述〉等。這些總結及時反映了鄭和研究的進展和學術前沿，擴大交流，對推動鄭和研究的發展起到了積極的作用。

其中，黃慧珍、薛金度的《鄭和研究八十年》在鄭和研究學術發展中佔有重要地位，為後來學者總結20世紀的鄭和研究奠定了基礎。在21世紀初，有學者對整個20世紀或近百年的鄭和研究，如羅宗真的〈中國遠航世界的創舉——20世紀鄭和研究之回顧〉、時平〈近百年的鄭和研究〉、范金民〈20世紀的鄭和下西洋研究〉，進行了大縱深的回顧、梳理和總結，注重鄭和研究發展階段劃分、各種學術觀點的歸納、學術成果的介紹等。

百年鄭和研究還有其它一些特點，如比較研究也是百年鄭和研究中一個重要特點，發表了一大批學術論文。

百年鄭和研究的基本問題

鄭和研究的內容及範圍，伴隨着鄭和研究的百年發展逐步豐富和擴大，不同的學者、不同的角度和方式有不同的概括。本文認為百年鄭和研究所涉及的問題主要包含了鄭和下西洋史實、鄭和航海與航海技術、相關人物及遺蹟、鄭和研究學術史、鄭和下西洋與現實關係等五個方面。

鄭和下西洋史實研究主要包括：鄭和下西洋的時代、歷史地位、目的、性質、終止原因，鄭和下西洋相關的政治、經濟、軍事、文化問題，對外關係，文學等問題。

鄭和航海與航海技術研究主要包括：鄭和下西洋航海活動，船舶和船隊，航海技術，海洋科學等問題。

相關人物及遺蹟研究主要包括：鄭和的身世和家世，鄭和的宗教信仰，有關鄭和遺跡，相關人物等問題。

鄭和研究學術史主要包括：鄭和研究發展評述，鄭和文獻研究，鄭和學科體系研究，鄭和研究方法等問題。

（圖接左頁）

鄭和研究與現實關係的研究主要包括：鄭和下西洋與國家改革開放、經濟建設，與精神文明建設，與航海和海洋問題，與國防安全，與國際關係等現實問題，以及與一些相關地方實際問題等。

若把鄭和研究與現實關係的研究作為一個研究方向，那麼百年鄭和研究的內容可以基本上概括為五個方面十七個研究方向，其下是第三級所包括的比較具體的問題，限於篇幅不進一步展開。這裡祇簡要介紹百年鄭和研究中若干主要爭鳴的問題。

第一、關於鄭和下西洋的目的

有關鄭和下西洋目的，是鄭和研究中討論最熱烈、持續時間最長的一個引人關注的問題。《明史·鄭和傳》記載鄭和下西洋的目的，“蹤跡建文”，“耀兵異域，示中國富強”。30年代中期學術界曾圍繞這一問題展開討論，爭鳴雙方都以文獻資料為依據，一種觀點認為鄭和下西洋的目的主要是經濟目的，通過國際貿易來解決國內經濟問題。另一種觀點認為鄭和下西洋的目的是蹤跡建文、宣揚國威。50年代學術界又展開熱烈討論，除了堅持鄭和下西洋的目的主要是基於政治上的蹤跡建文和耀兵異域觀點外，有學者提出鄭和下西洋的目的是針對中亞蒙古帖木兒帝國對明朝西北威脅的觀點；還有認為鄭和下西洋的目的是明朝積極推行“朝貢貿易”和“齎賜貿易”，具有恢復和發展明朝與海外各國的關係，同時進行海外貿易的“雙重任務”。80、90年代，這一問題成為鄭和研究領域中重要問題之一，一些學者運用新的研究方法，或從某一視角進行探討，如從明初國內對藥材的需求激增，或從明初鞏固海防的需要，或從中國海權發展的角度等，拓寬和深化了研究。迄今為止，關於鄭和下西洋的目的共有“蹤跡建文”、“耀兵異域”、“針對貼木兒帝國而發”、“建立回教同盟”、經濟動因為主、政治動因、政治經濟雙重目的、發展海權、震懾倭寇和文化交流等觀點。其中主要爭論圍繞是經濟動因為主，還是政治動因為主，或兼有政治和經濟雙重性質？鄭和下西洋是集中國家力量實施大規模對外行

在馬來西亞麻六甲市當年鄭和船隊建立官廠的遺址中發掘的瓷片

動，前後七次，歷經二十八年，先後訪問了亞非三十多個國家和地區。因此它不會單純祇有一個目的。從文獻記載、從明初社會的形勢、從朱棣個人因素以及從當時的國際形勢和中國社會發展規律看，同時考察鄭和下西洋活動的具體內容，結合百年來學術界的研究成果，可以認為，鄭和下西洋的目的主要有三個：政治上恢復和擴大朝貢貿易；經濟上進行海外貿易；維護海上安全和對帖木兒帝國勢力威脅進行戰略牽制。鄭和下西洋目的，無論從政治層面、經濟層面、軍事層面來分析，試圖把中國的穩定與發展同周邊形勢聯繫起來，想建立一個長治久安的和平局面，提高明王朝的國際威望，實現理想的封建“大一統”，達到“天下一家”的局面。

第二、關於鄭和寶船尺度和船型

有關鄭和寶船的研究，自20世紀40年代有學者提出質疑，至今爭鳴近七十年。80年代初期掀起了高潮，史學和考古研究者、造船和航海等專業人員分別以文獻、文物和造船原理等為依據進行研究，基本肯定了《明史》的記載，認同船型以福船型為主，同時不否定鄭和船隊有沙船型的寶船。另一種觀點從造船原理、航行要求和明代製造能力等提出質疑，不同意文獻記載的寶船尺度。目前圍繞寶船的主要爭論，一是寶船的尺度、寶船與兩千料海船的關係；二是寶船的船型。前者是寶船研究中爭鳴的主要問題。一種觀點認為歷史文獻記載寶船長44丈、寬18丈是可信的，二千料船是鄭和下西洋船舶中的一種；另一種觀點認為文獻記載的寶船尺寸是錯誤的，南京靜海寺殘碑記載的二千料船應是鄭和下西洋所乘的寶船。關於寶船船型，多數學者認為寶船主要是尖底的福船型，不否認有沙船型的存在；還有少數學者堅持寶船屬於沙船型。有關鄭和寶船的討論還將繼續。

第三、關於鄭和身世和家世

這是百年鄭和研究中一個重要內容和討論的熱點。此前由於歷史文獻記載有關鄭和身世及家世寥寥，所以研究十分有限。20世紀初十年，有學者在鄭和故里發現鄭和父親〈故馬公墓誌銘〉，始對鄭和家世有了進一步的瞭解。30年代中期，在鄭和家世

明代紡織品藍地纏狀花

的研究上取得重要進展，1936年在雲南發現《鄭和家譜》抄本，1937年李士厚先生出版了《鄭和家譜考釋》。1983年在北京民族文化宮發現一份〈鄭氏家譜首序〉，更多地揭開鄭和的身世情況。1985年出版了黃慧珍、薛金度編《鄭和家世資料》。2005年出版《鄭和家世資料彙編》。迄今圍繞鄭和身世和家世研究主要爭論有三個問題：

一是鄭和是否是元朝賽典赤．贍思丁的後裔。40年代彭嘉霖考證出鄭和是元代初年著名的政治家、咸陽王賽典赤．贍思丁的後裔。80-90年代，有學者又根據發現的《賽氏總族牒》《賽典赤家譜》和《馬氏家乘》資料，與〈故馬公墓誌銘〉、〈鄭氏家譜首序〉等原有鄭和譜系資料考證，認為世系存在多處差錯，對鄭和是賽典赤．贍思丁的後裔觀點提出商榷。不少學者進行研究和考證，堅持鄭和是賽典赤．贍思丁後裔的觀點。21世紀初期，鄭和家世研究又取得新的進展，認為鄭和為避諱父親米里金世襲元朝滇陽侯，參加元梁王組織抵抗明軍作戰而死，所以〈故馬公墓誌銘〉不提名字、卒年和死因。學術界從記載賽典赤．贍思丁和鄭和世系的譜牒人手，進行考證研究，推動了鄭和研究。

二是鄭和賜姓問題。一種觀點依據《鄭氏家譜首序》的記載，“公和始事於永樂二年（1404）正月

印尼中爪哇省三寶瓏市三保廟。當地人修建，常年拜祭三保大人鄭和。

初一，御書鄭字，賜以為姓，乃名鄭和”，又提到“鄭州”一役建功。其它文獻如《國榷》《明通鑒》均提到靖難之役朱棣鄭村壩之戰獲勝。所以有學者研究家譜之中的鄭州是鄭村壩之誤。所以因是役鄭和被賜“鄭”姓。一種觀點提出疑義，認為《鄭氏家譜首序》記載有誤，而且記載靖難之役的史料中均沒有提及是役和鄭和。賜姓問題顯然沒有全部釋疑。

三是鄭和生卒年問題。關於鄭和出生和死的時間，歷史文獻沒有明確記載。30年代吳晗最早根據相關資料綜合分析，認為鄭和生於洪武四年（1371），後為不少學者讚同和沿用。還有提出是洪武六年（1373）、洪武七年（1374）、洪武八年（1375）等說法。鄭和的卒年，吳晗認為是1435年。1983年鄭一鈞根據發現的〈非幻庵香火聖像記〉，認為1433年鄭和卒於印度古里，被學術界多數採信。

第四、關於鄭和的宗教信仰

有關鄭和的宗教信仰，前期鮮有研究。20世紀50年代，有學者研究鄭和與天妃的關係，稍後也有研究涉及鄭和與回族的關係。80年代學術界開始專門研究鄭和的宗教信仰問題，後來有學者專門研究鄭和下西洋與天妃、鄭和崇佛、鄭和下西洋與東南亞伊斯蘭教傳播等，出現鄭和信仰佛教說、信仰道教（天妃信仰）說、信仰伊斯蘭教說和兼信說。

信仰佛教的觀點認為：一是有史料明確記載鄭和自稱為“奉佛信官”[10]，並有法名；二是鄭和曾施財印造佛經分送各大禪寺；三是鄭和下西洋時佈施國外佛寺，並帶回佛陶；四是鄭和成人後身邊從皇帝到官員、宦官都崇佛的影響等。

信奉道教的觀點認為：一是鄭和航海活動、船員與天妃有密切的關係，在航海前後、航程中都祭拜天妃；二是當時鄭和所立的永樂十四年四月初六

日〈御製弘仁普濟天妃宮之碑〉、宣德六年歲次辛亥春朔〈通番事蹟之記碑〉、宣德六年歲次辛亥仲冬吉日〈天妃靈應之記碑〉；三是鄭和曾奏請修建、捐資修建一些天妃宮；四是永樂、宣德皇帝多次加封天妃，遣使祭拜天妃；四是有史料記載天妃救助鄭和船隊的故事。學者們在論述鄭和信奉道教時，不否定他兼信它教。值得注意的是，有學者提出天妃信仰屬於我國沿海的民間信仰，不應作為道教內容。

信奉伊斯蘭教的觀點認為：一是鄭和出身穆斯林回族家庭，自幼就信奉伊斯蘭教；二是鄭和曾在泉州回教先賢墓行香，在清真寺祈禱；三是鄭和奏請重修南京淨覺寺等；四是鄭和船隊中吸收了一些穆斯林成員參加；五是有海外文獻記載鄭和在印尼傳播伊斯蘭教等。認為鄭和信仰伊斯蘭教，奉佛崇道祇是表現為了適應環境和完成下西洋的使命。

兼信說考察鄭和信仰的軌迹、身份和中國文化特點，認為鄭和兼信佛教、道教和伊斯蘭教。

第五、關於鄭和航海活動範圍及地名考證

有關鄭和航海活動的範圍及地名，在百年鄭和研究中從開始就是學者研究的重要內容。早期重點放在每次航海的時間、抵達的國家、地名及考證、《鄭和航海圖》等，尤其是南洋的地名。20世紀50年代後，研究南亞、西亞和非洲國家考證增多，搞清海外不少地方。80年代《新編鄭和航海圖》集以往研究的成果，基本確定了鄭和航海活動的範圍和地名，但存在一些有爭論的觀點。

有關鄭和使日問題。1982年，有學者根據明鄭舜功《日本一鑒》、胡宗憲《籌海圖編》和清傅維麟《明書》等文獻的記載，提出鄭和在下西洋前夕，於永樂二年曾出使日本的觀點。也有學者不同意此觀點，認為還缺少直接的證據，史料記載多明代中後期。日本學者多數認為鄭和使日還缺少證據。

有關鄭和船隊是否到過菲律賓問題。《鄭和航海圖》其它文獻沒有記載鄭和下西洋曾到達菲律賓。外國學者奚爾恩在《遠東史》中記載1405年七八月間鄭和率船隊訪問菲律賓，然後到占婆（即占城）。60年代有學者提出鄭和船隊到過菲律賓。以後學術界一種觀點認為鄭和船隊在往返時有可能經過菲律賓，或有分艅訪問過菲律賓；一種觀點認為還缺乏直接的證據，表示置疑。

有關鄭和船隊是否到過澳洲問題。20世紀50年代，有學者研究提出鄭和船隊可能到達澳大利亞，此後有學者進一步深入研究，一種觀點認為鄭和船隊或分艅抵達過澳洲。主要依據：一是《鄭和航海圖》中蘇門答剌島下面畫有一片陸地，一條航線從其左端繞過，有學者解讀《鄭和航海圖》時，認為此塊陸地是澳洲北部大陸；二是1879年在澳洲西北達爾文港出土一尊中國壽星石像；三是鄭和船隊多次訪問爪哇等地，這裡距離香料產地近，離澳洲大陸也近，從航程和技術上都具有可能性。另一種觀點認為，《鄭和航海圖》吸收了宋元時期對澳洲的認識，以海圖形式表達出來，沒有確鑿證據可以證明鄭和船隊到達過澳洲。

有關鄭和船隊是否到達好望角問題。鄭和船隊到達非洲東岸是無可置疑。最南端到達哪裡存在不同的研究結論。一種觀點認

◁麻六甲市三寶山，當年鄭和船隊官兵曾經駐紮的地方

為鄭和船隊沒有到達好望角。通過對《鄭和航海圖》和文獻記載的研究、考證沒有證明，20世紀80年代後，有學者通過進一步考證，認為麻林地是今基爾瓦基西瓦尼，比剌和孫剌是南緯 15°4' 的莫三比克港和南緯 20°12' 的索法拉，是鄭和下西洋到達非洲最南的地方；另一種觀點認為鄭和船隊曾到達過好望角。一是根據地圖學家弗拉．毛羅於1459年繪製的世界地圖上的註文記載；二是《鄭和航海圖》在馬達加斯加島位置標有一條不完全的向西南的航線；三是有從東非語言結合地名研究，認為非洲東岸有幾處均叫麻林地的地方，其中一處在南非境內，鄭和船隊抵達的麻林地可能是該地；四是早在元朝時期中國使者就訪問過馬達加斯加。因此，鄭和船隊或分艅存在有可能抵達好望角。

有關鄭和是否到過臺灣問題。20世紀50年代有學者研究鄭和與臺灣問題，60-70年代介紹和研究著述顯著增加，涉及鄭和鳳山植薑、淡水投藥、赤嵌汲水、鄭和及其他人員來臺灣的可能性、鄭和到過澎湖等。一種觀點依據何喬遠《名山藏》、張燮《東西洋考》、俞正燮《癸巳類稿》、龔柴《臺灣小志》、吳振臣《閩遊偶記》、蔣毓英《臺灣府志》、連橫《臺灣通史》等文獻，研究認為鄭和或王景弘曾到過臺灣；一種觀點認為，鄭和到過臺灣值得商榷，還缺少直接的證據。

另圍繞鄭和航海活動和地名考證，還有東西洋、赤嵌等考證、永樂元年鄭和是否出使暹羅、鄭和是否到過天方等也存在不同的觀點。

第六、關於鄭和下西洋對外關係問題

鄭和下西洋對外關係涉及多方面，這裡主要介紹主要爭論問題。1）對明初海禁政策與鄭和下西洋的關係。一種觀點認為，洪武時期執行的海禁政策，限制與海外的交往，永樂時期針對形勢的變化，實行的是寬禁政策，鄭和下西洋就是這一政策的體現。另一種觀點認為，永樂時期執行的是與洪武時期一致的海禁政策，嚴禁民間航海活動，不限制官方的航海，鄭和下西洋是擴大官方航海活動，從而進一步打擊民間航海活動。2）對朝貢貿易不同認識。一種觀點認為，鄭和下西洋是為了朝貢貿易，限制和打擊民間貿易；另一種觀點認為，鄭和下西洋包括了政治意義上的朝貢貿易形式，也有經濟行為的官方貿易和一定程度的民間貿易形式。3）鄭和下西洋對海外華僑的影響：一種觀點認為，鄭和下西洋促進了海外華僑的發展，是開創南洋華僑發展的新時代；另一種觀點認為，鄭和下西洋是堅決執行明初的海禁政策，限制和打擊了海外華僑事業的發展。

位於泉州市東郊靈山回教先賢墓廻廊的鄭和行香碑
鄭和於永樂十五年（1417）第五次下西洋前夕到此行香
（碑高 1 米寬 0.42 米　碑文楷書陰文）

第七、關於鄭和海權研究中一段主要史料

20 世紀 80 年代中期學術界開始探討鄭和海權問題，伴隨研究的深入，形成不同的認識和觀點。一種認為鄭和時代沒有海權，一種認為存在

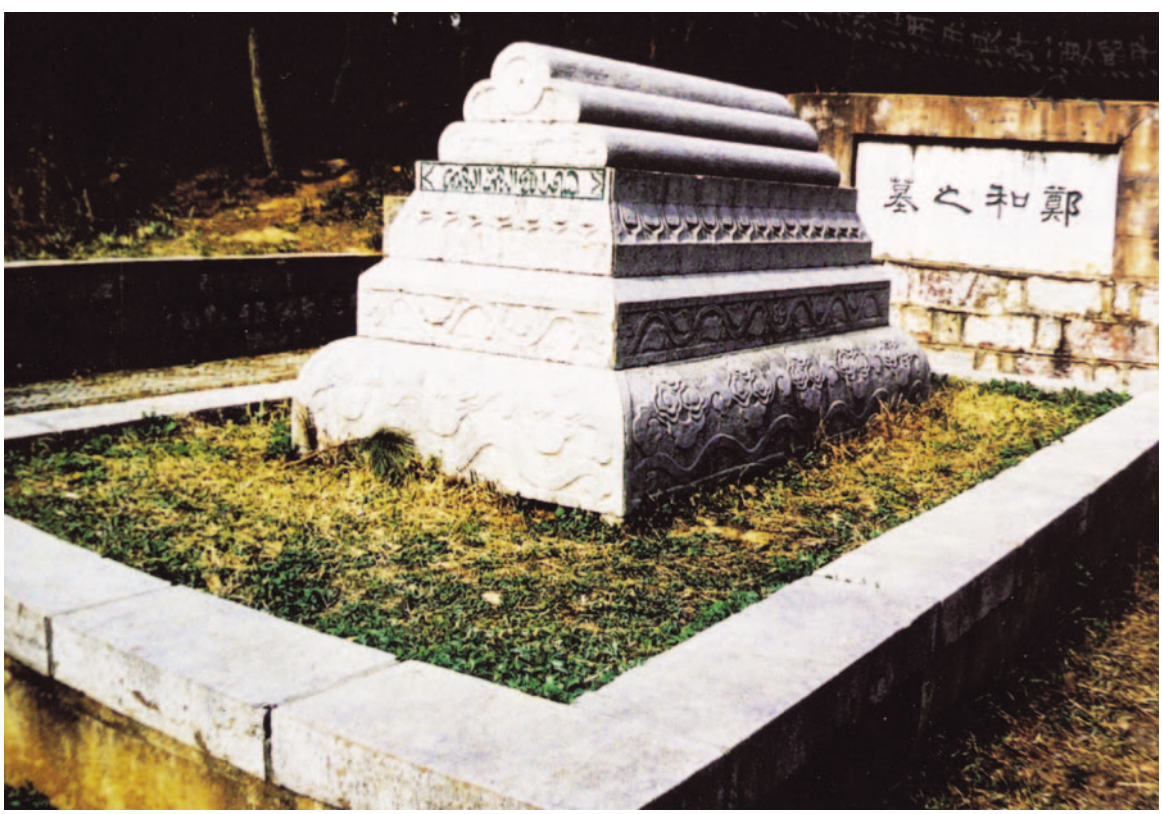
中國海權，是中國古代海權的鼎盛。其中爭鳴最熱烈的是鄭和為說服明仁宗朱高熾保留下西洋船隊時講的話，“欲國家富強，不可置海洋於不顧。財富取之海，危險亦來自海上，一旦他國之君奪得南洋，華夏危矣。我國船隊戰無不勝，可用之擴大經商，制服異域，使其不敢覬覦南洋也。”(11) 此話是《論鄭和下西洋》引自法國學者弗朗索瓦·德勃雷著、趙鵬喜譯《海外華人》一書。一種觀點認為法國學者沒有引言出處，對這段話真實性、可信性表示質疑，不同意作為可信的史料；一種觀點同意使用，認為鄭和史料在海外有可能存在，認為它是鄭和長時期大規模經略海洋實踐的總結。爭鳴還在繼續。

第八、關於鄭和下西洋給明政府造成的經濟影響

有關鄭和下西洋給明政府造成的經濟影響，是百年鄭和研究中一個爭論的問題。這個問題的爭論與鄭和下西洋的目的、對朝貢貿易的認識和鄭和下西洋的評價有直接關係。一種觀點認為鄭和下西洋是厚往薄來的朝貢貿易，造成明朝財政嚴重負擔，“庫藏為虛”，最終被迫停止下向西洋；另有學者研究認為，鄭和下西洋給明政府帶來巨大的經濟效益，對當時的社會經濟發展也起到了促進作用。有關這一問題，還需要從經濟角度進行具體研究，得出研究的結論。

第九、關於鄭和研究的學術活動與現實中經貿關係

隨着20世紀80年代國家的改革開放形勢及其不斷發展，鄭和研究與現實社會需要聯繫更加緊密，在一些地區、行業出現了鄭和研究與社會經濟發展相結合的現象，這是鄭和研究發展中出現的新問題。實質上是歷史與現實、文化與經濟的關係問題。在兩者結合的實踐中出現了不同結果，也形成不同的認識。一種觀點認為，兩者之間沒有必然的聯繫，影響了鄭和研究學術本身，形成本末倒置，



位於南京牛首山南麓的鄭和墓

並不足取；一種觀點認為，這是鄭和研究的新發展，是歷史為現實服務、文化與經濟的結合，必然相互促進，有利於鄭和研究的發展。

此外，百年鄭和研究中還有一些爭論的問題，如寶船廠遺址和龍江寶船廠遺址的關係，是否是劉大夏焚燬鄭和出使水程檔案，第五次下西洋是否從泉州起航，如何評價錫蘭戰役和處理蘇幹剌事件，鄭和究竟到過多少國家，航海中“更”的里程計算等，有待深入討論和研究。

鄭和研究發展的思考

總結百年鄭和研究的意義，不單純的是對過去的發展及成果進行評述，更重要的價值是對鄭和研究未來發展的探索。百年鄭和研究發展形成的最寶貴經驗之一，鄭和研究始終與中國社會的發展緊密結合，從凝聚的中華文化中折射出與時俱進的時代精神。它是鄭和研究不斷發展的動力。因此，鄭和研究要與新世紀的中國社會發展相結合，加強鄭和研究中應用性研究，重視鄭和文化的應用價值，把鄭和下西洋蘊含的和平、交流、尊重和寬容的優秀民族品德，充份體現在中華民族的偉大復興和與世界廣泛交流合作的進程中，展示和平、交流、合作和共同發展的新時代特徵。

鄭和是公認的世界歷史文化名人，鄭和下西洋是人類文明發展進程中的一個重要成果，已經成為一門具有一定影響的國際學問。因此鄭和研究要重視從人類文明史的視角總結鄭和下西洋的文化價值及其人文精神，探討它從區域文明向世界文明轉換過程中的特點及作用，為人類文明的進步和世界一體化發展提供有益的借鑒，進一步推動鄭和研究繼續向國際化方向發展。

新世紀的鄭和研究要在百年研究的基礎上繼承和創新。一是重視地方、尤其是海外有關鄭和研究史料的搜集和整理，對已發現的一些新史料進行考證和辨析，搞清史料的真實價值；二是對鄭和研究中長期爭論的主要問題，除了繼續討論方式外，多從求同的角度探討，在沒有新的證據情況下，有些問題可以暫時擱置，加強對鄭和下西洋船隊組織、管理和航海活動的研究；三是重視鄭和下西洋中外交往和文化交流的研究，多從交流的互動性探討文化交流對東西方、對人類文明的推動及影響；四是多學科的交叉、協作研究，應加強研究過程中的融合，內容的有機結合，從融合研究的基礎上得出結論，減少概念上、形式上的“融合”，可以運用新的方法、新的理論進行研究；五是鄭和研究應多研究其結果和影響，不必過份探討其動機。結果和影響有目共睹，輝煌可以發揮激勵的功用，轉折可以提供思考和借鑒，至今鄭和在海外一些地方還有積極的影響，至今我們還蒙受其利，值得重視。

歷史是變化的，每一代人都有每一代人的責任，形成每一代人的認識。走過百年的鄭和研究，在新世紀面臨新的機遇，鄭和研究領域需要用一些新理論、新方法來研究，更需要我們一代代不懈的努力，推進鄭和研究持續、穩定、健康的發展。

【註】

（1）黃慧珍、薛金度〈鄭和研究八十年〉，《鄭和研究資料選編》人民交通出版社 1985 年版；時平〈近百年的鄭和研究〉，《回族研究》2003 年第一期；范金民〈20 世紀的鄭和下西洋研究〉，《九州學林》2004 年秋季刊總第五期。

（2）學術成果的數字統計，依據《鄭和研究資料選編》附錄〈八十年來國內外關於鄭和研究的論著目錄〉，人民交通出版社 1985 年版。

（3）黃慧珍、薛金度上揭文，頁 9 。

（4）管勁丞〈鄭和下西洋的船〉，《鄭和研究資料選編》人民交通出版社 1985 年版，頁 269 。

（5）范文濤〈《鄭和航海圖》地名考釋〉，《鄭和研究資料選編》人民交通出版社 1985 年版，頁 217 。

（6）另有鄭鶴聲、鄭一鈞編《鄭和下西洋資料彙編》（下冊），齊魯出版社 1989 年出版。

（7）潘群〈鄭和使日問題初探〉，《文史哲》1982 年第三期。

（8）韓振華〈論鄭和下西洋的性質〉，《廈門大學學報》，1958 年第一期；陳得芝〈試論鄭和下“西洋”的雙重任務〉，《歷史教學問題》1959 年第三期。

（9）《孫中山全集》第六卷，中華書局 1985 年版，頁 188 。

（10）鄧之誠《骨董瑣記全編．骨董三記卷六．鄭和印造大藏經》。

（11）（法）弗朗索瓦．德勃雷著、趙鵬喜譯《海外華人》序，新華出版社 1982 年版。

鄭和第二次和第六次下西洋是從廣東還是福建去的？

施存龍*

探討2003年鄭和研究中新出現的第二、六次下西洋是從廣東出發的主張是否確切。本文第一節對第二次出發地作正反兩方面論證，以不會棄易就難、舍近就遠等八點理由論證從廣東出發的缺乏必要和可能；以第一、三、四、五、七次都從福建太平港起航的事實等四點理由，論證第二次也當在太平港起航。此外順便論述了也不會從福建泉州港起航。第二節對第六次下西洋所謂洪保分隊經韶關到廣州、從廣州港出發說以要趕上季風和鄭和大隊不會不走直徑而走繞道幾省內河到廣州再起航等七點理由，論定其既無必要也不可能，另一方面以兩點理由論定也當在太平港。

問題的提出

鄭和船隊七下西洋，都在哪個港口候風出國？福建許多作者寫的鄭和下西洋文章，齊口稱每次都停在長樂縣太平港，但絕大多數都未註出所言依據。個別註出依據的，也經不起查實，例如最新發表的一篇文章〈鄭和與福建〉說："據《明史．鄭和傳》、《明實錄》、《閩都記》、《瀛涯勝覽》及《長樂六里志》、《長樂縣誌》諸書記載，鄭和七次下西洋，每次舟師往返時，先至閩江口的長樂太平港停泊。"但並未說出根據何在。而查有史書記載在福建太平港的僅為第一、三、七次；能間接推導出的，也僅第四、五次；第二、六次就成了問題。這還是指"往"外國時需候風停泊而言，而"返"國時，更無記載每次要停泊太平港了。

前些年我在查閱明代有關澳門資料的方誌時，發現萬曆時郭棐《廣東通志》溯載永樂五年鄭和第二次下西洋首從廣東往海外國家。當時無暇深究，姑作存疑。2003年看到《廣東海上絲綢之路史》一書以其為據，肯定鄭和第二次下西洋"是從廣東出發的"，從而引發我投入研究。不久，又發現《廣東社會科學》一文稱第六次下西洋也是直接從廣州放洋的。這是前人未曾提過而是在迎接鄭和下西洋600週年中的今人提出的新主張，因而成為鄭和下西洋研究中的新問題，值得我們探討。到本文寫成時，尚未見有質疑文章發表。本文對這一問題的看法有破有立，謹此提出以供討論。

鄭和第二次下西洋是否從廣東海港出發？

萬曆《廣東通志》稱："永樂五年……秋九月，命太監鄭和使西洋諸國。"緊接着是小體字："首從廣東往占城國起。"(1)

郭棐此說十分罕見，過去無人理會，但近年廣東有些學者深信不疑，作起文章。2003年新出的《廣東"海上絲綢之路"史》一書，據郭棐之說做出判斷稱："史料記載這次鄭和下西洋是從廣東出發的。但是從何港起航，尚待進一步研究發現。"(2)這就是說：鄭和二下西洋從廣東出發是可以肯定的，祇是從廣東何港出發尚待查實而已。

我認為問題不在於查究從廣東何港出發，而在於從廣東出發的前提是否成立。

一、各方面分析缺乏從廣東出發的必要和可能

作為正史的《明史》對二下西洋就敘述含混。在此行決策人傳記〈成祖紀〉中稱：永樂六年九月"癸亥，鄭和復使西洋"（施按：《明史稿》說癸酉，《明實錄》同此說）。九年"夏六月乙巳。鄭和還自西洋。"此行執行領頭人傳記〈鄭和傳〉中稱：永樂"六年九

*施存龍，中國交通部水運科學研究所研究員。

月再往錫蘭山。”“九年六月獻俘於朝。”[3]此兩傳所寫，給後世讀者印象不能不理解為起於永樂六年、止於九年。以致到清末史學家梁啟超〈祖國大航海家鄭和傳〉一文中，還把此次與下次下西洋相混，祇算得六次下西洋，不得不把永樂二十二年鄭和短期小規模祇去一地的出使舊港——這個當時不屬於“西洋”地理概念之行充作下西洋，以湊足“七下”。（鄭和該年是否成行，有的學者和筆者持否認的觀點。）後人發現江蘇劉家港〈婁東劉家港天妃宮通番事蹟記〉碑和福建長樂縣〈天妃靈應之記〉碑兩文物，才糾正為：“永樂五年統領舟師往爪哇、古里、柯枝、暹邏國……至七年回還。”

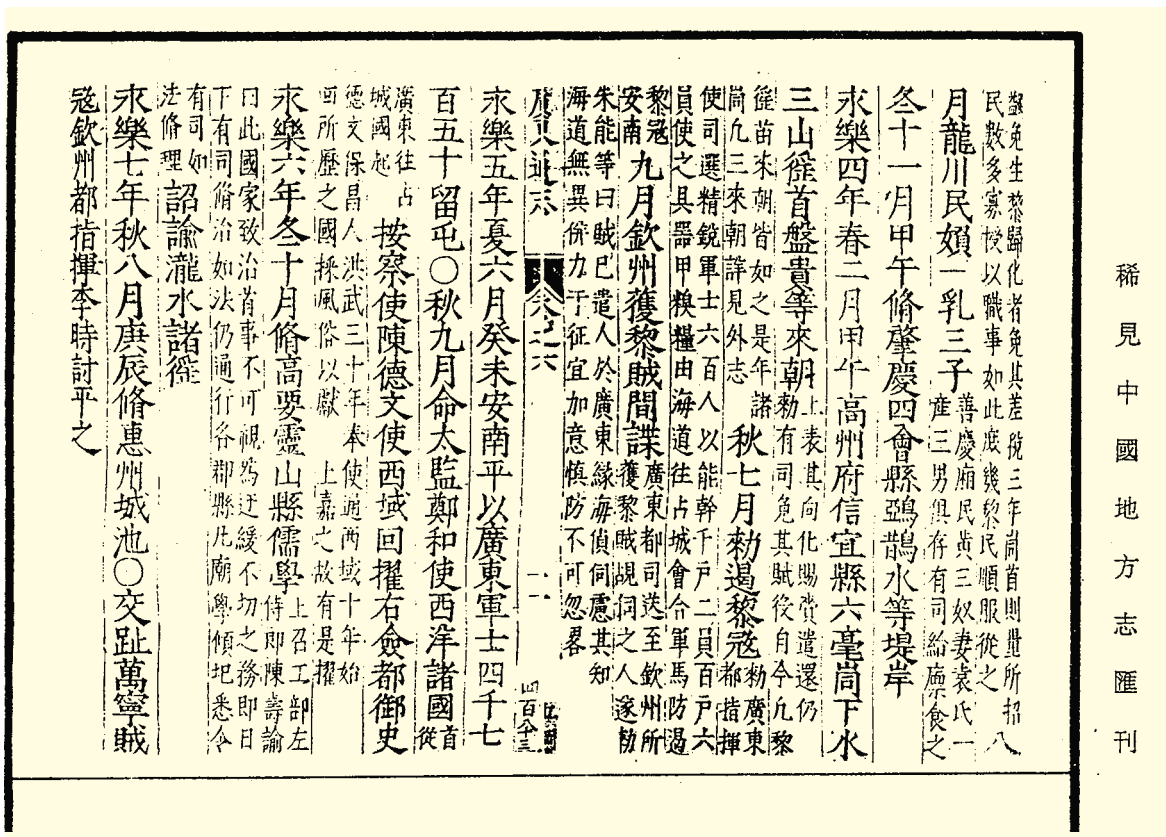
明代現存文獻和清編《明史》，對第二次下西洋的出發地即所謂“開洋”地缺載。由於正史缺載，留下空隙，給各種推論以填充之機。推論並非不可，問題在於是否合理，是否符合當時相關條件。我認為不符，理由是：

1）若從劉家港到廣東去候季風，在本國沿海尚未換季風前，逆風南航，航行的困難要遠比到長樂多得多，自無捨近就遠棄易就難之理。

2）鄭和第一次下西洋，選用閩江口五虎門揚帆出國，也就是以閩江內太平港為整個船隊候風停泊地，到轉為北風時機向西洋遠航時出發地，並沒有發現它不適用的理由而要拋棄之另找廣東珠江口。即使要另闢，季風時間也不允許。因為第一次下西洋，鄭和返南京覆命是永樂五年九月二日，而同年同月癸亥（十三日）命“復使西洋”。第二次受命出航距第一次歸來覆命，間隔時間是如此緊迫。留下準備時間，以當年北風開始前而論，僅二、三個月，要另辟廣東作為停泊候風出發地談何容易？僅從南京將指令傳達到廣州，在當時交通條件下，陸行就得月餘，廣東官府接到朝廷命令後，還得勘察地方、佈置任務，這在時間上根本不允許。

3）考察比萬曆《廣東通志》更早的和以後的地方誌，也不像從廣東出發。

郭棐的萬曆《廣東通志》所記祇是簡單一句小註，沒有具體內容（也無旁證，詳後）。


蠲免生黎歸化者免其差徭三年尚首則量所招八民數多寡授以職事如此庶幾黎民順服從之
月龍川民頒一乳三子善慶廟民黃三奴妻袁氏一產三男俱存有司給廩食之
冬十一月甲午脩肇慶四會縣鵶鵲水等堤岸
永樂四年春二月甲午高州府信宜縣六臺嶺下水
三山徑首盤貴等來朝上表其向化賜賞遣還仍勑有司免其賦役自今凡黎徭苗來朝皆如之是年諸嶺凡三來朝詳見外志秋七月勑遏黎寇勑廣東都指揮使司選精銳軍士六百人以能幹千戶二員百戶六員使之具器甲糧糧由海道往占城會合軍馬防遏黎寇
安南九月欽州獲黎賊間諜廣東都司送至欽州所安南朱能等曰賊已遣人於廣東緣海偵伺慮其知海道無異備力于征宜加意慎防不可忽畧
永樂五年夏六月癸未安南平以廣東軍士四千七百五十留屯○秋九月命太監鄭和使西洋諸國首從廣東往占城國起按察使陳德文使西域回擢右僉都御史德文保昌人洪武三十年奉使通西域十年始回所歷之國採風俗以獻上嘉之故有是擢
永樂六年冬十月脩高要靈山縣儒學上召工部左侍郎陳壽諭曰此國家致治首事不可視為迂緩不切之務即日下有司脩治如法仍通行各郡縣凡廟學傾圮悉令有司如法脩理詔諭瀧水諸徑
永樂七年秋八月庚辰脩惠州城池○交趾萬寧賊寇欽州都指揮李時討平之

稀見中國地方志匯刊

《萬曆廣東通志》所載鄭和首次從廣東往占城之二下西洋原文

《永樂大典》殘缺不全，我查現存反映廣東史地部分，未見反映此事。《廣東通志》，在萬曆之前已有黃佐編寫的嘉靖版，它接近事情發生的永樂朝，但卻不見有鄭和下西洋從廣東出發的記載。[4] 若有前朝發生的重大事件，豈能不載，反而要等到萬曆年間才忽然提到這件事？

就珠江口東西二側《東莞縣誌》、《新安縣誌》和澳門所在地《香山縣誌》各版本考察，也無此事記載。如有在某縣候風並出發下西洋的盛事壯舉，一定會像太平港所在地的《長樂縣誌》那樣，樂記其事。其他官員著述亦未見證其事。

4）珠江口各地乃至全廣東各地未發現可旁證二下西洋的文物、遺蹟。

鄭和下西洋的第一程出發地南京、第二程出發地劉家港，第三程出發地長樂太平港，都有碑記可證，三地均有專門"祈報之所"的天妃宮。而廣東沿海各地在明初雖也不乏天妃宮，但無一能與鄭和下西洋事件相聯繫（見筆者另文〈鄭和下西洋與深圳〉，內論赤灣天妃宮與鄭和下西洋無關）。廣東沿海各地也沒有發現其他有關鄭和下西洋的文物遺跡。

5）未見鄭和或其代表拜謁南海神廟請求護航。

時至明初，福建林默女海神信仰已較普遍推行到廣東沿海，商船漁船乃至乘船出海官員雖已信仰天妃，但廣東特別是廣州對南海神信仰仍不減唐宋當年（筆者二度去考察碑刻）。《明實錄》反映永樂七年二月甲戌朔為報答南海神護航神還敕"封南海為甯海伯。時遣使往諸番國，神屢著靈應。"如鄭和船隊以廣州港和珠江口為出發港，必然要去祈拜南海神廟，但無此記錄，說明鄭和未曾從此出發。

6）未見第二次下西洋船隊在廣東招聘技術人員和徵用衛所軍士（下西洋準備時期預征除外）。

作為出航所在地的南直隸（今江蘇）和福州沿海，都有航海和後勤技術人才被招聘、僱傭，更有不少衛所軍士應徵。如參與第二次下西洋的《星槎勝覽》作者費信就以太倉衛的軍士應選。參加下西洋前的武略將軍周聞（原名尚聲遠）本是太倉衛武官百戶。隨航的醫生陳常、匡愚是由上海縣和常熟縣醫生招來的。在長樂縣駐泊時，招聘舵工、水手、船長（火長）不少，雖未留存具體史料，但從二十年前發現的一條史料已可證實："明永樂七年鄭和第三次下西洋中，舟師忠武尉黃參，長樂塘嶼鄉人，在其薦舉下，邑人從之者眾，隨師遠航。"[5] 在鞏珍《西洋番國志》中，雖也有招廣東籍船員參加下西洋的透露："始則預行福建、廣、浙，選取駕船民梢中有經慣下海者稱為火長，用作舟師。"[6] 但這是下西洋前，預先到廣東招募選用船員，不是像在劉家港、長樂縣那樣在駐泊候風期間招募的。珠江口一帶沒有鄭和船隊募船員的記錄或民間傳說。

7）未見鄭和下西洋期間在廣東建造或改造海船。海船的建造都在直隸（今江蘇及安徽一部分，包括南京、鎮江、蘇州、揚州、安慶、徽州等）、浙江（包括寧波、舟山、臨山、觀海、金鄉等）、江西、湖廣（指今湖南、湖北，不含廣東）。[7]

8）從〈鄭和航海圖〉考察，鄭和下西洋航路所經，在太倉劉家港處，專門繪出一條支線通到太倉天妃宮前，並有一行文字說明："太倉港（施按：指劉家港，因其在太倉縣境內）船用丹乙針，一更船，平吳淞江"（施按：意即經過上海的吳淞口）[8]。在福建太平港，亦繪有一條支線至"馬頭"附近。這"馬頭"顯然是指閩江今馬尾港附近南岸，表明是太平港所在，也配有一行文字："用丁午針三更船，取五虎山。"這"五虎山"並不是指陸上山嶺，而是閩江口海域出露的五座礁峰，為五虎門所在。這兩條支線都表明船隊停泊和出發地。而在廣東，〈鄭和航海圖〉卻沒有繪任何支線通到珠江口或其它港口，而是把航線的幹線繪在小甘、外平、大星尖、翁鞋山、東姜山等島外側很遠的海域掠過[9]，說明是在珠江口外南海駛過而非從珠江口出發。當代新編古今對照的鄭和航海圖亦是如此。[10]

綜上分析論證，我傾向於鄭和第二次下西洋不必要也不可能從廣東出發，所以郭棐註不可信，因此也就不必要徒勞無益地去追究從廣東何港出發了。

二、也不會從福建省泉州港出發

順便附論一下，是否從泉州起航問題。陳建方先生《八閩掌故·地名篇》中稱："明代鄭和七下西洋，有六次駐泊長樂太平港。"[11] 還有一次是哪一次，駐泊何地，未說。我想他指的是某次由泉州港。

張俊彥先生在其《古代中國與西亞非洲的海上往來》一書在敘述鄭和第二次出使中說："因為從福建放洋的第一站是占城，而據《明史·占城傳》，鄭和使其國是在永樂六年，從福建泉州出洋到占城，航程約需十餘日。"[12] 我體會，他是認為第二次下西洋的出洋或稱放洋港是泉州。這一提法缺乏可靠依據：

1）《明史·占城》祇說永樂"六年，鄭和使其國。"[13] 未提及從泉州出洋到占城。是作者自以為是地把永樂六年這個合乎第二次下西洋的年份，與泉州港

出洋到占城拼湊成這一概念，並非該次航行實績。

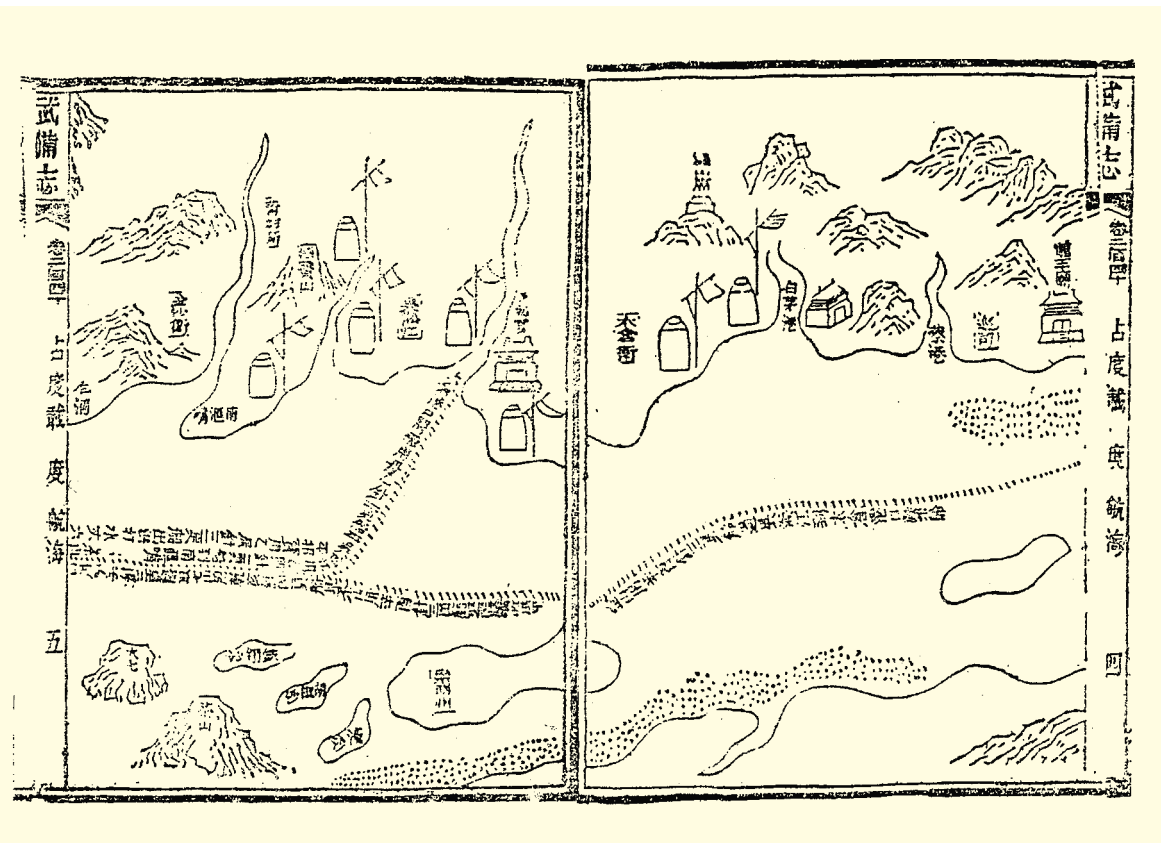
2）我查過明清福建省、府、縣地方誌書並無這次下西洋從泉州放洋的反映。

3）我多次下馬看花，住在港務局調查泉州港市對外開放史，或因開會臨時參觀，都不曾發現有關二下西洋和其他次下西洋從此“放洋”的文物史蹟。見過一塊鄭和行香碑，那是永樂十五年的，與第二次下西洋無關。

4）連續二十多年專職蒐羅泉州海外交通史文物、歷史而不遺餘力的泉州海外交通史博物館，迄2004年底我最近一次參觀，尚無此一內容，也並無醞釀之中有此一內容的後備展出品。

第五，泉州港市在元代雖曾一度輝煌，為中外海上貿易交通著名港口，成為中外使者和旅行家往來的主要口岸。到明初，雖經元末大破壞，以及腹地政治、經濟形勢的重大變化使利用該港的客觀需要失依，未能振興如前，但修船、港灣、海員、祈祀天妃均具有一定較好條件，無妨作為鄭和龐大船隊基地港。然而，與省會各有關官府及時溝通、支援等，比不上省會所在地福州閩江口的有利條件。

6）如果說我身居北京的人短期調查不免有淺薄之嫌，那麼當地學者也僅說鄭和來過伊斯蘭教基地敬香、到天妃宮拜祭等而未說率領下西洋船隊從此出發。有的文章甚至乾脆否認。如泉州海交史博物館沈玉冰〈鄭和來泉州問題初探〉一文認為“鄭和來泉州聖墓行香確有其事”，“鄭和到泉州南門天妃宮行香的傳說在府、縣誌中可以找到旁證。……《隆慶府志》載：明永樂五年，以出西洋太監鄭和奏令福建守鎮官重修其廟，自是節遣內官及給事中、行人等官出使琉球、暹羅、爪哇、滿剌加等國，率以祭告祈禱為常。他既到靈山聖墓行香，同時也到天妃宮行香是可能的。”[14] 強調來過泉州，卻未說從泉州“開洋”。該館李玉昆〈鄭和與泉州〉一文[15]，以及其他對泉州地方史有長期研究的老學者如莊為磯老先生等的著述也莫不如此。



《武備志》所載的鄭和航海路線圖（卷二百四十，頁四下、五上）

三、當是福建省閩江下游太平港和閩江口五虎門。

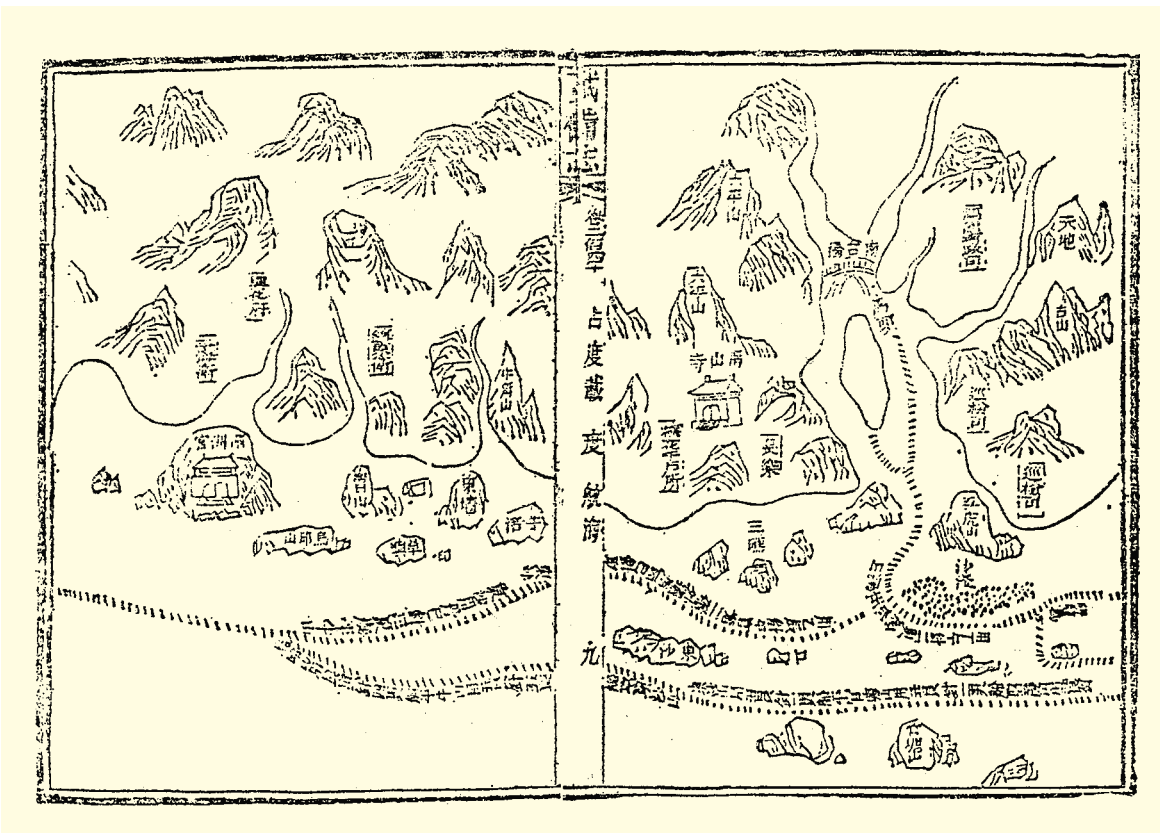
對第二、六次在何港問題，我們並非束手無策，仍可作到既有破，也有立。就第二次出發地而論，可以通過幾點分析，求出合理的出發地。

1）特別是從鄭和下西洋其它各次放洋地考察，亦當為太平港和五虎門。

第一次，《明史．鄭和傳》稱："永樂三年六月，命和及其儕王景弘等通使西洋，……自蘇州劉家河（施按：指瀏河港或劉家港）泛海至福建，復自福建五虎門揚帆，首達占城。"(16)雖未指明某港為其候風作準備的基礎，但指明從閩江口五虎門開洋，已表明是以五虎門以里的長樂縣太平港為基地出發港。

第三次，鄭和下西洋的同事之一費信《星槎勝覽》稱："永樂七年皇帝正使太監鄭和、王景弘等統官兵二萬七千餘人，駕海船四十八號，往諸番國開讀賞賜。是歲秋九月自太倉劉家港（施按：當時太倉屬蘇州府，故與上述《明史》稱謂一致）開船，十月到福建長樂太平港停泊。十二月于福建五虎門開洋，張十二帆，順風十晝夜到占城國。"(17) 這一記載十分完備，明確基地港是太平港，停泊了近三個月，從五虎門入海直達占城，不在中國其它地方停留。清乾隆時重修《長樂縣誌》卷三："太平港在縣西半里許……永樂七年，內侍鄭和使西洋，海舟皆泊於此。"可作佐證。

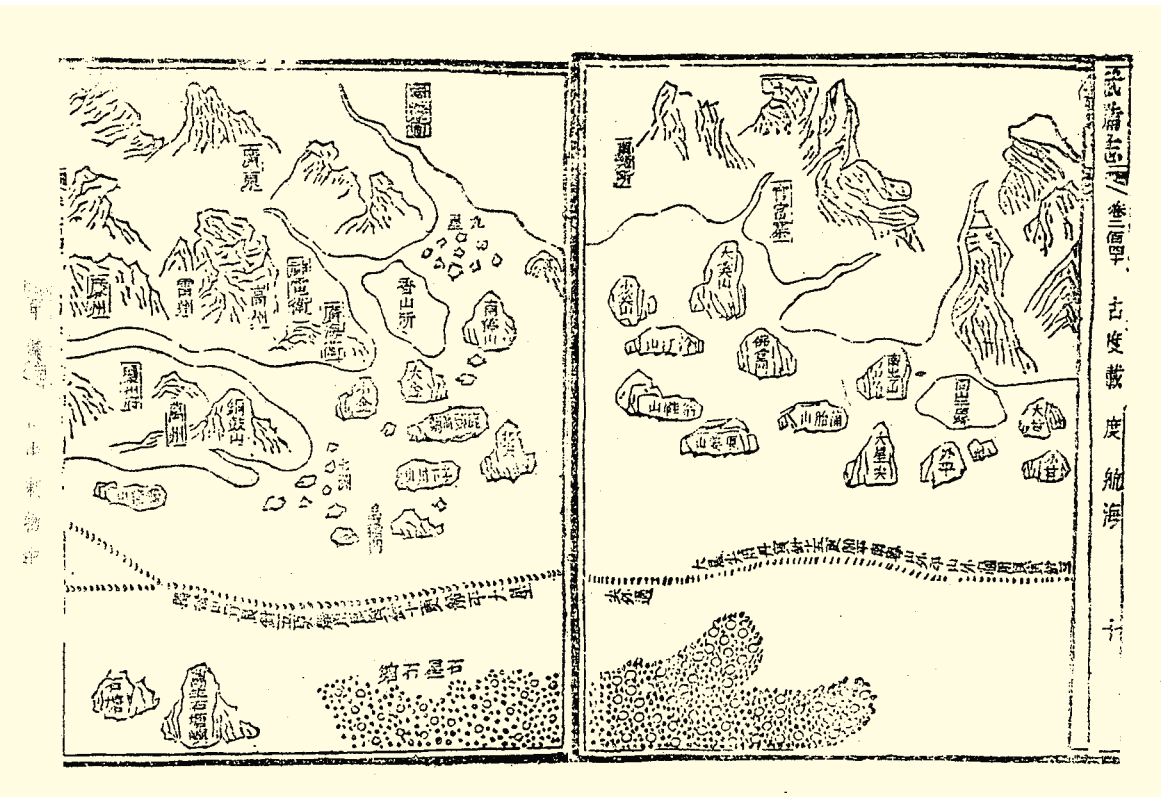
第四次也可定五虎門。理由是：該次出洋是永樂十一年，而在上一年是鄭和向永樂帝奏請在長樂縣南山建"天妃行宮"作為下西洋官兵"祈報之所"，而在次年開洋前應已建成可供"祈報之用"了。第一、三次下西洋既是在長樂縣停泊候東北季風作準備。這次新建成天妃宮又可供下西洋官兵和民間招募來的海員祭拜，自然理當也在該港出發。又乾隆版《長樂縣誌》祥異門說：永樂十年，三寶太監駐軍十洋街，人物輳集如市，永樂十年正是第四次放洋前夕。(18)"十洋街"在長樂縣城內。可間接證明該次也在太平港候風，因而必然在五虎門去國。



《武備志》所載的鄭和航海路線圖（卷二百四十，頁九上、下）

第五次，史書也未明言開洋地，祇記錄去過泉州港，這就留下不同解釋的空隙。仲躋榮等先生合作的《鄭和》一書寫道："出航前夕，鄭和又到泉州朝拜了靈山墓，並刻下了傳世的〈鄭和行香碑〉。之後，鄭和船隊才浩浩蕩蕩踏上第五次下西洋的征途。這是永樂十五年（1417）五月[19]書中雖未明言從泉州開洋，但從上下文文意看，似當理解為在泉州伊斯蘭墓地敬香完後，下西洋船隊就地開洋了。因為〈行香碑〉載明行香時間是五月十六。這一提法使人疑惑：為何第一、三、四次都在五虎門放洋，這次要改為在泉州？若設想從劉家港離長江遙抵泉州港，行香與候風一起辦，則上幾次使用的長樂現成基地港不用，僅僅為了結合行香或加訪問阿剌伯人後裔，而另起爐灶是否得不償失。若設想離劉家港後，先在長樂太平港停泊過，再來泉州灣泊一下，行完香再開洋離國境，更為不妥，因為大船隊增加一次進出港和停泊，驚動地方太大，費用增支太多，而且時間上不利於利用季風規律。所以，我傾向於福建航運局幾位著文的見解："鄭和第五次出使西洋……並不因鄭和到過泉州行香就可解釋為船隊就是駐泊於泉州港了。因為行香的日期是五月十六日，屬南風季候，是開洋的逆風季節，船隊不能出航。……歷今數百載，在福建各類史志文獻及歷史遺蹟，亦無發現曾駐泊泉州港過。"[20]我認為合理的解釋，應該是鄭和整個船隊仍應在長樂候風和兼作其他準備工作。其間鄭和本人帶少數人乘一專船或從陸路於五月間臨時出差到泉州港市向伊斯蘭墓地敬香或利用這一行動吸引一些阿拉伯後裔僑民參加翻譯或嚮導工作，辦理完畢立即匆匆離泉返回長樂基地港繼續作領導工作，所以沒有親自辦行香碑，託人代理。

第七次，據明人祝允明《前聞記》"下西洋"條稱："宣德五年閏十二月六日龍灣開舡，十日到徐山（打圍），二十日出附子門；二十一日到劉家門。六年二月二十六日到長樂港。十一月十二日到福門山。十二月九出五虎門（行十六日）二十四日到占城。"[21]此外，宣德六年，鄭和、王景弘等領導人在長樂的三清宮（很有能是天妃行宮。或說三峰塔寺，恐不確）內豎〈天妃靈應之記〉



《武備志》所載的鄭和航海路線圖（卷二百四十，頁十下、十一上）

碑。[22] 碑文稱該次下西洋船隊“駐泊茲港，等候朔風開洋。”明確從長樂縣的太平港出發無疑。

鄭和第一、三、四、五、七次下西洋出發地，按以上所引歷史記載或推論都可信在長樂縣太平港和連江縣五虎門，第二次找不出特殊理由要棄有優勢而且熟悉的長樂而另找一候風地出發。因此，是否可以這樣理解：明代官私文獻所以都未記第二、六次出發地，似意味着在當時人看來是件不言而喻的事：同第一次，毋須再說明。

2）鄭和等刻立的〈天妃靈應之記〉碑即俗稱“鄭和碑”中有這樣一句話，值得我們重視：“若長樂南山之行宮（施按：指天妃神廟）余由舟師累駐於斯伺風開洋，乃於永樂十年奏建。”[23] 按永樂十年是鄭和第三次下西洋回國後的第二年。那麼，“累駐”兩字，當包括一、二、三次下西洋的三次駐泊，由此順理成章第二次亦當駐泊於長樂的太平港並從五虎門開洋。

3）明人查繼佐《罪惟錄．鄭和傳》稱“永樂四年，乃遣太監鄭和為使，貳以侯顯，擇舌人馬歡輩從行，帥舟師二萬七千人，發福州五虎洋，行於西洋、古俚、滿剌加諸番。”[24] 按永樂四年時，鄭和船隊第一次下西洋尚在海外，故四年有誤。第一次下西洋時，應該說貳以王景弘才對，永樂元年至四年，侯顯正在烏思藏（西藏），不可能參加下西洋。對照明人郎瑛《七修類稿》中所說：“永樂丁亥，命太監鄭和、王景弘、侯顯三人往東南諸國。”[25] 丁亥年是永樂五年。可見查書“四年”似應是“五年”之誤才是。但侯顯、馬歡也都沒有參加從永樂五年開始的第二次下西洋。

第一次下西洋是永樂五年九月回國的，同年冬末或次年早春第二次啟航，合情合理。糾正《罪惟錄》年份、侯顯、馬歡之誤後，剩下來就是永樂五年從“五虎洋”即五虎門出發。

第四，從鄭和奏修泉州天妃宮可間接推知此次到福建。明萬曆《泉州府志》卷二四壇廟稱：“永樂五年，使西洋太監鄭和奏，令福建守官重新拓之，而宮宇益崇。”有的文章則記作“永樂五年，鄭和責令福建鎮守官重相等泉州天妃廟”。永樂五年，乃第二次下西洋之年，如果該年鄭和沒有到福建來，怎知道泉州天妃宮的失修情況，怎會無緣無故將與他無關的事鄭重其事地向最高當局奏請重新擴建呢？他怎麼不奏拓浙江和廣東的天妃廟呢？因為與他經歷無關。因此我們有理由判斷，祇有鄭和駐泊在福建港口才會瞭解並辦理此事，既有駐泊，則必有從此揚帆出海下西洋各國。

綜上論證，可以論定鄭和第二次下西洋出發地不可能是廣東任何港口，也應在福建省福州府長樂縣太平港和連江縣五虎門（洋）。

該地主要優勢，愚見如下：

1）長樂縣太平港一帶在鄭和年代不像今天那樣港狹水淺，而是港面較闊，水深較大，可以容納百餘艘大小船艦停泊[26]；又地處閩江下游近閩江出海口處，兩岸丘陵起伏，風浪平靜，有良好避颱風條件，下距五虎門僅三十里。[27] 筆者根據地方歷史文獻結合住在福州港務局調查馬江營前和參加福建省紀念鄭和下西洋學術會議時到長樂縣參觀，所見所聞可證。

2）距省會福州府城近，聯絡辦事方便，在明代交通條件下，無論策馬還是木帆船在閩江上下都較其它任何福建港口方便短捷。

第六次下西洋是從廣州出海的麼？

一、第六次從廣東出發主張的理由

在2003年第2期《廣東社會科學》上發表李慶新先生〈再議鄭和下西洋：以兩次從廣東啟航為中心〉一文，除也認為鄭和下西洋第二次是從廣東啟航外，還增加了認定第六次也是從廣東啟航。該文提要開頭就肯定：“明永樂、宣德間鄭和七下西洋，其中第二次、第六次是從廣東揚帆出海的。”[28] 正文中聲稱：“發現鄭和第二次、第六次下西洋是直接從廣東揚帆出海的，所以廣東在鄭和航海事業中佔有不可忽視的地位。”[29]他對第二次提出的依據，無非也是郭棐《廣東通志》上那句附註，自不必重複。這裡着重論述第六次。

為了避免有斷章取義之嫌，茲將其論據完整地全部引述如下（好在內容不太長）：

> 鄭和第六次下西洋是永樂十九年。宣德六年〈天妃之神靈應記〉（施按：碑名不確。應是〈天妃靈應之記〉）稱：“永樂十九年統領舟師，遣忽魯謨斯等國使臣久侍京師者悉還本國，其各國王益修職貢，視前有加。”《明史》卷七〈成祖紀〉亦云：永樂十九年春正月癸巳，“鄭和復使西洋。”同書卷三百四〈鄭和傳〉謂：“十九年春復往，明年八月還。”另外，《讀書敏求記．西洋番國志》條下云：“永樂十九年十月十六日，敕內官鄭和、孔和、卜花、唐觀保，今遣內官洪保等送各番國使臣回還，合用賞賜，即照依坐去數目關給以之。”（施按：此段引文有脫落，

並有字誤，未便代更改。)向達先生所藏清初人抄本殘卷、馮承鈞先生疑為〈針位篇〉之一種也有關於鄭和這次下西洋的記載，中云："永樂十九年奉聖旨，三寶信官楊敏字佛鼎，泊鄭和、李愷等三人，往榜葛剌等番邦，周遊三十六國公幹。至永樂二十三年，經烏龜洋中，忽暴風浪……(下言禱告天后娘娘得平安)"這兩條資料解決了如下三個問題：一是鄭和雖在永樂十九年正月接受出使西洋使命，但直到十月十六日似乎才出洋。二是永樂二十三年鄭和仍在歸程之中。《明史》卷三百四〈鄭和傳〉謂和"明年八月還"，恐誤。三是這次出使規模依然很大，與鄭和同行的內官有孔和、卜花、唐觀保、洪保、楊敏、李愷等多人。上述文獻並沒有記錄下西洋船隊是從那裡放洋的。嘉靖十四年廣東巡撫戴璟所編《廣東通志初稿》提供了線索。該書卷十一《循吏．王詢傳》云："永樂十九年任〔韶州〕推官，……時內臣齎金幣勞賜海蕃國，護行軍官頗橫，徑捕韶民三人偕之往，家人號呼，以金贖之，不許。詢至其舟中，奪之以歸。"韶州位於嶺南與嶺北交通之要衝，"在楚為邊邑，在粵為交衢"，歷來是"貢朝之所途"；南來北往，商務繁劇。上文提到的永樂十九年內臣齎金幣勞賜海諸蕃國、徵發民力屬於鄭和第六次下西洋的組織者之一。而這次出使道經韶關，最終必然是從廣州開洋。這是戴璟《廣東通志初稿》給我們提供的最有價值的有關資訊。(30)

二、立論難以成立

李先生主張鄭和下西洋第六次從廣州"開洋"，是從不確定情況間接推測出來的。而且推測不具有說服力。

永樂十九年，循吏王詢在韶州當推官時間上，雖然與鄭和第六次下西洋的年份相合，內臣齎金幣賞賜諸蕃活動方式也與鄭和下西洋做法相似，但並不能由此得出就是鄭和、王景弘一行。理由很簡單：

1）在鄭和各次大規模下西洋期間，常有另外單獨派出使者下東西洋。作為輔助活動。例如：

第二次下西洋期間：永樂六年（1048），中官吳賓使爪哇；同年八月，命中官張原送暹羅遭海難貢使歸國；中官張謙、行人周航使渤泥。

第三次下西洋期間：永樂七年（1409），張原復使暹羅；九年（1411）張謙、周航復使渤泥；十年（1412）中官甘泉使滿剌加；洪保使暹羅，遣使榜葛剌。

第四次下西洋期間：永樂十一年（1413）吳賓使爪哇；十三年（1415）中官侯顯使榜葛剌；十四年（1416）中官郭文往祭暹羅王之喪，別遣官封其子。

第五次下西洋期間，永樂十五年（1417）張謙使古麻剌郎；十六年（1418）中官林貴、行人倪俊送占城王孫回國；十七年（1419）楊每護送暹羅使者歸；十八年（1420）侯顯再使榜葛剌。

第七次下西洋前：宣德元年（1426），行人黃原往占城頒正朔，"其王不恪，卻所酬金幣以歸。"(31)

同理，第六次鄭和下西洋時，也可以單獨派內臣齎金幣去海外蕃國宣諭賞賜。若有，這種個別出使與鄭和大規模行動不能混為一談，不過我們尚未發現。史書漏記也是有的。

2）沒有任何史料和跡象能說明鄭和、孔和、蔔花等率領大批人員經韶關南下廣州。即使是下屬的小批也沒有。

3）永樂帝在鄭和第五次下西洋回國後，暫停一下下西洋。歸國船隊主要停泊待命於劉家港，有一部可能在太平港。當要進行第六次下西洋時，準備工作，諸如修理船舶和屬具，物資供應，召回探親回家的船員等，也在該兩港進行。萬事具備待氣象合適，從劉家港移泊太平港候風放洋就是。任何稍稍懂得航行調度的人，都不可能指使大批能航海的人不航海，而從內陸的內河經韶關出廣州港。巨大的寶船能在北江航行嗎？鄭和一行不從現成的長江口出海，反倒在長江逆行到江西省，曲曲折折經內河到韶關再下廣州放洋。如果真的這樣走法，鄭和就不成為鄭和而是個缺乏起碼旅行常識的人了，還談得上什麼"大航海家"！

4）有人也許會詰難：王詢傳中所說內臣齎金幣賜蕃國回途經韶州的事，難道是杜撰的故事？我的回答是：無意說它是杜撰。相反，個別人，艘把船，簡單事，從廣州口岸開洋，完全有可能。由於明代廣州是分工向東南亞、西亞即所謂西洋開放的口岸（如同寧波口岸分工向日本開放，泉州向琉球開放），尤其是與廣東有關外交事，或需到廣州兼辦其它事務時。這已有前例在，如張原出使暹羅就是從廣州出發，在赤灣"辭沙"即祭祀"天妃"神開洋的(32)，但與鄭和大規模下西洋無關。

5）退一步而論，假定"內臣"不是鄭和而是其他什麼人。該文沒有，我們也設想不出有什麼理由，在鄭和的領導班子中要分派出某人從長江倒行輒轉經內河水陸聯運到廣州開洋。

三、所謂永樂二十三年鄭和仍在歸程中，無稽。

該文引述清初民間一抄本殘卷中說到“永樂二十三年，經烏龜洋中，忽暴風浪……（下言禱告天后（施按：永樂時尚稱天妃）娘娘）”便得出論斷：“永樂二十三年鄭和仍在歸程之中，《明史》卷三百四《鄭和傳》謂和明年八月還，恐誤。”(33)這個論斷是否確切，可從兩方面以下幾點分析：

1）鄭和們下西洋一般規律都是約二年去回。就是遠程的第四、五次，也分別是永樂十一年冬出發，十三年七月返回；十五年秋冬出發，十七年七月返回。路途和任務類同第四、五次的第六次，並無特殊原因，於永樂十九年秋間出發，怎麼可能到二十三年還在歸途中呢？無緣無故在外時間竟要加倍，達四年之久，於理不通。那是楊敏分艅的晚歸，不能與鄭和所率大艅混淆。

第二，與史實牴觸。請看：《明成祖實錄》卷一百二十三載：八月壬寅，中官鄭和等使諸蕃國還。暹羅、蘇門答剌、阿丹等國悉遣使隨（鄭和）貢方物。幾個國家的使團搭乘鄭和船隊抵達中國到北京報到，明代人寫的實錄，對這樣的重大事，不會無中生有吧？又，《明成祖實錄》卷一百二十八載：永樂二十二年正月甲辰，……上命（舊港施進卿之子）濟孫襲宣慰使，賜紗帽給花命帶金織文綺襲衣銀印，令中官鄭和齎往給之。試想，如果鄭和此時還遠在非洲，又無及時回還訊息（古代無遠程通訊設備），怎麼可能委任鄭和將封舊港新宣慰使的物品和委任書送去呢？實際鄭和未成行去舊港，許多書當作一次下西洋，是錯誤的。《明仁宗實錄》卷一上載，七月成祖死，八月丁未，明廷命太監王貴通率下番官軍赴南京鎮守。按王貴通就是在下西洋中與鄭和同為正使的王景弘又名。命王景弘新近率停泊在劉家港待命的下西洋護航部隊赴南京警衛，則充分說明第六次下西洋的船隊已返抵祖國港。否則下達這樣命令，豈非白天說夢話？何況永樂二十三年是不存在的，楊在海外不知永樂帝已死，誤以為已是永樂二十三年。永樂到二十二年為止，他已於該年七月去世了，同年由皇太子接位，次年已改元洪熙了。

李文中引述《西洋番國志》中洪保出使向鄭和等支領物品的敕文後，陷入自我困惑不解：“內官未能確指，抑上文所提及之洪保邪？”我看不會是。要知道這份敕書是發給已經出發下洋在國外的鄭和等人的。讓後來第二批出發的洪保帶去，以便向鄭和從在外船隊中撥二艘船裝載賞賜物品分頭去執行送外國貢使任務。洪保是後派出去追鄭和大隊的，而且風季不能錯過，必須盡快趕去，決無走路遠而速低的內河北江之理。

對李文引清抄本航海記錄殘卷所謂永樂二十三年發生的事，先要弄清這次下西洋特點不是全隊一起逐個國家送使走訪，而是到蘇門答剌港後，派各副使分艅往不同地點，因此各分艅航程長短不一，路線不同，返回年份也就頗有差異。楊敏分隊未能同鄭和總隊於二十年回國，而是到所謂永樂二十三年實為洪熙元年才得回國，根本代表不了鄭和直屬率領的主體。所以李先生所謂“永樂二十三年鄭和仍在歸程中”的判斷是誤解。又烏龜洋正是由向達先生校注的《海道針經．指南正法》若嶼門條有“東去即烏龜洋”，地名註釋是今福建興化灣外的南日島與海壇島間海域(34)，則與廣東無關。

四、是否會在珠江口候風出國？通過上述不會走極不合理內陸路線，寶船無法從內河通航到廣州的技術分析，已論定絕無可能船隊到廣州。那麼會不會在鄭和第六次下西洋中，有鄭和一個分隊人員因某種未知原因，僱乘內河船經韶關來到廣州，而他們下西洋分隊的海船等候在珠江口呢？

我認為從珠江口內外的自然和港灣條件來看，是具備的。珠江口內港域容納鄭和包括最大寶船在內的船隊是不成問題的。為免干擾廣州港日常經濟活動，在珠江口外選擇東西兩側的屯門和澳門，也是有條件的。兩處距省會水路均方便，鄭和與地方政府聯絡、辦事，人力物力支援，存留、醫療均勝遠處它地，這裡所指屯門，係指廣義的屯門寨轄區包括今深圳市赤灣－今香港屯門灣等，既有較好港灣和島嶼供停泊避風，又有大廟天妃宮可利用。西側當時雖尚無“澳門”這一地名，當時濠江還不是“江”，而是較今伸入和深寬的海河，許多島嶼尚未被淤沙連陸，完全可以錨泊，但今媽祖閣前身尚未形成，居民稀落，開發程度低，有不如屯門的一面，卻又有避開干擾屯門一帶的軍港和商港活動的好處。鄭和船隊擁有強大的軍事實力，無需依賴地方衛所軍力，駐泊中安全。船隊正好有個獨立駐泊地，不擾民，少發生軍紀問題。然而，有條件利用，並不等於已經利用過。史貴有證，未見實績記錄。

就珠江口東西二側《東莞縣志》、《新安縣志》和澳門所在地《香山縣志》各版本考察，也無此事記載。如有在某縣候風並出發下西洋的盛事壯舉，一定會像太平港所在地的《長樂縣志》那樣

樂記其事。其它官員著述亦未有見證其事者。

五、也可間接證得從連江縣五虎門放洋出國。理由除有同第三次外，主要可概括兩點：

1）隨鄭和下西洋的翻譯人員馬歡所著《瀛涯勝覽》中說他“三入海洋，遍歷番國”，為該書作序的御史古樸在序文中明確說馬歡是“三隨軿軺……自閩之五虎發跡”。所謂“三隨”，指永樂十一年（1413）第四次下西洋，他參加了，謂之一隨；永樂十九年（1421）第六次為二隨；宣德六年（1431）第七次為三隨。從上下文整句文意可見，“自閩五虎發跡”三次下西洋當然包括第六次在內的。“發跡”即啟航離國（當時稱“放洋”）。

2）明人黃省曾《西洋朝貢錄》記載：“命和（按：指鄭和）為使，……譯人馬歡輩從之行，總率巨艅百艘，發自福州五虎門。”(35)此條可作旁證。這裡稱“福州”而未稱“連江”，意義未變，指的是福州府，而非指福州府治所在地的福州內港。福州府轄境轄長樂縣連江縣，實質是指長樂縣的太平港，閩江口五虎門。

附論：不可能有鄭和在福州事

明末反清義士查繼佐於清初寫成的明史《罪惟錄》，在其卷三二上的惠宗逸紀中，收載一則傳說稱：建文帝攜一子逃匿到浙省的浦江鄭家。怕暴露，於是“走住福州雷峰寺。三保下洋過之，泣拜於地，為之摩足。帝微囑三保舉事，泣不能對。別去後徙廣東某寺。”

我以為此則不可能是真實。鄭和下西洋為候風是要去福州府屬長樂縣的。但即使是巧遇，樹大招風的建文帝怎麼能與鄭和單獨會晤而不被兩三萬同行官兵察覺？鄭和是永樂帝一手提拔重用的親信，永樂要鄭和在下西洋中順便密訪建文帝下落，還沒有到海外，就在國內送上門，正是立功的良機，況且他與建文帝之間沒有感情，怎麼會反而包庇掩護放縱建文帝繼續流亡廣東呢？更不可思議的是，建文帝從不認識鄭和，怎麼能斷定是可以倒向自己，竟會向鄭和吐露心事，要鄭和反正，這不等於自我暴露，給永樂帝以藉口，白白送死嗎？豈有此等愚蠢。傳者倒是給鄭和和建文兩人臉上雙雙抹黑而已。

【註】

（1）〔明〕郭棐：《廣東通志》卷六，〈藩省志六．事記五〉，萬曆三十年。
（2）黃啟臣主編：《廣東“海上絲綢之路”史》，廣東經濟出版社2003年版，頁369。
（3）〔清〕張廷玉等：《明史》卷三〇四宦官，中華書局校點本。
（4）北京國家書館《永樂大典》展覽。黃佐：《廣東省志》嘉請四十三年版縮微膠捲。
（5）李永選：《長樂萬里志》，轉引自《鄭和下西洋論文集》第一集，人民交通出版社1985年版，頁314。
（6）〔明〕鞏珍：《西洋番國志》自序，中華書局2000年，頁6。
（7）引自席龍飛：〈再論鄭和寶船〉，載《鄭和研究》，1998年第2期，頁14。
（8）（9）《鄭和航海國》，中華書局2000年版，頁28。
（10）海軍測繪所、大連學院：《新編鄭和航海圖集》，人民交通出版社1988年版。
（11）陳建才：《八閩掌故大全．地名篇》，福建教育出版社1994年，頁68。
（12）張俊彥：《古代中國與西亞非洲的海上往來》，海洋出版社1986年版，頁191。
（13）《明史》卷三二〇，〈外國傳，五〉占城。
（14）載《鄭和下西洋論文集》第一集，人民交通出版社1985年版，頁329-330。
（15）載南京鄭和研究會《鄭和研究》，1992年11月第15期，頁52-54。
（16）《明史》同（3）。
（17）〔明〕費信：《星槎勝覽》卷一，占城國條，明正統元年版頁1。
（18）《長樂縣誌》，指引自鄭鶴聲等：《鄭和下西洋資料彙編》中冊上，頁6，齊魯書社1983年版。
（19）仲躋榮、楊新華、劉謹勝、潘卓之：《鄭和》，南京大學出版社1990年版，頁12。
（20）同（5）頁301。
（21）〔明〕祝允明：〈前聞記〉，轉引自同（6），頁56。
（22）民國時申請索回《天妃靈應之記》碑的長樂縣參議員劉永選〈鄭和碑跋〉稱該碑立於南山三峰塔寺。後張善灼〈長樂鄭和遺蹟若干考誤〉稱有老醫生曾目睹碑立於三清殿（見《鄭和研究論文集》第一輯，大連海運學院出版社，頁458）。陳明清〈鄭和在長樂的史蹟〉主張立於天妃行宮。筆者認為，後刻的天妃碑立在前已建成的天妃行宮中，最符合邏輯，之所以後人見其立於三清宮殿，蓋為天妃行宮倒坍後移立之故。
（23）（33）轉引同（6），頁54；頁114。
（24）《鄭和下西洋資料彙編》上冊，頁141。
（25）〔明〕郎瑛：《七修類稿》卷十二，三寶太監。
（26）張善灼〈長樂南山寺與鄭和航海圖〉，載《鄭和研究》1996年4期，頁38；〈淺談馬頭〉載同上1997年2期，頁22；銘青〈長樂對外開放的水運口岸發展史略〉，載同上1999年4期，頁60-62。
（27）引同（5）頁314。
（28）（29）（30）載《廣東社會科學》2003年第2期，頁112；頁113；頁114-115。
（31）轉引自《中國航海史（古代）》。人民交通出版社1988年版，表4-5-1次頁。
（32）清《永安縣誌》，赤灣。
（34）向達校注：《兩種海道針經》，中華書局1961年版，頁143、頁245。
（35）〔明〕黃省曾：《西洋朝貢錄》，中華書局校點本。

嚴啟盛與澳門史事考

兼論澳門媽閣廟的創建

徐曉望*

最早開發澳門港的是葡萄牙人還是華人？這個問題是澳門學術界長期爭議的焦點之一，自從我在1997年提出澳門的開港者是福建漳州人嚴啟盛之後，引起了學術界一定的關注。本文嘗試進一步研究嚴啟盛相關的史事，以揭開籠罩這位澳門開港者臉上的神秘面紗，並對澳門媽閣廟的創建做些探討。

研究嚴啟盛相關歷史的緣起

在澳門學術界對澳門的開港一直有兩種說法。其一認為澳門的開港者是葡萄牙人，在葡人統治澳門時期，這一說法風靡一時。但澳門民眾對這一說法不以為然。澳門當地人傳說，最早是福建人到澳門進行貿易，在這裡建立了媽閣廟，所以先有媽閣廟，後有澳門。這是有關澳門開港的第二種說法。1984年，主管澳門媽閣廟的漳泉潮三州理事會請當地的文史界前輩人物撰寫廟宇碑記，其承擔者為汪考博與曹思健二位先生。二位先生反復商榷，六易其稿，最後由曹思健先生執筆撰寫了〈澳門媽祖閣五百年紀念碑記〉。在這篇文章中，曹先生談到澳門媽閣廟的起源："澳門初為漁港，泉漳人蒞止懋遷，聚居成落，明成化間創建媽祖閣，與九龍北佛堂門天妃廟、東莞赤灣大廟鼎足，輝映日月。居諸香火滋盛，舶艫密湊，貨殖繁增，澳門遂成中西交通樞要。"(1)此碑現存於澳門媽祖閣正覺禪林寺牆外壁。此碑刊出後，"明成化間創建媽祖閣"一句引起了相當廣泛的爭議，許多人肯定這一觀點，也有人認為這一觀點是錯誤的。有人說，媽閣廟實際上是萬曆年間由廣東人建立的，後來被福建人篡奪，所以編造了一番福建人創建媽閣廟的神話。(2)

我接觸澳門史以後，看到了一些福建人開拓澳門的史料，後來撰寫了〈論澳門媽祖文化的起源〉一文，發表在1997年第7期的《學術研究》上。該文關鍵之點是從《香山縣鄉土志》中找到一條明代前期福建人到澳門的史料："天順二年(1458)七月，海賊嚴啟盛來犯。先是，啟盛坐死，囚漳州府；越獄聚徒，下海為盜，敵殺官軍；至廣東招引蕃舶，駕至邑沙尾外洋。"(3)這條史料表明在明代前期的天順二年，即有漳州籍海盜嚴啟盛到過香山縣的沙尾外洋。毫無疑問，"香山縣的沙尾外洋"即是"濠鏡澳"，或是"澳門"。嚴啟盛不是一個簡單的海盜，他曾在廣東"招引蕃舶"，並將其引至濠鏡澳海域，從而成為澳門真正的開港者！可見，他是澳門歷史上第一個值得紀念的人物，沒有嚴啟盛引來蕃客貿易，不會有濠鏡澳日後的大發展。

本文發表後引起學術界的關注。陳樹榮對此評論："《香山縣鄉土志》為清光緒末年無名氏著作，無著撰人，乃由舊志彙編而成，傳世的手抄孤本，藏於北京中國科學院圖書館，1988年才由中山市方志辦影印出版面世，估計曹、汪二老可能未用過甚至未見過此志書。上述有關嚴啟盛的記述是罕有的珍貴的澳門史料，為徐曉望教授開發引用加以深入研究論證，是對媽祖文化和澳門媽閣廟創立以及澳門海港的開發研究作出貢獻。今後如再發現此類史料，將更為充實此項澳門媽祖文化研究的深入，貢獻會更大。上述史料所載的嚴啟盛於明'天順二年(1458)已招引蕃船，駕至邑沙尾外洋'，確是重要的史料。其中的'邑沙尾外洋'，就是指古代香山的澳門古地區，外洋是指'沙尾'一帶的古老海域。昔人將古澳門(香山嚣)一帶稱為'沙尾'。而'天順二年'距今已有五百四十多年，倘若此期間嚴啟盛已開發澳門並創立媽閣廟，媽祖信仰、媽祖文化在澳門的萌生，將可延伸至五百四十多年前，其意義及影響會更大。"(4)

拙文也引起了石奕龍教授的評析，在引用有關澳門媽閣廟起源的幾種觀點後，他說："就上述史料而言，筆者以為徐先生的分析有幾點是中肯的，其一是嚴啟盛是澳門這個小地方開埠的第一人，其二是澳門的媽閣廟應該是由嚴啟盛及其部下們創建的。但遺憾的是徐先生沒有看到《粵大記》關於同一事件的記載，因此在年代問題上有些錯誤，並因此沒有能夠把問題闡釋得更清楚。例如徐先生認為嚴啟盛是天順二年來到澳門這個地方的，所以，天順二年就創建了媽閣廟，然而根據《粵大記》的記載，嚴啟盛是在天順二年被官府鎮壓的。於是，這裡就出現一個問題，在同一年份的短短時間中，嚴啟盛來到廣東，然後很快就被明代官軍鎮壓，那他們又怎麼會在岸上建立起媽閣廟？"石教授認為媽祖閣的建立應是在嚴啟盛來到廣東的景泰三年，這樣，澳門開埠的歷史還可上推到景泰三年，即1452年。"(5)

*徐曉望，廈門大學歷史學博士，福建省社會科學院歷史研究所所長、研究員。

學術界同仁的贊彈對我是一鞭策。作為澳門的開港者，嚴啟盛此人也值得進一步研究。他是一個漳州人，為甚麼會跑到澳門去做“招引蕃船”這類事？他為甚麼被關進監獄？為甚麼敵殺官軍？這都有必要進行歷史學的分析。

明代初年漳州人對海禁的破壞

明代的漳州在國內是“有名”的地區。張瀚論述福建各地：“福州會城及建寧（府）、福寧（州），以江浙為藩籬，東南抱海，西北聯山，山川秀美，土沃人稠……故其民賤嗇而貴侈；汀（州府）、漳（州府）人悍嗜利，不若邵（武府）、延（平府）淳**茴**。而興（化府）、泉（州府）地產尤豐，若文物之盛，則甲於海內矣。”(6)張瀚評福建各地多有好話，卻給漳州人加上了“悍嗜利”這樣的評語。但這不祇是張瀚一個人這樣說，又如鄭曉：“汀漳山廣人稀，外寇內逋，與南贛聲勢聯絡。海物利市，時起兵端。人悍嗜利喜爭，大抵漳州為劣。”(7)由此看來，明代的漳州人與中國人傳統的“溫、良、恭、儉、讓”的風格有所不同，他們從事海外貿易，好利爭贏，表現出很突出的個性。如果從歷史演變的角度來看漳州人的個性，我們並不奇怪他們的表現。因為，在歷史上，漳州南部為佘族居住的區域，他們屢屢掀起反抗鬥爭，反對壓迫。元代，以佘族為核心的反元大起義，數次震撼了全國。明代漳州人走上造反之路與海洋交通被切斷有關。漳州在宋元時期就有海上貿易，如南宋臣僚言：“漳、泉、福、興化，凡濱海之民所造舟船，乃自備財力，興販牟利而已。”(8)元末羅良佔據漳州，曾從這裡向北京運糧。可見，當時漳州的海運是相當發達的。對漳州這樣一個三面皆山一面是海的區域來說，海路實際上是唯一有效的對外通道。明代有人說：“愚聞漳泉人運貨至省城，海行者每百斤腳價銀不過三分，陸行者價增二十倍，覓利甚難。其地所產魚鹽比浙（江）又賤，蓋肩挑度嶺無從發賣故也。”(9)因此，一旦切斷海運，對漳州的影響實甚於其它地區。在這樣的背景下，老百姓鋌而走險也是很自然的。龔用卿說：“或曰漳濱海，僻壤也，地瘠民貧，艱於治生，故樂於商販，趨貨財什一之利，蹈不測之淵，回易於蠻夷之境。豈其所得已哉，蓋無以聊圖所以為生業之計者，實其勢之不得已者也。”(10)一些明代官員也看到了這一點：“閩中事體與浙直不同，惟在撫之得宜而已。蓋寸板不許下海之禁，若行於浙直，則海濱之民有魚鹽之利，可以聊生，而海洋即為肅清。若福建漳泉等處多山少田，平日仰給全賴廣東惠、潮之米，海禁嚴急，惠潮商舶不通，米價即貴矣，民何以存活乎？”(11)這是明代中葉的描述，大致說來，明代初年，漳州沿海海運基本斷絕，所以，外地米無法運進漳州，當地民眾的生活特別艱難。由於生活所迫，自明朝開國實行海禁政策以來，無法忍受專制統治的漳州民眾，不斷起事造反，使漳州成為朝廷一直頭痛的“治安之癌”(12)。明代前期漳州民眾的反抗鬥爭屢屢發生。《明實錄》記載：

> 洪武十四年十月丙辰，漳州府南靖縣民為亂，南雄趙庸遣兵討平之。
>
> 洪武十四年十二月己卯，漳府龍巖縣民作亂，自立官屬，侵略龍溪縣。
>
> 洪武十五年二月甲寅，漳州府龍巖縣群盜作亂。
>
> 洪武二十年九月戊午，漳州府龍巖縣民江志賢作亂，聚眾數千人，據雷公、獅子、天柱等寨。
>
> 永樂十五年八月己酉，福建沙縣賊陳添保等……與縣人杜孫、李烏嘴及龍溪余馬郎、龍巖樊承受、永春林九十、德化張五官等，聚眾作亂，擾劫龍溪銀場，殺中官及土民三十餘人。
>
> 宣德九年三月，漳州府龍溪縣有強賊六十餘人，往來龍溪、南靖兩縣，殺人劫財。
>
> 正統十二年閏四月辛未,漳州府龍溪縣強賊池田海等數百人，四出抄掠。(13)

從洪武至正統年間，正是明朝甲兵最盛的時候，然而漳州地區卻爆發了多次農民起義， 這充分反映了明代漳州民風的強悍。明代漳州人的反抗，除了上山為寇外，更多人是下海為盜，如《明實錄》記載：“福建地方，西北有山，東南有海，而嘯聚山林作寇海道者往往有之。”(14)也有人進行海上走私，例如：“漳州海門口居民八十餘戶，計三百九十餘口，舊種田地三百餘畝，遞年為海潮沖塌，且別無產業，惟倚海為勢，或持兵駕船興販私鹽，或四散登岸劫掠為害。”(15)由於海洋遼闊無邊，朝廷無力對其全面控制，海洋逐漸成為盜賊淵藪，一些上山失敗的造反者，最終也轉移到海洋。例如洪武十二年龍巖縣江志賢之亂，他們失敗後，被殺“幾三千人，餘黨遁入海”(16)。其時，明朝的軍隊主要是陸軍，水師力量不強，而且海盜出沒無常，明朝軍隊無從稽查，所以，明代的海盜活動是十分頻繁的。《明實錄》記載：

> 宣德五年八月癸巳，漳州府龍溪縣海寇登岸，殺人掠財。巡海指揮楊全領軍不救。
>
> 正統十四年三月癸巳，海賊駕船十餘艘迫福建鎮海衛玄鐘千戶所，攻圍城池。官軍射卻之。
>
> 正統十四年五月癸酉，福建海賊陳萬寧攻廣東潮陽縣，劫官庫銀鈔，殺主簿鄧選。

可見，明代初年漳州海寇的活動是相當活躍的，他們不僅敵殺官軍，而且主動進攻明軍要塞，甚至攻城掠地，而明朝官軍竟有不敢與其對壘的。他們的活動嚴重破壞了明朝的海禁政策。

漳州人對明朝海禁的破壞，使他們成為大海的主人。明代初年，除了官府的水師有在海上巡邏及少數倭寇出沒之外，東亞的海面上，主要是漳州人在活動。他們或是劫掠，或是經商。由於明代早期在海上航行的船隻較少，海寇要養活自己，就得進行海上貿易。事實上，早在明代初年，漳州人已是海上走私的主要從事者。其時有人說：“臣訪得漳泉各澳之民，僻處海隅，俗如化外，而勢豪數姓人家，又從而把持之，以故羽翼眾多，番船聯絡，遂貽東南莫大之害。”(17)可見，漳州當地的風俗是豪富人家在暗地裡主持海上走私貿易。在其它地區奉行海禁的同時，明

代漳州一帶的海上貿易卻十分活躍，如永樂二年，“時福建瀕海居民私載海船交通外國，因而為寇。”(18) 正統十四年，福建官員報怨儘管有朝廷嚴厲的刑法，福建民眾仍然“嗜利忘禁”。(19)

由於漳州人在海上的影響，所以，明代前期的海上走私歷來以漳州最盛。景泰三年六月，因發現漳州一帶民眾屢屢去海外貿易，朝廷“命刑部出榜禁約福建沿海居民，毋得收販中國貨物，置造軍器，駕海船交通琉球國，招引為寇。”(20) 但是，成化十四年又有人說：“琉球國……其使臣多係福建逋逃之徒……亦欲貿中國之貨，以專外夷之利。”(21) 可見，儘管有朝廷的嚴令，漳州民間與琉球的貿易一直很盛，乃至成為琉球國的使者，為其出使各國。這種情況同樣出現於東南亞，明英宗正統三年（1438）發生了這樣一個事件：“爪哇國使者亞烈、馬用良，通事良殷、南文旦奏：臣等本皆福建龍溪縣人，因漁於海，飄墮其國。今殷欲與家屬同來者還其鄉，用良、文旦欲歸祭祖造祠堂，仍回本國。上命殷還鄉，冠帶閑住，用良、文旦但許祭祖，有司給口糧、腳力。”(22) 又有一些商人冒充明朝的使者，成化七年（1471），“福建龍溪民兵弘敏，與其黨泛海通番，至滿剌加及各國貿易，復至暹羅國，詐稱朝使，謁見番王，並令其妻馮氏謁見番王夫人，受珍寶等物。”(23) 可見，當時東南亞各國的使者往往都是漳州人，他們代表各國到中國來朝貢，實際上是在進行另一種形式的對外貿易。

美國著名的歷史學家施堅雅（G. William Skinner）認為：16-17世紀是中國東南區域的漳州發展週期。明清史專家楊國楨對“東南海域漳州時代的發端”進行了專門研究。(24) 通過以上分析可知，漳州人在16-17世紀意氣昂揚地走上歷史舞臺並不是偶然的，因為，從明朝建立國號的1368年開始到15世紀末，漳州人早已活躍於東亞的海域，他們北至日本、琉球，南抵東南亞諸國，建立了廣大的商業網絡，迄至16-17世紀，歐洲人來到東方，最先與他們接觸的也是漳州人。所以，在歐洲人眼裡，漳州人世紀是從16世紀開始的，實際上漳州人早在明代初年就已經稱霸於東南亞。令人啼笑皆非的是：正是明朝的海禁政策堵住了其它地區民眾航海的可能，才使膽大包天的漳州人得以壟斷東南亞的海上貿易。

漳州人聚集廣東西部沿海的原因。明代前期，朝廷對海外進貢國的政策發生很大變化。早期，明朝廷為了吸引外國人來到中國，實行厚往薄來的政策，每個到中國進貢的船隊都能得到豐厚的利潤。但到了後來，明朝廷的財政日益緊張，無力支付太多的報酬，所以，明朝廷開始限制前來進貢船隻的規模，對他們帶來的貨物限量採購，這就使代替東南亞諸國前來進貢的漳州人處於很尷尬的位置上，因為，他們若無法出售貨物，便會破產。當時東南亞到中國進貢的主要港口是廣州，既然在廣州無法出售自己的貨物，這些漳州人便將船隻開到廣州外海，與當地商人進行私下貿易。這種貿易是非法的，經常受到朝廷軍隊的驅趕。於是，一些大膽的漳州人便與官軍進行捉迷藏的遊戲，你來我走，你走我來。有時不可避免地與官軍相遇，他們便抽刀反抗。所以，明代初年的廣東沿海有不少漳州人的船隊，嚴啟盛就是在這一背景下走上了歷史舞臺。

嚴啟盛下海的過程

明代郭棐的《粵大記》記載嚴啟盛的史實：

> 先是，啟盛坐死，囚漳州府，越獄，聚徒下海為患，敵殺官軍。拘留都指揮王雄；至廣東，復殺總督備倭都指揮杜信。(25)

以上史料表明嚴啟盛在襲殺都指揮杜信之前，還曾經俘虜過另一位都指揮王雄。都指揮王雄是福建方面的官員，《明實錄》中有關於王雄被俘的記載：

> 景泰三年九月癸巳，福建漳州府賊首鄭孔目等通番為寇，敵殺官軍，擄去署都指揮僉事王雄。(26)

首先，以上史料記載的時序有些問題。據廣東方面的史料記載，俘擄王雄的那一夥海盜（也就是嚴啟盛的海盜隊伍）至少在景泰三年四月就已經出現於廣東海面，而《明實錄》記載這夥海盜在漳州破獄卻是在九月，其原因應與明朝的消息傳遞制度有關。福建與廣東距離北京有數千里之遙遠，官吏在發生事件後又往往隱瞞不報，到了不得不報時，往往誤了時間。所以，明朝廷得到消息較遲，他們瞭解情況後作出處分就更遲了。

其次，以上史料使我們知道嚴啟盛為甚麼可以從漳州監獄越獄，因為他們的首腦是“鄭孔目”。孔目是掌管刑獄的官員，這位鄭孔目頂着“通番為寇”的罪名，這足以說明他為什麼捨棄官職去當海盜。明朝對“通番”的罪名處理極嚴，許多通番者都被處以死刑，所以鄭孔目不得不破釜沉舟幹出劫獄的大事。從其劫獄救出嚴啟盛等人來看，他們之間的關係很深，他應是與嚴啟盛共同犯下了通番的“罪行”，所以在嚴啟盛入獄後，不得不採取極端的手段，否則嚴啟盛等人被捕，遲早會牽涉到他，所以，他乾脆與囚犯們沆瀣一氣，攻破漳州監獄，下海為盜。從這一點來看，嚴啟盛也是一個不簡單的人物。明代漳州的通番，也不是人人可以做的。首先，主事者要為當地豪強，周邊的鄉黨不敢與其對抗，也不敢揭發他；其次，他們要在官府有背景，一旦出了事，可以有人保護。鄭孔目應當就是扮演保護者的角色，嚴啟盛下海通商，所得利潤分一部分給鄭孔目，鄭孔目在官府想盡辦法給嚴啟盛通消息，並保護他的黨羽。不過，到了事情無法掩蓋之時，鄭孔目就祇好以劫獄的方式來救嚴啟盛了。

鄭孔目與嚴啟盛的關係，就像是《水滸傳》中宋江與晁蓋的關係。由於鄭孔目的地位，所以，在官府的史冊上，這夥強盜的頭目是鄭孔目，實際上，這支海盜隊伍的真正頭目是嚴啟盛這位“大哥大”。在廣東境內官府的記載中，這支海盜隊伍的首領一直是嚴啟盛而不是鄭孔目。這就足以說明，鄭孔目的地位不如嚴啟盛。

回顧這段歷史，讓人感慨再三。嚴啟盛等人的罪名，不過是進行私人海上貿易而已。換一個朝代，進行海上貿易都是合法的，唯獨在明代前期，通番是

非法的。若明朝允許百姓海外貿易，嚴啟盛等人應是功臣而不是罪人。

嚴啟盛等人下海之後，向遠方駛去，但福建方面的水師將領王雄在背後緊追不捨：

> 都察院奏，福建備倭署都指揮僉事王雄，追賊至東海黑水洋中，被賊拘執，求免而歸。(27)

黑水洋在澎湖群島與臺灣之間，這裡有一條巨大的海流從南向北流行，水色深黑，所以被稱為黑水洋。可見，當時嚴啟盛一夥下海後，一直向東行駛，已經接近臺灣海面。然而，都指揮王雄竟然也跟蹤而來，雙方決戰不可避免了。由於輕敵與失去地利等有利條件，王雄最終被俘。景泰三年九月的官方文獻記載了王雄被俘過程：

> 敕福建都指揮僉事王雄招撫海洋強賊。初，雄為賊所執，仍復放回。兵部議：雄未知何由不被殺害，又得生還？恐懷奸詐，交通賊情，乞移文巡按御史究問。至是鎮守等官言，雄輕率先進，賊眾軍寡，反為所執。賊云：汝是吃菜王都司，姑貫汝死！杖之三十，桎梏三日，而後放回。賊又云：我罪深重，難以復業。今放公回，可言於三司，具奏朝廷，曲賜矜宥，祇須分坐一小舟來，我輩皆服。至是以聞，故有是命。(28)

但在景泰三年九月，嚴啟盛等人已經進入廣東海域，可知王雄在福建海域的招安不會有效果。最後，王雄被處以降職的處分。

嚴啟盛在廣東的活動

嚴啟盛進入廣東海域後，並非馬上就到香山外海駐紮。最初，他們是在鄰近福建海豐的海面活動。《粵大記》記載：

> 景泰三年夏四月，海寇寇掠海豐、新會，備倭都指揮僉事王俊有罪伏誅。時海賊寇海豐、新會，甚猖獗。總兵董興使都指揮僉事杜信往剿之，被殺。(29)

《粵大記》對嚴啟盛的記載要比《香山縣鄉土志》更為詳細，這是由於《香山縣鄉土志》祇記載本土的事，對嚴啟盛在外地的活動記載不詳，而《粵大記》一書則記載了嚴啟盛在廣東的全部活動。以上史料表明：嚴啟盛入粵早期是在海豐的海面活動，然而又駛到千里之外的新會海面，可見嚴啟盛初到廣東，並沒有在某地駐紮的打算，而是在海上打游擊戰，他的船隊倏忽千里，令明軍疲於奔命，最後被嚴啟盛抓住機會，一舉擊斃都指揮僉事杜信。

嚴啟盛在廣東仍以海上貿易為主，在杜信被殺之後，廣東官軍大舉出動，“備倭指揮僉事王俊追至清水澳，不及；還至荔枝灣海面，獲白船一隻，俊取其檳榔、蘇木。”(30)這隻白船顯然是嚴啟盛船隊的，作為官軍指揮，王俊本應將其人船俱獲，但王俊收其財物，卻“縱賊開洋而遁”，於是受到朝廷的處分，最後被殺。(31) 從這艘船隻所載蘇木與檳榔來看，這些都是東南亞向中國出口的傳統物產，這表明嚴啟盛在廣東沿海也是做海外生意，這個人最終成為海盜，實在是時代的悲劇。

應當說，早期的海上活動者大都是亦商亦盜，如葡萄牙人、西班牙人、荷蘭人到東方貿易也是這樣行事，他們在海外能夠搶劫時就以搶劫維生，祇有在不能搶劫時才進行貿易活動。與他們相比，嚴啟盛似乎更重視貿易。當時並無私人商船貿易於海上，祇有東南亞前來廣東沿海貿易的船隻。從嚴啟盛的行為中可知，他並不是搶劫這些蕃商，而是與這些蕃商進行貿易，祇有官軍前來干涉時，他們才敵殺官軍。所以說，他本質上不是海盜，因為當時的海上沒有可劫的船，而載有貨物的商船，都是可與嚴啟盛做生意的對象，嚴啟盛祇有保護他們，不會侵害他們。可惜的是：嚴啟盛與官軍的仇恨卻越結越深，他們一開始捉到官府的官員還會將其釋放，但到了新會水面一戰後，嚴啟盛部殺死了官軍的重要人物——備倭都指揮僉事杜信，雙方的對立已不可化解。

備倭指揮僉事杜信戰死之後，朝廷震動，嚴啟盛感受到來自朝廷的更大壓力。《廣東通志》記載：“(景泰)三年四月，海賊寇掠海豐、新會，總捕都指揮僉事杜信，與戰死之。參政謝祐、副使項忠，遣指揮張通等往剿。賊遂遁去。”(32) 可見，嚴啟盛此後的對手是新任備倭指揮張通。從景泰三年開始，嚴啟盛在廣東的活動一直持續到天順二年，其間共有六年。在此期間，張通對嚴啟盛一點辦法都沒有，由此可知嚴啟盛此人的厲害。不過，嚴啟盛能在廣東沿海活動多年，與當時廣東的形勢有關。在正統與景泰年間，廣東發生了黃蕭養叛亂，起義的隊伍有數萬人，一度圍困廣州城。後來，黃蕭養戰敗被殺，但廣東境內仍不平安，“景泰時，新會陽江有賊數萬”(33)，他們與海上的嚴啟盛相互呼應，使明軍應付維艱。自景泰三年嚴啟盛襲殺杜信之後，官方簿籍上多年不見他的蹤影，他應是向西航行到陽江一帶，借當地農民軍掩護自己，一邊進行他的海上貿易。不過，迄至天順年間，新會、陽江等地農民起義失敗，官軍開始將海盜作為主要清剿對象，而嚴啟盛與官軍的戰鬥也日益激烈。天順二年二月，“海寇犯寧川守御千戶所。”“寧川守御千戶所，在吳川縣東南，隸神電衛，洪武二十七年設。官五員，旗軍四百五十七名。”(34) 吳川縣位於廣東西部的高州府，這裡鄰近越南，是海防要地之一。嚴啟盛能攻克有四百多名士兵防守的甯川千戶所，說明他的實力頗為雄厚。他的行動大大震驚了明朝官府。張通受到責備，“巡按廣東監察御史呂益奏：副總兵都督同知翁信、總督備倭都指揮張通等，不嚴督各衛所守哨，致賊流劫寧川守御千戶所，殺擄人財，其哨守地方都指揮僉事林清不行策應，俱宜究治。上曰：翁信等姑記其罪，都察院錄狀以示，俾急擒賊。林清，令益執鞫之。”(34) 其後，明軍將更大的壓力施加在嚴啟盛之上。

在明朝大軍出動之際，嚴啟盛來到香山沿海活動：“(天順二年)三月，翁信奏：海賊四百餘徒犯香山守御千戶

所，燒燬備邊大船。上命張通殺賊贖罪。……十月，海寇平。”(36)這條史料表明：嚴啟盛來到香山外海是在天順二年三月，他率四百餘眾海盜攻下了香山守御千戶所，“香山守御千戶所，在香山縣城，隸廣海衛，洪武二十六年設，官三員，旗軍四百二十八名。”(37) 嚴啟盛能夠攻克設置在縣城中的守御千戶所，說明他的實力不可小覷。其次，嚴啟盛將香山縣守御千戶所的大船都燒掉，很明顯是為了控制香山縣海域的制海權，剿滅官軍的水師，他就可以香山縣外海順利地進行招商貿易了。香山外海就在這時成為海上走私貿易的重要場所。但是好景不長，到了十月份，嚴啟盛失敗於香山沿海。

關於嚴啟盛的失敗，《粵大記》有記載：

> 天順二年（1458），海賊嚴啟盛寇香山、東莞等處。巡撫右僉都御史葉盛過平之。先是，啟盛坐死，囚漳州府，越獄，聚徒下海為患，敵殺官軍，拘留都指揮王雄；至廣東，復殺總督備倭都指揮杜信。至是，招引番船，駕至香山沙尾外洋。盛廉其實，會同鎮守廣東左少監阮能、巡按御史呂益，命官軍駕大船衝之，遂生擒啟盛，餘黨悉平。(38)
>
> 嚴啟盛被擒後，官軍紛紛彈冠相慶。天順二年十二月，海寇平。論功，陞備倭都指揮張通按察司僉事，謝嶽及官軍各賞有差，俱以斬獲海賊故也。(39)

可見，在葉盛的督促下，張通部官軍用大船衝擊嚴啟盛的小船，終於擊敗了嚴啟盛。各級官員都獲得朝廷的賞賜。嚴啟盛的活動在此劃上一個句號。

從嚴啟盛的主要活動來看，他原來祇是一個豪商，帶着下屬進行通番走私做海上貿易，不幸被官府發現被捕，祇好採取激烈的破獄行動。他到了廣東沿海，仍然是以對外貿易為主，為了掃清對外貿易的障礙，他發動了對沿海衛所的兩次攻擊，曾經攻破寧州千戶所與香山千戶所。他也曾經大破官軍，俘擄一個明軍的都指揮僉事，殺死一個都指揮僉事。這都表明他的“海盜”隊伍相當善戰。不過，在經過六年的貿易與戰爭之後，他終於被官府擊敗。從嚴啟盛的事蹟來看，他應當是一位值得紀念的英雄人物。

嚴啟盛對澳門的最大貢獻是將對外貿易帶到濠鏡澳一帶。嚴啟盛在廣東沿海招引“蕃商”，最初並非在香山沿海。從當時形勢來看，新會與陽江二縣境內都有大股農民起義隊伍，他在陽江與新會的時間應當更多些。此時的香山，因為有香山縣中駐紮的守御千戶所，而且這所千戶所擁有大船，嚴啟盛在這裡的活動很不方便。直到天順二年，陽江、新會等地的農民軍大都失敗，嚴啟盛失去他們的掩護，祇好另尋根據地。天順二年二月，他突襲廣東西部的寧川千戶所，將明軍的注意力轉向西部，而後他突然向東航行，攻擊香山千戶所，燒燬官軍的大船，從而控制香山水域達八個月之久。他在這裡招引“蕃商”，進行貿易，卻不料張通部官軍在葉盛的督促下，乘大船突襲嚴啟盛，嚴啟盛失利被俘。不過，嚴啟盛在“香山沙尾外洋”的八個月活動，已使該地成為一個初步繁榮的港口。

關於嚴啟盛的歷史也存在着一些爭議。以上史料表明嚴啟盛在廣東沿海活動多年，石奕龍教授認為：既然嚴啟盛襲殺杜信是在景泰三年（1452），那麼，嚴啟盛來到“香山沙尾外洋”也應提前到景泰三年，所以，澳門開港時間還可以提早六年——即1452年。(40)但詳細分析以上史料，可知嚴啟盛於景泰三年襲殺杜信並非是在香山外海，他先是在海豐海面與杜信作戰，而後在新會海面的海域內擊殺杜信，此後他的活動主要在新會與陽江境內，這是因為，景泰年間當地有數萬農民起義，從而掩護了他的行動。所以，他在官方簿籍上失蹤多年。至於香山縣海域，早年有香山千戶所的大船在這裡巡弋，不是嚴啟盛活動的理想地方，直到嚴啟盛殲滅駐屯香山千戶所的官軍，嚴啟盛才有可能將香山外海作為自己的根據地，在這裡活動八個月，“招引番船”，從而發展了“香山沙尾外洋”的對外貿易。可見，嚴啟盛開拓香山沙尾外洋的時間還是定在天順二年為好——即1458年。

從嚴啟盛的歷史看澳門媽祖閣的創建者

有關嚴啟盛的歷史表明：福建商人是澳門港口的開拓者。其後，雖說嚴啟盛失敗了，但澳門已經成為一個走私貿易的港口。迄至明代中葉，當地仍有海外商人前來駐足。清初尤侗的〈默德那竹枝詞〉云：“香山濠鏡辨光芒，妙女兒干進秘方。最是同儕多意氣，鄭莊千里不齎糧。”附注解釋道：“回回識寶附舶香山濠鏡貿易，正德中進女你兒干於永，獻房中秘方。”(41)章文欽認為：這條史料表明，正德年間（1506-1521）有阿拉伯商人在濠鏡澳一帶貿易。又如嘉靖《廣東通志》記載：“布政司案：查得遞年暹羅國並該國管下甘莆沾、六坤州，與滿剌加、順搭、占城各國夷船，或灣泊新寧廣海、望峒；或新會奇潭，香山浪白、蠔鏡、十字門；或東莞雞棲、屯門、虎頭門等處海澳，灣泊不一。”(42)可見，自嚴啟盛開港後，來自東南亞的海船到澳門一帶停泊貿易是經常現象。這為葡萄牙人日後在這裡開拓貿易打下了很好的基礎。

有趣的是：自嚴啟盛之後，福建商人仍在濠鏡澳一帶活動。崇禎年間葡萄牙人嘍嚟多的〈報効始末疏〉回顧葡萄牙人抵達澳門的歷史：

> 迨至嘉靖三十六年（1554），歷歲既久，廣東撫按鄉紳悉知多等心跡，因阿媽等賊竊據香山縣濠鏡澳，出沒海洋，鄉村震恐，遂宣調多等，擒賊巢穴，始准僑寓濠鏡，比作外藩子民，授廛資糧。雖海際窮嵎，長不過五里，闊僅里餘，祖骸孫喘，咸沐皇恩。(43)

這段文字中，最引人注目的是“阿媽等賊”這句話。以意料之，這應該是一夥信奉“阿媽”的福建海盜。(44)文中明確指出：濠鏡澳原被“阿媽賊”盤據。考慮到天順年間漳州海盜嚴啟盛就到達了香山外海，應當承認：濠鏡澳自天順二年（1458）以來一直是福建海盜控制的地方，他們在這裡一面與官軍作戰，一面與東南亞番船貿易，

將濠鏡澳發展為一個重要的港口，直到葡萄牙人進入。

其次，自宋元以來，福建的航海者就以敬奉媽祖出名，不論是水師還是海盜，都在船上供奉媽祖的香火，並在所到之處搭蓋媽祖的廟宇。很顯然，在葡萄牙人抵達濠鏡澳之前，當地就有了媽祖的廟宇，所以，當地的海盜才會被稱為“阿媽賊”。在澳門有一個家論戶曉的傳說：當年葡萄牙人第一次航海來到澳門時，已見澳門半島港灣裡有一座媽閣廟，所以，他們將澳門稱為“阿媽港”。至今為止，葡萄牙人仍稱澳門為“Macau”，類似閩南語“媽角”（或是媽閣、媽港）的發音。

對澳門葡語之名的解釋，學術界是有爭議的，一些學者肯定“Macau”之名與阿媽港有關，也有一些學者認為：“Macau”之名同樣出於葡萄牙人對緬甸古地名的記載，例如，緬甸的“白古”也被葡萄牙人稱之為“Macau”。他們認為：澳門的葡萄牙語之名與阿媽港無關。我認為，雖然不能說“Macau”之名一定就是澳門專有的，但一名多義的情況歷來不罕見。(45) 廣東的“Macau”之名是否與媽港有關，則要看葡萄牙人自己的解釋，葡萄牙人嗲嚟多的〈報効始末疏〉中出現“阿媽等賊”這句話，說明早期葡萄牙人確實是將澳門當作阿媽港，否則不會有類似的稱呼出現。可見，澳門的葡語名“Macau”應與阿媽港之名有關。不過，就閩語來看，“Macau”應為“媽角”之名的對譯，而不是媽閣、媽港。澳門媽閣廟所在地，原為一個伸入海洋的地岬，所以，當地有娘媽角的稱呼，娘媽角也可稱之為阿媽角。在原版的《粵大記》一書裡，澳門的地名就是“亞馬港”，其意為“阿媽角之港”。這一地名也表明媽祖閣在當地的歷史悠久，否則廟宇所在地不會被稱為娘媽角。

通過以上分析，我仍然堅持我的觀點，澳門媽閣廟建造在葡萄牙人抵達澳門之前，應是澳門的開港者嚴啟盛及其部屬所造。其絕對年代應為天順二年，即1458年。

【註】

（1）此碑現存於澳門媽祖閣正覺禪寺門前右壁。

（2）譚世寶：〈澳門媽祖閣的歷史考古新發現〉，《學術研究》，廣州，1996年第9期。

（3）無名氏：《香山縣鄉土志》卷三，〈兵事錄〉。手抄孤本，北京，中國科學院圖書館藏，1988年中山縣方志委影印本。

（4）陳樹榮：〈澳門媽祖文化的形成及發展——從媽閣廟石殿神龕‘萬曆乙巳四街重修’碑記談起〉，《媽祖文化研究——第一屆媽祖文化研究得獎作品集》，澳門中華媽祖基金會2005年，頁46-47。

（5）石奕龍：〈澳門媽祖信仰形成問題的辨識〉，《文化雜誌》中文版第49期，澳門特別行政區政府文化局2003年，頁180、182。

（6）張瀚：《松窗夢語》卷4，〈商賈紀〉，北京，中華書局1985年，頁84。

（7）張萱：《西園聞見錄》職方典，卷62，福建。燕京社1940年影印本。

（8）徐松輯：《宋會要輯稿》刑法二之一三七，第七冊，北京，中華書局1957年，頁6564。

（9）（11）胡宗憲等：《籌海圖編》卷4，《福建事宜》，文淵閣四庫全書本，頁33。

（10）龔用卿：《雲岡文集》卷18，〈送漳州太守曹侯入覲序〉，清光緒刊本。

（12）參見：傅衣淩：〈明代福建的海商〉，《明清時代商人及商業資本》，北京，1956年7月跋，頁107；陳文石《明洪武嘉靖間的海禁政策》，1966年8月，國立臺灣大學文學院文史叢刊之二十。

（13）（14）（15）（16）轉引自李國祥、楊昶主編：《明實錄類纂》，福建臺灣卷，武漢出版社1993年10月版。頁414-418；頁10；頁417；頁414。

（17）王民應：〈條處海防事宜仰祈速賜施行疏〉，《明經世文編》卷2835，頁2994。

（18）（21）李國祥等：《明實錄類纂》福建臺灣卷，頁659；頁239。

（19）（20）郭厚安：《明實錄經濟史資料選輯》，中國社會科學出版社1989年，頁666；頁667。

（22）《明英宗實錄》卷四三正統三年六月戊午，頁2。

（23）《明憲宗實錄》卷九七成化七年十月乙酉，頁7。

（24）楊國楨：〈東亞海域漳州時代的發端—明代倭亂前的海上閩南與葡萄牙〉，《文化雜誌》中文版第42期，澳門特區文化局，2002年春季刊，頁91-107。

（25）（29）（30）郭棐：《粵大記》卷三事紀類，海島澄波，黃國聲、鄧貴忠點校，廣東，中山大學出版社1998年重印本。頁56；頁891；頁891。

（26）轉引自李國祥等重編：《明實錄類纂》福建臺灣卷，頁488-489。

（27）《明英宗實錄》卷二三三，景泰四年九月甲子。

（28）《明英宗實錄》卷二二〇，景泰三年九月丙辰。

（31）關於王俊之事，阮元等人的道光《廣東通志》卷一八七前事略七記載：“備倭指揮僉事王俊有罪伏誅。鎮守廣東左監丞阮能左副總兵董興使杜信往剿海賊被殺，復遣指揮歐信等分路追之。惟王俊追至清水澳，不獲，還至荔枝灣海面，獲白船一隻。俊取其檳榔、蘇木等物，縱賊開洋而遁。為中監錦衣百戶許昇告發，祐、忠等追得俊贓，阮能等奏聞。俊當斬。有旨，就彼處決號令。於是，誅俊。”

（32）（33）（35）（36）阮元等：道光《廣東通志》卷一八七前事略七，上海古籍社1988年版，頁3426；頁3426；頁3426-3427；頁3427。

（34）（37）郭棐：《粵大記》卷二七政事類，頁777；頁774。

（38）（39）郭棐：《粵大記》卷三事紀類，海島澄波，頁56；頁56。

（40）石奕龍：〈澳門媽祖信仰形成問題的辨識〉，《媽祖文化研究——第一屆媽祖文化研究得獎作品集》，澳門中華媽祖基金會2005年，頁81-82。

（41）尤侗：《西堂全集》康熙十一年刊本。轉引自章文欽：〈澳門與中華傳統文化中的航海保護神〉，澳門海事博物館、澳門文化研究會合編：《1995年澳門媽祖論文集》，1998年版，頁186。

（42）黃佐：嘉靖《廣東通志》卷六六外志三，廣東省地方誌辦公室1997年影印明嘉靖刊本。

（43）〔葡萄牙〕嗲嚟多：〈報効始末疏〉（崇禎元年稿），原載韓霖：《守圉全書》卷三制器篇，崇禎八年刊本。轉引自湯開建：《嗲多嚟〈報效始末疏〉箋正》，廣東人民出版社2004年，頁2。

（44）湯開建：《嗲多嚟〈報効始末疏〉箋正》，頁50。

（45）金國平與吳志良分析了西語中的多處“Macau”與“Macao”之名的來歷，見金國平、吳志良：《過十字門》，澳門成人教育學會2004年出版，頁90-96。