



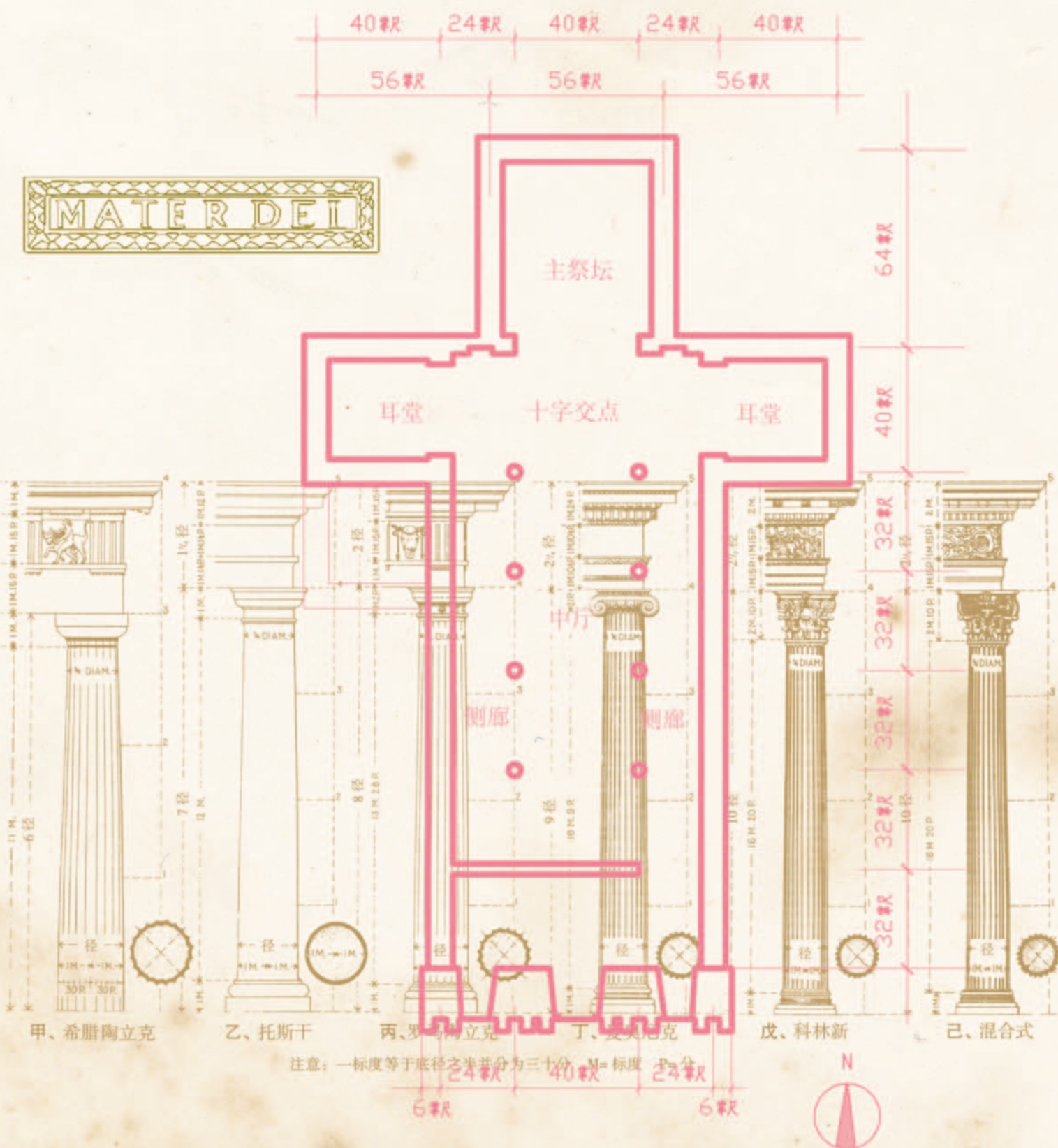
冼玉清：碧琅玕館春長好
劉亮與丁衍庸、高劍父



廣東原生生態歌謠說唱南音
澳門大三巴建院相關爭議

文化雜誌 中文版第七十四期 【二〇一〇年春季刊】

澳門文化局出版



注意：一标度等于底径之半并分为三十分，M=标度，P=分



ISSN 0872-4407



9 770872 440006



・ 文化 ・

碧琅玕館春長好

——澳門之女碧琅玕館館主冼玉清教授

與金明館館主陳寅恪教授的兩代詩緣

姜伯勤 1

【附】《碧琅玕館詩鈔》(澳門詩集錄)

7

秦牧先生為《冼玉清文集》所寫〈序言〉

17

莊福伍先生撰寫的〈冼玉清先生年表〉(摘錄)

19

劉亮與丁衍庸、高劍父

劉居上 23

廣東原生態歌謠說唱南音的傳承

譚美玲 37

明末清初來華耶穌會士翻譯《四書》芻議

孔令雲 譚樹林 59

澳門聖保祿教堂——近代中國的第一座巴洛克建築

許政 71

福音初至之地的見證

——澳門基督教墓園所反映的19世紀早期

新教在華面對之社會關係

關俊雄 81

試探究巴色會李朗神學的教學實務與組織系統

——以一份新近刊佈的陳安仁自述稿為主線

蕭瀾 101

《廣東文徵》改編本斷句獻疑

陳廣思 108

・ 歷史 ・

唐廷樞與中國近代煤礦業

胡海建 113

從中文史料看19世紀澳門的火災與防災、救災

葉農 131

從澳門搜集的瓷片看中國出口瓷

馬錦強 143

澳門聖保祿學院的建立及相關爭議

戚印平 163

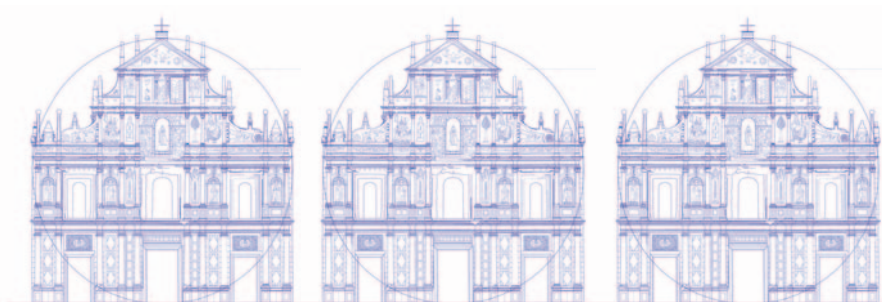
法國傳教士殷弘緒來華活動述評

劉芳 183

盜走燒燬鄭和下西洋檔案的罪人

是劉大夏？乾隆帝？永樂帝？

施存龍 190



封面引言

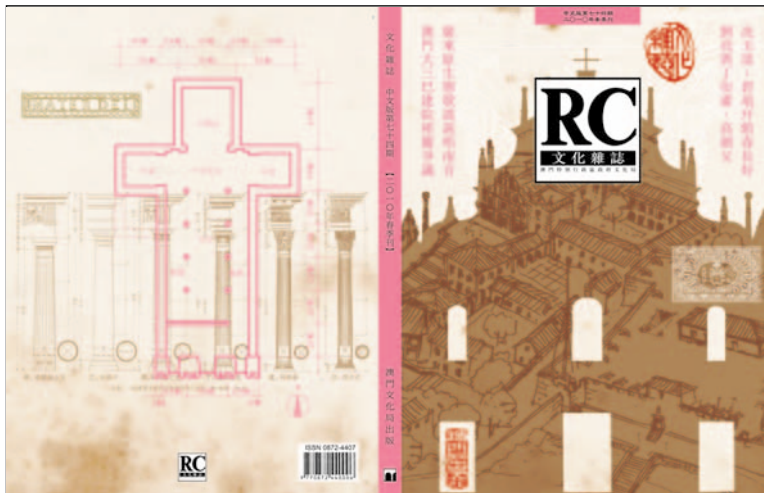
1578年9月6日前往日本視察教務的范禮安首次抵達澳門。他在澳門逗留了整整一年，期間參與了兩項意義深遠的重大決策：其一是與澳門葡商簽訂參與生絲貿易協定，使得教會從澳門運往日本的生絲份額中獲得四十擔生絲的固定份額，此項贏餘成為創建神學院的重要資金來源；其二是下令將羅明堅和利瑪竇調來澳門，為進入中國內地傳教做學習中國語言文化的必要準備。范禮安抵達日本後召開教區協議會，竟然大膽提出：“應努力向國王提出在中國澳門港中創建一所擁有五百杜卡多定期收入的學院，其目的是為了那些前往日本以及有志於中國、暹羅、交趾支那和其它地域的新生改宗事業、從歐洲派遣而來的人們。應在那裡培養三十名耶穌會士。”——由於澳門的特殊位置及日本準管區從澳日貿易中獲得大量資金，范禮安計劃創建澳門聖保祿學院果真是深謀遠慮的神來之筆。

澳門聖保祿學院於1594年12月1日正式成立。它確實為東方聖眾提供了一方摹擬的“西方聖地”，亦為利瑪竇等歐洲有識之士走向中國開闢了一個濡染中國文明精神的窗口。從本期封面和封底的圖示中尋索可知，澳門聖保祿教堂的平面布局與建造於1568年的羅馬耶穌會教堂相似，由南面的巴西利卡結合北部的“等臂十字形空間”嵌合而成。教堂從1601年動工至1603年完工，范禮安神父親自於1603年的聖誕節平安夜在新教堂主持了首場彌撒。教堂的石雕立面卻費了三十多年工夫才於1637年竣工。這麼個“大三巴”工程堪稱為“石頭的史詩”，尤其是1835年教堂主體建築被烈焰吞噬，唯有它巍然獨存，迄今猶岸然兀立於澳門歷史城區的中心，傾聽着千千萬萬中外遊客的驚歎和默禱。

《文化雜誌》·第七十四期

致謝提供資料之作者與機構

姜伯勤
劉居上
譚美玲
孔令雲 譚樹林
許政
關俊雄
蕭瀾
陳廣恩
胡海建
葉農
馬錦強
戚印平
劉芳
施存龍



本期封面由韋雅思（Gisela Viegas）設計



是一份研究歷史文化的雜誌，亦為切磋學問的自由論壇。其宗旨是推動東西方文化交往，探討澳門獨特的個性及中外文化互補的歷史，藉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。



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。

碧琅玕館春長好

澳門之女碧琅玕館館主洗玉清教授 與金明館館主陳寅恪教授的兩代詩緣

姜伯勤*

澳門的女兒洗子

詩人洗玉清教授是澳門的女兒。

在先生執教的嶺南大學、中山大學，在綠樹如茵的康樂園內，頭簪一朵白玉蘭的這位碧琅玕館館主，被人們親切地叫做“洗子”或“洗姑”。

洗子原籍南海西樵簡村，1895年出生於澳門；1912年於澳門鏡湖醫院恭聽孫文先生演說。是年（17歲）畢業於澳門子褒中學。先生在《自傳》手稿中說：“我一生受他（陳子褒先生）的影響最深：也立意救中國，也立意委身教育。自己又以為一有室家，則家庭兒女瑣事，總不免分心。想全心全意做人民的教師，難免失良母賢妻之職；想做賢妻良母，就不免失人民教師之職，二者不可兼，所以十六七歲我就決意獨身不嫁。”⁽¹⁾

1995年，時值洗玉清先生百年紀念，澳門歷史學會出版《洗玉清誕生百年紀念集》。鄭煒明先生在〈讀洗玉清教授著作筆記〉中指出：“今天我們認識的洗玉清教授，絕對是一位身份異常獨立的女學者、女詩人。”咸贊洗子身處“對婦女限制極大極多的末代舊中國”，而能“超越”傳統。⁽²⁾

* 姜伯勤（1938-），廣州中山大學歷史系教授、博士生導師；兼任敦煌研究院研究員、中國敦煌吐魯番學會副會長；先後任七屆、八屆、九屆、十屆全國政協委員；曾任國務院學位委員會歷史學科評議組成員、副召集人。主要從事隋唐史、敦煌學、絲綢之路史和藝術史研究，出版專著六部，發表學術論文一百二十餘篇。其專著《唐代敦煌封戶制度》1995年獲第一屆全國高等學校人文社科優秀成果獎二等獎，專著《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》1998年獲全國普通高等學校第二屆人文社科研究成果獎二等獎，同年獲廣東省優秀社科成果一等獎，專著《石瀛大汕與澳門禪史》2005年獲首屆澳門人文社會科學研究優秀成果獎一等獎。1989年獲得廣東省優秀教學成果一等獎；1991年被評為全國教育系統勞動模範，1993被授予“南粵傑出教師”榮譽稱號。

2008年8月，廣東省人民政府文史研究館編，並由著名詩人學者、書法大家陳永正先生編訂之《碧琅玕館詩鈔》，以極高潔之線裝函套本形式出版。其中如〈夜歸澳門〉一詩有云：

情急覺程緩，中夕夢偏慳。
虛枕濤聲壯，高窗月色閑。
星星見燈火，望望已家山。
入戶親先喜，扶肩認別顏。

思念家山的“情急”之音，躍然紙上。自然之情，不假雕鑿，把一個澳門女兒的真情，抒寫得自自然然。

又如同書〈國難文學·丁丑月八月二十八日避亂返澳門〉有云：

七載別故園，此心長惻惻。
遊子豈忘家，言之淚沾臆。
況值喪亂歸，焉敢言息轍？

詩中把對澳門的思懷，與對亡母的思念交織在一起，詩云：

晚上阿母室，衾枕仍素絨。
 盥盤猶母用，幅巾猶母織。
 (……………)
 姊妹話家常，絮語如蟲唧。
 談舊有餘哀，思存同太息。
 獨有風樹悲，此生無終極。

洗子對故園澳門的愛，與對已故慈母的愛不可分離。她是歷經國難氣節崇高的愛國主義者，而不愧為澳門的優秀兒女。(3)

與義寧陳氏的兩代詩緣

陳寅恪教授，江西修水人。義寧陳氏一家是近現代中國文化中光彩照人的傳奇。寅恪先生父親陳散原即陳三立先生，為當代中國之一大詩家。

誠如陳永正先生所指出：“洗玉清先生的詩歌創作，大致可分為早、中、晚三個時期。”“早期為1915年至1937年夏。先生為名門閨秀，上庠學人，時與國中名流鉅子往還，所寫的詩亦備受贊賞。”

1937年夏，老詩人陳三立為《碧琅玕館詩》題記：“澹雅疏朗，秀骨亭亭，不假雕飾，自饒機趣，足以推見素抱矣。”借用寅恪先生的一句話來說，這確實是一種真正的“同情的瞭解”。

又如陳永正先生指出：“中期為1937年秋至1954年，這是先生詩歌創作的高峰期。”“1942年至1945年間所寫的〈流離百詠〉，更是史詩式的抗戰長卷。”“陳寅恪先生更評曰：‘大作不獨文字優美，且為最佳之史料。他日有編《建炎以來繫年要錄》者，必有資可無疑也’。”(4)

舊雨新知九家村

1949年1月18日，陳寅恪先生一家自上海乘輪船抵廣州漁珠碼頭，並由嶺南大學交通船迎抵嶺大北校門碼頭，陳序經校長、洗玉清教授等親往迎候。

寅恪先生入住嶺南大學九家村，這裡曾是抗戰期間流離中有患難之交的洗玉清先生的住處所在。先是1930年三十五歲時，嶺大校長鍾榮光破例專撥“九家村”一宅讓其獨居，是為先生所顏之“琅玕館”；洗玉清先生又在稱為“廣寒宮”的女生宿舍住過；上世紀50年代中期還入住過中山大學東北區新女學附近的新建房舍，直至調往廣東文史館之前。

九家村在今中山大學生物系及幼兒院迤北之一坡地上，如曾昭璇先生所云：“（洗子家是）一家紅磚高級住宅，雖然面積小一些”，“但四圍花園包繞，小徑通幽”，“當時九家村已有由校規劃為種竹類種植園的計劃，不准多蓋房子。當時華人教授能住九家村已算榮譽的了。”(5)

1949年1月，寅恪先生有〈己丑元旦作時居廣州康樂九家村〉詩云：

無端來作嶺南人，朱橘黃蕉鬥歲新。
 食蛤那知今日事，買花追惜少年春。
 一生心苦誰同喻，數卷書存任更貧。
 獨臥荒村驚節物，可憐空負病殘身。(6)

嶺南風情給詩人惜春的意象，從而與內戰中的貧苦流離形成對照。不久，寅恪先生並夫人唐筼，前往康樂園附近之漱珠崗純陽觀探梅，從而給“負病”的生活帶來了春天的生氣。

漱珠崗純陽觀唱和

洗玉清先生1950年6月於《嶺南學報》第十卷第二期發表〈天文家李明徹與漱珠崗〉一文，有云：“去嶺南大學四里，有鄉名五鳳村。村有漱珠崗，純陽觀在焉。”(7)

清道光六年(1826)天文學家、道士李明徹得兩廣總督阮元之助，鼎建純陽觀。純陽殿後，有為李明徹觀天象而建的朝斗臺。李明徹著《圓天圖說》一書，此觀建立後，遂為文人墨客吟誦雅集之地。如1949年有江西詩人羅球，《藤花別館詩鈔》著者，作〈遊漱珠崗並訪洗玉清教授琅玕

館》詩⁽⁸⁾；1950年1月，陳寅恪先生有〈已丑仲冬純陽觀探梅東洗玉清教授〉詩。⁽⁹⁾

此詩即三聯版《陳寅恪集·詩集》之〈純陽觀梅花〉，詩云：

我來祇及見殘梅，嘆息今年特早開。
花事已隨浮世改，苔根猶是舊時栽。
名山講席無儒士，勝地仙家有劫灰。
遊覽總嫌天宇窄，更指病眼上高臺。

(1950年1月)⁽¹⁰⁾

今本《碧琅玕館詩鈔》卷二有〈漱珠崗探梅次陳寅恪韻（已丑仲冬）〉，詩云：

騷懷惘惘對寒梅，劫罅憑誰訊落開。
鐵幹肯因春氣暖，孤根猶倚嶺雲栽。
苔碑有字留殘篆，藥竈無煙剩冷灰。
誰信兩周花甲後（壁間有碑立於道光己丑，
去今適百二十年），有人思古又登臺。

此次純陽觀尋梅，寅恪先生唐筭夫人亦同行。夫人〈同寅恪純陽觀尋梅〉（1950年1月）有云：

乘興尋梅梅已殘，扶筇惆悵上高壇。
暗香浮動任吹盡，俯見蒼松獨耐寒。⁽¹¹⁾

此三首詩，表達了三位詩人“剩興尋梅”的詩情，然因嶺南地處亞熱帶，花事季節與北京當有不同，寅恪先生詠唱“苔根猶是舊時栽”，寫出了對傳統文化根脈的執着；“遊覽總嫌天地窄”，則抒發了詩人寬廣的胸襟。

冼玉清先生的詩句“鐵幹肯隨春氣暖”，錚錚作響，充滿着堅強而熱烈的氣勢。而唐筭夫人高吟“暗香浮動任吹盡，俯見蒼松獨耐寒”，體現了在大時代中的堅韌生命力。

今純陽觀純陽寶殿南有一處“漱石”，上書“漱石”二字，又有“梅社”、“民國丁未名公書”等字樣。此梅社漱石，當是眾詩人當年詠梅處。

千竿滴翠門清新

冼玉清先生的史才詩筆，得陳寅恪先生激賞。1952年2月，寅恪先生詩〈題洗玉清教授修史圖〉云：

流輩爭推續史功，文章羞與俗雷同。
若將女學方禪學，此是曹溪嶺外宗。
國魂銷沉史亦亡，簡編桀犬滋雌黃。
著書縱具陽秋筆，那有名山淚萬行。
千竿滴翠門清新，一角園材貌得真。
忽展圖看長歎息，窗前東海已揚塵。⁽¹²⁾

詩中“國魂銷沉史亦亡”句，表達了對史魂亦即“國魂”的招魂，由此可見詩人對史之存亡與國魂存亡關係的觀念。

“文章羞與俗雷同”，則再次重申了王國維墓碑碑文中的免卻“俗諦”的主張。

“千竿滴翠門清新”，則喻指碧琅玕館館主的清新氣質。

邱世友教授撰有〈試解讀陳寅恪教授〈洗玉清教授修史圖〉詩〉一文指出：“縱觀洗子的著作既屬正史，唯考證藝文、人物特多。廣言之均屬歷史著作，因而有其真實性，猶見‘事外遠致’之作。”如關於天文學家漱珠崗李明徹之研究，指出李不僅遊學於京師欽天監，“爾後又到澳門汲取西方天文學，中西融貫。”⁽¹³⁾

冼玉清教授精於繪事。1939年於授課之餘，繪〈海天躑躅圖〉。洗子序云：“棲皇羈旅，自冬涉春，如畫青山，啼紅鵲血，忍淚構此。”⁽¹⁴⁾

先生於詩歌寫作，少有師承，中年有高人點評指點，而於自己之詩作，多年間反復錘煉修訂，如1943年《琅玕館詩鈔》若干首首刊於《宇宙風》雜誌⁽¹⁵⁾，而後收入今本《碧琅玕館詩鈔》時，又悉心修改。

《宇宙風》第一百三十五、六期合刊頁72有冼玉清〈琅玕館詩鈔〉，有詩：〈貴陽國立貴州大學聘書遠至，張西堂、岑家梧、羅香林

三君來書敦促並盛道花谿風景優勝，率成二絕奉答。〉

錦雲天外候飛來，庚信自慚博洽才。
去住此身難自主，行藏空被海鷗猜。
風光聞與富春齊，錦鯉吹波柳壓堤。
晴雨一竿堪臥釣，夢魂三夜繞花谿。

江山重秀鬢初零，歷劫渾如噩夢醒，
惟有琅玕簷外竹，霜筠不改舊時青。⁽¹⁷⁾

江山重秀，琅玕常青，這裡詠唱出了一個愛國歌者的最強音。

仙館琅玕碧換新

今本《碧琅玕館詩鈔》，已有訂正。如第二句改訂作：“慚愧江南庚信才。”第三句改作：“去住兩難身莫主。”又在詩後加按云：“按，花谿為貴築治所，當貴惠路之中心，南沿惠水羅甸以通廣西之百色，北去貴陽十九公里。自廿九年公園及縣治接踵建立後，溪山色遊履相續。”

同期又有《琅玕館詩鈔(二)》，題為“桂頭（廣東）省立文理學院厚禮延聘感憶舊遊口占三絕東何士堅黃心昱王韶生三君”，今本黃心昱作王韶生。又，第二闕第二句，今本作“卻感蒲輪禮聘尊”。⁽¹⁶⁾

如前已述，寫於1942-1945年間的《流動百詠》，不僅得寅恪先生如前已述之極高評價，也得到一代大家冒廣生先生的贊賞。冒廣生先生序云：南海冼玉清女士，“修潔自愛，望之如藐姑射仙人，其能詩詞，能四六，能畫，與易安（李清照）同。”“其視吾若嚴師，吾視之如畏友。”

其〈自序〉云：“中日釁起，講學危城。”“旋以不肯降志，孑身遠引。”“人以為苦者，我甘受之。冒硝煙彈雨之至危，歷艱難淒痛之至極。”

其首篇為〈壬午七月初六抵赤坎〉（三十一年八月十七），詩云：

國愁千疊一身遙，肯被黃花笑折腰。
（予謝香港東亞文化協會之招遂即遠引。）
地限華夷遺恨在，幾回癡立寸金橋。
（寸金橋外為法界內為華界。）

末篇為〈夢返琅玕館〉，詩云：

陳寅恪先生不僅激賞玉清先生的史才詩筆，而且十分稱贊冼教授與疾病與命運困厄鬥爭的頑強生命力，那種永遠綠色、日新又新的精神。《陳寅恪集·詩集》〈對聯〉載有：

春聯（丁酉元旦）

萬竹競鳴除舊歲 百花齊放聽新鶯

（1957年1月31日春節於廣州中山大學東南區一號）

此聯之下又載有註釋。“編者註：此聯作於1957年春節。”⁽¹⁸⁾同時又撰有贈冼玉清教授春聯（丁酉元旦）：

春風桃李紅爭放 仙館琅玕碧換新

（1957年1月31日於廣州康樂）

考東南區一號即寅恪先生書齋“金明館”。而冼玉清先生之書齋碧琅玕館在中山大學西北區，兩家在與疾病鬥爭中互相扶持。

1963年9月冼玉清先生入中山第一醫院治割乳瘤，1964年10月先生從香港休養回廣州就醫。好事者卻因此而有流言蜚語。陳寅恪先生提起如椽大筆。《陳寅恪集·詩集》1964年1月29日有〈病中喜聞玉清教授歸國就醫口占二絕贈之〉：

海外東坡死復生，任他蜚語滿羊城。
碧琅玕館春長好，笑勸麻姑酒一觥。
年來身世兩茫茫，衣狗浮雲變白蒼。
醉餓為鄉非上策，我今欲以病為鄉。

（王無功作醉鄉記，管異之作餓鄉記，不佞將作病鄉記以寄意焉。）⁽¹⁹⁾

“海外東坡死復生”，這一詩句再次褒揚了玉清教授的一身正氣。

患難朋交廿五春

1965年10月4日，寅恪先生有〈十月二日下午洗玉清教授逝世四日始聞此輓洗玉清教授〉詩云：

香江烽火夢猶新，患難朋交廿五春。

（太平洋戰起，與君同旅居香港，承以港幣四十元相贈，雖謝未受，然甚感高誼也。）

此後年年思往事，碧琅玕館弔詩人。⁽²⁰⁾

1965年4月，正值洗玉清先生病重期間，寅恪先生寫作了一生單篇文章的壓卷之作〈先君致鄧子竹丈手札二通書後〉。文章有云：

右先君政鄧子竹丈手札二通。光緒九年先祖以張幼樵副憲追論河南王樹汶案，解浙江提刑任。旋奉廷旨，交湖南巡撫龐際雲差遣。先祖不樂居湘，遂出遊粵豫，數年後，始返潭州。其間先君侍先祖母寄寓長沙，二札即此數年間所作也。⁽²¹⁾

〈書後〉在考述手札二通的寫作年代約當光緒年前後，接着說：

書中雲秋指湘鄉杜文俞。石帥指閩浙總督楊昌濬。叔與指袁丈樹欽，長沙人，清末官戶部主事。彌之即武崗鄧輔綸先生，其子為湘潭王閏運先生壻。湘綺手札中引聊齋誌異嘉平公子篇鬼妓之語，所謂“有壻如此，不如為娼”者也。彌之葆之兄弟與先祖有科舉同年之誼。先祖任河北道時，勅設致用精舍，聘葆之先生為主講。子竹即葆之子。杜丈在河北道幕中二人相識，故語及之。鄧氏既為世好，兩家子弟頗相往還。近四十餘載，久不通聞問，疑有不可究詰者。

〈書後〉結尾部分十分重要，抒發了作者對“八十年間”天下之變的感慨，更道出了“寅

恪過嶺踰十稔”的感言。文章接着說：

嗚乎！八十年間，天下之變多矣。元禮文舉之通家，隨五銖白水之舊朝，同其蛻革，又奚足異哉！又奚足道哉！寅恪過嶺候踰十稔，乞仙令之殘砂，守僧僧之舊義，頽齡廢疾，將何所成！玉清教授出示此二札，海桑屢改，紙墨猶存，受而讀之，益不勝死生今昔之感已。一九六五年歲次乙巳四月廿八日寅恪謹書。

最近，筆者將陳美延教授編定三聯書店出版之《陳寅恪集》通讀一過，驀然發見，如果說寅恪先生以專集形式出版的壓卷之作是〈寒柳堂記夢〉，而單篇論文的壓卷之作正是1965年4月28日寫作的洗玉清先生收藏之〈先君致鄧子竹丈手札二通〉的研究，此文見於《金明館叢稿二編》，而寫作之日正是當時大陸已開始“批判”《海瑞罷官》的年月，文章所說“守僧僧之舊義”，是寅恪先生面對文化浩劫的一種堅毅宣告，而這宣告又是與玉清教授前此一年仙逝之前所出示之二書札有關。

這一重要史實為過去讀書時所忽略，今讀及此深感1948-1964年寅恪先生與詩人洗子的唱和乃至洗子仙逝一年後所書的《書後》，構成認識寅恪先生近二十年嶺南生活的一種“詩史”。

【註】

- (1) (15)莊福伍：〈洗玉清先生年表〉，《洗玉清文集》，頁867、頁874，中山大學出版社，1995年。
- (2) 鄭煒明：〈讀洗玉清教授著作筆記〉，《洗玉清誕生百年紀念集》，澳門歷史學會出版，1995年，頁77-78；頁25。
- (3) (4)陳永正：《碧琅玕館詩鈔·前言》，廣東人民出版社，2008年，頁12、頁37；頁1。
- (5) 曾昭璇：〈懷念洗玉清教授〉，見註(2)所引《紀念文集》頁25。
- (6) (10)(11)(12)(18)(19)(20)《陳寅恪集·詩集》，北京：三聯書店，2001年，頁64；頁70；頁194；頁86；頁187；頁157；頁172。
- (7) (8)(9) 洗玉清：〈天文學家李明徹與漱珠崗〉，《洗玉清文集》頁193；頁209；頁112。
- (13) (14) 邱世友：〈試解讀陳寅恪教授〈洗玉清教授修史圖〉詩〉，《洗玉清研究論文集》，廣東人民政府文史研究館編，頁223-224、頁220，中國評論學術出版社，2007年，香港。
- (16) (17)《碧琅玕館詩鈔》頁51-52。
- (21)《陳寅恪集·金明館叢稿二編》，北京：三聯書店2001年，頁286。

碧琅玕館詩鈔



【編者按】左圖以冼玉清先生題字的《碧琅玕館詩鈔》封面為底，照片乃編者所加；為了讓讀者更深入瞭解冼玉清先生與澳門的親緣關係，特輯三篇資料附錄於後，借此向有關編著者謹表敬謝！

碧琅玕館詩鈔（澳門詩集錄）

夏夜風雨不寐

一庭風雨疑秋至，滌蕩炎氛夜未央。竹籟遠喧來枕簟，荷裳暗解念池塘。紛營盡日人皆熱，寂處高眠我自涼。耿耿胸中千感集，數殘更漏已晴光。

過古宅

百年人事幾滄桑，門巷依稀向夕陽。尚想衿纓稱著姓，未應史乘闕幽光。野花無主開還落，歸燕看人去復翔。眼底風光劇流轉，路旁誰與話興亡。

南灣公園負暄作

南灣在澳門

風簷歲晚人忙碌，笑我閒情弄日暄。久坐烘冬頭似醉，閒行呵凍氣微溫。半灣老樹漁帆集，滿苑寒花鵲語喧。何似驕陽苦炎溽，幾思買夏此論園。

曉妝

畫眉何事入時工，懶與東鄰鬥綠紅。惟有朝朝拭明鏡，纖塵未許障玲瓏。

病起

撩亂香鬟鞦綠雲，小樓岑寂倚斜曛。年來多病驚窺鏡，人比黃花瘦幾分。

恩潤過飲甚暢翌日胃病

故舊久疏君獨至，何辭屢盡酒盈卮。容光損我驚非昔，眉黛何人擅入時。誤到鸚言醒後覺，儉同鰥腹病來知。從茲悟徹無生理，世事憑君冷眼窺。

四月初二與秉熹弟遊園

病枕慊慊忘歲月，強憑風物遣愁魔。牆頭照眼榴花火，始識今年已夏初。

貧士

茫茫六合內，孤羽無歸程。敝袍立風雪，胡爲勞爾生。陽春煦庶物，萬木華且榮。岩野抱幽秀，澹澹豐格成。饑寒何足論，幸無俗塵撓。人爭一個覺，枯菀兩忘情。

採菊

高秋紛落葉，東籬色獨佳。採此隱逸花，悠然豁我懷。風雨正蕭颯，雞鳴自喑喑。吾圃抱芳節，豈懼霜雪排。傲骨天所生，偃仰晚風偕。

蕙芹擬南歸作詩見寄

對月懷親舊，清風拂我衣。聞君將返櫂，喜爲啓柴扉。世路多榛莽，故山餘蕨薇。寄言雲際鳥，飛倦早言歸。

黃節評：因飛鳥而致辭，用來尚不俗。

種竹歌

炎風盡日苦晝長，闢我舊畦植新篁。爲愛簷前玉璫琅，不覺閒中卻得忙。銀瓶金鍤親提攜，輕將纖指撥香泥。咒爾根深復柢固，挺節直與雲霄齊。東籬紅紫鬥百花，朝榮暮悴何足誇。我自不花蜂不惹，拂雲篩月閒情寫。清涼世界忘薰炙，靜翠幽香自瀟灑。簌簌解籜我心喜，待得黃昏佳人倚。

西灣早眺

不堪人跡混，早眺得清娛。點點漁帆遠，濛濛野岫逋。濤聲前復後，雨影有如無。極目雲天際，應憐跡太孤。

流連糕

爭怪朝來動食指，老饕沾沾心自喜。銀盤薦出隔座傳，殷勤分贈自張子。濃香馥郁信流連，星洲

佳製聞遐邇。芬留膩勝檳榔紅，肪凝片切琅玕紫。甘回齒頰味曲包，芋糝杏糜寧比擬。分惠應教到同舍，纖手勸嘗相莞爾。誰知芳臭纔近唇，咳唾攢眉復漱齒。出而哇之且未已，嗜痂奇癖相訾詆。噫嘻物性本無殊，愛惡相懸我與彼。好奇真賞古所難，人生知遇亦如此。

夜歸澳門

情急覺程緩，中夕夢偏慳。虛枕濤聲壯，高窗月色闌。星星見燈火，望望已家山。入戶親先喜，扶肩認別顏。

夏日讀書

歲月多寬假，環碧愛吾廬。門外隔煩暑，棲鳥閒相於。門少達者轍，室饒古人書。把卷自怡悅，俯仰千載餘。詩心愛摩詰，賦筆謝相如。古香發彝鼎，四壁白生虛。涼月時窺簾，遠香揚芙蕖。心跡既寂寞，熱惱豈待祛。謾歎悠悠者，相馬徒以輿。

擬陶雜詩

我心無機事，萬緣日已空。葆天順真性，含生皆融融。早起聽啼鳥，負手出籬東。仰天望閒雲，悠悠襲輕風。四鄰絕喧譟，園蔬發青蔥。手摘寄一飽，鼓腹興不窮。冥然若有會，千載來卷中。

送秉熹弟遊學美洲

形影共出處，未曾經遠離。五齡課汝字，七歲教汝詩。督責恐傷和，放任恐荒嬉。晨夕共砥礪，義實兼友師。喜汝有遠志，臨別難爲辭。友邦多文明，擇善當在茲。作士貴器識，文藝猶餘資。語言尚懿朴，心氣應和怡。澹泊葆凝重，揚厲復何爲。誇肆必納侮，輕動禍所基。戒慎與恐懼，毋負千載期。四方況多難，當膽祇自知。去去幾萬里，日月東西馳。饑孰進汝飯，寒孰加汝衣。舉足不可忘，努力勸光儀。

琴山

松韻濤音滿耳清，誰將琴字與題名。成連悟到無言處，多少高山流水情。

苦瓜

蒼涼堆阜態，簇簇到籬陰。一種窮愁味，千秋苦節心。鱗魚來雨候，竹筍共秋吟。闊窄隨生理，回甘最耐尋。

馬交石納涼遇雨

造化信洪鑪，豈使煉骨性。晝長人苦困，未暑意先病。出門寫所諧，論園借蒼崖。十里綠陰合，

雲水生澄懷。振衣出木杪，熱惱何時排。片雲頭上馳，坐久涼生礎。渡江看雨來，一氣連山暝。驚濤和松風，欲譜乏弦應。情移成連悟，袖薄杜陵詠。倚竹佇清吟，迴飆開我襟。清極難久戀，孱軀復不任。不辭冒雨歸，喜慰哀鴻音。

池上夜坐白荷花盛開

田田西去接池陰，水佩凌波步試尋。不著脂胭凝玉臉，更無炎熱到芳心。明蟾墮影驚鴛睡，翠葉迴風度鶴音。祇有冷香縈夢在，不辭深夜伴清吟。

國難文學

丁丑八月二十八日避亂返澳門

七載別故園，此心長惻惻。遊子豈忘家，言之淚沾臆。況值喪亂歸，焉敢言息轍。解裝入門來，僮僕疑遠客。稚姪放學回，視我不相識。登堂失父母，遺挂空寂寂。四顧虛室中，恍惚見顏色。一時感不任，掩淚自嗚咽。草草進盤餐，幾曾一甘食。晚止阿母室，衾枕仍素絨。盥盤猶母用，幅巾猶母織。衣櫥與梳架，位置皆歷歷。對此感死生，欲寐何由得。瑞妹亦歸甯，相對慰沈默。紈甥頗活潑，小彬亦岐嶷。姊妹話家常，絮語如蟲唧。談舊有餘哀，思存同太息。獨有風樹悲，此生無終極。

丁丑九月初六先妣生日

晨興肅齋戒，淚眼餘哀毀。盥手炷爐香，掩涕折蠟紙。回憶七年前，此朝樂何似。低鬟戴花鈿，新衣豔紈綺。嬉嬉承萊舞，爲博母莞爾。移時雜喧笑，饋贈來鄰里。銀麵與金豬，花菇復蓮米。圓盤盛炙臠，雙瓶進芳醴。山海燦然陳，馥郁紛盈几。來忺獻麥邱，下拜祝福履。款接我勿勿，往來不停趾。措置愈殷勤，老人愈嘉美。笑謂汝周到，縝密知大體。屈指幾何時，哀哀母天只。此日難再求，空對糕棗祀。從茲情事移，勝事寒灰委。虛名終自誤，爲誰博歡喜。列食縱萬錢，爲誰奉甘旨。菽水亦承歡，寄語遠遊子。

戊寅春感 廿七年

剩水殘山滿目非，啼花怨鳥寸心違。聞笳似報三通鼓，運算空輸一局棋。鸞肇蒼鵝悲蕩析，巢翻紫燕歎離批。艱難猶有遺經抱，講學危城正此時。

誰使陰山竟渡胡，南唐名將豈今無。中宵舞劍光迴白，半夜看星斗在樞。七日包胥空哭楚，十年勾踐卒吞吳。相逢暫止新亭淚，何事東風舞鷓鴣。

次玉甫丈杜鵑花 戊寅春廿七年

淺泣輕顰淚暈般，空山含睇怨風鬟。不教塵影驚禪悅，長怕霞光拓令顏。啼魄三更依蜀棧，歸心

終古隔秦關。何堪開比沙場菊，難約青春作伴還。

一開一謝莫非禪，雲狗由他過眼前。風景縱殊寧改度，岩泉長往似猶賢。蛾眉往事無今古，雞肋浮名分棄捐。同此天涯傷躑躅，況教愁裏更啼鵑。

玉甫丈見示所畫竹有感成詠

戊寅夏廿七年

陶令黃花茂叔蓮，三分我獨愛斜川。上官琴是無弦譜，劉孝先詠竹詩：恥染湘妃淚，羞入上官琴。鍾隱書偏有畫緣。唐希雅工畫竹，初學李後主金錯刀書，遂緣興入於畫。个个總憐描不盡，猗猗誰識琢彌堅。歲寒祇許松梅共，懶向春花一鬥妍。

題黃仲琴丈嵩園集

己卯五月

江關蕭瑟意，開府句清新。論古胸懸鏡，談玄齒粲銀。丈爲酥醪觀道侶，亂離吟不輟，契闊道逾親。此事原千古，留爲不帚塵。

爲許地山君畫松

己卯廿八年

夭桃弄春風，綠芰舞炎熱。輪與冬嶺松，晏然飽霜雪。

挽汪懷吾世丈

己卯廿八年

異地多隱淪，抗節慕義熙。論畫具高識，著史精覃思。丈著有《嶺南畫徵畧》、《晉會要》等書。一見遽獎借，懷深復語慈。喜我出授徒，勉爲風教維。善我能徵文，勉爲百年規。嘗以所輯《廣東女子藝文志》就正。相呼女書生，丈贈詩云：自然好學著詩名，才媛吾家舊有聲。何似碧琅玕館裏，徵文更得女書生。微笑時撚髭。感公誘掖意，忍負名山期。

去歲避兵來，近居仍海角。風雨和雞鳴，丈屢以詩示和。每見問述作。南灣立夕暉，高歌滄浪濯。湖船臥聽濤，丈避兵住澳門南灣，榜居曰湖船簃。鄉心寄渺邈。始知味道者，隨處有妙覺。詎謂成永別，音問悔不數。高山空仰止，清淚落盈握。緬懷微尚齋，誰與商舊學。乙卯九月初稿

次江丈霞公九日韻呈黎丈季裴

己卯重陽廿八年

永晝香銷瑞腦灰，詞仙嘉約此登臺。秋痕一線寒蟬過，暝色千山候雁回。社樹看隨滄海換，園花憐傍戰場開。易安傷亂簾慵捲，腸斷西風措措來。

京口吳眉孫先生以詞索畫爲寫黃菊折枝並繫二絕句

庚辰廿九年

讀罷新詞撥篆灰，夢窗小令最縈迴。捲簾別有銷魂處，待向東籬寫照來。
小宋清才賦晚香，今番畫裏又回黃。卻憐影與人同瘦，一度西風一斷腸。

及門冼星海逝世十周年紀念

人民歌手早相推，天外虹霓氣吐時。萬里渡洋曾托母，卅年論學忝稱師。（一）「黃河合唱」排山岳，「救國軍歌」壯鼓鼙。（二）喚起眾心齊奮發，遺音不配更追思。

（一）星海以一九二三年從余學國文。

（二）「黃河大合唱」「救國軍歌」為星海歌曲集中佳製。

金縷曲

哭陳子褒師

搔首人間世。向青山、悲歌天問，彷徨揮涕。出足金棺嗟莫及，慧業平生已矣。但一脉、斯文誰寄。木壤山頽宗仰絕，記辭歸、深悔當年易。沉離索，久相棄。十載春風成底事。最難忘、椒几催詩，燈窗校史。海上移情回溯隔，林鳥呼號何意。悵寒潮、驚翻月碎。欲賦大招天路遠，莽層雲、可喚真靈起。奠盈罌，畫圖裏。

秦牧先生為《洗玉清文集》所寫〈序言〉

關於嶺南女詩人洗玉清

嶺南女詩人洗玉清，最近又被文史圈裡的人們經常提到了。原因除了古典詩詞的作者集會結社、吟詠唱酬的活動頗為頻繁外，還因為越來越富裕的南海縣最近決定撥出幾萬元和省文史館合作，今年出版一部洗玉清的大型紀念詩文集。洗玉清女士是1965年逝世的，去今已經二十多年。現在人們還想到再編集子紀念她，足見她着實頗有影響。

“桂林家家曉，廣東有二樵。”南海的西樵山和博羅的羅浮山（東樵）齊名。西樵山頗出了一些著名人物，洗玉清就是其中之一。我們雖然不必推許洗玉清甚麼“一代大家”，但說她是近百年嶺南傑出的女詩人、國學學者、廣東文獻專家，卻是恰如其份的。我想來想去，想不出有哪一位婦女在這方面的造詣超過了她。

洗玉清出身於一個富裕家庭，少女時代在香港聖士提反女校讀書，接着在嶺南大學畢業，學的是古典文學。其後，她在嶺南大學任教，由助教、講師、副教授、教授而部聘一級教授。同時兼任嶺南大學博物館館長二十五年。後來嶺大併入中大，她又當中大中文系教授，退休後擔任省文史館副館長，直到逝世。她一生始終過獨身生活，因此，她的學生們除稱她洗教授外，也稱她“洗子”、“洗姑”。

當年，由於文學活動的關係，我和這位“洗子”認識，並且有過多次交談。她完全生活在古籍堆中，簡直是一位“世外”之人。洗玉清對人和善、熱情、平易、親切。她身材微胖，穿的是綠袍、綢衫褲一類的中式服裝，大都是陳舊的，但非常整潔。我從來沒有見她穿過“布拉吉”之類的西服，她有時也往髻上簪一札鮮花。你和她接近了，會隱約感到她有一點兒封

建時代閨秀作家的風範，彷彿和李清照、朱淑真、陳瑞生等人一脈相承。自然，她祇是和我們想象中的這類人物“有點像”而已，並非像到十足。說這位女詩人溫文爾雅，則完全可以的，至於矜持高傲之念，她是完全沒有的。

一位女學人，有相當地位，而又一直沒有結婚，在任何社會都會引起人們背後的許多議論自然是不言而喻的。我所聽到的這類議論，最多的是說她單身一人，收入優厚，而且繼承了大筆遺產，生活儉樸非常，甚至簡直接近吝嗇，真不知道是怎麼一回事。有一位男詩人告訴我，有一次他和幾個人訪問洗玉清，洗給了他一包東西，說是“禮物”；他回家來打開一看，原來是祇值幾角錢的花生米，這使他不禁失笑。

但是，知人是很不容易的，對洗玉清這樣比較複雜的人物，尤其如此。後來有些謎底揭開了，又會令人大吃一驚。

在洗玉清的作品中，有一些是追憶她青年時代，人們曾贊美她漂亮一類的詞語，因此我領會她雖不結婚，但是“凡心未死”。有一次我和她一室對談，談到融洽、高興的時候，我突然單刀直入問道：“洗姑，我有一個問題想問你，但不知方便不方便？”她表示“可以”以後，我率直地問：“你為甚麼不結婚？”她平靜地答道：“呵！是這樣的。我年青時候決定獻身學術，像我這樣的人，一結婚了，必定是個賢妻良母，這就很難專心治學了。左思右想之後，就決定終生不結婚了。這在我是作出了犧牲的，不要說別的，嶺南大學欺負我獨身，他們說我沒有負擔，長期給我的工資祇是half pay（付一半）。”句

子中的兩個英文單詞是她的原話。我聽了，不覺為之惘然。

如果以革命家、社會活動家之類的標準來要求冼玉清，那她得分是很少的。但是，人有多種多樣的價值，管窺論世，未必恰當。如果從治學勤奮、有所貢獻以及某些為人格來說，她又是得分很高的了。

她出生在一個富裕家庭，卻沒有閨小姐的習氣。她在嶺大一直是半工半讀的，幾乎不用家裡甚麼錢。父親給她的遺產，她終其生幾乎一個錢也沒有花費過。她幾十年都過儉樸的生活，這是難能可貴的。

她對民族大義十分執着。香港陷於日軍鐵蹄下的時候，日酋親自誘脅她到偽廣東大學任教，她巧妙應付，輾轉流離逃出了魔掌，在大是大非之前，她絕不會含糊，這也是很值得稱道。

她對於自己終生不結婚原因的自白是完全可信的。年輕的時候，儘管她已下了這樣的決心，仍有不少文人學士追求她。一位相當有名的男教授在晚年的時候就曾經向我坦陳青年時代追求過冼玉清的往事。那時，這位小姐曾經賦詩笑談其事，有兩句是“香餌自投魚自遠，笑他終日舉竿忙”，話也說得相當決絕。為了治學而放棄個人婚姻幸福，而且說到做到，這一點也頗不簡單。

冼玉清的學術素養相當深厚，現在要找這樣的婦女國學家着實不大容易。她對廣東文獻研究得很到家，除了對歷代書籍廣泛涉獵外，她研究過居廉、梁廷楠、招子庸、李明徹、康有為、黃遵憲等清代的廣東著名人物，並上溯古代，研究過冼夫人、楊孚等人。她的《廣東文獻叢談》、《廣東藝文志》一直是很有價值的後起學者的參考書。冼玉清的詩詞也有可觀之處。散原老人陳三立曾經許之為“澹雅疏朗，秀骨亭亭，不假雕飾，自饒機趣。”古典詩文是最容易流露作者文字素養的功底的。我讀過冼玉清一篇自叙生平的駢體文，其中有這樣表達她青年時代願望的句子：“健婦把鋤，附郭之田五畝；小姑居處，寢饋之書一床。”你說這樣的自白中流露出幾分封建氣習自無不可，但是就用字遣詞而論，的確很有水平。因

此，閱讀過後，我竟不期而然地把這幾句話記牢，二十多年都沒有忘掉。

冼玉清有一首〈漱珠崗採梅〉的詩，是這樣的：

騷懷惘惘對寒梅，劫罇憑誰訊落開？
鐵幹肯因春氣暖，孤根猶托嶺雲栽。
苔碑有字留殘篆，藥竈無煙剩冷灰。
誰信兩週花甲後，有人思古又登臺！

這裡引叙的，雖是一星半點“吉光片羽”，但是，卻可以見到她在這方[面]造詣的一斑。

關於她在對待物質財富的態度方面，許多不熟悉底蘊的人都說她吝嗇。從表面看也確實如此。她對人對己，用錢都是非常節省的，但她決不是自奉甚豐而待人極薄的那一號子人。實際上她還有對人相當慷慨的一面，卻少為人知。她曾經資助音樂家冼星海赴法留學，一次就拿出了500元（30年代早期的500元價值相當可觀，大概夠充一個人好幾個月伙食費了），同事教授中貧困的，也有好些人受過她的資助。她從不花費父親給她的遺產，上面已經說過了。那是一筆鉅款，她請香港經營商業的弟弟代她管理，再三投資之後，又增值了不少。冼玉清七十歲時因患癌病逝世，事前她把全部財產都從香港調了回來。她立下的遺囑事後使人們普遍感到意外和驚奇，原來她把那筆鉅款（聽說有一百萬港幣以上）統統捐作社會衛生事業的基金了。

從這些事情看來，這位女詩人自有其不同於流俗的懷抱和氣度。

凡是對人民真誠地作過貢獻的人都值得紀念。我想我們對於這位嶺南女詩人也應該如此。在大量縣志紛紛在編修新縣志和緬懷先賢的時候，南海縣特地撥了一筆款項來與省文史館合作出版冼玉清的大型紀念文集，不是偶然的事。作為和她有過交情，也算對她多少有些瞭解的故人，我覺得自己義不容辭，應該執筆寫一寫她的這些事蹟。

（1992.2.廣州）

洗玉清先生生平事略

根據莊福伍先生所撰〈洗玉清先生年表〉摘編

1895年(1歲)：1月10日(農曆甲午年十二月十五日)，先生誕生於澳門，原籍廣東南海西樵鎮簡村鄉。清咸豐年間洪楊之役，祖父母為覓生計，避居澳門。父洗藻揚，少孤食貧，年十五輟學，跟族人在欽、廉、高、雷一帶從商；光緒廿五年(1899)溝通西江航業，倡辦天和輪船公司；後在香港、澳門電燈公司、牛奶公司、麻纜公司等入股投資，並在港開設建昌榮藥莊，為知名人士。母親劉氏，是農家女。生有七子女：即長男秉鈞，司理香港建昌榮藥莊；次男秉芬，畢業於倫敦大學商科，後任廣西梧州天和輪船公司經理；次男秉熹，留英時曾任中華民國駐英總領事署法律顧問及英國最高等法院特約律師，後來長期在香港開業，為香港知名大律師；先生混排第三，弟妹都叫她“三姐”，因她獨身不嫁，人們稱她“洗姑”，更因地敦品勵行、著作等身，在歷史文獻、詩詞、金石書畫等諸方面有卓著成就，人們又尊她為“洗子”。自署“琅玕館主”、“西樵女士”、“西樵山人”；四妹瑞清，五妹亮清均是家庭婦女；七妹妙清，則從事醫務。

1903年(8歲)：開始入學，在澳門一個名叫林老虎的私塾讀書。1904-1906年(9至11歲)：入澳門啟明學校讀書至1906年肄業。“九歲至十一歲，在澳門啟明學校肄業，該校教員是很開通的，那時已學體操、算術、地理、唱歌等科目了。”(見洗玉清1958年12月25日〈自傳〉底稿)

1907年(12歲)：入澳門灌根學塾(即子褒學校)，為陳子褒(榮褒)弟子。“在灌根學校讀書七年，陳老師特別用心教我，我成績也特別好，所以童年時代就頗有文名。”(見洗玉清1958年12月25日〈自傳〉底稿)1912年(17歲)：澳門子褒學校中學普通科畢業。“我一生受他[陳子褒]的影響最深；也立意救

中國，也立意委身教育。自己又以為一有室家，則家庭兒女瑣務，總不免分心。想全心全意做人民的好教師，難免失良母賢妻；想做賢妻良母就不免失人民教師之職，二者不可兼，所以十六七歲我就決意獨身不嫁。”(見洗玉清1958年12月25日〈自傳〉手稿)是年，於澳門鏡湖醫院恭聆孫中山演說。

1916年(21歲)：1月，由其父送去香港聖士提反女校讀英文。

1918年(23歲)：第一次到廣州，同年轉入嶺南大學附中讀書。“有一次父母帶我去廣州遊覽，參觀嶺南大學。我見這個地方遠離市廛，長林古木，真是藏身之所，於是轉入嶺大附中讀書。”(見洗玉清1958年12月25日〈自傳〉手稿)

1920年(25歲)：6月，嶺南大學附中畢業。9月，升入嶺南大學文學院。

1923年(28歲)：6月，在嶺南大學讀書期間，先生兼任嶺南大學附中歷史、國文教員，開女教師教中學男生之始。時洗星海為附中學生，師生之誼甚篤，先生曾資助洗星海讀書。

1924年(29歲)：6月，畢業於嶺南大學文學院教育科；12月，以論文〈中國詩之藝術〉獲學士學位。

1925年(30歲)：8月，任嶺南大學國文系助教。

1927年(32歲)：是年嶺南大學收回華人自辦。鍾榮光首任華人校長，即力聘先生為博物館館長兼註冊處副處長。先生堅決辭去註冊處之職而就博物館館長。

1928年(33歲)：任嶺南大學國文系講師。

1929年(34歲)：春，先生於嶺南大學講授詩詞。夏，由江孔殷、楊壽昌介紹，先生於澳門謁見黃晦聞(侃)，答黃講詩方法，頗為黃氏贊許。9月，先生應燕京大學教務主任周鍾岐之邀，參加燕京大學校

舍落成典禮。北遊期間，結識著名史學家陳垣，大藏書家倫明等。時由鍾榮光介紹，見張蔭棠，並受張氏之囑，撰萬言書致駐美大使唐紹儀，“條陳在美宣傳國貨以塞漏卮之策”。（見冼玉清〈寫在鍾榮光校長歸葬後〉，載《宇宙風》）時燕京大學國文系主任馬季明延請任教燕大講文學概論；清華大學教務長楊金甫擬請任清大主講詩學，皆為之謝絕。10月，先生復見黃晦聞於北京大羊宜賓胡同之“蒹葭樓”，以《碧琅玕館詩集》手稿呈覽。黃氏批曰：“陳想未除，陳言未去，獨喜其真。”是月，拜謁鄭孝胥，並呈上詩稿。鄭氏題曰：“古體時有雋筆勝於近體。”北遊期間，寫《萬里孤征錄》六卷稿，係先生最早的文學作品，可惜該稿於抗戰期間遺留寓所散失殆盡。

1930年(35歲)：6月，先生南歸嶺大，時繪〈舊京春色圖〉，名人文士多為之題詠。是年校長鍾榮光破例專撥“九家村”一宅讓其獨居，是為先生所願之“琅玕館”。

1931年(36歲)：10月，先生母在香港去世。

1933年(38歲)：6月，於《嶺南學報》發表〈元趙松雪之書畫〉。兼勤勤大學文史學系講師，結識文學家、詩人冒鶴亭。

1934年(39歲)：4月，於《嶺南學報》發表〈元管仲姬之書畫〉。

1935年(40歲)：4月，於《嶺南學報》發表〈梁廷楠著述考〉。6月，〈南州書樓所藏廣東書目〉刊於廣州大學《圖書館季刊》。25日，於廣州東山療養院請美國人米勒爾外科醫生割治甲狀腺。是年，任嶺南大學國文系副教授，廣東通志館纂修、廣東省文獻委員會委員。

1936年(41歲)：7月，於《嶺南學報》發表〈粵東印譜考〉。11月，《更生記》由上海學術世界社出版。

1937年(42歲)：夏，先生以《碧琅玕館詩集》呈散原老人陳三立，時客故都的散原老人為題曰：“澹雅疏朗，秀骨亭亭，不假雕飾，自饒機趣，足以推見素抱矣。”7月7日，蘆溝橋變起，抗戰軍興。8月17日，廣州警察局通告市民即日離市回鄉，官眷亦奉正式命令遷徙。“於是居民舉家轉徙回鄉或至香港澳門者，有空巷之勢。……余則孤處嶺南大學如恆。”（見冼玉清〈廣州入夜空襲之經歷〉，載1941

年《大風》半月刊第82期）冬，先生為抗戰前方募捐衣服，同時發表〈婦女對於募製寒衣之責任〉的演說。

1938年(43歲)：3月7日，撰〈民族女英雄洗夫人〉刊於《嶺南週報》。25日，參加嶺南大學校長李應林主持的陳輯五教授紀念會。4月1日，撰〈讀宋史岳飛傳〉。11日，於《嶺南週報》發表〈記陳輯五教授紀念會〉。9月，陞嶺大國文系教授。10月12日，日寇於大亞灣登陸向廣州進犯，嶺大宣佈疏散。16日，抵澳門避難。21日，廣州淪陷。11月14日，嶺南大學在香港復課，先生從澳門赴港講學。是年商務印書館出版《廣東女子藝文考》。

1939年(44歲)：春，繪〈海天躑躅圖〉，自題云：“民國廿七年十月廿一日，廣州淪陷，嶺南大學遷校香港，余亦隨來講學。棲皇羈旅，自冬涉春，如畫青山啼紅鵲血。忍淚構此，用寫癡憂，寧作尋常丹粉看耶！”（見廣東省文史館編《南方鼓吹》）10月1日，先生應邀出席華南國語講習所舉行的第五屆結業典禮，並作〈由國語統一說到團結自強〉的演說。是月，〈朱九江先生對外之正義感〉刊於《大風》雜誌。11月，先生撰〈述嶺南學生之呼籲〉刊於《嶺南週報》。12月，徐信符為《廣東女子藝文考》作序。〈黃遵憲之中日戰爭史詩〉刊於《大風》雜誌。

1940年(45歲)：2月，以葉恭綽為主任委員的中國文化協進會在香港假座馮平山圖書館，舉辦了“廣東文物展覽會”，先生為展覽會籌備委員會委員之一。3月，〈萬木草堂與灌根草堂〉刊於《大風》雜誌。6月，於《教育雜誌》發表〈改良教育前驅者——陳子褒先生〉。是年在香港任廣東文物編纂委員，參與編輯廣東文物集十卷。

1941年(46歲)：11月，先生與區朗若、陳德芸編校《陳子褒先生教育遺議》。12月8日，日寇竄入廣州嶺南大學，先生住屋被掠劫，全部器物損失。25日，香港淪陷。時日酋組織香港東亞文化協會，企圖物色“敦品勵行”的前清翰林張學華和先生兩人牽頭，遭到先生拒絕。先生有詩句：“國愁千疊一身遙，肯被黃花笑折腰。”蓋指此事。

1942年(47歲)：1月，在香港的嶺南大學開始疏散，先生申請離境。6月20日，先生化名“洗清”，在

港取得離境證。21日，乘船返澳門，於船上遇見觀本法師，後應囑為參訂《香光閣隨筆》。7月中旬，嶺南大學校長李應林託人邀請先生返回嶺大，時嶺大已決定在曲江仙人廟復課。先生不顧親友挽留，毅然冒險內遷。9月，先生抵廣西桂林，梁漱溟先生前往致問，廣西省政府贈“歸國文化人補助金”。27日，抵粵北曲江嶺南大學。10月，廣東省政府送“歸國文化人置棉衣費”。時廣東省立文理學院欲以厚禮延聘先生，貴陽國立貴州大學也欲延聘，張西堂、岑家梧、羅香林等教授均馳書敦促先生前往，為先生謝辭。

1943年(48歲)：2月14日，先生與參華三、黃文寬、馬小進、馮梁、麥漢永等書畫名流於韶關河西茶座雅集，以宣傳抗日，倡導書風。是年，教育部鑒定為甲級正教授。

1944年(49歲)：6月9日，曲江告急，疏散至坪石嶺南農學院。時有《坪石詩草》。7月19日，從坪石轉徙連縣。9月《大光報》連載其文〈連縣之地史地欣賞〉。10月，於《大光報》撰文〈劉禹錫與連州〉。於《建國日報》撰〈文建燕喜亭之王仲舒〉、〈靜福山之文獻〉、〈孟賓于之詩〉等連陽掌故文章。時有《連州詩草》。11月，從連縣返曲江。

1945年(50歲)：1月19、20日，坪石墟樂昌城相繼失陷，嶺南大學停課疏散。23日，曲江失陷，避地黃坑。“四月一日以後，農學院同事全體赴樂昌之五山，校本部同事多赴仁化轉梅縣。周君郁文，湖北人，任粵嶺殖殖公司技正，現挈眷居五山，專函邀余赴藤洞同住，鳳誼可感。黃君錫凌，任職中山大學師範學院，屢函慰問，廿一日親從仁化來黃坑，專為接余同赴東江者。患難流離，見面悲喜交集。晚近人心日漓，知有勢利而不知有道義，若周黃二君者，可以紀矣。然余以五山離家日遠，嶺南亦無在東江復課之明文，若為啖飯而往就校長，實非所願。故終負二君嘉招，仍留黃坑暫住。”（見洗玉清〈黃坑避難記〉。時有詩〈避難黃坑十二首〉）。5月，仁化避難。9月6日，離開仁化，經英德、連江口南歸廣州。是年抗戰勝利，嶺南大學遷回廣州康樂村。抗戰期間洗玉清撰寫〈危城逃難記〉、〈香港罹難記〉、〈故國歸途記〉、〈曲江疏散記〉、〈連州

三月記〉、〈仁化避難記〉、〈勝利歸舟記〉，原擬輯《抗戰八記》未果。

1946年(51歲)：2月，撰寫〈紀仲元中學校長梁鏡堯烈士事〉。6月，任廣東文獻館委員，《嶺南學報》委員會委員。〈陳子壯故鄉遊記〉刊於《宇宙風》雜誌。8月，先生應邀赴海南島講學，講授〈中原文化對瓊崖之影響〉及〈瓊崖本身文化之發展〉。

1947年(52歲)：5月，受聘為廣東文獻館廣東文物編印委員會委員。10月，張繼聘先生為南京國史館特約協修。11月，〈粵東掌故錄〉發表於《綜合評論》雜誌。12月，於《嶺南學報》發表〈招子庸研究〉。〈順德才女劉蘭雪考〉刊於《婦女生活》雜誌創刊號。

1948年(53歲)：3月，廣東省政府聘先生為省文獻委員會委員。12月15日，先生應邀參加江門白沙釣臺落成典禮，並演講白沙學說。

1949年(54歲)：夏，先生獲教育部久任廿五年教授獎金。9月，由廣州文光館出版《流離百咏》。時先生以《流離百咏》贈陳寅恪。陳氏為題曰：“大作不獨文字優美，且為最佳之史料。他日有編建炎以來繫年要錄者，必有所資可無疑也。”（見蔣天樞《陳寅恪先生編年事輯》）10月14日，廣州解放。冬，先生同陳寅恪遊漱珠崗。陳寅恪有〈己丑仲冬純陽觀探梅東洗玉清教授〉詩：“我來祇及見寒梅，太息今年特早開。花事已隨塵世改，苔根猶是舊時栽。名山講席無儒士，勝地仙家有劫灰。遊覽總嫌天宇窄，更揩病眼上高臺。”先生次韻之云：“騷懷惘惘對寒梅，劫罅誰來訊落開。鐵幹肯隨春氣暖，孤根猶倚嶺雲栽。苔碑有字留殘篆，藥竈無煙剩冷灰。誰信兩週花甲後，有人思古又登臺。”

1950年(55歲)：是年，吳湖帆為先生繪〈琅玕館修史圖〉，一時各方名流紛紛為之題咏。

1951年(56歲)：5月，任嶺南大學文物館館長。9月，任廣州文物保管委員會委員。

1952年(57歲)：1月，《陳子褒先生教育遺議》一書出版。嶺南大學併入中山大學。先生任中山大學中文系教授，負責清點整理中大、嶺大的文物工作。

1953年(58歲)：1月至7月，先生於中大山學與梁釗韜、劉節等整理文物館文物，同時邀請參華三協助

鑒別整理歷代碑帖。8月1日，赴北京參觀。“1953年夏，我曾去北京，本來想去看看新建設，豈知參觀北京圖書館後，看見它的好書，就日日去抄。早去暮歸，連飯也在館員處食。原想入京一個月，竟然為看書而住到兩個多月。”（見冼玉清1958年12月25日〈自傳〉手稿）11月1日，先生從北京回廣州中山大學。是年先生曾去南海神廟參觀，目睹古碑被用作切菜板、洗衣砧，無限感慨。

1954年(59歲)：10月，徵集編輯《近代廣東文鈔》。是年先生當選為省政協常務委員。

1955年(60歲)：11月，在中山大學正式退休。時香港的朋友、學生邀請先生赴港執教，月薪高達3300元，均為謝絕；澳門家人邀返澳寓居，亦為謝絕，而繼續留住中大。

1956年(61歲)：12月，先生任廣東省文史研究館副館長。

1957年(62歲)：7月底去廬山休養一個多月，旋即去黃山、杭州等地。8月底，返廣州中山大學。“到廬山後，有信回文史館。在山上遇見很多武漢、南京、上海各大專學校的老教師在山上休養。住了一個月，有人去黃山，我也因利乘便去。到後亦有信回文史館。在黃山返穗，必要路經杭州的。到杭州後，我參觀浙江圖書館，見這裡善本書甚多，我把廣東人的著作日日做提要，不知不覺又住了一個月”（見冼玉清1959年5月11日〈交心〉底稿）

1960年(65歲)：是年，先生於《羊城晚報》發表〈辭郎洲與陳璧娘〉、〈連山書院〉、〈何惠群及其“嘆五更”〉、〈廣海“海永無波”石刻〉、〈血瘡和他的《引痘略》〉、〈韻州與廣東文化〉、〈廣東得名的由來〉、〈廣東最早的一本醫書——釋繼洪的《嶺南衛生方》〉等文章。

1961年(66歲)：1月12日，杜國庠逝世。13日，先生作〈挽杜國庠先生〉詩云：“得計心如亂箭攢，文星乍黯夜霜寒。聲聲獎勉猶疇昨，事事撐持見膽肝。百粵有金應鑄範，萬流何處更瞻韓。刀圭失效憐剗胃，寂寂遺容忍淚看。”是年，先生於香港《大公報》發表〈黎二樵兩事〉、〈粵人所撰論畫書籍提要〉等文章；於《羊城晚報》發表〈愛國英雄鄧世昌〉、〈冼

星海中學時二三事〉、〈鄒伯奇發明攝影機〉、〈劉軻的《牛羊日曆》〉、〈王瑤湘女史〉、〈關於社學問題的若干史料〉、〈廣東早期的女工罷工鬥爭〉、〈廣東最早的畫報《時事畫報》〉、〈廣東第二部畫報《賞奇畫報》〉、〈趙公明元帥——《毛澤東選集》中一個典故〉、〈花縣梅花峒〉、〈比《古巴圖經》更早的《古巴雜記》〉、〈廣州最早的磚窖——甘溪窰〉、〈我國第一個製造飛艇的人〉、〈一部最早的有關鴉片煙的文學總集《夢醒芙蓉集》〉、〈《夜半鐘聲》——一本控訴殖民主義人口販子的書〉、〈陳定泰與《醫談傳真》〉、〈沙面的過去〉、〈綴瓦藝術家陳孟長〉、〈廣東最長的龍舟歌〉、〈刀剪名家“廖廣東”〉、〈再談王瑤湘〉、〈招子庸的畫〉、〈南宋傳二娘的石覓〉、〈佛山的錫鑄活字版〉等文章。是年，先生花費多年心血的專著《廣東釋道著述考》及《漱珠崗志》完稿。

1963年(68歲)：9月，先生入中山第一醫院治割乳瘤。12月，任廣東省文物管理委員會委員。是年，〈清代六省戲班在廣東〉刊於《中山大學學報》；於《羊城晚報》發表〈愛國詩人黃節〉、〈廣東文獻學者黃佐〉、〈冒死直諫的何維栢〉、〈韓愈與廣東〉等文章。

1964年(69歲)：10月，先生從香港休養回廣州就醫，時陳寅恪贈詩云：“海外東坡死復生，任他蜚語滿羊城。碧琅玕館春長好，笑勸麻姑酒一觥。年來身世兩茫茫，衣狗浮雲變白蒼。醉餓為鄉非上策，我今欲以病為鄉”。（清華大學出版社《陳寅恪詩集》）是年於香港《大公報》發表〈談清末的“知新報”〉、〈康有為與萬木草堂〉、〈鐘聲已渡海雲東——記寒山寺大鐘的被盜與康有為的題寒山寺詩〉等文章。

1965年(70歲)：1月，病住廣州先烈路腫瘤醫院。5月，香港中華書局出版《廣田文獻叢談》。是年，〈行醫世家之海南邱氏〉、〈談澹歸和尚〉刊於香港《大公報》。《粵謳與晚清政治》完稿。10月2日，先生因癌病醫治無效逝於廣州。4日，由省府、省委統戰部、省文史館、中山大學等單位組成“冼玉清先生治喪委員會”。7日，舉行公祭，主祭人為許崇清。

劉亮與 丁衍庸、高劍父



△青年時期的劉亮

□ 劉居上*

快閉塞北壁的窗洞吧，
萬不要讓那凜冽的朔風襲來；
快開啟東首的門戶吧，
歡迎那初出的溫暖陽光射到！

朋友，看呀！東山上已經吐出了一絲紅錦了，
紅錦的中心繡鑄着半規的金盆！
我們正待需要着強烈的日光，
因為葵花不有強烈的熱光它不會向日傾偃！

這是七十多年前青年詩人劉亮祈盼光明的激情傾訴；而這段傾訴，又僅僅是文藝批評家劉亮為他的新作《藝術革命》所寫的引言。

上述詩文的發表時間為1932年11月20日，發表於廣州《X光鏡週報》第一版。⁽¹⁾

時至今日，許多人已經不知道《X光鏡週報》究屬何物了；而在當年，它卻是嶺南藝壇的一支號角，志在置身於文藝界革新的前沿陣地。聲名顯赫的何俠將軍親自出任該報社長，頭版標註總編輯名號時，用的是當時最常見卻是最為鄭重的稱謂：同志。

何俠，字時傑，廣東大埔人，書畫家；少時東渡日本，與高劍父、高奇峰等有同窗之誼，曾

在孫中山先生的軍政府中任職中央直轄警備軍前敵司令、第十六路華僑義勇軍副司令，是民國初年廣東著名的儒將。

披露此背景資料，旨在說明：該刊分兩期鄭重推出這篇連載文章，恰是該刊也是當時嶺南藝壇在新形勢下所發出的“藝術革命”宣言。

在這篇“宣言”裡，劉亮說了些甚麼呢？

近世的文明競爭，真可說是達到最盛時代了。自歐戰以來，各人的人生觀，因之而起大變化，隨人類思想而變更的文化，因此急轉直下而向新的途徑作極大的進展。

劉亮贊揚俄羅斯、法國、日本和美國等國對藝術建設的重視。他指出，這些國家這樣做，是為了“使國民望文物而美化、德化；見銅像碑傳而悲歌慷慨，拿來喚醒民魂，培養民力”。

相比之下，當時的中國現狀又是怎樣？

劉亮把關注的焦點鎖定“時代性”與“新生命”。他以當前的中國國畫為靶：“研究中國繪畫的人，通通都存着傳統的思想去從事藝術，因襲了古人的成法，甚至完全模倣古人的作品。……心目中祇有古人，而不知自己的存在……”他呼

* 劉居上，1941年出生於澳門，長期在中山生活，任職教師、廠長、報社負責人和公務員，退休後定居澳門；現為廣東省作家協會理事、中山市非物質文化遺產保護中心顧問，已出版文學、歷史、民俗研究類著作共二十種。

籲，“藝術家便是革命家”，“社會革命的時候，同時也當努力於人類內心的革命，這內心的革命，便屬於藝術的使命。所以我們可以想見，‘藝術革命’也就是‘政治革命’的象徵。”

劉亮的“宣言”，讓我們又一次感受到“五四”精神的鋒芒與豐采，儘管在其將近百年後的今天回頭再看，無論是1919年的胡適、陳獨秀、魯迅，乃至1932年的劉亮，其主張都不免有失於偏頗之處，但在當年卻確確實實是振聾發聵的黃鐘大呂之音。

劉亮寫道，他為將“中國水墨畫的方法應用到西洋畫上”的丁衍庸和致力於“新國畫”的陳樹人和高氏兄弟的成就感到興奮，從中看到了中國繪畫的希望。在文章的末段，他再一次向中國藝術家發出呼籲：“民眾等着你替他們說話啊！”

通觀〈藝術革命〉全文，可以發現，廣義地說，這是一篇藝術革新激進派的“宣言”；狹義地說，則是為丁衍庸和“二高一陳”的改革實踐大造輿論，清除前路的障礙。

劉亮與丁衍庸⁽²⁾和“二高一陳”的相依關係，是本文論述的重點。劉亮與丁衍庸的關係比較顯豁，因此，論述不妨就從這二人的相知相交說起。

劉亮比丁衍庸小四歲，兩人是在日本認識的，術業的主攻方向並不一致：丁衍庸精研美術；劉亮的興趣卻要廣泛得多，不僅學油畫，還愛好詩歌、戲劇和藝術史，其中戲劇是他的主項。興趣廣泛的優勢是學識淵博、視野寬闊，但往往會因精力分散而欠缺專精，這就注定劉亮最終必然走上學術的道路，成為學者而不是爐火純青的藝術家。畫家與畫家交朋友，切磋的是筆墨功夫，產生累積效應呈算術級數增長；畫家與評論家交朋友，功夫卻常在畫外，產生飛躍效應呈幾何級數增長。因此，丁衍庸在一篇回憶這段友誼的文章中，摯情地稱劉亮為“我們的詩人”。

“們”字的使用，恰好透露了當時經常聚會的遠不止兩人，而是整整一群留學東洋的中國學子。

劉、丁兩人的再次相聚，大約在1928年前後。此前一年，劉亮由叔父劉兼善⁽³⁾（曾任黃埔軍校教官，時為廣東大學倡建者之一、蕉嶺縣長）引薦給廣州社交界，旋在《藝術週刊》負責編務工作及兼職於廣州市立美術學校，翌年秋即與被聘為廣州市立美術學校西畫教授的丁衍庸同事。此時，二十六歲的丁衍庸已在中國畫壇嶄露頭角，剛被聘為第一屆全國美術展覽會甄審及籌備委員會委員，日後更被譽為“東方馬蒂斯”和“洋八大”。從這兩個不中不西亦中亦西的外號，不難想象他與他的作品在中國藝壇的震撼性和爭議性。他所迫切需要的，不是空泛的贊揚，而是理論的支持，而這，恰是好友劉亮所樂意並能為他提供的。劉亮不但為他動手編畫集，還在〈藝術革命〉一文中毫不含糊地把他推崇為“世界最新的畫派的成功者”。劉亮指出：

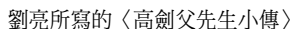
他近兩年來專門研究中國墨色的變化，確有和其他種彩色有同等功用的可能，這從丁先生素色的墨水畫便可以看得到。他常常對我說：“無論金價怎樣，洋畫顏料的騰貴難為不了我，作一幅畫不過是一毫幾分錢罷了。”從這點看來，丁先生愛用墨來作畫，和他近來藝術的成功，對於尊重本國材料的質素和推重本國藝術的價值，都有很大的關係。⁽⁴⁾

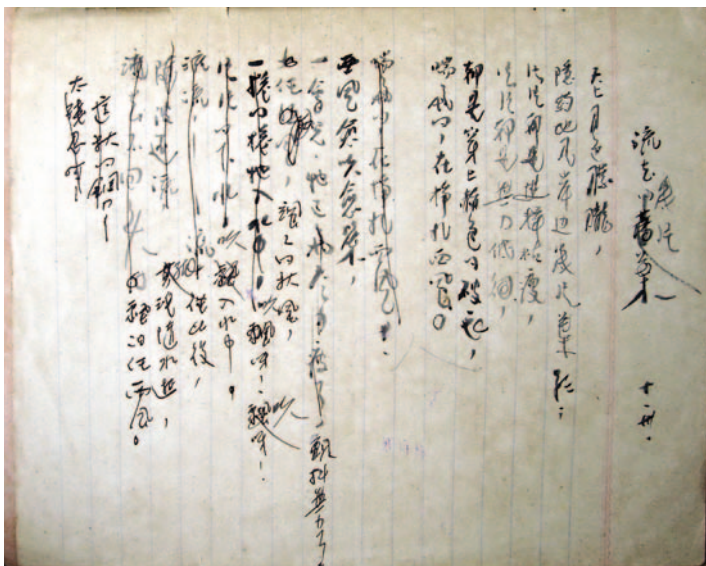
劉、丁兩人，不僅是“藝友”（劉亮語）、“久年知交”（丁衍庸語），而且還是誼友。

丁衍庸在文章中對他的這位“久年知交”作過如此的描述：“他也很喜歡研究美術，這是誰都知道的。……藝術週刊同人曾請他編過我的畫集——丁衍庸畫集，他也曾老老實實的批評我底畫。他很瞭解我，在這單調的人世裡，寂寞的人間，可幸我也得加一個知己了！”⁽⁵⁾

〈藝術革命〉發表時，丁衍庸已經離開廣州，應上海之聘到了新華藝術專科學校任教，劉、丁的接觸暫告一段落。

都可以回鄉安居。其中留在臺灣的是長子振聲⁽⁶⁾和他的七弟兼善及玄妹。兼善在甲午戰爭失利、清廷被迫把臺灣割讓給日本的1895年於臺灣出生。其後，振聲成了反日志士，因而受到駐臺日軍的通緝，最後偷渡回到大陸，成為孫中山麾下的少將艦長，在保衛孫中山的海戰中殉職。振聲留下三子一女，長子有能（即劉亮）、次子有為；由於玄妹出嫁後無生養，按客家“姑子歸宗”的習俗，領養長兄振聲的幼子，取名鍾江東。劉亮少聰慧，有神童之譽；弱冠東渡留學，在同學中





鄭淡然手稿之一



30年代的鄭淡然，攝於廣州

攜她參加。劉亮與鄭淡然的戀愛幾近十年，最後於1940年結為夫婦。由於工作、學習繁忙，相處時間其實不多，但因志趣相投，彼此間存在雙向的交流與心靈的默契。一個顯例是，鄭淡然從小熱愛詩，十四歲時就已出版詩集《秋雲小閣詩草》，那是一本典雅、飄逸的舊體詩集，以律詩和絕句為主。在劉亮的影響下，她也寫起白話詩來。在鄭淡然的遺物中，筆者找到一本寫在單行簿上的手抄本，其中不僅錄有胡適、朱湘等著名白話詩人的詩作，還抄錄了部分她與劉亮之間唱和的詩作。尤為難得的是，她有一首保留修改痕跡的〈流去片片葉〉。以下是該詩的定稿：

天上月色朦朧，
隱約地見岸邊幾片葉影：
片片都是這樣枯瘦，
片片都來是無力低徊，
都來是穿上赭色的破衣，
喘氣的，在掙扎西風。

西風越吹越緊，
一會兒，它已顫抖無力了。

任颯颯的秋風，
吹呀，吹呀，吹入水中。
從此後，
孤魂隨水逝，飄泊任西風。

值得注意的是，劉亮回贈給鄭淡然的，居然是一首與他的大多數作品風格迥異、頗具古典韻味的〈珠江月〉：

珠江月，
清悠悠，
高懸古到今，
照盡世人心！

我愛珠江月：
能知興亡事，
能解別離情！
人生容易老，
她永亮晶晶；
人生無限恨，
唯她表同情。

珠江月，
清悠悠，
高懸古到今，
圓缺感人深。

我愛珠江月，
千古獨燦然：
任潮自來去，
能缺又能圓；
年年望相似，
對我一何清：
感你有良緣！

珠江月，
清悠悠，
高懸古到今，
永給詩人吟！

劉亮留學日本時，研習的原是油畫、戲劇、詩歌，到廣州後卻投放大量的精力從事“新國畫”研究，其起因顯然緣自與鄭淡然的來往密切、愛屋及烏之故。

鄭淡然的父親名鄭彥聞，字奕剛，清末民初中山著名的報人和社會活動家，中山《仁言報》的創辦者，曾任香山縣參議和廣東省新聞記者公會後補執委。因有父親的引薦，她與廣州報界一貫關係良好，1932年7月廣州舉辦“廣東藝術界歡迎高劍父先生赴世界宣揚文化歸國美術展覽會”時，就由她與劉亮分負交際部和宣傳部之責。

事實上，大抵到1929年（最遲不超過1930年初），對於高劍父而言，劉亮這位小友已不可或缺。其所以如此，除“緣分”外，還有更深層次的原因。那就是，作為一個新興而又富爭議的畫派，高劍父旗下的“折衷派”（那時“嶺南畫派”一詞還未誕生）實在太需要一位從事理論研究而卓具才氣膽識的年輕人了。

1930年前後，以“二高一陳”為首的“新國畫派”與以潘達微、趙浩公為首的“國畫研

究會”之間的“新”、“舊”國畫論爭雖然暫告一段落，其實遠未平息。對此，高劍父絕不敢掉以輕心。這場爆發於1926年的論戰，早已超越了廣州的地域局限，最終引發了全國性的反響，連“二高兄弟”1912年在上海創辦《時事畫報》時期的老朋友和重要撰稿人黃賓虹也不甘寂寞，先後兩次從上海趕到香港、廣州公開表態，給“國畫研究會”打氣。儘管春睡旗下的方人定在老師授意下，撰寫了一系列措辭尖銳的反擊文章，捍衛了“新國畫”的尊嚴，但實際上，由於論戰雙方都有點意氣用事，到頭來誰也沒有說服誰。此時的高劍父深感到，比起傳統派可以隨手摘引歷代“經典”，一空依傍的革新派祇能見招拆招，雖則理直氣壯，到底底氣不足。為此，從1927年起，他從“坐守”轉為“主動出擊”，先是親赴日本說服頗有國際知名度的鮑少遊返廣東任教，以壯聲威，又頻繁參與全國性活動，希望贏得國內畫人的理解，最後還毅然決定到南亞、歐美各國“環遊世界宣傳文化”，以進一步擴大影響。所有的這些大動作，顯然都收到一定成效，然而，固有的薄弱環節並未得到根本改善。他深感到，現在已經不能停留在就畫論畫，老是在技法上兜圈子，而是必須盡快找到支撐點，從哲學的高度出發，建立較完整的理論體系。這就須倚重年輕的文藝批評家了。

資料表明，劉亮與高劍父的密切合作始於高劍父的印度之行前後。

大約在成行前的一年多，高劍父已着手籌劃有關事宜。1929秋，他專程到香港拜訪鮑少遊，徵詢意見並尋求支持，隨後正式向外界透露出訪計劃。計劃的宣佈在廣東引起強烈反響，1930年1月，粵中各社團從元旦起一連五天“歡送番禺高劍父先生環遊世界宣傳文化”，聯合舉辦美術展覽會。輯錄社會各界祝賀詩詞的專集——《壯遊集》隨即着手編纂。4月，《壯遊集》付梓，高劍父在題辭中稱：“此集積數年親交所貽斷簡零縑，兼收並蓄，為表嚶鳴之志，藉聯風雅之

盟。”同年10月高劍父出訪前夕，《壯遊集》正式刊行。

印刷《壯遊集》不需要半年，可見高劍父的推遲出遊，是因為還有更重要的準備工作要做。在那半年裡，他基本上逗留香港，一是加緊繪畫，以應赴印展覽與解決誰也說不準到底耗時多長的龐大旅費之需，還須事前準備一份中印聯合美術展覽會的演說稿，它將不是泛泛而談的客套

語，而是一份旗幟鮮明的藝術宣言，藉以構建“新國畫”派所急需的理論體系。

就在高劍父出訪前夕，劉亮發表了一篇題為《太戈爾之哲學與高劍父之藝術》的萬字論文，在廣州市立美術學校宣講，並向學生派發講義。⁽⁹⁾

〈太戈爾之哲學與高劍父之藝術〉在略述高劍父的從藝與參加革命經歷後，立刻轉入論述環

節。他從比較高劍父與清末民初的漫畫家“南俠”何劍士的異同說起，指出，高劍父的特點在於用繪畫表現“奮鬥精神”，何劍士則以“善諷刺名”，“二公之藝術，不拘為社會刺奸鋤惡，且能以狂歌痛哭，起衰振懦，……吾因是而知革命之事實，豈在魚腸之利，犀甲之堅哉！吾觀二公之所為，彌信藝術之於國家社會權威之大也。”其後，“因革命後環境與時代的推移”，何劍士極度“憤懣盛怒”，終至“獨負巨瓢，踉蹌登白雲山，仰天長號，淚盡血繼，歸而暴死”。何劍士藝術生命的終結固然令人痛惜，我們卻不妨因而思索，高劍父藝術思想的出發點本與他一致，卻能夠持續至今並得以發揚光大，那又是為甚麼？

劉亮指出——

凡國家藝術思想之變遷，繫乎國民心理之變化。在此二十年世界文化與政治經濟俱被世界大戰所震盪，無一不呈其動搖世界於創深痛巨之餘，低徊浩劫，慷慨亂離，大徹大悟，知功利主義與武力經濟侵略主義，不能殺人，適足以自殺，於是民族自主與自決之呼聲，塵囂



劉亮在市美任教時的講義提綱之一



劉亮美術講義提綱之二

於寰中，德謨克里西之運動，風湧於大陸，文化革新之怒潮，亦乘時而勃興，而吾國文藝思想，亦被世界文化新潮所衝動。於是吾劍師之藝術思想，兀然對世界藝術宣告自立，竭力發揮我國歷史上之偉大精神，與我國遠東民族聖潔之個性，抵禦世界文化之侵略。

國民思想，應時代環境而產生。藝術者，民族思想之表現也，故藝術之背景，即時代環境是也。當世界新文化之怒潮奔湧而來，吾國被其魔力所攝，亦受震動，根器薄弱者，感此太幻摩登之憧憬，靡然惑之，惛之，為其軟化，為其屈服，如水赴壑，沛然莫之能禦也。唯吾劍師，獨立中流，以藝術現大智真光，洞疇三界，使赤縣神州，諸大比丘眾，知我族正妙如來之所在，睹吾劍師奔放之熱誠與慈悲之愛心，皆於徬徨失措、迷惘無歸之際，得所皈依，從苦悶之海，尋出本來。……

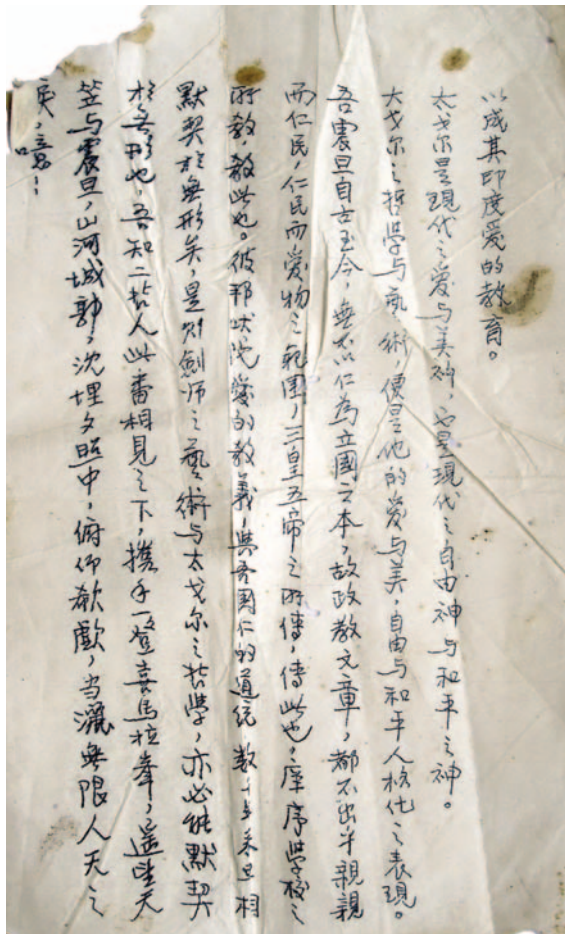
接着，劉亮進一步就高劍父戰後[按：指第一次世界大戰]藝術思想與風格的演變，分析他傾心泰戈爾與印度的佛陀哲學的原因。結語是：

太戈爾之哲學與藝術，便是他的愛與美，自由與和平人格化之表現。吾震旦自古至今，無不以仁為立國之本，故下到政教文章，都不出乎關而仁民，仁民而愛擁之範圍。三皇五帝之所傳，傳此也；庠序學校之所教，教此也。彼邦吠陀愛的教義，與吾國仁的道統，數千年來早相默契於無形矣。是則劍師之藝術與太戈爾之哲學，亦必能默契於無形也，吾知二哲人此番相見之下，攜手登喜馬拉雅峰，遙望天竺與震旦，山河城郭，沉埋夕照中，俯仰歎噓，當灑無限人天之淚，噫！

最後的幾句話，其實已是詩化的暢想了。當時通訊不發達，遠在萬里以外的廣州，誰也沒法及時掌握高劍父在印度的行蹤。事後我們得知，高劍父確實如願以償地會見了泰戈爾，並且得到

了泰戈爾的肯定，贊揚他是“具有釋迦牟尼之大無畏精神的藝術家”⁽¹⁰⁾。藝術家之間的友誼抵達這一程度已經足夠，無須細究他倆是否曾經“攜手登喜馬拉雅峰”了。

這篇長文之所以重要，是因為它從哲學的層面，闡明了高劍父的“藝術思想與風格”之所以必須“演變”，是因為“國民思想，應時代環境而產生。藝術者，民族思想之表現也，故藝術之背景，即時代環境是也”。這就為國畫的必須革新找到了理論上的立足點，不通過革新使自己變得更加強大，更具活力，怎麼能夠“兀然對世界藝術宣告自立，竭力發揮我國歷史上之偉大精神，與我國遠東民族聖潔之個性，抵禦世界文化之侵略”呢！



《太戈爾之哲學與高劍父之藝術》之末頁

1931年6月，高劍父在印度孟買的中印聯合美術展覽會的開幕式上發表演說。他開宗明義地說明了此行的目的：

兄弟此行，係赴世界各國宣傳藝術的大同主義。所以先到貴國，因敝國與貴國聯疆接壤，風教亦大致相同，向為一東方兄弟的古國，有悠久的歷史關係可證。(……)兄弟此來，不過欲修八百年來已斷的橋樑，重訂舊盟，且欲聯合貴國的藝術家來周旋於世界。

在長逾一千五百字的演說辭中，高劍父暢談了東西方藝術的異同與“調和取捨，互換所長”的必要，又向印度美術界介紹了中國繪畫“外師造化，中得心源”的特點，指出“我們東方的藝人，抱一種高逸超世間的人生觀”，“和浮華的俗世有點不同”。以下的這段話可圈可點：

處這弱肉強食，人慾橫流的惡世界，我們應將東方藝術精神的特長，盡量地來貢獻世界，作注射一種安眠劑，況且美又是各種相對性的調和劑。我們應當把眼光來放大一點，要放開偏狹的國畫的門羅主義，來推擴到世界的大同主義。(……)由藝術以聯結國際間的情感，藉作促進世界的和平運動，使兵器銷為日月之光。(……)我們東方藝人責無旁貸。

高劍父的這篇講話，由劉亮署名，以“救濟西方物質世界藝術大同起點——高劍父氏備受國際歡迎”為題，全文刊登在同年6月27日的《廣州市政日報》上，演說辭前還有一段由劉亮撰寫的長約二百字的會議實況報導。⁽¹¹⁾

從高劍父的旅印言論中，我們還可以找到如下的一段話：

西方世界要在被物性文化摧毀的廢墟上重建他們的精神家園，就必須虔誠地接受東方精神文明的洗禮。⁽¹²⁾

試對上述文章加以比對：劉亮說“世界於創深痛巨之餘，低徊浩劫，慷慨亂離，大徹大悟，知功利主義與武力經濟侵略主義，不能殺人，適足以自殺”，因此有必要以“我國遠東民族聖潔之個性，抵禦世界文化之侵略”；高劍父則說“處這弱肉強食，人慾橫流的惡世界，我們應將東方藝術精神的特長，盡量地來貢獻世界”，“西方世界要在被物性文化摧毀的廢墟上重建他們的精神家園，就必須虔誠地接受東方精神文明的洗禮”。

劉、高二人的觀點、用詞乃至文字風格的驚人相近，透露了一個罕為人知的事實：高劍父的演說辭，即使不是劉亮代筆，最低限度也是二人反復討論後取得的共識。這恰好說明，高劍父把出發日期推遲半年，除為“壯遊”準備作品外，更重要的就是與劉亮商議，如何為此行的宣傳要點定調。

高劍父訪印歸來後，1932年7月，劉亮撰寫的〈高劍父先生小傳〉⁽¹³⁾在報刊上公開發表了。值得注意的是，這是公開發表的以傳記形式評介高劍父的第一篇文章，其後在不同歷史時期、由不同作者執筆撰寫的同類文章，大抵上離不開這一基礎。《X光鏡週刊》刊出劉亮這篇文章時，編者特意加上“編者按”：“高劍父先生小傳此編最為精警。”這正好說明，劉亮所寫的這篇小傳確為高劍父本人首肯並為當時的學術界所公認。

大約在同一時期，春睡同人為劉亮畫了一幅合作畫。此畫刊登在高劍父撰寫的〈劉亮先生小傳〉同期的《X鏡週報》上。原畫現已下落不明，本文所附的是報上刊登的畫照，字跡模糊，但細辨之下，仍可辨認出參與合作畫的，共有葉永青、黎雄才、何俠、何炳光、方人定、孫星閣、梁振朝、蘇臥農、盧振寰等人，高劍父題款。如此龐大的陣容，足可說明劉亮與春睡諸子的密切程度。

而在為1932年7月廣州舉辦的為“廣東藝術界歡迎高劍父先生赴世界宣揚文化歸國美術展覽



春睡同仁贈劉亮合作畫

會”而出版的增刊中，我們還可找到籌辦展覽的〈本會會員一覽表〉，當時的大會宣傳部由以下成員組成，依次為：陳大年、丁衍庸、劉亮、司徒奇、方人定、葉永青、陳曙風、孫星閣。⁽¹⁴⁾

國人對排名次序歷來講究，絕不含糊。上述名單中，陳大年屬於前輩名宿，丁衍庸是“全國美術展覽會甄審及籌備委員會委員”，但此時已離開了廣州。於此可見，名列第三的劉亮，恰是實際事務的主持者。這也隱約透露了，在20世紀30年代，劉亮實際上充當了高劍父亦即“新國畫派”的發言人的角色。高、劉二人所共同擬就的、以

佛陀哲學為基礎的“東方精神挽救世界說”，本是高劍父擬於訪印歸來後，着手在新“時代”、“環境”中推行藝術革新的理論依據。

高、劉二人對佛教的理解其實是存在差異的。首先是“居士”與非“居士”的身份的不同。其所以如此，是因為兩人年齡與經歷的大不相同所致。終劉亮一生，無論在行動上、文字上，都無法找到皈依佛教的痕跡。從〈太戈爾之哲學與高劍父之藝術〉一文可知，他對佛教的認識，僅限於“彼邦吠陀愛的教義，與吾國仁的道統，數千年來早相默契於無形”，因此，他所認同的，其實不是已被中國化的佛教“禪宗”，不是《般若波羅蜜多心經》所闡述的“色”、“空”觀，而是中國儒學裡的“仁”；高劍父卻是真心實意以佛教為信仰，不但“參禪”，而且確有所“悟”。早在20年代，他就曾出任廣州著名的居士組織“楞嚴佛學社”的社長，在提倡“藝術革命”的同時，也提出了“佛教革命”的口號。他在〈佛教革命芻議〉一文中如是說：

余生平嘗從事革命事業，唯精神上所愛好者則在藝術，故仍以藝術為歸趣，然宗教哲理之探討人生真諦者，亦為余所憧憬，所向慕，尤以佛理之博大精微為最景仰。

他還在該文中談及近代佛教所應予“改善”的六個方面：一、“嚴擇出家”；二、“寬宥還俗”；三、“許可娶妻”；四、“不准繼嗣”；五、“生活自立”；六、“服制改良”。“人為萬物之靈，乃最高等動物，若必須消滅其天賦之性慾，豈理之當歟？”“一般僧侶皆可本我佛入世之精神，與普通社會合作，自營農工商業，自食其力，無求於世。”⁽¹⁵⁾如何看待這些主張，大可見仁見智，但他的這些言論，最少已經說明一點：他對當代佛教是作過長期觀察與深刻思考的。早在1928年，他就曾運用自己在國民政府中的影響力，爭得廣東省長李漢魂的支持，頂住當時“滅佛驅僧”的思想大潮，力保鼎湖山慶雲寺不被

拆毀。為此，寺僧萬分感激，特於寺內設“劍父堂”，又在山道設“護法亭”以碑記。抗戰期間，他與弟子寓居澳門普濟禪院，與來自內地的高僧竺摩、普濟禪院的住持慧因居止接近。但他不是消極的遁世者，主張的是“我佛入世”，因而儘管與劉亮崇信程度不一，在“入世”這一點上仍然不難找到共同點。

高劍父一心借助“佛陀哲學”構築繪畫體系，令他抱憾的祇是不得其時，日程表還沒來得及制訂，構想即被擱置，因而也就無法從容地取得春睡同仁乃至其後的“嶺南畫派”的公認。究其緣由，不是因為有甚麼疏漏，而恰在於劉亮所說的“時代、環境”的變遷。就在高劍父的旅印途中，震驚世界的“九一八”事變和翌年的“一二八”上海抗戰接連發生，迫使心急如焚的高劍父毅然取消原訂的訪問歐美行程，逕直從錫蘭（今斯里蘭卡）夙夜趕回祖國。在民族危亡、生死懸於一線的日子裡，即使是高劍父本人，也已無法心平氣和地奉行佛陀哲學了。

發表於1933年5月的高劍父〈對日本藝術界宣言並告世界〉一文，也許是他在有生之年裡，試圖以文字方式表述這一理念的絕響。這一主要針對日本藝術界的宣言未始不算苦口婆心，開篇引用中國古哲的“竊聞兵兇器，戰危事，佳兵故不祥者也”以誨之；繼而以“兩國同文同種，一脈相承，向為東方兄弟之國”以動之，最後大義凜然地忠告“極希望貴國藝術家，尤希望世界藝術諸同志本其和平精神，出其神妙之技巧而負此救世之重責，則火坑自有青蓮，非徒以謀今後國交之改善，抑為世界將來弭兵之嚆矢也。”⁽¹⁶⁾

可見，到此刻，高劍父仍在企望喚醒日本藝術家與國民的“遠東民族聖潔之個性”（劉亮語），“使兵器銷為日月之光”（高劍父語）。

高劍父的良好願望落了空。在軍國主義的狂熱鼓噪聲中，在“皇軍”侵華取得“輝煌”戰果的春夢裡，日本藝術界對高劍父的“宣言”不屑一顧，即使是良知未泯的藝術家，在當局的高壓下，實難挺身而出回應。失望之餘，他不得不自

我調整，從思想到行動都由和平年代轉入抗戰階段。他先是與附逆的汪精衛絕交，繼以筆桿為武器，渴望盼來“火照旌旗夜受降”⁽¹⁷⁾的最終勝利的一天，就成了高劍父的唯一選擇。

不約而同的是，劉亮也暫且擱置了美術理論研究，重以詩人的身份，投入對日寇罪行的咀咒和對抗日軍民的謳歌。讀他的詩作，可以發現詩風已從唯美急轉為寫實，甚至動手寫宛如日後田間在延安所寫的那種鼓角式的標語詩。此無它，祇因為，當前沒有甚麼比民族存亡更值得關注的了。

高、劉二人間的惺惺相惜，還表現在素不以文墨見長的高劍父，竟也執筆為晚輩寫起小傳來，時間為1932年8月。高劍父在題為“劉亮先生小傳”⁽¹⁸⁾的文章裡，詳細介紹了劉亮的求學經過，說他在留學日本時，“天真爛漫，面如冠玉，活潑天成，友皆譽之曰：‘南國的安琪兒’。”說他“從事藝術革命運動”，“自強不息”，“勇於任事，不慕榮利”，“誠偉大之藝人也”。“其所從事之藝術，如戲劇、文學、詩歌、舞術、美術、劍術等皆深造。”“平生樂與名士遊，如陳樹人、丁衍庸、歐陽予倩、李金髮、李百岑、晉工上、陳達夫、何思敬、陳洪、厲廌樵、倪貽德……諸公，及余弟奇峰皆為摯友。”尤為贊賞他——

自九一八暴日以狼毒手段侵略我國土，先生奔走呼號，以藝術為武器，致力抗日運動，不遺餘力，如國難共濟畫會，先生即主動入之一份子也。尤其在本人作品中，更極力宣傳，極力吶喊，務使全人類皆得十分明瞭，一齊起來打倒破壞世界和平罪魁之日本帝國主義者，且常常大聲疾呼：“現在唯有‘戰’此條路才是生路。唯有‘戰’才可以救中國……”

“唯有‘戰’才可以救中國”，恐怕也是此時此刻高劍父本人的肺腑之言，佛陀哲學之暫被擱置，實是審時度勢後不得不作的抉擇。

八年抗戰之後，緊接着又是國共兩黨的四年內戰，待到戰爭全面結束，高劍父已以垂老之身蝸居澳門，不久即猝然辭世。留在國內之諸弟子，未必讚同或者深諳老師的主張，建國半世紀多以來，由於意識形態的原因，以“革命化”的口號取代高劍父所崇尚的佛陀哲學已成歷史必然，這正是高劍父的這一學術觀點之所以欠缺傳人的根本原因。

高劍父的〈劉亮先生小傳〉絕非“投桃報李”式的應酬文字，從報社此文刊登之重視就足以說明。社長何俠親自於文後添加了一則近三百字的署名〈編者按〉⁽¹⁹⁾。〈編者按〉談到“劉亮先生絕世聰明，富有革命性，乃當代藝術界不可多得之人材。”“為眾人所欽仰”，稱之為“我們的詩人”、“青年的戲劇家”、“藝術的明星”。“高氏從來不肯輕易與人作傳，作此篇，實為敬愛摯友之故”，“此亦藝林之佳話，一時傳為美談云。”末尾大書“何俠志於十年磨劍齋燈下”。鄭重到如此程度，在該報的辦報史上是罕見的。

作為志同道合的藝友、諍友，丁衍庸也曾執筆寫過題為“勤工苦讀的劉亮先生”的文章。該文主要推介劉亮的戲劇觀和詩歌創作，尤其稱贊“他底詩讀起來很自然，頗能感動人！那種偉大的題材，美麗的詞句，神秘的音調，令人感覺到一種不可形容的美妙。”——以上評述已逾美術範疇，這裡不復贅言。

這裡還須補述劉亮與李金髮⁽²⁰⁾的關係。李金髮留學法國，比留學日本的劉亮年長六歲，但是，既是梅縣老鄉，又同為詩人、愛好油畫，彼此間就有了一份與眾不同的情感，到1931年李金髮應邀赴廣州塑像並在廣州市立美術學校任課時，兩人的來往已相當密切。曾經留學法國的李金髮，對從來沒有到過歐美卻在講授西洋藝術史的劉亮，應有所幫助、啟發。而愛好廣泛，詩風唯美而略偏於傳統的劉亮，對當時備受爭議、日後卻被公認為中國象徵主義詩派創始人的李金髮說來，也有“它山

之石，可以攻玉”的特殊意義。李金髮其後於1934年回到南京，劉亮也因忙於其它工作而離開了市美。到1936年李金髮再回廣州並被任命為市美校長時，他所做的第一件事，就是重新把劉亮邀回市美來。

考慮到1932年前後，正是高劍父赴印歸來，可以乘勢取得最佳宣傳效果的時機，我們就會明白，劉亮與李金髮、丁衍庸的友誼乃至在藝術觀點上的推敲與認同，對劉亮所支持（甚或已成為實際上的發言人）的“新國畫”肯定大有好處。

高、李、丁三人分屬不同流派，其中，高、丁二人早有交情。1930年，兩人曾與陳樹人、司徒懷、倪貽德、陳之佛等共同發起成立“藝術協會”，高劍父被公推為會長。⁽²¹⁾到1932年7月廣州舉辦“廣東藝術界歡迎高劍父先生赴世界宣揚文化歸國美術展覽會”時，丁衍庸雖已離開廣州，仍被名列“宣傳部”成員。李金髮卻遲至1931年才到廣州，此時高劍父正在旅印途中，到有機會接觸，已經是歸來後的1932年了。加以李的主項是雕塑兼繪油畫，因而很難有實質上的交往。有了劉亮從中協調，最低限度也能化干戈為玉帛吧。

自1926年論戰烽起，“國畫研究會”總把矛頭直指高劍父的“模倣、抄襲”東洋畫，這就很容易給人造成錯覺，覺得“新國畫”源自東洋，與西洋毫無瓜葛。但實際上，高劍父從小就生活在“外銷畫”（油畫、水粉畫和水彩畫）集散地的沙面“十三行”對岸，“西洋畫”云云自是耳熟能詳；稍長，又曾在澳門“習西洋畫於法人麥拉之門”（劉亮〈高劍父先生小傳〉）；1907年初到日本後，最早參加的“白馬會”、“太平洋畫會”、“水彩研究會”等，均屬近年崛起的崇尚西洋美術的美術團體，直到同年10月第二次赴日並考入東京美術學校，才有機會認真學習以雪舟和竹內棲鳳等人為代表的東洋畫。他在〈紀念週講辭〉和《高氏手稿》中提到：

我童年時留學過東瀛，入東京白馬會研究西畫，這是東京美術學校的預科，二年畢業。入學經過三個學期，日日都學石羔(膏)頭，至半身像；至第四學期，才畫人體。(……)我入太平洋畫會，就繪三條繩索，寫三條繩索的組成絕對不同，混成一堆。鉛筆畫怎運筆呢？⁽²²⁾

以上的這些訓練，顯然屬於西洋美術基本功的範疇。其後，他與高奇峰於1912年在上海創辦《真相畫報》時，所選封面大都屬於西洋風格，其中的騎士、兇龍等素材，均源出希臘、羅馬神話。這一做法，雖有迎合讀者趨時心理、促銷畫報的商業成份在，但至少說明他們對西洋畫並不排斥。在高劍父原訂的“環遊世界宣傳文化”計劃中，南亞的下一站就是歐美，也很能說明這一點。

到晚年，高劍父藉〈我的現代藝術觀〉一文，清晰地亮出了自己的觀點：“20世紀科學進步、交通發達，文化範圍由國家而擴大至世界，繪畫也隨着擴大而至世界。”“欲現代畫之發達，我以為同時也要西畫發達，俾我藝壇時時受一種新刺激，灌溉一種新血液。”⁽²³⁾

雖說高劍父曾經一再重申“西方世界應該接受東方精神文明的洗禮”，他厭惡的，其實祇是“弱肉強食，人慾橫流”的西方近代價值觀所造成的人類本性的迷失；至於西畫長處，他從來也沒有否定過。西畫的技法(例如透視學等)，祇要用了能夠豐富“新國畫”表現力的，他總是樂於拿來就用，使之成為自己的“新血液”。倘非如此，他也無須自我定位為“折衷派”了。

由此可知，劉亮之於高、丁、李，實際上起了橋樑的作用，有助於彼此間的理解與溝通，這也正是高劍父旗下的春睡門人所難以做到的。

劉亮與丁衍庸、高劍父、李金髮等人的友誼與合作，在現已出版的中國美術史籍中，實為付諸闕如的空白。究其原因，是因為建國後四人分居臺灣、香港、澳門、美國，都不在內地，彼此既無聯繫，其藝術主張多年無人在國內提起。筆

者根據史料重新挖掘這一段，旨在還原已經被大多數人忘卻的歷史真實。是否需要對他們的交往加以進一步評價、如何評價，或許並不重要；重要的是：我們至少應該記住，中國美術史上曾經有過這麼一頁。我們決不應該遺忘這一頁，因為，非此寫不出完整的嶺南美術史，非此不能完整、充分地認識對中國美術發展有着巨大影響的一代宗師高劍父。

【跋】劉亮是筆者的父親，為了保持論文的客觀性，筆者行文通篇採用“第三人稱”。現補充正文中沒有提及的若干資料如下：自1949年起，劉亮已與親友失去聯繫，他的逝世，是在多年後通過託咐香港遠親才輾轉得知的。從30年代後期開始，他與任職廣州海關的弟弟劉有為聯手經營進出口生意，因而在廣州淪陷時未能及時離開，由於他此前寫過不少抗日詩歌，不得不躲到市郊，以暫時擺脫日軍的追捕，最後在友人的協助下，輾轉到了香港。其後一直在香港謀生，時或到澳門與先母及其外家親人短暫相聚；抗戰勝利後轉赴臺灣經商，1946年母親曾赴臺探望過他一次。他本擬結束生意回香港，卻因局勢動盪未能成行，最後更與國內親朋失去聯繫，大約在60年代末到70年代初在臺灣逝世。由於種種原因，他後半生未能有更大的作為，辜負了高劍父、丁衍庸等師友的期望，亦堪稱歷史之悲劇。

【註】

- (1) (4)《藝術革命》，劉亮撰。分兩期連載於民國二十一年十一月二十日和十一月二十七日《X光鏡週報》的第一版。
- (2) 丁衍庸(1902-1978)，畫家、美術教育家。字叔旦、肖虎，1902年生於廣東省茂名縣。1920年由廣東省保送日本留學，1925年秋回國。1928年任第一屆全國美術展覽會甄審及籌備委員會委員；同年秋，任廣州市立美術學校西畫教授、廣州市博物館館長。1932年，赴上海任教於新華藝術專科學校。其後曾任重慶國立藝術專科學校、廣東省立藝術專科學校校長。1949年10月移居香港，改名丁鴻，1961年兼任德明書院藝術系主任。
- (3) 劉兼善(1895-1972)，劉亮的七叔。字達麟，祖籍梅縣，

生於臺灣屏東，日本早稻田大學政治經濟科畢業，1911年加入同盟會，1924年任黃埔軍校教官。1927年廣東公立法政專門學校、廣東高等師範學校、廣東公立農業專門學校三校合併為廣東大學，他是主要的倡議人之一。同年，兼任廣東省蕉嶺縣縣長。其後歷任南京中央軍校高級主任教官、軍事委員會參謀本部購料委員會少將委員、政治設計委員會委員。1946年任國民黨臺灣省黨部委員，臺灣大學教授，訓導長，臺灣省政府委員。1949年10月起，任“考試院”考試委員，臺灣銀行董事，國民大會代表兼“考試院”顧問。

- (5) 《勤工苦讀的劉亮先生》，丁衍庸撰，分兩期發表。筆者家中存有該文的剪報，文末署“六月，十日，於廣州”，但發表年份已不可考，當在1930年前後。
- (6) 劉振聲，劉亮之父。祖籍廣東梅縣，生卒不詳。幼隨父到臺灣謀生，其父為飽學秀才，1903年逝世，振聲為長子，承擔起贍老撫幼的責任。在父親的影響下成為反日志士，受駐臺日軍緝捕，乃偷渡回大陸，成為民國初年的中國海軍將領，並在保衛孫中山的海戰中殉職。昔日杭州西湖畔有國民政府修建的劉振聲將軍衣冠塚。
- (7) 鄭淡然（1905-1997），女，祖籍中山濠頭，世居石岐。七歲隨梁雲樵學畫，隨叔父鄭哲園習詩。其後師事居廉弟子李鹿門（又名李鶴年）。李鹿門及其子君彝相繼逝世後，她於1924年赴廣州拜高劍父為師。其間，上午在“春睡畫院”學畫，下午在廣州二中任教，晚上還在國民大學進修。抗日戰爭時期與春睡同人避亂於澳門，光復後返廣州任教於南中國畫學校，直至1949年因侍奉重病的母親回到中山。其後封筆近三十年，70年代末重又作畫。歷任中山市政協委員、常委，廣東省文史館員。1995年和1997年先後在澳門和廣州嶺南畫派紀念館舉辦“鄭淡然花卉畫展”。1997年12月23日病逝於中山。
- (8) 本文所引鄭淡然和劉亮的兩首詩均曾公開發表，昔日筆者家中尚存剪報，惜於“文革”期間被毀。
- (9) 筆者家中現存油印講義原件。
- (10) 參看黎葛民、麥漢永〈廣東折衷派兩畫家陳樹人與高劍父〉，原載《廣東文史資料》第33輯。
- (11) 〈救濟西方物質世界藝術大同起點 高劍父氏備受國際歡迎〉，劉亮撰。刊於1931年6月27日《廣州市政日報》。
- (13) 〈高劍父小傳〉，劉亮撰。刊於民國二十一年七月十日《X光鏡週報》。
- (14) 刊於民國二十一年七月二十日《X光鏡週報》第三頁。陳大年（1882-1969），字蘿生。曾赴日本留學，回國後與同盟會會員高劍父、潘達微共事。黃花崗起義失敗

後，他與潘達微以善堂名義收殮七十二烈士骸骨歸葬。後以留學日本法政大學資格，在廣州登記執業律師，兼任《廣東中華新報》主筆。建國後被聘為廣州市文史研究館首任館長。

- (15) 參看劉毅峰〈氣概非凡、博學多才的藝壇奇人一嶺南畫派開山祖師高劍父先生〉及盧延光、韋承紅編著的《嶺南畫派大相冊》。
- (16) 轉摘自《嶺南畫派研究》第二輯，頁109-111。
- (17) 鄭哲園《五峰山房詩集》題畫詩之一：“聞聲每向畫中思，談笑雄心想見之。一夜受降城上飲，江山重見漢旌旗。（原註：題劍父火照旌旗夜受降圖）”。鄭哲園，中山著名詩人，鄭淡然之叔。抗戰期間流寓澳門，與高劍父來往密切。
- (18) 〈劉亮先生小傳〉，高劍父撰，刊於民國二十一年八月廿八日《X光鏡週報》二版。文末標明“廿一年八月於春睡畫院之聽雨閣”。
- (19) 〈劉亮先生小傳〉編者按，刊於民國二十一年八月廿八日《X光鏡週報》。全文如下：“劉亮先生絕世聰明，富有革命性，乃當代藝術界不可多得之人才。且早負時譽，為眾人所欽仰。如丘峻、王三辛、胡春草、林紹昌、孫星閣諸公，稱之為“我們的詩人”。丁衍庸、唐秋、羅集誼諸公，稱之為“青年的戲劇家”。高崙、張文亮、□（按：此處缺一字）冠傑諸公，稱之為“藝術的明星”等，是其先例。先生豐神飄灑，器宇高雅，飄飄然有神仙之慨，令人一見而起敬。此篇小傳，為當代名畫家高劍父所作。但高氏從來不肯輕易與人作傳，作此篇，實為敬愛摯友之故。其造句之精警，詞語之清新，文章之豪邁，筆氣之雄健，誠可與劉先生之偉大之人格，及崇高之品格相輝映。此亦藝林之佳話，一時傳為美談云。何俠志於十年磨劍齋燈下。”
- (20) 李金髮（1900-1976）原名李淑良，筆名金髮，廣東梅縣人，著名雕塑家和我國首位象徵主義詩人；1919年赴法勤工儉學，1925年應劉海粟邀請回上海執教。1928年任杭州國立藝術院雕塑系主任並創辦《美育》雜誌；1931年應邀赴廣州塑像，任教廣州市立美術學校；1934年赴南京，1936年重回廣州，任廣州市立美術學校校長；廣州淪陷前夕遠赴越南，40年代後期出任外交官員，最後移居美國紐約，直至去世。
- (21) 簡又文《革命畫家高劍父——概論及年表（下）》，頁88。
- (22) 《留日美術學生——近百年來中國繪畫史研究》，頁402。鶴田武良著，邱秀慧譯。
- (23) 〈我的現代藝術觀〉（摘自《嶺南畫派研究》第一輯頁1-20，于風根據高勵節所藏高劍父遺稿整理。）

廣東原生歌謠說唱南音的傳承

譚美玲*



唱龍舟

本文以原本未被影響或改變、其形態和體制亦未受西方音樂所染指的說唱曲藝，保留有澳門民間過去百年里巷風韻文化特質的、散發着澳門及珠三角之南方文化氣息的歌謠——廣東原生態的說唱歌謠地水南音為研究對象，就其來源、發展、音樂唱腔、唱者傳承等部分細加分析，希望借此探討南音的傳承與特性，並就泉州南音與廣東說唱南音之區別加以說明，以此期望重視這種今天亟須積極保育的非物質文化遺產，更希望把地水南音這種存在於口耳之間的民間藝術深入挖掘梳理，提高認識並加以推廣之。

澳門位於中國南部廣東省邊緣、珠江三角洲南端，由澳門半島、氹仔島、路環島三部分組成。澳門半島的北邊，以拱北關閘為界，與廣東省珠海市相連接；西邊與珠海市的灣仔隔河相望；東邊與香港相距僅42浬，共扼珠江出口。澳門原屬廣東省香山縣，歷來有香山輿、濠鏡澳、濠江、鏡海、鏡湖、馬交等別稱。明末屈大均《廣東新語》與清代印光任、張汝霖《澳門紀略》都載言澳門南、北二灣可以停泊番船，波平如鏡，漁獲豐富，有陸路和水路去廣州府香山縣，亦可依山避風。澳門的地理環境是珠三角一個水靜灣圓、方便停泊、海岸線長的優良漁港。⁽¹⁾正因它有地處邊陲氣候溫和的地理優勢，利於保存固有文化，易成為文化搖籃；而於境外形勢動盪時，則自然成為一處良好的避風港。澳門能保存豐富的粵曲說唱南音亦有賴於其獨特的歷史環境。澳門雖然四百多年由葡人管治，但葡人及其西方文化並沒有對說唱南音造成損害。東西方宗教在澳門並存，東西方音樂亦同為這塊寶地上的和聲。正因這種獨特的自然條件和人文環境，為澳門留下了這種非物質文化遺產。

本文使用“原生態”一辭來指稱這種現存完整的有傳承者的廣東說唱南音，亦是最適合不過的。今天對“原生態”一詞的使用，大都強調其獨特性、原初性，意在與商品化及全球化相區別，即使未成熟且粗糙，但如果就其文化視野及民族的自我意識與藝術實踐而言，今天的說唱南音正包含此種文化保育的可貴特質。我們今天談

* 譚美玲：澳門大學助理教授，中山大學文學博士(古典戲曲專業)。本文部分內容曾於2009年5月23日配合第20屆澳門藝術節藝術活動作專題講述。

論人類口頭和非物質文化遺產時，對那些保存人類未經雕琢的原始性的文化、文物以及文化表演活動等，俱以“原生態”來顯其特質。本文也就以“原生態”的視角來檢視這種廣東說唱南音的來源與定義，調查其現存情況。

澳門今天流傳的粵曲曲藝情況與體制，可謂中西合璧：西樂與中樂混合、演奏演唱方式傳統與現代融合。然而，若言及貼近傳統的演奏、規制、格式、音樂、曲譜等，現今可見其原來面貌者，在澳門唯數地水南音。筆者想藉整理說唱南音的歷史、來源、體制以及今天的傳承情況，並借以檢視它與“原生態”及“文化遺產”的關係。

說唱南音的歷史

澳門的說唱南音從音樂體系來說，既承自廣東及珠江三角洲的粵方言文化圈，更與傳統來自唐宋的中原文化相結合而成。明代四大聲腔，以弋陽腔流行最廣。由於弋陽腔的曲調與民間小調的距離較近，樂器簡單，可長可短，宮調犯格也不拒，往往為地方土曲所吸收，使得粵曲也有弋陽腔的影子。⁽²⁾今天粵曲及粵劇中常有的上下場詩都有滾花的形式和半白半乾唱的形式，就是弋陽腔的遺韻。

據考，正式的“粵曲”產於19世紀中晚期；而在曲譜集子中出現“粵曲”一詞，則始見於1928年丘鶴儔的《琴學精華》。粵曲成為曲種，是由數種曲藝聲腔與戲曲聲腔相融合而成的產物，這說明它並非單一地由一種途徑發展而來。早自晚明至清中葉，廣州及珠江三角洲先後誕生了木魚歌、龍舟歌、南音和粵謳四個獨立曲種，它們吸收了粵劇的梆子、二黃及部分弋昆牌子的腔調，從而成為今天看到的聲腔複合型的粵曲。今天的粵曲有它的獨特性，是以一種複合型狀態的音樂組合，由梆黃滾唱甚至南音、木魚、龍舟等構成。如上世紀50年代李向榮的曲子或白駒榮的〈王大儒供狀〉，即是複合型的粵曲。這些在上世紀初早已成型的粵曲曲藝面貌，倘探本

溯源，粵曲則含有四個民間流行曲種，其中說唱南音現在祇有在澳門碩果僅存。以下先談談木魚等四種曲種的來源與歷史。

一、木魚

有關木魚的出處有三：1) 寺廟敲擊樂器，與警誡僧侶苦行有關。2) 與佛教以木魚唱佛經寶卷有關。以上二說跟木魚體制與變文的淵源相一致。3) 蟹民的摸魚歌，明末清初朱彝尊（1629-1709）、王士禛（1634-1711）的詩中有記載嶺南珠江蟹民木魚歌的情況。不管這三種說法正確與否，追溯木魚的源流，當從明末木魚流行之前說起。

明末屈大均《廣東新語》有載：

粵俗好歌。凡有吉慶，必唱歌以為歡樂。以不露題中一字，語多雙關，而中有掛折者為善。掛折者，掛一人名於中，字相連而意不相連者也。其歌也，辭不必全雅，平仄不必全叶，以俚言土音襯貼之；唱一句或延半刻，曼節長聲，自迴自復，不肯一往而盡；辭必極其豔，情必極其至，使人喜悅悲酸而不能自已。此其為善之大端也。故嘗有歌試，以第高下；高者受上賞，號為歌伯。其娶婦而親迎者，婿必多求數人，與己年貌相若而才思敏給者，使為伴郎。女家索攔門詩歌，婿或捉筆為之，或使伴郎代草，或文或不文，總以信口而成，才華斐美者為貴。至女家不能酬和，女乃出閣。此即唐人催粧之作也。⁽³⁾

其雖謂乃唐人催粧出嫁之習俗，實仍為今時澳門人襲用，然唱歌已變成遊戲，而性質相同，主要則以語言諧協。明末清初粵人的音樂以清唱為主，主調迴環往復，擊節和聲，並且“辭必極其豔，情必極其至”，可見粵曲豔辭來源有自。屈大均又謂：“粵固楚之南裔，豈屈宋流風多洽於婦人女子歟？”⁽⁴⁾其書記載粵人有歌仔、送嫁歌、山歌、採茶歌、蟹家歌等等，有以琵琶、琴子為節。屈氏評粵人之歌云：

音柔而直，頗近吳越，出於唇舌間，不清不濁，當為羽音。歌則清婉溜亮，紆徐有情，聽者亦多感動。而風俗好歌，且女子天機所觸，雖未嘗目接詩書，亦解白口唱和，自然合韻。說者謂粵歌始自榜人之女，其原辭不可解，以楚語譯之，如“山有木兮木有枝，心悅君兮君不知”，則絕類離騷也。⁽⁵⁾

以屈氏所言，雖未詳粵歌之始唱者，但提及辭音安排，實際源於中原楚語，流麗委婉，誠南音之支。且唱者以女子為多，有以瞽者（失明人，後尊稱這類藝人男的為瞽師、女的為師娘）唱曲云：

其歌之長調者，如唐人連昌宮詞、琵琶行等，至數百言千言，以三弦合之，每空中絃以起止，蓋太簇調也，名曰摸魚歌。或婦女歲時聚會，則使瞽師唱之，如元人彈詞曰某記某記者，皆小說也。其事或有或無，大抵孝義貞烈之事為多。竟日始畢一記，可勸可戒，令人感泣沾襟。其短調蹋歌者，不用絃索，往往引物連類，委曲譬喻。⁽⁶⁾

據屈大均的記載，清初已有瞽師到會唱曲，其中三絃樂器，故事內容，與曲辭長短以及曲調、辭風，都類粵曲至今的說唱形式，改變甚少，與清初李調元編的《粵風》（函海本）說的摸魚歌是一樣的。摸魚歌又名木魚歌，通常稱木魚書。清初文人王士禛於1685年奉命到廣州時有作〈南海集·廣州竹枝詞六首之一〉：“潮來濠畔接江波，魚藻門邊淨綺羅。兩岸畫欄紅照水，蟹船爭唱木魚歌。”⁽⁷⁾可見明末蟹家船上有唱蟹歌的，可證李調元所說在廣東、廣西皆有蟹歌之說。這些蟹歌正是流行於廣府的白話歌曲。屈大均有記其木魚歌云：

其蟹女子蕩恣，如吳下唱楊花者曰綰髻。有謠曰：“清河綰髻春意閒，三十不嫁隨意樂；江行水宿寄此生，搖櫓唱歌槳過滘。”⁽⁸⁾

如今雖然未見樂譜，但從上述種種描述來看，木魚歌或蟹歌是明代或以前已有、以女性唱者為多的粵調歌曲，特別具有與中原文明迥異之溫情柔婉的南方海洋氣息。有關木魚歌的來源，有謂與佛教以木魚唱佛經寶卷有關，又有謂純粹與蟹家歌有關。其實是兩者相兼，文學與說唱曲藝，在歷史流轉傳承之中，一直有相兼相汲取的現象，就像變文與諸宮調的結合而成元曲套曲散韻夾雜的唱法一樣。木魚的音樂擊節模式（進而變成後來的板眼），唱出蟹歌所汲取的寶卷俗講變文，利用散韻夾雜說唱模式文字，形成了變文與蟹歌相結合的木魚書。現在粵劇及粵曲有木魚曲牌，就是蟹歌與變文結合成的廣東木魚清唱。

木魚歌詞是七言韻文體，間雜以三、五、九言，最長的有十二字，半文半白，可添加虛字襯字。木魚初為清唱，不用伴奏，腔調樸素簡單；作品多屬長篇，每篇分若干回目，通常第一回是“開書大意”，綜合描述全書梗概、人物和背景，然後在正文中逐回鋪陳故事情節之發展，後一回作尾聲，交待故事的終結。

如果以潮州音樂及曲本對比來看，潮州的音樂曲子來自唐代以後江南楊州等地的音樂⁽⁹⁾，樂譜早從唐宋流傳下來，經與潮州地方音樂相互影響後，形成其曲本中的絲竹特質。倘從古本潮州曲本來看，其語言表現接近廣東木魚的格式，僅在協律格式上，因潮方言所用韻與唱詞相異，但在語言格式、故事內容、分段、分卷、章節上看，兩種曲本沒有明顯區別。廣東木魚書《背解紅羅》⁽¹⁰⁾，與潮州古本曲《背解紅羅全書》即是如此。現在看到的潮州曲本，也可就曲本作乾唱，沒有曲譜；但就曲式、唱辭的形式與故事內容來看，則與木魚書一致，祇是因應韻字不同而與木魚書不同而已，這是值得留意的一種現象。

最著名的木魚書作品有《花箋記》、《二荷花史》。《花箋記》的故事有五百多年歷史⁽¹¹⁾，它說的是梁生、楊女的愛情故事，道盡男女交往的細膩情狀。故此清代朱光曾增補《花箋記》時

謂：“曲本有西廂，歌本有花箋。”⁽¹²⁾不管怎樣，《花箋記》的版本清康熙五十二年已有，由朱氏所增訂，更推之為“第八才子書”。而後有很多不同版本，如繡像、新刻、新刻正本等，民初有《正字南音第八才子花箋記全本》、《改良正字第八才子花箋》等，都是為迎合讀者而隨意增刪的，與朱序的清代版已經完全不同。廣東木魚書被有心者推作第九才子書是《二荷花史》，第十是《珊瑚扇金鎖鴛鴦記》，第十一為《雁翎媒》，內容全是才子佳人故事。

從唱法來說，同一個故事，雖有不同方言唱法，木魚書《花箋記》校訂者薛汕認為：“以木魚書的為正宗，除此以外，還有出自《花箋記》，僅有一折、一個情節；或另立故事，獨自成篇，例如《梁生歌戲》一類，如果是龍舟、南音、粵曲等，卻是這書的移植，屬於另一性質。”⁽¹³⁾可見木魚是先於龍舟、南音的。

從音樂、唱詞、演繹等技巧而言，傳統木魚書具有南方說唱特質；辛亥革命和“五四”運動後，創作和演唱木魚歌的人日漸減少。如今木魚歌在珠三角一帶仍有極少數人傳唱。⁽¹⁴⁾其腔調在20世紀初，已被粵劇和粵曲吸收作為曲牌使用，故得以保留下來。⁽¹⁵⁾

二、龍舟歌

龍舟歌早於清乾隆年間已在廣東順德民間出現⁽¹⁶⁾，且於清中葉大盛。龍舟歌也叫乞兒歌或盲妹歌。亦說龍舟歌源於艇戶。水上生活人家，以舟為家，敬奉龍母、龍神，自稱龍戶、龍人，所住者龍舟，為持生計，不忘舟中生活，以手持木雕龍船樣頭沿街賣唱，藉以維

生，且唱者多為雙目失明的女子，故名龍舟歌、盲妹歌。此正如屈大均所說，粵人好歌。山歌、魚歌、龍舟皆歌。而龍舟的唱法較木魚歌粗獷，措辭通俗。

龍舟沒有音樂伴奏，唱時以敲小鼓作節奏，搖動龍頭來吟唱，腔調簡樸，不受節拍限制，不失為當時一種新的說唱形式，內容多為戒惡勸善或喜慶吉祥之言，可長可短，可大可小，容易流傳。龍舟歌的內容大約有三個來源：1)由佛曲轉化而來，主要講因果報應，生死輪迴；2)由歌謠而來，以抒情動聽、情節委婉取勝；3)由木魚歌轉化而來，比木魚歌更適合演唱長篇故事。

龍舟歌的句式與木魚歌、南音以及粵謳等相近，但有自己獨特的藝術手法和曲調。它以七字句為基本句式，也有三言、四言、九言、十一言等，大體是二、三、四句為一組。二句分起式和煞尾，上句轍韻自由，下句必須合轍押韻。

龍舟歌形式靈活，鄉土味重，腔調流暢，抒情敘事皆宜，流動賣唱者多唱短篇的吉利頌辭，固定設點賣唱的藝人則多唱有完整故事情節的中長篇。有不少中長篇曲目，被木魚書直接拿來改



珠江花船艇

唱。龍舟歌內容豐富，有神話、傳說、寓言類，如〈八仙賀壽〉、〈仙姬送子〉等；歷史故事類，如〈昭君和番〉、〈王允獻貂蟬〉、〈三聘孔明〉、〈三別徐庶〉等；愛情故事類，如〈雲英問病〉、〈楊翠喜憶情郎〉等；慨歎人生坎坷類，如〈老女歎五更〉、〈賭仔回頭金不換〉、〈怨嫁遲〉等。在辛亥革命期間，革命黨人創作過革命龍舟、社會龍舟，隨編隨唱，用以宣傳民族革命、社會教化工作。在20世紀50年代，澳門的街頭每逢過節，就有街頭藝人唱龍舟賣唱，用木條敲龍頭以作招徠。⁽¹⁷⁾現今粵劇、粵曲的曲子也有龍舟曲牌，不過龍舟歌進入粵劇、粵曲等混合使用後，相應地起了變化，不用鑼鼓和其它樂器伴奏，像是全部“靜場”，由演員清唱。因為清唱較能引起聽眾注意，加上字多腔少，所以編劇、撰曲人往往把某些重要的抒情段落安排龍舟來唱。⁽¹⁸⁾港澳地區碩果僅存的擅長者為李銳祖先生，而佛山地區仍有零星的七旬以上老人會唱。

三、南音

前述兩者都是起於民間的地方說唱曲藝。清代乾隆年間，廣州及珠江三角洲的四邑、五邑、

香港、澳門等城市工商業繁榮，開創了城市商品經濟新局面，人口增加，市民階層擴大，娛樂的需求增多，一種新的市民說唱文娛隨之而起。即以純正的廣州方言演唱曲種南音為例，自清乾隆二十二年（1757），廣州被指定為全國唯一對外通商口岸後，經濟迅速發展，城市人口不斷增加，娼妓業也隨之興旺起來，珠江水面上的花艇（妓艇、畫舫、樓船）日盛，不亞於秦淮地區。當時廣府的秦樓楚館，有三大幫派：廣州幫、潮州幫、揚州幫。他們之間為了適應日益競爭的社會需求，爭取顧客，便互相借鑑，相得益彰。尤其是廣州幫的娼妓在混跡風月場的騷人墨客的幫助下，把粵調唱體——木魚、龍舟融匯各方，吸收了揚州幫的南詞、潮州幫的潮曲演唱，逐漸形成新的南音曲種。道光初年葉瑞伯作的〈客途秋恨〉則被譽為“南音種”。

南音的演唱較木魚、龍舟變化較多，伴奏加入弦索或洋琴，比揚州幫的南詞更精練緊湊，在節拍上加進了比木魚、龍舟更強的起板與過門，使南音的音樂性較木魚、龍舟、潮曲、南詞更強，加上文詞典雅，韻味濃鬱，自與過往鄉土氣息

的歌曲不同，娛樂性也更強了。早期在畫舫勾欄中傳唱的南音，唱詞委婉豔麗，曲調哀怨纏綿。後來南音流入民間由瞽師（失明男藝人）演唱，使得這種南音韻味濃鬱，別具市民階層氣息。經瞽師蒼涼地演繹，人們往往把瞽師演唱的南音稱為“地水南音”。南音演唱的地點，除初期的勾欄風月場外，更有茶樓、戲院、沿街賣唱等商業化的地方，也有富戶延請瞽師回家在私人宴會上表演說唱。這種情況澳門直至60年代還有。但隨着社會變遷，瞽師們凋零辭世，省港澳地區在沿街賣唱、茶樓表演以



珠江蟹家



澳門福隆新街

及私伙宴會上，南音已久違乃至絕跡了。

南音的唱詞結構雖謂與木魚、龍舟相通，但系統用曲編排上較二者嚴謹。南音在拍子的管束上明顯地嚴格，起板與過門的節拍長短時值，都有嚴格規定。歌謠體系較其它曲種，除了腔調不同外，還分起式、正文與煞尾三部分。唱辭行文以七字為主，可加襯字，然唱辭句式、平仄、押韻都有規定。⁽¹⁸⁾大部分曲目是中、短篇，短的祇有一百多字，長的一般不超過二千字。南音是一種後出轉精的說唱藝術，在唱腔上分三種：南音本腔、揚州腔南音、梅畫腔南音。“普通南音賦有蕭瑟蒼涼的情調；揚州腔和梅花腔唱起來悲哀的味道更加濃厚。”⁽¹⁹⁾而揚州腔亦作颶舟腔，意指非揚州而來，意味為舟人所唱，猶如在船上揚波跌宕而名之。據陳卓瑩說：

相傳梅花腔和揚州腔都是百年前的“瞽師”（瞎了眼睛的民間藝人）所創的；而最有

造詣和名氣的“盲德”師傅，至今仍為人所樂道。⁽²⁰⁾

不管怎樣，這兩種南音皆為瞽師所創，亦為瞽師所唱。如前說的今天所謂的地水南音⁽²¹⁾，是指瞽師唱的南音的特有專稱。其中瞽師唱的正宗南音有兩種唱腔：揚州腔南音與梅花腔南音。

揚州腔是慢板的，要比本腔慢，行腔較拖沓冗長，字少腔多，“唱詞若斷若續，沉悶難耐，近幾十年已成絕響”。⁽²²⁾梅花腔又叫苦喉南音或乙反南音。苦喉是因其唱腔的情感如泣如訴、淒婉欲絕之感而得名；乙反南音則因其音樂走向而得名。苦喉南音的佼佼者，清末以來最為人樂道的有盲德與陳鑒。⁽²³⁾從下面一段陳卓瑩對梅花腔與揚州腔行腔的描述，既可知兩腔的區別，亦可知瞽師當時賣藝的情況：



20世紀40年代醫者從事占卜(澳門)

(揚州腔南音) 音域趨向上行音，比方說“i”音經常出現，反過來，除了唱梅花腔拉腔用“2”外，一般行腔連“5—”以下的下行音也極少用。原因是老一輩失明藝人使用伴奏的樂器是古箏——他們習慣在路上彈着箏招徠顧主。那時還沒有使用鋼線琴弦的知識和習慣，而是用銅線。銅線張力不大，定弦隨之也很低，……因而他們唱出“i”的上行高音滿不在乎，相反的唱“5—”以下的下行低音很難；這就是唱揚州南音的特點。(24)

誠如陳卓瑩所言，在80年代重新整理他60年代的舊作《粵曲寫作與唱法研究》一書時，揚州腔南音已在上世紀中期成為絕唱。今天能聽到的是梅花腔的乙反南音，從賣唱與唱式的情況看，地水南音就是今天說唱南音的正宗繼承者。

若以音樂、唱法來談，較之木魚、龍舟，南音的音樂性要強些，但半唱半樂器為輔助的特質



20世紀40年代師娘沿街賣唱(澳門)



20世紀30年代廣州富戶



20世紀30-40年代澳門富戶

仍存在，主要是唱詞的即興性，仍有另二者的特質，甚而調性仍沿用原生性的民間即興粗糙的曲藝手法，而引致粵謳的出現。

南音在20世紀上半葉可以說是粵、港、澳的流行音樂。南音的內容不少是關於地方傳說、嶺南故事、才子佳人愛情故事或是妓女與恩客的纏綿韻事，也有不少忠孝節義的歷史演義。師娘瞽師亦會被邀至大戶人家中，為不識字的家庭婦女演唱。故除了娛樂，南音亦有教育及傳播歷史文化的社會功能，較流行的南音曲目有〈客途秋

恨〉、〈霸王別姬〉、〈梁天來〉、〈祭瀟湘〉、〈大鬧廣昌府〉、〈男燒衣〉、〈除卻了阿九〉、〈吊秋喜〉、〈大鬧梅知府〉、〈雙星恨〉、〈長生殿〉、〈何惠群嘆五更〉等。⁽²⁵⁾這些作品的內容反映了清代至民初的廣州、珠三角流域的民間生活，可供現代人認識及認同大珠三角文化源頭之原生型態。

現存最早的廣東說唱南音文字記錄，是清代乾隆末、道光初葉瑞伯撰寫的〈客途秋恨〉和嘉慶年間何惠群撰寫的〈歎五更〉。〈客途秋恨〉



女伶於澳門街茶樓演唱

被譽為“南音種”(杜煥語)，成為民間公認的南音開山曲，此兩曲合稱南音雙絕。當今年輕一代對〈客途秋恨〉僅剩下對其前數句略有所聞於電視劇或電影中，如能把那幾成絕唱的傳統民間南音說唱曲藝再次帶到我們的生活中，實在是相當難得的事了。

今天粵曲南音的來源，緣起於清初陝西秦腔的八音班。八音班從明嘉靖至萬曆年間傳入廣東，把秦腔與廣東方言和民間藝術相結合，形成南音的唱腔。八音班是小型唱班，由八名樂工組成，發展至同治年間在廣州已有二十八隊之多，後來因為八音班支持太平天國運動，清廷大事打壓，解散後的班中成員，成為廣東各地以及香港樂工，流入粵劇、粵曲的演奏班子。雖然八音班隨之沒落，但代之而起演唱粵曲的，有失明藝人，男藝人叫瞽師，女藝人叫師娘。在同治年間興起以師娘演唱的形式，有一人演唱、或二人加一人伴奏的形式，伴以簡單樂器沿街賣唱，或在特定場所提供聲藝娛樂，由此粵曲踏入師娘時代。這種演唱形式盛行了六十年，由師娘甚至瞽者唱粵曲，形成了南音新興時期。他們那一套特別渾厚的鼻腔聲韻，贏得了地水南音的尊稱。香港20世紀70年代的瞽者杜煥，正是師娘腔南音的餘緒。今天澳門仍有區均祥能演唱正宗的地水南音。

四、粵謳

一說粵謳是南音演化而成的，其專名實是由道光八年(1828)招子庸⁽²⁶⁾所著《粵謳》一書而來，是招氏收集當時粵地民間說唱文學而成的新歌體。粵謳唱詞雖通俗易懂，但必須符合平仄押韻，受嚴格的節拍管束，若有一字一詞拗口就難以成謳。粵謳最特別之處是一小節有一板七叮，節奏特別緩慢，故看似簡單，而要唱出韻味，不下一番苦功是難以做到的。⁽²⁷⁾然而，這種新歌體因腔長詞短，過於冗長，一唱三嘆，唱辭雖文雅，內容卻多偏寫妓女生活⁽²⁹⁾，使得粵謳經不起時代的考驗，連粵劇也沒有把它吸收進去，終於被淘汰成絕響。⁽²⁸⁾《粵謳》曾被葡萄牙詩人庇山



歌姬出局到富有人家或福隆新街彈唱

耶(Camillo Pessanha, 1867-1926)、香港總督金文泰(Sir Cecil Clementi, 1875-1947, 1925至30年當香港總督)等翻譯為外文，也有葡萄牙出版社出版中文的《粵謳》。⁽³⁰⁾可見這些廣東曲藝已為20世紀初的外國人所注意，顯示這些曲藝當時的流行程度。其強烈的地方性在當時竟足以抵擋西方文化的影響，未被西方音樂所影響，而保持了自己的特質。迄今會唱清代《粵謳》原詞的，可謂已凋零淨盡，現存電台錄音也僅有師娘李銀嬌所唱一曲〈桃花扇〉，其它地區也已全無會唱粵謳者，更不懂得工尺弦索。

《粵謳》是一本文人染指民歌創作的代表集子，涉筆淒美的愛情悲劇，纏綿悱惻，勸世文字警辟鏗鏘，男女情感濃麗委婉，描寫被社會壓迫的女性動人哀怨，反映了當時真實的社會面貌。晚清梁啟超辦的《新小說》，接受黃遵憲提議，發表詩歌接納彈詞粵謳一類流行歌謠。此時期的

著名粵謳作者有廖恩燾（廖仲愷兄）。當時也有利用粵謳作革命宣傳者，寫這些粵謳的都是文化修養較高的人士。在《中國俗文學史（插圖本）》中，鄭振鐸曾提及黃遵憲等收集山歌集成《山歌》一書，粵謳成為當時流行的歌曲。^{（31）}黃遵憲等曾摹作粵謳於雜誌報章上發表，以求貼近民眾收宣傳新思潮之效。1938年成書出版的鄭氏著作（商務印書館印刷，在長沙發行）稱：

好語如珠，即不懂粵語者讀之，也為之神移。擬《粵謳》而作的詩篇，在廣東各日報上竟時時有之。幾乎沒有一個廣東人不會哼幾句粵謳的，其勢力是那麼的大！^{（32）}

由此可見鄭氏編纂俗文學史的時期，該是粵謳最流行的時期。而“到中華人民共和國成立前，粵謳的職業藝人已不復（在國內）存在，民間更鮮有人習唱了”。^{（33）}有人認為文革後粵謳才真正完全消失。香港廣播電台第五臺保留有李銀嬌師娘大約在60年代錄音的粵謳〈桃花扇〉，這是粵謳現存的少數曲目之一，其他藝人的作品已不復存在，也沒有保留任何資料。現舉招子庸作品〈桃花扇〉為例，讓大家欣賞一下真正的粵謳範型：

桃花扇，寫首斷腸詞，寫到情深扇都會慘悽。命有薄得過桃花，情有薄得過紙。紙上桃花，薄更可知。君呀，你既寫花容，先要曉得花的意思。青春難得，莫誤花時。我想絕世風流都有乜好恃。秋風團扇，怨在深閨。寫出萬葉千花，都為情一個字。唔係你睇侯公子李香君，唔係情重，點得遇合佳期。^{（34）}

從〈桃花扇〉一曲的唱詞來看，它的文學性甚高；全曲貫以情字，從第三句拈出情字主題後，第四、五句分點出題目的紙扇和桃花，第六句承上文推深一層要曉得鮮花心意，七八句為正筆要知珍惜風華，九十句為反筆指出不要捐棄芳時，第十一句回應第三句的情字，最後點明主題

題目出處，就是李香君的故事，最後又用回情字收筆，要情重才可合佳期。雖然篇幅小，但法度周密，十來句的唱詞，可唱至十分鐘之久，可想而知其行腔、用韻、格律、唱詞等法度之嚴謹，而且全曲與《粵謳》曲本中一樣。

清末民初，粵謳曲藝行當中規定，男警師唱揚州腔南音，女師娘唱粵謳。^{（35）}最早的粵謳祇為珠江河上操脂粉生涯的妓女所習唱^{（36）}，逐漸在社會上廣為傳播。粵謳原本祇是徒歌，並無伴奏，清末民初出現了以歌唱粵謳為業的民間藝人，且多是失明女性的師娘，發展為自彈自唱，或添加一兩件絲竹樂器伴奏。由此粵謳可以清唱，亦可以琵琶、揚琴、洞簫等樂器伴奏演唱。

粵謳亦如中國文學所具有的敘事詩歌傳統那樣，句式整齊文雅，樂器簡單，使用琵琶或秦琴伴唱，清唱也可，故茶樓或富家集會俱可演唱。因其作者多為文化水平高的學人，所感既深而作辭諷世。在民初離亂之後，人們希望維新革命，不能受制於原來拉腔板叮沉悶與節拍慢長，故而粵謳平民性較強，面對時代巨變亦擋不了時代巨輪之疾轉。

粵樂本自弋陽腔，以粵語唱行。粵曲的聲腔音使快感美感有別於靠粉墨登場的粵劇演出。正如屈大均的說法，這是文辭即興影響人對唱詞、聲腔的表達使人感動，而非動作。這是廣東說唱南音的特質。從音樂發展來看，南音的樂器使用變化較少。它沒有像粵劇的音樂般在東西文化擦撞時，引入西方樂器中、小提琴之類的東西，南音今天的彈奏還是用回本來清至今沿用的簡單樂器。是它重點的聲腔變化使得其變化大，主要以節為主，唱腔變化。即使它為粵劇吸收了一些曲子，但南音仍有它自己生存的空間。

總的來說，粵曲的發展從音樂上看，弋陽腔的清唱與擊節，明代末的木魚加上清乾隆間的順德龍舟，糅合而改良成為本腔南音，再加上民

間流行的瞽者改良唱出的板眼腔調模式，變成地水南音的唱法，就成為了今天所有的南音歌謠體系。

廣東南音與泉州南音的不同

同樣稱為南音，而泉州的南音與廣東南音是兩種截然不同的東西。除了它的說唱使用方言的區別之外，在源頭、音樂、表演傳統與表演者上，都是兩種不同的曲種、不同的曲藝。泉州南音又稱“揚州南音”，源自魏晉時代的中原絲竹管樂文化，是宋詞、元散曲的延續。它的音樂源自佛曲、詞調和套曲，都是中原文化體系的產物。樂器以絲竹為主，像琵琶、洞簫、二弦、三弦等，這儼然是晚唐五代以來南方樂曲的主體樂器。至於為何冠以“揚州”一名？粵地素以“揚州”一名形容典雅精緻的名物，故稱音韻悠揚而婉轉細膩的南音歌腔為揚州南音，顯然有抬舉的意味。⁽³⁷⁾而廣東南音的音樂源頭，則從上述調研可知是源自廣東省本土的珠江三角洲。

就表演者與表演形式來說，泉州南音亦與廣東南音不同。泉州南音一直以彈詞形式演唱，唱而不說，與廣東的說說唱唱、半說半唱的滾唱形式不同。就表演場地而言，泉州南音有固定的場地、唱者與樂手，規定嚴格；而廣東南音在不同地方、場合表演，曲藝人來自不同階層，相較之下廣東南音地方色彩較濃，深入民間，隨着客人的要求可有不同的說唱場所、不同的說唱內容。以泉州為名的南音，其聲近雅部，且一如現可得知的泉州南音文人音樂雅調，一律為慢撚輕唱的七叮一板，而歌腔則尚悠揚而不尚繁密，更不重敘述故事，祇重文人式的抒情詠嘆。泉州南音實際上為一意蘊幽雅的南音，與一般粗獷的三叮一板的廣東說唱南音大異其趣，兩者一雅一俗，並不相同。泉州南音一直以來因其體制、表演方式與場地相對固定，保存較完整；而廣東南音在保存上有一定的難度，因它表演場地的流動性、演出者的浮動性、演出時與觀眾交流的即興性，使

得廣東南音的保存難度更大。廣東說唱南音之保存能有現在的面貌實在是一種僥倖。

南音的主要特徵

南音的伴奏樂器多用箏及椰胡，亦有用揚琴、洞簫、秦琴或琵琶的。南音的唱者與伴奏者講究即興配合，行內的術語稱為“夾口數”，唱者即興增減或變調，拍和的人跟隨其唱腔的轉變而轉變。

就以說唱者而言，在上世紀50年代前與杜煥瞽師同期的，在香港的南音藝人有潤心師娘，在澳門則有劉就瞽師及李銀嬌師娘，廣州較有名的瞽師有陳鑑及李南。杜煥於1979年逝世後，瞽師的地水南音在香港亦隨之消失。目前南音尚未成絕響，唱者已非瞽師、師娘，而是“開眼”的粵劇老倌或業餘唱家，他們是在粵劇舞臺上及錄音室中延續此傳統。他們唱的叫戲臺南音，除了灌錄傳統經典曲目外，還有新創作（指曲詞）的說唱南音創作者。近年仍經常公開演唱的說唱南音唱家有澳門區均祥及香港唐建垣等。

據香港中文大學音樂系余少華教授言，南音基本上有兩種唱奏法：即“正線”與“乙（音衣）反”。正線指椰胡（南音的主要伴奏胡琴）以合（sol）、尺（re）二音定弦，以“合、士、上、尺、工”（sol, la, do, re, mi）構成的五音階為骨幹音。乙反亦以合、尺定弦，但以“合、乙、上、尺、反”（sol, si-, do, re, fa+）構成的五音階為骨幹音。由於強調乙、反二音，效果較淒苦，故“乙反”又稱“苦喉”，“乙反南音”則稱“苦喉南音”。

南音開頭的器樂前奏稱為“板面”，亦稱為“序”。樂句或唱段之間的器樂過門稱為“過序”。“工尺”即中國傳統樂譜的音高唱名；“叮板”則是節奏術語，相當於西方的拍子。一般南音多由唱者自己打板。“散板”即不打板，不入拍，通常用在南音唱段的起式首句的第一頓，是節奏自由的清唱，例如〈客途秋恨〉首句“涼風

有信”即散板。正線與乙反各自有不同的板面及過序。“拉腔”一般用在南音段落的尾句，把最後一字拉長。“依字行腔”是因應唱詞本身語言的相對音高，把旋律唱（創作）出來。“追腔”是南音、粵曲的拍和手法之一，樂師通常在唱者開腔的頭幾個字不伴奏，讓唱者清唱，但在唱者未唱完整個樂句之前，隨即模倣唱腔旋律，有短暫複調的效果。“拋舟”是南音的一種特別唱腔（旋律），通常用於加強情緒及戲劇性的地方。

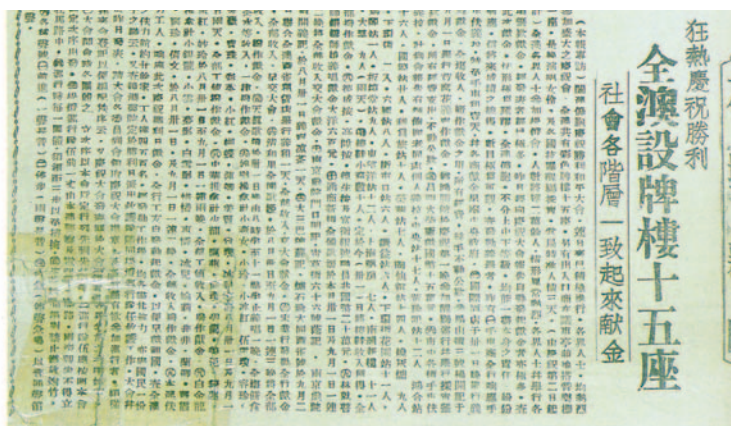
一般南音均以“板面”（器樂前奏）開始，然後唱者先唱出一些吉祥的話，方入正文。這些板面、長序具有結構上的功能，它們有連接、提示、對比及讓唱者回氣的作用，而樂句之間的短序則有拍和、襯托、連接上下句的作用。⁽³⁸⁾

南音確實用了不少重複的樂句及過門，頗為程式化。唱者的旋律主要是結合依字行腔及上下句終止音的程式。伴奏樂師的拍和，亦是結合既

定過序及追腔二者，所以聽南音在音樂上的確有周而復始的感覺。音樂程式化可以使聽眾注意力集中於曲詞及故事、人物及劇情的發展上。那麼南音的創意究竟在哪裡？以音樂的角度而言，在於唱者對正線或乙反（調式上的對比）、對拉腔、拋舟腔（旋律上的對比）及對散板、慢板、中板（不同板式——速度上及唱詞密度上的對比）的運用、板面與過序的選用及安排，基本上以唱者的唱法為依歸，可以說是在既定材料及不斷重複中突出創意。以上種種，不同唱者處理同一曲南音是各師各法的。比較白駒榮、杜煥、新馬師曾、阮兆輝、區均祥及梁漢威諸唱家的〈客途秋恨〉，便知各版本在藝術處理上的出入，其創意亦在於各個唱者相異之處。樂師除了在既定過序及追腔外，會在唱者的樂句之間或長音中加花，或插入適當的兜答，造成短暫的複調效果。這些既定程式以外的音樂反應，即興的成份較高，但絕非隨意之伴奏，而是對南音的音樂語言

有了通透的掌握才能施展的即場反應。唱者及樂師的應變能力，足以提供聽眾舒適妥貼而又時有驚喜的音樂旅程。在既定的音樂程式及素材中組織音樂進行，以調式及板式的變化使音樂多姿多彩，用過序去連接不同的唱段，用重句、長序去組織整首南音的結構。可見南音在操作上自有體制，在音樂語言及結構上自有特色，其獨有的藝術風格亦為粵語音樂文化獨樹一幟，值得保育、珍惜及傳承。

今日，南音已逐漸消失於大都市的流行文化潮流中，偶爾雖有些電影借助南音唱奏渲染往昔舊時代的氣氛，藉以重塑逝去年代港澳社會的感覺，但這些隱約存於部分人聽覺中的回憶，實在難以再建構，昔日說唱南音的場合（妓院及煙館）已不復存在。今日要它延續下去，聽



615, 616
《華僑報》關於抗戰勝利的報
導，1945年9月
Noticias sobre a vitória da
Guerra Sino-Japonesa. Jornal Va
Kao, 9-1945
News on the Victory of
the Sino-Japanese War, Va
Kao Daily, 9-1945

617
高爾文東展畫，1945年
Anuncio sobre a exposição de
pinturas de Gao Jun Fu, 1945
Advertisement of Gao
Jun Fu's painting
exhibition, 1945

醫師歌姬抗戰捐款

眾及唱者的需求明顯不足，目前雖未成絕響，但唱者與聽者均有後繼乏人之憂。

由於社會變遷，人們追求的娛樂方式改變，早在1917-1918年初廣州已開始以開眼女伶、歌姬或琵琶仔（妓院中未成年的歌女、賣藝不賣身的妓女）取代了師娘的演唱，不祇在茶樓演唱，更在歌廳、舞廳演唱，甚至在抗戰時期以作號召籌款賑災表演，而師娘、警師部分轉而沿街賣唱來賺取生活費，又或警師以算命作副業（像澳門的劉就警師便是）。正因有了這些機會培育出不少女伶，更在音樂上需要更多的樂工、作曲家甚至演出團隊，使粵曲的演唱發展出不同的聲腔（伶人腔）、不同樂器（中西樂合用），更雜糅了不少地方小曲小調，加上本身聲腔系列，創出新的曲牌板式，形成新的不同腔口，像拋舟腔、戀壇腔系、乙反腔系等。今天我們仍耳熟能詳的女伶南音腔調，就是女伶時期的創作，這個時期維持到20世紀70年代。當電視時代來臨，人們追求娛樂聲色和追求表演形式的改變，50年代又加入時代流行曲，女伶或警者南音的表演在70年代已經不敷大眾需求，使得粵曲的表演開始沒落。南音仍有一種叫老舉南音（即妓女唱的南音），因30-40年代禁娼後⁽³⁹⁾，這種專由妓女所唱的南音也因而消失殆盡了。

澳門與南音的關係

由於地緣關係和商業上的需要，澳門成為16-19世紀中國與歐洲的通商口岸，商業娛樂隨着繁盛起來。明嘉靖三十六年（1557）葡萄牙人在澳門定居時，澳門人口祇

有四百人。⁽⁴⁰⁾清道光十九年（1839）林則徐曾做戶口調查，華洋人口合共13,000人左右。澳門最大的人口增長數字首次出現在抗日戰爭期間（1937-1948），東北、華北以及東南一帶的難民流入澳門，使澳門人口衝破二十萬。人口的增加與商業的活動，使得澳門的娛樂事業隨之繁榮，到清末已見酒樓、茶館林立。1879年⁽⁴¹⁾澳門第一家妓院正式成立於司打口附近。澳門著名的清平戲院亦在司打口附近，建於1866年，以演粵劇為主，1925年開始播放電影。20世紀初，花筵唱局鄰近大



1940年人口激增



1942年6月8日

寨二寨煙花地，其時因應滿足來澳商客的娛樂需求，原來在廣州地區流行的娛樂，澳門很快都具備了。南音的表演形式及唱腔隨着表演者很快流傳到澳門。

抗戰期間澳門政治中立，雖然物資缺乏、物價暴漲，但日本人無法染指澳門這塊風月寶地，不少粵劇粵曲表演者流寓澳門，把不少表演和技藝的種子散播於澳門煙花之地。七七事變以前，省港澳三地的粵劇粵曲已有交流。從1937年創刊的《華僑報》中可看到不少當時的娛樂資訊皆與不少廣東、香港的劇團表演有關。甚而在太平洋戰爭直至抗戰期間，《華僑報》每天頭版刊載的都是戲院、酒樓、舞廳告白（廣告），像清平戲院、平安戲院等的劇目與戲軌和甚麼佬官出臺，可知當時澳門戲曲、粵曲界來了不少知名人士。外來的與本地的粵曲演唱女伶、佬官、樂工與替者，他們有些在茶樓賣唱，有些在像中央酒店七樓的金城酒家獻唱或奏樂，在福隆新街賣唱的則多為琵琶仔。

說到南音表演，當時粵曲女伶四大平喉之首的小明星、張月兒等都有在澳門演出。其時即使替師師娘表演在廣州地區已讓女伶表演淘汰了，



四大平喉唱片留聲



華僑報1953年3月13日兩電臺資料



抗戰時期花邊消息



有關杜煥的唱片資料



鍾德唱片

但抗戰時期替師師娘在澳門仍有生存空間，他們除了在茶樓賣唱、沿街賣唱、到富有人家的飯局演唱外，還可從事教唱南音甚或幫人算命、附靈、打醮、奏樂等工作。如抗戰時期在澳門花界義演籌款、粵劇團義演籌款，甚而可以看到當時有名的劉就替師、銀嬌師娘參加義唱籌款有捐出六百元的報導。⁽⁴²⁾以當時澳門酒樓一元已有四個菜對照，可知六百元是個大數目，可見替師所唱的地水南音當時在澳門仍有一定程度的流行傳播。澳門的粵曲發展，備受這些從內地及香港遷來的演唱者影響，今天的地水南音、粵曲的鼓味腔等之創作得以流傳、保存，概因澳門的地緣關係起了很大作用。

雖然戰後不少表演者甚至名藝人都回到原居地去了⁽⁴³⁾，但地水南音的種籽已在澳門播種下來。替師王德森、劉就、杜煥，師娘銀嬌皆常來往於港澳，既有表演，也教授學生。福隆新街雖然日漸沒落，戰後娼妓行業被取締，但暗地裡仍

有半公開的經營，但已少了賞曲的恩客。⁽⁴⁴⁾從50年代末開始，人們趨慕女伶表演，唱片業蓬勃，演唱粵曲的規格有所改變。⁽⁴⁵⁾60年代無線電媒體流行，歌廳、舞廳、酒家、茶樓的聽歌娛樂式微，使得人們對地水南音的需求減少，南音唱者也少了，替師等的表演機會就只剩下私人飯局、神誕演出或到電台演出。據舊報紙電台節目表顯示及魯金所說⁽⁴⁶⁾，70年代以前，電台廣播南音每週兩三次，香港電台和澳門綠邨電台都有一定時段給替師唱南音，香港有杜煥，澳門有王德森、劉就和孔柱榮等，且有長篇、短篇故事，有時短篇一唱就數月，長篇則經年累月地播出。由於當時是現場廣播，錄音耗費大，所以那時的地水南音表演均沒有錄下來存檔。⁽⁴⁷⁾到70年代，不管剩下的女伶在茶樓酒肆現場演出，還是上廣播的地水南音，都被免費的電視廣播所取代了，電台廣播甚而也把這些傳統音樂節目完全撤掉了，使得女伶南音、地水南音的表演在公眾眼中完全消失，南音的凋零也就勢所難免。女伶、伶人南音或戲台南音因為演唱者的知名度，仍能利用灌錄唱片得以保存。澳門已沒有多少地水南音的生存空間了，至今能唱地水南音的就祇有劉就的學生區均祥先生，而香港的南音也祇剩下伶人的粵曲南音與戲臺南音，民間的地水南音在香港也幾近絕跡，祇有杜煥的學生唐健垣先生了。李潔嫦小姐引述杜煥的看法認為，香港在二三十年代起南

音便開始沒落，其實不無原因，四大平喉的興起（小明星，徐柳仙，張瓊仙，張月兒等），影響到唱南音的瞽師的生計。⁽⁴⁸⁾但就澳門而言，南音卻可以說在60年代還是挺興盛的。

澳門地水南音的傳人

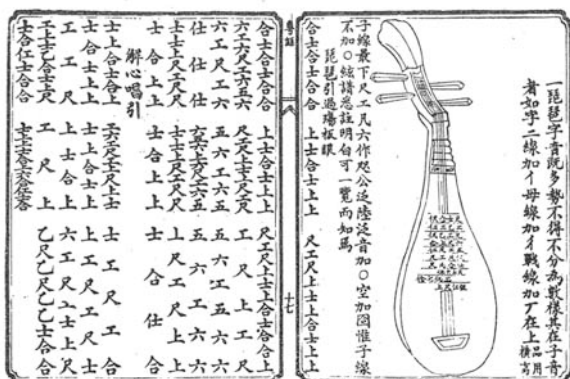
說唱地水南音在20世紀上半葉可以說是粵、港、澳的流行音樂，在妓院、煙館、茶樓及酒館等地獻唱。而南音的內容雖有不少是妓女與恩客的纏綿韻事，但瞽師及師娘除了在茶樓及酒家演唱外，亦會被邀至大戶人家為不識字的家庭婦女演唱。故除了娛樂，南音亦有教育及傳播歷史文化的社會功能，因為其長篇說唱，多含忠、孝、節、義之歷史故事。較流行的南音曲目有〈客途秋恨〉、〈霸王別姬〉、〈梁天來〉、〈祭瀟湘〉、〈大鬧廣昌隆〉、〈男燒衣〉、〈除卻了阿九〉、〈吊秋喜〉、〈大鬧梅知府〉、〈雙星恨〉、〈長生殿〉等。



區均詳



二荷花史及花箋記



粵調



粵調

南音的內容、表演時間長短與時代分不開，因其即興性、現場性，故內容與演出的時、地、人均有密切關係，甚至影響唱詞的內容長短及強調的故事部分與說唱者的臨場發揮，因此每次演出都不一樣。這從榮念真教授憶及杜煥賢師70年代在香港教堂演出，繼之被邀請到富榮茶樓演出的回憶中，可知一斑。筆者曾拜讀〈失明人杜煥賢往〉以及有幸看到區均祥先生在澳門蘭香閣酒家即場說唱，他就是將見到接觸到的人與事說唱一番，讓我受益匪淺。⁽⁴⁹⁾

區均祥師傅出生於澳門，現年66歲(1944年出生)，年幼時已對粵曲曲藝有興趣，七八歲開始學粵曲，追隨劉就等人學廣東音樂與西樂，十歲加入歷史頗悠久的“半閑音樂社”。其時教他鑼鼓的老師，覺得他學得不錯，便帶他出道到香港戲班工作，也涉及音樂堂局、歌壇等，

曾落班於何非凡的“非凡響”，麥炳榮的“大龍鳳”、陳錦棠的“錦添花”劇團，以及任、白的“仙鳳鳴劇團”。他後來感到歌壇、戲班的事業日漸式微，便轉業做法事功德行業。今天他的正職是做功德樂師，行內的職務叫“醮師”，工作是為和尚大師、師姑、道士及道姑念經作拍及伴奏，自己亦有念經，當“喃嘸”。因為喜歡音樂，他又不甘心離開粵曲曲藝藝術，故忙裡偷閒也會做業餘樂師。他的地水南音主要得力於老師們的幫助，包括劉就賢師、王德森賢師、杜煥賢師，以及何臣、朱仲平、葉航老師等，成就了今天人們給他的“地水南音正宗”美譽。⁽⁵⁰⁾區均祥先生說：

是他們引起我對南音的興趣，我很喜歡跟他們一起唱南音。我發現他們唱起來很特別，如發音之類，很地道，便刻意模倣他們。這些發音有些是模倣舊時廣州西關口音，但西關口音太重，又好像俗了一點。何謂“地水南音”呢？“地水”其實是有文化的人對失明人士的稱呼，即先生、師傅的意思。地水南音便是失明人士唱的南音。可能與他們的悲酸背景有關，所以歌聲裏有種滄桑感，而所唱曲詞也增添了一份哀感。⁽⁵¹⁾

區均祥本人的南音唱片有〈客途秋恨〉、〈大鬧梅知〉、〈長生殿〉、〈浪子回頭〉、〈南音精選〉(與他人合作)。區均祥不僅能唱，也能改編，目前正將幾首粵曲增刪改為南音，如〈蓮仙秋怨〉改為〈孤舟晚詠〉；另一首是套取粵劇老前輩梁醒波先生一首很有趣的粵曲〈光棍王夜枕笏箕〉，將之增減為一支警世南音〈浪子回頭〉；第三首是為追憶、悼念老前輩小明星而作的〈七月落薇花〉，改為南音〈悼薇娘〉；其它尚有構思未完成的作品，如一首警世的神話故事〈遊十殿〉。其實道家或佛家都有這樣的故事，即夢遊十殿看到陰間地府情景，寓意生前做好事，死後有好報；還有一首是〈包公尋國母〉，仍在推敲曲詞之中。有圖錄傳承譜系⁽⁵²⁾供研究者參考。

說唱南音的傳承價值

說唱南音作為珠江三角洲土生土長的一種歌謠，它的作品和瞽師傅人，見證及傳承了過去一百多年珠三角居民對鄉土語音之美⁽⁵³⁾的陶醉、嚮往與眷戀。他們通過說唱南音這種簡明易懂、易學易唱、迴旋反復的歌謠抒發了珠江三角洲遊人士子、耕夫田婦、販夫走卒心靈的歷史和情感世界。瞽師雖看不到任何東西，但憑他們內心至細至明的敏感，卻能燭照洞明歷史故事中那些思婦歎月、騷人弄墨、商客懷鄉的種種情境，在那簡單至極的一簣一胡和檀板聲中，娓娓道出種種纏綿悱惻的情節。

瞽師那種特有的、強調乙反兩個骨幹音的苦喉南音，經由區均祥先生那飽歷滄桑的低沉音調幽幽唱出，使人“驚歎世上竟有如此滄涼的男聲”！⁽⁵⁴⁾區均祥的地水南音，不單可以追尋昔日

的美，更可帶給觀眾一個個無窮的追問。他把過往瞽師們創作的心聲，傳達給珠三角地帶的人們，有着一種另眼去看紙醉金迷世態的悲涼。唱着別人的故事，瞽師們心靈體會到了人間冷暖，借助他們低沉哽咽的聲音一一表達出來了，那是他們看透世情，那種種南方士人、遊子、商賈在珠三角這塊土地上的真真假假。遊戲在名利錢財之中，大家無奈於應酬之中，瞭解自己內心飄泊無依，而亟求在情感無着落的日子裡找尋知音，使自己的感覺被別人重視；或者縈繞低迴於愛情主題的背後，找到他們在南方水世界飄泊的落寞情懷，找回他們情感深處的呼喚。

南音本身的旋律深具廣東地方色彩，可以說是通向廣東人心靈秘府的一條捷徑。香港著名導演關錦鵬的電影《胭脂扣》起首安排梅艷芳唱出一段〈客途秋恨〉，其目的是在於重現當時的繁華世態之外，借助南音特有的深邃的歷史感、特有的方言美、而風格迥異於粵劇唱式的旋律美，



木魚書

把廣州20年代、香港30-40年代、澳門50-60年代的情景重現於觀眾之前，而為的是要傳承這種文化傳統：一種特有的說唱南音之美。重要的南音傳人杜煥、劉就、銀嬌、王德森都在這種氛圍裡生活、演出，奉獻他們的力量與生命。區均祥作為劉就的徒弟，就是在這樣的氛圍裡成長。目前，在澳門，從事說唱南音藝術表演的，祇剩下區均祥一個人了！

說唱南音的規律性與排比性較龍舟整齊，但又沒有粵謳的過度嚴謹的格律，因是之故，就音樂、唱詞與唱法上而言，南音說唱的靈活性較易於唱者拿捏發揮，不需要按板眼按字數來表演，也使聽眾在唱者的即興演繹中，隨其聲情、演唱內容之變化，而共鳴、感同身受。因而南音亦較其它地方曲種藝術易於掌握、易於傳唱。今天雖然大多是演唱名伶的戲臺南音，但地水南音在民間活動中演唱時，仍保留其即興性。相較於被吸納到粵劇中的木魚、龍舟或已失傳的粵謳等，說

唱南音仍保留着自己的系統、規律，旋律優美，易記易誦，故能流傳下來，仍有知音群眾，仍能為人所津津樂道。

從音樂上看，粵曲是粵調的一個分支。粵調細分為粵曲、粵劇和粵樂三個種類，三者都擅長於從古今中外文化藝術中汲取養料。而三者之間，歷來也存在着互相滲透、互相借鑒、互相吸收及共同發展，由此形成你中有我、我中有你的極其密切的關係。粵曲的主體是梆子、二黃，加以西皮、亂彈，配以廣東歌謠體系（木魚、龍舟、南音、粵謳、鹹水歌、板眼）與念白體系（數攪、念白）。中樂的表演場所與西方不同，西方在教堂，中國多是小場地，像茶館，較為隨意性，具有流動性，所以樂器配置主要作為口腔之共鳴箱，故而中國歌謠與劇曲唱腔改良之多，反較西方多。西方以音樂為主，聲音配置在空曠固定的地方演唱，中樂以樂器為輔助，人聲為主體，所以樂器發展及其奏樂方式程式化，變化則在人



木魚書

聲與歌詞，這與中國一直以來寓教化於娛樂的實用目的相配合。⁽⁵⁵⁾所以如話的謳歌，如歌的話語，才是說唱粵曲追求如泣如訴的最高境界。⁽⁵⁶⁾今時由區均祥先生唱出的地水南音，正是達到這種真摯的境界——純粹的中樂曲藝的高度藝術境界。

說唱形式、半乾唱或無伴奏的清唱藝術，應該是人類音樂的早期形態，而人聲也是最早的一種樂器。⁽⁵⁷⁾記錄中國戲劇的起源，往往用《詩經》序裡面說到的“詠歌之、手之舞之、足之蹈之”，甚至是“葛天氏操牛尾投足而歌”，其中歌是最重要的人聲部分。人聲本來就是一種樂器，即使沒有音樂伴奏，它自己本身具有發聲音域、節拍、呼吸節奏、韻律的特質，使得發聲旋律有節奏快慢悠揚悅耳的區別，使得人聲能發揮它的音樂性，即使沒有樂器幫助，它已有自己的特質。而唱歌的特質，就是以口頭語言和詩歌相配合。節奏來自人體，傳情達意時以手勢、聲音、口頭歌唱或發聲等生理基礎及物理條件來表達情感。⁽⁵⁸⁾古代口頭歌唱以歌詞

為輔，音樂為主，一唱三嘆，不斷反復節律，使得利用音樂引起共鳴。這些都是山歌、茶歌，甚至木魚或粵謳等希望達到的抒情目的，而不能簡單以科學去衡量的。

2001年11月2日在巴黎聯合國教科文組織大會第31屆會議通過了《世界文化多樣性宣言》，其中包括了一些原則：

- 1.文化多樣性，人類的文化遺產；(……)
- 5.文化權利，文化多樣性的有利條件；6.促進面向所有人的文化多樣性；7.文化遺產，創作的源泉；8.文化物品和文化服務，不同一般的商品(……)⁽⁵⁹⁾

這裡提出的原則包括了多樣性、原創性、非商品化而生存的文化遺產。如果就此來看廣東說唱南音的特質，今天流傳下來所保留的那些特質，既符合世界文化多樣性的宣言，也符合原生態的情況。原生態含有不成熟、粗糙、鄉野風格而沒有



泉州南音表演

科學規範、沒有技術或專業的藝術體系、沒有市場價值等特質，這也就是我們尋覓得之的澳門現存的說唱南音的特質。

從非物質文明之保存來說，這種說唱南音的保存，實是一種文化自覺的表現，亦為廣東民間文化輝煌成就之一。它存在過，它仍有生命，即使聲音微弱，但畢竟還存在着。它作為文化傳承的意義不容忽視。說唱南音的半白半唱，猶如今天黑人創始的rap music，由於生活環境使用的語言、語音、音域等規限了音樂的使用者，而使他們創造出屬於自己時代的音樂。所以，承繼着廣東人心靈之音的說唱南音，正可代表珠三角人群的心聲及其文化面貌。說唱地水南音表演的即場性、即興性、順口成章⁽⁶⁰⁾，存在於口耳之間，是一種稍縱即逝的民間創作音樂歌謠作品，這也正是廣東民間說唱南音與戲臺南音最大不同之處。它既表現了民間的、生活的、社會的面貌，成為保育廣東百多年來民間情懷與原生態的歌曲，匯聚了舊有的木魚清唱、清代以前傳入的滾唱，又夾雜音樂於後，溶入龍舟一些快板唱法，具較豐富的節奏變化，形成自己的體式和表演文化。我們應抓緊機會尋回這種文化種籽，把歷史悠久、蘊涵珠三角文化的說唱藝術傳承下去。

今天我們既有足夠的資源與文化孕育政策的支持，身為澳門人要好好檢視既存的豐富文化遺產，以展現我們的文化瑰寶於世人面前，向世人宣示，澳門這個世界文化遺產之都，是保護文化生態、弘揚與承傳民間絕活的一方聖地。

【註】

- (1) 參看屈大均《廣東新語》卷二〈地語卷〉澳門條，北京，中華書局，1985。頁36。又印光任、張汝霖《澳門紀略》上卷〈形勢篇〉。中國方志叢書第109號，文出版社，1973年。頁69、頁72。
- (2) 廖奔、劉彥君著《中國戲曲發展史》第三卷，太原，山西教育出版社，2003年，頁56。曾永義：「弋陽是明人新製，湯顯祖以之在江以西流行的以鼓擊節的滾唱；楊慎謂之乾唱。」《中國古典戲劇的認識與欣賞》，臺北，正中書局，1991年，頁96。
- (3) (4)(5)(6)(8) 屈大均，廣東番禺人，明崇禎三年生，清康熙三十五年卒（1630-1696），《廣東新語》為其晚年作

- 品，現存最早為康熙三十九年版本天閣原刻本。此引文為卷十二〈詩語卷〉粵歌條。北京，中華書局，1985年。頁358-359；頁361；頁361；頁359；頁360。
- (7) 蔣寅《王漁洋事跡征略》載康熙二十四年三月初，作《南海集》卷下〈廣州竹枝詞六首〉，北京，人民文學出版社，2001年，頁309。
- (9) 參考陳蕾士《潮樂絕譜二四譜源流考》，當中考究唐宋時潮樂已有工尺譜。香港，香港書店出版社，1978年。
- (10) 從澳門大學圖書館藏的《續背解紅羅》木魚書，與北京的中國國家圖書館出版《稀見舊版曲藝曲本叢刊》中《潮州歌冊卷》的〈背解紅羅全書〉（2008年出版）對比，其中每節每卷的綱目一樣，情節內容一樣，祇是唱詞與押韻不同。
- (11) (12)(13) 薛汕校訂《花箋記》，北京，文化藝術出版社，1985年。薛汕在前記起首便說明此故事早已出現。頁9；頁7-8。
- (14) 2005年中山大學的學者對東莞木魚歌考察，當時還有三兩個六十五以上的老人會以東莞方言唱出一段或一兩首。中文大學吳卿，去廣東收集木魚的保存情況。廣東偏遠地區仍有人在唱？
- (15) 有謂龍舟歌的出現有三：一為順德破落戶子弟通過加工木魚歌的腔調而來的新戲曲形式；二為端午節時人們向海龍王求消災納福驅邪保境之曲演變而來；三為清初天地會為反清復明所作的歌謠。三說以一二兩說較為合理，三說有此因素，但非主流。
- (16) 此據《澳門日報》湯梅笑總編輯2009年5月23日的說法。事實上對這些民間曲藝的記載，澳門的報紙上所說的有限，正因當時市民常見，覺得普通，所以廟會等活動中的民間曲藝表演，報刊中都沒特別記載；後來社會發達，覺得這些東西落後，沒有記載價值，故而不記錄。這與現在我們的保育文化的尺度不同，所以這些資料的收集，現多祇能靠市民把這些當時的城市記憶，慢慢從文字與口頭來儲存了。
- (17) 陳勇新著《龍舟歌》，廣州，廣東人民出版社，2005年，頁90。
- (18) (33) 黎田、謝偉國著《粵曲》，二、〈粵曲融合本土四個曲藝曲種〉，廣州，廣東人民出版社，2008年，頁14；頁20。
- (19) (20) 陳卓瑩編《粵曲寫作與唱法研究》，香港，百靈出版社，1984年，頁90；頁106。
- (21) 廣東南音可以確認的文字歷史在百年以上，演唱風格多樣，其中由警師唱的南音有唱有說，又每多即興創作，被稱為“地水南音”。“地水”原是卜卦術語，廣東人舊稱失明人士為[阿水]，所以主要由盲人所唱的南音又稱作“地水南音”。以前廣東一帶鄉鎮的盲人，主要靠占卜算命為生，當一些有音樂天賦的盲人兼唱起南音，而且師徒一代代地傳授，漸漸地，說唱南音就變成當時盲人謀生的手段。
- (22) 陳卓瑩著《粵曲寫唱研究》，廣州，花城出版社，2007年，頁276。
- (23) (24) 同上註（22），頁272。又參看黎田、謝偉國著《粵曲》，二、〈粵曲融合本土四個曲藝曲種〉，頁15。

- (25) 《雨雪霏霏，南音繚繚》，余少華，為網上文稿。http://www.cccalumni.hk/uploads/newsletters/online/File/enewsletter/enewsletter3-12-07.pdf
- (26) 招子庸(1786-1847)，字銘山，別號明珊居士，廣東南海人，乾隆年間孝廉，能文善詩，精通音律。另一種粵謳的形成說法：在清嘉慶年間，與馮詢以木魚、南音、龍舟幾種粵地方曲藝的基礎上，變其調發展出粵謳的唱詞格律音樂旋律。《粵謳》一書，收詞九十七題，共一百二十一首。代表作吊秋喜，解心事。廖恩燾(廖仲愷兄)續寫之《新粵謳解心》於19世紀末。(概於1864-1883之間，據說為招子庸三十六年後寫成。)
- (27) 黎田著，《粵曲名伶小明星》，廣州，廣東人民出版社，2006年，頁49。
- (28) 鄭振鐸於《中國俗文學史(插圖本)》中第十四章〈清代的民歌〉之中指出：“《粵謳》是為妓女而作的；故在樂院間傳唱最盛。”上海，上海世紀出版集團，2006年，頁563。陳卓瑩以為：粵謳是受廣東的鹹水歌影響較多，而粵謳的形成和流行是在當時(廣州)大沙頭水寨裡的歌妓中，後來傳到失明的女藝人之中演唱，但又非為唱南音的師娘。粵謳主要是為女子唱的，無男藝人不唱的。《粵曲寫唱研究》，頁305。又有人以為粵謳是招氏利用古代越人歌、蠻民的鹹水歌為基礎發展而來。
- (29) 陳志清，《南音粵謳的詞律曲韻》，香港，香港文學報社，1999年，頁79-80。
- (30) 澳門何東圖書館藏書，(清)明珊居士撰，用英文名字“CANTONESE SONGS”來命名，Noronha and Co. Hong Kong鉛印本。
- (31) (32)鄭振鐸著《中國俗文學史(插圖本)》，上海，上海世紀出版集團，2006年，頁563；頁562。
- (34) 楊家駱主編《中國俗文學叢刊第一集》，第六冊，招子庸撰《粵謳》一卷，1961年，頁五十七。
- (35) 同上註(31)，頁17。又陳卓瑩《粵曲寫唱研究》，頁305。
- (36) 陳卓瑩以粵謳是受廣東的鹹水歌影響較多，而粵謳的形成和流行是在當時(廣州)大沙頭水寨裡的歌妓中，後傳到失明的女藝人手中演唱，但又非唱南音的師娘。粵謳主為女子唱的，無男藝人不唱的。參看陳卓瑩《粵曲寫唱研究》，頁305。
- (37) 黎鍵著，《粵調·樂與曲》，香港，懿津出版社，2007年，頁93。
- (38) 《雨雪霏霏，南音繚繚》，余少華，為網上文稿。http://www.cccalumni.hk/uploads/newsletters/online/File/enewsletter/enewsletter3-12-07.pdf
- (39) 禁娼的法例，在澳門是在1948年澳葡政府公佈的。但其實澳門在上世紀的三四十年代，娼妓業是空前盛況的。參看黃啟臣著《澳門通史》第十六章，第七節〈博彩等特種行業〉，廣州，廣東教育出版社，1999年，頁376-377。
- (40) 元邦建、袁桂秀編著，《澳門史略》，香港，中流出版社，1988年，頁12。
- (41) 時為清光緒四年。周彥文、田映霞、李兆文編，《澳門老照片》，廣州，廣州出版社，1998年，頁234。
- (42) 參看傅玉蘭主編，《抗戰時期的澳門》，澳門，文化局澳門博物館出版，2002年，頁110、頁111、頁168、頁170、頁182。
- (43) 徐蓉蓉著《金枝綠葉任冰兒》，香港，明報周刊，頁52、頁60。
- (44) 唐思著，《澳門風物志》，北京，中國友誼出版社公司，1998年，頁70。
- (45) 作曲的改變，為配合唱片的灌錄製作，把長的曲子都改在7-13分鐘左右，這是唱片的出現，影響到長篇南音與一些粵曲的創作上的生態改變。參看王心帆唱片灌錄的形式敘述，容世誠著《粵韻留聲——唱片工業與廣東曲藝(1903-1953)》，香港中文大學，人文學科研究所香港文化研究中心叢書，天地圖書有限公司，2006年。頁138-139。
- (46) 參看魯金著，《粵曲歌壇話滄桑》，香港，三聯書店(香港)有限公司，1994年，頁16-17。
- (47) 筆者翻閱澳門《大眾報》及《華僑報》，均有記載1950至1952年間在綠村電台有王德森警師於下午三時的南音演唱中無豔曲目，在澳門電台則有劉就警師星期逢三、五，南音演唱：〈五虎平西〉，〈五虎平南〉等曲目。
- (48) (51)李潔嫦著，《香港地水南音初探》，香港，進一步多媒體有限公司，2000年，頁27-28；頁10-11。其實香港社會的變遷中，港英政府對社會的控制與教導，使得香港民眾對西方事物的接受，加上英國與韓戰後把英軍撤軍至香港，由於經濟的理由，舊式的娛樂從50年代開始，漸漸給西化的娛樂所淘汰掉，剩下零星的表演，縈繞在五光十色的舞廳酒吧之間。
- (49) 《失明人杜煥憶往》音樂光碟為香港歷史博物館出版。而區均祥先生的表演，為澳門歷史博物館於2009年2月26日攝製澳門南音的情況時演出的。
- (50) 香港的劉千石議員、余少華教授、吳瑞卿教授等都在不少的公開場合或電視上稱讚區師傳的曲藝為地水南音的正宗。
- (52) 此傳承譜系感謝澳門博物館的杜健明先生及瓦舍曲藝會的沈秉和先生的整理與慷慨分享。
- (53) 廣州話九聲六調，是罕見的保留了入聲字的地方方言。
- (54) 參看沈秉和於2008年4月在澳門博物館十周年活動中，對區均祥先生的南音的評價。
- (55) 參看余秋雨著《中國戲劇史》，上海，上海教育出版社，2006年，頁9-15。
- (56) 任劍輝說到唱曲唱得好的境界是：如說話如唱歌。載於2007年11月18日澳門日報E06版沈秉和談及區均祥先生的說唱南音時說到的。
- (57) (58)向雲駒《人類口頭和非物質遺產》，第七章口頭遺產。銀川，寧夏人民教育出版社，2004年，頁202。
- (59) 轉載自喬曉光《活態文化》，關於國家文化理念與民間情感的互動發展敘述，太原，山西人民出版社，2004年，頁75。
- (60) 榮鴻曾在全本《失明人杜煥憶往》的音樂光碟出版序中說法。

明末清初來華耶穌會士 翻譯《四書》芻議

孔令雲* 譚樹林**

明末清初來華耶穌會士視《四書》為儒家學說的真正代表。他們翻譯《四書》既是出於學習漢語、藉此熟稔儒家學說的考慮，還有通過演習儒家學說積累與士大夫交往資本之想法。翻譯所據底本以朱熹註疏本為主。《四書》譯文在歐洲的出版，將孔子學說系統地介紹到歐洲，引起歐洲各界對中國的廣泛關注，對歐洲18世紀哲學思想、啟蒙運動乃至歐洲早期漢學的發展都產生了深遠影響。

明末清初來華耶穌會士很重視中國經典的翻譯，而在翻譯的所有中國古代經典中，無論從翻譯篇數、出版率，還是從事翻譯的傳教士人數，《四書》均獨佔鰲頭。據統計，四書各篇譯文達二十五篇，而且有56%在譯作問世的時代即得以出版，比例之高為其它類別譯作無法企及；從譯者角度講，二十一位從事經典翻譯的耶穌會士中，有十二位翻譯過四書，比例達到57%。⁽¹⁾來華耶穌會士為何如此重視翻譯《四書》？他們翻譯《四書》所據何種底本？《四書》譯文在歐洲如何出版以及出版後又產生了怎樣的影響？本文試對這些問題加以探究。不確之處，敬祈方家指正。

耶穌會士翻譯《四書》的原因及所據底本

明末清初來華耶穌會士極為重視中國經典著作的翻譯，這是因為他們在抵華後即發現：“中國的經典著作對所有的中國人，無論他知識淵博還是沒甚麼文化，仍舊具有深遠的影響，對人們的思想意識仍佔據着支配地位。”“這些經典著

作是這個國家唯一願意採用的教科書，沒有別的書能與它們競爭。”⁽²⁾而在中國古代經典中，明末清初來華耶穌會士最推崇的就是《四書》。因此，中國經典被譯成西方語言，起始於《四書》，而譯者就是明末清初來華的耶穌會士。從第一位在中國內地居住的意大利耶穌會士羅明堅(Michele Ruggieri)嘗試將《四書》譯為拉丁文開始，到1711年耶穌會士衛方濟(François Noël)在布拉格出版《中國經籍六種》(*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*)，四書第一個包括《孟子》在內的完整譯本出版，誠如有論者所指出的，“四書的西譯走了一百二十年的路程”⁽³⁾。在中國古代經典中，明末清初來華耶穌會士為何最推崇《四書》將其作為翻譯首選？究其原因，大致有以下幾點：

第一，以利瑪竇為代表的來華耶穌會士認定儒家思想是中國傳統文化的核心，而《四書》則最能體現儒學思想。利瑪竇作為在華傳教事業的奠基人，“恐怕是從古以來，所有到過中國的外國人中，最出名的一個”。⁽⁴⁾他遵照耶穌會東方

* 孔令雲，文學博士，現任職於南京信息工程大學語言文化學院、民國文學研究院，從事中國近現代文學、翻譯文學研究。

** 譚樹林，歷史學博士，現任南京大學國際關係研究院教授。

傳教團視察員范禮安(Alessandro Valignano)在中國開教“最重要之條件，首重熟悉華語”⁽⁵⁾之訓示，在“盡通中國語言文字”⁽⁶⁾、熟讀儒家經典的基礎上，深深認識到儒家學說作為中國士大夫群體意識，在維繫中國社會人倫秩序中佔據着主導地位：⁽⁷⁾

中國哲學家之中最有名的叫作孔子。(……)他既以著作和授徒也以自己的身教來激勵他的人民追求道德。他的自制力和有節制的生活方式使他的同胞斷言他遠比世界各國過去所有被認為是德高望重的人更為神聖。(……)我們就不得不承認他可以與異教哲學家相媲美，而且還超過他們中的大多數人。中國有學問的人非常之尊敬他，以致不敢對他說的任何一句話稍有異議，而且還以他的名義起誓，隨時準備全部實行，正如對待一個共同的主宰那樣。

正是基於此種認識，利瑪竇採取了“引經籍以闡道”的策略，在其所著《天主實義》上卷第二篇即稱：

吾天主乃古經書所稱上帝也。《中庸》引孔子曰：“郊社之禮，所以言上帝也。”朱註曰：“不言後土者，省文也。”竊意仲尼明一之以不可為二，何獨省文乎？《周頌》曰：“執競武王，無競維烈，不顯成康，上帝是皇。”又曰：“于皇來牟，將受厥明，明昭上帝。”《商頌》曰：“聖敬日躋，昭假遲遲，上帝是祇。”《雅》云：“維此文王，小心翼翼，昭事上帝。”《易》曰：“帝出乎震。”夫帝也者，非天之謂，蒼天者抱八方，何能出於一乎？《禮》云：“五者具備，上帝其饗。”又云：“天子親耕(……)以事上帝。”《湯誓》曰：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”又曰：“惟皇上帝，降衷於下民，若有恆性，克綏厥猷惟後。”(……)上帝有庭，則不以蒼天為上帝可知。歷觀古書，而知上帝與天主，特異以名也。⁽⁸⁾



巴黎1687年拉丁文版《中國賢哲孔子》書內的孔子雕像像。這是歐洲出版物中較早的孔子畫像。畫中的孔子身穿儒服，頭戴冠冠，手持類似笏的板子，站在一座廟宇式的書館前。書館上端寫有“國學”二字，下面附有拉丁註音和解釋，書館兩邊柱子右邊寫着“天下”，左邊寫着“先師”，孔子身後兩旁是裝滿經書的大書架。孔子像之下的拉丁文，是關於這位聖人的簡介。

寥寥二三百字，利瑪竇引用含有“上帝”的經籍段落達十一處之多，所引經籍包括《中庸》、《詩》、《易》及《禮》等，其目的在於證明基督教之天主乃“六經”所稱之“上帝”。但是，“利瑪竇的比附，並不完全出於傳教上的功利主義”。⁽⁹⁾因為在他看來，儒家學說是合於天主教的：“儒家這一教派的最終目的和總的意圖是國內的太平和秩序。他們也期待家庭的經濟安全和個人的道德修養。他們所闡述的箴言確實

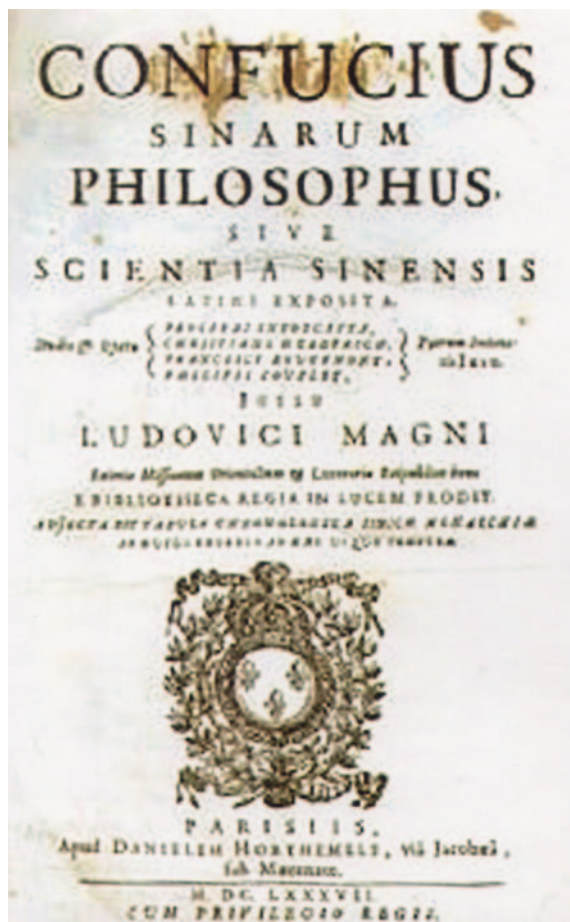
都是指導人們達到這些目的的，完全符合良心的光明與基督教的真理。”⁽¹⁰⁾在《辯學遺牘》中，利瑪竇即坦承：

竇自入中國以來，略識文字，則是堯、舜、周、孔而非佛，熱心不易，以至於今，區區遠人，何德於孔？何非於佛哉？(……)堯、舜、周、孔，皆以修身事上帝為教，則是之；佛氏抗誣上帝，而欲加諸其上，則非之。⁽¹¹⁾

利瑪竇將孔子思想視為儒家學說的真正代表，而真正代表孔子思想的著作就是《四書》，當然他所指的是原始儒家即先秦儒家的《論語》、《孟子》、《大學》和《中庸》，而不是朱熹所撰

的“四書”——即《四書章句集註》。實際上，利瑪竇在“四書”的概念上存在誤解。因為“四書”之稱始於北宋，北宋時期將《孟子》陸經，《論語》加上《禮記》中的《大學》、《中庸》兩篇才配合為四；南宋時，朱熹撰《四書章句集註》，“四書”之名始定。儘管如此，利瑪竇將《論語》、《孟子》、《大學》和《中庸》視為反映儒家思想的經典之作，這一點並無不妥。

第二，傳教士翻譯《四書》，是為了學習漢語的需要。《四書》不僅最能體現儒學思想，而且是中國文人的入門讀物和基本學習對象。本來在中國古代經典中，以五經最為重要。“五經”之稱始於西漢武帝，指的是《易經》、《詩經》、《書經》、《禮記》與《春秋》，相傳由孔子刪訂、整理。但五經過於深奧不易理解，當然更不容易翻譯。幸好如前揭所示，北宋時將《孟子》陸經，把《論語》、《孟子》以及《禮記》中的《大學》、《中庸》提昇為儒家經典，特別是南宋朱熹，他公開宣稱：“《大學》是為學綱目。先通《大學》立定綱領，其他經皆雜說在裡許。通得《大學》了，去看他經，方見得此是格物、致知事；此是正心、誠意事；此是修身事；此是齊家、治國、平天下事。”⁽¹²⁾由於朱熹的大力提倡，“學庸語孟的地位漸漸超過五經，成為芸芸學子必須爛熟於胸的經典”。⁽¹³⁾尤其明代以降，朝廷舉行的科舉考試中最重要的第一場，就是代聖賢立言，用八股文來闡發四書中某一句話的意義，這就使得《四書》的地位更加重要。在這種情況下來到中國的耶穌會士，翻譯中國古代經典時，自然把《四書》作為首選。同時，《四書》作為學習漢語的材料，還有其它經典所不具備的優勢，就是語言相對淺顯易懂。四書當中，《論語》與《孟子》中有許多章句近乎口頭語言，容易學習理解；《大學》不僅篇幅短，而且多反覆排比句子，如“古之欲明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其身；欲正其身者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在



《中國賢哲孔子》拉丁文版扉頁(1687，巴黎)

格物。”這種句子不僅容易記誦，而且翻譯起來難度也相對較小。所以自第一個進入中國內地傳教的耶穌會士羅明堅開始，就從事《四書》的翻譯，以作為來華耶穌會士學習漢語的材料。據利瑪竇稱，他奉范禮安之命為新來的傳教士準備漢語學習材料時，就已經翻譯了《四書》的部分內容，以指導新來的耶穌會士學習中國文言和正確文體。⁽¹⁴⁾而據學者研究，後來的耶穌會士在學習漢語時，確曾不同程度地利用過這些譯稿，並對譯稿不斷地進行修改和加工、潤色。⁽¹⁵⁾安文思也說耶穌會士是通過“四書”來學習中國的文字和語言的。⁽¹⁶⁾

第三，耶穌會士通過翻譯《四書》，研習儒家之學，也是出於積累與中國士大夫交往資本之需要。耶穌會士要想與士大夫結交並取得他們的賞識，當然首先要掌握四書。誠如方豪神父所說：“人皆有自尊心，外人研究中國經籍，中國人自當引為同志。”⁽¹⁷⁾天啟二年進士、湘隱居士黃景昉所以器重艾儒略，蓋因其熟稔儒家經典。在所作〈三山論學記序〉中，他曾這樣稱道：

以余所交，如思及艾先生恭慤廉退，尤儼然大儒風格，是則可重也。嗟乎！以彼大儒風格，特見於重叅碁之久、八萬里之遙，吾輩安坐飽食，目不窺井外，乃面見焉議其區區得失，是則可愧也！⁽¹⁸⁾

但是，利瑪竇本人不承認他適應儒家是為了討好士大夫：“若謂竇姑佞孔以諂士大夫，而徐伸其說，則中夏人士，信佛過於信孔者甚多，何不並佞佛，以盡諂士大夫，而徐伸其說也？”⁽¹⁹⁾然而同時他又這樣解釋其堅稱儒家合於天主教的良苦用心：“他們擁護孔夫子，所以可以對孔夫子著作中遺留下來的這種或那種不肯定的東西，作出有利於我們的解釋。這樣一來，我們的人就可以博得儒士們極大的好感。”⁽²⁰⁾不論利氏如何辨白，都不能否認其尊崇孔子、熱捧其學說的目的。

還有，來華傳教士均用拉丁文翻譯中國經籍，原因大致有二：一是天主教會要求傳教士都必須精通拉丁文，嚴格主張用拉丁文做彌撒；二是拉丁文在當時歐洲亦最為流行。所以方豪神父認為：“以拉丁文譯我國經籍，不特可以顯其古雅，且拉丁文自經教會採用後，宗教道德之特有名詞，亦至為完備，翻譯時，絕不致有困難感；且拉丁文在當時，雖不能謂為家喻戶曉，要為普通學人所稔，以之譯我國經籍，流行亦易。”⁽²¹⁾

至於明末清初來華耶穌會士翻譯《四書》選用何種底本，迄至目前學界仍存在不同觀點。一種觀點認為，明末清初來華耶穌會士翻譯《四書》選用的底本是宋儒朱熹的《四書》註疏本，持此觀點的代表學者為潘吉星。他認為，由於“朝廷規定宋儒朱熹(1130-1200)註本為標準版本，因此耶穌會士拉丁文譯本亦必以朱註本為翻譯底本”⁽²²⁾。但張國剛對此提出不同看法，他認為“雖說朱熹的《四書集註》是欽定四書註疏本，但耶穌會士礙於朱熹的無神論思想卻不能選用”，他據此認為此次翻譯選定的藍本為張居正的註釋本，因為“張居正的註疏被認為是理論與實踐的融合，他有時批評理學家，這點令耶穌會士比較中意。而且張居正的語言直白易懂，也是被耶穌會士選擇的原因”。⁽²³⁾的確，利瑪竇在研讀儒家經典的過程中，已發現以朱熹為代表的新儒學即宋代理學與孔子的先秦儒學存在着根本的不同：先秦儒家經典所提到的“上帝”完全消失，而新儒家所強調的“太極”和“理”等概念“在某些方面與中國古聖人的說教是矛盾的”，認為宋明理學走上了物質主義和無神論的道路，而對其給以強烈抨擊：“蓋理亦依賴之類，自不能立，曷立他物哉”；“理無靈覺”，“以無靈覺之粗下，為施靈覺之精上，則出其分外遠矣”；“理卑於人”，“人能弘道而非道弘人也”。⁽²⁴⁾利瑪竇所以強烈抨擊“理”，乃因為他認為新儒學的這一哲學命題“佔據了天主教中‘天主’或‘上帝’的位置”⁽²⁵⁾，這自然是作為天主教士的利瑪竇所不能容忍的。在這種情況下，儘管朱

熹的《四書》註疏為欽定註疏本，但由於其中所包含的無神論思想，還是被耶穌會士棄用。

法國學者梅謙立則認為，雖然利瑪竇對朱熹思想持否定態度，但他還是從《四書》中學習儒家思想，殷鐸澤等人翻譯《中國智慧》和《中國政治倫理知識》兩本著作就是採用朱熹的《四書章句集註》。但由於朱熹哲學體系中存在無神論和唯物主義思想，殷鐸澤等耶穌會士出於為自己的傳教政策進行辯護，決定不再採用朱熹的《四書章句集註》，而採用張居正的《四書直解》。梅謙立指出，“雖然《孔夫子》（即《中國賢哲孔子》）所用的《四書》的選定、版本、解釋主要來源於朱熹，可是，《孔夫子》卻隻字未提朱熹對其形成的影響”，而且列舉了三個理由來說明張居正《四書直解》的優越性。也就是說，梅謙立認為耶穌會士翻譯《四書》受朱熹《四書章句集註》的影響極大，祇是耶穌會士有意隱瞞了採用朱熹註疏這一事實而已。⁽²⁶⁾

而許明龍認為，柏應理等翻譯《四書》所選用的底本並非朱熹的註疏本，而採用的是張居正的《四書直解》。這是因為柏應理在傳教策略上是利瑪竇“適應性傳教政策”的堅定維護者，所以柏應理等翻譯四書時採用了張居正的《四書直解》，避而不用朱熹的註疏，並且認為“這也許就是 *Confucius Sinarum Philosophus* 的中文書名《西文四書直解》的由來”。⁽²⁷⁾張居正的《四書直解》是為年幼的皇子編寫的啟蒙讀物，自然淺顯易懂，因而收在《中國賢哲孔子》中的由柏應理等據此翻譯的經籍譯文讀來比較容易。但是衛方濟(François Noël)編譯《中國經籍六種》，則是兼用了朱熹和張居正的註疏，因為《孝經》和《小學》的翻譯人選，已說明耶穌會士對朱熹的看法有所轉變。特別是衛方濟以朱熹註疏為主，張居正註疏僅為輔助來進行翻譯，這使得“內容和文字就不那麼淺顯易懂，這大概就是《中國經籍六種》遠不如《中國賢哲孔子》普及的原因之一”。⁽²⁸⁾當然，柏應理等的《中國賢哲孔子》出版在先，應當說，衛方濟的《中國經籍六種》是

在柏應理推出的那個版本已經深入人心的情況下出版的，加之衛方濟翻譯所據的藍本以朱熹的註疏為主，有些翻譯與耶穌會士們習慣接受的解釋不同，或者說有些犯忌。孟德衛認為，這也是導致衛方濟的譯作不如《中國賢哲孔子》普及的一個重要原因。⁽²⁹⁾

綜觀上述各論，筆者傾向認為法國學者梅謙立所說更具說服力。

《四書》的翻譯及出版

來華耶穌會士中，第一位從事《四書》翻譯者是羅明堅(Michele Ruggieri)。自1579年抵達中國澳門後，羅明堅就遵照范禮安的要求，開始學習漢語，“以便日後用中文著書，駁斥中文書中的謬誤。希望將來能為天主服務，使真理之光照耀這個龐大的民族”。⁽³⁰⁾羅明堅學習中文極為刻苦，抵華三年多後已能用中文進行寫作，並嘗試將《四書》譯為拉丁文。⁽³¹⁾實際上，在翻譯《四書》為拉丁文之前，羅明堅在1582年已將其一本中文書的拉丁文譯稿寄回羅馬，裴化行認為這本拉丁文譯稿應是《三字經》的譯本。⁽³²⁾但是，羅明堅尚未將《四書》譯完，1588年就因“請求宗座正式遣使於北京”⁽³³⁾而被要求返回歐洲。羅明堅到羅馬後，恰遇“四易教宗，使節之事不得要領”，⁽³⁴⁾遂逗留羅馬，並最終未能再返中國，於1607年歿於意大利薩勒爾城(Salerne)。逗留羅馬期間，羅明堅本欲繼續翻譯《四書》，但由於耶穌會總會長懷疑他的中文水準及其譯文的正確性，他無法繼續其翻譯計劃，《四書》也最終未能譯完，僅翻譯了《四書》中《大學》的部分內容。1593年，曾任教皇秘書的帕賽維諾(Antonio Possevino)出版《百科精選》一書，將羅明堅所譯《大學》的部分章節予以發表。這是中國古代經籍的西譯首次正式發表，但並未引起人們的注意。⁽³⁵⁾

羅明堅返歐後，在肇慶的利瑪竇奉范禮安之命翻譯《四書》，以俾新來傳教士學習漢語之用。

據載利瑪竇在1593年底即已完成《大學》、《中庸》、《論語》的翻譯，次年11月又譯成《孟子》，取名為《中國四書》(*Tetrabiblion Sinense de Moribus*)。利瑪竇在1594年11月15日致德·法比神父的信中說：

幾年前我着手翻譯著名的中國“四書”為拉丁文，它是一本值得一讀的書，是倫理格言集，充滿卓越的智慧之書。待明年整理妥後，再寄給總會長神父，屆時你就可以閱讀欣賞了。⁽³⁶⁾

艾儒略(J. Aleni)在其所著《太西利先生行蹟》中亦曾說：“利子曾將中國《四書》譯為西文，寄回本國，國人讀而悅之，知中國古書，能識真原(……)皆利子之力也。”⁽³⁷⁾實際上，雖然該譯文在利瑪竇的書信及相關著作中一再被提及，但是否寄出迄今仍不得而知。⁽³⁸⁾有人推測他的手稿遺失了，也有人認為它們成為後來耶穌會士學習中文的入門書而代代沿用並最終被吸收進後來出版的那套四書中。⁽³⁹⁾

然據裴化行稱，《大學》和《論語》的譯稿最早出自葡籍耶穌會士郎俊生(André Ferran)之手，後經郭納爵(Ignatius da Costa)修改，於1662年在江西建昌以殷鐸澤的名義刻印成書，書目為《中國箴言》(*Sapientia Sinica*)⁽⁴⁰⁾，包括《論語》譯文五頁，《大學》譯文十四頁，此外還附有一篇簡短的孔子傳。⁽⁴¹⁾1667年和1669年分別在廣州和果阿出版了《中國人的政治道德》(*Sinarum scientia politico-moralis*)，署名殷鐸澤(Prospero Intorcetta)，並由他作序，收入了《中庸》的部分譯文計五十四頁，所附孔子傳篇幅大於1662年《中國箴言》中的孔子傳。⁽⁴²⁾署名殷鐸澤在扉頁上列出十七位譯審者的名字，四人任監督，十二人校閱。⁽⁴³⁾孟德衛認為，譯文至遲在1671年已經基本完成。⁽⁴⁴⁾這部譯稿被柏應理帶到法國，1687年作為《中國賢哲孔子》的核心部分在巴黎出版。⁽⁴⁵⁾

雖然1687年巴黎版的《中國賢哲孔子》僅包括《大學》、《中庸》與《論語》的譯本，但

書的扉頁上的中文書名卻為《西文四書直解》。《孟子》未被收入的原因，據學者研究大致有三個方面：1)《孟子》在四書中篇幅最長，將其全部翻譯顯然費時太長；2)《孟子》中許多關於人性本善的論述，與天主教聲稱的人生來即帶有原罪，祇有信奉基督教才能得到贖救的教義大相徑庭；3)《孟子》中有“不孝有三，無後為大”的論述，與天主教神職人員的不婚不仕針鋒相對。⁽⁴⁶⁾正如方豪神父所言，該書“惟《孟子》未譯，故稱以《西文四書》，實不甚妥”。⁽⁴⁷⁾

另外，康熙初年來華的奧地利耶穌會士白乃心(Johannes Grueber)，曾經陸路返回羅馬報告中國教務。再返中國時仍循陸路，本擬經歐洲北部，但行至君士坦丁堡時患病，折返佛羅倫斯，然後至德國與匈牙利，1680年9月30日卒於匈牙利巴達克(Patak)。⁽⁴⁸⁾1687年，氏著意大利文《中華帝國雜記》(*Notizie varie dell'imperio della China*)出版，係根據其所述有關中國的資料編纂而成，書末亦附有《孔子傳》及《中庸》譯文。⁽⁴⁹⁾

四書第一個包括《孟子》在內的完整譯本是耶穌會士衛方濟(François Noël)於1711年在布拉格出版的《中國經籍六種》(*Sinensis Imperii Libri Classici Sex*)。衛方濟為比利時人，由阿維羅(d'Aveire)公爵夫人資助，1684年偕賽洛塞(Philippe Selosse)神甫赴日本傳教，因不能入境，乃改赴中國。抵中國後，曾在江蘇、江西等地傳教。1702年為中國教務返回歐洲，1707年7月抵澳門，次年又同陸若瑟重赴歐洲，此後未復返中國。1709年至1713年在布拉格逗留期間，衛方濟整理出版了《中國經籍六種》，包括《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》、《孝經》和《小學》的拉丁文譯文，從而將《四書》完整地介紹到歐洲。衛方濟所以選譯《孝經》，據西方學者研究，是因為《孝經》是中國官方指定的科舉必試科目，在中國文人中知名度較高，影響較大，有必要向歐洲學者介紹。而《小學》則是朱熹輯錄的早期儒家的言論集。衛方濟的譯本儘管遠不如《中國賢哲孔子》普及，但對它的學術價值，

後世漢學家給予充分肯定。法國著名漢學家雷慕莎(Jean-Pierre Abel Rémusat)即認為“孔子及其弟子的著作從未得到如此深刻的理解和闡述”，但雷慕莎同時也指出：衛方濟為了使高度精煉的漢語古文能讓歐洲讀者讀懂，加上了一些自己的理解的同時，對一些艱澀難懂的字或詞進行解釋，甚至不惜將註疏譯作正文，這樣就改變了原文的面貌，也顯得過於冗長囉嗦。⁽⁵⁰⁾德國學者沃爾夫(Christian Wolf)在《關於中國人道德學的演講》中提到衛方濟時說：

他研究中國二十餘年，翻譯了中國的重要著述。此人具有敏銳的理性和很強的判斷力，據他自己講，理性常常是模模糊糊讓人捉摸不透的，因此為了能明白地認識真正的理性，他付出自己最大的努力。在譯著的前言中他指出書中所述並非隱含至深、高深莫測的科學，而是普普通通的道德學、倫理學、治家之說、治國之智。促使他翻譯這本書的原因，一個是文章內容的湛深，另一個是為了眾多的從事於這方面研究的人們。自中國人的思想傳播到歐洲百餘年來，有很多人做過這方面的工作，但卻沒有完成。在詳盡閱讀了這本書以後，他發現，著述中蘊藏着很高的哲理，需要有技巧才能把它們發現出來。書裡的内容，表面看上去毫無聯繫，但只要你仔細思考就會發現，這些內容實際上密切相關，有些觀點沒有指出根據，但祇要審視恰當，就能發現，它們實際上同理智完全一致。⁽⁵¹⁾

可見沃爾夫對衛方濟翻譯出版《中國經籍六種》極為讚譽。的確，僅《四書》被完整譯介到歐洲這點而言，衛方濟享有這樣的稱譽可謂當之無愧。

《四書》譯文出版的影響

《四書》被翻譯成西文以及在歐洲的出版，其影響是深遠的。

首先，孔子的學說被系統地介紹到歐洲。雖然殷鐸澤和柏應理在《中國賢哲孔子》序言中提醒讀者，不能把孔子看作這些經典的作者，但這些經典代表孔子思想，正確地體現孔子的精神卻是毋庸置疑的。由前揭可知，1593年在羅馬即刊出羅明堅所譯《大學》的部分章節，1672年殷鐸澤在巴黎出版法文《中國政治道德學》，內有殷鐸澤寫的一篇短序、五十四頁的《中庸》拉丁譯文，書末還附有法文和拉丁文〈孔子傳〉。但是，真正使孔子學說在歐洲如日中天的是柏應理於1687年在巴黎刊出的《中國賢哲孔子》，誠如有論者所指出的：“就是在這一年，孔子的學說有系統地傳入到了歐洲。從此以後，中國、孔子、道德這三個名詞，在歐洲學者心目中，就成了不可分離的‘三位一體’。”⁽⁵²⁾儘管該書仍缺少《孟子》，實際上祇能認為是“三書直解”，但該譯本一出版，即在歐洲引起強烈反響。這部書本來“是備那些到東方傳教的人參考用的，但在實際上對教會以外的人也同樣有用”。⁽⁵³⁾歐洲許多知名學者對該書的出版給予積極評價。1688年6月，法國學者貝尼埃(Francois Bernier)在閱讀了《中國賢哲孔子》後寫道：

中國人在德行、智慧、謹慎、信義、誠篤、忠實、虔敬、慈愛、親善、正直、禮貌、莊重、謙遜以及順從天道諸方面，為其他民族所不及，你看了總會感到興奮，他們所依靠的祇是大自然之光，你對他們還能有更多的要求嗎？⁽⁵⁴⁾

英國著名政治家、散文家坦普爾(William Temple)在仔細閱讀該書後，對孔子的為人推崇備至，他說孔子是一位極其傑出的天才，學問淵博，德行可佩，品性高超，既愛自己的國家，也愛整個人類；他還稱讚孔子的文風是“詞句典雅，巧譬善喻”。⁽⁵⁵⁾他讚賞儒家主張的“為政在人”之說，在其《政府的起源及其性質》中指出管理政府的人比政府的機構更為重要：

凡是由最好的人管理的政府便是最好的政府；而且……政府的管理形式多種多樣，但是其間差別遠不及政府管理人員的品格來得巨大。古時候有一種說法，叫做在最好的政府裡帝王就是哲人，或哲人就是帝王。如果說，哲人是指聰明的人，那也就是這樣的意思。⁽⁵⁶⁾

他這樣評價“孔子的著作”：

孔子的著作，似乎是一部倫理學，講的是私人道德，公眾道德，經濟上的道德，政治上的道德，都是自治、治家、治國之道，尤其是治國之道。他的思想與推論，不外乎說：沒有好的政府，百姓不得安居樂業，而沒有好的百姓，政府也不會使人滿意。所以為了人類的幸福，從王公貴族以至於最微賤的農民，凡屬國民，都應當端正自己的思想，聽取人家的勸告，或遵從國家的法令，努力為善，並發展其智慧與德性。⁽⁵⁷⁾

坦普爾還寫過一篇題為〈討論古今的學術〉(On Ancient and Modern Learning)的文章，在文中他把孔子思想與希臘哲學相提並論，認為“希臘人注意個人的或家庭的幸福；至於中國人，則注重國家的康泰”。⁽⁵⁸⁾

另一位英國學者、同時也是著名東方學家的威廉·鐘斯(William Jones)，在閱讀了柏應理等的《大學》拉丁文譯本後，寫了一篇論教育的文章，現僅存〈大綱〉。在〈大綱〉一開頭就引了《大學》的第一句“大學之道，在明明德，在新民，在止於至善”。鐘斯在〈大綱〉裡說，“大學”是“大人物完善的教育”，“明明德”是“培養與增進他的瞭解能力”，“新民”是“協助與改善他的國民”，“至善”是“主要的善，或永恆不變的善的習慣”。誠如范存忠教授所說“我們不相信鐘斯對於‘明德’、‘新民’以及‘至善’能有透徹理解”，但上述的解釋說明

鐘斯抓住了一個要點，即他認為教育的最主要目的是“善”：自己的“善”、一個人的“善”，推而至於全人類的“善”。為達到這個目的，就必須推廣知識，並培養瞭解能力。⁽⁵⁹⁾

德國著名思想家、科學家萊布尼茨(Gottfried Wilhelm von Leibniz)在評價該書時這樣寫道：

這部著作並非由孔子親自寫成，而是他的弟子將其言論加以收集、編輯而成。這位哲學家超越了我們所知道的幾乎全部希臘哲學家的時代，他總有着熠熠閃光的思想和格言。例如，他說惟有在嚴冬裡觀察保持綠葉的大樹，人才能明白事理。同樣，在平靜和幸福的日子裡，所有的人看上去似乎都是一樣，但正是在危險和混亂中才能看到大智大勇之人。⁽⁶⁰⁾

萊布尼茨對附在全書後面柏應理編著的《中國皇朝紀年表》給予極高評價。1687年12月，他在向朗德格拉夫·恩斯特(Landgrave Ernest)介紹時如此寫道：

附於本著末的中國編年史極其重要。因為根據一般的時代計演算法，我們覺得諸如伏羲和黃帝那樣的第一批中國君主距洪水發生的時代太近了。這無疑將迫使我們更主張採納《聖經》七十子希臘文本而不是希伯來文本的《聖經》，因為耶穌會士們自己也承認，至少黃帝的歷史不會有疑問。⁽⁶¹⁾

他進而認為，“除了猶太人之外，中國人在他們史書的確切性和古老性方面超過了其他所有民族，因為他們的政府幾乎是無間斷地延存下來的，雖然其中也出現了一些變化”。⁽⁶²⁾美國學者孟德衛(David E. Mungello)認為柏應理的《中國哲人孔子》曾對萊布尼茨的哲學思想產生過積極影響。⁽⁶³⁾不僅萊布尼茨，另一位德國學者門策爾(Christian Mentzel)也曾深受《中國皇朝紀年表》

的影響。門策爾寫過一篇關於中國歷史的著作，文中用漢字列出了每個皇帝的名字，清代的皇帝還給出了廟號，所有年代都使用中國的干支紀年法。據孟德衛(David E. Mungello)推測，門策爾這些都是從柏應理所著《中國皇朝紀年表》中學來的。⁽⁶⁴⁾

《中國賢哲孔子》繼拉丁文版後，又相繼推出各種文字的節譯本，僅1688-1689年間出版的法文節譯本和評論即有西蒙·富歇(Simon Foucher)的《關於賢哲孔子道德觀的一封信》、雷吉斯(Regis)的《評〈中國賢哲孔子〉》、貝尼埃(François Bernier)的《中國賢哲孔子》、庫贊(Louis Cousin)的《中國賢哲孔子的道德觀》等。⁽⁶⁵⁾1691年，英國也出版了一個英文節譯本，叫做《孔子的道德》。⁽⁶⁶⁾有了法文和英文譯本，一般人也可以閱讀了。“到了這個時候(指18世紀——筆者註)，整個西歐到處可以聽到稱頌中國的聲音”。⁽⁶⁷⁾

其次，《四書》在歐洲出版之際，正值法國啟蒙運動興起之時，孔孟學說的適時傳入，對啟蒙運動產生了重要影響，“啟蒙運動所包含的理性思想，主要是受到了中國孔孟學說的影響”。⁽⁶⁸⁾

啟蒙思想家伏爾泰(François Marie Arouet Voltaire)對孔子極為仰慕，對孔子宣揚的倫理道德尤為欣賞，在其各種著作中介紹孔子的學說。在《風俗論》中介紹孔子學說時，伏爾泰寫道：“在他的第一部書中，他說為政之道在日日新。在第二部書中，他證明上帝親自把道德銘刻在人的心中，他說人非生而性惡，惡乃由過錯所致。第三部書是純粹的格言集，其中找不到任何鄙俗的言詞，可笑的譬喻。”⁽⁶⁹⁾這裡顯然利用了《中國哲人孔子》一書。伏爾泰對孔子的頌揚，還在於他把儒家奉為他所心儀的宗教，從孔子學說裡，他找到了他所宣導的那種道德化的以理性為上帝的宗教。這種宗教既沒有宗教狂熱和迷信，也不崇拜偶像：“他們的孔子不創新說，不立新教；他不作被神所啟示者，也不作先知。他

是傳授古代法律的賢明官吏。我們有時不恰當地把他的學說稱為‘儒教’，其實他並沒有宗教，他的宗教就是所有皇帝和大臣的宗教，就是先賢的宗教。孔子是以道德諄諄告誡人，並不宣揚甚麼奧義。”⁽⁷⁰⁾此段話道出了伏爾泰對儒教的看法，即儒教是一種祇宣揚道德的宗教。他崇尚儒教的目的是以此來對抗天主教。他曾作了一首讚美孔子的詩歌，暗中譏諷基督教。詩曰：

他使世人不惑，
啟發了人心。
他說聖人之道，
決不是預言者的那一套。
誰知到處使人相信，
也得了本國深深的愛好。⁽⁷¹⁾

耶穌會士介紹孔子學說原意是為自己宗教的教義辯護，卻未料到他們介紹的中國思想成為反宗教者用以反對基督教的一種強有力的武器，他們所介紹的“中國”則變成18世紀歐洲的理想國。方豪神父在論及耶穌會士翻譯中國經籍時亦認為：耶穌會士介紹中國思想至歐洲，“本在說明彼等發現一最易接受‘福音’之園地，以鼓勵教士前來中國，並為勸導教徒多為中國教會捐款。不意儒家經書中原理，竟為歐洲哲家取為反對教會之資料。而若輩所介紹之中國康熙年間之安定局面，使同時期歐洲動盪之政局，相形之下，大見遜色；歐洲人竟以為中國人是一純粹有德性之民族，中國成為若輩理想國家，孔子成為歐洲思想界之偶像”⁽⁷²⁾。賴赫布恩亦在其所著《中國與歐洲》一書中寫道：

那些耶穌會中人，把中國經書翻譯出來，勸告讀者不但要誦讀它，且須將中國思想見諸實行。他們不知道經書中的原理，剛好推翻了他們自己的教義；尤其重要的是，就是他們不但介紹了中國哲學，且將中國實際的政情亦儘量報告給歐洲的學者，因此歐洲人對於中國的

文化，便能逐漸瞭解，而中國政治也就成為當時政治動盪的歐洲政局一個理想的模型。當時歐洲人都以為中國民族是一個純粹德性的民族了。⁽⁷³⁾

的確，伏爾泰以儒家思想作為其反對基督教的利器，而重農學派的代表人物魁奈(François Quesnay)則對建立在儒家思想基礎上的中國政治制度極盡褒揚，認為中國的政治體制“能夠防止君主作惡，能夠保證他在合法的行政管理中擁有做好事最高權力。這種權威對於君主來說是福祉，對於臣民來說則是應該受到崇敬的統治”。⁽⁷⁴⁾伏爾泰和魁奈二人因對孔子學說的仰慕及頌揚，而被並稱為“歐洲的孔子”。

1711年衛方濟在布拉格整理出版《中國經籍六種》，使《孟子》第一次得以在歐洲出版。伴隨着《孟子》的出版，孟子所持的人本性善說也傳到歐洲，很受啟蒙思想家的青睞，人性善說被用於反駁霍布斯的性惡說。摩爾利(Morley)即指出：

人性本善，世界能成一優美可愛的處所；而目前世界之禍患乃惡劣教育、惡劣制度之結果。(……)蓋惟深信人之品格與境遇可以無限地更化為善，則對於人類環境之改造，始有普遍與堅忍的努力。⁽⁷⁵⁾

在啟蒙思想家看來，祇有人性本善，世界才能和諧，才能追求美好的理想社會。英國學者李約瑟(Needham)在一篇題為〈中國文明〉的講演中亦認為：

當余發現18世紀西洋思潮多係溯源於中國之事實，余極感欣忭。彼18世紀西洋思潮潛流滋長，因為推動西方進步思想之根據，17世紀中葉耶穌會教友，群將中國經籍譯成西文，中國儒家人本性善之哲學乃得輸入歐洲。吾人皆知彼啟蒙時期之哲學家，為法國大革命及其後諸種進步運動導其先河者，固皆深有感於孔子

之學說，而曾三複致意焉。不論個人表現與人類真正性格距離至何種程度，吾人對於社會進步之理想，唯有依賴人本性善之學說，方有實現之望，而此種信心，吾人固曾自中國獲得也。⁽⁷⁶⁾

總之，《四書》的譯介，極大地促進了中學西漸的進程，中國文化的影響已不限於宗教界，擴展到知識界，甚至及於王侯貴妃之間。據說法國大革命時路易十六王妃馬利·安團(Marie-Antoinett)就藏有《中國哲人孔子之道德》及《耶穌會士書簡集》。孔子學說對18世紀歐洲哲學的產生有着重要影響，誠如朱謙之先生所說：“固然這種哲學文化的產生，從一方面說是歐洲當時一定物質基礎上的上層建築，有它獨特的前後相承的發展規律，即使受中國的影響，也必須通過自身的社會經濟條件才起作用；但從另一方面來說，卻不能否定它是受了中國文化影響，而為中國哲學文化的傳播。”⁽⁷⁷⁾還有，歐洲各界由對孔子學說的接觸開始，展開對中國歷史、政治、地理、經濟、文化、語言、宗教等的全面研究，最終促成歐洲一門新的學科即漢學的建立。正如周振鶴教授所言：“當法國在1815年正式建立起漢學講座，標誌歐洲漢學研究的純粹學術化，把對中國文化的研究變成一門學科的時候，其實是傳教士奠基了兩百多年中國研究以後的必然結果。同樣英美等國漢學的建立，也是新教傳教士筆路藍縷的結晶。”⁽⁷⁸⁾

【註】

- (1) 張國剛：《從中西初識到禮儀之爭——明清傳教士與中西文化交流》，頁529、頁530，北京：人民出版社，2003年。
- (2) [英]麥高溫著，朱濤、倪靜譯：《中國人生活的明與暗》，頁59、頁61，北京：時事出版社，1998年。
- (3) 周振鶴：〈“四書”的西譯〉，載氏著《知者不言》（頁217-218），頁218，北京：三聯書店，2008年。
- (4) 方豪：《中國天主教史人物傳》（上），頁72，北京：中華書局，1988年影印本。
- (5) [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》（上），頁21，北京：中華書局，1995年。

- (6) 明李日華語，轉引自方豪：《中國天主教史人物傳》(上)，頁76，北京：中華書局，1988年影印本。
- (7) [意]利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，何兆武校：《利瑪竇中國筭記》，頁31-32，北京：中華書局，2001年。
- (8) 轉引自方豪：《方豪六十自定稿》(上)，頁187，臺北：燕京印書館，1969年。
- (9) 顧衛民：《基督教與近代中國社會》，頁43，上海：上海人民出版社，1996年。
- (10) [意]利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，何兆武校：《利瑪竇中國筭記》，頁31-32，北京：中華書局，2001年。
- (11) 方豪：《方豪六十自定稿》(上)，頁208，臺北：燕京印書館，1969年。
- (12) (宋)黎靖德撰，王星賢點校：《朱子語類》(第一冊)，頁252，長沙：嶽麓書社，1986年。
- (13) 周振鶴：〈“四書”的西譯〉，載氏著《知者不言》(頁217-218)，頁217，北京：三聯書店，2008年。
- (14) Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh, ed., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, p. 253, p. 268, Chicago: Loyola University Press, 1988.
- (15) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁114，太原：山西教育出版社，1999年。
- (6) [意]利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，何兆武校：《利瑪竇中國筭記》，頁35，北京：中華書局，2001年；[葡]曾德昭(Álvaro Semedo)著，何高濟譯：《大中國志》，頁60，上海：上海古籍出版社，1998年。
- (17) 方豪：《方豪六十自定稿》(上)，頁200，臺北：燕京印書館，1969年。
- (18) 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，頁117-118，上海：上海書店出版社，2006年。
- (19) 方豪：《方豪六十自定稿》(上)，頁208，臺北：燕京印書館，1969年。
- (20) 轉引自顧衛民：《基督教與近代中國社會》，頁43，上海：上海人民出版社，1996年。
- (21) 方豪：〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，載《方豪六十自定稿》(上)，頁191，臺北：燕京印書館，1969年。
- (22) 潘吉星：〈沈福宗在17世紀歐洲的學術活動〉，載《北京教育學院學報》(自然科學版)2007年第3期。
- (23) 張國剛：《從中西初識到禮儀之爭——明清傳教士與中西文化交流》，頁530-531，北京：人民出版社，2003年。美國著名學者孟德衛亦持此說，認為《中國賢哲孔子》翻譯的藍本是1651年版的張居正的《四書直解》，參看David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, p. 269, Stuttgart, 1985.
- (24) [意]利瑪竇：《天主實義》，清光緒三十年上海慈母堂刻本。
- (25) 顧衛民：《基督教與近代中國社會》，頁43，上海：上海人民出版社，1996年。
- (26) [法]梅謙立：《〈孔夫子〉：最初西文翻譯的儒家經典》，中國漢語言文學網 www.hanwenxue.com, 2008-11-25. 中國也有學者認為“柏應理等的拉丁文譯本，也包括程朱的註疏”，見范存忠：《中國文化在啟蒙時期的英國》，頁189，上海：上海外語教育出版社，1991年。
- (27) (28) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁116，太原：山西教育出版社，1999年。
- (29) Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh, ed., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, pp. 264-267, Chicago: Loyola University Press, 1988.
- (30) [意]利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》，頁413，臺北：光啟出版社，1986年。
- (31) 也有論者認為羅明堅開始翻譯《四書》是在其返回羅馬後，見張西平：〈西方漢學的奠基人羅明堅〉，載《歷史研究》2001年第3期。
- (32) Paul A. Rule, *Kung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*, p. 6, Sydney: Allen & Unwin, 1986.
- (33) [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，頁28，北京：中華書局，1995年。
- (34) 徐宗澤：《明清間耶穌會士譯著提要》，頁275，上海：上海書店出版社，2006年。
- (35) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁112，太原：山西教育出版社，1999年。
- (36) 利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》，頁143，臺北：臺灣光啟出版社，1986年。
- (37) 艾儒略：《大西西泰利先生行蹟》，載鐘鳴旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Adrian Dudink)編：《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》(第十二冊)，頁204，臺北：利氏學社，2002年。
- (38) 張國剛：《從中西初識到禮儀之爭——明清傳教士與中西文化交流》，頁530，北京：人民出版社，2003年。
- (39) Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh, ed., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, p. 253, Chicago: Loyola University Press, 1988.
- (40) 此書中文譯名各家略有不同，大致有《中國之智慧》、《中國智慧》、《中國箴言》等幾種譯法。
- (41) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁114，太原：山西教育出版社，1999年。各家對此書所包含內容說法不一：方豪神父稱“殷鐸澤(Intorcetta)與郭納爵(Ign. da Costa)二人合譯之拉丁文《大學》，名曰《中國之智慧》(*Sapientia Sinica*)。其書康熙元年(一六六二)刻於建昌”，似主張《中國之智慧》僅包括《大學》(見方豪：〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，載《方豪六十自定稿》(上)，頁190，臺北：燕京印書館，1969年)；法國學者梅謙立則認為《中國智慧》包括孔子生平兩頁，《大學》部分十四頁、《論語》前五章([法]梅謙立：《〈孔夫子〉：最初西文翻譯的儒

- 家經典》，中國漢語言文學網（www.hanwenxue.com, 2008-11-25）。
- (42) 方豪神父在《十七八世紀來華西人對我國經籍之研究》一文中寫道：“《大學》譯成後，殷氏(指殷鐸澤——筆者註)乃更譯《中庸》，稱為《中國之政治道德學》(Sinarum scientia Politico-moralis)，以康熙六年、八年(1667、1669)分別刻於廣州及印度臥亞(Goa)。”即方豪認為《中國之政治道德學》也僅為《中庸》譯文。參見方豪：〈十七八世紀來華西人對我國經籍之研究〉，載《方豪六十自定稿》(上)，頁190，臺北：燕京印書館，1969年。
- (43) Charles E. Ronan & Bonnie B. C. Oh, ed., *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, p. 258, Chicago, 1982.
- (44) David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of the Sinology*, p. 249, Stuttgart, 1985. 法國學者梅謙立也認為，恩理格(Christian Herdrich)、魯日滿(François de Rougemont)和柏應理在中國時已將《論語》譯出([法]梅謙立：《〈孔夫子〉：最初西文翻譯的儒家經典》，中國漢語言文學網(www.hanwenxue.com, 2008-11-25)。但潘吉星對此提出不同看法，他認為《論語》僅譯出《學而》等前五篇，祇相當於總篇幅的1/4，在華耶穌會士僅將整個《四書》譯出兩部半，而且還分散在兩個譯本中。柏應理返歐後，在沈福宗的協助下，將《論語》的其餘十五篇譯出，將《大學》、《中庸》和《論語》合起來出版，即《中國賢哲孔子》。《大學》和《中庸》基本上沿襲先前在中國出版的拉丁文譯本，至於《論語》，由於有沈福宗幫助解決疑難問題，所以翻譯品質明顯高於其餘兩書(潘吉星：〈沈福宗在17世紀歐洲的學術活動〉，載《北京教育學院學報》自然科學版2007年第3期)。
- (45) 許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁112，太原：山西教育出版社，1999年。但是梅謙立認為譯文稿不是由柏應理攜往羅馬，而是在1671年就被寄到了羅馬。本來準備交給基歇爾(Athanasius Kircher)進行編輯加工，但由於基歇爾太忙而無暇顧及此事。1680年基歇爾去世後，譯文稿被擱置在盒子裡，存放於耶穌會的“羅馬學院”(Collegium Romanum)。後被柏應理發現，把稿子拿到巴黎。1686年，他開始着手編輯工作，在法王的支持下，於1687年在巴黎刊出。
- (46) 利瑪竇國際學術會議秘書處編輯：《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議》，頁519-520，臺北縣：輔仁大學出版社，1983年。
- (47) 方豪：《方豪六十自定稿》(上)，頁191，臺北：燕京印書館，1969年。
- (48) 方豪：《中國天主教史人物傳》(中)，頁184，北京：中華書局，1988年影印本。
- (49) 費賴之則作該書出版時間為1697年。見[法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，頁326，北京：中華書局，1995年。
- (50) [法]雷慕莎：《亞洲文集新編》，第2卷，頁128、頁254頁，參見許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁116，太原：山西教育出版社，1999年。
- (51) 轉引自馬祖毅、任榮珍：《漢籍外譯史》，頁37，武漢：湖北教育出版社，1997年。
- (52) 陳寶良：《上帝的使徒——明末清初的耶穌會士》，頁194，臺灣萬卷樓圖書有限公司，2001年。
- (53) 范存忠：《中國文化在啟蒙時期的英國》，頁10，上海：上海外語教育出版社，1991年。
- (54) (55)(56)(57)(58)(59)轉引自范存忠：《中國文化在啟蒙時期的英國》，上海：上海外語教育出版社，1991年。頁11；頁15；頁14；頁15；頁15；頁15。
- (60) 《萊布尼茨全集》卷一，轉引自李長林：〈柏應理在歐洲早期漢學發展中的貢獻〉，載《社會科學戰線》1998年第1期。
- (61) (62)[法]維吉爾·畢諾著，耿昇譯：〈中國文化對十八世紀法國哲學家的影響〉，《國際漢學》第1輯(頁135-163)，頁152，北京：商務印書館，1995年。
- (63) 李申：〈一部試圖總結和探討東西方文化一致性的著作——評介〈萊布尼茨與儒教：尋求一致〉〉，《中國史研究動態》1987年第10期。
- (64) David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of the Sinology*, pp. 238-239, Stuttgart, 1985.
- (65) 孟華：〈1748年前的法國對儒家思想的接受〉，《學人》第四輯，頁354-355，南京：江蘇文藝出版社，1995年。
- (66) (67)范存忠：《中國文化在啟蒙時期的英國》，頁11，上海：上海外語教育出版社，1991年。
- (68) 陳寶良：《上帝的使徒——明末清初的耶穌會士》，頁199-200，臺灣：萬卷樓圖書有限公司，2001年。
- (69) (70)[法]伏爾泰著，梁守鐸譯：《風俗論》(上)，頁77，北京：商務印書館，1996年。
- (71) 轉引自朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》，頁293，福州：福建人民出版社，1983年。
- (72) 轉引自季羨林：《三十年河東 三十年河西》，頁100，北京：當代中國出版社，2006年。
- (73) 轉引自朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》，頁188-189，福州：福建人民出版社，1983年。
- (74) [法]魁奈：《經濟和政治文集》，頁1636，法蘭克福，1887年。轉引自許明龍：《歐洲18世紀“中國熱”》，頁227，太原：山西教育出版社，1999年。
- (75) [法]摩爾利：《狄德羅與百科全書派》，第一卷第一章，頁5。轉引自朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》，頁190，福州：福建人民出版社，1983年。
- (76) (77)朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》，頁190，福州：福建人民出版社，1983年。
- (78) 周振鶴：〈《基督教傳教士傳記叢書》序言〉，頁2，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。

澳門聖保祿教堂

近代中國的第一座巴洛克建築

許 政*

澳門耶穌會士以羅馬耶穌會教堂為設計原型，結合澳門地理、氣候特點以及城市發展條件，吸收當地技術，設計建造出獨具特色的聖保祿教堂，從建築學角度再度體現耶穌會的傳教策略，呈現“適應性建築”形態。筆者以考古資料為依據，結合西方教堂設計原則，嘗試還原聖保祿教堂的平立面圖。

16世紀，德國的馬丁·路德(Martin Luther, 1483-1546年)和法國的約翰·加爾文(John Calvin, 1509-1564年)發起宗教改革(Reformation)運動，脫離天主教而形成新派別，稱作新教(Protestantism)。⁽¹⁾改革者提倡“因信稱義”，即信徒可以不通過教會的神職人員，直接與上帝溝通，從而導致天主教世界的大分裂。為了抵制教會分裂以及教皇權威的削弱，天主教以“反宗教改革”(Counter-Reformation)相抗衡。1540年9月27日教皇保祿三世(Paul III, 1534-1549年在位)正式承認耶穌會(the Society of Jesus)。耶穌會擔當起挽救天主教的重任，決心新教發展到哪裡，耶穌會士就深入到哪裡，在地理上建立一道抵抗新教的防線。

精神追求的不同直接影響藝術觀念的差別。新教認為神像會導致偶像崇拜，反對在教堂內懸掛帶有神秘色彩的聖畫，反對陳列聖像，並且把廢除聖像和聖物崇拜作為改革的內容之一。與之對抗，天主教在1563年特蘭托大公會議(Council of Trent)上重申聖像的重要意義，強調可以通過一切藝術手段傳播信仰。作為最主要的藝術贊助

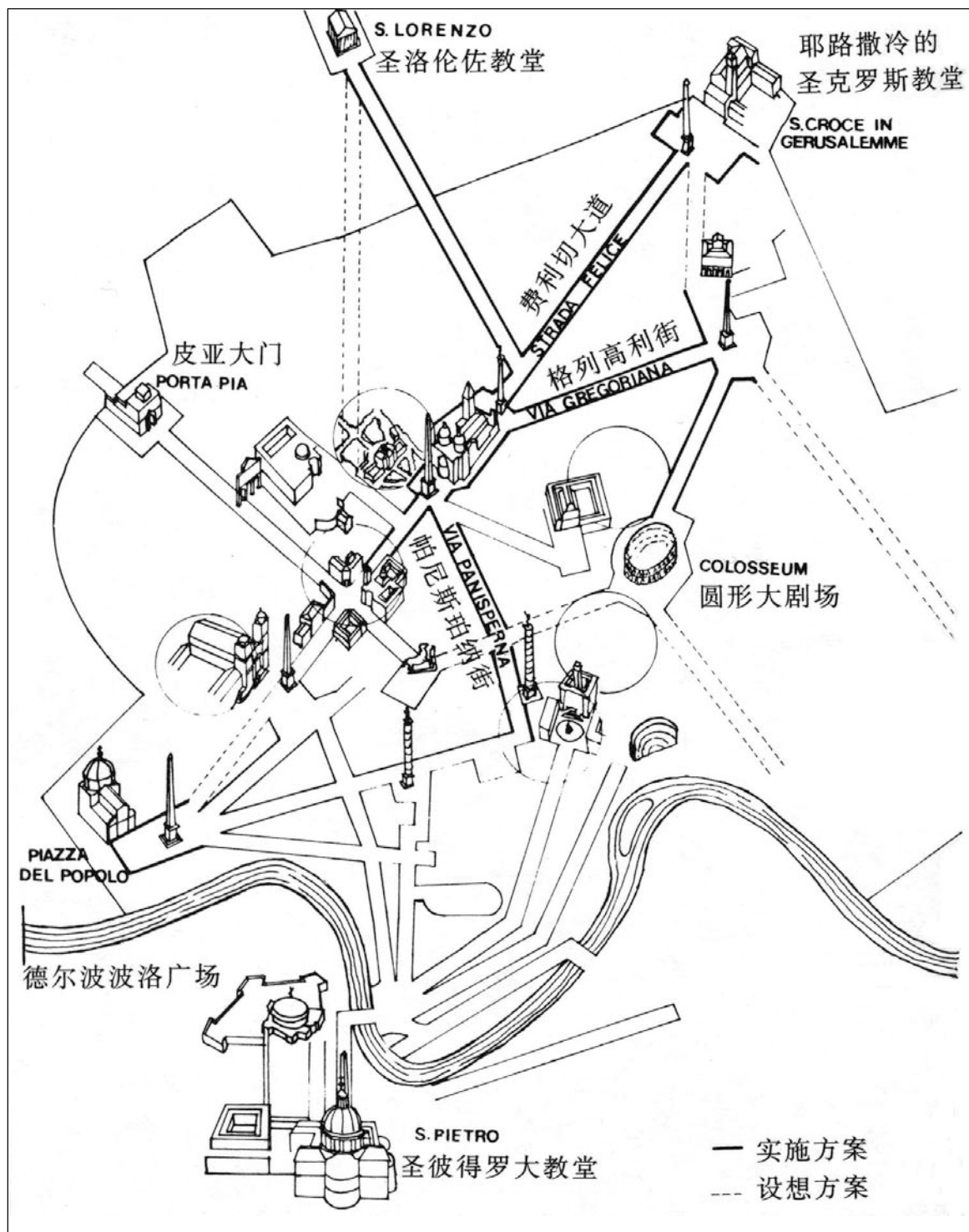
者——羅馬教廷以羅馬城為典範，支持耶穌會在世界各地建造教堂，推動視覺藝術的發展。於是，集繪畫、雕塑、建築為一體的巴洛克教堂藝術應運而生。

近代中國天主教堂的原型

16世紀末，教皇熙篤五世(Sixtus V)計劃改建羅馬城。羅馬是天主教世界的首都，教皇的宏偉規劃要強調這一角色。新規劃以寬闊筆直的街道連接主要的宗教建築，重新組織中世紀城區，把過去孤立的節點統一起來，形成網絡[見圖1]，使來自世界各地的朝聖者強烈地感受到羅馬的偉大、羅馬的尊嚴和羅馬的神聖。

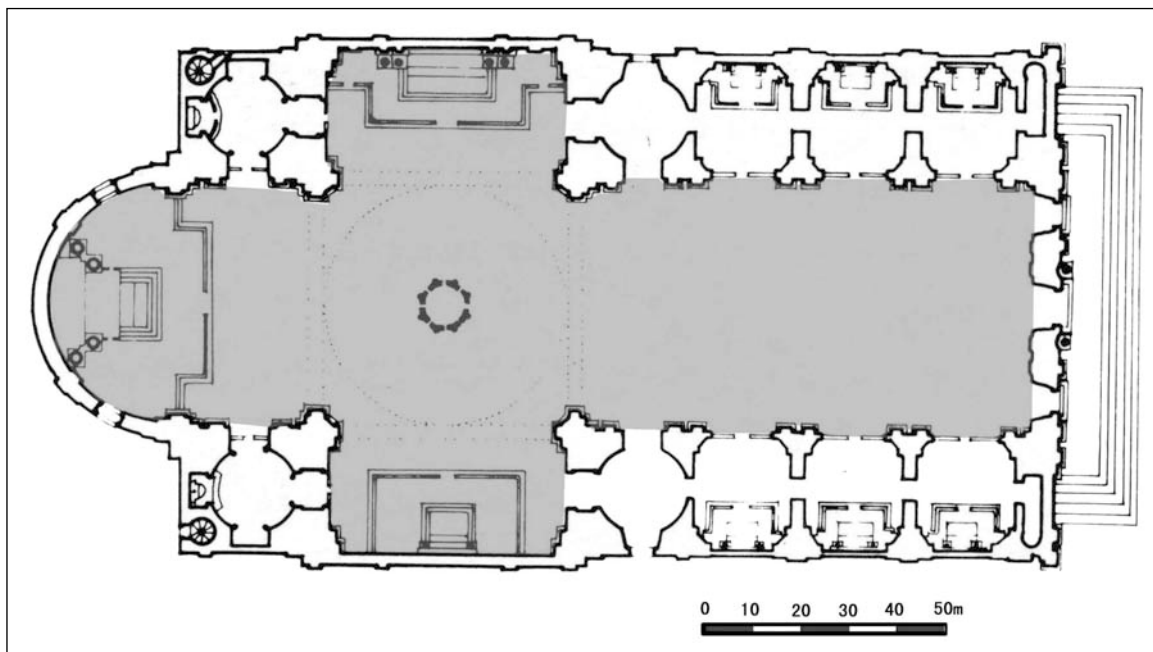
當時的歐洲建築師與教皇攜手同心，傾情於教堂設計。大師阿爾伯蒂(Alberti)的感言極具代表性。他說：“在建築的整個範圍內，除了教堂的佈局和裝飾外，沒有任何東西值得我們傾注更多的思考、關注和智慧。因為建造精美壯觀的教堂，城市就能夠擁有最宏偉、最高貴的建築。它還是神的棲身之地……”談到教堂在城市中的位

* 許政，東南大學建築歷史與理論博士，北京建築工程學院講師，主講外國建築史，已出版專著《澳門宗教建築》，目前主持北京市自然科學基金項目“北京與澳門教堂建築保護與利用的比較研究”（項目編號8083025），同時參加國家清史纂修工程，參與編寫建築卷部分。



[圖1] 16世紀羅馬改建計劃

源於 C. N. Schulz 著；劉念雄譯《巴洛克建築》，中國建築工業出版社，2000年，頁8。



[圖2] 羅馬耶穌會教堂平面

源於 C. N. Schulz 著；劉念雄譯《巴洛克建築》，中國建築工業出版社，2000年，頁8改繪。

置，帕拉第奧(Palladio)補充說：“如果城市中有山崗，最高的地方將用來建造教堂，如果沒有任何高地，教堂的地面則需要提高，使它能够輕鬆地高於城市的其它建築。”⁽²⁾今天我們在澳門看到的許多天主教堂大都是這樣做的。

1568年，建築師維尼奧拉(Vignola)為耶穌會設計建造第一座教堂——羅馬耶穌會教堂(Il Gesù)。教堂保持傳統的平面佈局，前端是巴西利卡⁽³⁾，便於舉行隆重的宗教儀式；後端是中心化的祭壇，形式完美。這座教堂是文藝復興集中式佈局與傳統的巴西利卡平面的結合。為了適應個人對某些聖徒的虔誠和崇拜，巴西利卡的側廊被改成帶有祭壇性質的小禮拜室。這點改動使教堂的內部空間呈現清晰的十字形，帶有“十字架”的象徵意義。十字交點處覆蓋穹頂。信眾在入口處可一目了然地望到中廳盡頭的主祭壇。在室內，穹窿帶來神秘莫測的宗教幻覺；在室外，穹窿給人以高聳雄偉的震撼力量。耶穌會教堂通過水平運動與垂直運動的對比，暗示天主教的兩個傳統主題：贖罪之路與天堂之路。教堂內部極為華

麗，屋頂拱券全部是貼金的石膏雕塑，尤其是天花板上題名為“耶穌聖名必勝”的壁畫是意大利畫家喬瓦尼·巴蒂斯塔·高利(Giovanni Battista Gaulli)的傑作。宏偉的壁畫和周圍凌空的雕塑渾然一體，達到強烈的戲劇性效果。

1576年，耶穌會教堂立面和穹頂由著名建築師賈科莫·德拉·波爾塔(Giacomo della Porta 1541-1604年)完成。立面是一個有變化的構圖，中央主入口用圓柱做框架，兩邊輔以較小的側入口，使人聯想到凱旋門式的結構。在這個單純而雄偉的立面中，藝術家努力使各部分在中央形成高潮。主入口的雙柱構成雙重組合，富麗而莊重，雙柱最終成為巴洛克建築的標誌。為了上下層聯繫緊密，光滑過渡巴西利卡帶來的坡頂，藝術家發明了卷渦紋。這是巴洛克建築的又一創新之處，但是對於維護純粹古典傳統的人們來說，它太過奇異，因此屢屢成為攻擊的對象，殊不知正是它們帶給了建築無限生機。

這座集中世紀與文藝復興碩果的革新建築，影響歐洲的教堂建設近四百年之久，各地爭相

模倣，形成所謂的“耶穌會風格”（Jesuit style），並成為以後遍佈世界各地的耶穌會教堂的藍本。因為耶穌會作為反宗教改革的主力軍起到重大的歷史作用，羅馬耶穌會教堂還是新風格的標誌，所以在“巴洛克”還未被當作歷史概念引入之前，常常以“耶穌會風格”來描述天主教革新時期的教堂建築。直至今日，人們仍然以此稱呼拉丁美洲的巴洛克教堂。但是如果單純把“耶穌會風格”等同於“巴洛克建築”，就祇是一種簡約化的認識。雖然作為國際性組織的耶穌會力求建築風格的統一，但是處於不同地區、不同時期的教堂建築不可能完全一致，我們從澳門的教堂建設中可見一斑。耶穌會以因地制宜的傳教策略聞名於世，各地的耶穌會教堂無可避免地帶有獨特的地域色彩，“巴洛克建築”因此也擁有更為廣博的歷史內涵。



〔圖4〕羅馬耶穌會教堂立面

源於 C. N. Schulz 著；劉念雄譯《巴洛克建築》，中國建築工業出版社，2000年，頁9。



〔圖3〕羅馬耶穌會教堂內部空間

源於 C. N. Schulz 著；劉念雄譯《巴洛克建築》，中國建築工業出版社，2000年，頁11。

澳門的耶穌會教堂

1541年，葡萄牙國王向教皇申請派遣傳教士，耶穌會的創建者之一方濟各·沙勿略(Francis Xavier)奉命踏上前往東方的不歸路，於嘉靖三十一年(1552)偷渡到廣州珠江口外的上川島，不久客死異鄉，成為天主教“聖徒”。嘉靖四十一年(1562年7月26日)，葡籍耶穌會 Francisco Peres 神甫、Manuel Teixeira 神甫和 André Pinto 修士來到澳門，籌建天主教在遠東的傳教基地。他們先用木板和土石

建造一座“天主之母小教堂”(Igreja da Madre de Deus)，教堂就像一個大穀倉。早期葡萄牙殖民者的房屋都採用這種形式，因為易於建造，使用方便。文德泉神父稱：“1563年在報告葡國耶穌會士的信中說：(……)除了去其它教堂，還有三百名葡國人到耶穌會聖堂興祭。這大約是原來的聖保祿教堂，以木板和磚建成倉房形式，這是葡國人習慣蓋的式樣。”⁽⁴⁾

起初耶穌會士建築的房屋十分簡陋——木骨架，茅草頂，祇是臨時擋風避雨的住所。其實，這也是中國南方人建造房屋的一種常見做法，以竹片或枝條編成籬笆，作為骨架，內外塗抹草泥，建築界稱作“編竹夾泥造”，宋《營造法式》記載為“隔截編道”。這種做法牆體輕便，透氣性能好，施工簡便，特別適合氣候溫和的南方地區。務實的耶穌會士在面對傳教策略等“形而上”的本質問題時，都能採取靈活調和的方式。我們有理由相信，在對待房屋建設等“形而下”的具體事情時，就更不會有所顧慮。他們汲取中國人的建造經驗，結合自己的傳統習慣，很快就大張旗鼓地幹了起來。

澳門最早的三座教堂——聖安東尼教堂、聖老楞佐教堂和聖拉撒路教堂都是耶穌會士建造的，大約建於1558-1569年間。⁽⁵⁾教堂是簡易的木結構茅草房，直到17世紀，隨着商業貿易的蓬勃發展，木結構的教堂才逐漸被夯土結構的新建築所取代。雖然澳門的山丘多是花崗岩，有充足的石材資源，但是葡萄牙人習慣採用夯土結構，這種建造方法在葡國境內十分普遍，在麻六甲等殖民地也廣泛採納，牆體堅固，冬暖夏涼。澳門土著人還發明了一種行之有效的技術，利用原料充足的貝殼，經過火燒之後製成粉末，可以起到如石灰一樣的粘結作用，再摻入稻草筋，夯土結構就更加堅固，當地人稱作“chunambo”或是“taipa”。聖安東尼教堂於1638年重建，聖老楞佐教堂和聖拉撒路教堂分別於1618年和1637年重建。

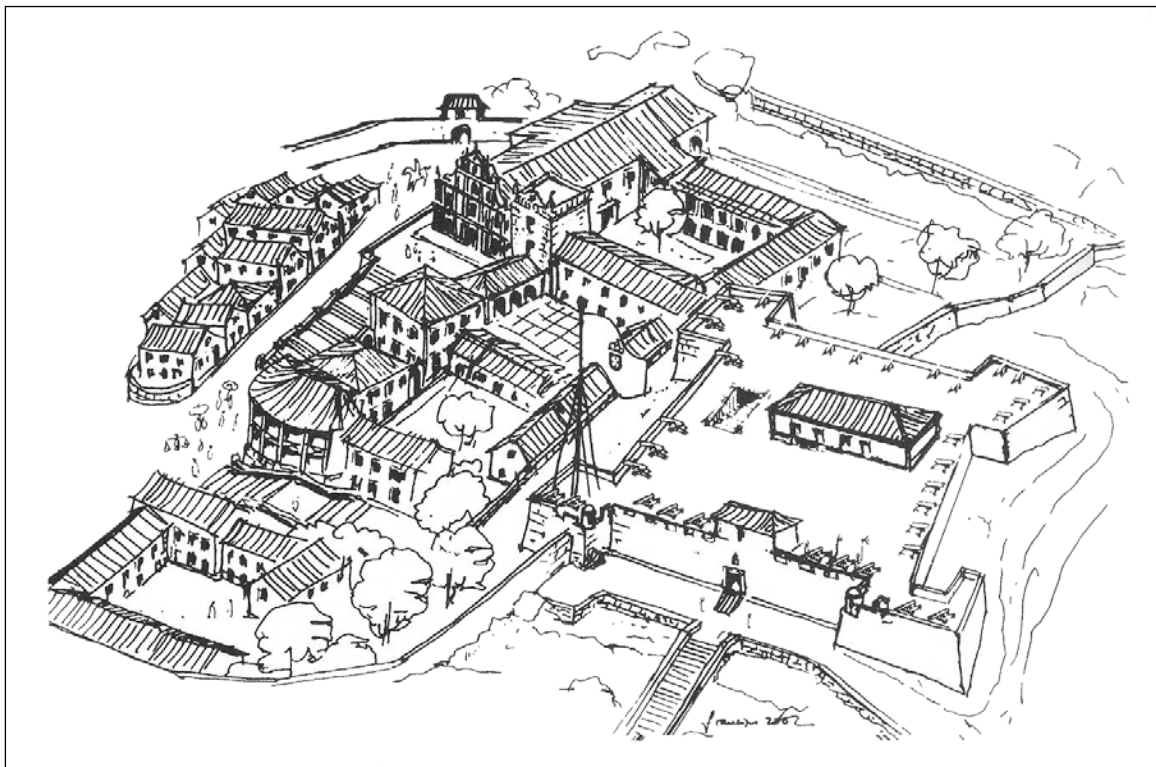
澳門耶穌會聖保祿教堂

聖保祿學院[見圖5]位於澳門半島的中心區，屬於今天的聖安東尼堂區。早年葡萄牙人在山頂上修築堡壘，在半山腰建造聖保祿學院、教堂以及其它附屬設施，山腳下是最早的葡人定居點之一。學院選址居高臨下，平日是神職人員沉思冥想的清淨之地；戰時是視野開闊偵察敵情的瞭望口，進出澳門港的船隻在這裡一目了然。

聖保祿學院於1594年12月1日正式成立，它不是一所單純的天主教大學。學校為東方教徒提供一處模擬的“西方環境”，幫助他們成為徹底的基督徒；同時也為西方傳教士提供一處學習中國文化、標準漢語的場所，讓他們等待時機，奔赴內地，完成在古老文明中進行精神征服的偉大使命。今天，當我們看到中國各地呈現出來的繁榮西化景象，不得不令人感歎，傳教士們曾經的努力也許已經實現。

聖保祿教堂坐北朝南，主祭壇位居北面，主入口設置在南面，這與歐洲的教堂不同。歐洲教堂大多坐東朝西，因為聖城耶路撒冷(the City of God, Jerusalem)在歐洲的東方，所以聖壇通常東向，主入口面西，促使進入教堂的信徒由西向東行進，象徵“朝聖”之路。聖保祿教堂的這點改動適合澳門的地理氣候，符合中國人對於朝向方位的認識。耶穌會在教堂設計時，不拘泥於歐洲傳統，主動迎合當地人的習慣，對基督教能夠迅速在中國生根，以及教會能夠和平傳教都是很有幫助的。

教皇庇護十一世委派第一任駐華專使剛恆毅(Cardinal Celso Constantini, 1876-1958，字高偉，意大利人，第一任羅馬天主教宗座駐華代表)時，對於教會建築的中國化問題就有明確指示：“建築術對於我們傳教的人不祇是美術問題，而是吾人傳教的一種方法，我們既然在中國傳播福音，理應採用中國藝術，才能表現吾人尊重和愛好這廣大民族的文化、智慧和傳統，採用中國藝術也正肯定了天主教的‘大公精神’。”⁽⁶⁾



〔圖5〕聖保祿學院鳥瞰圖

源於董黎著《嶺南近代教會建築》，中國建築工業出版社，2005年，頁170。

聖保祿教堂在主體工程完成之後，進入緩慢而持久的環境建設階段。教堂前面的大臺階與正門不完全對稱，而是稍有偏離，這點錯位祇能在

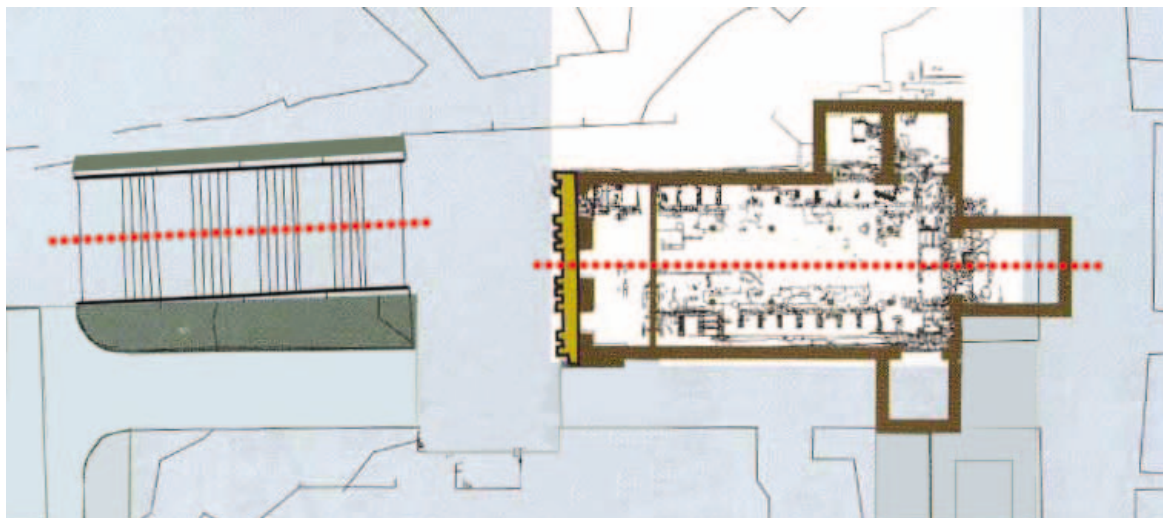
圖紙上發現，在現場不易察覺。之所以如此，原因在於大臺階的建造是後期因地制宜不斷完善的結果，而非與教堂建築同步進行。這符合當時葡

萄牙人的經濟實力，也是澳門社會狀況的體現。與此相比，西班牙人在美洲的諸多規劃均一蹴而就，方格網街區與大型公共建築相配合，尺度巨大，其“宏偉”的叙事風格為的是迅速樹立起征服者的成功形象，然而單調草率的設計為以後的城市發展帶來諸多隱患。“澳門建設”不爭一時之長短，但求長期共存、緩慢發展，這樣看似孤立的建築就有更多機會，參與未來的城市設計，



〔圖6〕居高臨下的聖保祿學院

源於澳門博物館項目組編寫：《與歷史同步的博物館——大炮臺》
澳門博物館出版，1998年，頁15。



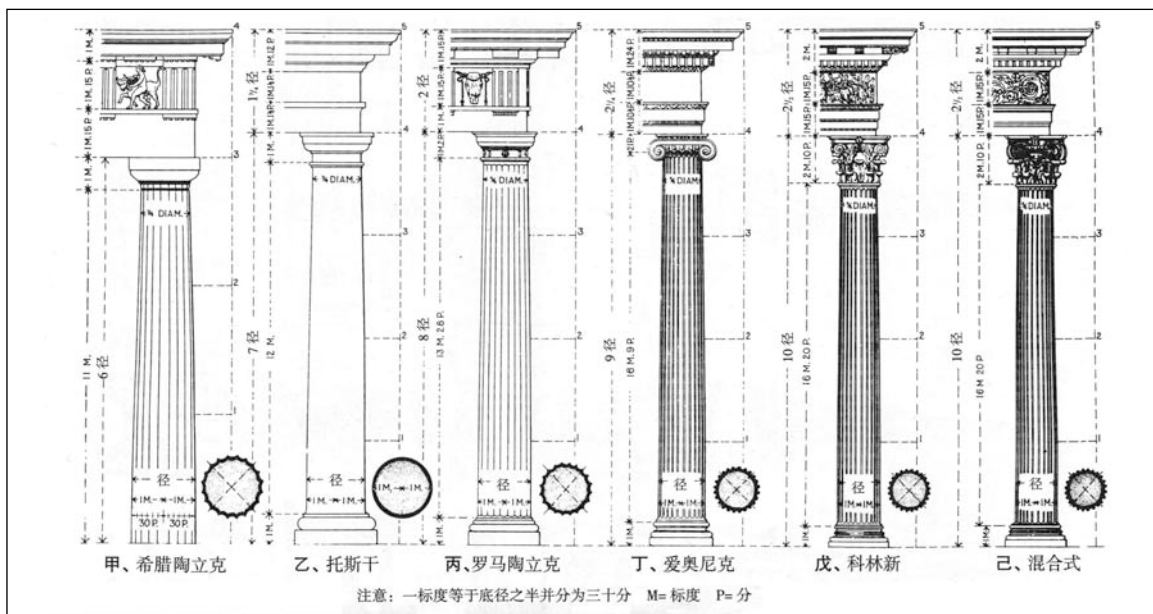
〔圖7〕聖保祿教堂與大臺階之間的錯位關係

源於澳門博物館項目組編寫《與歷史同步的博物館——大炮臺》，澳門博物館出版，1998年，頁26。

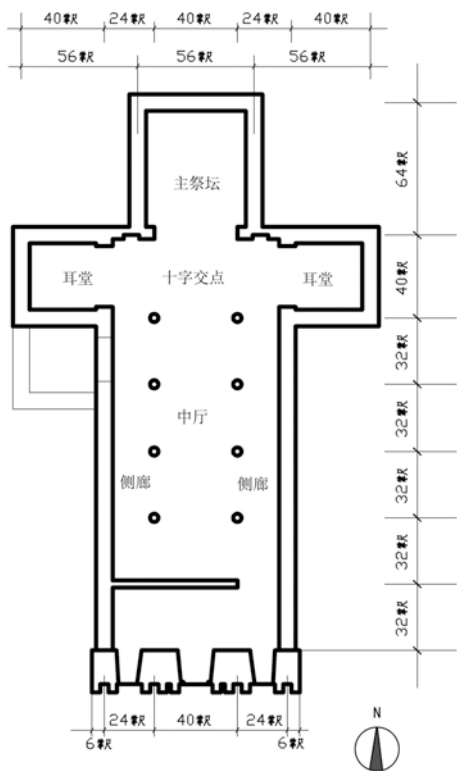
同時城市自身也因此而豐富多彩。在“全球化”迅速蔓延，趣味與情調逐漸衰減的今天，澳門的許多經驗給予我們深刻的啟發。

從西方文獻中，我們得知聖保祿教堂的設計者是卡爾洛·斯皮諾拉(Carlo Spinola)神父。他於1600年底或1601年初來到澳門，準備前往日本

傳教，正是在澳門逗留期間為教堂做初步設計。〈在日本為聖教殉難的耶穌會卡爾洛·斯皮諾拉神父的一生〉“Vita del Padre Carlo Spinola della Compagnia di Gesù Morto per la Santa Fede nel Giappone”一文中有相關記載：“卡爾洛神父那一年也在此地(澳門)過冬，連他也不得不停留在



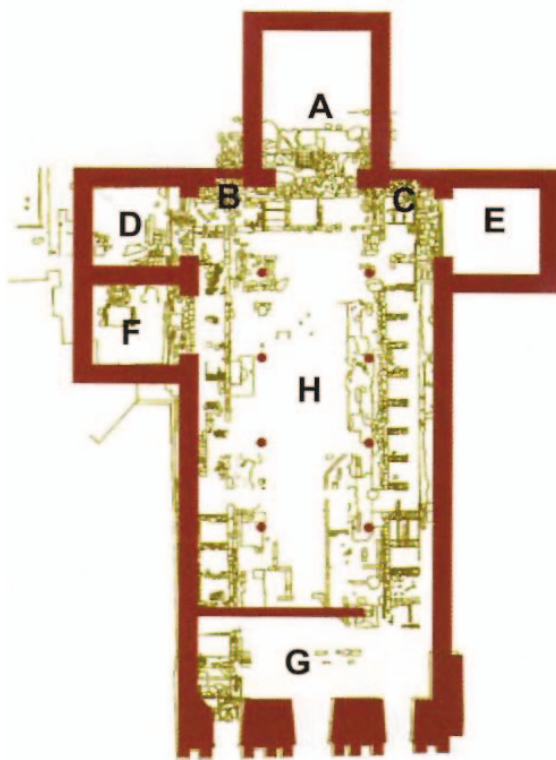
〔圖8〕意大利文藝復興各種柱式的比例關係（源於沈理源編譯《西洋建築史》，智慧財產權出版社，2008年，頁672。）



〔圖9〕聖保祿教堂平面圖(根據圖10改繪)

這裡，全部時間執行日本省區監理職責。由於他是個了不起的數學家，所以另外還有一件差事，就是為供奉昇天聖母的新教堂做設計。”

在天主教勵精圖治之時，教堂設計首先是一系列的“縝密計算”。從房間佈局，土方挖掘，到資金籌措，樣樣都需要仔細經營。即便單純從風格角度分析，16、17世紀正值文藝復興時期，意大利人立志要再現古羅馬的光榮。建築設計從柱式出發，強調簡潔的比例關係，無論是建築佈局，還是細部處理，都離不開“數”。西方人甚至把數字間的關係上昇到哲學高度，認為完美的比例反映宇宙的和諧。因此，天主教堂的設計通常都委託數學家承擔，耶穌會總會長身邊的“建築顧問”也大都是羅馬公學的數學教授。由此可見，卡爾洛·斯皮諾拉神父——了不起的數學家，無愧於擔此重任。



〔圖10〕1995年聖保祿教堂考古報告平面圖

源於澳門博物館項目組編寫《與歷史同步的博物館——大炮臺》，澳門博物館出版，1998年，頁26)

我們通過分析1995年澳門考古報告，以及聖保祿教堂立面的測繪資料，發現了這座教堂的設計規律。首先需要說明的是，當時澳門教堂設計採用的長度單位是“掌尺”，顧名思義就是手掌張開的距離，大約等於今天的23釐米。我們要把以“米”為單位的測繪資料重新還原到“掌尺”之後，才能發現其中的奧秘。

我們先解讀教堂平面。這張圖是以1995年澳門考古報告為底圖，通過初步掌握的文獻資料，結合資料分析得出的。教堂平面佈局與羅馬耶穌會教堂類似，可以簡單歸納為：南面的巴西利卡結合北部的“等臂十字形空間”，相互嵌套組合而成。早期的文獻資料顯示：“教堂非常大，84掌尺寬，160掌尺長。”⁽⁷⁾我們推斷，引文中的教堂指長方形的巴西利卡部分，進深為5跨，每跨長度為32掌尺(柱子中到中的距離)，總長為160掌



〔圖11〕聖保祿教堂背後的屋面痕跡(許政拍攝)

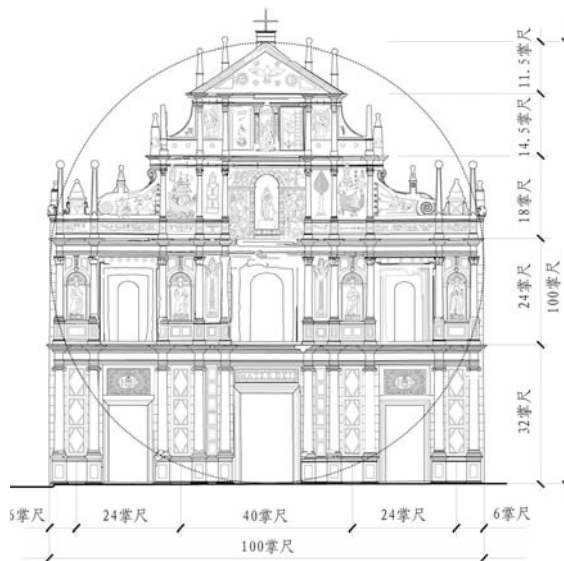
尺。中廳的寬度為40掌尺，與進深32掌尺的比例關係是5：4。其中比例因數為8掌尺，正好是牆體的厚度，這一點非常重要，比例因數具有實際意義，便於施工操作，絕非憑空想像。側廊寬度為24掌尺，與單位進深32掌尺的比例關係為3：4。至於長方形巴西利卡的寬度，文獻中說是84掌尺，在圖中我們標明88掌尺(24+40+24)，這裡有出入。我們曾經嘗試各種可能，希望湊出84掌尺這一資料，如軸線不居中，或是牆與牆之間的內皮距離等等，但是都不能令人滿意、更不令人信服。常識告訴我們，數位說明需要一致性，我們期待更好的解釋。

後面集中式“等臂”十字由三部分組成，主祭壇和左右兩個耳堂(transsept)。以巴西利卡的柱子軸線來計算，三臂所圍合的空間應該等大，均為64掌尺x40掌尺(64掌尺是32掌尺的2倍)，這樣十字交點(crossing)處就是40掌尺x40掌尺，剛好可以覆蓋一個圓形的穹頂。但是為了突出主祭壇的重要性，設計者略微加大其寬度，成為56掌尺，而這個數字剛好是三臂通長168掌尺的三分之一。通過一系列的數字分析，我們看到耶穌會數學家是如何把複雜的問題簡單化，同時也再次證明：真理往往都是簡單的。(西耳堂南部是1692年耶穌會士加建的聖方濟各祈禱室，用於安放澳門兼任帝汶總督André Coelho Pereira的遺體。)

我們再來分析教堂立面。這座“石牆”雕刻

豐富，宏偉壯觀。從石牆背後的痕跡〔圖11〕不難發現教堂空間的最高點，如果僅僅為了做一張覆蓋建築的“表皮”，石牆似乎也用不着這麼高大。在現代建築師的觀念中，建築的外部形式應該簡潔明瞭，更應該是內部空間的忠實反映。如果單純以這條現代建築理論為標準，聖保祿教堂的立面處理與內部空間並非“有機”結合。我們知道，教堂從1601年開始建造到1603年底就已基本完工，范禮安神父還在這一年的耶誕節平安夜，在新教堂內主持了第一場彌撒。然而教堂的石製立面

卻花費了三十多年的時間，到1637年才建成，十倍於內部空間的建造，為甚麼？因為在耶穌會神父眼裡，建築祇是傳播信仰的載體，處於從屬地位。教堂除了提供祈禱場所外，更重要的功能是時時向眾人宣講教義，因此教堂正立面就十分重要。與我們常常看到的那些裝飾繁瑣的商人豪宅不同，聖保祿教堂豐富的雕刻不是華麗的外衣。耶穌會士在石頭上書寫，要讓這部“石頭的史書”彰顯天主的榮光，千秋萬代，巍然屹立。事實上，1835年教堂主體建築被烈火焚燬後，唯有



〔圖12〕聖保祿教堂立面圖

根據澳門特別行政區文化局測繪圖改繪

石頭立面巋然獨存，直至今日。在澳門，老百姓形象地稱石牆為“大三巴牌坊”。這個帶有中國傳統韻味的名字，為這片飽經滄桑的歷史遺蹟增添了一抹溫暖的顏色。如果說，建築的靈魂依賴三維的“體”，那麼牌坊正好體現兩維的“面”，也正是這兩維立面完成了三維空間不曾完成的歷史使命。這一點超越了純粹的現代建築學觀念，也是澳門教堂建築的精神內涵。

教堂立面同樣包含一系列的的比例關係。整個立面控制在一個完美的圓形範圍內，高度和面闊相同，都是100掌尺。圓心在二層正中的拱券上，剛好位於中央券心石上皮的中心點。在西方建築學概念中，拱券是最主要的建構方式，而券心石又是拱券上最重要的一塊石頭。券心石的英文“key vault”實際上也就是“the key of vault”——拱券之關鍵，由此可見其重要性。在長度方向上，從二層四個聖龕引出的中心線正好與平面上的軸線相對應，即牆中心線或柱中心線，從而強調聖龕位置的關鍵性，壁柱僅是裝飾，不參與定位。從高度上講，立面分五層，一至三層有三部：簷部、柱子和基座。第四層含兩部分：簷部和柱子，第五層祇有三角形山花。一至三層每層間的比例關係是3：4，即第一層高度為32掌尺，第二層高度是第一層的3/4倍，為24掌尺（ $32 \times 3/4 = 24$ 掌尺）。同樣第三層是第二層的3/4倍，為18掌尺（ $24 \times 3/4 = 18$ 掌尺）。三至五層每層間的比例關係是4：5，即第四層的高度是第三層的4/5倍，為14.4掌尺（ $18 \times 4/5 = 14.4$ 掌尺），約等於14.5掌尺。同樣第五層的高度是第四層的4/5倍，為11.6掌尺（ $14.4 \times 4/5 = 11.6$ 掌尺），約等於11.5掌尺。五層高度加起來為100掌尺。綜上所述，我們看到聖保祿教堂立面簡潔合理的數學邏輯，更深刻地體會到建築的部分與整體之間的和諧而有機的關係。

結語

當時在澳門傳教的耶穌會主要受到來自三方面的制約：一是耶穌會會規；二是果阿、里斯本

和羅馬教廷的命令；三是中華帝國的文化傳統。耶穌會的適應性和協調能力極強，為了盡可能地回避矛盾，他們懂得如何使原本異質的兩種文化相互接近，求同存異。聖保祿教堂建於天主教特倫多大公會議（1563）之後，雖然會議明文規定，杜絕“異教”影響，限制教堂的裝飾題材，但是教堂立面的處理手法仍然超越大會要求，不僅採用中國文字，還出現眾多陌生的主題，例如“魔鬼和死亡”。其原因在於耶穌會靈活多變的應對手段，在於耶穌會尊重中國文化的務實態度，在於耶穌會“本土化”的傳教策略。所以，今天我們才能看到西方元素和東方母題相互拼接，看到葡萄牙、中國和日本語彙共冶一爐……看到既是東方的，也是西方的，既是中國的，也是世界的聖保祿教堂。

【註】

- (1) 新教的英文“Protestantism”一詞源於德文的“Protestanten”，原指1529年，神聖羅馬帝國在德國境內的斯拜爾召開帝國會議，會上的少數派反對會議通過支持天主教會壓制參加宗教改革運動的決定，並為此提出一項正式“抗議”，“Protestantism”泛指所有接受宗教改革運動的基督教派別。新教在中國一直被模糊地稱作“基督教”，為了避免與廣義的基督教概念混淆，本文稱作“新教”。
- (2) [挪]C. N. Schulz 著；劉念雄譯《巴洛克建築》，中國建築工業出版社，2000年，頁12。
- (3) 巴西利卡(Basilica)是一種用於法庭、交易所和會場的大型公共建築。平面長方形，兩端或一端有半圓形龕(Apse)，大廳常常通過柱廊分成三部分或五部分，中間寬且高，稱“中廳”(Nave)，兩側低且狹，稱“側廊”(Aisle)，側廊上面有夾層。巴西利卡對中世紀基督教堂和伊斯蘭禮拜寺均有影響。
- (4) 文德泉(Manuel Teixeira)《耶穌會士於澳門開教四百週年》中譯本頁11，1964年澳門版。
- (5) 方豪《中西交通史》：“自嘉靖三十七年(1558)至隆慶三年(1569)之間，耶穌會士已駐澳門，並着手建造小教堂三所，即聖安東尼堂、聖母望德堂及聖老楞佐堂也。”
- (6) 剛恆毅：《中國天主教美術》，臺灣光啟出版社1968年版，頁5-6。
- (7) 轉引自 Fernando da Silva Amaro 神父著 *Achegas para a reconstrução histórica da Fábrica de S. Paulo, de Macau*, p. 8, Maio, 1961. Separata do Volume LIX, No. 684 do *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau* 中的蒙坦尼亞神父手稿抄錄。

福音初至之地的見證

澳門基督教墓園所反映的 19世紀早期新教在華面對之社會關係

關俊雄*

本文以澳門基督教墓園為切入點，通過墓園遺物以及馬禮遜本人這兩個新教在華早期的代表，結合當時的文獻資料，其中包括大量馬禮遜的日記和書函等遺墨，並通過和天主教的聖味基墓園之比較，來瞭解基督教墓園的特色以及這些特色所以形成的歷史原因，藉以探討19世紀早期新教在澳門如何面對四大社會關係——清政府、中國傳統文化、澳門葡籍天主教教士以及東印度公司，乃至最後新教得以在澳門這個艱辛的環境中生存下來的歷史過程。

前 言

澳門基督教墓園是世界物質文化遺產——澳門歷史城區的一部分，它於19世紀早期為澳門新教徒所使用，這段時期正是新教來華的早期階段，澳門也正是新教來華的第一個立足點。新教來華的先驅馬禮遜便是安葬在該墓園的最著名人物。文章以這一遺產為切入點，通過墓園遺物以及馬禮遜本人這兩個新教在華早期的代表，結合當時的文獻資料，其中包括大量的馬禮遜日記和書函等遺墨，並通過和天主教聖味基墓園之比較，來瞭解基督教墓園的特色以及這些特色所以形成的歷史原因，藉以探討19世紀早期新教在澳門如何面對四大社會關係——清政府、中國傳統文化、澳門葡籍天主教教士以及東印度公司，乃至最後新教得以在澳門這個艱辛的環境中生存下來的歷史過程。

在澳門白鴿巢前地墓園中，一座墓碑上銘刻了如下的內容：

SACRED
TO
THE MEMORY
of
ROBERT MORRISON D. D
The First Protestant Missionary to
CHINA

Where after a service of twenty-seven years
cheerfully spent in extending the kingdom of
the blessed REDEEMER
during which period he compiled and published
DICTIONARY OF THE CHINESE LANGUAGE
founded the Anglo Chinese College at Malacca
and for several years laboured alone on a
Chinese version of
THE HOLY SCRIPTURES,
which he was spared to see completed and
widely circulated
among those for whom if was destined
he sweetly slept in Jesus.
He was born at Morpeth in Northumberland

*關俊雄，南京大學歷史系在讀碩士研究生，專業為考古及博物館學，研究方向為文化遺產學。

January 5th, 1782,
was sent to China by the London Missionary
Society in 1807
was for twenty-five years Chinese translator in
the employ of
The East India Company
and died at Canton August 1st, 1834
“Blessed are the dead which die in the Lord
from henceforth:
Yea saith the Spirit,
that they may rest from their labours;
and their works do follow
them.”

這個墓園是澳門的基督教墓園，這篇碑文所指是英國新教傳教士羅伯特·馬禮遜(Robert Morrison)。

本文在開始論述以前有必要對一些概念加以說明，倘不如此，恐怕會引起一些誤會。本文的“基督教”一詞是指其廣義的概念而言，而把馬丁路德宗教改革後的教派統稱新教。唯一例外的是當提及基督教墓園(The Old Protestant Cemetery)這一名稱時，此稱中的基督教是特指新教而言(從英文名稱及墓園的內涵均可知)，但此中文翻譯已成定制，故本文沿用此稱，不更改為新教墓園。換句話說，為了行文的方便和統一，文中除墓園這個專有名稱所指為新教外，其它地方言及基督教均作廣義解，包括天主教、新教和東正教三大教派。

2005年7月15日在南非德班(Durban)市舉行的第29屆世界遺產委員會會議上，澳門歷史城區符合世界遺產遴選標準之(ii)(iii)(iv)(vi)而被列入《世界遺產名錄》，成為中國第31處世界遺產。這是一片以澳門舊城區為核心的歷史街區，其間以相鄰的廣場與街道連接而成，包括二十多處歷史建築。⁽¹⁾

也許在這份歷史建築名單中存在一些相對於大三巴牌坊、媽閣廟等較鮮為人知的所在，而基督教墓園正屬其中之一員，這就是本文開篇所提及的墓園。

澳門培正中學史地學會於近年進行的一份關於基督教墓園其中一個組成部分——馬禮遜教堂的問卷調查結果，支持了筆者這個立論的成立。調查發現，在三百名澳門本地受訪者(13%是新教徒，29%是天主教徒，27%是佛教徒，其他佔31%)中，祇有57%受訪者知道馬禮遜教堂是新教教堂，39%知道它是全澳第一間新教教堂，53%知道教堂的位置，祇有27%到過馬禮遜教堂。⁽²⁾這表明，基督教墓園在一般民眾心中的認知程度不高，在缺乏基本瞭解的前提下，更遑論他們對基督教墓園的文化價值有所耳聞。

而在學術研究方面，對基督教墓園進行過專門論述的主要有如下幾位學者及機構，他們分別是前香港大學校長賴廉士(Lindsay Ride)、東南大學建築系劉先覺教授、澳門文化局、香港基督教文化學會會長李志剛牧師和澳門培正中學史地學會。下面我們不妨對他們的研究稍作一瞥。

賴廉士及其夫人(May Ride)著有*The Old Protestant Cemetery in Macao*和*An East India Cemetery*兩部著作，暫時均沒有中譯本。他們的研究為我們提供了最完整的對墓園內的所有入葬者的埋葬位置以及基本生平的論述，還把他們的姓名、性別、去世年月、在世年數、墓葬位置與國籍列表作了整理，使人一目了然。

《澳門建築文化遺產》一書是東南大學和澳門文化局的合作成果，作者對澳門較主要的歷史建築進行了調研，其中包括基督教墓園中的馬禮遜教堂，作者主要是以建築學的方法對馬禮遜教堂的建築風格、樣式做了專業的研究。這部分的研究內容，在建築學上基本上是無可挑剔的，但遺憾的是該書對基督教墓園的歷史背景祇是一筆帶過，而沒有關注其歷史背景對墓園形制的影響和由此而產生的彌足珍貴的意義。

李志剛所著《基督教在澳門》一書是為了紀念馬禮遜來華二百週年而作，書中對馬禮遜其人其事以及安葬他的基督教墓園有一定篇幅的介紹，優點是比較注重從墓園文化價值的角度作為切入點對墓園進行研究，但美中不足的是尚欠深入。

培正中學史地學會關於基督教墓園的研究主要有兩篇，一是〈馬禮遜教堂探索〉，二是〈澳門墓園〉。前者對馬禮遜教堂的興建、地理位置、名稱、佈局特色等方面做了探討，涉及內容較廣較全面，但研究上並不深入，簡言之，祇有橫向之跨度而無縱向之深度。後者是一篇介紹澳門各個墓園情況的著作，其中包括了對基督教墓園的探討，但和前者一樣，橫向上內容很廣，已涉及澳門半島以至離島的主要墓園，但對各個墓園的深入分析不足，也缺少通過對各墓園的文化因素的比較來研究問題。

綜觀諸多前人的研究，筆者認為有三個方面不盡人意：一是忽略了把整個墓園的研究整合起來，常見的問題是單單側重對墓園或教堂其中一方的研究，而未注意到兩者是墓園形成的不可割裂的整體，一言以蔽之，就是欠缺同時重視墓園和教堂兩個單元的研究；二是缺少“物”和“人”之間的聯繫的研究，就是對墓園其物和墓園中涉及的人、事的關係做出探討，往往祇偏重“物”或“人”其中一方，由此所導致的問題是無法看出“物”和“人”之間的緊密聯繫；三是欠缺和澳門其它墓園的比較研究，往往把基督教墓園從澳門社會的環境中抽離出來，以致無法瞭解基督教墓園在澳門這個群體中的特點。本文將在前人研究的基礎上，以上述三個方面的整合、聯繫和比較為“標杆”，再以這個“標杆”為方向和目標，以對基督教墓園的文化價值試做出闡述。

墓園歷史沿革、構成以及建築風格

基督教墓園座落在路易·德·卡蒙斯廣場(今白鴿巢前地)，第一次安葬於1821年舉行，死者是馬禮遜的妻子，英國東印度公司為她購買了墓穴。由此該墓園開始使用。⁽³⁾直到1857年10月16日，市政廳通知新教徒會，自12月10日起，市區內不得再埋入任何死者，基督教墓園亦須關閉。⁽⁴⁾於是，基督教墓園結束了三十六年來作為墓園的使命，並一直保存至今，成為重要的文化遺產。

墓園的組成要素可分兩個單元，前為教堂，後為墓園。就地勢而論，可分為高、中、低三

層，在最高層建有教堂並設置了整個墓園唯一的入口，中、下兩層則為墓地。

教堂現名“馬禮遜教堂”，始建於1821年，和墓園開闢時間同步，充分說明這是墓園的有機組成部分，所以筆者認為應將教堂納入對整個墓園的研究。

自從基督教墓園停止入葬以後，馬禮遜教堂不再是“停屍教堂”，而成為新教的小聖堂。然而十幾年以後，教堂被廢置且失修。在一次颱風吹襲中，教堂的屋頂和牆壁都坍塌下來。直到1921年，香港的教徒來訪，發現教堂竟被用作爆竹廠，於是要求重建，並且成功地得到在南中國的歐洲財團注資。⁽⁵⁾聖公會維多利亞教區主教杜培(Bishop C. R. Duppuy)在重建時，於堂內正向壁面加裝一黃色巨大的花紋玻璃；1922年重建完畢，並於1月8日在新堂舉行祝聖禮。⁽⁶⁾另外，教堂的名稱歷來有所變遷，當隸屬東印度公司時(1834年以前)，一般稱為“澳門教堂”或“公司教堂”；在英女王統治時期(1834-1870)，被稱為“英國教堂”；到了1870年以後，由信託人管理時，就被稱為“基督教聖堂”。至19世紀中期，本地信眾習慣以“馬禮遜教堂”稱之，該名稱導致後來許多人以為此教堂乃為了紀念馬禮遜而興建，但事實並非如此。⁽⁷⁾

墓園共分兩層，地勢較高一層總有四十座墓葬，此層中部是供行走的南北向過道，墓葬分列於過道兩旁及盡頭；地勢較低一層則共有一百二十三座墓葬。

從賴廉士所整理的墓園埋葬者名單列表⁽⁸⁾可見，共有一百六十八座墓葬和兩通嵌於馬禮遜教堂內的紀念碑，共一百六十五人，他們當中有商人、軍人、教士、婦孺，分別來自英國、美國、德國和荷蘭等國，較重要的埋葬者有以下幾位：約瑟·哈羅德·亞當斯(Joseph Harrod Adams)⁽⁹⁾、台約爾(Samuel Dyer)⁽¹⁰⁾、施厚仁(Henry John Spencer Churchill)⁽¹¹⁾、龍思泰(Anders Ljungstedt)⁽¹²⁾等，他們有的在歷史上有一定的貢獻但並不太突出，而有的則祇是和一些較著名的歷史人物有親屬關係才為人所知。

筆者認為入葬墓園中的最重要的兩位人物是錢納利和馬禮遜。和前文提及的諸位葬者不同，他們兩人並沒有甚麼在史上聲名顯赫的親屬，他們之所以成為墓園中的重要人物，不是因為血緣關係，而是由其自身的文化貢獻而決定的，這無疑使他們兩人的價值遠勝於施厚仁等人。兩人的主要貢獻是各自在中西文化交流的領域中擔當了開創者的角色。

錢納利(George Chinnery)在西洋水彩畫輸入中國的過程中起過重要的作用。⁽¹³⁾1852年5月30日早上四時半，七十八歲高齡的錢納利在澳門自己的畫室溘然長逝，隨後葬於基督教墓園。1974年5月30日，也就是錢氏誕生二百週年之日，當時的澳門總督嘉樂庇(Nobre de Carvalho)代表政府及居民為錢納利立了中、英、葡三種文字碑，這也是基督教墓園內唯一由澳葡政府所立的碑文，可見官方對錢氏評價之高，這也從一個側面反映了他的貢獻之傑出。碑文稱向錢氏“表達敬意和仰慕”，他“深受這個社會的愛戴，直至離開塵世為止。他畢生以其聲音和彩筆來頌揚基督第一的福音——‘融洽共處’”。

墓園中有一些墓葬組成了墓群的關係，其中之一便是馬禮遜墓群。該墓群位於整個墓園的東南角，包括八個墓葬，主要埋葬者包括馬禮遜及

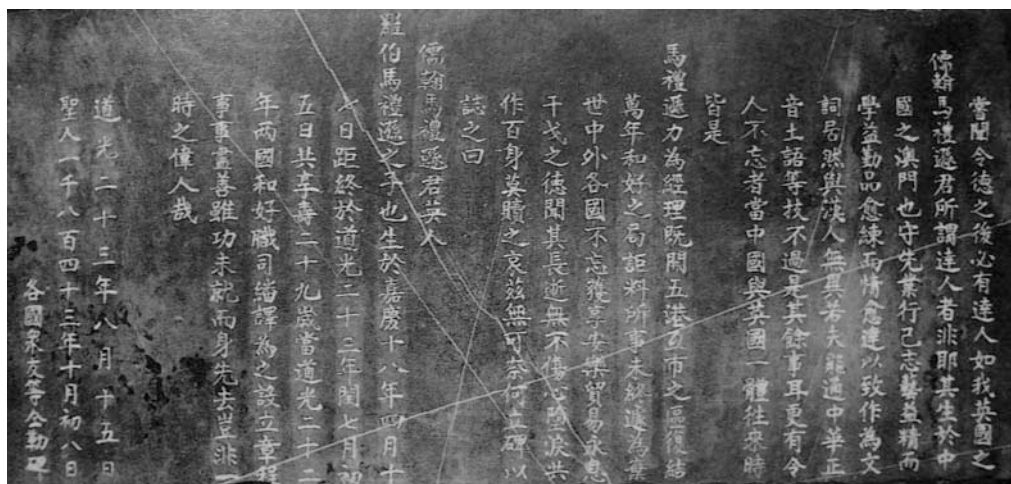
其元配夫人、次子馬儒翰(John Robert Morrison)和台約爾牧師。

馬禮遜一家的墓碑均為石棺狀，自北向南是馬儒翰墓、瑪莉·馬禮遜(Mary Morrison)墓和馬禮遜墓，再向南貼近墓園圍牆處是馬禮遜逝世一百週年紀念碑，馬禮遜和馬儒翰墓碑的西側碑面為1843年“各國眾友”為馬禮遜父子刻的碑文。(見圖一)

馬儒翰墓碑上僅有其英文名字，他在父親逝世後受英國商務監督委任繼任父職，為商務監督漢文正使兼翻譯，相當於駐華副使，其時不到二十歲，深得官方器重；及至砵典乍(Henry Pottinger)出任香港總督之時，被委任為香港首位華撫道(即其後的華民政務司)，專責香港華人事務。他於1843年8月29日在澳門病逝。現在香港中環的摩理臣街便是為紀念他而命名的。⁽¹⁴⁾

瑪莉·馬禮遜之墓碑上除了朝天一面的碑文外，其北側面刻有兩行英文，交代了她和馬禮遜所生的長子馬雅各(James Morrison)在出生當天夭折，並葬於澳門北部小山上一事。在她和丈夫墓之間的正西方，豎有雅各的碑石，但未列入墓園編號，屬於無骸骨的紀念碑石。

馬禮遜墓上的碑文於前文中已提及，後人又兩度以中文為他立碑，首先是在道光二十三年



〔圖一〕1843年“各國眾友”為馬儒翰刻的碑文

採自[英]廉士著: *An East India Cemetery*, 香港大學出版社, 1998年, 頁237。

Lindsay Ride: *An East India Cemetery*, Hong Kong University Press, 1998

八月十五日(1843年10月8日)，英國官方替馬禮遜及馬儒翰立碑，落款為“各國眾友”；碑文扼要介紹了馬禮遜的生平，並稱：“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。”⁽¹⁵⁾及至1934年8月1日，中華基督新教會廣東協會為紀念他逝世一百週年，特立一碑以表敬仰(見圖二)。

筆者認為馬禮遜是整個墓園中最值得人們關注和研究的人物。一方面，他的來華是新教在中國傳播之濫觴，被視為新教在中國傳播的“開山始祖”。⁽¹⁶⁾他於1807年到達中國，1834年在廣州溘然長逝。在這二十七年間，除了有一次回英國述職外，他一直在中國堅持不輟地為宣教事業奉獻自己的生命，其工作奠定了後世新教在華的基石。另一方面，他在中西交流史上也做出了為世人所稱頌的貢獻，以至有學者稱，如果把利瑪竇(Matteo Ricci)視作第一次中西文化交流的開創者，那麼，近代中西文化交流的開拓者當推馬禮遜，而且由馬禮遜開啟的這次中西文化交流層次更深，影響更久遠。⁽¹⁷⁾其實，早在馬禮遜在世時，歐洲不少漢學家便對他有高度評價，如德國著名漢學家蒙士奇博士(Dr. Montucci)在1821年12月22日稱：“敢斷言馬禮遜博士在過去十年所出版的多種中文書籍，要比過去一百年來印行的天主教傳教士的著作和文章對歐洲的學者們要有多得多。”⁽¹⁸⁾馬禮遜首次完成了整本聖經的中文翻譯，著有第一部漢英字典《華英字典》。清人趙翼曾云其“書有一卷傳，亦抵公卿貴”，而馬禮遜的譯、著又何止一卷呢？本文將通過馬禮遜和基督教墓園這兩個典型事例，探討在近代中西文化交流的過程中西方文化給予中方的一個重要交流物——新教在當時所面對的各種社會關係。

宏觀背景——清政府的禁教政策

關於新教來華的時間，一般有兩種觀點：一個是主張以17世紀荷蘭傳教士向臺灣土著佈道為開端，但由於這次宣教很快以失敗告終並且對後世基本沒留下甚麼影響，所以大部分學者主張另



〔圖二〕馬禮遜去世百週年紀念碑誌(網上採集)

一種觀點，即以1807年馬禮遜來華宣教工作為標誌。而澳門基督教墓園就是在19世紀早期這樣的歷史背景下產生的。故此，要瞭解基督教墓園，就必須對這背景有所瞭解。

當時馬禮遜來華，雖然已是基督教向中國叩門的第四度嚐試，但是其遭遇的困難絕不亞於前面的三次。

首先我們必須要瞭解，事實上，新教的海外宣教工作，除了向美洲移民或向亞、非等地建立的殖民地不算，其起步較天主教晚了近三個世紀；直到18世紀末，在德國的敬虔運動及英國的衛斯理復興等宗教熱潮的推動下，才相繼有傳教組織——差會的出現。所以，當第一個新教的差會

成立後不久，即向中國派出第一位傳教士，在當時這實在是全新的嚐試。

其次，基督教前三度來華，相距差不多一千年，彼此又無銜接承傳的關係，再加上自宗教改革後，歐洲的天主教和新教國家，爆發了近一百年的宗教戰爭，造成兩派教會的互相仇恨、不相聞問。因此，新教的傳教士並沒有從兩世紀前的天主教傳教士那裡獲得任何有關中國的知識和經驗，中國對於19世紀初的歐洲人而言，還是一個既神秘又陌生的地方。⁽¹⁹⁾

筆者認為，其時馬禮遜以至整個新教要向中國宣教的事業面臨着如下幾種社會勢力的抗衡：無形的中國傳統文化阻力，以清廷為載體的中國上層政治勢力，以東印度公司為典型的西方商業勢力以及在澳葡萄牙天主教士的宗教勢力四方面。第一種因素是無形的、隱性的，後三者是有形的、顯性的。這裡面又涵蓋了文化、政治、經濟、宗教四種因素。

首先，關於清政府阻力的由來，大概肇始於康熙朝、史稱“禮儀之爭”這一事件中。康熙四十三年(1703)，教皇頒佈〈七條禁約〉：中國的信徒自此而後不可用“天”字；亦不許用“上帝”字眼；教堂內不許懸掛“敬天”二字之匾；不許祭孔、祭祖，不許入孔廟行禮、不許入祠堂行禮；不許依中國規矩留牌位在家，因有“靈位”、“神主”等字眼。⁽²⁰⁾這大概是教廷因聖經中“不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形象彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像……不可妄稱耶和華你神的名”⁽²¹⁾等規定而針對中國實際情況所設定的對策，當然也有他本身處理過激的地方。〈禁約〉交多羅大主教攜往中國宣佈。次年，多羅抵達北京，但由於文化間的差異，要擔當國家敬天法祖榜樣的康熙對在中國人看來等同數典忘祖的〈禁約〉難以認同。他一方面向對方陳明了本國的國情、風俗、道德倫理觀等情況，表示了敬天、祭孔、祭祖等事的必要。另一方面，為了和羅馬教廷進一步交涉，康熙向多羅提出暫緩公佈〈禁約〉的要求。但多羅一意孤行，於康熙四十五年(1705)十二月在南京公佈了〈禁約〉。康

熙聞訊大怒，多羅便被解送至澳門由葡萄牙人軟禁看管，並於四年後病死。

康熙五十四年(1714)，教皇格勒門德十一世(Clement XI)並未放棄他對中國信徒要遵守禁約的堅持，而且這次態度十分強硬，他重頒〈禁約〉，強迫所有宣教士宣誓服從，中國信徒也必須遵守，否則“依天主教之罰處之”。康熙五十九年(1720)“西洋教化王差來使臣一人，名嘉樂，業於八月二十七日舡到澳門”⁽²²⁾。嘉樂進京後傳達了〈禁約〉，全體中國宣教士不得不表示服從此約，嘉樂試圖說服玄燁接受教廷的〈禁約〉，並允許教皇和他的代表管轄中國境內各教區教會。這種有損於中國主權和君權的要求，當然不為康熙所接受。閱罷〈禁約〉，聖顏被觸怒的他在上面朱批：“覽此告示，(……)彼此亂言者莫過如此。以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事！”⁽²³⁾這被視為以後雍正至道光各朝禁教的開端。至此，清廷與羅馬教廷的關係完全破裂，嘉樂被驅逐出境。但終康熙一朝，禁令在某程度上祇是一紙具文，並未得到有效貫徹。這大概是因為開明的玄燁並未因與教廷的衝突而改變其對西學的傾慕，並繼續延攬由澳門入境的西洋人。⁽²⁴⁾

其實“禮儀之爭”祇不過是中國傳統文化對基督教文化的回應，更直接地說，是抗拒和反擊。儒家君君臣臣父父子子的道德倫理觀，是以祖先、血緣、“族”為紐帶的連結系統；而聖經中耶穌基督的教導：“凡遵行神旨意的人就是我的弟兄姐妹和母親了”⁽²⁵⁾，是以“信”為紐帶的連結系統。這兩者碰撞之後必然會產生文化上的對抗。此外，中國儒、道、釋等諸天神佛的多神信仰，和基督教的“我是耶和華你的神……除了我以外，你不可有別的神”⁽²⁶⁾的觀念是對抗的。清廷的政治勢力阻撓，其實不過是傳統文化阻力的衍生，是隱性文化力量較量的顯性表現，或以國家機器作為載體、以文化阻力作為能量的一種表現形式而已。

直到雍正帝御宇之後，不知是否如有學者所認為的，是因為其政敵胤禩及蘇努父子與天主教會過從甚密之故而萌生禁教之念，但可以確定的是，其

執政之時標誌觀着這次禁教的正式展開。雍正二年(1724年1月)皇帝召見幾名耶穌會士，並向他們作了近一刻鐘的訓話，集中反映了其強硬態度：“如果朕派一隊和尚喇嘛到你們那兒傳佈他們的教義，你們該怎麼說呢？(……)你們哄得了朕的父皇，哄不了朕。(……)有一段時間，父皇糊塗了，他祇聽了你們的話，其他人的話都聽不進了。朕當時心裡很明白，現在可以無所顧慮了。”⁽²⁷⁾而雍正五年(1727年7月21日)皇帝對另一批耶穌會士的訓話，就更明確表達了其將執行反對天主教的政策：“先皇讓爾等在全省建立教堂，亦有損聖譽。對此，朕作為一個滿洲人，曾竭力反對，朕豈能讓這些有損於先皇聲譽的教堂存在？朕豈能助幫爾等引入那種譴責中國禮教之禮儀？豈能像他人一樣，讓這種教義得以推廣？”⁽²⁸⁾這可謂奠定了此後各代皇帝禁教的主旋律。雍正、乾隆、嘉慶、道光都執行禁止天主教傳教的政策，並且不斷補充，採取越來越嚴格限制天主教傳播的措施，延續時間長達一百三十多年。同時，不斷發生反對和驅逐天主教士和教徒的教案，在中國傳教的天主教士不斷被驅逐到澳門。在此期間，澳門又重新成為天主教士退身避難之所。例如雍正二年(1724年1月11日)，雍正皇帝下令各省傳教士在半年之內離開中國出境，於是各省傳教士五十多人和五位主教全部被驅逐出境，這批人於1732年集中到廣州，然後由兩廣總督將其驅逐到澳門居留。⁽²⁹⁾

微觀背景：澳門之特殊地位

從上文稍可窺見，澳門在清政府處理天主教教士問題時的特殊地位，既是清廷對教士的容忍到極限時其所能容身的最後一站(多羅)，也是在關係緊張時他們進入中國的一個理想門戶(嘉樂)。我們不妨再參閱下面一份雍正元年十月二十四日(1723年11月23日)浙閩總督覺羅滿保上疏的奏章：“竊見福建福甯州福安縣，有西洋二人在彼潛住行教，天主堂蓋有一十五處。(……)查西洋人留住京師，尚有修造曆法及閒雜使用之處，今若聽其在各省大府州縣起蓋天主堂大房居住，地方百姓漸歸伊教，人心被其煽惑，豪(毫)無裨

益。懇將西洋人許其照舊在京居住外，其餘各外省不許私留居住，或送京師，或遣回澳門，將天主堂盡行改換別用，嗣後不許再行起蓋。”⁽³⁰⁾雍正帝御准了此奏。

可見京師和澳門是傳教士僅有的兩個選擇，而這兩個地方相比之下，留在京師的唯一有利之處可能就是想宣教上走上層路線，但此時已不像明代政治上層信教全盛期。那時，天主教可謂興盛一時，據1636年統計，信天主教的親王一百四十人，皇族四十多人，皇帝賜封的誥命夫人八十多人，一品大官十四人，進士十人，舉人十一人，生員三百多人。其中最著名的有禮部尚書兼文淵閣大學士徐光啟、南京工部都水局郎中李之藻、監察御史楊廷筠等，他們均篤信天主教，並協助利瑪竇進行傳教，使內地建立教堂一百五十九處，教士住院四十二處。⁽³¹⁾但事移勢易，滿族的統治者對基督教的政策已經改弦更張，所以想再要出現徐光啟這種高級官員為教會“柱石”的想法無疑有點不切實際了，加上京師作為全國的政治中心，外國人祇是供“修造曆法及閒雜使用”，而從雍正十年七月言及此事的另一份奏章中稱“將通曆法、有技能者送至京師，餘俱安插澳門”⁽³²⁾，可見被送往京師者是在中國皇權的嚴密監控下祇可在科學技術上一展所長，而傳教的活動所受的掣肘應該是相當大的。相形之下，澳門的有利因素遠勝於京師。

天主教的焦點更集中地凝聚到澳門這個彈丸之地。當然，我們可以視清廷的禁令為促成這個結果的消極原因，但另一方面，澳門本身也具有不少積極因素吸引天主教把其對東方的注意力都投射在這裡，使之成為天主教在中國的中心。除了澳門本身地處清朝陸地疆域的邊陲，中央政權對其控制相對薄弱外，放眼整個遠東，天主教在澳門的發展史較其它城市顯得更源遠流長。16世紀中葉，天主教傳入中國，是以耶穌會士為濫觴的，自從1553年葡萄牙人進入及後租居澳門之後，耶穌會士隨商船紛至還來⁽³³⁾，可見澳門在天主教東方傳播史上抹下了濃濃的一筆，這種超然的地位和歷史的積澱不是其它城市可以同日而語的。另外，

西方傳教士要在中國傳教，通曉漢語是十分必要的。也許下面這一段由16世紀意大利會士羅明堅（Michele Ruggieri）所聽到明朝守澳官員拒絕傳教士入內地傳教的對話，可以提供一些佐證：“你會說中國話嗎？”“不。”“那麼，頂好你先去作學生，學習我們中國的話，以後你再作我們的老師，給我們講解你們的教理。”⁽³⁴⁾因此後來耶穌會便規定：“凡入華傳教的耶穌會士，一律要先在澳門學習中國語言文字和禮儀。”康熙皇帝時，索性做出硬性規定：“凡要求入華傳教的新來會士，不會中國話者，教他在澳門學中國話語。”乾隆時，耶穌會又作了規定：凡擬入華傳教者必須“剃頭易服，赴廣東澳門天主堂，居住二年餘，（……）習知中國言語”⁽³⁵⁾。可見，澳門為傳教士提供學習中文的條件可謂得天獨厚。

除了學習中文外，澳門還可為傳教士提供神學上的培養，其中最著名的應屬聖保祿學院。該學院於1594年成立，1762年結束。它是遠東地區第一所西式大學，設文法學部、人文學部、倫理神學部等，由其培養的傳教士，除了到日本、中國外，還到越南、泰國、柬埔寨等地傳教。⁽³⁶⁾曾在聖保祿學院攻讀畢業而入華傳教的耶穌會士約二百多人，佔明清入華傳教的四百七十二名會士中的50%左右。⁽³⁷⁾不過份地說，聖保祿學院培養了天主教在華傳播的核心力量。

雖然後來廣州亦獲准開放讓西洋人居住（婦女除外），但筆者認為此乃澳門這個外國人集中地的中心向外輻射的結果。我們可以從《清實錄》關於雍正二年十二月二十一日記載看到端倪：“禮部覆議。兩廣總督孔毓珣疏言，西洋人先後送到廣東者，若盡送往澳門安插，濱海地窄難容，亦無便舟令其歸國。廣州市城為洋船聚泊之所，應將各省送到西洋人，令其暫住澳門之天主堂。（……）年老有疾不願回西洋者，聽其居住省城天主堂，不許各處行走、行教誦經。”⁽³⁸⁾雖然廣州本身有“洋船聚泊”等自身因素，是一個清廷對外貿易的重要城市，但其鄰近澳門，受其輻射影響這個因素也是應該考慮進去的。澳門正是在這種宏觀大背景下，由於其自身微觀上的特殊因

素，致使在厲行禁教的中國土地上，成為了天主教力量的集中地域。

新教所面對的複雜社會關係

如前文所言，馬禮遜是來華的第一位新教傳教士，他可以作為19世紀早期來華新教傳教士的典型和縮影。對於19世紀早期，筆者於本文討論的範圍為1807-1840年，之所以選擇這個時間跨度，是因為，1807年是馬禮遜來華的年份，而1840年鴉片戰爭的爆發促成了清廷後來改變了對傳教士的政策。在這一時間段中，馬禮遜所面對的各種關係，其實在一定程度上反映了新教在華傳播早期面對各種盤根錯節的社會關係時的處境。

馬禮遜來華時正值清朝杜門自絕並厲行禁教的時期，即使是在澳門，也是一片風雨飄搖之景，早在1744-1749年間，地方官府就三次下令禁止華人入天主教，其中在1746年，廣東政府根據張汝霖的〈請封唐人廟奏記〉，下令把“專引內地居民入教”⁽³⁹⁾的唐人廟查封，這對澳門的傳教活動造成了重大的打擊。可見即使在這個傳教士的合法居住地，中國人進行教務活動也是被禁止的。

誠然禮儀之爭中和清廷關係破裂的是天主教教廷，那麼，是否意味着後來抵華的新教可以在這次事件的餘波——禁教一事中置身事外呢？答案是否定的。從澳門最早的地方誌，即成書於清代的《澳門記略》所見，在〈澳蕃篇〉中稱教堂為“寺”或“廟”，如“寺首‘三巴’”⁽⁴⁰⁾、“大廟，夷人初至澳所建也”⁽⁴¹⁾，稱教士為“僧”，如“蕃僧不一類”⁽⁴²⁾，這反映了當時人多用佛教的用語去類比天主教。事實上，這種現象不僅出現於地方誌中，在大量的清詩中存在着類似的情況。這充份表明那並不是一種特殊現象，而是普遍現象。誠如一些學者所言：“中國傳統文化有着深厚的基礎，詩人們在介紹天主教時往往以佛教及其它中國文化的概念進行類比。無論詩篇中僅僅把天主教視為一種‘夷俗’，或是帶有明確的反教傾向，抑或具有某種程度的容教傾向，詩人們總是帶着中國傳統文化的眼光來看待天主教。”⁽⁴³⁾這裡面所反映的問題是，雖然天主教入

華已有相當長時間，但普遍來說清人對其認識還是非常淺薄和表面的，以至於祇能用佛教的用語去類比。在這種缺乏瞭解的情況下，新教和天主教雖有一定程度上的區別，但在清朝人眼中，兩者相去無幾，同樣是來自西方的洋教，同樣是以耶穌基督為救主，難以區分他們之間的差異。事實上，閉關鎖國的清廷也沒甚麼必要去把這種涉及基督教教義和歷史的複雜問題弄清楚。所以毫無疑問，在清朝的禁教令中，新教並不擁有和天主教不同的待遇，換言之，新教要和天主教共同面對被政治上層所禁的困境。

而在澳門這片特殊的中國領土上，新教還要面對另一種政治力量的干擾，那就是葡萄牙政府以及其所支持的在澳門的葡國天主教士。除了如前文所言，天主教在澳門的傳教工作有相當長的歷史，其根基相當鞏固以外，下面試從政治扶持、商界捐助、宗教建築、外界譽稱以及教眾人數等幾個方面簡要揭示一下澳門天主教的強勢地位。

在澳門，主教和各教派的權力範圍不但包括精神領域，而且包括世俗領域。事實上，教會擁有大量物業和財產，是澳葡居民的領導者。一些葡萄牙法律豁免傳教用品的進口稅，有利於教會財富的積累。但是，主教(教區)、各修院(教派)和世俗教派之間的權力分配及活動範圍的劃分並不總是一帆風順的。教會的權力經常超越宗教範圍，干預市政管理的情況屢見不鮮。由於城市的條例規定，主教可任議事會主席，教會干預世俗事務是合法的⁽⁴⁴⁾，雖則他不是民選產生的，但由於他是神權的代表，因而也得到居澳葡人的認同。⁽⁴⁵⁾除了政治上的扶持外，澳門天主教士在商界上也受到特殊待遇。在商業上發家致富的澳葡商人，出於對宗教的虔誠和禮拜，不遺餘力地捐資助來華傳教士在澳門紮根傳教。他們不僅為教士們提供衣食住行，而且將大筆的錢捐獻給教會，用於修建教堂、修道院，甚至神學院。⁽⁴⁶⁾例如聖保祿學院就是16世紀後期的澳葡商人斥鉅資協助修建的。由此可見，澳門天主教士所獲得的世俗支持是極大的。

另外，澳門的天主教早就建立起一套規範的管理體制。承葡王士巴斯梯亞斯(Sebastião)的請求，教皇額爾略十三世(Gregorius XIII)於1576年1月23日，頒佈詔令成立澳門教區，管轄中國、日本、安南(越南)的傳教事務，受轄於果阿宗主教。⁽⁴⁷⁾從建築上來說，教堂的興建也可以借助他們的影響力。澳門的三大古教堂聖彼得主教大堂、聖老楞佐堂、聖安多尼堂，在1558-1569年間相繼建成，並因其寬敞闊奇，不僅成為名噪一時的著名建築，而且成為澳門早期市區的劃分標誌。⁽⁴⁸⁾而事實上，澳門真正的城市規劃是從1558年建造第一批教堂開始的。⁽⁴⁹⁾早期大部分的教堂都是建在地勢較高的地方，因此開始了澳門有規劃的城市佈局。⁽⁵⁰⁾教堂前開闢了很大的前地，從而在各教堂四周形成居住中心，即教區教堂和相應的教區，這樣，城市佈局以主要街道兩旁的宗教建築物為中心逐漸形成。⁽⁵¹⁾從澳門城建立之初到18世紀早期，這裡的主要建築始終是教堂。時至今日，天主教會給予澳門的外貌仍反映在城市的佈局中。

其實，我們也不難從一些外界對澳門的稱譽之名來瞭解天主教在這個城市的興盛，譬如說，在1586年，果阿的葡印當局將澳門定名為“中國上帝聖名之城”，而1580-1620年西班牙兼併葡萄牙期間，其它的傳教會陸續到達澳門，包括聖奧斯定修會、聖多明尼修會、聖方濟各修會等，他們都在澳門建立教堂和修道院，使澳門逐漸發展成為一個重要的天主教傳教基地，被譽為“東方的梵蒂岡”。⁽⁵²⁾這些稱譽可以說是名副其實的，也可視為澳門天主教繁榮的一個縮影。

下面一組教徒人數的資料也許可以讓我們對他們的發展情況作一些更直觀的瞭解。

1563年，澳門至少有八名天主教耶穌會士進行傳教，發展教友六百多人。⁽⁵³⁾1644年，發展到四萬人之多。⁽⁵⁴⁾1700年又減至一萬九千人⁽⁵⁵⁾，後來因為清朝實行禁教和耶穌會的解散，1810年再減至三千九百七十人⁽⁵⁶⁾，1818年有五千⁽⁵⁷⁾，1822年稍增至五千九百二十九人⁽⁵⁸⁾，1834年又減至三千人，並且從這年起，澳門十三年空缺主教。⁽⁵⁹⁾

可見，縱然清朝實行禁教和耶穌會的解散對澳門天主教的發展產生了極大的負面影響，但天主教的人數還是十分龐大的。如果將其和新教的人數作一對比的話，也許更是高下立見：直到1814年7月16日，在澳門才出現第一位中國新教徒。至1831年，澳門的新教徒僅有十人左右。正如梁發在1839年給倫敦傳教會報告中所說：“在此數年中，已有數人信從救主，加入教會。此地差不多有十人，一心一意，繼續事主。”⁽⁶⁰⁾同年代的天主教三千人雖然已經是人數最少的一個時期，但和新教相比依然顯示出其巨大的優勢。

對於新教來說，最致命的還不是以上種種天主教繁榮的景象。如果天主教對新教抱以和衷共濟的態度，那其在澳無出其右的繁榮景象無疑可成為新教的祝福，所以天主教對新教的態度是至關重要的。但事實上，和清廷分不清天主教和新教之別不一樣，天主教對他們和新教的關係及差異可謂判若水火，而在面對這種差異時，他們並未漠然置之，更多的是呈現出一種對抗的關係。這在葡萄牙這個以天主教為其國教，並且被譽為歐洲最虔敬的天主教國家尤甚。此外，不管是在葡萄牙本國還是在澳門以至中國內地，影響力最廣的天主教教派是耶穌會，在雍正二年有五十多名各省傳教士被逐到澳門居留，其中有三十七人便是耶穌會士。⁽⁶¹⁾除了在會士人數上的優勢外，不少來華的天主教名人，如利瑪竇、湯若望、南懷仁等均是該會的成員。而該會的創會宗旨便是反對宗教改革運動，要抵消新教的影響，提出要在世界重振天主教會與教皇的權威。可見該會比起其它天主教教派，對新教更加仇視。所倖的是，該會在1773年被教廷宣佈解散，1814年才得以恢復，而且到1842年7月11日該會修士才獲准重返中國。⁽⁶²⁾雖然該教派在新教來華的早期，也就是19世紀早期，已於澳門暫時消失，但他們在澳門留下了根深蒂固的影響，這是在霎時之間難以消弭的。所以新教在澳門依然無法逃避如何面對和天主教之間的罅隙這一難題。

而事實上，我們的確可以從1814年倫敦傳教會年報談及的一件事上看到這種關係：“由於

羅馬天主教教的唆使，迫使澳門葡萄牙總督下令米憐必須在十天以內離境。”⁽⁶³⁾米憐(William Milne)是倫敦傳教會差派至澳門幫助馬禮遜的傳教士，但甫到澳門便被驅逐出境。這樣的結果顯然是有天主教士的影響在其中的。

而新教在澳早期，和天主教最激烈的一次碰撞要數1833年發生的一件事：馬禮遜準備出版一些刊物，其中包括英文期刊《傳道人與中國雜記》，竟引起了澳門天主教代理主教和神父們的注意。他們認為馬禮遜是在反對羅馬天主教的信仰，期刊中的傳道人這個名稱是竊取了天主教的教義。代理主教於是向澳門立法局提出控告，要求立即禁止馬禮遜的異端邪說，禁止他出版這份刊物；與此同時，天主教代理主教還直接寫信給澳門東印度公司的大班，要求用他的權力，禁止馬禮遜在他家裡使用他自己的印刷機。馬禮遜對此提出了抗議，並聲稱其“教義當然是與羅馬天主教的教義不符合的，但文中並沒有攻擊天主教的地方”，“澳門完全是屬於中國的領土，根本不屬於葡萄牙國王。天主教代理所說的，是不合理的”，“迄今已有二十年，公司在澳門可以自由印刷任何出版物，根本不必先由澳門葡萄牙總督的審查批准”。⁽⁶⁴⁾但令人扼腕興歎的是，代理主教和澳葡當局對他的申辯置若罔聞，最後在眾意難違的情況下，那“竊權的、專權的和壓迫的行為，是受羅馬天主教代理主教和神父們的指使，讓葡萄牙人和英國人一起壓迫人的非法行為”⁽⁶⁵⁾，始終在馬禮遜身上得以實行。

有時候，天主教對新教的攻擊顯然是不合理的，究其原因乃源於偏見，譬如馬禮遜在1819年寫給倫敦傳教會的報告中提到如下一件事：“我翻譯的聖經第一卷是《使徒行傳》。當時就是參考了上述天主教神父中譯手稿中的一篇論說翻譯的。在澳門有一位受過相當高的教育的中國天主教徒就認為完全是我翻譯的，他把它當成是異端燒掉了。”⁽⁶⁶⁾可見，同一份材料，祇要披上天主教的外衣就被奉為圭臬；倘若換上新教的名義則被視異端邪說，這的確讓人為之扼腕。

由此可見，澳門天主教士對新教的排擠之事並非子虛烏有。所倖的是，雖然天主教在澳勢力依然龐大，但已和往昔全盛之世不可同日而語，否則，初來新教要在澳門這個“天主聖名之城”立足會更加窒礙難行，甚至說祇能是一種幻想。

除了葡萄牙天主教士，在澳門還存在另一種強大的外國勢力，那就是英國的商業勢力，恰如馬禮遜在寫給父親的信中所言：“在澳門的英國商人是最富有的，並有很大的影響。”⁽⁶⁷⁾而在當時手握英國在華貿易壟斷權的便是東印度公司，故此和該公司的關係是新教不得不面對的問題。而事實上，該公司對傳教之事同樣不抱任何好感，這可以從1793年其董事會通過的一條決議稍作窺探：

使用我們公司的船隊載送傳教士駛往我國東方的殖民地是最愚蠢的、最過份的、代價最高和不可原諒的方案。這樣的一種方案乃是有害的、冒失的、無價值的、危險的、賠錢的和異想天開的。它衝擊了公司所有的理性和政策，把我國殖民地的平靜和安穩置於極為危險的境地。

同年，英國下議院曾對印度殖民地有過激烈的辯論，會後明確宣稱：任何打算要到印度去傳播基督教，勢必造成反對的情景，會將印度的英國人掃蕩入海。這就是實際的社會狀況，不論在英國國內和在國外的官方，同樣都有反對新教傳教士的意見。

事實上，早在1757年，東印度公司就對基督教有反感，該公司的董事們和官員們的道德極端墮落和腐敗，他們的腦袋已徹底地東方化，對於基督教的真理並無多少同情，認為對於基督教的傳播會使印度人產生狂熱，公司所有的僱員將造成過度的恐懼。⁽⁶⁸⁾

無怪乎當初馬禮遜來華，不准乘坐東印度公司的商船而要繞道至美國了。而從馬禮遜在1807年11月4日於廣州寫給倫敦傳教會司庫的長信中，可覺察到他對自己在澳門居留時將面對的以上幾

種勢力的包圍是始料所及的。他提到：“要住在澳門困難是很大的，一是有中國人，二是有葡萄牙天主教傳教士，三是英國東印度公司嚴格禁止非貿易英國人居留在澳門。因我既不是東印度公司的人，又是天主教所仇視的新教傳教士，更不是中國人，而是英國人。”⁽⁶⁹⁾

由此可見，假設身處清廷禁教令壓制的新教（或者說馬禮遜），在初到澳門之時再和這兩派外國勢力直接抗衡，把自己置於一種被群起而攻之的境地中，想在這個小城謀得一席之地，在別人看來這無異於天方夜譚。清廷的禁教令不是新教可憑其意願能挪改的，和中國文化也需要長時間進行交融。這兩股反對新教的中國勢力在一時半刻是無法被消弭的，所以，新教倘若希望在澳門立足，必然要和外國勢力的其中一方進行聯合，最起碼不能處於被這兩派輪番圍攻的狀態。而最終結果，我們知道和新教有限度地處於同一陣線的一方是東印度公司。

在這種聯合過程中，兩者必須要尋找一個契合點。兩者在華的目標是相異的，一為貿易，一為宣教，這是難以調和的兩個方向，因為鴉片貿易是和新教道德觀背道而馳的，故此，他們的契合點絕不會出現在目標上，而是顯露於實現目標的工具上，這個工具就是中文。

當時從西方來華的主要是有兩種目的的人群，分別是商業和宗教。前者以東印度公司為代表，他們需要以中文為工具，但不一定需要這個體系本身的人通曉中文，因為他們作為商業機構，可以僱傭的方法來填補此缺乏；後者則主要分為天主教和新教兩派，因為他們是為了宣教，視之為生命的傳承，所以，他們自身通曉漢語是非常重要的，並不合宜假手於人。這就造成同樣需要漢語這門工具的兩個群體的內部情況各異，商業群體內部供不應求，宗教群體內部供需平衡，而前者為了彌補此缺陷，必須要向後者支取嫻熟漢語的人材。而在澳門，因為天主教的根基業已鞏固，體系、行政、財政各方面無所或缺，所以要僱傭他們的教士為東印度公司作譯員是不可能的，故此，在千金難覓的情況

下，公司的目光投向了新教當中，這樣，馬禮遜便成了不二之選。

這次聯合的主動方是東印度公司。1809年2月20日，在馬禮遜新婚之日，公司宣佈任命他作為商行譯員。對於接受該公司任命一事，馬禮遜於1809年12月4日寫給倫敦傳教會董事們的信中，稱他的理由是：“首先任命可以使我居留中國；其次可以增進我使用中文的能力，有助於我中文的進步；第三，東印度公司付給我的年薪，可以減少英國教會對我的經濟負擔，還可以使此間東印度公司的大班們，因我已準備為公司的利益服務，而解除對傳教士們的厭惡。”⁽⁷⁰⁾其實，從馬禮遜的四個理由中，我們可以看到，能居留在中國和減少經濟負擔這兩個理由是特別地存在於新教當中的，而對葡籍天主教士來說，他們在中國居留比其它教派來得容易，譬如後來在1838年12月15日清廷就下令將所有非葡籍天主教士從澳門驅逐⁽⁷¹⁾，而對葡籍天主教士則未有任何行動，這一方面削弱了其它教派的勢力，另一方面鞏固了葡籍天主教士的勢力。而在經濟負擔方面，前文已經提到他們深得商界的捐助，所以這兩點並不是他們的重要難題，甚至是無須去面對的。這祇是新教的問題和困難，也正由此造成了新教有限度地和東印度公司聯合，之所以說有限，是因為他們的目標並不一致，達成一致的是在達成目標的工具——中文的共同使用上。的確，從前文所述米憐被逐一事，我們可以揣測，倘若馬禮遜並不具備東印度公司職員這個身份，不消說，他的命運會和米憐一樣，初到澳門便被天主教士下逐客令的。

一直到了1814年，由於倫敦東印度公司總部錯誤地以為馬禮遜在中國印製和散發新教的書籍已引起了中國政府的注意，為了不影響他們對華貿易，才下令免去馬禮遜的任職。可見雖然馬禮遜擔任了東印度公司翻譯一職，但他依然克盡厥職，從未忘記自己傳教士的身份。但因無法找到代替他的合適翻譯員，澳門的公司仍陽奉陰違地使用馬禮遜，直到其1825年得以復職。這說明了馬氏對東印度公司的重要性，也足證他並非為了

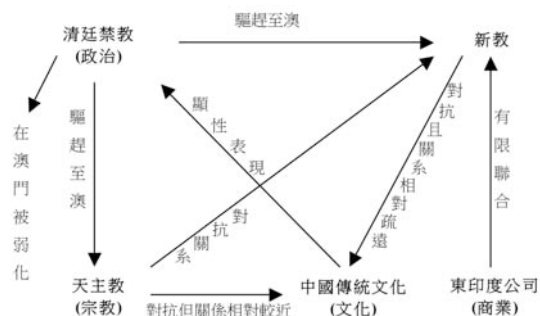
留澳而僅僅掛上職員的牌子，而是在不忘宣教的同時對其譯員的工作盡上了自己當負的責任，所以直到該公司結束其在華的貿易壟斷之前，新教和它的聯合並未中斷。

馬禮遜雖為譯員卻未忘記自己傳教士身份的另一明證是，他沒有參與鴉片貿易的工作，他曾不斂辭鋒地痛斥“這種非法買賣，對於英國的國旗，或者新教國家的國格而言，都是極端可恥的”⁽⁷²⁾。1823年3月一位英國青年決定停止走私中國鴉片而寫給馬禮遜的信函中稱：“向中國走私鴉片是與基督福音裡的道德觀完全違背的。”最後又稱自己放棄走私鴉片的決定令他對馬禮遜向他“做出的忠告感到自信和平安”⁽⁷³⁾。從這裡不難推測出該名青年之放棄鴉片貿易或多或少是因為受到馬禮遜的循循善誘，可見馬禮遜確實以實際行動表達了他所說反對鴉片的言論。探究馬氏異於當時一般英國人的原因，或者可以從他晚年寫給兒子的一封信中得到些許啟發：“我還有一位比英國國王更大的主人，就是我主耶穌基督，他是我所侍奉的主。”⁽⁷⁴⁾耶穌曾說：“有了我的命令又遵守的，這人就是愛我的。愛我的必蒙我父愛他，我也要愛他。”⁽⁷⁵⁾因此，馬禮遜作為一個基督的跟隨者，自然渴望去遵行他的命令，而在聖經中，他教導人們的眾多命令中，曾說到“要愛人如己”⁽⁷⁶⁾。所以當馬禮遜面對有害於人的鴉片貿易這一種有悖於基督的心意的事情時，他的回應猶如基督時代的使徒一樣堅決：“順從神，不順從人，是應當的。”⁽⁷⁷⁾

基督教墓園所反映的社會關係

下面筆者嘗試對基督教墓園作一些分析，來探討它所反映的19世紀早期新教面對之社會關係。

澳門現存墓園共十座，即基督教墓園、聖味基墓園(舊西洋墓園)、新西洋墓園(望廈聖母墓園)、伊斯蘭教墓園、白頭墓園(瑣羅亞斯德墓園)、氹仔市政墓園、氹仔街坊墓園、氹仔孝思永遠墓園以及氹仔北澳集體下葬場地、黑沙環觀音堂無主孤墳等，其中前三個是西式的墓園。



〔圖三〕澳門基督教墓園所反映的19世紀早期新教面對之社會關係
(筆者自繪)

望廈聖母墓園的東北部分是新教墓園，其興建緣於基督教墓園的關閉。1858年，新教徒會在望廈一帶購置了新地塊“卡內羅園”，以安葬死者。⁽⁷⁸⁾可以說，它是基督教墓園的後續。聖味基墓園則是天主教墓園，澳葡於1854年(咸豐四年)於塔石山上開闢。由於聖味基墓園比起望廈聖母墓園更有助於反映基督教墓園的特點及其反映的問題，故下文祇着重前者和基督教墓園的對比，而對無關宏旨的望廈聖母墓園則不再贅述。

澳門在基督教墓園建成之前，有不少天主教堂區，自置墓園於堂側。譬如，老楞佐堂左邊圍牆內，有一條巨石十字的地方，就是該堂的古墓園；奧斯定堂左邊圍牆內，亦為古墓園。除此之外，凡屬古老的教堂，在它的範圍內，無不有墓園，例如大廟、板樟廟、瘋人廟、花王廟、大三巴、小三巴等，皆有不少教徒埋骨之處。至於非天主教徒的外國人，除被埋於三巴門外，有些更被埋於銀坑。⁽⁷⁹⁾可見，澳門的西式墓園除了天主教徒之外，雖為西人亦不得入葬。因此，當時在澳門逝世的外國人，須被擡出城外，葬於幽林偏僻地帶。馬禮遜夭折的長子葬於郊區小山上便是一例。

甚至直到一百年後，當社會有更大的包容性且新教已在澳門基本立足下來時這情況依然如故。以聖味基墓園為例，1911年10月21日，市政廳頒佈告示，聲明根據葡萄牙政治憲法，將聖味基墓園向非天主教徒開放。主教對此做出反應。⁽⁸⁰⁾這反應大概是一種反對的意見，終於到了1927年11月21日，市政廳要求禁止在聖味基墓園下葬非天

主教徒的遺體。⁽⁸¹⁾這說明即使到了20世紀，天主教墓園對非天主教人士的下葬依然具有相當大的抗拒性。連市政廳根據葡萄牙政治憲法所作的規定也可以推翻，就更遑論19世紀早期那種新教勢力孤薄而天主教獨大的社會是何種境況了。

筆者認為，基督教墓園之出現本身便反映了新教與天主教及東印度公司的關係。新教之所以需要有屬於自己的墓園，而不依附於天主教所設的墓園，天主教墓園本身的排他性是其中一個重要動因。正因這排他性，新教無法在澳門覓得一席現成的安息之地，唯一的解決方法，便是另闢新徑。事實上，這是由天主教所促成的結果，新教在這事上一直處於被動位置。假設天主教墓園方面不反對新教徒的下葬，初到的新教根本缺乏能力堅持要和天主教徒分開安葬。葡萄牙當局也可以名正言順地拒絕將地賣給新教以供安葬死者。另一方面，墓園的建立與東印度公司的助力也是密不可分的，因為本來根據葡國法律，在任何葡人的勢力範圍內，不許任何其他外國人有寸土之主權，甚至當時東印度公司在澳門的職員宿舍(今東方基金會會址)也祇是租賃得來的，但基督教墓園則是公司購買回來的。所以澳葡當局准許英國人在澳門有一席之地，乃是葡國對英國人的一種特惠。⁽⁸²⁾澳葡當局是把地賣給公司，而不是賣給任何新教徒或新教團體。由東印度公司出面買地，筆者認為有兩個優勢：一方面該公司在澳門有自己的勢力，這是澳葡當局必須考慮的；另外，該公司和天主教士的對立面明顯窄於新教和天主教的對立面，由該公司出面，所遇到的阻力絕對會比新教徒遇到的阻力小得多。再者，新教當時在財政上也無力擔負購買墓地的費用。馬禮遜在1821年寄給岳父母報告愛妻去世噩耗的信中提到：“我去山上埋葬瑪麗，就是我以前去那裡埋葬頭生男嬰雅各的墓園，但山上的中國人卻拒絕我把瑪麗埋葬在那裡，但我不願意把她葬在城牆腳下，於是我趕到東印度公司去向管理委員會請求即刻購買一塊地皮作為公司自己的墓園，好使英國新教教徒死後有一葬身之地，因為澳門羅馬天主教士拒絕在他們的墓地埋葬死去的新教

徒。當時東印度公司立即決定撥出三千到四千元購買一塊地皮。”⁽⁸³⁾雖然該公司最後購買墓地花費祇是一千英鎊，但這已相當於馬禮遜當時年薪的三分之二。而且在這份工資中，馬禮遜的支出和捐贈作宣教之用佔了相當一部分，譬如在英華書院籌建之時，他便捐出一千英鎊充作建造校舍之用，並且答應每年捐出一百英鎊，為期五年；而在日常生活中，除劃出極小一部分供家用外，他還供養至少二十個人的生活費，包括付給傭人、老師和助手們的工資。⁽⁸⁴⁾所以，對近乎力殫財竭的馬禮遜來說，墳地的購買確實是一宗不勝負擔的交易。

東印度公司之所以要購買墓地，對馬禮遜及其亡妻的尊重是促成這個結果的最後一步。但究其原因，實在是以他們和馬禮遜(新教)的聯合關係為基礎的，否則他們斷不會為妨礙他們貿易利益的新教徒出資。

筆者也認為，墓園所處的位置向我們揭示了它和東印度公司之間千絲萬縷的關係。墓園旁正是當時該公司職員的宿舍，可見墓園之選址大有因便之故。

如果說，基督教墓園之出現本身反映了新教與天主教及東印度公司的關係，那麼，這個墓園——新教在中國的第一個建築在澳門出現，便反映了清廷禁教對新教的影響。可以看到，天主教及東印度公司的影響出現在“墓園”上，而清政府的影響則表現在“澳門”，前者決定了墓園的出現和形式，後者則主宰了墓園所在的城市。事實上，清廷對新教的影響，最深層的是將其驅趕並集中到澳門，雖然其禁教政策有一定影響，但並不如驅趕的影響來得深入。如前文所述，早在18世紀中葉，清廷便禁止澳門華人入教，但一直到19世紀早期，我們依然可以看到清廷繼續禁止澳門華人入教的大量官諭，如嘉慶十七年(1812)的香山縣丞潘世綸為嚴禁誑惑內地民人入教下事理事官諭(見圖四)、嘉慶十九年(1814)廣東布按兩司為嚴禁拜會入教事行各府縣札抄件等。⁽⁸⁵⁾可見禁教一事在澳門是禁而未止，至少在清廷眼中是這樣想的。而新教的確也在澳門數十年間成功

地擁有數十名中國信徒。可以說，清廷的禁教並未完全達到“禁”的效果，它更多是一個將基督教“趕”至澳門的作用。而在“趕”至澳門這個地處國家邊陲又有着濃厚外國勢力的地方後，在此消彼長的情況下，“禁”的力量進一步被消弭，而實際上，清廷力量在澳門的弱化，讓我們從基督教墓園深層骨子裡的確見不到清廷留下的痕跡，而祇在宏觀上看到清廷賦予基督教墓園的特徵——墓園是被“趕”到澳門的。

新教在澳門留下的第一個建築不是學校、醫院或教堂，而是一個墓園。這並不是他們不想去開辦學校施行教育，因為他們深知其重要：“要使人曉得智慧和訓誨，分辨通達的言語，使人處事領受智慧、仁義、公平、正直的訓誨，使愚人靈明，使少年人有知識和謀略。”⁽⁸⁶⁾也不是他們不願意興建醫院行善濟世，因為聖經教導他們“你手若有行善的力量，不可推辭，就當向那應得的人施行”⁽⁸⁷⁾；更不是他們不想去建教堂作禮拜，因為他們知道“當拜主你的神”⁽⁸⁸⁾。以上種種無法正規地、有規模地付諸實行，實在是因為新教心有餘而力不足。墓園是比其它建築再現實不過的需要了。這種對現實生活的緊迫，何嘗不是當時新教處境困難的反映。以上是基督教墓園之出現所反映的社會關係，下面我們再探究墓園的構成所反映的問題。

在基督教發展歷史的大部分時間裡，墓地總是與教堂緊密聯繫在一起的。教堂建築在墓地中處於中心的位置。這從根本上體現了基督徒對復活的信念。墓地圍繞教堂的佈置也使對於死者的禱告等宗教活動更便於開展。而死者被安葬的位置會根據他們所屬的階層地位不斷向外延伸。顯而易見，地位越高離教堂就越近，神職人員、作家、貴族會被安葬在教堂的石牆下，而那些平民的墓地就位於墓地最周邊。⁽⁸⁹⁾

不管是基督教墓園還是聖味基墓園都有其教堂，下面我們不妨把兩者作一個比較：

基督教墓園的馬禮遜教堂始建於1821年，1922年重建，重建造型做羅馬風建築風格，是一座新教教堂在澳門早期的典型實例。其建築

面積約80m²，一層用英國錘式屋架。⁽⁹⁰⁾教堂呈長方形，西面和北面分別有一扇大門和一扇小門。天花板採用深色杉木做樑，所有窗門均用柚木製成，拱形設計，而地板則是黑白相間的大理石塊。室內佈置以淺黃色為主，大門對着的牆上有一扇刻畫着一本聖經圖案寫上“太初有道”的彩色玻璃畫窗；大約可以容納六十至一百人。⁽⁹¹⁾教堂立面總高約8m，山花頂上有十字，兩側牆面有扶壁，外牆表面為白色粉刷，正立面有半圓形透視門，兩坡頂。主體為磚木結構，建築外觀古樸淡雅，同時表現出英國小教堂的特點。該教堂作為澳門第一座新教教堂，具有重要的歷史價值。⁽⁹²⁾

聖味基墓園的教堂又名聖彌額爾小堂，在1875年6月5日由主教區教長卡瓦略(António Luís de Carvalho)主持揭幕。⁽⁹³⁾外觀哥特復興式建築風格，設計人為塞爾卡爾(Barão de Cercal)男爵。建築面積約350m²，地上主體為一層，入口內部有夾層。平面為長方形，室內裝飾基本保持原狀。立面總高約13m，正面中間有鐘塔，牆面有尖券、雉蝶裝飾，兩側有扶壁券廊，採用尖券形式，外牆表面為綠色粉刷，白色裝飾線條。教堂之主體屋頂為坡屋頂，兩側廊為鋼筋混凝土平屋頂。該建築作為澳門重

要的天主教墓園悼念堂，造型秀麗，具有葡萄牙建築特色，景觀和地標作用明顯。⁽⁹⁴⁾

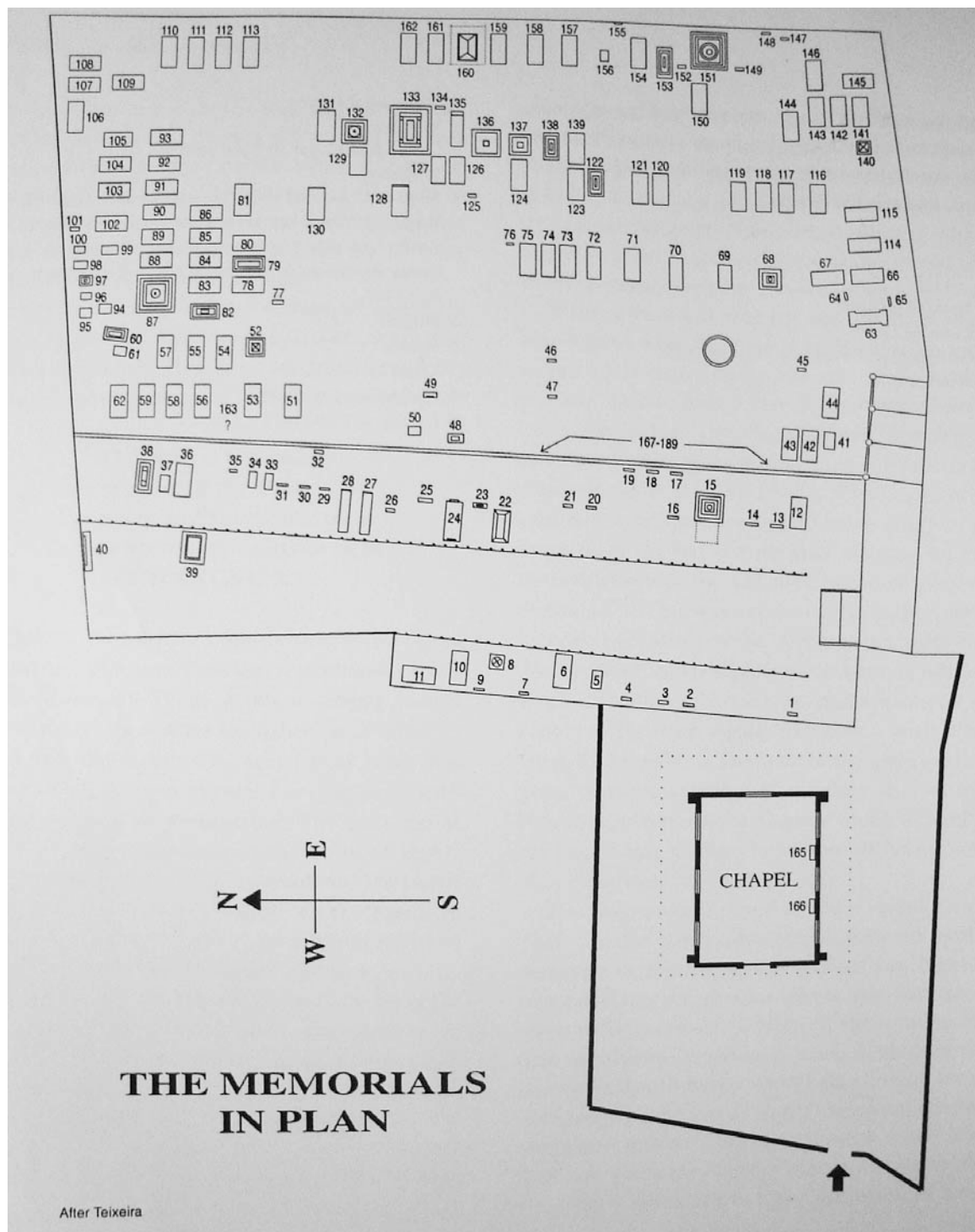
通過上文對兩座教堂基本情況的介紹，我們可知，雖然馬禮遜教堂經過重建，原貌已不可知，但可知的是，教堂是原地重建的，所以我們今天看到的教堂所處位置是和始建時相符的。而基督教墓園施行三段地勢規劃，最高地勢一層是面積最小的，這也是教堂所在的一層，由於此層本身面積所限，加上要留有通向較低兩層的過道，估計教堂初建時的面積和現在相若，姑且可以以現在的80m²視之，這和聖彌額爾小堂的面積和規模相比，確實存在很大的差距。

兩座教堂在整個墓園的位置也有所不同，聖彌額爾小堂處於整個墓園的中心，而且也正是整個墓園的最高點，墓地圍繞着教堂四周且地勢逐漸下降，教堂的中心地位十分突出。而馬禮遜教堂如前文所述，雖也位於地勢最高點，但是處於靠近墓園入口處，而不在整個墓園的中心。可見，聖彌額爾小堂反映了聖味基墓園嚴格按照了當時整個基督教世界的墓園規劃方式。基督教墓園則不然，不但教堂不在中心，一些墓主的埋葬位置和教堂的距離顯得異常，例如，畫家



〔圖四〕香山縣丞潘世綸為嚴禁誑惑內地民人入教事理官諭(局部)

採自劉芳輯、章文欽校：《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》(下冊)，澳門：澳門基金會，1999年，部分書影頁54。



[圖五]基督教墓園平面圖

CHAPEL:馬禮遜教堂；38:約瑟·哈羅德·亞當斯基；40:錢納利墓；60: 龍思泰墓；133:施厚仁墓；141:馬禮遜墓；142:瑪莉馬禮遜墓；143:馬儒翰墓；146:台約爾墓
 (採自[英]廉士著: *An East India Cemetery*, 香港大學出版社, 1998年, 頁70。)

錢納利便被葬於中間一層的牆腳，而馬禮遜一家則被葬於地勢最低一層的牆角，處於整個墓園的東南角，這與地位越高離教堂越近、神職人員、作家、貴族會被安葬在教堂的石牆下的傳統是完全背道而馳的。

另外，和聖彌額爾小堂由當時社會名流名家設計和主持揭幕相比，馬禮遜教堂可謂命途多舛，它曾被廢置且失修，後來屋頂和牆壁都倒塌下來，甚至被改作爆竹廠。從教堂本身受社會重視的程度來看，其實反映了社會對天主教和新教接納程度的差異。

總括而言，從與聖彌額爾小堂的比較可以看到，馬禮遜教堂有四個特點：面積規模較小、不受社會重視、不按一般教堂置中的規劃和不以與教堂距離反映墓主身份地位高低。前兩者告訴我們的是新教當時的勢弱，後兩者所表現的則是和傳統規劃的不協調性。

首先從面積規模較小這一點來看，其實不止於教堂，基督教墓園本身和聖味基墓園相比，面積也小得多。這其中的原因有二：一為當時新教的實力遠不如天主教，所以在其建築上也反映了這種關係；二是當時新教人員尚少，和天主教相比，更為天淵之別，故要建立一個大面積的墓園未免有點與現實的需求不符。而其反傳統的規劃說明，墓園的規劃並不完善和嚴謹，其選址就在當時公司宿舍旁邊也體現了其就地取材、化繁為簡的思想。在設計和規劃上，大有一種隨意而行的感覺，筆者認為這種現象的出現，是兩個原因的結果：一為當時墓園的迫切性較強，因為墓園之開設可以說是以馬禮遜之妻的去世觸發的，而遺體的安葬已是迫在眉睫，故當時所要求的祇是實用性，而無法強求其對基督教復活的教義的彰顯和對傳統規劃方法的遵循。另外，便是當時新教在澳門欠缺一個組織體系，基本上祇有馬禮遜孤身一人，故自由度和靈活性遠高於天主教，也就為不拘傳統束縛提供了可能。

另外，基督教墓園化繁為簡的思想也可以從墓主的墓碑稍作窺探。在聖味基墓園，墓列整齊，墓碑雕刻精緻，主題以鑲嵌的十字架、天使、花

卉以及人物為主，其建築特色在於與墓主本身有着密不可分的關係，例如墓場內有不少不幸夭折的小孩，他們的墓塚並不華麗，但從墓塚的外觀上便能知墓主是一位小孩，因為他們的墓碑大都體積較小，而雕像無不是慈悲的小天使。又如墓場內有葡人將軍，觀其墓便知其職權之重，軍人的威嚴栩栩如生地刻在其墓碑的雕像上，這都是聖味基墓園內墓碑的一大特色。⁽⁹⁵⁾反觀基督教墓園，其墓碑無一有雕像，可能有人會認為這僅僅是因為新教根據聖經所載，“不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形象彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物”⁽⁹⁶⁾，所以不同於天主教。但問題是基督教墓園不僅不存在耶穌像，就連瑪麗亞像、逝者的雕像或基本的雕刻也很少，這就說明了這種現象不僅僅是教義之別的問題，而是和經濟實力相關的。在基督教墓園，墓碑形制比較單一，基本上以石棺狀居多，而且墓列分散，並不存在一定的分佈規律。這也反映了前文所提及它在設計和規劃上隨意而行的思想。

最後，我們從墓園的入葬者去考究其反映的情況。基督教墓園的入葬者無一例外是西方人，而聖味基墓園則有不少中國人（當然也是天主教徒）為墓主。其中，呂和隆（1815-1864）應是最引人注目的一位。他為清朝奉政大夫，家境富有，據說當年澳葡政府也曾向他借糧。其墓地是中國傳統環拱形建築，面積較大，內外石砌圍欄，而墓上卻豎立十字架，細看其碑可知是他和夫人梁氏的合葬墓。此墓是墓園內有紀年的最早的華人墓穴。⁽⁹⁷⁾

其實，如果我們從墓場中的中國文化元素來看，基督教墓園裡中國文化元素的量是屈指可數的，祇有後人於1843年為馬禮遜及其次子儒翰、1934年為馬禮遜、1974為錢納利以中文或兼用中外文所立的碑文。也就是說，整個基督教墓園所擁有的中國文化元素祇有一樣——漢字。而聖味基墓園如前所述，有不少中國人埋葬於此。既是中國人，其原始墓碑上便是用漢字書寫，而且其墓碑形狀，雖有西式，但也有像呂和隆墓這樣的中式墓葬建築，當然因他是天主教

徒，其墓上有一十字架，這可以看成中西方文化在墓葬建築中的簡單疊加，而放諸整個聖味基墓園來察看，總體是西式規劃和建築，內裡卻包含了一些中式的墓葬，猶如西式外衣包裹着的是一些中式飾物一般。

這裡面反映的問題是，天主教經過前面數百年的鋪墊後，雖然還是被清人以佛教用語去類比，但不能否認的是，和新教相比，天主教和中國文化的關係較為親近，因為清人是在被佛教用語類比的天主教的基礎上去認識新教的。所以我們可以看到，天主教在其西式建築裡的中式元素，無論是質還是量，都遠遠把新教拋在身後。就聖味基墓園所見，除了其中式元素最早出現時間較基督教墓園的晚一點之外（需要注意的前提是聖味基的建立時間也晚於基督教墓園，這個前提帶動了這一情況之出現），在其它方面，譬如說中式元素的數量就遠勝於後者。當然有人會爭辯說，這是由於後者的墓葬總數不及前者所致。但筆者認為，這種總數的影響並不大，即使基督教墓園的墓葬總數和聖味基墓園相若，其中式元素的數量同樣會不如聖味基墓園多。因為就墓園入葬者的組成而論，基督教墓園的組成單一為西方人，其使用中式元素的比例必定較低，故即使西方人再多，中式元素也不會相應增長太多。在這點上，聖味基墓園就打破了這種單一性，這是19世紀早期新教無法解決的難題。

另外，聖味基墓園的中式元素還有兩個方面是優於基督教墓園的。首先是形式的多樣性。聖味基墓園除了漢字外，還有中式的墓葬，而後者祇有漢字一項元素。最後，也是筆者認為最重要的一點，聖味基墓園的中式元素均是和埋葬者共生的，譬如中式墓葬和其上的漢字碑文均是和葬者同步成為墓園的一部分，這種共生性有着一種不可或缺的性質，是不太可能和葬者分離的，而死者作為墓園內涵的一部分，推而廣之，這種共生性所伴隨的因素是不太可能和墓園分離的，其存在與否對墓園的內涵（這裡所討論的是作為墓園的內涵，而不是作為一個紀念地或遺產的內涵）至關重要。相反，基督教墓園的中式元素則不存

在這種共生性，三個中文的碑均是其墓主死後十幾年甚至上百年才出現的，有兩個甚至是當墓園不再作為墓園時才出現的。顯然，這種元素缺少了和墓主共生的性質，其出現是外添的。而這種外添的元素和共生的原始元素的差異在於，前者的缺失對墓園的內涵的影響是少於後者的，以馬禮遜墓為例，馬禮遜下葬時所立的墓碑和馬禮遜逝世百年紀念碑相比，前者是原始共生的，後者是外添的，比較兩者對墓園、對墓主的重要性，肯定是前者高於後者的，因為後者是外添的，是屬於紀念性質的。這種原始共生也就反映出天主教和中國文化的關係是較自然的、是融合程度較高的。

總而言之，透過墓園的埋葬者和其中國元素的比較，我們可知，雖然中國傳統文化依然以自身出發的眼光來看待基督教，普遍來說清人對它的認識還非常淺薄和表面，但中國傳統文化對天主教的陌生感不如對新教來得強烈，從基督教墓園我們可以得出，天主教在19世紀早期於澳門更受華人社會接納這一結論。

結語

通過以上文獻和實物資料的結合，我們不難概括出在19世紀早期的澳門新教所面對的社會關係：清廷的驅趕，中國傳統文化對它的陌生感和對抗性，葡籍天主教士的壓迫以及和東印度公司在各取所需的情況下進行有限的聯合。由此我們認識到，新教在澳門尋得一線縫隙得以立足，其實就是和各種勢力迴避、接觸、求存和結盟的過程。

澳門被稱為中國“福音初至之地”，因為新教之入華是以澳門為濫觴的，而在這個過程中，新教在澳門也留下了他們第一座建築——基督教墓園。本文所用素材除取自馬禮遜的日記、信函等遺墨以及清代的地方誌、奏章等文獻資料外，還以基督教墓園作素材對新教來華早期情況作探討，因為物質資料比起文獻，其反映歷史的客觀性絲毫不亞於後者。文獻的作者可能會在記載中加入自己的主觀意願甚至偏見；但建築物的出現本是作為現實的使用，而不是幫助人們去瞭解歷

史，卻無意中“記載”下當時的社會情況。因為任何一個客觀存在的物體必然有其時代背景，而這種背景又無可避免地會深深烙印於物體之中。基督教墓園作為存留於世的遺產，作為福音初至之地的見證，訴說的便是一段新教19世紀在華的開拓史，以及其所面對的社會關係。

【註】

- (1) 這二十多處歷史建築名單如下：媽閣廟前地、亞婆井前地、崗頂前地、議事亭前地、大堂前地、板樟堂前地、耶穌會紀念廣場、白鴿巢前地等多個廣場空間，以及媽閣廟、港務局大樓、鄭家大屋、聖老楞佐教堂、聖若瑟修院及聖堂、崗頂劇院、何東圖書館、聖奧斯定教堂、民政總署大樓、三街會館(關帝廟)、仁慈堂大樓、大堂(主教座堂)、盧家大屋、玫瑰堂、大三巴牌坊、哪吒廟、舊城牆遺址、大炮臺、聖安多尼教堂、東方基金會會址、基督教墓園、東望洋炮臺(含東望洋燈塔及聖母雪地殿聖堂)等。見澳門文化局：《澳門世界遺產》頁17，2005年(內部出版)。
- (2) (5) (7) 劉建堂等：〈馬禮遜教堂探索〉，載於李俊、岑偉聰主編《磚瓦的背後——澳門歷史建築》，培正中學史地學會，2006年，頁99-102，頁95；頁92。
- (3) (4) (葡)施白蒂著，姚京明譯《澳門編年史——19世紀》，澳門基金會，1998年，頁18，頁131。
- (6) 鄭曼宜等：〈澳門墓園〉，載於培正中學史地學會《紅藍史地》第十期，頁38，培正中學史地學會，2001年。
- (8) (英)賴廉士著：《The Old Protestant Cemetery in Macao》，頁17-27(內部出版)，2006年。
- (9) 美國海軍上尉，美國第二任總統約翰·亞當斯(John Adams)之孫，第六任總統約翰·昆西·亞當斯(John Quincy Adams)之侄。
- (10) 英國牧師，戴德生(Hudson Taylor)的岳父，戴氏是中國內地會的創始人。他自1853年來華直至卒年，傾其畢生於中國福音事工，到他離世的1905年，內地會宣教士已增至八百二十八名，散佈中國十八個省份，北至蒙古，西至西域，西南至雲南，信而受浸者達二千五百人。他對中國教會的卓越貢獻，永垂教會史冊，是最成功的來華新教宣教士。
- (11) 英國皇家海軍艦長，二戰時英國首相邱吉爾(Winston Leonard Spencer Churchill)之曾曾曾叔。
- (12) 瑞典史學家，1815年被任命為瑞典駐中國的第一位總領事，並被瑞典王家授予瓦薩爵士的勳位。從此他打消回國終老的念頭，留在澳門，潛心研究澳門史以終其身。其著《早期澳門史》“取材博瞻，信而有徵，從事實中做出‘澳門是中國領土’的明確判斷，既有歷史感，又有正義感。在西方古典漢學中，《早期澳門史》一書表現出來的才、學、識，確實是非同凡響”。見蔡鴻生：《早期澳門史》中譯本序，(瑞典)龍思泰著，吳義雄等譯，章文欽校註，東方出版社，1997年。
- (13) 在中國水彩畫萌芽時期，雖然有入華耶穌會士畫家的融合中西畫法，也有各國訪華使團隨行畫家的水彩畫，但是錢納利的個人作用與地位是十分重要的。他在居留中國南方期間(1825-1852)，曾經對澳門以及珠江三角洲的風景、建築和人物作了大量水彩寫生。他的畫以大片的色彩暈染為主，又以流暢的線條作必要的勾勒，巧妙地利用紙面的飛白，描繪出流動的空氣與瞬間的陽光。可以說他是將西洋水彩畫技術直接輸入中國的第一人。廣東的清代油畫家關喬昌便是其高足。見莫小也：〈錢納利與中國早期水彩畫〉，《世界美術》，頁74，2005年第3期。
- (14) (15) 李志剛：《基督教在澳門》，澳門基督徒文字協會，2006年。頁44-48；頁50。
- (15) 簡又文：《中國基督教的開山事業》，頁9，香港基督教輔僑出版社，1960年。
- (17) 譚樹林：〈馬禮遜與近代中西文化交流〉，載於《文化雜誌》，頁201，澳門文化局，2003年春季刊。
- (18) (英)馬禮遜夫人編，顧長聲譯：《馬禮遜回憶錄》，頁203，廣西師範大學出版社，2004年。
- (19) 梁家麟：《福臨中華——中國近代教會史十講》，頁32，香港天道書樓，1988年。
- (20) 故宮博物院編：《康熙與羅馬關係使節文書》(影印本)1932年，(轉引自劉小萌：〈康熙年間的西洋傳教士與澳門〉，載於《文化雜誌》，頁142，澳門文化司署，2000年春夏季合刊)。
- (21) 《聖經——出埃及記》(標點和合本)20章4-7節。
- (22) 中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所合編：《明清時期澳門問題檔案文獻匯編》(一)，頁129，人民出版社，1999年。
- (23) 故宮博物院編：《康熙與羅馬關係使節文書》(影印本)1932年，(轉引自顧衛民：〈清初順康雍三朝對天主教政策由寬容到嚴禁的轉變〉，載於《文化雜誌》，頁61，澳門文化局，2002年秋季刊)。
- (24) 劉小萌：〈康熙年間的西洋傳教士與澳門〉，載於《文化雜誌》，頁143，澳門文化局，2000年春夏季合刊。
- (25) 《聖經——馬可福音》(標點和合本)3章35節。
- (26) 《聖經——約翰福音》(標點和合本)20章2-3節。
- (27) (清)馮秉正：〈耶穌會士馮秉正神父致耶穌會某神父的信，1724年10月6日於北京〉，載於朱靜編譯，《洋教士看中國朝廷》，頁105-106，上海人民出版社，1995年。
- (28) (法)宋君榮著，沈德來譯，羅結珍校：〈1727年7月21日宋君榮神父的信〉，載於杜文凱編：《清代西人見聞錄》，頁145，中國人民大學出版社，1985年。
- (29) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁49，澳門基金會出版，1994年。
- (30) 中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所合編：《明清時期澳門問題檔案文獻匯編》(一)，頁136-137，人民出版社，1999年。

- (31) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁42，澳門基金會，1994年。
- (32) 中國第一歷史檔案館編：《澳門問題明清檔案薈萃》，頁94，澳門基金會，2000年。
- (33) (34) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，澳門基金會，1994年。頁31-32；頁35。
- (35) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁36，澳門基金會，1994年。
- (36) 澳門文化局：《澳門世界遺產》，頁87，2005年。
- (37) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》頁37，澳門基金會，1994年。
- (38) 〈清實錄〉，《世宗憲皇帝實錄》卷二七，頁419，中華書局，1985年。
- (39) (40) (41) (42) (清)印光任、張汝霖著，趙春晨點校：《澳門記略》頁29；頁62；頁63；頁64。廣東高等教育出版社，1988年。
- (43) 章文欽：〈清代澳門詩中關於天主教的描述〉，載於《澳門歷史文化》，頁331，中華書局，1999年。
- (44) (葡)卡拉多、(葡)門德斯、(葡)圖森著：〈澳門從開埠至20世紀70年代社會經濟和城建方面的發展〉，載於《文化雜誌》，頁15，澳門文化局，1998年秋冬季合刊。
- (45) 陳新文：〈早期澳門城市的形成與發展〉，載於《文化雜誌》，頁86，澳門文化司署，1998年秋冬季合刊。
- (46) 陳新文：〈早期澳門城市的形成與發展〉，載於《文化雜誌》，頁85，澳門文化司署，1998年秋冬季合刊。
- (47) 黃啟臣：《澳門歷史(自遠古-1840年)》，頁258，澳門歷史學會，1995年。
- (48) 陳新文：〈早期澳門城市的形成與發展〉，載於《文化雜誌》，頁85，澳門文化司署，1998年秋冬季合刊。
- (49) (葡)巴拉舒著，范維信、喻慧娟譯：〈澳門中世紀風格的形成過程〉，載於《文化雜誌》，頁57，澳門文化司署，1998年夏季刊。
- (50) 陳澤成：〈從澳門城市建築看中西文化交融〉，《文化雜誌》，頁154，澳門文化局，2003年春季刊。
- (51) (葡)巴拉舒著，范維信、喻慧娟譯：〈澳門中世紀風格的形成過程〉，載於《文化雜誌》，頁63，澳門文化司署，1998年夏季刊。
- (52) 陳澤成：《從澳門城市建築看中西文化交融》，《文化雜誌》，頁155，澳門文化局，2003年春季刊。
- (53) (54) (55) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁32；頁45；頁50，澳門基金會，1994年。
- (56) (58) (葡)施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史——十九世紀》，頁15；頁26，澳門基金會，1998年。
- (57) (59) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁50，澳門基金會，1994年。
- (60) 王治心：《中國基督教史綱》，頁213，上海古籍出版社，2007年。
- (61) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁49，澳門基金會，1994年。
- (62) (71) (葡)施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史——十九世紀》，頁83；頁68，澳門基金會，1998年。
- (63) (64) (65) (66) (67) (英)馬禮遜夫人編，顧長聲譯：《馬禮遜回憶錄》頁103；頁284；頁285；頁135；頁50，廣西師範大學出版社2004年。
- (68) 顧長聲：《馬禮遜評傳》頁23-24，上海書店出版社2006年。
- (69) (70) (72) (73) (74) (英)馬禮遜夫人編，顧長聲譯：《馬禮遜回憶錄》，頁41-42；頁59；頁199；頁213；頁299，廣西師範大學出版社2004年。
- (75) 《聖經——約翰福音》(標點和合本)14章21節。
- (76) 《聖經——馬太福音》(標點和合本)22章39節。
- (77) 《聖經——使徒行傳》(標點和合本)5章29節。
- (78) (80) (葡)施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史——十九世紀》，頁131；頁57，澳門基金會，1998年。
- (79) 郭永亮：《澳門香港之早期關係》，頁96-97，臺北中央研究院近代史研究所，1990年。
- (81) (葡)施白蒂著，金國平譯：《澳門編年史——二十世紀(1900-1949)》，頁251，澳門基金會，1999年。
- (82) 鄭曼宜等：〈澳門墓園〉，載於《紅藍史地》第十期，頁37，培正中學史地學會，2001年。
- (83) (84) (英)馬禮遜夫人編，顧長聲譯：《馬禮遜回憶錄》，頁139；頁178，廣西師範大學出版社2004年。
- (85) 劉芳輯、章文欽校：《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》(下冊)，頁526-528，澳門基金會，1999年。
- (86) 《聖經——箴言》(標點和合本)1章2-4節
- (87) 《聖經——箴言》(標點和合本)3章27節
- (88) 《聖經——馬太福音》(標點和合本)4章10節
- (89) 張嵐嵐：〈西方墓園規劃建設淺析〉，載於《山西建築》，頁36，2006年第8期。
- (92) 劉先覺、陳澤成：《澳門建築文化遺產》，頁261，東南大學出版社，2005年。
- (91) 劉建瑩等：〈馬禮遜教堂探索〉，載於李俊、岑偉聰主編《磚瓦的背後——澳門歷史建築》，頁92，培正中學史地學會，2006年。
- (92) 劉先覺、陳澤成：《澳門建築文化遺產》，頁261，東南大學出版社，2005年。
- (93) (葡)施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史——十九世紀》，頁201，澳門基金會出版，1998年。
- (94) 劉先覺、陳澤成：《澳門建築文化遺產》，頁246，東南大學出版社，2005年。
- (95) (97) 鄭曼宜等：〈澳門墓園〉，載於《紅藍史地》第十期，頁31，培正中學史地學會，2001年。
- (96) 《聖經——出埃及記》(標點和合本)20章4節。

試探究巴色會李朗神學⁽¹⁾ 的教學實務與組織系統

以一份新近刊佈的陳安仁自述稿為主線

蕭 瀾*

本文通過一份新近刊佈的陳安仁自述稿與其它多種相關史料，探究了巴色會李朗神學的教學實務與組織系統。陳安仁的經歷揭示了神學教育的低落和世俗教育的高漲，二者是相輔相成並服務於同一個內在機理的；而教會學校進一步發展的瓶頸很可能是與清廷新政中官辦學制的合理接駁問題。陳安仁的巴色會學校學習生涯提供了近代中國知識與制度體系轉型高峰期之中頗富歷史意味的斷面。

研究旨趣序說

巴色會李朗神學一直都處於新教在華傳播事業的中心位置⁽²⁾，從未脫出這一事業的主流。據相關史料，1948年，巴色會小學以上的辦學狀況是，梅縣樂育中學與古竹樂道中學辦高級中學，五華縣樂賢中學與李朗所辦初級中學各一所，此外還有神學院一間。⁽³⁾這樣一種學制，為革命家、史學家陳安仁所接受教育之後，經四十餘年時間變遷輾轉更迭而來。而其中五華樂賢中學與神學院，應該就是陳安仁前後就讀過的母校。⁽⁴⁾

至於其他曾在李朗神學就讀過人士的相關史料，現搜集大略如下，按時間排列：

凌振高：據史家羅香林編著《客家史料彙編》所收凌氏信教史料，凌振高由韓山文施洗入教，“斯實布吉教會初實之果也”，其子啟蓮亦

成為1864年成立的李朗神學第一批在讀學生，學成後服務於教業。而啟蓮之子亦再步後塵。⁽⁵⁾

李承恩：(1845-1908)，1859年在香港受洗，後在李朗巴色會學校就讀，1872年至1878年被推薦到瑞士巴色會學習。⁽⁶⁾李承恩在李朗時的同學另有江雲章、陳樂真等人。⁽⁷⁾

張化如：(1877-1959)，因家貧未能如願往天津官立武備學堂就讀，遂在1895年左右轉入李朗神學院就讀，在院四年，一切學、膳、雜費，均由學院供給。⁽⁸⁾

張祖基：羅香林的客家同鄉，自少肄業於巴色會李朗神學院，1901年畢業，“於東、韓江各邑傳道”。⁽⁹⁾

從以上材料看，相關史料甚少。本文擇取的陳安仁自述資料為廣東省立中山圖書館館藏陳安仁四十八歲(1938)自述稿《我生活的回憶》。該史料對巴色會李朗辦學情況的反映實超越已有之

* 蕭瀾，2008年本科畢業於廣州中山大學歷史系，現為上海復旦大學歷史系碩士研究生，曾在《歷史教學問題》、《中山大學研究生學刊》等刊物發表論文多篇。

各種史料，然長期不為人注意，尚無任何相關的研究。本文以陳安仁自述稿為主線，對巴色會入華及李朗神學成立之歷程進行梳理，旨在探究巴色會李朗神學的教學實務與組織系統。

巴色會入華及李朗神學之成立

巴色(Basel)會，又名崇真會⁽¹⁰⁾，屬於基督教新教，1815年成立於瑞士北部，1847年開始向中國派遣傳教士。首位受派遣而來的就是大名鼎鼎的韓山文(英文名作 Theodore Hamberg)⁽¹¹⁾。韓山文初以郭士立(英文名作 Charles Gutzlaff)⁽¹²⁾助手的身份來華，幫助郭士立繼續興辦其福漢會⁽¹³⁾，主要任務是向香港一帶的客家傳教，並開始學習客家話。⁽¹⁴⁾1860年北京條約簽訂之前，清政府祇允許基督教傳教士在五口岸傳教，一般不准深入內地活動，而韓山文學習了客家語後，曾一度在今新界沙頭角與寶安布吉等地傳教⁽¹⁵⁾，行動已頗見突破性。1851年，韓山文與郭士立因理念之爭分道揚鑣，巴色會也脫離了福漢會的工作，同年，韓山文“於香港大道中掘斷龍，購舊屋二間，創立巴色會教堂”⁽¹⁶⁾。此間，來自新安縣李朗的一名叫江覺仁的信徒向韓表示悔過，並常常到自己家鄉佈道，帶家人和朋友到香港接受韓山文的洗禮。⁽¹⁷⁾1852年12月，韓山文等人“取得差會同意之後，便改換方針”，“專向客籍民族傳道”⁽¹⁸⁾，其在李朗的工作亦逐步展開。

1852年4月間，流落至新安縣一帶的洪仁玕，通過輾轉接引，與韓山文結識。⁽¹⁹⁾1853年9月，韓山文在新安縣布吉正式替洪仁玕施洗，洪成為巴色會的一名教徒。1855年巴色會在新安李朗設立傳教站，建成李朗教堂，是為巴色會在中國內地興建的第一座教堂，“尤為盛極一時”⁽²⁰⁾。1859年，巴色會總部從香港遷到李朗。⁽²¹⁾1864年，貝德明牧師(英文名 Wilhelm Bellon⁽²²⁾)在李朗創辦存真書院⁽²³⁾，專門造就傳道人材，1867年增建樓舍，存真書院改為傳道書院。⁽²⁴⁾此書院屬於中國第一批神學院。⁽²⁵⁾到1880年左右，西江流域及珠

江三角洲一帶盡入巴色會等差會勢力範圍。巴色會遂分南會北會，向廣東東北發展，直達閩粵交界處，共設有南北十七個區會，南會以李朗為中樞區會，北會分佈於梅江和東江流域。⁽²⁶⁾

1900年，十歲的史學家陳安仁到寶安縣李朗德國教會所辦之第二級初等學校唸書，一直唸了三年，按陳安仁自己的回顧，“李朗在深山窮谷中，有德國巴色(Basel)教會所設立之總會在是，另有宗教大學院一所，二等小學一所，大學院學生約五十人，小學學生約百餘人，在這裡讀書是不收學費的，而一年之食宿費，祇十元左右，故許多教會貧苦子弟，能脫離家庭而就學於是”⁽²⁷⁾。陳安仁就讀的學校，即隸屬傳道書院逐步完善而成的學校系統。三年後的1903年，陳安仁名列優等，被選為中學之修業生，赴巴色教會設於長樂(今五華縣)之元坑的中學⁽²⁸⁾學習。三年後完成學業，十六歲的陳安仁轉回李朗之大學院繼續修習。據陳安仁後來寫道：“我在這校所得之印象較深的，是自由研究的學風，同時是德國教授勤勉教課的精神。”

民國八年(1919)十月六日，李朗巴色會及神學舉行六十週年紀念會。此六十週年者，應是按1859年巴色會總部從香港遷到李朗來計算。據史料記載：“六十年來，計得畢業者四百三十一人，屬下信徒萬有餘人，是日特開會紀念之。”⁽²⁹⁾

從陳安仁自述稿看李朗神學之組織及教學實務

一、陳安仁生平與其自述稿中記述的李朗神學相關學校求學經歷

陳安仁，1889年出生在廣東東莞縣。1910年在香港加入同盟會，追隨孫中山。1912年民國肇建，考入廣東高等師範學校(今中山大學前身)學習，同時兼任廣東新軍軍部秘書。1918年赴南洋星洲養正學校任教，該校為清光緒三十一年(1905)由廣幫僑商設立，陳安仁在此頗受重視，隨即獲選為南洋英屬七州府教育總會議長。1921年夏歸

國。基於其長期追隨孫中山革命和在南洋的奮鬥經歷，1923年9月10日孫中山親自簽署命令任命陳為中國國民黨南洋群島特派員，赴南洋(包括澳洲)視察國民黨黨務⁽³⁰⁾，很快因為宣傳革命被殖民地荷蘭政府當局驅逐出境。⁽³¹⁾陳安仁歸國後，適逢北伐興起，歷任國民革命軍總政治部編審委員、特別黨部候補執行委員等職務，同時任《革命華僑》刊物的主要撰寫人，為當時革命中心廣州教育文化領域的活躍分子。

南京國民政府成立後，陳安仁任國民政府僑務委員、國民黨中央黨部僑務委員、教育部華僑教育設計委員會委員等職務，成為國民政府僑務工作的一名資深人士。20年代末30年代初，陳安仁開始轉入比較正規的學術研究，此前陳雖多涉政務，但一直筆耕不輟⁽³²⁾，已經形成了比較接近於國民黨正統性思想話語的表述口徑和發論立場，這為他轉入大學機關提供了比較堅實的鋪墊。陳開始先後任教於上海的暨南大學，廣州的嶺南大學和中山大學⁽³³⁾等校，主要的研究課題包括對日國防問題、三民主義的理論拓展、中國本位文化的重建與復興等等。

在中大任教期間，陳與同在此處的新史學家朱謙之相友好，合作辦理《現代史學》刊物，激揚文字，改造學術。⁽³⁴⁾1943年3月，重慶教育部正式建立中國史學會，陳安仁作為中山大學史學系主任被選舉為理事，並在隨後的學術演講週裡發表學術演講，同列名理事的二十人中包括顧頡剛、傅斯年、陳寅恪、錢穆、胡適等，均為碩學通儒，集合一時之選。⁽³⁵⁾抗戰勝利，1946年6月陳從少將軍職上⁽³⁶⁾退役，7月當選為立法院立法委員，1947年9月12日他致書胡適，詢問胡適為甚麼在發表今後要集中力量建設國內五所現代化大學的言論中不把中山大學算在內⁽³⁷⁾，表達了他對“南方文化崛起”這一課題和廣東本土高等教育持續的關切。1949年之後，六十歲的陳氏轉往香港，曾在香港崇基學院(今中文大學崇基書院)⁽³⁸⁾、珠海書院等文史教育機構任教中國文化之學，保持了作為一個學者的獨立性，沒有隨波

逐流。1954年，北京的清華印書館曾出版一冊名為《陳安仁三十餘年來學術性論著已印單行本分類表》的小書，可見其在學界專門領域中的影響力之廣。1964年陳在香港辭世。⁽³⁹⁾

據筆者所見廣東省立中山圖書館館藏陳安仁四十八歲(1938)自述稿《我生活的回憶》所述，因幼時家貧，六歲時入德國教會辦的學校，“主校政的是德國牧師，教學的是中國的傳教士”，“不要學費”。1900年，十歲的陳安仁來到李朗神學就讀，發現這裡持“古典式的教育”，“注重灌注式及記憶”，他很快適應並融入其中，“每當教師點讀經書時，都能迅速背誦，相競以為高。”按陳安仁的記述，在此間從教的教師包括：主任教員萬士彰、字音字義教員張試川、萬國史教員陳敏達等人。張試川為“失意科場，而退為教師的”，“對於字音字義，甚為嚴謹，比之其他教員音讀的疏忽，是不可同日而語的”。陳敏達“教授德人所編之譯本羅馬開國史，以極有趣味的演講，使學生聽而忘倦”。萬士彰、張試川的事蹟，今難檢視，陳敏達1917年後曾在梅縣星聚學校任教。⁽⁴⁰⁾這些華籍教員，總體上來說都是受過西學薰陶的，也是以此課人的。

到了考試之時，“有一巡迴往巴色會各校考試之主考德人駱教士”，“身長得碩偉而高大，令學生望而生畏”。考試取法“德國教育的嚴格主義”，每當駱教士到李朗考試時，“學生心緒焦急，勤苦溫習，以期不至名落孫山，為他屏斥。”而李朗神學嚴格按“德國教會學校制”辦理，“每年於畢業考時，凡考試在中等以下者，皆不能進至中學修業”，如陳安仁名列優等者，就會被選為“中學之修業生”。

其時的李朗巴色會仍具有相當的活力。在陳安仁入讀前不久的1897年，李朗巴色會數位教友和牧師還曾在新界購地建設所謂“崇謙堂”⁽⁴¹⁾，足見其能量。對於像陳安仁這樣的優等生，為其進修中學每人每年提供“食宿學費”，“約共十五元之數”，而這筆錢對“家貧者”求學而言“亦能辦到了”，足夠維生。與陳安仁一

同被選派的“東莞、寶安同學六、七人”遂在1903年出發跋涉前往五華元坑之巴色會中學。陳在此費三年光陰而畢業，同學中有一彭攻堅，曾與陳安仁一道，常因聰穎獲教師特別之指導。彭攻堅此人，後來還有事蹟可考。1915年時他曾在南洋協助孫中山黨人籌集運動經費⁽⁴²⁾，1920年代又去了緬甸，在那裡“出一小型報，做陳炯明之機關”⁽⁴³⁾，也許正因此，1927年被以“反革命”罪行遭廣東行政當局通緝。⁽⁴⁴⁾彭攻堅的這個事件或許在一定程度上映照了臺灣學者李雲漢先生的一項研究。李曾指陳安仁在1923年的7月曾在香山起事反對孫中山，但是其它材料俱未見此說，若以彭攻堅的材料合觀，是否意味着他們都因客家人的身份及其它人事方面的原因，與陳炯明的立場相接近？不過這仍有待進一步材料的說明。

此外，五華的中學主校政者仍為德人教士，而有一位“中文教師曾敬塘先生，是前清秀才”，“五經能自首至尾，背誦無遺”，“多教學生背誦經書”。這曾先生比之李朗的張試川先生學階更高，而在1905年科舉停廢前就已効力於教會學校，頗值玩味。從曾先生教授的內容看，巴色會的中學對於儒家經典也不是機械地排斥的。

1906年，陳安仁中學畢業，回到李朗的大學院就讀。此校人員“屬德國教會之總牧師及花先生、祭先生，另有中文教授何子衡先生、張志善等先生”，花、祭二先生，不能查其西文本名，何子衡，1929年曾在廣東戲劇研究所附設戲劇學校擔任文學教席。⁽⁴⁵⁾此校開設科目，有哲學、史學、宗教學、演說學、國文、德文等科，並不完備，但能秉持“自由研究的學風，而德國教授勤勉授課”，使陳安仁印象深刻。陳當時求知心切，遂到布吉的凌家藏書樓借書閱覽，而因此接觸到了同盟會的刊物。這個凌家藏書樓，正是前引羅香林《客家史料彙編》所收凌氏信教史料的那個凌家，由此頗能見巴色會教眾對於中國革命潮流的包容態度。陳安仁在此讀了一年半的書，“德教授沒有請過一點鐘的假，主校政者每晨五點起身，約半點即督促學生起來準備上課。”一

年半後，前往廣州投考因岑春煊主政大改學制而興起的兩廣師範學堂。

二、從自述稿看李朗神學之組織及教學實務

1885年，巴色會與另一重要修會禮賢會互易，凡新安東莞之信徒操土音者歸禮賢會料理，操客音者歸巴色會料理。⁽⁴⁶⁾十五年後，客屬社區的子弟陳安仁來到李朗那裡，前後就學總共四年半之久。從他的記述我們可以看到很多稀見的內容，略作歸納如下：

學制安排：按照巴色會李朗神學整體教學安排，我們可以發現，是先讀三年小學，然後轉往巴色會北會所屬中學讀四年（程度不好需要五年而畢業，陳安仁屬於特優，故三年而畢業），然後再轉回李朗的大學院攻讀，如果接下來要接駁到中國清廷官方新式大學堂，教會表示支持和贊助。也就是說，歸於巴色會的整體培養時間大約是九到十年，然後多數會成為教會認為合格的傳道人員。

學校規制：各校主校政者皆為德國教士，而中國教師主要教文史方面知識（其中頗有略通文才者），宗教學方面的修為主要亦由德國教士經手，並未特別強調宗教學的壓倒性授課，到大學院時已頗放手讓學生去自主學習研究。像陳安仁這樣富有革命思想的學生在一定程度上也頗受宗教之薰陶，而薰陶主要來源於潛移默化，並無特別的強迫政策。

學校接濟：按陳安仁的《自述稿》，他在巴色會學校內一直享受學費上的贊助與支持。尤其顯著的是前往北會中學時每年接濟十五元之數，讓人深感此教會學校系統運轉之高效率與制度化。等到他進入兩廣師範學堂遊學預備科時，因脫離巴色教會系統無法再享受這樣的優惠，以致“修業一學期，以家庭經濟不能繼續而輟學”。

學校與教會之關係：正是通過駱教士這樣的巡遊督學，各學校緊密排列於巴色會總教會的安排之下，這也保證了學生進階就學的順利進行，而在李朗本部，大學院作為巴色會最高之學堂，其負責人亦參與巴色會總部樞機教務的處理。

應當說，陳安仁來到李朗之時，正是巴色會北會的大發展時期，勢頭更健於作為中樞的南會李朗本部。1903年，北會所轄區域內的梅縣樂育中學成立，“該校在巴色會傳教士凌高超牧師的主理下，課程設計以西學為主。從〈甲辰歲西學功程表〉來看，一年級學生要修讀英文、算學、地理、外史、修身、博物、中國鑒史、物理、體操九科，二年級則增修德文課。由於學堂以教授西學為主，並由西人任教，西學教習為凌高超及嘉樂天牧師，實為州城智識分子吸取西學提供了便利之地；故學堂開辦後，州城官紳名流趨之若鶩，紛紛送其子弟入讀。”⁽⁴⁷⁾比起李朗神學來，光芒更甚。不過，透過陳安仁的視角，我們恰好能看到巴色會中比較穩定的學校傳承系統的運作。他的自述和上文對曾在李朗神學就讀過的人士相關資料的搜集，恰可以互相闡釋與證明。

德國學者孔正滔(Thoralf Klein)曾將廣東的巴色傳教士與客家人和中國革命聯繫起來，通過晚清至1920年代之間基督教與地方社會的關係，探討當時客家地區社會和政治的變化⁽⁴⁸⁾，陳安仁這份自述稿沉睡在廣東省立中山圖書館已七十年，近年始被抄出，對於孔正滔的研究，必有能補正之處。而我們通讀此稿，對於明白不少歷史細節的流轉變遷，對於深化新教在華傳播的歷史斷面理解，均深有裨益的。譬如對陳安仁與革命新潮的接觸而言，巴色會學校教給他的是基本的知識系統，提供的是最初的接觸機會，但真正促使他與革命緊密結合的乃是在十八歲在兩廣師範學堂以資財不足而不得不退學一事，此後陳安仁脫出了像他的老師張試川和曾敬塘那樣的軌跡，走向清廷與教會這二重空間維度外的，革命新潮之中。

小 結

1864年李朗神學的創辦，標誌着近代中國基督教教會教育開始朝着兩個方向發展，即教會的普通教育，以及專門為培養神職人材而開設的神

學教育機構。⁽⁴⁹⁾經過1877和1890年兩次新教傳教士全國代表大會的統一認識，教會教育開始以自身的主動性，去為了世俗社會的利益而變革自身的內容和目標。⁽⁵⁰⁾1900年陳安仁進入李朗神學系統，並在此斷斷續續地度過了四年半的時間，這正是基督教在華教育轉型的一個關鍵時期。一方面，承接1890年以來的歷史趨勢，在教會學校各個教育領域取得的進展中，神學教育居於落後狀態，1910年產生的關於中國神學教育第一份較為廣泛的調查報告支持了這個觀察⁽⁵¹⁾；另一方面，科舉的停廢與清末新政⁽⁵²⁾的展開，讓基督教學校面臨了更多的機遇，同時也肩負着更多的挑戰⁽⁵³⁾，美國學者早已指出，1900年後教會學校學生人數迅速增加，進一步推動了其內部體制的構建與完善。⁽⁵⁴⁾陳安仁的經歷對於這兩方面都有所體現和補充。形成補充的是，對於神學教育的低落和世俗教育的高漲，陳安仁的經歷告訴我們，其實二者是相輔相成，並服務於同一個內在機理，因為當時在華教會，尤其是新教教會，需要進一步擴大其教育規模，填補劇烈社會變動下空出的教育板塊⁽⁵⁵⁾，故對神學教育處於調適和修整期，而更強調世俗教育以吸引廣大社會人士就讀，陳安仁從兩廣師範學堂輟學後就曾一度任教於“本鄉（東莞）教會設立之小學”。對於教會學校面臨的更多機遇與挑戰，陳安仁的經歷提醒我們，教會學校進一步發展的瓶頸很可能是與清廷新政中官辦學制的合理接駁問題⁽⁵⁶⁾，長期受巴色會資助的陳安仁成功考取兩廣師範學堂，為五千名考生先後復試而最終錄取的四百人之一，繼又考入學堂裡精英匯聚的遊學預備科⁽⁵⁷⁾，卻最終因家資困乏而不得不輟學，這很能說明兩種學校制度收納學生接駁問題的癥結。總而言之，當時正處於近代中國知識與制度體系轉型的高峰期⁽⁵⁸⁾，陳安仁的巴色會學校學習生涯提供了這一轉型中頗富歷史意味的斷面，如果細緻爬梳，再對照其它新舊史料，加以比照對勘，對於我們更深入考察期間的變遷，將有極大的幫助。

【註】

- (1) “李朗神學”非單指神教方面的教育，乃指李朗神教會所辦教育及學校。參見王治心：《中國基督教史綱》，上海：上海譯文出版社，2007年。
- (2) 可參閱中華總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)》，北京：中國社會科學出版社，1987年，頁350。另可參閱中華全國基督教協進會編《中華基督教會年鑒 第十一期 貳 各地教會之沿革及其特殊性質與工作》，1931年出版，頁57。
- (3) 可參閱李志剛〈香港客家教會的發展和貢獻〉一文，收於劉義章主編：《香港客家》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。而此言引自其書144頁史料。但李文稱“五華樂育中學”，實誤，蓋其時已改稱“樂賢中學”，已根據《廣州文史資料存稿選編》第十輯提供之資料更正。
- (4) 五華樂賢中學成立於1920年代，陳安仁直接就讀的中學應是1870年代巴色會在元坑創辦的所謂“中書院”，此資料見於張道隆刊於《龍川文史》第13輯的文章。不過，從文獻脈絡爬梳，此“中書院”與樂賢中學應有一前後相繼承關係。
- (5) 羅香林：《客家史料彙編》，香港，中國學社，1965年，頁330-331。
- (6) 引自游汝傑：《西洋傳教士漢語方言學著作書目考述》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，2002年，頁120。
- (7) 引自廣東文物展覽會編輯《廣東文物(下冊)》，中國文化協進會，1941年出版，頁749。
- (8) 張道隆等〈雪泥鴻爪道鄉賢〉，中共龍川縣委黨史研究室編：《龍川黨史》，總第十九期，1997年。
- (9) 自羅香林〈諺語格言韻編序〉一文，轉收於《興寧文史》第31輯。
- (10) 巴色會改名崇真會，其事在1920年。可參閱游汝傑：《西洋傳教士漢語方言學著作書目考述》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，2002年，頁11。
- (11) 關於韓山文事蹟，可參閱夏春濤〈洪仁玕流亡期間的交遊與經歷〉，《近代史研究》，1998年，第3期。
- (12) 關於郭士立事蹟，可參閱吳義雄：《在宗教與世俗之間：基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣州：廣東教育出版社，2000年。
- (13) 可參閱邢鳳麟〈風力相隨志更豪——洪仁玕在香港學習西方文明管窺〉一文，收於《太平天國與中西文化：紀念太平天國起義一百五十週年論文集》，廣州：廣東人民出版社，2003年。
- (14) 莊初昇，劉鎮發：〈巴色會傳教士與客家方言研究〉，《韶關學院學報》，2002年第7期。
- (15) (16) 自羅香林：《香港與中西文化之交流》一書，轉引自莊初昇上文。
- (17) 可參閱【日】倉田明子〈洪仁玕與“洋”社會——在香港逗留期間的洪仁玕〉一文，收於《太平天國與中西文化：紀念太平天國起義一百五十週年論文集》，廣州：廣東人民出版社，2003年。
- (18) 自《香港崇真會立會一百四十週年紀念特刊》，轉引自莊初昇上文。
- (19) 可參閱邢鳳麟：〈關於洪仁玕在香港的若干問題〉，《近代史研究》，1992年第4期。夏春濤：〈洪仁玕流亡期間的交遊與經歷〉，《近代史研究》，1998年，第3期。
- 【日】倉田明子〈洪仁玕與“洋”社會——在香港逗留期間的洪仁玕〉一文，收於《太平天國與中西文化：紀念太平天國起義一百五十週年論文集》，廣州：廣東人民出版社，2003年。三文對此事敘寫角度不同，但結論大致相同。
- (20) 可參閱李志剛：〈香港客家教會的發展和貢獻〉一文，收於劉義章主編：《香港客家》，桂林，廣西師範大學出版社，2005年，而此言引自其書142頁史料。
- (21) 可參閱【日】倉田明子：〈洪仁玕與“洋”社會——在香港逗留期間的洪仁玕〉一文，收於《太平天國與中西文化：紀念太平天國起義一百五十週年論文集》，廣州：廣東人民出版社，2003年，頁263，注釋一。
- (22) 貝德明相關事蹟已難尋覓，此英文名引自王慶成：《稀見清世史料與考釋》（武漢：武漢出版社，1998年）頁167對於《聖道東來考》一書所作的考釋部分。
- (23) 王治心：《中國基督教史綱》，上海：上海譯文出版社，2007年，頁243稱存真書院為最早的神學，可是其書誤將存真書院的創立年代寫作1846年，故會有此結論。此謬誤至今似仍無人指出。
- (24) 直至今日，香港中文大學崇基書院神學院與香港崇真小學暨幼稚園等單位，其歷史仍與當年巴色會創辦教育之史跡相關。本文存真書院改傳道書院之過程即取彼方提供之資料。較內地研究為可信。如雷雨田等《廣東宗教簡史》一書頁451稱“1864年創辦了存真書院，1876年創辦了傳道書院”，即似不明其內在變遷。
- (25) 雖王治心說法有誤，而盧龍光此說大致不謬，說見盧氏〈香港的基督教神學教育〉一文，收於徐以驊等主編《基督教學術》第一輯，上海，上海古籍出版社，2002年，詳285頁。
- (26) 參閱雷雨田等：《廣東宗教簡史》，上海：百家出版社，2007年，頁443。
- (27) 據廣東省立中山圖書館館藏陳安仁四十八歲(1938)自述稿《我生活的回憶》，收於中共東莞市委宣傳部、東莞市文學藝術界聯合會合編《東莞人物叢書》，廣州：廣東省出版集團、廣東教育出版社，2008年。

- (28) 此中學應即屬於巴色會之北會。
- (29) 中華續行委辦會編《中華基督教會年鑒》第六期，1921年，總論，教會大事記，頁32-33。
- (30) 並負責起1921年三月在雅加達創刊的國民革命刊物《天聲日報》的編輯工作。
- (31) 而且，歸國途中，陳安仁在香港還一度被港英當局扣押，國民黨元老鄧澤如的《中國國民黨二十年史跡》一書記載此事甚詳細。
- (32) 已著有《文學原理》、《六朝時代學者之人生哲學》、《天演評論》等書。
- (33) 1932年陳安仁到中山大學法學院教授中國政治史後，他更多地側重於參與到中西文化的論戰中來，表示要“折中地接受西化”，他在1932年出版了《中國政治思想史大綱》，1934年出版了《中國近代政治史》。在為中山大學史學系擔任課程的過程中，陳又將其講義整理，陸續出版，計有《中國文化演進史觀》、《中國上古中古文化史》、《中國近世文化史》等書。在陳看來，用鮮明的三民主義文化理論框架來整理中國本位文化，是中國振興必由之路，同時，他還吸取了“西方優長文化”中的生物史觀等新式學理來闡揚三民主義的中國文化史，豐富了三民主義的文化史研究的內在機理，配合國民政府的相關教育改革運動，使其在30年代的中國大學校園裡逐漸“定於一尊”。
- (34) 1932年8-11月，朱先後在廣州做了三場報告，宣揚“南方文化運動”，陳安仁與另一著名學者陳序經一起撰文支持朱。陳安仁與朱謙之在文化史的研究等領域有着一定的默契。在抗戰期間，他們又一起維護中山大學文科的遷徙，一起在《中山日報》等刊物上撰寫政論文章宣傳抗日。1942年秋天，朱謙之離任中大史學系主任，陳安仁接繼之，朱謙之在歡送歡迎會上盛讚了陳氏的“三不朽”，勉勵史學系學生在陳氏領導下繼續奮鬥，當時中大史學系學生黃慶華在〈春風草〉一文中曾筆錄此事。另外，朱謙之在《我與中大——奮鬥二十年》中也曾記錄其與陳安仁交往相關的一些片段。
- (35) 可參閱桑兵：〈二十世紀前半期的中國史學會〉，《歷史研究》，2004年第5期。
- (36) 中國社會科學院近代史研究所編《胡適來往書信選》（下冊），北京：中華書局，1980年，頁238-239。
- (37) 抗戰爆發，陳安仁任廣州市民眾抗敵後援會常委、第七戰區編纂委員會委員、第九戰區少將參事等職，常在西南、東南各報發表抗戰專論，鼓動全民抗日。
- (38) 陳安仁曾於1959-1960年在《崇基校刊》發表〈墨子的學術思想的探討〉、〈墨子的學術思想的探討再論〉、〈漢唐時代對西域文化之溝通〉等學術論文。
- (39) 陳安仁1963年在香港出版的《歷史教育通論》成為香港本地出版的最早的歷史教育專著之一。
- (40) 陳球輝：〈星聚中學史略〉，《梅縣文史資料》，第21輯。
- (41) 劉彼得：〈基督教與中國文化：客家個案的反思〉，收於羅秉祥等主編《基督教與近代中西文化》，北京：北京大學出版社，2000年，頁204。
- (42) 溫雄飛：〈回憶辛亥前中國同盟會在美國成立的經過〉，《廣東文史資料》，第25輯。
- (43) 陳允洛：《陳允洛文集》，廈門英華書院旅台同學會1971年出版，頁109。
- (44) 〈通緝反革命派彭攻堅等案〉、〈令民政廳遵照轉飭通緝彭攻堅等〉，俱見於《廣東行政週刊》，1927年，第6-7期。
- (45) 賈冀川：《20世紀中國現代戲劇教育史稿》，北京，中國戲劇出版社，2006年，頁64。
- (46) 引自王慶成：《稀見清史史料與考釋》，武漢：武漢出版社，1998年，頁191，對於《聖道東來考》一書所作的考釋部分。
- (47) 鍾嘉華：〈士紳、宗族、宗教與清末民初潮嘉地區教育的發展〉，《客家研究輯刊》，2000年第1期。
- (48) “From ‘Foreign Devils’ to ‘Running Dogs of Imperialism’: Basel Missionaries, the Hakka, and the Chinese Revolution in Guangdong (1860-1927)”. 中國學者左芙蓉：〈基督教在近代客家人中間的傳播與影響〉，《北京聯合大學學報》，2004年第5期，其中曾提及此書。
- (49) 章開沅：《社會轉型與教會大學》，武漢：湖北教育出版社，1998年，頁183。
- (50) 章開沅：《社會轉型與教會大學》，武漢：湖北教育出版社，1998年，頁185。
- (51) 徐以驊：《教會大學與神學教育》，福州：福建教育出版社，1999年，頁31。
- (52) 【美】任達：《新改革與日本——中國，1898-1912》，李仲賢譯，南京：江蘇人民出版社，1998年，序言。
- (53) 可參閱關曉紅：〈科舉停廢與清末政情〉，《中國社會科學》，2004年第3期。
- (54) 【美】盧茨(Jessie G. Lutz)著，曾鉅生譯《中國教會大學史(1850-1950)》：杭州：浙江教育出版社，1988年，頁152-153。
- (55) 何曉夏等著：《教會學校與中國教育近代化》，廣州：廣東教育出版社，1996年，頁290-294。
- (56) 粵、港、美三地館藏美國長老會華南教會檔案史料就頗能說明此一問題。
- (57) 可參閱黎照寰：〈兩廣遊學預備科館〉一文，收於《文史資料存稿選編》第24輯。
- (58) 桑兵：〈晚清民國的知識與制度體系轉型〉，《中山大學學報》，2004年第6期。

《廣東文徵》改編本斷句獻疑

陳廣恩*

《廣東文徵》對嶺南文化的價值是毋庸置疑的。香港中文大學曾對該書做了改編。改編本有斷句，方便了學界閱讀和使用，也便於流傳，實乃學林盛事。但改編本斷句問題似很多。本文以書名、篇名、人名、地名、職官稱謂名稱等為考察中心，對改編本斷句提出商榷意見，以期提高這部文獻的使用價值。

現存建國前輯錄古代廣東文獻的大型叢書，主要有張邦翼《嶺南文獻》、屈大均《廣東文選》、溫汝能《粵東文海》、羅雲山《廣東文獻》、陳在謙《嶺南文鈔》、吳道鎔和張學華《廣東文徵》（以下簡稱《文徵》）。其中輯錄歷代粵人作品最多、時間跨度最長、保留粵人文獻最完整的，當屬《文徵》。由此可見，《文徵》在嶺南文獻史乃至嶺南文化史上均佔有非常重要的地位。

1973年，香港中文大學建校十週年之際，由劉侯武發起，陳式欽捐資刊印《文徵》。這次刊印以吳道鎔原稿和張學華增補稿為基礎對《文徵》做了改編，改編工作由清代著名學者李文田之孫、當代著名歷史學家李棣負責。改編後的《文徵》全書精裝六巨冊，三十卷，是目前通行的本子。改編本對全書做了斷句，便於閱讀，從而極大地方便了學界使用。但白璧微瑕，筆者在整理屈大均《廣東文選》時，發現《文徵》改編本斷句問題似不少，難免會造成理解上的歧義甚至錯誤，這自然會影響到這部珍貴文獻的使用價值。鑒於此，筆者不揣淺陋，擬就《文徵》所錄粵人部分文中有關書名、篇名、人名、地名、職官稱謂名稱等理解的正確與否提出商榷意見。商榷辦法是：先列《文徵》改編本原文斷句（原文前註明卷數、作者、篇名），另起一行列出筆者的標點意見。對於需要加以解說之處，以按語的形式，盡可

能通過相關文獻作為佐證，說明筆者標點的理由。需要指出的是，筆者提出的祇是商榷意見，標點斷句不一定正確，因此還請方家批評指正。

書名、篇名

一、卷七邱濬〈開鑿大庾嶺碑陰記〉：即得韶郡所刻千秋金鑒，錄讀之。

即得韶郡所刻《千秋金鑒錄》，讀之。[按：“千秋金鑒錄”是書名，乃張九齡進呈唐玄宗之作，意在規勸玄宗以史為鑒，居安思危。]

二、卷十五張萱〈匯雅前編序〉：即其題〔曰〕輶軒⁽¹⁾使者，絕代語釋，別國方言。

即其題曰《輶軒使者絕代語釋別國方言》。[按：“輶軒使者絕代語釋別國方言”即揚雄《方言》之全稱。]

三、卷十五張萱〈朱未央印略序〉：惟是六書之學，則虛無人，故梓行元戴侗六書，故復為西園古韻，及西園古文。

惟是六書之學則虛無人，故梓行元戴侗《六書故》，復為西園古韻及西園古文。[按：《六書故》是元代戴侗所作的一部用六書理論來分析漢字的字書。]

四、卷十黃佐〈禘禘議〉：自諸侯遷廟禮君及從者，皆玄服，推之則喪服小記，禮不王不禘。

自《諸侯遷廟禮》“君及從者皆玄服”推之，則〈喪服小記〉“禮不王不禘”（……）[按：

*陳廣恩(1971-)，歷史學博士，暨南大學古籍研究所副教授、碩士研究生導師。

“諸侯遷廟禮”為《大戴禮記》篇名，“喪服小記”為《禮記》篇名。“君及從者皆玄服”即《諸侯遷廟禮》中“君玄服，從者皆玄服”一句。]

五、卷十二龐嵩《經說》：天作成命·時邁諸詩·則開創之烈。

〈天作〉、〈成命〉、〈時邁〉諸詩，則開創之烈。[按：〈天作〉、〈成命〉(即〈昊天有成命〉)、〈時邁〉均為《詩經》篇名，故“天作”和“成命”之間亦當斷開。]

六、卷十三郭棐《讀汲冢周書》：度訓篇曰·天生民而制其度·度小大以正·權輕重以極·明本末以立·中武稱篇曰·

〈度訓篇〉曰：“天生民而制其度，度小大以正，權輕重以極，明本末以立中。”〈武稱篇〉曰(……)[按：“武稱”和“度訓”一樣，是《逸周書》的篇名。〈度訓篇〉載：“天生民而制其度，度小大以正，權輕重以極，明本末以立中，立中以補損，補損以知足。”]

人名

一、卷二趙德〈昌黎文錄序〉：德行道學·文庶幾乎古·

德行道學文，庶幾乎古。[按：德，這裡是作者自稱，指這篇序文的作者趙德。]

二、卷四李昂英〈崔清獻公行狀〉：公善知人·平生薦引·惟游侶洪咨夔林略魏了翁李惟傳程公許·後皆為公輔·

公善知人，平生薦引，惟游侶、洪咨夔、林略、魏了翁、李惟傳、程公許，後皆為公輔。

卷四陳紀〈故宋朝散郎簽書惠州軍事判官兼知錄事秋曉趙公行狀〉：晚歲所交如梅水村陳匪峰趙竹澗李梅南張恕齋小山諸人·

晚歲所交，如梅水村陳匪峰、趙竹澗、李梅南、張恕齋小山諸人。

卷四陳紀〈故宋朝散郎簽書惠州軍事判官兼知錄事秋曉趙公行狀〉：有覆瓿集四卷·永嘉林資山資中郭頤堂為序·

有《覆瓿集》四卷。永嘉林資山、資中郭頤堂為序。

卷十六區慶雲《詩論》：至若大雅·則上溯后稷公劉太王泰伯王季之德·以及文王武王纘緒貽謀之盛·即姜嫄太任太姒之以坤矩贊乾維者⁽²⁾·靡不推本而崇尚之·

至若《大雅》，則上溯后稷、公劉、太王、泰伯、王季之德，以及文王、武王纘緒貽謀之盛，即姜嫄、太任、太姒之以坤矩贊乾維者，靡不推本而崇尚之。[按：各人名之間均當斷開。]

三、卷八倫文叙〈重修糧星門記〉：嶺服僻天一方·自任延錫光敷·播華風·而夫子之化已洽·

嶺服僻天一方，自任延、錫光敷播華風，而夫子之化已洽。[按：任延、錫光，均為東漢人。據《後漢書·南蠻傳》記載：“光武中興，錫光為交趾，任延守九真，於是教其耕稼，制為冠履，初設媒娉，始知姻娶，建立學校，導之禮儀。”據此，任延、錫光被認為是首開嶺南華風的兩位太守。]

四、卷八湛若水〈古樂經傳或問〉：或有問於蕭師孔時中曰·(……)今泉翁古樂經之擬補·但以十二律為經·而於其本則未之及焉·何居中曰·

或有問於蕭師孔時中曰：“(……)今泉翁古樂經之擬補，但以十二律為經，而於其本則未之及焉。何居？”中曰(……)[按：句中“何”是疑問代詞，“居”是語助詞，“何居”表示疑問。其後“中”是人名，指上文提到的蕭師孔時中。]

五、卷八陳錫〈易說序〉：何後分為施·孟·梁·丘·(……)施·孟·梁·丘·祖同出何·(……)傳言劉向以中古文·校施·孟·梁·丘·(……)施·孟·梁·丘·暨京氏學皆廢·

何後分為施、孟、梁丘。……傳言劉向以中古文校施、孟、梁丘，……施、孟、梁丘暨京氏學皆廢。[按：梁丘是複姓，句中指梁丘賀。梁丘賀與施雠、孟喜皆從王孫學《易》。何指田何。]

六、卷八陳錫〈易說序〉：自漢以來·諸儒嘗盡心考之·殊未博集·見經生·以明善言告之·

“(……)自漢以來諸儒嘗盡心，考之殊未博。”集見經生，以明善言告之。[按：《元史·

元明善傳》：“明善言：‘（虞）集治諸經，惟朱子所定者耳，自漢以來先儒所嘗盡心者，考之殊未博。’（……）集每見明經之士，亦以明善之言告之。”可見，句中“集”指的是元代大文豪“虞集”。]

七、卷八陳錫〈易說序〉：他日答劉君房滕珙書。

他日答劉君房、滕珙書。[按：劉君房是北宋劉安世（字器之，號讀易老人，學者稱元城先生，諡忠定）之孫，朱熹《晦庵集》卷六十有〈答劉君房書〉。滕珙是宋淳熙進士，官合肥令，與兄滕璘俱遊朱熹之門，編有《經濟文衡》。]

八、卷八陳錫〈易說序〉：夫音訓呂蓋，並陸德明、晁景迂書述之者。

夫《音訓》，呂蓋並陸德明、晁景迂書述之者。[按：呂指陳錫序文提到的《音訓》的作者呂伯恭，即東萊先生呂祖謙，其所撰《音訓》乃為朱熹《周易本義》而作。是書採錄了陸德明之《經典釋文》和晁說之（自號景迂，著有《景迂生集》）〈易規〉（見《景迂生集》卷一一）。]

九、卷九霍韜〈恭題明良⁽³⁾集後〉：臣趨召過韶，適韶守臣鄭驪，貳守臣郭顯，文教授臣陳一貫。

臣趨召過韶，適韶守臣鄭驪、貳守臣郭顯文、教授臣陳一貫（……）[按：郭顯文是人名。據阮元《廣東通志》卷二七〈職官表〉，郭顯文乃太和（治今安徽太和）人，舉人，嘉靖十年（1531）任韶州府同知。西安人進士鄭驪時任韶州府知府。

十、卷九張潮〈壽大司馬甘泉湛先生九十序〉：久者一之純，大者兼之，富遠而有榮，久而彌昌穆，叔豹所謂三不朽。

久者一之純，大者兼之富，遠而有榮，久而彌昌。穆叔豹所謂三不朽。[按：穆叔豹乃春秋時魯國大夫。《左傳·襄公二十四年》載穆叔豹在回答晉范宣子的問題時，提到立德、立功、立言三不朽。]

十一、卷十一羅虞臣《小宗辯》：繼高祖之嫡，祈死而無子，故其宗亡而虛存，繼曾祖者，

曾祖之嫡宗善，宗善之嫡昭圖，繼祖者，祖之嫡序，序之嫡澹夫，洵之曾祖，祖，皆庶也。

繼高祖之嫡祈，死而無子，故其宗亡而虛存；繼曾祖者，曾祖之嫡宗善，宗善之嫡昭圖；繼祖者，祖之嫡序，序之嫡澹。夫洵之曾祖，祖，皆庶也。[按：這是羅虞臣引蘇洵的話。蘇洵《嘉祐集》卷十四〈族譜後錄上篇〉：“凡吾之宗，其繼高祖者，高祖之嫡子祈。祈死無子，天下之宗法不立，族人莫克以其子為之後，是以繼高祖之宗亡而虛存焉。其繼曾祖者，曾祖之嫡子宗善，宗善之嫡子昭圖，昭圖之嫡子惟益，惟益之嫡子允元。其繼祖者，祖之嫡子諱序，序之嫡子澹，澹之嫡子位。”可見，祈、澹均為人名。]

十二、卷十二林大春〈平蠻碑〉：斬西賊渠率黃朝猛、韋銀豹等以徇。

斬西賊渠率黃朝猛、韋銀豹等以徇。[按：《明史·俞大猷傳》：“廣西古田僮黃朝猛、韋銀豹等，嘉靖末嘗再劫會城庫，殺參政黎民表。”]

十三、卷十二黎民表〈從化縣重修三壇記〉：其論實沈、台駘之崇曰。

其論實沈、台駘之崇，曰（……）[按：實沈，古代神話中高辛氏的小兒子，參宿之神。台駘，傳說中的汾水之神。]

十四、卷十三郭棐〈文成王陽明公祠記〉：先是右都御史姚鏌，有田州之役，土酋盧蘇王受搆亂。

先是，右都御史姚鏌有田州之役，土酋盧蘇、王受搆亂。[按：盧蘇、王受為當地二土酋，勾結作亂。《明史·張祐傳》載：嘉靖間，“盧蘇、王受亂田州。”]

十五、卷十三龐一夔〈改建龍王廟記〉：焚人附會為沙，壹⁽⁴⁾觸沉木孕九龍，故地若商玄鳥而周履歆也。

焚人附會為沙壹觸沉木孕九龍，故地若商玄鳥而周履歆也。[按：據《後漢書》卷一一六《南蠻西南夷列傳》：“哀牢夷者，其先有婦人名沙壹，居於牢山。嘗捕魚水中，觸沉木若有感，（……）因名子曰九龍。”可見，“沙壹”乃哀牢人傳說中九龍之母。]

十六、卷十三龐一夔〈言之必可行說〉：經齊國夏衛石曼姑帥師圍戚。

經齊國夏、衛石曼姑帥師圍戚。[按：“國夏”與“石曼姑”乃齊、衛二國將領。]

十七、卷十四葉夢熊〈重修商阿衡伊尹墓記〉：教諭趙君國相訓導于君三聘主簿顧廉典史⁽⁵⁾張容相與以視其役。

教諭趙君國相、訓導于君三聘、主簿顧廉、典史張容相與以視其役。[按：句中官名後均為人名，各人之間當斷開。]

十八、卷十五張萱〈論后夔〉：尚書中侯曰，禹拜稽首讓於益，歸註⁽⁶⁾歸堯臣讀為夔。

《尚書中侯》曰：“禹拜稽首，讓於益、歸。”註：“歸，堯臣讀為夔。”[按：益、歸是二人名。益即伯益，舜大臣。歸即夔，夔一作歸，舜樂官。鄭玄註漢代緯書〈尚書中侯〉曰：“歸，堯臣讀為夔。”《樂葉聲儀》曰：“昔歸典樂。”《尚書·舜典》：“帝曰：‘俞！咨益，汝作朕虞。’（……）伯拜稽首，讓於夔、龍。”]

十九、卷十五張萱〈論虞舜妃〉：舜二妃，娥皇無子女，英生均。

舜二妃，娥皇無子，女英生均。[按：傳說中娥皇、女英為堯的兩個女兒，嫁給舜為妃。均即商均，女英之子。]

二十、卷十八薛始亨〈司馬相如論〉：宋徽宗不為帝王，安石不為相，其文采風流當絕於時矣。

宋徽宗不為帝，王安石不為相，其文采風流當絕於時矣。

地名

一、卷十一羅虞臣〈擬田叔燒梁王獄對〉：臣叔謹奉陛下詔，往案梁事，還至霸⁽⁷⁾昌，廡失火，焚梁王之獄辭，臣叔死罪。

臣叔謹奉陛下詔往案梁事，還至霸昌廡，失火，焚梁王之獄辭，臣叔死罪。[按：霸昌廡是地名。《史記·梁孝王世家》：“遣田叔、呂季主往治之。（……）來還，至霸昌廡。”張守節《史

記正義》引《括地志》云：“漢霸昌廡，在雍州萬年縣東北三十八里。”]

二、卷十三葉春及〈新築北津寨記〉：故歲調東莞弋船發神電，陽江，雙魚，海朗，尺籍，戍戢，船澳，為北津外藩。

故歲調東莞弋船，發神電、陽江、雙魚、海朗尺籍戍戢船澳，為北津外藩。[按：戍船澳，地名，在今廣東東莞。尺籍，指軍籍。]

三、卷十三歐大任〈重刻徐迪功集序〉：昌穀摘詞釋齒，束發登朝，北地信陽，閩中歷下，儀封寶應，建業亳州，七八大家，雅見推重。

昌穀摘詞釋齒，束發登朝，北地、信陽、閩中、歷下、儀封、寶應、建業、亳州，七八大家，雅見推重。[按：“北地”至“亳州”均為地名，這裡以地名指代各地文學家，所指八人分別是李夢陽、何景明、鄭善夫、李攀龍、王廷相、朱應登、顧璘、薛蕙。李夢陽，字獻吉，號空同子，原籍慶陽（今屬甘肅）人，慶陽屬北地郡。何景明，字仲默，號大復山人，信陽（今屬河南）人。鄭善夫，字繼之，號少穀，閩縣（治今福建福州）人。李攀龍，字於麟，號滄溟，歷城（古稱歷下，治今山東濟南）人。王廷相，字子衡，號浚川，儀封（今河南蘭考儀封）人。朱應登，字昇之，號凌溪，寶應（治今江蘇寶應）人。顧璘，字華玉，號東橋居士，建業（治今南京）人。薛蕙，字君采，號西原，亳州（治今安徽亳州）人。]

四、卷十七區懷瑞〈當陽縣社學記〉：余於河溶涓溪河萬城乾溪蓮坪諸鄉鎮擇⁽⁸⁾，其間井繁庶。

余於河溶、涓溪河、萬城、乾溪、蓮坪諸鄉鎮，擇其間井繁庶（……）[按：河溶、涓溪河、萬城、乾溪、蓮坪均為地名，之間應該斷開。]

五、卷十八鄭露《海覽》：近睇三韓日本倭奴末⁽⁹⁾盧伊都蘇奴琉球爪哇。

近睇三韓、日本、倭奴、末盧、伊都、蘇奴、琉球、爪哇。[按：“三韓”以下均為國名和地名，當斷開。]

職官稱謂名稱

一、卷十黃佐〈上楊石淙書〉：惟我朝不設宰相，而館閣置公孤之臣卿，部分軍國之務。

惟我朝不設宰相，而館閣置公孤之臣，卿部分軍國之務。[按：明廢宰相制，設內閣協助皇帝處理朝政，設六部分相權，執行皇帝的命令，直接向皇帝負責。館閣實際上是決策部門，卿部則為執行部門。]

二、卷十黃佐〈與葛子中論周禮書〉：王乘玉輅，建太常節，服氏維者六人，服皆袞冕。

王乘玉輅，建太常。節服氏維者六人，服皆袞冕。[按：節服氏乃職官名。據《周禮·夏官·節服氏》：“節服氏掌祭祀朝覲，袞冕六人，維王之太常。”]

三、卷十黃佐《翰林院廳壁記》：凡職掌正官，綜其宏綱，而所屬則有待詔以供奉，侍書以副墨，典籍以掌秘書，五經博士以稽今古。

凡職掌，正官綜其宏綱，而所屬則有待詔以供奉，侍書以副墨，典籍以掌秘書，五經博士以稽今古。[按：句中“正官”是與屬官相對而言的。《明會典》卷二〈吏部·官制〉載翰林院所設正官：學士一員，侍讀學士二員，侍講學士二員；首領官：孔目一員；屬官：侍讀二員，侍講二員，博士五員，典籍二員，侍書二員，待詔六員；史官：修撰三員，編修四員，檢討四員。]

四、卷十一陳建〈任官十議〉：今京朝官如翰林，編修，檢討，六科給事中，尚寶司丞，中書舍人，行人司行人之類。

今京朝官如翰林編修、檢討、六科給事中、尚寶司丞、中書舍人、行人司行人之類。[按：句中“翰林”指翰林院，乃明朝官署名。編修、檢討乃翰林院屬官，編修常稱為翰林編修，乃職官名。]

五、卷十一羅虞臣《中官傳》：會僉事廖謨杖死，驛丞有司奏逮治。

會僉事廖謨杖死驛丞，有司奏逮治。[按：驛丞指明清時設在各府、州、縣的掌管驛站的官員。廖謨杖死驛丞，所以有司才奏明逮治。尹直《審齋瑣綴錄》卷一記載“福建僉憲廖謨杖死驛丞事”甚詳。]

六、卷十二何彥〈督府洋山凌公平寇序〉：兼之督行兩廣二總兵，兩廣司，道，參，遊，守備，府，衛，所，州，縣，正佐文武各官，刻期臨戎。

(……)兼之，督行兩廣二總兵，兩廣司道，參遊，守備，府，衛，所，州，縣正佐，文武各官，刻期臨戎。[按：司道乃官名。明代設道，道的設立及其制度頗為複雜。司道掌一道之政。《崇禎長編》卷六三：“至於司道者，一方之綱維；守令者，萬民之保障。”參指參將，遊指遊擊，均為明總兵屬官。明代史書中往往聯稱為參遊，如《明世宗實錄》卷三一：“其參遊、守備等官，亦要各舉所知，送鎮巡官酌用。”正佐指長官的輔佐官。《明史·選舉三》：“在外府、州、縣正佐，在內大小九卿之屬員，皆常選官，選授遷除，一切由吏部。”]

七、明文補刊黃佐〈周禮辯〉：司諫司救土⁽¹⁰⁾訓誦訓，則又自下達上，惟恐嘉言攸伏，而野有遺賢也。

司諫、司救、土訓、誦訓，則又自下達上，惟恐嘉言攸伏而野有遺賢也。[按：據《周禮·地官》，司諫、司救、土訓、誦訓，均為官職名，中間當斷開。]

【註】

- (1) “曰”字原脫，“輅軒”原倒為“軒輅”，據《廣東文選》(康熙二十六年三閩書院刻本)卷九補、改。
- (2) 者，原誤作“本”，據《廣東文選》卷一〇、區慶雲《定香樓全集·粵中稿》(民國四年鉛印本)改。
- (3) 明良，原誤作“良朋”，據霍韜《渭涯文集》(明萬曆四年霍與瑕刻本)卷五改。
- (4) 壹，原誤作“一”，據《後漢書》卷一一六《南蠻西南夷列傳》(中華書局1965年點校本)改。
- (5) 史，原訛為“吏”，據《廣東文選》卷一二改。
- (6) 註，原形訛為“汪”，據羅泌《路史》(北京圖書館2003年影印本)卷二一改。
- (7) 霸，原作“羈”，誤。據《史記》(中華書局1982年點校本)卷五八《梁孝王世家》改。
- (8) 擇，原形訛為“澤”，據《廣東文選》卷一三改。
- (9) 未，原形訛為“末”，據鄭露《嶠雅》卷七改(黃灼耀校點、楊明新註釋本，廣東高等教育出版社1990年版，頁388)。
- (10) 救，原形訛為“教”；土，原形訛為“士”，據《周禮·地官·土訓》、黃佐《泰泉集》(明萬曆元年刻本)卷二九改。

唐廷樞與中國近代煤礦業

胡海建*

關於開平煤礦，中外史學界的大師們在他們的著作中有過零散的研究。美國學者劉廣京、費正清兩位先生在《劍橋中國晚清史》中對唐廷樞管理開平煤礦的總方針、財政等有過論述。美國田納西州立大學郝延平教授的《十九世紀的中國買辦》和怡和洋行一百五十週年編的《薊草與玉》中對唐廷樞工業投資、工業管理和企業家的三重角色進行過闡述，認為唐廷樞是中國第一現代化買辦。汪敬虞先生在《唐廷樞研究》一書中對唐廷樞投資於現代工礦企業、附股等有過論述。唐有淦先生對唐廷樞創辦開平煤礦的全過程有過綜述。北京師範大學李志英老師對唐廷樞在洋務企業中的管理和資金籌措有過專文論述。但這些論述都是零散的而不是系統的。本文擬系統論述唐廷樞在創辦開平煤礦的過程中進一步向民族資本家邁進的重大轉變。

面對西方列強掠奪中國礦產的危險，面對洋務運動以來對煤鐵的大量需求，面對要求擺脫貧窮力求“致富”的強烈呼聲，特別是1874年臺灣事件的刺激，李鴻章、唐廷樞意識到必須創辦自己的礦業。加之1883年盛宣懷借徐潤等挪用局款之名，又倚重李鴻章的支持，在輪船招商局爭奪督辦之位，排擠唐廷樞。1876年10月唐廷樞應李鴻章之召前往天津籌創開平煤礦。唐廷樞不辱使命，實地勘測，經磁州試採失敗，改試開平成功，並提出具有資本主義性質的〈開平礦務局招商局章程〉，艱難招股。1880年8月正式開鑽出煤，生產能力不斷提高。隨着煤的大量開採，運輸日益重要，唐廷樞開鑿運河，修築鐵路，使用蒸汽機車，開始了中國歷史上的鐵路和蒸汽機革命。採煤和鐵路運輸相互推進，唐廷樞領導下的開平煤礦產量不斷提高，促使他將鐵路拓展至蘆台，組建開平鐵路公司，再把鐵路延至大沽、天津、山海關；鐵路的修建和延長又促使林西煤礦的創建。他以煤鐵為中心相繼在開平創辦中國最早的水泥廠——唐山細棉土廠，使用電話、電報，開設維修工廠，製造第一臺龍引機車，建立塘沽

種植公司，使開平成為中國近代的工業中心，成為以礦區為中心的新型工業基地。唐廷樞在推進中國近代化的過程中，使自己進一步向民族資本家邁進。

創辦開平煤礦

19世紀70年代中期，中國的洋務運動已進行了十五年，中國出現了“同治中興”的局面。但內憂外患並未消失。西方列強對中國豐富的礦藏早就垂涎三尺，臺灣事件使東南沿海出現民族危機。洋務運動的發展，需要進口大量的煤鐵，耗銀鉅大，導致國庫空虛。要想富國須振興商務，開採礦產。1876年，還在輪船招商局任上的唐廷樞受任籌創開平煤礦。他善於調研，注重環境對企業的制約作用；他充分發揮了工業投資者、工業管理者和企業家的三重作用，成功地創辦開平煤礦並不斷提高其生產力。

一、開平煤礦創辦的原因

開平煤礦作為近代礦業的先河，與洋務運動的進一步發展需要大量使用煤鐵息息相關；也與

*胡海建，廣州暨南大學歷史學博士、華中師範大學博士後，現任肇慶學院教育學院院長、教授。

19世紀70年代民族矛盾上昇、民族危機加劇密切相聯。

1) 民族危機嚴重

礦業的危機隱患。鴉片戰爭後，西方列強就窺測中國的礦產資源。隨着列強在中國的軍艦和工廠的增多，對煤鐵的需求日益擴大。據統計，19世紀40年代“中國沿海的輪船每年消耗煤炭達四十萬噸”。⁽¹⁾所以中國礦業史上首先要求採用現代方法開礦的是外國人，尤其是英國人對發展中國煤礦的可能性特別感興趣。這是因為他們的海軍和航運公司都需要廉價的燃煤供應。他們一向使用的是英國煤和澳洲煤，但是運費把煤價提得很高。他們不願意用中國的煤，原因是中國用土法產煤和運煤的效率很低。另一個使外國人對中國煤礦感興趣的原因是，外國公司想在中國經營煤礦獲得利潤，煤商想做中國煤的買賣獲得利潤，機器商想在中國推銷採礦機械獲得利潤。也許正是因為懼怕外國勢力的侵入，中國政府內部始終諱莫如深。然而鐵板一塊地反對開採煤礦後來出現了鬆動的徵兆。一是總理衙門同意布魯斯派潘培利到齋堂去視察煤炭，二是協約中欽命南洋外交督辦即將調查齋堂和基隆煤礦並派員到那些地方去試辦開礦事宜。⁽²⁾事實上，英國人從19世紀60年代就開始了在中國的煤礦勘測。早在1862年，一位英國海軍軍官曾到北京以西的齋堂(Chai-Tang)煤礦去視察，其目的在於確定能否生產一種相當質量的輪船燃料煤，並以合理的運費運到海邊去。1863年，白林格(Anson Burlingame)和布魯斯(Sir Frederick Bruce)作好了安排，派一位從前在日本政府供職的美國採礦工程師潘培利(Raphael Pumpelly)去齋堂礦地再作一次調查。總理衙門同意了這個建議，並擔負了旅費。於是中國有識之士紛紛提出自行開採，以杜絕洋人的覬覦之心。

邊疆危機。19世紀70年代，帝國主義發起新一輪對中國的侵略，民族矛盾上昇。針對上述情況，有識之士憂心忡忡。“日取外洋之煤鐵，以製我器”，不但“金幣外流”，而且“一旦海疆

有事，洋舶不來，而我之製造無所取捨，將何以禦之”。⁽³⁾“利源之涸日甚一日，複歲出鉅款購用他國煤鐵，實為漏卮之大宗。”⁽⁴⁾加之1874年日本侵略臺灣，“海防”問題日益突出。薛福成在〈密陳海防疏〉中提出“中國金銀煤鐵等礦，未經開採者”甚多。“貨棄於地，而外人垂涎久矣。似不妨用彼國開挖之器，興中國永遠之利。”⁽⁵⁾“炮船機器之用，非鐵不成，非煤不濟”，“設有閉關絕市之時，不但各鐵廠廢工坐困，即已成輪船，無煤則寸步不移，可憂孰甚”！⁽⁶⁾薛福成、李鴻章對加強海防和用西法開採煤鐵礦藏的重要性闡述得非常深刻而透徹。

財政危機日益嚴重。興辦近代工廠、企業，進行中國的近代化均需要燃料——煤。洋務派興辦江南製造局、天津機器局、上海輪船招商局等軍事工業和民用工業，冶煉和運輸都必須花大量白銀從外國進口洋煤。

僅從天津洋煤歷年入口量值表中，我們就可讀到如下沉重數位：

1870年	580噸	1,953兩
1871年	505噸	1,050兩
1872年	850噸	1,310兩
1873年	1,055噸	10,550兩
1874年	1,796噸	17,965兩
1875年	1,177噸	81,767兩
1876年	1,870噸	62,786兩 ⁽⁷⁾

這表明，天津洋煤進口歷年入口量值一直呈上昇趨勢。

再從中國國際貿易統計來看，全國洋煤(包括焦煤)歷年入口量值同樣有增無減：

1870年	78,405噸	909,463兩
1871年	85,556噸	852,445兩
1872年	134,393噸	1,225,605兩
1873年	115,113噸	905,188兩
1874年	116,294噸	677,181兩
1875年	143,279噸	677,181兩
1876年	125,765噸	729,422兩 ⁽⁸⁾

據上可見，進入19世紀70年代，邊疆出現危機，民族矛盾加重。進入“求富”階段的洋務運動，面對清王朝的財政危機，迫切要求推進中國近代化礦業。曾國藩認為用西法和機器來開礦對中國是有利的。李鴻章則更關注中國近代採礦業的發展。他的態度非常堅決，決定對中國的採礦事業採取實際的行動。這個動議是1874年作出的。那時李鴻章和招商局以及津滬兵工廠的有關人員開始認真討論舉辦一個現代化採礦公司的可能性。就從這一年開始到1875年，他們都把注意力集中在直隸省南部接近河南邊界的一個名叫磁州的煤鐵礦床上了。當時，還有一位主張試採煤礦的顯赫人物，那就是兩江總督兼南洋通商大臣沈葆楨。⁽⁹⁾

也許是考慮到單以直隸請奏朝廷准予開採磁州煤鐵勢單力薄，李鴻章便決定聯合沈葆楨以南北兩洋通商大臣的身份會奏。光緒元年(1875)，李鴻章和沈葆楨向朝廷呈遞了奏摺。同年四月二十六日，朝廷允其所請，上諭：

開採煤鐵事宜，著照李鴻章、沈葆楨所請，先在磁州、臺灣試辦，派員妥為經理。即有需用外國人之處，亦當權自我操，勿任彼族攬越。⁽¹⁰⁾

從此中國近代的礦業正式進入實踐階段。

臺灣基隆煤礦的試采頗為順利。當年沈葆楨就聘僱了英國礦師翟薩勘察選定礦區。冬天，翟薩便赴英國購機僱匠。1876年夏天開始鑿井，僱用英國礦師共十二人，自礦區至海口修築輕便鐵道，爭取在次年正式出煤。⁽¹¹⁾

唐廷樞對創辦開平煤礦的貢獻分析

唐廷樞1876年北上籌創的開平煤礦，是他經營的企業中時間最長、傾注精力最多、影響最大的一個。他注重實地調研，時刻體現出一個企業家的實幹精神。他集工業投資者、工業管理者和

企業家於一身，成功地創辦了中國近代大型的資本主義企業——開平煤礦。

1)實地調研：企業家的實幹精神

全面勘測礦址。唐廷樞在籌創開平煤礦的過程中，時刻體現出一個企業家的實幹精神。1876年唐廷樞做的第一件事是按照李鴻章的要求帶着馬立師離開天津，前往二百多英里外的北塘河與灤河之間的開平盆地，並對那里的煤鐵資源進行實地勘察。

光緒二年九月二十九日，唐廷樞向李鴻章具稟了〈勘察開平煤鐵礦務並呈條陳情形節略〉，詳細地報告了此次開平之行的收穫和對試採開平煤鐵的具體設想：

竊職道廷樞荷承中堂面諭，馳赴開平查看煤鐵礦情形，當於月之十九日乘坐小輪船，由大沽而至北塘口進發，其河道灣闊深淺與大沽河相仿。二十日辰刻抵蘆台，即由陸路東北五十里至王蘭莊歇宿。該莊之東，有河名曰陡河，由該莊直南入澗河而出海，計陸程約六十里，水路約一百八十里。查陡河發源在開平之北四十里榛子鎮，其河水尚深，惜乎灣曲窄狹，橋樑甚多，以至小船未便往來。二十一日早，由王蘭莊向東北行八十里，是晚抵開平，即古之縣城也。現在東屬灤州，西屬豐潤。二十二、二十三、二十四連日在開平一帶，東三十里至古冶，西南十五里至唐山，北二十里至鳳山，逐日將煤井鐵石細看，似有把握。⁽¹²⁾

現土法開採法(……)，由開平牛車至蘆台(……)，由蘆台用小船運至天津，每噸價共六兩四錢。若運上海以拒洋煤(……)，斷難出售(……)。況仿照西法採煤，每天應運五、六千擔，須僱大車三百乘方足數用，不獨無此多車，且車價騰貴，更難化算。(……)如築鐵路(……)，祇需成本銀四兩，不獨可拒洋煤，尚屬有利五錢。如每年採煤十五萬噸，便可獲利銀七萬五千兩。欲使開平之煤大行，以奪洋煤之利，及體恤職局輪船，多得回頭載腳十萬餘兩，苟非由鐵路

運煤，誠恐終難振作也(……)。但開煤必須築鐵路，築鐵路必須採鐵。煤與鐵互為表裡，自應一齊舉辦。計購煤鐵機器等銀四十萬兩，築鐵路銀四十萬兩，共銀八十萬兩，為數頗鉅，恐非易籌。如能先籌銀三十萬兩購買機器，逐年續籌銀三十萬兩以為買地築路採煤熔鐵等項之需，便可敷行。鐵路築成，第二年便可入鐵路利銀十九萬兩，煤利銀七萬五千兩，鐵利銀十萬兩。其餘兩年便可歸本，以後每年入息三十餘萬兩之多，豈不溥哉！⁽¹³⁾

這份報告的核心是：開煤必須築鐵路，築鐵路必須採鐵，煤與鐵相為表裡，自應一齊舉辦。

洋人對中國洋務運動的每一個舉措都是相當敏感的，〈1876年天津英國領事記開平煤礦〉：

直隸總督顯然有意打算用外國機器開採天津東北北塘河與灤河之間的開平鎮的煤礦。1876年10月總督派了一位英國礦師，攜帶翻譯員一名，去勘察當地曾(以土法)開採的礦區的可能的產量。勘察結果，知礦區的七十八方英里；據曾在當地挖煤的工人說，煤層約厚七英尺，依此估計，則全區煤的儲藏量即有六千萬噸。

煤質係中等的煙煤，宜於輪船使用。天津機器局和輪船招商局日益加多的船隻需煤很多，開平既然煤藏豐富，他們定會急於要設法開採。運煤需要修建一條鐵路，從礦區修至北塘河上的蘆台，長約四十五英里。鐵路要經過的地方十分平坦，居民不多，修建工程應沒有困難，因此這工程費錢不多即能完成，也不至於引起居民的反對。

蘆台是汎海的沙船能到的地方，水路距北塘約六十英里，兩地之間河身甚寬，水道較直，比白河較深⁽¹⁴⁾。

親力親為，設局鑿井。唐廷樞不僅注重實地調研，更注重親力親為，求真務實。1878年5月，

唐廷樞離開上海，前往開平正式設局鑿井。此時，從英國購買來的採礦機器已從海上運來，卸至蘆台。而早在上年李鴻章令唐廷樞與盛宣懷函速北上勘查的英國礦師柏愛特(R. R. Burneff)、莫爾斯衛(J. M. Molesworth)、金達(Claude Kinder)等都已到達了礦區。在這些外國礦師中，最重要的是柏愛特⁽¹⁵⁾和金達⁽¹⁶⁾兩人。

光緒四年(1878)八月初四日，《申報》登載的〈柴維振致友書〉一文，對陪同唐廷樞前往開平設局鑿井的具體日程是這樣記述的：

弟自五月初十日隨同唐景星觀察自上海揚帆，十五日安抵天津。二十八日觀察委弟前往開平先行佈置一切，於六月二十日觀察偕洋人礦司等亦抵開平。二十二、二十三、二十四連日往勘煤鐵各礦。二十五日開局，名曰：“開平礦務總局”。二十六、二十七、二十八、二十九後往各礦勘查煤鐵成色。查得開平鎮之西二十為喬家屯地方數處所產之煤，比別礦更高，滿地皆是，非煤即鐵，氣脈甚旺，雖二、三百年採之不竭。昨日礦司柏愛特將煤塊化驗，內中祇有土灰二釐三毫。據礦司巴爾⁽¹⁷⁾云，此煤與英國上等之煤相埒。查據土人稱，二十六年前有劉姓開過此礦，其煤極厚，均係大塊高煤；後因泉水來源甚急，以致中止，迄今舊址尚在。觀察現擬於此處開辦。⁽¹⁸⁾

8月，唐廷樞便決定立即開工鑿井，因秋雨連綿，一連數日仍未見晴，使機器的轉運遇到了相當大的困難。

唐廷樞親自趕往蘆台督運。因為陸路難行，便改由水路運至澗河口，後改由還鄉河運至豐潤縣的泊官屯，再卸船裝車，運往喬家屯鑿井工地，並擇日正式開鑽。

光緒四年(1878)九月二十七日，唐廷樞向李鴻章呈具了〈稟陳開平礦務開辦情形懇請核奏由〉：

竊開平礦務，已於本年七月初六日由本司等稟報立局開辦在案。旋因秋雨積潦，車路泥濘沒蹕，鑽地機器難運，待至八月初間，仍未晴霽。職道廷樞親至蘆台督運各件機器，改由水路繞道港汊，循行海灘，入澗河口，直達唐山工次。其大件太高，內河橋樑難越，取道還鄉河至豐潤縣界之泊官屯起岸。於是二十日陸續運齊，會同洋人巴爾，督率機司匠工人等，擇在唐山南麓喬家屯村西地方設放停妥，即於九月初七日開鑽。本日祇鑽入浮泥四尺；次日鑽及粗石，數日間鑽透石骨。至十七，鑽到七十七尺，驗得有煤一層，厚可四尺，煤質甚高，與英國上等煙煤相侔。據巴爾云，唐山煤多且佳，已無疑義。另有鐵石、灰石排行間生，可供數百年採用。(……)現擬冬前鑽地三百五十尺，穿透鄉人前棄之煤層為止，始可決定來春開井之方位。其井擬開徑十四尺，深五百尺，務須開穴在各煤層正中，俾將來取煤，四面煤槽不致參差遠近。大約已卯(光緒五年)春末開井，秋末工完，冬間將抽水提煤機器佈置齊全；(光緒)六年庚辰春季方可取煤。創始則曠日經營，克成則事半功倍。

(……)至於購辦一切經費，及兩年辛工，約需資本二十餘萬兩，現經將次招齊。俟見煤得利，或股本充足，再購鐵爐為數冶之計。趁此冬令農閒，僱工鑿石，以備來春磊砌井圍之用。一面函致英國鐵廠，定造抽水提煤機器，限五、六日造竣，秋間抵工，庶不致臨時停工待器。除現辦鑽地機器、買地、造房及起磚灰窯等項，已用四萬餘兩外，仍擬定造五百尺深抽水機器一副，每日提煤可至五百噸之機器一副，一百五十匹馬力之水氣鍋一件，與及井底井面各種應用之器具，統計尚需銀十萬兩有零。擬俟憲臺出奏定案後，即將該項彙寄英國定造。(19)

唐廷樞在計劃中把開平煤礦的前期工作任務、開鑽情況及經費情况等一一向李鴻章作了詳細彙報，工作雖艱苦，但也卓有成效。1878年開鑽，1879年春末開井，1880年春季正式出煤，共

花費近兩年的時間。現在的關鍵是要向英國定造抽水和提煤等機器。

李鴻章卻鑒於磁州的教訓，不想過早地把此事張揚出去，以免中途失利不好交待。當然他不便把心中的隱憂告知唐廷樞，而是擱置起來，以使開採開平煤鐵的計劃從容地繼續進行。此舉的確是兩相兼顧的權宜之計，並為以後的事實所證明。

唐廷樞從1876年北上籌創開平煤礦到1880年春季出煤，僅用三年半時間就完成了從勘測、化驗、鑿井、出煤的過程。這主要是他的實幹精神在起重要作用，實幹精神帶來鉅大的效果。1878年開鑽，1879年2月，第一個礦井的開井工程正式開始，1879年3月第二個礦也正式開井。特別值得一提的是，唐廷樞在調研的基礎上，認真思考，反複研究，然後才作出正確決策。與此同時，新聘用的英國礦師也陸續來到了開平，已經達到了九人之多。(20) 勘查鐵礦的工作也進展順利。柏愛特在距唐山十七里的白馬山一帶發現了含量很高的鐵礦。唐廷樞根據柏愛特這一重要發現，反複思考，決定在礦廠興建煉鐵廠，並準備由柏愛特任監工，修築從礦廠到白馬山的鐵路，以便運送鐵礦石。(21)

2) 實行股份制招商，體現出一個工業投資者的才幹

股份制是西方企業管理中的一種有效方式，在西方較為成功地運作了相當長的時間，但在19世紀70年代的中國，還是新生事物。人們知道股份制會對企業管理產生積極作用，但對其具體運作還不十分清晰。買辦出身的唐廷樞對這一新生事物早就十分瞭解，在怡和洋行工作期間就進行過許多附股活動。他曾附股諫當保險，華海輪船公司、北清、公正輪船公司等，在這些推銷股份的活動中他積累了許多經驗，特別是1873年入主招商局，利用股份制成功地改組中國近代這一大大型的國有民用企業。同樣，唐廷樞利用股份制成功地創辦了中國近代礦業的典型代表開平煤礦。

起草〈開平礦務局招商章程〉，確立辦礦的宗旨。1877年，根據李鴻章的批文，唐廷樞會同丁壽昌、黎兆棠詳細討論，草擬了一個官督商辦的十二條章程，從設局、鑿井、建爐、集股，到人事、文案、開棧、市價、銷售、地畝等都作了議定。

9月27日，唐廷樞和黎兆棠、丁壽昌三人向李鴻章具了〈稟覆遵批議定開平礦務局招商章程由〉：

一、議設局立名，畫一事權也：擬於直隸開平設局，名曰“開平礦務局”，專為開採開平一帶煤鐵等礦，並就地熔化生熟鐵等事。餘外生意概不攪越，以專經營。

二、擬集資八十萬兩，分作八千股，每股津平足紋一百兩。一股至十股皆可附搭。定於註冊之日先收銀十兩，光緒四年正月再收四十兩，以便購辦機器。其餘五十兩限四年五月收清。

三、將來生意興旺，或需添機器，或另開煤井，准再招新股二十萬兩，合足一百萬兩。

四、議儲材幫辦，俾專責成也：擬創興之初，先由本司職道等招商舉行。俟辦有頭緒。隨時體察司事人員，有能勝任者，會同稟請劄委幫辦。倘督辦陞遷，或別有更調，即由幫辦接理，以資熟手。所有煤鐵兩廠規條，俟開辦後，隨時察看情形，會詳核奪。

五、查此局雖係官督商辦，究竟煤鐵仍由商人銷售，似宜仍照買賣常規，俾易遵守。所有各廠司事，必須於商股之中選充，方能有裨於事。請免添派委員，並除去文案書差名目，以節糜費。

六、每年所得利息，先提官利一分，後提辦事者花紅二成，其餘八成仍按股均分。

七、議樽節局用，限制不逾也：查廠內督工司事匠人等，均憑本人材幹，酌給薪水，按月發給，不得挪移掛借分文。除飯食、油燭、紙張、雜用按照實數開銷帳外，所有酬應等項一概不認，以重公本。

八、查股分一萬兩者，准派一人到局司事。

九、議設棧堆貨，轉運有歸也：開平除生熟鐵廠之外，另設棧房，以便每日將所採所化之煤鐵分別進棧，收出數目，立簿登註。又在蘆台設立分棧，以便配運天津。其煤鐵至津，即入招商局棧房，以免另行設棧，虛糜經費。該棧租等費，仍照市面大例算還。

十、所有生熟鐵至津，按照市面價值，先聽機器局取用。煤照市價，先聽招商局、機器局取用。其餘或在津售，或由招商局轉運別口銷售。

十一、議分別官私，按地科賦也：開採煤鐵之山若係官地，由局報明，照章昇科；若係民眾，由局按照時價買定。所成之鐵，所採之煤，均遵新鈔兩關核定內地銷售及出口運售成章完稅，以重錢糧而一體例。至釐金亦須酌核，熟鐵每百斤，擬完釐五分，生鐵每百斤，擬完釐三分，煤每百斤完釐銀一分，以充軍餉。

十二、議股分各商，詳開姓氏也：凡入股者務將姓名籍貫註明，以便常通資訊，所有股分銀兩，可就附近各口岸交招商局代收。總合天津平色為準，以昭劃一。⁽²²⁾

這個章程共計十二條，具體包括：招商集資與分紅，擬准集資分為兩期等。第一期集資八十萬兩，分八千股，每股一百兩，1878年5月收齊；第二期將來生意興旺後，再新招股二十萬兩，合計一百萬兩。每年所得利息先提官利一分，後提分事者花紅二成，其餘八成仍按股均分。具體管理辦法，由商人經銷，各廠司事股東推選，並請求不要派委員，並除去文案書差名目。具體運作按市場運作，由商人銷售煤鐵，仍按買辦常規，價格按市面價值銷售。業務範圍也作了規定，專為開採煤鐵並就地熔化生熟鐵等，其餘生意不攪越，以便專心經營。這是一個典型的資本主義性質的章程。它規定以商品生產為目的，按市場規律和價值規律運作，這有利於企業在生產銷售方

面的市場準確性，儘量減少人為的因素對企業的影響。它實行官利制度，保證投資者的投資安全。儘管以後招股也出現過困難，但10%的官利樹立了股份制的良好信譽，以後每年都有股銀入賬，這就保障了開平煤礦有足夠的投資基金。

李鴻章對招商章程表示贊同和滿意，很快批示。⁽²³⁾同時強調：“資本較鉅，必須廣為招徠”；“摒除官場習氣，悉照買賣常規，最為扼要”；“各廠司事人等，應由商股內選充，不得引用私人”；銀錢賬目，月結年總，“勿任含糊”，“如有弊端，立予查究”；“出入煤鐵，立簿登記，相互稽查，以杜流弊”。同時作了補充：“商人所採資金，祇辦礦務，不准移作他用。”⁽²⁴⁾很顯然，他堅決反對把開平礦務局辦成官僚機構，而沿着“官督商辦”的方針繼續推進。

這樣，在李鴻章的支持下，唐廷樞以一個企業家的精明強幹和敢於創新、敢於冒險的精神，終於將開平煤礦辦成了中國第一家大規模的近代煤礦企業。

正如西方評論家于德利所評論的那樣：“在煤的開採上唯一獲得了完全成功的一個地方，就是開平的煤礦。這些煤礦在北方是在李鴻章的倡議下開辦的(……)”⁽²⁵⁾

採用股份制籌措建礦資金。為了籌措足夠的資金，唐廷樞於1877年秋天返回上海，其主要任務是在上海商界廣為招股。為了便於讓商人瞭解開平煤礦的運作，唐廷樞起草了一個很有吸引力的招股公啟，其中的〈通盤核算開平煤鐵成本總論〉，從注重投資效益，關注價值尺度等方面進行通盤核算：

大約開平一處，仿照西法開採，第一年扯計每日可出煤百噸，每噸需派鑽孔開井經費一錢五分，機器、鐵、木料耗費一錢五分，鑿挖工力銀八分，車堆工力銀五分，煤棧耗費七分，洋匠辛工二錢五分，司事小工雜用二錢五分，共銀一兩；第二年每日出煤二百噸，每噸派

鑽孔開井費七分半，機器鐵木料耗費一錢，鑿挖工力銀八分，車堆工力五分，煤棧耗費五分，洋匠辛工一錢五分，司事小工雜用二錢，共銀七錢五分；第三年及以後扯計每日出煤三百噸，每噸派鑽孔開井經費五分，機器、鐵、木料耗費分，鑿挖工力八分，車堆工力五分，棧房耗費四分，洋匠辛工一錢，司事小工雜用一錢五分，共每噸五錢四分。是煤愈多，成本愈輕，開辦祇需資本十萬兩，其第一年所出之煤僅足以供鐵爐之用；第二年所出七萬噸，照山價一兩算，應餘銀二萬一千兩；其第三年及以後每年照十萬噸算，每年可有餘利四萬餘兩。至於鐵質既與英國相倣，則我成本必比英國便宜(……)。我國向來所不能抵敵洋鐵者，皆由未得其法(之)故；提鐵不淨，未得其爐(之)故用灰浩繁。今我做其法，用其爐，則成色定必相等，用灰不致費多(……)。若股本招足，能造車路，其功效更非淺鮮，即使我鐵與洋鐵成本相若，而水腳保險每百斤需銀六、七錢，省出此款比較已得便宜。所以徹底陳明者，辦以事真把握可憑，通籌有准利，實寬餘合算，獲益無窮，細核始終，誠可肇基悠久，佈宣遠邇，當知立業恢宏，已登緣起之由於先，詳晰貿遷之道於後，庶有識者洞明原委，而同心者共贊經營矣。⁽²⁶⁾

唐廷樞在為開採開平煤鐵所作的招股公眾中對其成本的核算、利潤前景的展望都作了詳細的說明，可謂一個具有商業前景和吸引力的公告，但最初反應卻相當沉悶。

其主要原因是：商人、尤其是中、小商人對這種官方與買辦結合的實業持觀望和懷疑態度，加上如此大規模的煤鐵開採，投資鉅大，周期較長，一時難以見到效益。

這說明開平煤礦開辦之初並非一帆風順，而是困難重重。唐廷樞最初的招股工作確實進行得相當困難。2月14日，《捷報》坦稱：“我們對於(開平集股興辦)計劃的成功不很樂觀，因為它依靠招商集股。”⁽²⁷⁾

的確，唐廷樞最初的招股計劃進行得相當困難。到了1878年2月，即第一期收票到期時，原擬用於購買機器四十萬兩並沒有落實。實際上祇招集到二十餘萬兩，且主要投資者是唐廷樞和徐潤以及與他們有聯繫的“港粵股商”。

面對如此嚴峻的局勢，唐廷樞決定求助於他在上海的親屬，主要是：唐廷樞的族兄弟、漢口阜昌洋行買辦、厚生祥茶棧東主唐瑞芝(瑞枝)，族兄弟、匯豐銀行買辦、上海茶葉業公司董事、恆順宏茶棧東主唐國泰(翹卿)。因為他們在上海商界已結成了“買辦世家”，控制着皖、贛、閩、蘇各省的茶葉資源，先後參加了怡和、太古、招商局在中國沿海和長江中下游的航運事業和國際航運事業，把中國的茶葉銷往歐美、南亞，把中國的土特產運銷北美、中南美和東南亞。(28)

與此同時，他還發動在上海商界的廣東同鄉。主要是：徐潤和其侄、參辦安徽池州煤礦局的徐秉詩以及同鄉、與徐潤曾同在寶順洋行任過買辦的池州煤礦局主辦人楊德。此外還有正在英國太古洋行任買辦的鄭觀應等。

這些親屬和同鄉在上海商界具有相當大的勢力，也是唐廷樞和徐潤接辦輪船招商局後招商集股的主要投資者，被稱為“港粵股商”。然而，在這其中，有一個人最為重要，那就是他的胞兄唐廷植(茂枝)。1870年怡和洋行開辦輪船公司時，便請其赴天津經理該處公司事務，1873年唐廷樞接辦輪船招商局時，便推薦其回上海接替了原在怡和洋行買辦的職務，充任該行輪船公司買辦。

1897年9月3日《捷報》追憶曰：

1875年英國一家著名的工程公司的代表、工程師莫爾斯華勘察了在天津以北約二百英里的開平鎮煤床，並宣稱儲量極豐。李鴻章批准了該礦創辦人唐廷樞的呈文，准予開採，並派他為該礦督辦。但是該礦之能籌集鉅資，主要是通過唐茂枝的巨大勢力和努力奔走。這位哥哥對事業心更

強的弟弟在這個事業上的幫助非常得力。因此，直到七年前以前唐景星去世時為止，哥哥在上海一直是他弟弟的權益代表人。(29)

唐廷樞正是憑着他在上海商界的巨大威望和親戚、朋友的大力協助，克服了重重困難，獲得了招商集股的成功。儘管股金祇有二十萬兩，但已經足夠用於向英國訂購機器，並在開平礦區買地造屋，開始了設局鑿井的準備工作。而且很明顯的是，這筆啟動資金大多數是在上海籌得，並由輪船招商局代收的。這證明了在唐廷樞主持兩個公司的同時，它們兩者之間的密切關係。招商局各分局也曾協助開平代收入股申請書和股款。並且按照〈開平礦務局章程〉規定，招商局和各機器局都有購買開平煤的優先權，他們也希望用招商局的輪船從天津運煤到南方各商埠。

1878年3月8日《申報》對唐廷樞這次集股的成功大加讚賞：

唐景星觀察前由李伯相奏准委辦開平煤鐵礦務(……)設局招商，本欲糾合股銀八十萬兩，分作八千股，每股津平實銀一百兩，不計股數多少，隨人量力投入。各鉅商知此名為官辦，實為商辦，兼悉開平礦產極多，日後用西國機器開挖，用力少而成功倍，當可大獲其利。刻下附股者共有七千股，挖煤各機器並已從外洋運到，不日便開辦。尚餘一千股，想利之所在，人必爭之。彼善於操奇技贏者，應急起而購股方單也。(30)

由此可見，“港粵股商”們之所以慷慨投股，是因為開平礦務局“名為官辦，實為商辦”，顯然商界對官辦實業諳莫如深。

唐廷樞這次招股總體上是成功的，1878年招股二十萬兩，1879年招股七十萬兩，與原計劃差十萬兩，但開辦煤礦的經費已經足夠，這一成功可歸納為以下幾個方面。

(1)唐廷樞和親友的率先示範作用是重要的原因。

唐廷樞為了辦好開平煤礦，自己就購買股票大約三萬股，合銀三十萬兩。他發動他的上海親屬認股，唐廷樞的族兄唐瑞芝、唐國泰、胞兄唐茂枝均給予大力支持。特別是唐茂枝憑藉自己的鉅大勢力和努力奔走，為開平煤礦等集鉅資。他還發動廣東商界的廣東同鄉，徐潤、徐秉詩、楊德、鄭觀應等支援。唐廷樞憑着自己的榜樣示範，在上海商界的鉅大威望和親戚、朋友的大力協助，克服重重困難，才獲得招商集股的成功。

(2)開平煤礦的性質也是吸引商人投資的原因。

“港粵股商”之所以慷慨投股，是因為唐廷樞招商過程中就明確提出實行股份制，按買賣常規運作。因此，“各鉅商知此事名為官辦，實為商辦”。眾商也瞭解開平的煤藏豐富和使用西方機器開採，能達到“用力少，而成功倍，當可大獲其利”。商人是務實的，商人也是唯利的。他們經過認真分析調研得知商辦性質的開平煤礦必將帶給他們鉅額利潤，於是紛紛認股，投資開平煤礦。

(3)唐廷樞等採取靈活的招股政策。

官利制度是唐廷樞採取的效益招股政策的集中體現。官利制度體現了以股東為本的原則。不管企業的效益如何，都付給股東穩定的股息。唐廷樞在開平煤礦實行的官利是10%。官利制度對股東來說是減少了投資風險，保證了投資者的穩定收益。這一政策對剛剛實行股份制的中國老百姓來說無疑於吃了定心丸，符合中國國民趨穩的心理，所以開平煤礦取得了穩定的股金來源。

此外，唐廷樞實行的搭股原則和注重企業宣傳效應則是靈活招股政策的體現。招商章程規定一股至千股皆可附搭，定於註冊之日先收銀十兩，第二年正月再收四十兩，五個月後再收五十兩，這種靈活的招股政策有利於不同積蓄的家庭都成為開平煤礦的股東，靈活政策實質上就是充

分注重招股的廣泛性和群眾性。加之唐廷樞把盈利、官利、花紅和股息的發放等“事事登報懸為成例”。他用開平煤礦的興旺發達和企業利潤吸引國民的投資心理。這樣能使廣大國民迅速對股份制持認可和接受心理，為開平煤礦日後的投資熱和繁榮準備了群眾基礎和動力。

3)、唐廷樞對開平煤礦的貢獻分析

唐廷樞1876年籌創開平煤礦到1880年開鑽出煤，1882-1883年日產量保持在五六百噸，1884年達九百噸上，唐廷樞成功地創辦了近代大型的資本主義商辦企業。唐廷樞的成功具體歸納如下：

(1)唐廷樞克服困難成功地創辦了中國近代第一家大規模的煤礦企業。他的成功首先體現在他的號召力和感召力，籌集足夠股金。“1877年以來，唐景星對發起這一新的工程是起了作用的，以後又出任了常務董事，他負責的主要是籌款。這項任務是艱巨的，也是成功的；在1878年至少籌得二百萬兩，到1882年資本已增至一千萬兩。”⁽³¹⁾1889年《北華捷報》評價說：“過去五六年裡，在中國的股份公司中，不管是礦業還是其他企業，還沒有一個中國經理(像唐廷樞)這樣的成就，這充分說明唐在上海和其他地方的富有商界中享有崇高的威望。”⁽³²⁾這也說明這些股東的投資完全是出於對經理的忠心和信任。⁽³³⁾

籌集資金是非常困難的，但唐景星卻成功了。他不但完成當時的人們所不能完成的事業，而且他利用這些資金成功地孕育和創造了中國近代這一大型的煤礦企業，開創了中國近代煤礦企業之先河。

(2)唐廷樞和他的股東們在開平煤礦建立了一個近代廉潔高效的大型企業，不斷促進生產力的提高。唐景星在開平礦務局雖然也有挪用公司的資金投資於其它礦業、錢莊的情況；雖然也搞裙帶關係，但是在開平礦務局“唐景星和他的商人同事對它的總方針和財政擁有很有效的控制，直到他在1892年去世時為止”。⁽³⁴⁾“唐景星在1892年去世，他的死標誌着開平煤礦滋生大量貪污和

企業逐漸官僚化的開始。”⁽³⁵⁾總的說來開平煤礦在唐景星時代是一個廉潔的企業，也是一個監督機制較健全的企業。唐廷樞在管理中的不足“應該根據他所生活的背景來衡量其得失”。⁽³⁶⁾廉潔和機制健全的企業必然帶來高效和促進生產力的顯著提高。1882年，日產量達五百噸左右，1883年便超過六百噸，1884年下半年起日產量長期維持在九百噸以上，1889年甚至達到日產量一千五百噸，1894年日產量據說已經達到了二千噸。這個產量在當時是了不起的成就。產量的提高，運輸必須解決。唐廷樞成功地克服了種種困難，開鑿了運河——煤河，修築了鐵路，促進了煤的銷售，而銷售又促進了生產，增加了利潤。因此，到1887年5月至10月盈利達一萬三千多兩，10月至次年4月盈利達六千多兩。於是社會聲譽日高，出現爭相追逐開平股票的局面。《申報》1882年6月13日報導，市場上出現了爭相追逐開平股票的現象，一度有人願意以每股二百三十七兩的價格收入。又據《字林西報》1883年12月4日報導，每股超過一百四十兩，不久又超過一百五十兩。⁽³⁷⁾所以李鴻章懷着欣慰的心情在給清廷的奏摺中總結開平煤礦興辦的經驗時說：“大凡興礦山之利，必須先花大本錢，然後才能獲得利息。”

(3)開平煤礦的不斷發展壯大，成功地參與外洋在華煤礦業的競爭。不但“爭利”，而且爭回利權。事實上，中國煤礦業剛剛起步的時候，就引起英國、日本等國家的關注。李鴻章派安特生前往英國購買採礦機器時，就引起了倫敦的關注。《泰晤士報》作了專門報道：“有西人名享特生(即安特生)者，近從中國來，聲稱天津、上海兩處製造局官員奉李伯相之名，故着該西人前赴英京購取開挖煤鐵礦及熔鐵各機器，以供直省開礦之用，臣屢次道及吸水之機器耳。”⁽³⁸⁾而以東洋煤佔領中國市場的日本商界更是密切關注。日本內務大書記官何瀨秀治專門向大藏卿大隈重信提供報告：“距天津陸路三里(日本里程)的開平，煤鐵礦脈外露，礦藏豐富。(……)該礦

煤鐵開採事務統歸(開平)礦務局管理，附屬於招商局。”於是外洋特別是日本立即採取對策，企圖擠垮新生的開平礦務局。所以開平礦務局從它生產的那一天起，就必須同外國勢力針鋒相對鬥爭，“爭利”和爭回“利權”。唐廷樞等創辦的開平煤礦因西法開採使用機器生產和鐵路運輸降低了成本，在價格上具有明顯優勢。1882年7月，日本煤炭在天津的標價是“廣島煤礦的塊煤每噸售天津紋銀七八兩；三池煤礦的塊煤為七兩”。而開平煤礦的塊煤(則)以每噸四兩半至五兩的售價招攬生意，使得日本運來的煤在競爭中處於不利的境地。這種競爭的效果在開平附近的天津最為明顯。天津原是洋煤進口量很大的城市。“1880年和1881年進口天津的洋煤分別為一萬九千四百零九萬噸和一萬七千四百四十五萬噸，但自1882年開平煤炭正式投放市場之後，進口洋煤的數量迅速下降，1882年進口洋煤降為五千四百一十六噸，三年以後，又降為五百六十六噸，到80年代末期，天津就不再有洋煤進口了”。⁽³⁹⁾“開平煤礦最終能將外國煤從天津市場上驅逐出去，並將它的市場擴大到其他市場口岸”，⁽⁴⁰⁾不僅如此，開平的煤還加入國際煤炭市場的競爭，不斷運往香港和國外。1884年首次銷往國外達二百八十多噸，1886年以後每年增長最多達到五百噸，運往香港最多達到千多噸。由此觀之，開平第一步穩住了在國內的市場；第二步把洋煤從天津排擠出去；第三步加入世界市場。最好地完成了“爭利”、爭回“利權”與參與世界競爭的重任。唐廷樞和他的同事們成功地經營了這一現代企業，而且他們將進一步開拓這一事項，把開平建成中國近代企業的中心。

4)唐廷樞在輪船招商局受挫，專主開平煤礦是唐廷樞在開平煤礦成功的一個重原因。

人的命運很難以人的意志為轉移，人生多挫折是一個人甚至是大多成功人士的定律，唐廷樞也不例外。1873年唐廷樞、徐潤改組輪船招商局，開創中國近代航運的新局面，1876年唐廷樞籌創開平煤礦，到1880年開鑽出煤，1882-1883

年日產量保持在五六百噸。應該說唐廷樞1873年離開怡和洋行後，事業很順利，為中國近代工高業的發展作出了卓越的貢獻。然而，天有不測風雲，1883年法國侵略越南，肇事中國東南沿海，中法戰爭開始，上海金融危機爆發，輪船招商局運作艱難。在內部，盛宣懷借機發難，排擠唐廷樞和徐潤。1883年中法戰爭爆發，市面銀根吃緊，商號、錢莊相繼破產，金融危機襲卷上海。各錢莊“但顧目前，亦無遠謀，議定以兩年為限，售現分攤”，⁽⁴¹⁾一齊向徐潤催討債款。馮澤夫提出把錢莊欠款作為股金，作為對徐潤房產公司的投資，並希望盛宣懷認股一半，公司即可成立。然而“盛亦一空心大老，無力於此，似可不談”。⁽⁴²⁾這就是盛宣懷面對徐潤落難見死不救。

徐潤被迫忍痛把自己多年經營的房產如青雲里、靖遠街、元芳路、杏花樓等處賤價賣出，以清還欠債，這一慘變按時價虧損八九十萬，如按以後上漲價計，虧損達四百餘萬。

更為卑鄙地是盛宣懷借機發難，從政治和經濟兩方面落井下石，使困境中的徐潤雪上加霜。

經濟上，盛宣懷借徐潤挪用局款，低價將乍浦路、十六舖房產抵入招商局。“乍浦路四畝二分三六作二萬二千兩。(……)此段地即今盛杏翁之多子多孫里產業，雨記於光緒十年抵入商局，至二十三年已值加倍之價。杏翁對人曰：‘此地未贖於雨記面上不雅，我為贖之，免得掛一筆賬’，遂照十年分抵數原值取去，既沾其利復沾其名，但為勢力所壓，知者不敢言，不知者反以為待我之厚，口密腹劍良有以夫。”⁽⁴³⁾十六舖地也歸入招商局，“計地四畝四分四八圖四畝三分一九，又一段計地二畝一分五五圖畝零九五”。⁽⁴⁴⁾這兩段地均已蓋造房屋，當時收租每年三千四百七十兩，以強硬手段付還徐潤記銀一萬六千兩，算歸商局，後經諸友力勸始多補銀萬兩，共付還銀二萬六千兩。該產實值四五萬之多，此亦盛宣懷居心太苛，防止徐潤、唐廷樞等今後重備船隻在該處設立碼頭與他爭沖。

政治上，利用徐潤挪用局款請求李鴻章將徐潤革職並將其驅逐出局。1880年秋冬之交，盛宣懷因招商局舞弊案不得已離局，但他時刻尋找時機伺機反撲，奪取招商局的大權。1883年，上海金融危機出現倒賬風潮，而唐廷樞任總辦，徐潤任會辦的招商局也未能躲過此劫，出現鉅額虧欠。盛宣懷向李鴻章告發虧欠之事，李鴻章於是派他的親信，徐潤的冤家，三年前離局的盛宣懷查處虧欠之事。面臨“法越事起(……)阜康既倒，銀根更迫，周轉不靈，一敗塗地”；“家業蕩然，生機盡矣”⁽⁴⁵⁾的徐潤請求盛宣懷“敢請代為陳情，暫准寬展限期”；“代為乞恩，准其仍以各項為暫抵局欠，免其置議”。⁽⁴⁶⁾盛宣懷面對求情，不為所動，反而落井下石。他即“查有虧欠局款情事”，並與邵友濂(江海關道)“確查賬目，督同清理”。⁽⁴⁷⁾

李鴻章根據盛宣懷的清查報告，奏請“從前經手虧空之員，着確查參奏”，“惟徐潤原欠銀十六萬二千餘兩，前交銀七千餘兩，又以房地產契抵銀十四萬數千兩，核計尚未足數”。於是“應請旨將二品銜浙江候補道徐潤”⁽⁴⁸⁾革職。而唐廷樞也並不輕鬆，雖因“撥抵欠數姑免參處”，但盛宣懷對徐潤攻擊與打擊，志在奪取總辦之職。面對艱難困境，唐廷樞憤辭招商局職務，北上專主開平煤礦，這反而促進了他在煤礦企業頗有建樹。

唐廷樞開闢其它煤礦企業

唐廷樞1876年籌創開平煤礦，1880年開鑽出煤。1883年6月，開平煤礦日產已高達六百噸，1884年日產九百噸。1885年唐廷樞憤辭輪船招商局總辦之職，北上專主開平煤礦，致力於中國煤礦和金屬礦的開採。關於金屬礦的開採將另文論述，這裡主要論述唐廷樞開闢其它煤礦企業。他從事的其它煤礦企業有增開林西煤礦，與徐潤等投資安徽池州煤鐵礦，籌辦增開馬家溝煤礦。為了煤炭運輸和佔領煤炭市場，唐廷樞與鄭

觀應等集資在廣州修建輪船碼頭，開挖煤河運；與鄭觀應、徐潤商辦佛山碼頭。同時為了穩定煤礦秩序，先後平息和妥善處理開平煤礦工人罷工和開平煤礦和鐵路工人反對外國工頭的鬥爭。

1)增開林西煤礦、投資安徽池州煤鐵礦，籌辦增開馬家溝煤礦

增開林西煤礦。1888年，唐山和天津的鐵路開通。鐵路運輸促進煤炭外運，近則運送到天津，遠則運送到上海等華東地區，大大增加煤炭的銷售數量，開平積壓煤的現象一去不復返，反而在市面上供不應求。作為決策者的唐廷樞這時考慮的就是增加煤炭的產量。而增加煤炭的產量有兩個途徑，一是增加開平煤礦的產量，二是開闢新礦井。唐廷樞經過實地勘查調研，決定開闢新礦井。距開平二十里的林西，地勢平坦開闊，煤層在開平之上，距地表不過二十丈，且煤質好，火力堅光。1889年《申報》就此報導：“本年復至距開平二十里之陵[林西]地方勘得煤苗，勢平而闊，掘地不過二十丈，即見煤斤，幾於在坑滿穀，且煤塊多而末少，質既結實，火複堅光，以視開平煤，益覺駕乎其上。”⁽⁴⁹⁾唐廷樞調研決策後即緊鑼密鼓地進入籌建階段。籌建階段他幹了四件漂亮的工作：一是向李鴻章報告增開林西煤礦並獲批准。“總辦唐景星觀察稟明李傅相[李鴻章]奉諭開採”。⁽⁵⁰⁾

二是從林西築鐵路二十里至開平，後又把津沽唐鐵路延至林西，便於運送林西礦的煤。“且築鐵路二十里，逕達開平”。⁽⁵¹⁾“本年度天津大沽唐山鐵道復延長三十里至林西，那裡正準備開辦一座新煤礦。”⁽⁵²⁾

三是選址、購地、招工、選用採礦方法。“現已灑成灰線，並購地基，一俟今歲春融，即擬經始，其採法先用人工，後用機器。”⁽⁵³⁾

四是籌集採礦資金。採礦資金先由開平煤礦全部墊付，後實行股份制。“所需工本，即由開平局酌撥”。⁽⁵⁴⁾但後在運作中感覺有困難決定採用股份籌集股金。唐廷樞專在《捷報》刊登了招股啟事：“本局現辦林西，擬加股本，已於(本)

月十三日同為議訂，舊股每股加一股，新股每股加一股，均銀十月繳清，以收銀之日起算加股息，如屆期未繳，即照原議，舊股則另招補定，新股亦代洋款奏補，以資措辦。”⁽⁵⁵⁾唐廷樞很快為林西礦籌集股金五十萬兩。“唐景星前為林西煤礦招集新股，離津赴滬。據聞已集資達五十萬兩。”⁽⁵⁶⁾

由於唐廷樞的籌備工作扎實而有效，林西礦開採順利，實現了1889年當年開鑿新井，當年出煤的目標。主井深達六百尺，直徑為十四尺，這大大提高了開平礦務局的煤產量，1889年開平煤出口比1888年多一萬四千噸。“開平煤出口共五萬一千五百五十九噸，較光緒十四年(1888)多一萬四千噸。”⁽⁵⁷⁾

投資安徽池州煤鐵礦。安徽池州煤礦最初由江蘇前補用道李振玉稟稱：“上年十月間，據江蘇前補用道李振玉稟稱：安徽池州府貴池縣貫口諸山裡有煤鐵，擬請招商開採。”⁽⁵⁸⁾後經兩江總督沈葆楨與直隸總督李鴻章往返咨商，飭據前署徽甯池太廣道孫振銓會勘明確，並擬送試辦章程，當即飭委孫振銓等督飭商董，認真經理，已於1877年設局開辦。⁽⁵⁹⁾但實際負責招股和開採的是廣州商人、前漢口寶順洋行(Evans, Paugh & Co.)買辦楊德。⁽⁶⁰⁾楊德組織了一家公司，招股十萬兩白銀，就在磁州饅頭山採礦。“1877年有一個廣州人、前漢口寶和洋行的買辦楊德組織了一個公司，資本銀十萬兩，(每股銀百兩)，獲得□□的准許，在大通附近池州府的饅頭山開採煤礦。”⁽⁶¹⁾

後徐潤協同商人陳次壬、楊德三人承辦。陳旋病歿，事歸徐楊二人經理。此局雖止楊德一人常川住辦，實與招商局相呼應，但實際負責人是唐廷樞、徐潤。1883年前後唐應星、唐翹卿、唐冠卿，唐隄初、徐秉詩、徐秋畦等稟：“竊商等各有股份前後附入該招商局辦理池州礦務。溯查此項礦務，前於北洋大臣奏定設局之初，即係該局徐潤協同商人陳次壬、楊德三人承辦。該項局認股較多，又加商等附股，所出股票三人簽名。

陳旋病歿，事歸徐楊二人經理。此局雖此楊德一人常川住辦，實與該局相呼應。”⁽⁶²⁾

安徽池州煤礦採取股份制籌措資金，唐廷樞、徐潤、唐翹卿、唐冠卿，唐殿初、徐秉詩、徐秋畦等各有股份前後附入安徽池州煤礦，招商局也入股三萬八千兩。“池州鐵礦經商董楊德等與徐道商明議集鉅資，先准舊股增加股本，餘招新股，務足一百二十萬兩之數。仍與招商局合辦，尚屬公允。”⁽⁶³⁾池州煤礦在開採煤炭時，還曾集股開採銅鉛。光緒八年(1882)兩江總督左宗棠批安徽池州務局“本年二月間，該局以貴池屬內觀守冲、樟村等山探出銅鉛苗引，擬再集資試採，說請發給礦護照，延聘礦師法朗真八山察看”。⁽⁶⁴⁾

唐廷樞在開採池州煤礦時就想採用先進的採礦機器煤鐵一齊開採。早在籌建開平煤礦時即準備煤鐵一齊開採，因考慮集中精力採煤，而鐵礦停辦，但機器已經買回，所以就將池州河內已買山場試開煤鐵，與徐潤、楊德等所辦礦務，兩不相妨。“而唐道廷樞亟欲從事其間，無非因開平礦務停辦，所購機器，充擲可惜起見，自應由道妥議章程，力圖擴充，則擴充，則礦務必興而興舊商人亦無所軒輊矣。”⁽⁶⁵⁾光緒八年(1882)署直隸總督張樹聲批池州礦務局：“唐道因停辦開平鐵礦、機器已買，欲將池州河內已買山場試開煤鐵，與楊德等礦務，兩不相妨。現因勘辦未定，尚未定，尚未稟報等語。礦利之興。原期有裨國計民生，如果開採處所各不相擾，多多益善，似不必過存意見。池州諸礦無論分辦合辦，候飭唐、徐二道與該道妥商辦理，勿得稍涉壟斷。”⁽⁶⁶⁾

安徽池州煤礦早期經營不夠理想，當時運輸困難，採礦設備不齊備，特別煤質不理想，祇能作為一般居民的生活用煤，不能作為工廠的工業用煤。“數年以來，煤不合銷，資本耗折”。⁽⁶⁷⁾後因唐廷樞、徐潤等人入股和參與經營，採用機器生產，安徽池州煤礦經營情況大為改觀：“近來畚鍤雲興，煤苗頗旺，局中上下人等約共三百餘

名，每日出煤千餘擔。”⁽⁶⁸⁾“今在川山煤礦內開出第三層之煤頗高，運銷漸暢”。⁽⁶⁹⁾

圍繞增資，唐廷樞、徐潤與楊德之間展開的鬥爭。經營狀況的改善，煤產量提高，本來有利於安徽池州煤礦的發展。但是唐廷樞、徐潤反而與其創辦人楊德之間為爭奪領導權而展開激烈的鬥爭。而他們之間的鬥爭又與南北洋之間的矛盾交織在一起，唐廷樞、徐潤以李鴻章、沈葆楨為後臺，楊德以兩江總督左宗棠為後臺。本來“招商局董徐道潤、唐道廷樞等意欲退股，歸招商局獨辦”。而兩江總督左宗棠批覆安徽池州礦務局：“自應仍歸安徽煤鐵局張道督飭商董楊德續集厚資一手經辦，以專責成。”⁽⁷⁰⁾“招商局唐道、徐道遠駐津滬，何能兼顧開採事宜。”⁽⁷¹⁾“此後祇准照舊附股，不得意存獨得。倘仍不願，即由楊董在於續入股本內提銀三萬八千兩，歸還招商局可也。”⁽⁷²⁾唐廷樞、徐潤有李鴻章、沈葆楨的支持，也不甘示弱。1883年在磁州煤礦附近又開採了一個由徐潤會辦的貴池煤鐵礦，“三四年後，競爭開始。政府允准了另一個當地的資本家徐氏⁽⁷³⁾開了一個新礦，這新礦雖然營業不很成功，但在黃逸輝氏的經理下，現在仍在進行開採”。⁽⁷⁴⁾因1883年上海金融危機，徐潤陷入金融危機，而唐廷樞、徐潤在招商局因徐潤挪用局款投資房地產，遭到盛宣懷的攻擊而無力顧及池州礦業，貴池煤礦交由侄子徐秉詩主持，唐廷樞在池州煤礦的活動就此結束。

籌辦增開馬家溝煤礦。1892年在距離開平煤礦數十里的馬家溝，有礦師勘探此地煤藏豐富，煤質又佳。“距開平數十里地名馬家溝，前經礦師探得煤苗正旺，煤色又佳。”⁽⁷⁵⁾唐廷樞決定出資購買，可惜未成交。“總辦開平礦務唐景星觀察擬出資購買，異未成交”。⁽⁷⁶⁾也就是這一年唐廷樞染病逝世。

總之，唐廷樞1876年北上開平開礦，至1892年共十六年，除開平煤礦外，還開闢了林西煤礦，與徐潤等投資安徽池州煤鐵礦，籌辦增開馬家溝煤礦。他在開闢中國近代煤礦事業的過程

中，頂住頑固守舊勢力的反對，依靠北洋李鴻章的鼎力支持，引進外國的先進機器設備和先進的採礦技術，聘用外國技術人員，採用股份制籌集資金，成功地實現了開平煤礦和林西煤礦的建設和投產，安徽池州煤礦也取得了一定的成就，對中國近代煤礦事業作出了傑出的貢獻，是中國近代煤礦事業傑出的先驅和馬前卒。對此，李鴻章曾給予高度評價：“臣查唐廷樞熟精洋學，於開採機宜，商情市價，詳稽博考，胸有成竹。為開平煤礦產經理數年，規模粗備。”⁽⁷⁷⁾唐廷樞亦誇口說：“總督(李鴻章)領導，但我是推動者。”⁽⁷⁸⁾確實如此，1889年《捷報》報導：“在過去五六年裡，在中國的股份公司中，不管是礦業還是其它企業，還沒有一個中國經理能取得〔像唐廷樞〕這樣的成就，這充分說明唐在上海和其它地方的富有商界中，享有崇高的威望。”⁽⁷⁹⁾卡爾生在《開平煤礦》中亦高度評價唐廷樞：“在19世紀的中國，在供應企業的資金方面，人的因素是很重要的。”⁽⁸⁰⁾

2)唐廷樞與鄭觀應、徐潤商辦佛山碼頭，獲取利潤；與鄭觀應等集資在廣州修建輪船碼頭，並開拓煤河運輸，購買輪船運銷開平煤，拓展煤炭市場。

唐廷樞為了拓寬煤炭市場，修建了中國第一條鐵路——唐山至胥各莊鐵路，後把鐵路延伸到蘆台，又延伸到大沽、天津，為增開林西煤礦，又修至林西，並向山海關延伸。鐵路的修建促進了開平煤炭的運售，從而促進煤產量的提高。同時唐廷樞為進一步拓展市場，特別是南方市場，與鄭觀應、徐潤商辦佛山碼頭，獲取客運利潤；與鄭觀應等集資在廣州修建輪船碼頭，並開挖煤河運輸，購買輪船運銷開平煤，這樣大大促進了運輸能力的提高，大大促進銷售能力的提高，從而促進開平煤礦近代生產力的提高。

唐廷樞與鄭觀應、徐潤商辦佛山碼頭，獲取客運利潤。唐廷樞鄭觀應、徐潤等認為廣東省城廣州和香港之間客源豐富，設立碼頭，可獲大利。“粵東省城至香港，來往搭客甚多，如設馬

頭，頗可獲利。”⁽⁸¹⁾但尋找地方甚難，祇有佛山渡頭合用，屬簡姓地產，可以租用，最好是購買該地產，鄭觀應與唐廷樞、徐潤商量辦理。“惟覓地甚難。職道相度地勢，有佛山渡頭甚為合用。據彭鎮玉云，可以租用。而訪查其地，有本地簡姓之產，自以價買為妙。現已託人代謀，並與唐道廷、徐潤商酌辦理。”⁽⁸²⁾這件事結果怎樣，沒有記載，但唐廷樞與鄭觀應、徐潤已經商辦碼頭，特別是南方的佛山碼頭，並且把建設碼頭與利潤掛鉤，已屬難能可貴。

唐廷樞與鄭觀應等集資在廣州修建輪船碼頭，運銷開平煤。1890年唐廷樞稟請飭委辦理開平煤礦廣東局及建造碼頭，稟請昇科及所購碼頭，地址選在廣州城南面珠光里至東角三水碼頭左側。鄭觀應〈記開平礦事略〉：“余於庚寅(光緒十六年)養疴羊城，唐景星觀察稟請飭委辦理開平煤礦粵局及建造碼頭事宜。觀察稟請昇科及所購碼頭，在粵省城南珠光里至東角三水碼頭左側……”⁽⁸³⁾然而在廣州修建輪船碼頭開始遇到了許多困難。“粵省城南珠光里至東角三水碼頭左側，久為老龍船佔踞，而所購林文叔之地，亦以被佔於居鄰，固知填築開辦時不免周折。”⁽⁸⁴⁾此為困難之一。廣東官局兵船所用煤俱由官紳承辦，將官辦煤廠裁歸商辦，雖然為官府節省了許多經費，但難免得罪和結怨既得利益失去的官紳，此為困難之二。“況粵中官局兵船所用煤斤，俱係紳士承辦，設將官煤廠裁歸商辦，省費頗多，惟結怨招尤，更所不免……”⁽⁸⁵⁾為了減少不必要的麻煩和周折，唐廷樞事先“稟請當道勘驗昇科及所購之地有無阻礙河道，復稟請督憲委員往局彈壓”。⁽⁸⁶⁾加之“傳相及兩廣督憲明鑒，各當道維持”。⁽⁸⁷⁾所以碼頭築成，官煤廠亦撤，所有官局兵船所用之煤，均歸開平礦務局廣東局承辦。

唐廷樞等在經營廣州輪船碼頭時採用股份制，股東有唐廷樞、徐潤、鄭觀應、李亦文等。〈鄭觀應自述〉稱：“年四十五，又奉北洋大臣飭委總辦開平礦務粵局。與開平礦局唐君景星、

李君玉衡(李亦文)集資合買廣州城南地基，並昇科海灘百畝，建築輪船碼頭棧房……”⁽⁸⁸⁾鄭觀應自述明確敘述了他和唐廷樞、李亦文集資合買廣州城南地基，並昇科海灘百畝，建築輪船碼頭棧房之事。〈徐潤記廣州碼頭〉則記載了徐潤、唐廷樞所佔股份銀兩數：“查廣州碼頭產業，余與唐景翁各佔股銀五千兩……”⁽⁸⁹⁾〈廣州城南地基公司股東說貼〉亦有記載：“竊於前清光緒十五年開平煤礦總辦唐景星、會辦徐雨之推廣煤局，分設廣州，(……)組織公司，集股合買，各事均歸開平局經理。計開平局認股一萬兩，李玉衡、唐緯經堂即唐景星、鄭合德堂、徐雨之等各認股五千兩，計共股本銀三萬兩，名曰廣州城南地基公司。嗣因徐雨之退股，唐景星認足一萬兩(……)共計交股銀二萬七千二百兩，當經開平粵局照收入銀，詳報開平總局在冊。”⁽⁹⁰⁾〈1913年鄭觀應致天津翼之五弟書〉記載：“昔年經理開平粵局，兄與開平礦局李君玉衡、唐君景星共出資本銀三萬兩，除買廣州城南地基六十九畝，並昇科漲灘一百畝，約共銀一萬五千兩。現值價銀二百四十餘萬兩。”⁽⁹¹⁾根據以上四條史料可推出各股東所佔股份，先是四人認股：唐廷樞五千兩，徐潤五千兩，鄭觀應五千兩，李亦文五千兩；後徐潤五千兩退出，股東三人，各股東所佔股份為：唐廷樞一萬兩(實交廣平銀七千二百兩)，鄭觀應五千兩，李亦文五千兩，另加開平礦務局交銀一萬兩，總計二萬七千二百兩，這是實數，對外號稱三萬兩。

廣州輪船碼頭開始經營很順利，從開平到廣州裝運煤到廣東銷售，從廣州到天津避免放空，客貨混裝。“運銷開平煤到粵銷售，攬裝客貨回津。”⁽⁹²⁾後因“為經理人開平礦局張督辦等疏忽，十餘年不納稅，以致違例，竟被充公。使合股者皆失大利。每股銀五千兩，應失去得銀約三十餘萬兩，所得回者不過二十分之一”。⁽⁹³⁾

唐廷樞與鄭觀應、李亦文等集資在廣州修建輪船碼頭，克服購地周折，克服失去既得利益者官紳的阻撓，採用股份制招股二萬七千二百

兩白銀，成功地在廣州修建了輪船碼頭，運銷開平煤。一方面，因經營得法，開平煤源源不斷地運到了南方的廣州，促進了開平煤迅速搶佔南方市場，反之，也促進了開平煤礦提高生產力，提高煤礦的開採力和開採量；另一方面，開平煤南運，方便了南方的工業用煤，減少南方企業的成本，提高企業的競爭力，同時也方便了南方居民的生活用煤，降低南方居民的生活成本，有利於南方居民安居樂業。

開挖煤河運輸開平煤炭，減輕開平煤礦成本。唐廷樞自1876年北上開局鑿井，耗時三年多，到1880年出煤，雖所支經費多，成本高，但今後將事半功倍，成本低。出煤後面臨的一個重要問題是煤炭的運輸問題，唐廷樞經過實地勘察和成本核算得出：百里路途，車馬運輸，成本必高；開挖運河運送煤即煤河，減輕成本已刻不容緩。於是他把這一想法於光緒六年(1880)九月七日稟報李鴻章：“竊織道自創辦開礦局，三年以來，工程太巨，經費浩繁。(……)所幸明年正月即可見煤，雖費本甚重，而嗣後事半功倍，成本尚輕。但有路百里之遙，若加車運，成本必重。此時不得不預籌運道，以備明春出煤之路，是挑河之所以不容緩者也。”⁽⁹⁴⁾

唐廷樞細心勘察後得出，運煤之道立分兩段，第一段由蘆台到胥各莊，產煤河即運煤之河，第二段由胥各莊到煤廠，修築鐵路，為了減少反對的聲音，稱為快車路。“開河一道，取名煤河，由蘆台向東北，直抵豐潤屬之者胥各莊，再由該莊之東北，築快車路一條，直抵煤廠。”⁽⁹⁵⁾1881年，唐廷樞又詳細將煤河、硬路即快車路(鐵路)的長度、所需銀兩、資金來源、峻工日期等一一稟報。光緒七年(1881)二月三十日唐廷樞稟李鴻章：“六年九月內稟明憲臺批准，於蘆臺鎮東起，至胥各莊東止，挑河一道，約計七十里，為運煤之路。又由河頭築硬路十五里，直抵礦工，共需銀十餘萬兩，統歸礦局自籌，未領公款分文。(……)經已興工挑挖，本年四月可期一律挑成。”蘆台至胥各莊的煤河修成後，加上現代

的電話、通訊、蒸汽機車，加速了開平煤運送到天津等地，來往穿梭的運煤船隻給礦區和煤河、蘆台、胥各莊等帶來了繁榮，也帶來了商機和人氣。1884年《捷報》就此作了專門報導：“蘆台因係開平運河的終點而聞名。(……)此處距礦區二十九英里，可以用電話和礦區通音訊。水漲時可以看到運河內外有很多船隻，汽機拖船把空煤船拖到北塘等候返回礦區。滿載的煤船則向天津進發。這條運河有二十二、三英里長，係在礦局工程師監督下開挖的。河水很淺，(……)河上運煤使用小汽機拖船。(……)運河的北頭，名胥各莊，是目前中國最有趣的地點之一。”⁽⁹⁶⁾

唐廷樞開挖煤河運輸開平煤炭，減輕了開平煤礦成本，促進了開平煤礦的發展，特別是在開挖煤河前反復實地勘察、認真論證、成本核算、籌集資金、爭取支持、講究技巧促成煤河的成功是非常可取的，體現了一個企業的實幹精神和求真、進取意識。

(3)平息開平煤礦工人罷工和開平煤礦和鐵路工人反對外國工頭的鬥爭，為開平煤礦營造一個穩定的生產和生活環境，同時也反映出唐廷樞的階級局限性。

平息開平煤礦工人罷工。開平煤礦的第一次工人罷工發生在1882年，罷工的原因是本地工人和廣東籍工人的工資不一樣，如1882年《捷報》載：“開平煤礦一部分工人已罷工。他們要求給予和廣東籍工人同樣的工資。”⁽⁹⁷⁾事情的經過是這樣的：1882年開平煤礦有五百二十多個工人，其中一百二十人來自廣東，四百名是本地人；本地人沒有技術，而來自廣東的工人大多是從美國淘金回來的，掌握了一定技術。咸豐五年(1855)唐步瀛寫的《金山埠記》載：“道光二十九年(1849)，有侄由上海回家，告余曰，欲往金山，(……)遂於四月與數人同往(……)果有大獲。由香港揚帆一路向東，過日本國後，由東轉北，海天瀕洞，上下一色，七十餘日到埠(……)。廿九三十年間，掘金多為夷人，唐人僅數百人(……)。咸豐六年後(1851)，廣東香山唐家人源源而來，即如我都，

大鄉六七百人，小鄉二三百人，他如外縣外府更難什數。”⁽⁹⁸⁾從道光二十九年(1849)美國舊金山發現金礦到咸豐六年，唐家村由數人到數百人去美國舊金山開礦，這些人除一部分發財外，大多貧窮，加之國外生存環境惡劣，紛紛返回家鄉。唐廷樞考慮到要提高煤產量，首先就要提高工人的素質和技術水平，於是就把閑賦在家有一定技術並在美國有過淘金經歷的工人招進開平煤礦。由於技術水平不同，工資也就不同，廣東工人每月工資三十至五十元，而本地工人祇有三元五至八元，廣東工人的最高工資是本地工人最低工資的十四倍多，加上總辦唐廷樞本身也是廣東人，引起本地工人罷工反抗就是情理中的事情了。罷工的目的就是要求和廣東工人同樣的工資待遇，罷工對生產嚴重影響：“目前礦廠大半已陷入停工狀態。”⁽⁹⁹⁾罷工出現後，“交當地縣衙門處理，知縣束手無策”。⁽¹⁰⁰⁾唐廷樞當時在上海，聞訊後迅速北上，希望妥善解決這次罷工事件。⁽¹⁰¹⁾但唐廷樞怎樣妥善處理這件事沒有詳細記載，不過從1882年開平煤礦蒸蒸日上的事業來看，唐廷樞北上後，問題較好地解決了，保持了開平煤礦生產的穩步提高。

但也就在1882年唐廷樞向李鴻章稟請在礦區設立刑具，准許督查礦務吳熾昌就地審問工人，使工人知道害怕而不滋事，雖然設立刑具的理由是對付“酗酒鬥毆、外匪潛集、賭博行竊之事”，⁽¹⁰²⁾但工人為爭取合法權益，礦主也可以上述名義加以枷示、訊問等。從這一點看，唐廷樞作為開平煤礦的總辦是站在資本階級的立場來處理工人罷工的，甚至不惜採用刑具。下面是唐廷樞給李鴻章的稟報，從內容就可見唐廷樞的思想、立場。光緒八年(1882)三月六日唐廷樞稟李鴻章請准在礦區設立刑具：“其有酗酒鬥毆、外匪潛集、賭博行竊之事，可否即由吳守〔督查礦務吳熾昌〕就近詢問，凡須枷示一月開釋，從輕掌責發落之犯，概歸該守訊辦，以省案牘。惟刑具未能私設，應請憲臺假以事權，准予就地審問督查責任，俾得人知畏法。”⁽¹⁰³⁾

平息開平煤礦和鐵路工人反對外國工頭的鬥爭，講究策略，妥善處理，維護工人的利益和礦區的穩定。

開平煤礦和鐵路工人反對外國工頭的鬥爭起因是，長期以來外國雇員與粵籍工人間關係就很緊張，具體是由外國技師伯恩欺負中國廣東工人引起的。1891年《字林西報》記載：“唐山的開平礦務局和開平鐵路局的外國僱員和廣東工人之間，發生了極其嚴重的衝突，幾乎釀成人命。很久以來，外國雇員與粵籍工人間關係就很緊張，工人們對外國人的態度便很不客氣，想找機會發作。四五天以前，鐵路局的一個外國技師和一個廣東工人吵了架，那廣東工人報告了路局的督辦，說那個外國人欺壓工人。第二天，路局督辦召了那個外國技師來訊問。當那個外國技師退出的時候，門外聚集了有一百多個廣東工人，手拿木棒、石頭來打他。如果不是有一個中國夥伴及時把他拉上火車頭開走，他大約就會被打死了。”⁽¹⁰⁴⁾

事情發生後，“唐山路礦兩局的歐洲工頭、監工、技師等向總辦們要求立即逮捕毆打伯恩先生的廣東人。他們的要求沒有得到滿足時，就在本月12號星期天集體離開工廠來到天津，向英國領事報告，要求他的保護和幫助”。⁽¹⁰⁵⁾同時也向唐山總辦提出保護和懲辦廣東工人的要求。

總辦唐廷樞聞訊北上，調查此事。“總辦唐景星本在南方，現已聞訊北上，擬調查此事的究竟。”⁽¹⁰⁶⁾但採取的是敷衍和無效的方式處理。“總辦們答應辦理，但是採取敷衍和無效的方式。他們又進一步要求逮捕和懲辦本月九號那一天幾乎打死外國工頭伯恩先生的廣東工人，總辦們說，他們不敢逮捕這些人，因為局面緊張，同時唐山有五百名廣東工人。但是答應三天之內辦到。”⁽¹⁰⁷⁾

總督處理的方式和總辦差不多，“星期一，領事告訴他們說，他已會見了總督，總督立即下了命令逮捕首犯，並令押解來津”。⁽¹⁰⁸⁾但當金達先生16日趕到礦區時，五名廣東工人已遠走上海。“金達先生並沒有來，直到16日他們才接到

礦廠的電報。說五名首犯已逮捕並押解到天津，於是他們在17日乘早車回唐山去了。當他們到達時，很快就發現是受騙了，因為廣東工人並沒有逮捕，不過讓他們離開這個地方，很可能到上海去了。”⁽¹⁰⁹⁾

這件事後來就不了了之，但事件處理並沒有影響生產和穩定。到4月18日，也就是事件發生六天後，“礦區沒有歐洲人，一切工作也進行得很好。”⁽¹¹⁰⁾

唐廷樞妥善平息了路礦工人反對外國工頭的鬥爭，維護了中國工人的利益，維護了礦區的穩定，在一定程度上給了外國工頭、監工、技師一個深刻的教訓，使他們認識到不僅要尊重中國的總辦、總督，也要尊重中國工人。這在一定程度上體現了唐廷樞的民族性。

【註】

- (1) 《美國外交文件》，1864年，頁362。1988年，頁322。
- (2) E. Carlson, *The Kaiping Mines, 1877-1912*, 麻塞諸塞坎布里奇，1957年，頁12。
- (3) 胡恩燮：〈煤說〉，《白下愚園集》卷八，光緒二十一年刻本。
- (4) 李鴻章《李文忠公全集·奏稿》卷四十，光緒乙巳金陵版，頁41。
- (5) 薛福建：〈應詔密陳海防疏〉，《庸庵文集》卷一，江蘇人民出版社，1985年版，頁1。
- (6) 李鴻章《李文忠公全集·奏稿》卷十九，頁49。
- (7) 天津洋煤歷年入口量值表》，孫毓棠：《中國近代工業史資料》第一輯，科學出版社，1954年版，頁666。
- (8) 〈洋煤(包括焦煤)歷年入口量值表〉，孫毓棠《中國近代工業史資料》第一輯，頁667。
- (9) 沈葆楨(1820-1879)，乃福建侯官(今福州)人氏。1847年考取進士，後入翰林，曾任江西府道。1862年擢陞江西巡撫，後任馬尾船政大臣。1868年任福州兵工廠督辦，1874年任駐臺灣欽差大臣，1875年任統管江蘇、江西、安徽三省的兩江總督。他一直想用西法開採臺灣基隆煤礦，其原因是外國勢力，一直想開採此塊蘊藏富有之區。
- (10) 〈臺灣基隆煤礦年表〉，孫毓棠《中國近代工業史資料》第一輯，頁567。
- (11) (12)孫毓棠《中國近代工業史資料》第一輯，頁570；頁617。
- (13) 宓汝成：《中國近代鐵路史資料(1863-1911)》，中華書局，1963年版，頁122-123。
- (14) 《英國領事報告》，1876年，天津，頁108，按英國礦

- 師馬立師(Morris)，可能是隨同唐廷樞前往勘察礦師。參閱孫毓棠上引書，頁628。
- (15) 柏愛特曾在南美洲從事採礦事業，此後又在西菲利亞(Westphalia)採礦八年之久，這次任開平煤礦的總工程師，監督開鑿工程。
- (16) 金達(1852-1936)來華前一直在日本長大，並從事採礦事業，娶日本女子為妻，東洋煤佔領中國市場，他是具體的參與者之一。
- (17) 巴爾，即柏受特。
- (18) (19)孫毓棠《中國近代工業史資料》第一輯，頁654；頁637-638。
- (20) 〈關冊，1879年份〉(下篇)，頁272-273，天津。孫毓棠《中國近代工業史資料》第一輯，頁638。
- (21) 孫毓棠《中國近代工業史資料》第一輯，頁640。
- (22) 《開辦煤礦》第一卷，頁277-278；〈開平礦務招商局章程〉頁23-26，光緒三年八月二十一日；又見《申報》光緒三年十二月十九日。《洋務運動》(7)，頁130-131；〈稟覆遵批議開平礦務設局招商章程〉，孫毓棠上引書，頁629-630。
- (23) 9月27日上呈，10月3日批復。
- (24) 于德利：〈中國進步的標記〉，《洋務運動》(7)，頁133-135；另見《開平礦務章程》，頁26-29；《申報》光緒三年十二月初二日。
- (25) 《洋務運動》(7)，頁453。
- (26) 唐廷樞：〈通盤核算開平煤鐵成本總論〉，孫毓棠《中國近代工業史資料》，第一輯(下)，頁636。
- (27) 《捷報》1878年2月14日。
- (28) 汪敬虞：《唐廷樞研究》附錄〈唐廷樞年譜〉，頁154-156。
- (29) 《捷報》1897年9月3日，頁459-460。
- (30) 《申報》1878年3月8日。
- (31) 郝延平《十九世紀的中國買辦——東西間橋樑》，頁154，事實上“開平資本一百萬兩於1881年招足，1889年又招集新股五十萬兩”。
- (32) 《北華捷報》1889年9月21日，頁356。
- (33) (34)(35)(36)[美]費正清、劉廣京《劍橋中國晚清史》，頁488；頁489；頁490；頁489。
- (37) 《字林西報》1883年12月4日。
- (38) 孫毓棠《中國近代工業史資料》，第一輯(下)，頁569-570。
- (39) 郝延平《十九世紀的中國買辦——東西間橋樑》，上海社會科學院出版社，1988年版，頁175注(4)。
- (40) 郝延平《十九世紀的中國買辦——東西間橋樑》，頁175。
- (41) (42)(43)(44)徐潤《徐潤年譜》，香山徐氏校印，1927年版，頁35；頁35；頁39；頁39。
- (45) (46)〈徐潤致盛宣懷函〉，光緒十年七月十五日，汪熙主編：《輪船招商局—盛宣懷檔案資料選輯之八》上海人民出版社，2002年版。
- (47) (48)〈革徐潤、張鴻祿職片〉，前揭上圖未刊(李鴻章未刊稿)，光緒十一年十二月下旬。
- (49) (50)(51)(53)(54)《申報》，1889年2月9日。
- (52) 《海關貿易報告》，1890年，天津，頁22。
- (55) (56)《捷報》，1889年9月21日，頁356。
- (57) 《關冊》，1889年，天津，頁93。
- (58) (59)孫毓棠《中國近代工業史資料》(1840-1895)，頁1083。
- (60) 楊德，字明軒，廣東廣州商人，寶順洋行買辦，與徐潤在六十年代初同為寶順洋行買辦，後熱心礦業，參與磁州煤礦的開採。
- (61) 《海關貿易十年報告》，1882-1891年，蕪湖，頁268。
- (62) 招商局檔案。
- (63) (64)(65)(66)(67)(69)(70)(71)(72)《申報》，1883年1月9日。
- (68) 《申報》，1885年5月29日。
- (73) 徐氏即徐秉詩，近代工商業的先驅，寶順洋行買辦徐潤之侄。
- (74) 《海關貿易十年報告》，1882-1891年，蕪湖，頁268。
- (75) (76)《申報》，1893年1月7日。
- (77) 《洋務運動》(7)，頁140。
- (78) W. A. P. Martin: *A Cycle of Cathay*.(丁韞良：《中國六十年》)，1900年版，頁351。
- (79) 《捷報》，1889年9月21日，頁356。
- (80) 卡爾生：《開平煤礦》(1877-1912)，第二章：〈開平煤礦在唐景星指導下的擴張〉。
- (81) (82)鄭觀應《盛宣危言後編》卷八，上海商務印書局，1920年版，頁7。
- (83) (84)(85)(86)(87)鄭觀應《盛宣危言》卷四，1893年版，頁33。
- (88) 鄭觀應《盛宣危言後編》卷八，上海商務印書局，1920年版，頁43。
- (89) 徐潤《徐愚齋自敘述年譜》，頁92。
- (92) 鄭觀應《盛宣危言後編》卷十一，頁26-27。
- (91) 鄭觀應《盛宣危言後編》卷十五，頁20。
- (92) 鄭觀應《盛宣危言後編》卷八，頁43。
- (93) 鄭觀應《盛宣危言後編》卷十五，頁20。
- (94) (95)前揭孫毓棠《中國近代工業史資料(1840-1895)》，頁640-641。
- (96) 《捷報》，1884年6月27日，頁736。
- (97) 《字林西報》，1891年4月18日，頁347。
- (98) 唐步瀛《子英房譜》，民國二十三年申戌春，現為私人收藏。
- (99) (100)(101)《捷報》，1882年7月21日，頁64。
- (102) (103)孫毓棠《中國近代工業史資料(1840-1895)》，頁1243。
- (104) (105)(107)《字林西報》，1891年4月18日，頁347。
- (106) (108)(109)(110)《字林西報》，1891年4月23日，頁363。

從中文史料看19世紀 澳門的火災與防災、救災

葉 農*

澳門地區因為種種原因，是中國的火災頻發地區，因此澳門地區的防災、救災工作也是很出色的，成為中國最先引進西方救災方式與做法的地區。本文將分三個部分來研究：一、澳門在19世紀的火災案件研究，主要介紹了1797-1895年間澳門發生的火災；二、澳門地區的火災救濟工作，主要介紹了澳門救濟機構，如仁慈堂、鏡湖醫院、同善堂；三、澳門地區的防災工作，主要有加強對高危行業的管理，澳門近代消防組織與管理，消防報警信號系統及火災預防的運作和管理機制。

自從葡萄牙人入居之後，澳門地區就經常有火災光顧。究其原因，主要有：澳門地域狹窄，居住稠密，工商行業，聚居一處，容易造成火災；而且一旦蔓延，更一發不可收拾，造成大範圍的人財損失。它又地處海濱，船隻聚集；地方狹小，房屋密集；人員來往，人口稠密；加上容易受到颱風、雷電襲擊，引發火災。在20世紀之前，澳門房屋的建築材料，也容易引發火災；19世紀中葉之後，離島氹仔、路環地區被葡萄牙人逐步佔領之後，經濟有所發展，火災亦增加。因此，早在鴉片戰爭之前，澳門就已經成為中國有重大火災危險的地區。這在一些外文報刊中都有介紹。如據《中國叢報》稱：“在廣州的火災保險：通訊員。(……)中國有重大(火災)危險的地方不可能超過四個，澳門成為其中之一；(……)澳門的火災保險與歐洲的情況不會有甚麼大區別。房子和倉庫總體一般是各自獨立的，當一處房屋失火時，它不大可能傳播到其它房屋去。”⁽¹⁾火災一直是澳門社會生活中的重要

問題，對火災的防範、災後的救濟也一直是人們關心的問題。

關於澳門火災與災後救濟工作的研究，學術界的研究成果主要有王銘珍著〈澳門最早的消防組織和消防文告〉(載《上海消防》1999年第7期)；鍾茂華著〈中國火災史(秦朝-1949年)簡析〉(載《中國安全科學學報》2004年5月)；馬根偉著〈明清時期澳門慈善機構研究(1569-1911)〉(暨南大學2006年碩士學位論文)；陳偉明著〈近代澳門火災與消防管理(1842-1911)〉(載《澳門歷史文化》(2008年)第7輯等。

學術界雖然有一些研究成果，但是它們均系統地研究澳門火災的問題，故在下面三個方面還有待加強研究：一是澳門在19世紀的火災案件研究；二是澳門的火災救濟工作；三是澳門近代消防工作。另外，記錄澳門火災的史料有許多，主要有中文與葡文資料。本文主要以中文史料為主。這裡的中文史料包括：中文報刊、中文檔案與一些外文的中文翻譯史料。

* 葉農，暨南大學中國文化史籍研究所副教授、博士，主要從事澳門史研究工作，曾發表學術論文二十餘篇。

19世紀澳門的火災情況

1797-1895年間，澳門曾多次發生火災，一些中外史料所記載有以下這些：

1793年3月間，營地街蓬寮失火：

(……)舊除夷屋、華居、舖戶之外，營地、關前、草堆各處，本皆空地，能為避火平原。自乾隆五十年間，擺賣食物，販民篷寮初起，呵咁見其將有大礙，稟請前陞香山縣彭肅大老爺，臨澳籌議，相度地基，呵咁捐銀，在營地設立墟亭，盡拆篷寮，使歸行市，三街會館勒碑垂示，止許朝擺暮歸，毋許複搭篷寮，佔實居住。無如日久法寬，舊章弛廢，篷寮漸熾，屢遭失火延燒。嘉慶二年二月間，營地篷寮失火，燒去篷寮。⁽²⁾

1802年1月間(嘉慶八年正月間)三巴下篷寮失火：(……)嘉慶八年正月間，三巴下篷寮失火，殃及舖八十餘間。⁽³⁾

1803年11月23日(嘉慶九年正月初二日)墟亭等處篷寮火災：(……)案據該夷目稟稱：本年正月初二日，澳門舖戶失火延燒，懇拆寮篷，以杜後患。⁽⁴⁾

1805年10月18日(嘉慶十年八月二十六日)，澳門額船第二號失火。澳門的火災，不僅陸上時有發生，停泊於海上的船隻也有發生：(……)照得現據澳差黃充稟稱：查得澳內夷人路仕單拿(Lusitana)第二號洋船一隻，業經上齊貨物，稟明開行日期。忽於二十六晚更後，船上失火焚燒一空，水手人等俱逃上岸，未有損傷。⁽⁵⁾

1807年9月間，關前街篷寮失火：(……)又嘉慶十二年八月間，關前篷寮失火，燒去篷寮數十間。⁽⁶⁾

1807年11月間，草堆街篷寮失火：(……)又是年十月間，草堆篷寮起火，殃及舖戶居民二十餘間。⁽⁷⁾

1809年，花王堂失火：花王廟(……)至1809年(即嘉慶十四年)，一時失慎，竟被焚毀。幸翌年即建

回原狀焉。⁽⁸⁾聖安東尼教堂(……)被1809年一場大火焚燬。1810年重建，1874年又被燒壞，(……)⁽⁹⁾

1813年12月23日(嘉慶十九年甲戌正月十四日夜)，安多呢烏高里野利惹屋厝被賊放火焚燬貨物：嘉慶十九年甲戌正月十四夜十一點鐘之時，安多呢烏高里野利惹其後山厝被賊人放火焚，救之不及，其中被燒：毛燕、香柴並幼粗花藤席、加綿席、椒、米、油、長藤、藤絲、粗幼盤碗、茶、小號銅盤、銅灰貫、銅線並、白銅檳榔事件、木邊鏡、紙鏡、小號彩頂蓋，搬出不及，俱被燒盡。守厝之人喊叫，救火人馬整齊，其火大起，難以救滅，是以被燒空盡。⁽¹⁰⁾

1818年5月6日(嘉慶二十三年四月二日)，營地墟亭篷寮失火。這次火災損失很大：(……)本月初二日晚，澳門營地街內茅寮起火，延燒墟市及大街一帶舖面。(……)再查是夜失火，西洋房屋險被延燒，(……)，(……)殃及舖戶大小共百餘間。(……)⁽¹¹⁾(……)延燒舖舍數十間，貨銀數十萬。(……)⁽¹²⁾(……)次早查看，約計延燒居民舖戶九十家，四望皆成灰燼，目睹心傷。⁽¹³⁾晚上九點，在北灣(Praia Pequena)發生火災，涉及商業區(指營地街、關前街之火)。火是由貧民住的棚屋引燃的，而棚屋多是非法搭建，或用於居住，或擺攤，還有的成了流浪者的避難之處。(……)火災中，中醫藥房亦未能倖免。損失總計達一百萬帕塔卡。聖多明哥會修道院也一度處於火災之中。卡伊塔諾·蘇亞雷斯(Caetano Soares)評論火災時說，葡國人及時得到了救治，但中國人沒有，火災過後，他們就被遺忘了。燒燬聖多明哥區大火——人稱巴薩爾火災後，中國人曾想把三街會館搬到寬敞的營地街去，但未能辦到。三街會館館址位於三塔堂，是唯一倖免於火災的建築。⁽¹⁴⁾

1822年8、9月間，草堆街失火：(……)切七月內草堆地方遭火，心實哀憐，無論枕席之難安，即朝夕亦當乾惕。⁽¹⁵⁾

1824年3月13日，“即日的《澳門報》透露，該報第50期與1823年8月23日星期四出版的《蜜蜂華報》同時被大火焚燬。”⁽¹⁶⁾

1824年12月31日，晚8時45分，隸屬方濟會的聖·克拉拉修道院失火，九十歲高齡的弗洛倫蒂娜孀孀被燒死，三十一位修女逃生。大火是由裝飾耶穌誕生的馬槽的紙花引燃的。⁽¹⁷⁾

1834年11月15日，澳門華人居住區火災：澳門火災：(……)本月15日，在澳門的中國人建築區發生了一次火災，大約四百所房屋被毀。⁽¹⁸⁾此場大火，施白蒂稱，澳門一場大火吞噬了五百多家房屋。⁽¹⁹⁾

1834年12月1日，蘆石塘篷寮失火：(……)且訪問蘆石塘街近有新開木鋪數間，鋪內搭有葵篷。而船匠何敏漢鋪尾亦搭有篷廠一座，昨已被火延燒。⁽²⁰⁾

1835年1月29日，澳門大三巴教堂被焚燬：澳門聖保祿教堂焚燬：在上月29日大約下午6時半，在聖保祿教堂之上炮臺鳴炮，發出火警警報。火警信號很快由其它炮臺的大炮聲、教堂敲響的鐘聲和擊鼓回應。當局和軍隊及許多澳門市民立刻就採取了行動。但是，除開那些在教堂附近的原因外，還有一些值得懷疑的、引起教堂失火的原因。——這裡的天氣情況是煙霧不能直昇，而是被一股西北向的微風吹向東南，整個城市的東部都籠罩在煙霧裡。但時間不長，在明火沖上屋頂之前，留下毫無疑問的一點，即火災在何處發生。所有建在教堂左翼，以前由神父居住，最近由葡萄牙軍隊使用的公寓，馬上亦燃燒起來。過了一會，出現了能保存教堂的主體——禮拜堂的一些希望。但是在八時之前，大火燒到了建築物的最高部分及大神壇後部的屋頂。濃煙夾着明火從四周的窗子裡沖出來，通過屋頂升起，一派可怕的景象。火苗昇得很高，整個市區及內港都能看見。此時正好是(由路易十四世送給教堂的)鐘敲響8時15分。此時，人們努力地檢查了大火蔓延的情況。現在，當有明顯的證據顯示大火不會超過教堂建築範圍後，人們似乎希望停止救火工作，並在觀看着火災現場。

通過對我們見證到的這次事故，可以看到澳門對此類災難的準備工作是做得很不夠的。如果在過去幾個月內，隨着火災不斷的發生，他們就應為生命和財產的安全做出一些新安排。僅在聖

保祿教堂失火之前三日，一所房子失火，就吞沒了一名住客。他被懷疑在起火時喝醉了。

早在1565年，耶穌會在澳門靠近後來的“聖保祿”教堂的位址附近建了一座教堂。這座教堂後失事被焚燬。一座新的教堂在其舊址上建築起來並替代了前者，它起名為‘聖保祿’，並保留至今。它是東方最尊貴和豪華的建築。在其一塊角石上刻有下列文字：

VIRGIM MAGNE MATRI
CIVITAS MACAENSIS LIBENS
POSUIT AN. 1602.

教堂的選址很好，整個建築由最好和最耐久的材料建成，式樣亦很漂亮。人們通過一道又寬又高的石階來到教堂。它的前壁全部用大理石建成。“在這裡，天才的藝術家通過各種古人的構件設計出能使希臘建築復活的教堂。在其十根按愛奧尼亞式順序排列的柱子中間，有三道門引導你進入教堂。在其上，分佈着十根科林斯柱子，上面有五組獨立的雕刻。在它們中間的那一根，正對正門之上，刻着一個腳踏地球的女性形象，是人類居住的標誌，在其下用拉丁文寫着“Mater Dei”。在聖母的兩邊是聖徒的雕像，再上一層為聖保羅像。在他之上，是穹頂，表示聖靈。在其外壁刻有文字，有些是拉丁文，有些是漢字；教堂的內壁也與外牆一樣，所有這一切如今都成了一堆廢墟。”⁽²¹⁾

1839年9月12日，西班牙船“米巴音奴(Bilbaino)”號被中國政府燒燬：一艘西班牙船隻被中國人燒燬：12日清晨，來自馬尼拉的西班牙船隻“米巴音奴(Bilbaino)”號被發現在澳門之外的潭仔起火。它被確定是被中國當局錯認為鴉片船“丹時那”號，它於春季在穿鼻將鴉片交給了中國當局。“丹時那”號目前從鄰近地區駛來，據當局的報告，“米巴音奴”號與違法的鴉片貿易沒有關係。其船長在岸上，當中國船隻駛近及中國人登上它時，其值班官員沒有抵抗，祇是升起國旗。該官員及一名或更多的人被帶走並沒有回來；其他的船員被送上了岸。據我們所

知，向中國當局就此事提出的抗議，至今沒有得到賠償或甚至是賠償的保證。我們毫不懷疑，此事件是如此清楚及沒有任何可疑之處，（根據外國人的觀點）將做出賠償及完全徹底的修理。它突顯與中國政府建立自由與更好的交往模式的極大的必要性。據此，葡萄牙政府發佈了下列公告。

公告：“在本月12日清晨發生了一件令人痛惜的事件，中國的巡船由於懷疑其為載有鴉片的船隻，不正確地將停泊在潭仔的‘米巴音奴’號方帆雙桅船燒燬。王家議事會認為，派出武裝巡船在那個錨地及澳門街巡邏是他們的職責，並通過這種辦法表明：(1)任何國家運載鴉片的船隻在這裡停泊將被扣押及沒收充公；(2)像西班牙船一樣的其它致命錯誤不可能發生。它公佈後，任何國家在上述提到名字的錨地停泊及在10月1日之後運載鴉片的所有船隻將被充公。1839年9月14日，澳門。簽名：邊度(Dom Adrião Acácio da Silveira Pinto)、布拉加(Braga Silva)、巴雷托、雷莫斯、利馬。”⁽²²⁾

1843年9月，花王堂門外火災：在那座城市的騷亂：上月25日在花王堂門之外的火災現場，中國人和葡萄牙軍隊之間發生了一次嚴重衝突。據說，生活在這裡的棚屋的貧窮的人們得到一個印象，他們的破屋是被葡萄牙人縱火焚燒的。當葡萄牙軍隊就像他們經常在火災時所做一樣出現時，他們中間的一些人在現場集中起來，一名士兵被致命地打傷。衛兵因此開槍，殺死了三人，打傷了其他人。本月1日，一次騷動又起，因為一名中國人企圖偷一名葡萄牙士兵的荷包，另一名當地人被殺，一名葡萄牙士兵兩晚後死亡。中國人非常激動，但兩份來自軍民府和香山縣的明智的公告在某種程度上減輕了中國人的痛苦心情。本日(31日)，該處是平靜的。⁽²³⁾

1845年4月13日，安東尼奧神父家火災：一場大火燬了安東尼奧神父的家，三個小時內大火就燬了房屋中的所有財產。當時美國商人沃林·德拉諾(Warren Delano)和其家人正借住在這裡。經他的努力，搶救了書房內的部分書信。⁽²⁴⁾

1850年10月29日：“瑪利皇后二世”號巡洋艦發生猛烈爆炸，二百二十四名水手中，死亡一百八十八人，包括船長J德·阿西斯·席爾瓦。軍艦停泊在氹仔，爆炸發生在半夜兩點。(……)

這次著名的大爆炸，引起了該艦的大火，是澳門史上一次重要的火災。⁽²⁵⁾

1851年1月11日，氹仔火災：1851年1月11日，一場大火，焚燬氹仔大部分村屋。⁽²⁶⁾

1851年12月11日，澳門城區火災：一場嚴重的火災上個星期三午夜前不久在澳門發生，有三十七家中國店舖和一萬元的財產完全被燬。據說，火災在一家離食品市場不遠、靠近市場裡景泰絲舖(King Tai's Silk store)的香煙製造廠，名叫崇尚舖(Cheong-sun Shop)。幸運的是，風向當時改為北風，否則，它可能，我們被告知，蔓延到議事亭和監獄。萬一風稍強一點的話，沒有人能知道，它燒到哪裡了。總督吉馬良士和他的職員，連同陸軍與海軍陸戰隊，不久趕到了火場，成功地在天亮前將明火救息。我們的資訊員增加道：被燬的店舖主要是華人的“零售店”——米店——麵包店——藥店和肉舖。⁽²⁷⁾

1853年1月1日氹仔大火：3月19日，氹仔居民豁免支付物業十分之一稅。原因在於1853年1月1日的大火吞噬了他們的房屋。為支援居民重建家園，政府還免收向該島運送木材、石灰等材料船隻的拋錨費。⁽²⁸⁾

1855年大火：澳門：去年，可以想到，當居留地可怕的煙霧——將超過半個城區燒燬——澳門受到了致死的一擊，天意仁慈地結束了長期存在的衰落狀況。(……)⁽²⁹⁾這次大火應該是發生在以柴船尾、草堆街、木橋街、新步頭為中心的華人商業區。“回溯百年前，康公廟尚未興建，此處本乃濠鏡澳之北灣海灘，柴船草艇，舟楫縱橫；橋板涉頭，參錯左右；(……)所以後來鄰近，乃有柴船尾、草堆街、木橋街、新步頭等等名稱也。是處即屬輪流總匯，水陸交通要樞，故店舖漸多，篷帳櫛比，常遭失火，更因當時救火設備簡陋，

屢屢釀成燎原。尤以咸豐五年(1855)連續發生大火多次，災情最慘。⁽³⁰⁾

1856年1月4日，澳門市集失火：1856年1月4日，一場大火，焚燬市集的一部分，有四百二十家店舖及四百間房屋被燒燬。後來市集被重建，以減少失火危險。⁽³¹⁾而《華友西報》則有詳細報導：澳門的一場大火的火警在上個星期五的中午剛過就發生了，它持續到了次日早晨。它很難撲滅，此時，在它的北面(風的方向)地方，另一個火苗又起來了。兩次燃燒的結果是燒燬了兩者之間的一、兩千所房屋，超過二百萬元的財產和七八十人的生命，包括那些法國護衛艦“Virginie”和“Constantine”號上船員中的三人。他們被他們的同事推倒的房屋殺死。即將出版的《澳門政府憲報》將毫無疑問地包括一個此悲劇的完整記錄，當它出版後，我們出版它的譯本。被火災燒燬的地區在海關與議事亭、板障堂與 Praya Pequena 之間的地區，——超過了整個城區的四分之一。⁽³²⁾

另據《遐邇貫珍》報導：正月初四日夜，澳門唐人舖內失火，旋即救滅。不謂初五晚祝融複降，唐人舖戶延燒迨盡，共計燒去一千三百間之多，燒死者不下百人。幸有西國兵船泊在澳濱，眾兵眾踴躍登岸，將火救滅。⁽³³⁾

1856年8月3日，拋錨於澳門附近的荷蘭船“Banca”號燃起大火。船上載有將運往哈瓦那的三百五十名中國移民。起火時間大約是在10點鐘。看到火光後，南灣裡的一些中國船開始劃過去救人，“Mondego”輪上的小艇也全都受命去救援。駛近澳門的汽輪“Queen”號在途中也救起了一些落水的中國人和五名歐洲海員。⁽³⁴⁾

1862年12月19日，(柴船尾街)市集失火：“1862年12月19日，市集(柴船尾街)一場大火，焚燬房屋六十一間。”⁽³⁵⁾施白蒂稱：12月20日下午3時，大炮臺發出商業區失火的信號。火勢蔓延得非常快，不久就從木船巷(Rua da Barca da Lenha)燒到福隆新街(Rua da Felicidade)，此處非常狹窄，且堆滿柴草、煤塊和木料。因此大火旋即就蔓延到炮兵

圍(Pun-pin-Vai)，長長的火舌時刻威脅着附近街巷的民房。萬幸的是恰恰此時風向變了，由北風轉為東北風間東風。火勢逐漸減弱，人們漸漸平靜下來，並利用運來的存水將那些跳躍的火苗一一澆滅。至晚上9點，大火全部被撲滅。後查明大火是一家褥墊店舖由於疏忽造成的。大火燒掉了五十七家房屋，為滅火還拆毀了四間房屋。一名十歲小姑娘和一剛出生嬰兒在大火中喪生。這是繼1856年商業區大火後，城裡發生的最大一次火災。⁽³⁶⁾

1864年12月21日，路環火災：1864年12月21日，路環火災，幾乎將全村二百五十間房屋盡數燒燬。⁽³⁷⁾

1865年2月5日，高冠園火災：1865年2月5日，高冠園火災。焚燬約二百間木屋。⁽³⁸⁾

1866年12月25日，澳門商業區發生火災，《澳門政府公報》對此有詳細描述。⁽³⁹⁾

1869年8月18日，位於波柯達地前地(Ponte e Horta)的東方酒店發生火災。⁽⁴⁰⁾

1874年5月9日，下午4時30分，一道閃電擊中聖·多明我教堂的鐘樓，大火使教堂中的主祠堂被焚，僅剩下殘垣斷壁。大火於晚22時30分被撲滅。⁽⁴¹⁾

1874年9月22日至23日，澳門花王堂區失火：1874年9月22至23日，澳門受到歷來破壞力的一次颱風吹襲，花王堂區之教堂及鄰近房屋均告失火被焚。火災有不少人喪生。⁽⁴²⁾迨至一八七四年九月廿二夜(即同治十三年甲戌八月十二晚)，又遭澳門亙古未有之一場大風災，花王廟為雷火燃着，一時火光燭天，照耀沙梨頭及沙欄仔各區。⁽⁴³⁾

此次由颱風引發的火災，災情是很嚴重的：本館昨錄香港颶風慘變情形，以為三十大千世界罹害之酷無甚於此者，今閱澳門郵來消息，則其慘似覺更甚焉。西報登友人信曰：本埠今罹一大劫，城邑盡圯，傷心慘目有筆所不忍書者，月之十二日晚，北風漸大，迨夜午而港內各船中，惟聞風浪洶湧，如萬馬賓士，有斷鏈者、走錨者、有互相撞擊者、有忽而覆沉者，山搖嶽動，海立雲垂，勢已不可解矣。俄而城內屋頂皆蠕蠕動搖，瓦片掾

木，橫空飛擊，或如雨雹，或如飛蝗，牆垣壁倒，女哭兒啼，一時鼎沸。忽風從東轉，於是海浪益怒吼，海水益怒騰，驟漲上岸猶不覺也，突然湧一巨浪如天河倒瀉，奔滾激沖而來，將近海一帶之路，豁刺一聲，皆沒於水，海邊築塘堆積之巨石亦皆漂激如浮木，葡人炮臺登時傾圮，所置巨炮被怒浪衝擊，早已不知去向，並有中國巨艇無數皆沖入於高堂大廈中，蓋不越一點鐘時，而狂風惡浪已盡肆其虐，至於如此亦異矣哉。城內各房屋皆為風力所撼搖，浪力所激蕩，卒無一完善者。若海灘迤南之比屋居者，則僅瓦礫一堆而已，各處慘狀實難盡言，房屋崩落聲，男婦號哭聲，逃水者之波瀾蹙踏聲，兼之暴風呼嘯之威聲，皆足令人膽戰心驚也。忽又見紅光接天，則城內已有數處失火，赤焰猛烈，又為怪風橫吹，即相離較遠之第宅亦為燄飛及延燒矣。轉眼之間，倏忽數處，人生至此實無脫生之路，不死於煨燼即死於漂流，不死於船翻即死於屋壓，迨至東方已白，紅日高昇，竟下照此慘淒之景象焉。回想從前之澳門，真不能復辨識矣。然而怒浪尚未盡平也，又驟然猛力來撲，則無復能肆其害矣。因房屋之基址，惟有躍磚舞礫而已，噫嘻痛哉！時盜賊又乘勢披猖。風少息，總督與從員率巡役咸出彈壓，兼藉救生。至三點鐘方才風靜火滅，而漲水亦已退平，然澳門則惟留其名耳。該埠先灣有華船六百艘，今惟見有十四艘也。而屍骸櫛比，橫臥街衢者真有互相枕藉之慘。計殞命者：則澳門之洋界殆有千餘人，接近中國小村兩所則更有二千人云。大西洋有兵船兩艘各被沖壞，一艘已漂流到內地三十里遠，今橫置稻田中；一艘又沖流至內地頗遠矣。夫以堅厚重大之兵船至能在陸地沖駛如此之遠，則風浪之猛惡亦概可想矣。又西兵之守炮臺者，以不棄臺為貴，今其臺為馮夷所攻，官下令謂不可出避，兵士皆謹守其令，遂偕其上官皆葬身於炮臺坍塌之時矣，其中僅逃出一人，遂以此情告於人云。按此事實為絕大災異，豈多人之當劫難乎。抑上天之震怒以示警耶？夫亦曰非常之變而已矣。⁽⁴⁴⁾

1874年12月，澳門火災：澳門報有祝融之災，燒去房屋共計二十餘間。又聞失火之處蓋是華商最熱鬧之處也，該處既遭風災，又遭火警。商其地者，抑何不幸之甚耶。⁽⁴⁵⁾

1877年2月18日，氹仔火災：1877年2月18日，氹仔發生火災，警衛隊、公務局及消防監督處均派出分隊前往撲救。火場面積達二萬平方米，不少房屋、商店及造船廠被波及。⁽⁴⁶⁾氹仔一蟹家女生火時不慎將用棕櫚葉建的棚屋燃着而引起一場大火，北風更加助長火勢，儘管炮臺向澳門發出兩次求救信號，但均受耽擱。當地華人亦未來救助，因此損失極大：火頭燃着六十間店舖和許多棚屋，包括乞丐住處。消防系祇有一個且已損壞。一群疲憊不堪的士兵手拿水桶救火直到其他求援人員抵達，人們竭盡全力灌救該次範圍廣泛的火災。⁽⁴⁷⁾

1879年8月24日，根據消防督察在政府公報上的報告，火船頭街一間彩票小舖頭和一間甜食店發生火災，警備隊和水警小分隊迅速前往撲救。⁽⁴⁸⁾

1883年1月19日，蘭花里與大井斜巷火災：照得昨日夜十點鐘一刻時候，大炮臺所放火警號炮，乃是報蘭花里內第十號、十二號並向大井餘巷之十九號及廿一號燒去一角，斯時火勢猛烈異常，當即焚燬該屋，內有數間，盡成灰燼。⁽⁴⁹⁾

1893年7月15日，近西街火警：本月十五晚一點鐘時，近西街柯宅失慎燒斃幼婢一口，焚去貨產約值銀兩萬餘金。當火起時，柯某從外回，冒煙入救該婢，遍尋無着，嗣有某西兵見之，亟梯而上，破窗湧進，婢驚而反走，遂為濃煙悶倒。兵亦為煙所蒙，急跳而免。失火之由，聞係由堆積雜器房所發，幸無延及他鄰。⁽⁵⁰⁾

1893年12月19日，果欄街火警：初七晚六時餘，果欄街某棉花店二樓，偶爾不慎，遂召祝融之寵顧，火光炎炎射出。街路各水龍，聞警奔赴，立即撲息，幸未穿屋，故大炮臺未轟號炮也。⁽⁵¹⁾

1894年10月29日，沙崗火警：二十九日晚十二點鐘，大炮臺昇炮兩門，報稱沙崗火警，焚去蓬寮十數座。⁽⁵²⁾

1894年11月，清平戲院街火警：清平戲院街，娼寮林立，淺唱低吟。前數晚，正在興趣，忽聞喧言救火，時行人如蟻，一唱百和，幾如草木皆兵。比往救之，則火焰已息。群花無恙，燈光輝煌，祝融氏已返駕而去。⁽⁵³⁾

1894年11月20日，船澳口火警：二十日，船澳口元棧蘇杭店二樓不慎於火，幾兆焚如，幸而眾水齊施，祝融氏知不能敵，急避三舍。⁽⁵⁴⁾

1895年5月，四孟街火警：清晨火警：十一日早晨七點餘鐘，大炮臺聲炮報警，探悉乃四孟街時和鮮魚欄失慎，焚旋去頂樓一座，登即撲滅。⁽⁵⁵⁾

1895年5月，竹仔室同盛炮竹廠火警：幸脫大險：十九日早，天色將明之際，忽從夢中驚聞門外喧雷大轟，異常震響，披衣急起燈火，人聲紛從窗外而馳報稱，竹仔室同盛製炮竹廠失慎，水車飛往灌救，幸即救息，焚毀無多。起火之由，係因匪人入盜藥引，遺火於物，致兆祝融。三點半鐘，各伴已知，幸喜離海甚邇，鄰店幫同取水，故不延及藏藥之所，否則土藥雖緩，要亦群受驚慌矣。盜去藥引，當為副華政左廣韶查獲，點交原主領回。⁽⁵⁶⁾

綜上所述，在這九十八年裡，一共發生過四十二宗各類火災，平均每2.33年就有一宗火災發生。火災發生地點，主要是在澳門城內，包括營地街、三巴下街、關前街、草堆街、營地街墟亭、蘆石塘街、大三巴、議事亭、板障堂、柴船尾街、高冠園、澳門花王堂區、近西街、果欄街、沙崗、清平戲院街、船澳口、蘭花里與大井斜巷、四孟街、竹仔室；城外地區有花王堂門外、氹仔、路環、海面。引起火災的原因，主要是疏忽大意，其中最嚴重與影響最大的是1835年大三巴教堂燒燬案；但亦有故意縱火案，如1813年12月23日(嘉慶十九年甲戌正月十四日夜)安多呢烏高里野利惹屋厝被賊放火焚燬貨物案、1839年9月12日西班牙船“米巴音奴(Bilbaino)”號被中國政府燒燬案、1843年9月花王堂門外葡萄牙軍隊縱火案；第三個原因是自然災害，如1874年9月22日至23日澳門花王堂區失火案，係由颱風引起。而

被燒燬的，主要是集市的舖戶、城內的篷寮、炮竹廠、教堂等。而對這些火災受害災民的救濟工作，在火災之後，一般會很快展開。

澳門的火災救濟工作

澳門的火災救濟工作開始甚早。在葡萄牙人入居澳門之後不久，他們開始將西式慈善事業引進澳門，就已經開始了此類活動。澳門的慈善事業是耶穌會在16世紀開創的。縱觀16至19世紀四百年的歷史，澳門慈善事業的主要工作是由仁慈堂、鏡湖醫院、同善堂等機構來完成的，雖然後兩者是華人所辦慈善機構。因此，澳門的火災救濟工作，主要是由澳門的慈善機構來進行的。關於澳門慈善機構仁慈堂的研究成果主要有：龍斯泰(Anders Lungstedt)著《早期澳門史》之〈慈善機構〉，董少新著〈賈尼勞與澳門〉、〈關於〈澳門仁慈堂(1627)〉的初步研究〉、〈明清時期澳門麻風病院〉，胡根著〈晚清澳門博彩業研究〉；關於鏡湖醫院、同善堂的，從史學角度研究的不多，而以其現狀與未來的發展趨勢為主，如澳門發展策略研究中心編《澳門社團現狀與前瞻》；余振著《澳門社團在特區體制的政治角色》；婁勝華著《轉型時期澳門社團研究——多元社會中法團主義體制解析》等。下面分別來研究一下：

一、澳門仁慈堂

仁慈堂是葡萄牙人在世界各地建立的通過進行慈善救濟達到傳教目的之一種獨特機構之總稱。它由葡萄牙國王若奧二世(João II)王后唐娜·萊昂諾爾(D. Leonor)於1498年在里斯本創建。而仁慈堂這個慈善機構，隨着葡萄牙人在海外的活動而傳到了許多地方。澳門仁慈堂於1568年由葡萄牙籍耶穌會士賈尼勞(D. Melchior Miguel Nunes Carneiro Leitão)創辦。賈尼勞創建它的目的是希望通過建立仁慈堂及其慈善活動，確立自己的權威，擴大天主教在當地華人中的影響和穩定澳門社會秩序，從而保護葡萄牙商人的利益。它成立

後，在澳門的影響是很大的，華人稱之為“支糧廟”，而被(清)張汝霖、印光任撰《澳門記略》所提到。

該機構在16至17世紀承擔起了早期澳門社會的慈善事業。它的慈善事業是綜合性的，包括開辦貧民醫院、癲瘋病院、育嬰堂、孤女院等。雖然它並沒有專門從事救災工作的部門，但其救災工作是包含在上述的慈善工作中的。如其1627年的章程〈序言〉規定：身體方面的七項功課為：為饑餓者提供食物，為口渴者提供飲品，為裸者提供衣物，看望病者及囚徒，為遠遊者提供住宿，救贖俘虜，安葬死者。由於澳門地區火災頻繁，火災的受災者，多數需要食物、衣物、醫藥的賑濟，故可以看出，仁慈堂是承擔了澳門火災的救濟工作的。

二、其它教會慈善機構

除開仁慈堂外，在18至19世紀還有一些其它的教會亦設立醫院等慈善機構來救助包括火災災民在內之災民。在19世紀初，基督教新教傳教士來到了澳門，1827年由英國人郭雷樞(Thomas R. Colledge)開辦了澳門眼科醫院，並在此進行了一些火災救濟工作；1838年，中華醫療傳道會成立之後，此醫院又改屬該會，成為中華醫療傳道會澳門醫院。從1873年底到1874年初，意大利教會慈善機構——嘉諾撒仁愛修女會來到澳門，創辦了一批慈善機構，直到20世紀初她們被驅逐。

三、鏡湖醫院與同善堂

進入19世紀70年代之後，澳門華人接過了火災救濟工作的大旗。他們主要是通過兩個機構來進行救助工作。一個是鏡湖醫院，一個是同善堂。鏡湖醫院創辦的時代背景主要是，隨着華人在澳門經濟生活實力的增加，需要創建一個社團來參與澳門的社會公共事務；澳門傳統的教會醫院已不適應澳門城市發展的需要；澳門傳統的公共組織已不適應近代社會慈善事業的需要；香港東華醫院的創辦對澳門華人也有啟示作用，故澳

門的華人亦於1870年創建了鏡湖醫院。該醫院進行的慈善工作相當廣泛，涉及許多領域。19世紀70年代起，澳門及內地旱、風、水、火等災害連年，作為當時澳門社會唯一的華人慈善機構，它全力展開了對包括火災在內的各類災害的救濟工作。鏡湖醫院創建二十餘年後，1892年，澳門首個華人專業慈善團體——同善堂創建，專門從事慈善工作，在澳門影響鉅大。

除開鏡湖醫院與同善堂外，澳門還有一些其它華人慈善團體。在它們之前有媽閣廟、蓮峰廟；在它們之後，有1893年的仁濟社，1899年的嘉善堂，1911年的善堂會等。限於篇幅，就不再對上述這些機構進行詳細的研究。

綜上所述，由於澳門係火災頻發地區，火災後的救濟工作就顯得相當重要。而澳門地區，此類救濟工作主要由澳門的慈善機構來負責。這些慈善機構，主要由教會創辦、主持，這秉承了歐洲由教會主持慈善工作的傳統。進入19世紀70年代之後，隨着形勢的發展，澳門的華人繼承了這個傳統，開始創建由華人主持的慈善機構，進行救濟工作。這就是澳門火災救濟工作的一大特色。

澳門的消防工作

澳門地區屬於火災高發地區，因此防火工作就最受到重視，澳門當局的各種做法也為內地提供了借鑒的榜樣。早在鴉片戰爭前，澳門的華人就曾上稟香山縣，要求加強防火。如澳門華紳趙允菁等曾為防火稟呈香山縣稱：

具呈：世居澳門紳士舉人趙允菁，生員鍾士瀾、宋壁、趙勳，職員李大熊、陳紉蘭、趙釗，監生馮起騶、梁大任、趙允麟、鍾士超、蔡兆文、趙允禧、王文德、林作典、趙允齡、梁賢昭、林宗禮、林作勳、胡廷璣呈，為懇恩示禁，永防火患事：切澳地舖舍毗連，煙戶稠密。三街營地暨關前船匯蘆石塘一帶地面，添造愈眾，道

路益狹，尤屬關心。前嘉慶二十三、四年，蓬寮失火，延燒甚慘，元氣未復。本年正月初二日，三街又復失火延燒大小舖屋五十餘間。以澳地近來荒涼冷淡，更復遭此大劫，後慮彌深。幸賴仁臺親率兵丁，番差、兵頭督同夷眾，協力救護，不致全歸煨燼。惟是後患堪虞，提防宜預。為此，聯籲臺恩，早日出示嚴禁，順人心之同欲，消火患於將來。所有防範事宜，開列於後，懇恩裁定施行，並即牒詳縣憲、軍民府憲，出示立案，地方永遠賴安，沾恩罔既，切赴：一、三街舖屋向來祇蓋樓一層，自嘉慶二十三年燒後改造，竟致搭蓋兩層，高至三丈。舖口門面又溢佔官街，上下兩設拱簷、木篷，街心更用板遮蓋，俱是引火之物。一遇火患，合掌連燒，更不可測。自經此禍，不獨家居人眾驚心，即三街舖戶，亦咸知利害。懇示飭各舖新造舖舍，祇許照舊蓋樓一層，簷口許高一丈五尺，正脊限高二丈一尺。舖口門面，俱照嘉慶二十二年以前原日舊址修復。轎闊街道，不得溢佔街心，不許用板遮蓋，簷前止許用活鉸木篷，或用布遮，不得設拱樓，則火患易除，人己兩益。一、海水鹹苦，不能救火。此次延燒，水不敷用。查三巴下舊東源當舖側官地，向有太平井一口，因朱阿鵠等年前樓弄佔踞，擺賣雞鴨，用石遮蓋井口，上蓋瓦面。今徑拆毀，懇即飭差禁止修復，驅即歸行，以便有急水車易於轉動救護，水可近汲。另擇地段，多開井口，修理舊設水車、水桶及一切救火器具，免致日久廢馳。一、河下寮居，日搭日密，時防引火，即不能盡行毀拆，請將逼退官署、民居者，略行疏通，以後更不許添搭。一、三街會館門外空處地段甚小，四面舖屋稠密，日久積販草擔，關係不小。懇出示飭擲往空闊處所。一、蓬寮易於引火，除已有是舖不得添設外，餘擺攤祇許朝擺暮收，不得寔搭。一、沙梨頭火神廟係因前次火燭，帶戎臺親封香火，懇諭飭澳內人家舖戶，早日開復香火，或將原廟後溪改易，或擇別處立廟，以邀神佑。一、蒲灣、

大環山等處石山，係澳門總關水口，又在南方火位。緣開鑿太傷，財帛日即凋耗。年來複鑿入內地，山多赤氣，易招火燭。懇飭石匠頭人，禁止工匠，不得於澳地望見之處開鑿，以消火氣。⁽⁵⁷⁾

而清政府對澳門的防火工作也是相當重視的，曾下令加強澳門的防火工作：“1828年5月18日，澳門同知、香山縣丞下令禁止在通往聖保祿教堂前、聖多明哥堂後和曼努埃爾·索薩之家附近出售柴草，以免阻塞交通，防止火災發生。(……)1829年11月7日，香港縣丞嚴長官為防止火災，特下令所有店舖都要在門口備好裝滿水的桶；拆除一切麥秸搭建的棚屋，晚間行路照明要用燈籠，不得再用火把。”⁽⁵⁸⁾

自從澳門地區逐步被葡萄牙人侵佔後，澳葡政府加強了對澳門地區的消防管理。1867年3月18日，頒佈了防火暫行措施。⁽⁵⁹⁾1877年，又頒令在離島日落後禁放煙火。⁽⁶⁰⁾1883年10月20日，市政廳命令禁止進行下述與澳門良好秩序及居民福祉相悖的行為：如在夜深人靜時燃放煙花、爆竹和炮仗，連續幾個晚上不分時間依中國習俗為紅白喜事吹吹打打。上述靜寂時間指夜晚11點至清晨7點。但在六座中國廟宇中進行慶典活動不受該規定限制(包括媽閣、中區市場、沙梨頭、新橋、望廈和關閘馬路)。例外情況亦包括准許在春節連續三天及耶誕節平安夜舉行一系列的節慶活動。在華人區，演戲的夜晚可以燒煙花及放爆竹。如果在城中有空地，則准許在一年的某個時間演出一種作為中國文化表現形式的木偶戲，但應於半夜結束。⁽⁶¹⁾據《澳門政府憲報》載：

照得查因晚間深夜有燒放煙花起火爆竹等件，殊屬防有危險，且擾亂鄰里，又因華人喪事亦於夜深時候，一連數夕，鳴鑼擊鼓，誦經奏樂等事，均屬擾害里閭；又據署西洋政務廳稟求辦理此事，是以本局會議謹將條款列左：一、每夜自十一點鐘起至翌早七點鐘，嚴禁燒煙花起火爆竹等件。

附款一：本澳華人廟六所，即媽閣廟、康公廟、沙梨頭廟、新橋廟、望夏廟、蓬峰廟，該六廟不在禁內，無論日夜，不拘時候，均可燒煙花起火炮竹等。附款二：如遇華人過新年，於除夕、初一、初二，該三晚不在禁內，並西人歲暮除夕，亦不在禁內。附款三：如華人所居之地或有戲院，或有戲棚演戲時候，均可准其燒煙花炮竹等物。二、如華人或有時演木頭戲，今仍准其演，但於城內演木頭戲，祇限至晚上十二點鐘停止。三、如華人無論何屋，或有人身故，自夜十一點鐘至翌早七點鐘，亦不准搖鐘擊鼓、打鑼奏樂、誦經喧天等禮，以致擾害鄰里，均亦嚴禁。四、如有人違犯本告示規條，初次則罰銀二元至二十元不等。倘有再犯，則罰銀二十元，並監禁三日或十五日不等。(……)癸未年六月三十日示。(……)加增條款：第一款內第五附款：自華正月初三至廿五日，准各店舖行商由晨早五點鐘起至晚十二點鐘止，准華人燒放炮竹。第六附款：如有酬建醮教內各事，並娶親等件，倘先有稟遞議事公局求情，方准自早五點鐘至夜十二點鐘燒放爆竹。惟要先於廿四點鐘之前稟准領照，即將該照轉呈巡捕統領查閱畫押方可，但所准祇一夜耳。⁽⁶²⁾

它主要採取了下列一些做法：

(一)加強對高危行業的管理

近代澳門，炮竹業發達，它及其相關行業屬於火警高危行業，澳葡政府對此行業的建置以及易燃物品的儲存十分重視，一再頒令嚴格控制有關行業的擴張及易燃品儲存的數量。對那些高危行業建置，盡可能遠離人口稠密區及市集區。如1858年12月《澳門憲報》載：“市內禁止製造煙花。”1863年1月9日，“議事公局張貼告示，禁止在房屋內堆放煤炭。”1866年10月27日，澳葡政府第46號訓令曾規定：“將具危險性的行業遷離。”⁽⁶³⁾

1868年2月19日，消防監管“提交一份報告，以便改善及規範其負責之工作，同時將其採取之措

施一一列出。”其中之一“因具危險性而須遷出市集之行業”。⁽⁶⁴⁾1883年核准並落實〈澳門消防處規章〉，因此，對此行業與易燃物品的監管，開始進入了嚴格的具體化、規範化、程式化階段。

這些監管措施，包括澳葡政府嚴格審核高危行業的建置；對各個行業、團體或個人，易燃危險品的儲存地點和數量也有嚴格的規定限制，採取懲罰措施強制實施有關規定。

(二)澳門近代消防組織與管理

澳葡政府亦十分重視澳門消防隊伍的建設與管理。澳門開始並沒有嚴格意義上的消防隊伍，係由澳葡政府設立消防監管，調動與指揮澳葡軍隊進行救火。“1851年，有規定發生火警時，由前線及二線各營軍人參與滅火。”⁽⁶⁵⁾後由澳葡組織苦力隊參與救火工作。之後，由於民間私人積極參與消防工作，澳門的消防隊伍逐步壯大，開始劃分為政府隊伍組織與民間隊伍組織兩大類。私人消防隊伍組織發展，一方面增加了消防隊伍的分佈，彌補了政府可能出現的人力不足、顧此失彼的缺陷，開始形成了近代澳門消防隊伍組織網點。另一方面，推動了澳門政府進一步加強完善消防隊伍的建設。

(三)建立一套比較完善的消防報警信號系統及火災預防的運作和管理機制

首先，澳門建立了一套消防報警信號系統。信號系統之一是大炮臺鳴炮報警。早在鴉片戰爭之前，大炮臺鳴炮就是重要的火警報警措施。1835年大三巴教堂失火時，它就曾鳴炮。鴉片戰爭之後，在1851年，“該年初制定了火災警報信號，信號為大炮臺連續鳴炮二響。前往救火者為炮兵營一支侯營隊，帶同存放於其營中之水車。炮兵營(前線)與臨時營(第二線)各自於兵營(嘉思欄及玫瑰堂)集合，臨時營亦派出侯營隊”。⁽⁶⁶⁾其後，大炮臺鳴炮不僅報警，還指明火災地點。1858年11月，規定大炮臺鳴炮二響之後，再在旗杆升起氣球與旗組成的信號，以指明失火地點。具體信號如下⁽⁶⁷⁾：

編號	日間報警信號	夜間報警信號	失火地點
1	氣球一個	燈一盞	沙梨頭
2	氣球二個	燈二盞豎放	市集
3	旗上方加氣球一個	燈三盞豎放	風信堂
4	旗下方加氣球一個	燈二盞橫放	花王堂
5	旗上下方加氣球一個	燈三盞橫放	主教座堂(日)、大堂(夜)
6	旗上方加氣球二個	上方燈二盞橫放，下方燈一盞	望廈
7	旗下方加氣球二個	下方燈二盞橫放，下方燈一盞	媽閣

除開大炮臺鳴炮外，密佈於澳門的教堂鐘聲亦是報警信號。1870年5月規定：“各教區教堂均於其教堂鐘上安裝繩索，以便發火警信號，同時以不同數目之敲鐘聲，指出火警發生地點。火警信號如下：

主教座堂區 敲鐘十二響
 望德堂區 敲鐘十三響
 花王堂區 敲鐘十四響
 風信堂區 敲鐘十五響
 北區市集(在高樓街與沙梨頭之間)
 敲鐘十六響
 市場南區(在高樓街與蓬塔達雷德之間)
 敲鐘十七響

至於鐘繩盒之鎖匙則存放於下列警站：玫瑰堂兵營、望德堂警站、花王堂警站、醫院值勤警員。”⁽⁶⁸⁾

其次，澳葡政府採取一系列的防火措施。一是加強消防水源的管理，主要是改造澳門城內水井，加大出水量；下令各處水井開放，並豎立水井標誌；二是消除城市消防隱患，防止酬神唱戲、放炮竹等引發火災；三是防火與防風相結合。澳門面臨大海，颱風經常吹襲，火借風勢，往往釀成鉅災，故澳葡政府1879年規定：“照得風颶災患甚烈，如同治十三年風災加以火災為患，乃災上加禍，不可不提防也。是以出示曉諭，炒茶局、煙局、糖局、煮玻璃局、鑄銅鐵等局、染料局、熱氣局、打鐵局及各項在澳門開局有用火

爐者，該局主凡聞船政廳放風颶號炮，應即將局內爐火消滅，以免存火，致招火災。如有不遵照本告示，仍容爐火者，必要罰銀。其罰銀之法，係照所違地方官章程之例施罰，另如有因此致人受虧，俱為不遵滅火之人是問，將其本身並其物業賠補填償。該華政衙門差役、議事亭差役及巡街之巡捕兵丁，俱應細查有遵此告示否？如查出不遵者，即叫證人在前立寫案券為憑，以憑辦理。各宜知照毋違。特示。”⁽⁶⁹⁾

小 結

由於澳門人口稠密、海面狹小、船隻擁擠、風災較多，房屋易燃等原因，澳門成為一個火災頻發地區。在本文研究的九十八年中，曾發生過四十二宗火災，幾乎每兩年半就要發生一次。在大大小小的火災發生後，是澳門的慈善機構承擔了對火災災民的救濟工作；為了防範火災，澳門當局採取了一系列的措施。這些均開創了中國救災與防災史上的先河。

【註】

- (1) See *The Chinese Repository*, May, 1835, Vol. 4, No. 1, pp. 30-31.
- (2) 劉芳輯；章文欽校《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》(澳門：澳門基金會，1999年11月)之〈判事官眉額帶嚙為勸拆毀關前等處蓬寮事告關澳民人書抄件〉(嘉慶二十三年四月，1818年5-6月)，頁36。
- (3) 前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》之〈判事官眉額帶嚙為勸拆毀關前等處蓬寮事告關澳民人書抄件〉，頁36。

- (4) 前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》之〈署香山縣丞李凌翰為親臨澳門查驗押拆墟亭等處篷寮事下理事官諭〉(嘉慶九年正月十八日, 1804年2月28日), 頁34。
- (5) 前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》之〈香山知縣彭昭麟為飭查二號船失火事下理事官諭〉(嘉慶十年九月初四日, 1805年10月25日), 頁252。
- (6) 前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》之〈判事官眉額帶嘸為勸拆毀關前等處篷寮事告關澳民人書抄件〉, 頁36。
- (7) 前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》之〈判事官眉額帶嘸為勸拆毀關前等處篷寮事告關澳民人書抄件〉, 頁36。
- (8) 見王文達著《澳門掌故》, 澳門:《澳門教育》出版社, 頁106。
- (9) 見施白蒂(Beatriz Basto da Silva)著; 姚京明譯《澳門編年史: 十九世紀》, 澳門: 澳門基金會, 1998年3月, 頁13。
- (10) 前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》之〈甲必丹劉姓等為證實蕃人安多呢烏高里野利惹屋厝被賊放火焚燬貨物事呈某蕃官知見書〉, 頁16-17。
- (11) 前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》之〈理事官為懇請飭差將各處篷寮盡行押拆事呈香山知縣及縣丞稟〉(嘉慶二十三年四月初七日, 1818年5月11日), 頁37。
- (12) 〈判事官眉額帶嘸為勸拆毀關前等處篷寮事告關澳民人書抄件〉, 載《理事官為懇請將關前等處違例搭蓋篷寮盡行押拆事呈香山知縣稟》(嘉慶二十三年四月初十日, 1818年5月14日), 載前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》, 頁39。
- (13) 〈理事官為懇請轉呈兩廣總督飭令押拆關前等處佔築篷寮舖屋事呈粵海關監督稟稿〉(嘉慶二十三年五月初二日, 1818年6月5日), 載前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》, 頁40。
- (14) 前揭《澳門編年史: 十九世紀》, 頁21-22。
- (15) 前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》之〈理事官為懇請飭將已拆寮篷盡行搬去以杜火患等事呈香山縣丞稟抄件〉(道光二年八月, 1822年9-10月), 頁46。
- (16) (17)前揭《澳門編年史: 十九世紀》, 頁33。
- (18) See *The Chinese Repository*, November, 1834, Vol. 3, No. 7, p. 344.
- (19) 前揭《澳門編年史: 十九世紀》, 頁58。
- (20) 前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》之〈香山知縣田溥為嚴禁關前果欄等處搭蓋篷寮示〉(道光十四年十一月初二日, 1834年12月2日), 頁493。
- (21) See *The Chinese Repository*, February, 1835, Vol. 3, No. 10, pp. 485-486.
- (22) See *The Chinese Repository*, September 1839, Vol. 8, No. 5, p. 271。另據前揭《澳門編年史: 十九世紀》頁73: “西班牙‘比爾巴諾(Bilbaino)’號船在氹仔被燒燬。命令是欽差大臣直接下達的, 這可以說是中國反對鴉片貿易做出的第一個反應。”
- (23) See *The Chinese Repository*, October, 1843, Vol. 12, No. 10, pp. 555-556.
- (24) (25) 前揭《澳門編年史: 十九世紀》, 頁90; 頁105。
- (26) See Cor. Eduardo A. Veloso e Matos, *Forças de Segurança de Macau*, O Secretário-Adjunto de Macao, 1999, p. 221.
- (27) See *The Friend of China*, December 13th, 1851, Vol. 10, No. 100, p. 406.
- (28) 前揭《澳門編年史: 十九世紀》, 頁106。
- (29) See *The Friend of China*, May 10th, 1856, Vol. 15, No. 38, p. 150.
- (30) 前揭《澳門掌故》, 頁77。
- (31) See also *Forças de Segurança de Macau*, p. 221.
- (32) See *The Friend of China*, January 9th, 1856; Vol. 15, No. 3, p. 10.
- (33) 《遐邇實珍》, 一八五六年二月初一日, 第二號。
- (34) 前揭《澳門編年史: 十九世紀》, 頁127。
- (35) See also *Forças de Segurança de Macau*, p. 222.
- (36) 前揭《澳門編年史: 十九世紀》, 頁149-150。
- (37) (38) See also *Forças de Segurança de Macau*, p. 222.
- (39) (40) (41) 前揭《澳門編年史: 十九世紀》, 頁165; 頁176; 頁194。
- (42) See also *Forças de Segurança de Macau*, p. 224.
- (43) 前揭《澳門掌故》, 頁106。
- (44) 《申報》, 1874年10月1日。
- (45) 《申報》, 1874年12月7日。
- (46) See also *Forças de Segurança de Macau*, p. 224.
- (47) (48) 前揭《澳門編年史: 十九世紀》, 頁207; 頁215-216。
- (49) 湯開建、吳志良主編《〈澳門憲報〉中文資料輯錄(1850-1911)》, 澳門: 澳門基金會, 2002年, 頁88-89。
- (50) 《鏡海叢報》, 第一年第一號(1893年7月18日)。
- (51) 《鏡海叢報》, 第一年第二十三號(1893年12月19日)。
- (52) 《鏡海叢報》, 第二年第十五號(1894年10月31日)。
- (53) 《鏡海叢報》, 第二年第十七號(1894年11月14日)。
- (54) 《鏡海叢報》, 第二年第十八號(1894年11月21日)。
- (55) 《鏡海叢報》, 第二年第四十一號(1895年5月8日)。
- (56) 《鏡海叢報》, 第二年第四十二號(1895年5月15日)。
- (57) 前揭《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》之〈澳門紳士趙允菁等為聯懇飭禁永防火患事呈香山縣丞稟抄件(約嘉慶二十五年, 1820年)〉, 頁777-778。
- (58) (59)(60)(61)前揭《澳門編年史: 十九世紀》, 頁41、頁47; 頁167; 頁209; 頁232。
- (62) 見《澳門政府憲報》, 1883年10月20日, 第42號; 1885年11月5日, 第4號。
- (63) (64)(65)(66)(67)(68) See also *Forças de Segurança de Macau*, p. 222; p. 223; p. 185; p. 221; p. 222; pp. 223-224.
- (69) 前揭《〈澳門憲報〉中文資料輯錄(1850-1911)》, 頁?。

從澳門蒐集的瓷片看中國出口瓷

馬錦強*

15世紀到16世紀初明末期間中國陶瓷在歐洲大受歡迎。為滿足市場所需，從西方東來採購的商人不斷增加，各國為着自身的利益在東亞等地角力。1553年葡萄牙人租借澳門定居，用盡一切手段排斥所有外來者，企圖壟斷中國的龐大市場。大量的陶瓷製成品經澳門運往世界各地，數百年過後在澳門還能找到遺留下來的瓷片，從這些瓷片的一鱗半爪可以看到當年澳門作為重要轉口港的一斑。本文題目採用“蒐集”而不用“發掘”是因為文中所談及的瓷片，是當年由一群業餘愛好者偶爾在倒塌的山坡地採集得來，而非正式的考古發掘，因此作者訂名為“蒐集”而非“發掘”。

中國陶瓷在外地

明代早期鄭和七次下西洋對中國文化及產物的向外宣揚，起了一定的作用。大量中國的物品隨船隊出發，中國的陶瓷在當時所經的國家大受歡迎，需求甚殷。此外，成書於1298年的《馬可·波羅遊記》在15世紀刊印，藉着這書的流傳，馬可·波羅成為系統地把中國和亞洲介紹給西方的第一人，這對歐洲人渴望對東方有更多的瞭解及促成日後歐洲航海事業發展有着重要的影響。

中國陶瓷早期在歐洲是一種昂貴的東西，祇有皇室與貴族才能享用，陶瓷器的生產過程對當年的歐洲人來說更是神秘莫測。直到康熙年間，法國耶穌會傳教士昂特雷科萊(d'Entrecolles)神父在1712年及1722年於景德鎮寫給身處歐洲的奧日(Orry)神父兩封信，詳細介紹了景德鎮中國陶瓷的製造過程。信中談到輸往歐洲的中國瓷器昂貴的原因；同時亦談到景德鎮當時擁有一萬八千戶人家，人口達一百萬，日耗一萬多擔米和一千多頭豬，景德鎮的物價指數比鄰近的地方為高，但富有人家亦相對比較多；當進入景德鎮港時，看

到各處嫋嫋上昇的火焰和煙氣，構成了幅員遼闊的輪廓；到了晚上，這座城鎮好像是被火焰包圍起來了那樣，活像一座有許多煙囪的大火爐。信中還提到輸往歐洲的瓷器差不多全部都是按照來樣燒造的，樣式通常很奇特，製造起來很困難，而且成功率很低；這些產品稍有毛病就會被歐洲人拒絕，因為他們並不想要任何不完美的東西。這些不成功的瓷器最終成為生產商自己手中的存貨，因這類產品亦不合適中國人的口味，所以很難在國內脫售。⁽¹⁾

陶瓷器不單在歐洲受歡迎，中國北方的女真族對陶瓷器亦大量需求，不惜以任何手段獲取。《明英宗實錄》卷四十九中有如下記載：“明正統九年(1444)正月丁卯(二月五日)宴請海西女真族，因官員疏於職守，在宴後發現失去碗、碟等器達五百八十三件。”⁽²⁾由此可見中國瓷器在各地的受歡迎程度。

1604年(明萬曆三十一年)，一批中國瓷器在荷蘭拍賣，法國國王亨利四世購藏了一套中國製的餐具；1632年瑞典國王首次接觸中國瓷器後開始收藏，成為歐洲上流社會大量模倣的對象。⁽³⁾

* 馬錦強，藝術系學士，歷史系碩士，現任澳門民政總署管理委員會委員。

當時歐洲上流社會的消費模式以“中國品味”的產品為時尚，購買者採購中國瓷器作為個人玩賞或向別人炫耀的心理需求顯然大於實用需要。在陶瓷外銷史上，輸往不同市場貨物的精粗常有差異：銷往歐洲等地的往往以精美的細瓷為主，以供歐洲上流社會作為收藏及欣賞之用；而輸往東南亞、南亞等地區則以日用粗瓷為主。元代航海家汪大淵於元至正九年（1349）所著的《島夷志略》提到：“東南亞國家所需要的瓷器主要是青瓷、粗碗等物。”而在《景德鎮陶瓷史稿》一書中有如此的記錄：“粵省商人，與洋商接近，則所銷瓷器，均須上品。”⁽⁴⁾細瓷與粗瓷需求的差別可以在東南亞的陶瓷考古發現與歐洲博物館展出的外銷瓷作出明顯的比較。

據統計，從1974年到現在的三十多年間，單在暹羅灣附近的東南亞海域發現的沉船約有一百二十艘，而這些船隻在海底數百年甚至上千年，而伴隨出水的絕大多數為陶瓷器。⁽⁵⁾有一艘船1610年便運載了九千二百二十七件瓷器到荷蘭，1612年運載三萬八千六百四十一件，1614年上升至六萬九千零五十七件，1636年二十五萬九千三百八十件，1637年二十一萬件，至1639年達至三十六萬六千件。⁽⁶⁾每年有大量商船往來歐亞兩地，從明末到清初由中國出口到歐洲各地的瓷器每年達三百萬件⁽⁷⁾，由此可估算中國陶瓷出口量的龐大。

到19世紀初，歐洲人掌握了製瓷技術，中國瓷器出口數量比往日大大減少。當中國生產的瓷器第一次經好望角運往歐洲時，出售的價值不菲，利潤十分高。但當歐洲人開始自己生產足以抗衡中國的產品後，中國商人改變了瓷器出售的策略，以整套要價，一套二百七十件的餐具價格由十二至七十五兩，一套二十件的早餐器皿售價三兩，一套完整的一百零一件茶具售價由十一至十三兩，一套四十九件的茶具售價五六兩。這樣的改變對中國陶瓷的產出市場有一定的推動力。⁽⁸⁾

葡萄牙、西班牙與荷蘭的早期關係

15世紀奧斯曼帝國(Ottoman Empire)在中歐崛起，勢力強大，佔領了巴爾幹半島、小亞細亞、南高加索、庫爾德斯坦、敘利亞、巴勒斯坦、阿拉伯半島部分地區及北非大部分，版圖跨越亞、非、歐三洲。因戰爭不斷，西歐諸國往東方的路線受阻，奧斯曼帝國向過境商人強徵高額稅收，因此西歐國家為求自保及國內物資所需，紛紛開拓往東方貿易的新路線，其中葡萄牙及西班牙為最早開創新航線的兩個國家，而荷蘭則為後續加入者。

在歐洲出售東方的商品利潤豐厚，使西歐各國專門組成自己的東印度公司及船隊向東方航行，除了在印度等地採購大量的香料外，更向中國買入不少貨物，如茶、生絲和瓷器等。茶與生絲等物不像瓷器一般可作長時間的保留，因此，瓷器便成了西方人來華貿易的佐證物。

1487年葡萄牙船隊由大西洋向南啟航，同年到達好望角；十年後葡萄牙人華仕古·達·伽馬繞過好望角，穿過印度洋到達印度南部的一個城市卡利卡特(Calicut)。1517年，葡萄牙人由馬六甲啟航至中國，並由珠江口直入廣州。西班牙人則由大西洋向西航行，發現了美洲大陸，並從墨西哥橫越太平洋，經菲律賓到達東亞。這兩個航海大國分別佔領了向南及向西的海上航線。

1580年西班牙吞併了葡萄牙，而早在1555年西班牙已統治了荷蘭。1568年因西班牙管治荷蘭不善，國內發生內亂，1648年荷蘭最終分裂為南北兩部分，西班牙繼續統治荷蘭南部，而北部則建立北荷蘭共和國。

從1568年至1648年西班牙統治葡萄牙期間，正值與荷蘭內戰，西班牙亦同時阻擾北荷蘭人經葡萄牙的海上航線進行海上貿易。北荷蘭人為求自保，打破對海上航道的阻撓，於1602年組成荷蘭東印度公司，得到商界及政界的支持，組成強大的航運部隊。當時荷蘭的海軍經費基本上靠自籌解決，主要來源是對進出港貨物徵收貨物稅，

以及對船隻徵收船稅。為回報納稅人及保證稅收的來源，荷蘭海軍便承擔着商船護航的任務。⁽⁹⁾16世紀早期荷蘭派出船隻到東方，而同時亦派出軍艦與商船輪替出洋，與葡萄牙的東方霸權展開角力。1596年荷蘭人把葡萄牙人驅離萬丹⁽¹⁰⁾(Bantam，即現在的雅加達)。荷蘭人進佔印度洋後更向東推進，1641年把葡萄牙人驅離日本，經過二十年的戰鬥，1658年荷蘭人控制了整個錫蘭(即現在的斯里蘭卡)以至南亞及日本的貿易，但無法直接染指中國龐大的貿易市場。

克拉克瓷名稱的來由

在16世紀明代末年，西方強行進入中國並打開了歷史新的一頁。葡萄牙人首先發現了繞過非洲南部好望角的東方航道，有紀錄記載第一艘到達中國的船隻屬葡人Raphael Perestrello，曾於1516年由馬六甲啟航，成功到達中國並帶回豐碩的成果。受這次的影響，葡萄牙人相繼由馬六甲組織船隊開往中國。⁽¹¹⁾

在16世紀下半葉，中國瓷器在歐洲是一種新產品，獲歐洲人青睞，但因價格昂貴，一般祇為皇室及貴族所享用。早期的瓷器產品主要是通過由中國、葡萄牙、西班牙及後來的荷蘭人的船隻運到東南亞；在東南亞分銷後，用船隻橫渡印度洋到歐洲或橫度太平洋再渡過大西洋到達巴西、墨西哥及歐洲等地。歐洲各國對中國瓷器的需求不斷增加，通過第三者作買賣已不合經濟原則，因此各國日趨迫切尋求直接與中國作交易。

在東印度地區的貿易中，葡萄牙與荷蘭之間常會相互攻擊，打沉或俘擄對方的船隻。1602年，一艘載滿中國瓷器的葡萄牙“聖地牙哥(São Tiago)”號船“Carrack”(“Carrack”是15世紀葡萄牙及西班牙人行駛遠洋的一種三桅帆船，其特點是能在大風浪中穩定行駛，船內有足夠空間承載貨物。)在荷蘭聖凱倫娜(Saint Helena)港被擄獲，船上的一切財產包括數千件瓷器於1603年在荷蘭的米德堡(Middelburg)被公開拍賣。兩年

之後，另一艘“聖達加達蓮娜(Santa Catarina)”號“Carrack”三桅船由澳門開航至馬六甲途中被荷蘭人俘掠開回荷蘭，船上數萬件瓷器(約60噸)在1604年公開拍賣，法國國王亨利四世買得了一套餐具。這次拍賣引起了特大轟動，數量如此驚人的青花瓷器在北歐地區出現尚屬首次。該批瓷器為青花釉下彩，特點是寬邊，盤、碗口沿繪分格及圓形開光的山水、人物、花卉、果實等。因荷蘭人從來沒有接觸過這種器物，因此祇沿用他們自己的稱謂“克拉克瓷(kraak)”。這名稱的出現有兩種說法：一說是根據葡萄牙人所使用的運載大量瓷器到歐洲的三桅船“carrack”的名稱而來；另一說是源於荷蘭文“kraken”一詞，即容易打破的意思。歐人在首次接觸這種開光的中國青花瓷器並不認識的情況下而用此兩種稱謂皆可接受，但前者較多人使用。

因歐洲市場對中國瓷器的需求量大增，大量訂單源源不絕經海路來到中國，“克拉克”青花瓷的大量外銷成為中國瓷器生產雙線發展的轉捩點：一為本身國內市場，二為歐洲及東南亞的市場。如前文法國傳教士所述：“外國人所訂製的外銷瓷並不合適中國人的口味。因此，在好一段長時間裡中國人對這些瓷種並沒有深入的研究及收藏，其中主要原因是不明白西方人的生活習慣及背景，加之外銷瓷產量大，相對於罕有的官窯而言，市場價值反而較低。

澳門作為中國早期貿易的轉口港

在明初，海外諸國來華入貢，隨船帶來附載物品與中國貿易。中國官員為了對外來者進行管理，設市舶司作統籌。市舶司初設於太倉、黃渡，後改設於寧波、泉州及廣州。寧波專掌管日本通商事宜，泉州掌管琉球通商事宜，廣州則掌管占城、暹羅、西洋諸國通商事宜。國外使者來華入貢時被安置在相應的驛館，福建的驛館稱為來遠，浙江的稱為安遠，廣東的稱為懷遠。⁽¹²⁾在中國早期並沒有開放市場作自由買賣的概念，祇

有朝貢制度，海外諸國來華有兩年一貢、三年一貢以至十年一貢等規定，對來貢的人數與船量加以限制，外國使者來華朝貢等事完畢後即命其返回原地，除朝貢以外帶來的其它物品可於驛館開市交易，但必須於三至五天內完成，外國使者往往以朝貢之名來華作買賣為實。入貢制度訂定海外諸國一年或三年甚至十年才准來華一次，遠遠不能滿足各地市場對中國物品的需求，因來華外商要求通商者逐年增加。因此市場需要及利之所致，非法買賣在中國沿岸更是屢禁不絕。

1510年葡萄牙人佔領印度果阿，翌年佔領馬六甲。葡萄牙人在馬六甲覬覦中國這個神秘而龐大的市場。1516年葡人拉斐爾·佩雷斯特雷洛(Raphael Perestrelo)由馬六甲啟航到達中國。1517年八艘船由葡人費爾南·佩雷茲·德·安德拉德(Fernão Peres de Andrade)率領抵達珠江口，其中四艘為葡萄牙船隻、四艘為馬來(Malay)船隻，其中六艘船隻停泊在聖約翰島(St. John Island)，其餘兩艘直航廣州⁽¹³⁾；其後葡人於屯門築室立寨，1521年被廣東政府所驅逐。從此，葡萄牙人的船隻沿着中國海岸如寧波、福州、廈門一帶進行非法買賣。⁽¹⁴⁾

1553年葡人藉詞借地晾曬水漬貢物為由請求登陸澳門半島，給了當地官員一些好處，使他們可以停留下來，在澳門建立居住點，允其每年向明朝政府交納地租，進而開發澳門港，使之成為向中國進行貿易的基地。此事在清嘉慶十七年的文件中有清楚說明，駐澳葡人每年須向清政府繳付租銀五百一十五兩作為租借澳門之用。⁽¹⁵⁾

葡萄牙人以澳門作為貿易基地，不擇手段排斥外來競爭者。荷蘭人於1622年曾試圖入侵澳門，但被澳門的葡萄牙駐軍以炮火擊退。⁽¹⁶⁾1802年英國人藉口防範法蘭西入侵澳門，派出四艘軍艦停泊近零丁洋海面，並欲派軍特強進駐澳門，葡萄牙人即稟報香山縣政府，由清政府派員強硬加以制止。⁽¹⁷⁾葡萄牙人用盡了一切手段排斥別國與中國做買賣，無形中壟斷了與中國貿易的市場。葡人在澳門的船隻載運貨物前往的地方包括

葡萄牙、西班牙、馬尼拉、帝汶及安南(即現在的越南)、印度的果亞和孟加拉、哥斯達(即非洲西岸的葡屬殖民地)等地。大部分船隻開往哥斯達，其次為菲律賓及果亞；船隻由東南亞載回貨物返澳門，再銷往內地。船隻之進出皆要登記科稅，在澳門額船祇納船鈔，免徵貨稅。⁽¹⁸⁾而以澳門作為根據地的船隻數量是有所限定的。根據《澳門紀略》卷上〈官守篇〉稱：“雍正三年(1725)定澳門夷船額數，從總督孔毓珣之請也。”孔毓珣說及洋人附居澳門有一段時間，得到朝廷恩賜包容，洋人才能安居樂業，但近來外來夷人漸多，為防滋事，限定在澳貿易船隻的數量。當時在澳舊有船隻十八艘，後自外國多購七艘，大小合共二十五艘。其時限制在澳夷人船隻數量為二十五艘，與以編號發給驗票，登記船上的一切資料，如船主、舵工、水手等人數，每當船隻出洋必須查實該船的登記資料，倘船上夾帶有違禁貨物或偷載中國人出洋者則治罪之。⁽¹⁹⁾限制葡人在澳船隻數量是為了更好地加以管理，避免因利益衝突而產生種種不利於澳門穩定發展的因素。

在早期，除額船外其它別國的船隻禁止進入澳門。按朝貢所訂定的例規，所有由廣東市舶司管屬的外國船隻必須前往廣州，當朝貢事宜結束後應立刻揚帆回國，如有個別船隻尚未清理賬項仍需逗留中國水域者，酌情准予碇泊澳門港口。⁽²⁰⁾由澳門到外洋的船隻卻沒有任何限制，因此澳門成為中國向歐洲的唯一出口港，一切洋人到廣州作買賣之後一定要返回澳門。乾隆十六年(1751)還規定洋婦嚴禁進入廣州，祇可停留在澳門。⁽²¹⁾貨物由廣州經虎門運出珠江口交給澳門的洋人或代理商，再包裝或轉運到十字門停泊的洋船或直接運往各地，因此澳門成了當年中國外貿重要的貨物中轉港。

葡萄牙東波塔檔案館所收藏的清代澳門中文檔案粗略記載了澳門葡人船隻所載貨物，但並不全面。記載陶瓷的貨品祇用“粗瓷”或用廣東方言詞彙“缸瓦”通稱有關瓷器貨物，並沒有清晰的數量記載。在上述文獻中有如下一段記載：“嘉慶

九年十二月二十四日(1805年1月24日)，澳門註冊的第六號貨船，二十一日由澳門開往呂宋，因遇船身滲漏，原船返回澳門，該船十一月十五日開行，船上載有茶葉一百五十擔，粗瓷器一千子(扎)……”⁽²²⁾

澳門半島是由廣東省南部珠江口西岸向南延伸的一個長條形半島，三面環海，陸地面積有限。16世紀澳門半島面積約為2.74平方公里，17世紀增至2.83平方公里。當年的澳門半島主要分為南北兩部分，南部為葡人所租住的市集地帶，北部為原住民居住和耕種的地方。⁽²³⁾從16世紀到21世紀初，澳門的陸地面積擴大至9.3平方公里，差不多長了三倍之多，增加的陸地主要靠填海形成。[圖一]展示了1889年與2007年澳門地形比較，可以清楚看到，澳門的北面、東西兩側及南部地方，多年來因大幅填海增加土地，當年臨海的地方已不再近海，祇見陸地不斷向外拓展。當年的貿易船隻全從海上進入澳門，貨物上落地點主要在澳門東側及西側水域，稱為外港及內港。瑞典居澳的一位企業家、歷史學家龍思泰(Anders Ljungstedt)在1836年出版的著作《早期澳門史》裡談到船隻進入澳門的情況：“在經過娘媽角炮臺⁽²⁴⁾之後，進入內港，航道深度足以通過三百到四百噸的滿載貨物的船隻，但七百到八百噸的船隻則要在經過之前減輕負載始能通過。”⁽²⁵⁾外港及內港這兩個區域成為澳門商業貿易交通的重要樞紐。

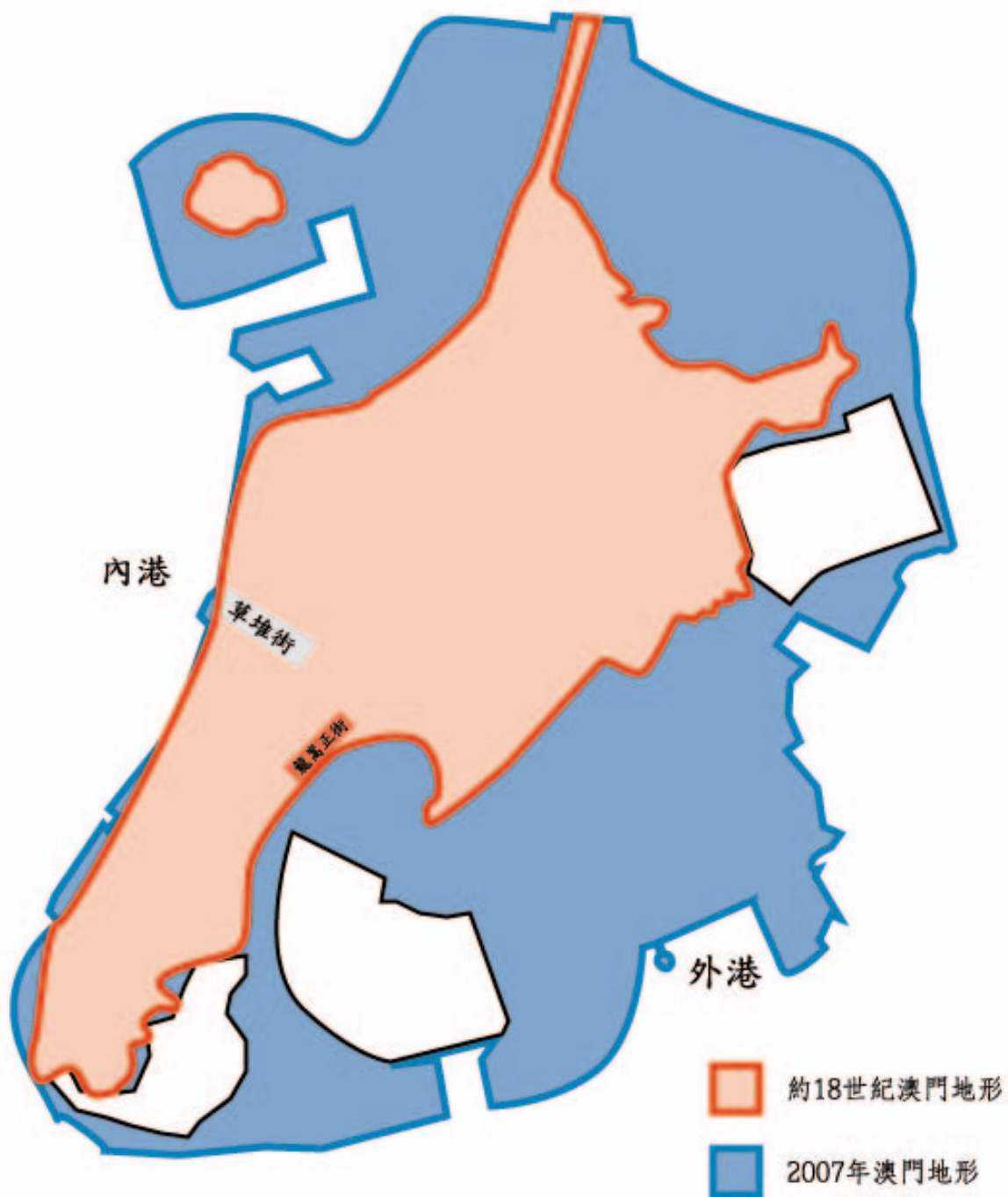
在澳門半島蒐集的瓷片

幾位澳門的陶瓷業餘愛好者2002年在內港老區([圖一]灰色位置)收集了一批瓷片，這些瓷片主要是明末的青花瓷。事因2002年澳門政府在內港一帶的老區進行下水道重整，把地層翻開，幾位瓷片愛好者路經此地撿拾所得不少破瓷殘件，相信泥土夾雜的瓷片為當年澳門增加陸地面積時從海上抽取泥土到岸邊作填土之用時的歷史殘留物。

篇末【附錄圖】中所列的三十件瓷片是在澳門老區搜集得來的。它們的共同特徵就是瓷片表面透明釉的顏色從微帶青色到灰白偏青，釉下青花則大多為程度不等的藍中帶灰色；從胎釉及工藝特徵上作分析，全部是為歐洲訂製而生產的出口瓷，以盤為主。在採集的樣本之中，有特定開光紋飾的青花瓷，可認定為西方所訂製的所謂“克拉克瓷”(kraak porcelain)。從該批瓷片的時代風格以及所繪圖案式樣判斷，應為明嘉靖至萬曆年間景德鎮的一種外銷瓷。這些有明確紋樣的外銷瓷器在近年打撈的17世紀荷蘭沉船中已大量發現。前述瓷片其中四件有底款。從瓷片盤的弧度可以計算出盤的尺寸，一般約為直徑20cm，最大的一件直徑約30cm[圖二]。樣本所繪的紋式多為草木花鳥山水人物等，為17-18世紀歐洲流行款式。所蒐集的瓷片中有部分為綾口盤，其中一件瓷片可與私人收藏的完美瓷盤作比較，相信是同一時期的產物。[圖三]

從搜集者的口中得知，曾在澳門不同的地區搜集到不同的陶瓷樣本，不同的區域所搜集到的瓷片年份亦不一樣，由明代晚年、清代早、中、晚期至民國期間皆可以從不同的地域找到。而其中約三千多件的瓷片已捐贈與澳門博物館，現在亦已在該館向公眾展示。而他現在手上還保留着小部分在2002年間所搜集的瓷片，搜集的地區主要在澳門的老商業區、舊日的老商業活動中心及當年臨海內港地域一帶。

現藏於澳門博物館的約三千多件瓷片，就是從澳門老區外港所屬地域尋獲的，是由前述其中一位瓷片愛好者所捐贈。該批瓷片發現的地方位於澳門中部一個小山坡上。1994年夏天，一場大雨過後，位於龍嵩街崗頂的一段約60-70英尺的小山包滑坡。一位瓷片愛好者在塌方附近居住，清理出倒塌泥土中夾雜的大量陶瓷碎片，主要為青花瓷片，亦有少量彩瓷。這位瓷片愛好者表示，他用了大約半年時間搜集了數拾筒⁽²⁶⁾約數千件瓷片，挖蒐手指頭不知破損了多少次；到了後期，他搜集瓷片的速度幾乎要與建築公司的推土



[圖一]約18世紀與21世紀初澳門地形變化比較圖



〔圖二〕從〔附圖11〕殘片所復原直徑約30cm的大碟



〔圖三〕〔附圖6〕的殘片與私人收藏的完好明朝萬曆年造的瓷碟比較圖

機械展開競賽，因建築公司開始維修塌方的小山坡。他說，當時發現近山坡邊沿的一段地方瓷片較多，中間則為石塊；從其堆積層看，表層以晚清至近代的瓷片為多，中層的石塊中沒有任何瓷片，下層的土壤中則夾雜着明末清初的瓷片，當中有大量海沙和大型貝殼等。查龍嵩街位於澳門南部海岸（圖一紅色部分），地處高地，約1584年（明嘉靖二七年）意大利天主教奧斯定修會來澳傳教，於1586年（明萬曆十四年）在崗頂（龍嵩街的山

坡上）興建教堂，名為奧斯定教堂〔圖四〕，三年後教堂歸葡萄牙人所有。此教堂亦為澳門最古老教堂之一。教堂於1825年重修，而於1994年倒塌的山坡正好是該教堂旁的花園部分〔圖五〕。在那裡拾獲的瓷片，大部分為明嘉靖至萬曆年間的产品，與教堂興建的時間相若，可信就是當時大量船隻運載貨物沿珠江南下到達澳門後在澳門裝卸時，遇有損破的器物被就地拋於海中；而在興建教堂時因需取土平整山坡，施工者就地取材，在附近



[圖四]位於龍嵩街的聖奧斯定教堂。黃色圍牆處為教堂後園。

海邊抽取海泥用作填土，因此在土層中發現大量海沙及貝殼中夾雜着數量不少的瓷片，而後來遇上塌方，這批沉睡在泥土中數百年的瓷片終於重見天日。

結語

澳門是中國早期對外貿易的一個窗口，從眾多的歷史文獻中可以清楚地看到，16-17世紀澳門成為中西貿易的重要中轉站，這是不容置疑的。而在澳門所蒐集的這一批沉睡了數百年的瓷片就有顯著的時代特徵，所繪紋式有一定的範式，並以青花器為主，為當年歐洲人所喜愛的中國器物。這批瓷片為中西貿易提供了歷史文獻以外的實物見證，同時亦為針對明嘉靖到萬歷年間

景德鎮民窯外銷盜的研究提供了一批寶貴的實物資料。

【註】

- (1) "Chinese Pottery and Porcelain". The first letter from Père d'Entrecolles, 頁202。
- (2) 〈明英宗實錄〉轉引自《中國陶瓷古籍集成》，頁16。
- (3) (7) 故宮博物院編《瑞典藏中國瓷》，頁56；頁43。
- (4) 《景德鎮陶瓷史稿》頁322。
- (5) 《台灣故宮文物月刊》264期，頁92。
- (6) 〈荷蘭印度公司與瓷器〉轉引自《中國陶瓷史》頁410。
- (8) *The Chinese Repository* 《中國叢報》，Vol. II from May 1833 to April, 1834，頁456。
- (9) 張健雄/編著《列國誌·荷蘭》，社會科學文獻出版社。2006年第二版，頁64。
- (10) Hosea Ballou Morse, *The Chronicles of the East India*



[圖五]當年聖奧斯定教堂後園倒塌的石牆及車道

Company Trading to China, 1635-1834, The Clarendon Press, 1926, Oxford. p. 3

(11) 龍思泰著《早期澳門史》，東方出版社出版，頁2。

(12) 王孝通著《中國商業史》，商務印書館出版，頁174。

(13) *The Chinese Repository*《中國叢報》，Vol. II from May 1833 to April, 1834，頁294。

(14) 龍思泰著《早期澳門史》，東方出版社出版，頁27。

(15)《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》，頁844。

(16) 思泰著《早期澳門史龍》，東方出版社出版，頁89。

(17)《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》，頁744。

(18)《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》，頁856。

(19) 趙春晨《澳門記略校注》澳門文化司署，1992，頁73。

(20)《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》，頁858。

(21) 李國榮、林偉森編《清代廣州十三行紀略》廣東人民出版社，頁46。

(22)《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》，頁199。

(23) 邢榮發著《明清澳門城市建築研究》，2007年10月出版，頁16。

(24) 筆者註：娘媽角炮臺即澳門半島南端媽祖廟旁的聖地牙哥炮臺。

(25) 龍思泰著《早期澳門史》，東方出版社出版，頁34。

(26) 筒是指有把手的圓形膠箱，約30 cm直徑 X 26 cm高。

【附圖說明】以下部分為從澳門老區所蒐集瓷片之排序並略加說明其特徵。圖1-2為1995年5月於龍嵩街採集，無底款。圖3-30為2002年12月於草堆街採集，其中圖6、7、11、14有底款，其餘皆無底款。



〔圖1〕

盤，克拉克款式，盤心繪松樹花果鹿紋，盤沿繪開光花卉。胎色潔白，青花發色帶灰。矮圈足，足內露胎及有砂粒。盤底有明顯跳刀紋。



〔圖2〕

盤，克拉克款式，盤心繪松樹花卉鹿紋，手法寫意，胎色潔白，青花發色帶灰。矮圈足，足內露胎及有砂粒。盤底有明顯跳刀紋。



〔圖3〕

盤，盤心以雙勾填濃淡青花繪山石海水紋，胎色潔白，青花發色明亮，胎色潔白。矮圈足，足內露胎及有砂粒。盤底無跳刀紋。



[圖4]

盤，克拉克款式。盤沿開光繪八寶及花草紋。青花發色鮮艷。胎色潔白，圈足內露胎及有砂粒。盤底有明顯跳刀紋。



[圖5]

盤，以雙勾繪單鳳朝陽，畫工寫意，青花發色及胎色潔白。圈足內露胎，有砂粒，盤底無明顯跳刀紋。



[圖6]

盤，以雙勾繪單鳳朝陽，畫工寫意，青花發色鮮艷，胎色潔白。圈足內露胎，有少量砂粒，盤底無明顯跳刀紋。



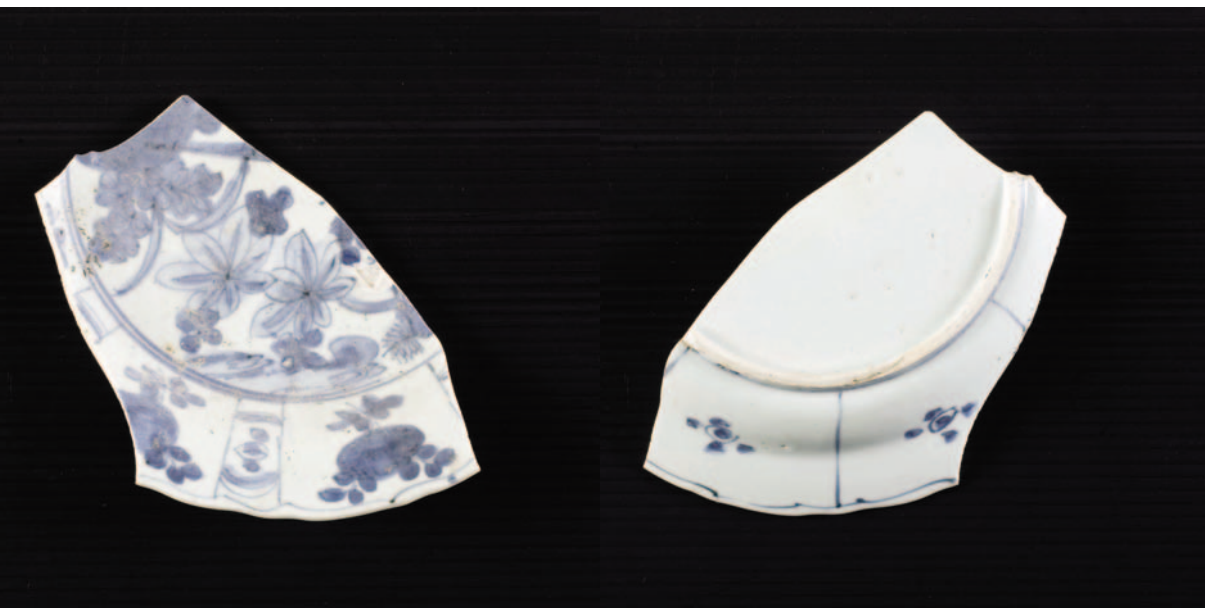
〔圖7〕

盤，盤心繪花草紋，畫工寫意，盤沿繪折枝花卉。青花發色明亮。胎色潔白，足內露胎，圈足有砂粒及盤底有明顯跳刀紋。



〔圖8〕

盤以雙勾繪山石、竹葉及鹿紋，畫工細利，清晰繪出鹿身的皮毛。青花發色良好，薄胎，胎色潔白，足內露胎，圈足有少許砂粒，盤底有明顯跳刀紋。



〔圖9〕

盤，克拉克款式，盤心繪花草紋，畫工寫意，盤沿繪開光折枝花卉。青花發色明亮及胎色潔白，足內露胎，盤底無明顯跳刀紋。



[圖10]

盤，克拉克款式，青花發色良好，胎色潔白，圈足內露胎及足有砂粒，盤底無明顯跳刀紋。



[圖11]

青花大盤，盤心以雙勾繪折枝蓮花紋，盤沿繪八寶及折枝花卉。盤外沿繪單圈祥雲飛鳳。青花發色良好，胎色潔白。矮圈足，足內露胎，圈足有砂粒及盤底有明顯跳刀紋，單圈款。（盤直徑約30 cm）



[圖12]

綾口盤，以雙勾繪竹石，盤沿繪山石花草，小鳥捕食，形態可愛。盤外繪折枝花卉，青花發色明艷，胎色潔白。矮圈足，足內露胎，圈足有砂粒及盤底無明顯跳刀紋。



[圖13]
罐蓋，繪雙勾填色圖案。胎厚重，青花發色帶灰及胎色帶青。



[圖14]
盤，以雙勾繪菊花，盤沿繪八寶。青花發色明亮及胎色潔白，足內露胎及有砂粒，盤底有明顯跳刀紋。



[圖15]
綾口盤，以雙勾繪單鳳朝陽，畫工寫意，青花發色鮮艷，胎色潔白，圈足內露胎及有少許砂粒，盤底有明顯跳刀紋。



[圖16]

盤，以雙勾繪單鳳朝陽，畫工寫意，胎色及青花帶灰。胎色潔白，圈足內露胎，盤底有砂粒及有明顯跳刀紋。



[圖17]

盤，盤沿以雙勾繪八寶及折枝花卉紋，畫工寫意，胎色潔白，青花帶灰。足內露胎，有砂粒及有明顯跳刀紋。盤外沿與圈足處有縮釉現象。



[圖18]

盤，盤沿以雙勾繪折枝花果，畫工寫意，盤心繪鹿及花草紋。胎色潔白及青花帶灰。足內露胎，圈足有砂粒及有明顯跳刀紋。盤外沿與圈足處有縮釉現象。



〔圖19〕

綾口盤，盤沿以雙勾繪山石花果雀鳥，盤心繪花草鳥紋。胎色潔白；青花帶灰。足內露胎，有砂粒及有明顯跳刀紋。盤外沿繪枝頭小鳥。



〔圖20〕

盤，盤心繪松樹。胎色潔白，青花發色明亮。足內露胎，有砂粒及無明顯跳刀紋。



〔圖21〕

盤，盤沿外折，淺弧壁，矮圈足，足內露胎。口沿繪荷塘鷺鳥，盤心雙圈繪山石城池、寶塔，旗幟飄揚，鳥兒飛翔空中，外壁繪折枝花果紋。胎色潔白，青花帶灰，圈足有砂粒，盤底無釉。



〔圖22〕

盤，盤心繪花果小鳥。胎色潔白，青花有濃淡之分。足內露胎，有砂粒及有明顯跳刀紋。



〔圖23〕

盤，克拉克款式，盤心繪山石樹木流水。胎色潔白；青花帶灰。足內露胎，有明顯跳刀紋。



〔圖24〕

盤，印模克拉克款式，胎色潔白，青花分濃淡。開光邊位及中間柱位突起。足內露胎，有砂粒，有明顯跳刀紋。



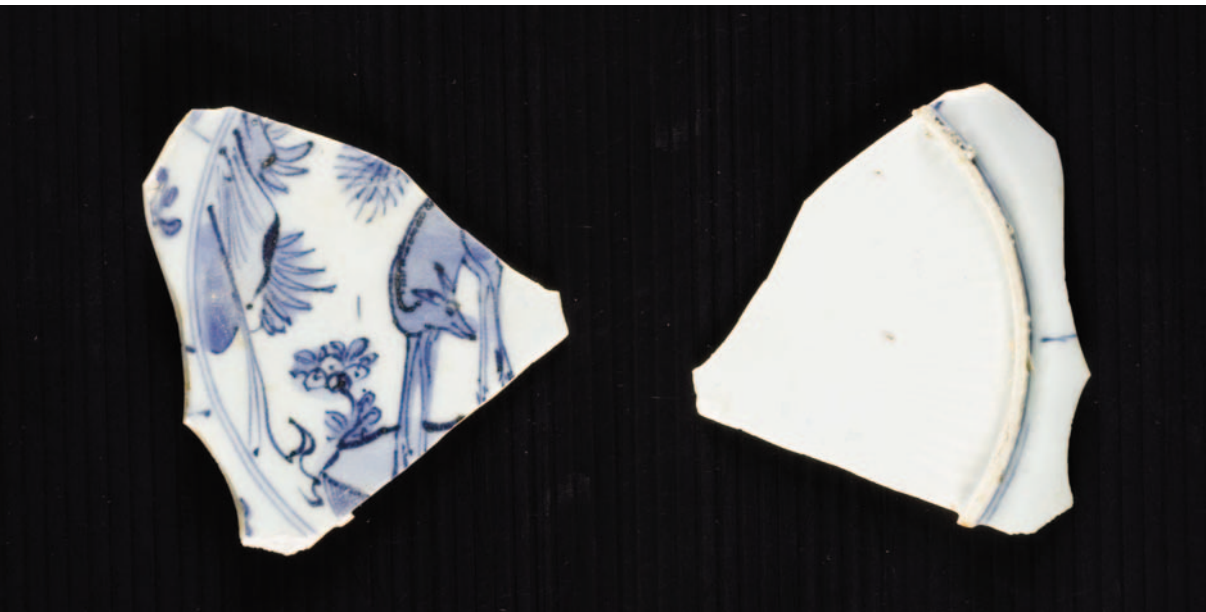
[圖25]
盤，克拉克款式，盤心繪荷花，青花濃淡有致，胎色潔白。足內露胎，圈足有砂粒。



[圖26]
盤，克拉克款式，盤心繪濃淡荷花，胎色潔白。足內露胎，有砂粒。有明顯跳刀紋。



[圖27]
綾口盤，克拉克款式，盤心繪青花濃淡花卉，胎色潔白。足內露胎，有砂粒。有明顯跳刀紋。



[圖28]

盤，克拉克款式，盤心繪松石鹿紋，胎色潔白。足內露胎，有砂粒。有明顯跳刀紋。



[圖29]

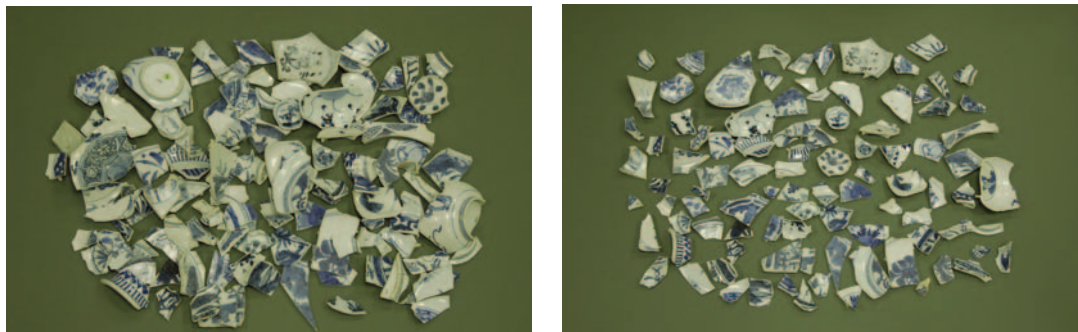
盤，盤心繪松鶴鹿紋，胎色潔白，青花發色帶灰。圈足繪波浪紋淡青花一周，足內露胎。有跳刀紋。



[圖30]

盤，以雙勾繪人物、小橋、山石海水，畫工寫意，盤沿繪荷塘及不同形態的白露。青花發色及胎色潔白。胎色潔白，足內露胎，無明顯跳刀紋。

【以下圖片由澳門博物館提供，為當年於龍嵩街聖奧斯定教堂後園倒塌石牆中所撿獲的一小部分瓷片及復原品，共有數千件並以克拉克瓷(kraak porcelain)為主。



現收藏於澳門博物館三千多件瓷片拍照的兩幀相片(澳門博物館提供)



用瓷片復原的“克拉克”瓷盤及碗(澳門博物館提供)

1-30號瓷片由潘國雄先生提供，其餘瓷片及復原品由澳門博物館提供，在此特別銘謝澳門博物館館長陳迎憲先生及趙維富先生。

澳門聖保祿學院的建立 及其相關之爭議

戚印平*

根據歐洲的宗教傳統以及《耶穌會會憲》的規定，耶穌會士們一直熱衷於在遠東各個傳教地建立神學院(Collegio)。鑒於在日本等地的實踐經驗以及傳教形勢，耶穌會視察員神父范禮安(Alessandro Valignano)很早就提議並醞釀在澳門建立附屬於日本教區的神學院。然而，當他在1593年正式提出建校構想時，印度以及日本管區的傳教士紛紛表示反對，雖然他們的態度與反對理由不盡相同，但基於自身利益的考慮則是如出一轍。

澳門聖保祿學院的建立及其相關爭議，不僅呈現出教會內部不同派別的利益之爭，同時也對學院自身的發展產生了深刻影響。

凡研究天主教東傳史或者中外文化交流史者，決不可忽視澳門歷史；凡研究澳門歷史者，又無法回避聖保祿學院。僅此而言，考證並分析澳門聖保祿學院及其相關歷史的重要意義已毋庸多言了。

然而，與此形成鮮明對比的事實是，與利瑪竇(Matteo Ricci)、艾儒略(Julio Aleni)等熱門人物以及“禮儀之爭”、“南京教案”等傳統命題相比，國內的學者很少關注澳門聖保祿學院，雖然有一些學者在他們的論文或著述中提及澳門聖保祿學院，但在大多數情況下，祇是一筆帶過，很少有人對這一課題展開深入細緻的專題研究。

從某種意義上說，導致這一缺陷的原因或許是因為缺少必要的歷史文獻，但另一方面，單純國別史、地區史、專門史或者傳教史的傳統研究模式，亦是自我束縛並導致學術視野過於偏頗的重要原因之一。事實上，如果跳出上述樊籬，從

一個更為宏大或多元的視角來看待16世紀之中西文化關係，澳門和澳門聖保祿學院的意義就是顯而易見的了。

建立神學院的最初設想

基於教育所具有的特殊意義以及耶穌會士對於教育的特殊認識，以宣教為目的教育活動幾乎在傳教活動的最初階段就已經開始了。

1558年1月10日，首位前往日本視察教務的耶穌會印度管區長努內斯神父(Belchior Nunes Barreto)就在寫給歐洲耶穌會士的信中聲稱，當他們還在浪白澳等待前往日本的船隻時，曾見縫插針地進行說教，並展開面向兒童的啟蒙教育。其曰：“在於浪白澳過冬、等待前往日本的季節風時，我們努力於同一地點中過冬候船的約三百名葡萄牙人中有所收穫。(我們)在無人島上建造了幾間茅舍，在12月至6月之間的每年禮拜日與

* 戚印平，現任浙江大學人文學院哲學系教授，博士生導師。香港中文大學、台灣清華大學、香港城市大學客座教授。

節日中進行說教，並每天向葡萄牙少年教授聖母經。”⁽¹⁾

從時間上看，值得注意的是，努內斯還在信中流露出對更高程度的神學院教育的期待。他滿懷憧憬地寫道：“……我最親愛的兄弟啊，要想成為宣揚福音、傳播天主秘義的合適人選，必須積有大德，擁有忍耐、堅毅、希望和容忍，在艱難面前不為所動。……應該要確信，在我等之主給予我們命令的同時，可以期待他賦予必要的德行與精神，就此而言，在神學院中打下根基、養成諸德後再離開神學院是最為必要的。”⁽²⁾

關於努內斯神父信中所言，或有進一步考察的餘地。考慮到中葡早期通商貿易的一般情況，當時的浪白澳屬於臨時性的交易地點，葡萄牙商人通常在交易結束後離開那裡，因此，於廣東沿海交易的葡萄牙商人隨身攜帶相當數量的兒童並長期居住於此，似乎不合常理。因此，神父在信中提到的葡萄牙少年很可能是船上從事雜役的兒童。此外，僅僅向兒童們教授聖母經等祈禱詞，也很難算得上是正式的教育活動。印證於此前耶穌會士在印度以及東亞各地面向兒童的啟蒙教育，努內斯等人的所作所為應當與這一傳統的行為方式相去不遠。

關於這一點，我們或可從范禮安寫給總會長的報告中得到佐證。根據這份撰於1580年的東印度教區的視察報告，當時耶穌會在澳門祇有一所修院，內有神父與修士八至十人，但即便如此，他們還是建立起一所“兒童用的學校”。⁽³⁾

在遠東教會發展史上，范禮安(Alessandro Valignano)的作用是不可忽視的。1578年9月6日，前往日本視察教務的視察員神父范禮安首次來到澳門，為了等待前往日本的季風與船隻，他在這個葡萄牙人的留居地一直待到1579年9月6日。

滯留澳門期間，范禮安做了兩項意義深遠並對此後各地神學院建設極為重要的工作。其中之一，是與澳門葡商簽訂了參與生絲貿易的協定，使得教會從澳門運往日本的生絲份額中獲得了四

十擔生絲的固定份額。正如下文中將要着重分析的那樣，生絲貿易的贏餘成為維持神學院運轉的重要資金來源。⁽⁴⁾

眾所周知，范禮安滯留澳門期間的另一項重要工作，就是下令調來同為意大利人的耶穌會士羅明堅(Michele Pompilio Ruggieri)和利瑪竇(Matteo Ricci)，為進入中國內地做語言學習的必要準備。對此，范禮安在那份寫給總會長的報告中稱：

有幾位我們的耶穌會員在學習官話，此舉的真實目的在於預備可能發生的所有事態。但是，這種官話非常難懂，由於幾乎沒有任何幫助，必須花費大量的時間。尤其是在葡萄牙人之地的澳門港，我不知道是否有會員能用流利的官話處理事務。

以上所述可以充分理解我等耶穌會員將前往中國，以及他們能夠前往。我們的兩位耶穌會員神父正在當地澳門學習這種官話，而且已經表現出明顯的進步。可以期待他們的努力不會落空。為此，我們為這兩人留下了教師和(學習官話)的所有必要設施。這些設施在離開其他會員不遠的地方。⁽⁵⁾

關於附屬於澳門耶穌會修院的那所“兒童學校”以及為羅明堅和利瑪竇留下的學習設施，我們或可做進一步的詳細分析。如果比對於創建於日本的眾多同類教育機構和嚴整周密的教育制度，范禮安此舉或許給人厚此薄彼的錯覺。但是，如果參看並印證於更多的歷史文獻，就不難發現，這位曾經感慨“岩石！岩石！汝何時得開”的遠東教區的耶穌會最高上長，並非沒有在澳門建立神學院等類似傳教據點的長期計劃，而是由於某些現實因素的客觀局限。

關於這一點，我們可以從稍後的其它文獻中得到明確印證。范禮安抵達日本後，很快按慣例召開由全體耶穌會士參加的協議會，以便討論並決定有關傳教的各種重大問題。但頗有些出人意

料的是，在關於第六項議題（“是否將日本從印度分離、或至少建立日本準管區，哪種選擇更有利於耶穌會的發展”）的裁決中，范禮安節外生枝地提到了一個與此議題並無直接關係的問題。他耐人尋味地指出：“另一方面，還應努力向國王陛下要求，在中國澳門港中創建一所擁有五百杜卡多定期收入的學院。其目的是為了那些前往日本、以及有志於中國、暹羅、交趾支那和其它地域的新生改宗事業、從歐洲派遣而來的人們。應該在那裡培養三十名耶穌會士。”⁽⁶⁾

關於范禮安的上述裁決，我們不清楚文字記錄背後的具體情景，也不清楚其他與會者的反應，但上述資訊至少可做出以下合理推測：

計劃中的澳門(神)學院，主要培養來自歐洲的耶穌會士。受訓者的數量預定為三十人，在完成學業後，他們最終的傳教目的地包括日本、中國、暹羅、交趾支那和鄰近的其它地域。由於澳門(神)學院學生的預定分配區域幾乎涵蓋了耶穌會遠東傳教的所有地區，我們有理由相信，醞釀中的澳門(神)學院，應當在這一雄心勃勃的傳教藍圖中佔據着舉足輕重的重要地位。

另一方面，雖然范禮安的設想與他裁決的議題並無直接的關係，但聯繫到當時該區域的整體情況，這一頗具前瞻性的考慮應當不是緣於一時衝動的心血來潮或者好大喜功的功利慾望（這是此後許多人對於范禮安的指責之一），而是經過深思熟慮後的精細打算。正如此後傳教形勢的發展所顯現的那樣，當日本從印度(教區)分離出來成為耶穌會的準管區之後，其屬下的日本、中國、暹羅、交趾支那等地幾乎已經成為不受羅馬教廷和澳門主教區管轄的獨立王國。另一方面，由於澳門在上述範圍中所處的特殊位置以及日本準管區從澳日貿易中獲得的大量資金，在這個葡萄牙遠東居留地中建立一所學院的計劃，應當算得上是深謀遠慮的神來之筆。

此外還需要注意的是，正如下文分析中所指出的那樣，范禮安計劃向國王陛下申請一千五百杜卡多的定期收入是一個牽扯到許多方面的要害

問題。關於神學院的資金來源以及定期收入的複雜內涵，我們將用專門的章節加以分析，但范禮安向世俗君王提出如此龐大的資金要求，或許已經暗示出學院遲遲未能建立的重要原因。

1582年3月9日，意氣風發的范禮安視察員攜帶名為“天正少年使節”的四名日本神學校的學生，乘坐名為“伊納爵·利馬號”的葡萄牙定期商船，由長崎返回澳門。同年12月31日，他們又乘坐同一艘船，利用季節風駛向印度。根據原來的安排，范禮安計劃親自攜帶這四名日本少年前往歐洲，向歐洲人和羅馬教廷展示耶穌會在日本及東方的傳教成果。但由於抵達印度時突然接到總會長阿桂委瓦(Claudio Acquaviva)的指令，要他以耶穌會印度管區長的身份居留當地，於是，范禮安不得不改派他人，攜帶寫給總會長的秘密報告和日本教會的第一個代表團，重返羅馬。

關於上述日本少年構成的代表團及其不遠萬里前往歐洲的歷史事件，歷史學家們多有分析，這裡不再多言。但一般認為，范禮安處心積慮的如此安排，旨在向歐洲公眾及羅馬教廷展示耶穌會在遠東的傳教成果，從而獲得耶穌會獨佔日本及中國等地的傳教特權。然而，如果聯繫到上述范禮安在日本協議會上所作的裁決，我們或可猜測，日本使團及其監護神父的歐洲之行或許還帶有另外一個秘而不宣的使命：即為計劃中的澳門神學院徵詢意見，並在可能的情況下為之爭取鉅額年金。

范禮安的建校構想與動機

由於缺乏足夠的證據，我們不清楚“天正少年使節”及其監護神父們是否完成了使命，但從歷史事實的角度看，他們的努力並未完全成功，因為在此後很長時間內，建立澳門學院的呼聲幾乎銷聲匿跡，直到遠東教區政治形勢突然發生變化後，這一束之高閣的計劃才再次浮出水面。

1587年5月29日，“天正少年使節團”攜帶在歐洲定購的西式活字印刷機，返回果阿與范禮

安會合。1588年4月22日，范禮安轉交了印度管區長的職務，再次以“全印度”（包括日本與中國）視察員的身份，攜帶榮歸故里的日本少年和十七名耶穌會士，分乘兩艘船，再次駛向遙遠的東方。同年7月28日，范禮安又一次來到曾給他帶來榮耀與希望的澳門。然而，故地重遊的視察員已經喪失了離開印度時的好心情。由於日本統治者豐臣秀吉在1587年7月27日頒發的“傳教士驅逐令”，原本欣欣向榮的傳教形勢急轉直下，迅速淪入危機四伏的困境。那個范禮安傾注了許多心血並令他深感自豪的府內神學院，也由於當地領主的態度改變而開始不斷地四處搬遷。由於當年澳門至日本航線的定期商船停航，心急如焚的范禮安無法及時趕往日本。直到1590年7月，他才終於來到長崎，像一名消防隊員那樣，開始了拯救日本教區的第二次視察歷程。

關於范禮安對於日本教區的第二次視察及其採取的一系列措施，本文因主旨關係而無法詳論，但從日本天主教史的發展趨勢上看，豐臣秀吉的傳教士驅逐令可謂日本教會由盛到衰的轉捩點或分水嶺，它開啟了此後一系列禁教令和宗教迫害的先河。儘管此後日本教會亦有過短暫的復興和繁榮，但就整體而言，風雨飄搖的頹勢已不可避免。

可能是預見到日本教區將面臨日趨惡化的傳教環境，1592年10月24日回到澳門的范禮安立即重啟已經擱置了十多年的計劃，即建立耶穌會澳門學院。在1593年1月1日於澳門寫給總會長的信件中，范禮安舊事重提。他振振有詞地辯說道：“今年日本的管區會議討論了種種問題，但其中一項認為在澳門港（作為前往中國入口的由葡萄牙人建立起來的城市）有必要建造一所神學院。在那裡可以居住我們的四十名同伴，並模倣同樣的神學院之例，不僅要遵守正規的紀律，而且應當可以進行有秩序的學習。該管區會議要求我向閣下報告了為何必須建立這座神學院的理由。這是為了向國王陛下提出這些理由，因為建造這座神學院，肯定需要若干固定資

產和某些支持。為此，本信將不再談論與此無涉的其它事項。”⁽⁷⁾

范禮安在信中還說：

要理解這一問題，閣下必須理解以下事項。即自從葡萄牙人開始征服印度之後，就駕駛定期商船到達中國王國。這是為了與該王國進行商業交易。他們每年將裝載生絲和其它貴重商品的定期商船送往印度與日本，為此，他們選定了位於中國國境海島之中的非常良好的港口。那裡被稱為澳門。有定期商船從印度來到這裡，再從這裡前往日本。交易是大規模的，所以葡萄牙人建造了作為商人留宿的場所，它在有限的歲月中擴大開來，現在已形成不同一般的大都市。除了果阿，我不知道葡萄牙人在印度是否還有比它更大的都市。為此，國王陛下給了這城市的名稱與特權，並擁有獨立的主教。除了教區神父之外，這裡還存在着四個修會，即方濟各會、多明我會、奧古斯丁會以及我們的修會。我們比其它修會更早來到這裡，我們的住院多年就在這裡了，通常有十位耶穌會士，他們靠該市居民給予的捐贈生活。除了通常為服務住院的這些人之外，那裡經常還有若干前往日本的我們的會員。由於當地被稱為蒙斯的（航海）季節風的關係，他們為前往日本而必須在這個港口逗留十個月。他們從印度抵達當地時，定期船已經在一兩個月前出發前往日本了。因為季節風已經結束。為此，在定期商船能夠進行下一次航行的時間之前，必須等待十個月。去日本的人有時數量很大，由於住院靠捐贈維持，所以他們在如此長的時期內作為旅客逗留於此，導致很多困難。因為他們無法自養，大部分要靠日本的負擔生活。⁽⁸⁾

為了增加論辨的說服力，范禮安在介紹了澳門當地的情況後，又以不同尋常的極大篇幅，從洋洋灑灑的六個方面（或可稱之為六個論點），逐一論證了在澳門當地建立耶穌會學院的必要性與可能性。他振振有辭地辯言道：

在這個住院中，有類似於神學校的部分，但它可以使理解為何要建造為這兩地（日本與中國）提供傳教人員的源泉那樣的，正規的神學院的第一個理由。這麼說是因為印度非常遙遠，從日本前往印度再返回，需要三年時間。與此相比，（往返於）中國也需要兩年。因此，為使外動神父能夠補充這些傳教地，無論如何也必須在這一中國的港口為我們的夥伴建造神學校。如果產生突發性的需要，任何時候都可以召喚在當地學習的助手，並將他們送往前述傳教地、尤其是日本。那裡（日本）已為改宗敞開大門，迄今為止，我們在當地的同伴已超過四十人，但還是不能充分滿足業已存在那裡的基督徒的需要。這一點可以通過送給閣下的名冊得到瞭解。

第二個理由，日本由於持續不斷的戰爭而不安定，所以建築住院被頻繁的燒燬、破壞。為此，我們的夥伴祇能像□一再被流放。通過在關白殿時期被燒燬的、破壞的住院和教堂的名錄，閣下就可以明白這一點，為此，必須在日本附近擁有安定而確定的場所，以便在必要時將他們送往那裡，以便我們現在遭受的迫害進一步嚴厲，我們可以將我們在日本的部分夥伴送往那裡。他們還是會歷尚淺的修士，或者還是學生，所以如果在此時面臨靈魂和肉體的危險，就不得不讓他們中斷學習。為了支持基督徒，神父們和老資格的修士就夠了，他們沒有必要。現在沒有可以迎接他們的避難所，所以讓會員們冒着生命危險是不恰當的。

第三個理由，根據我在《日本要錄》第十二章的補遺第七章和對於十六章的（補遺）第八課（章）出示的理由，日本人對於他們自己的習慣以及外在的禮儀十分固執，為了優雅的談吐、書寫和閱讀，他們對於學習他們的假名和漢字非常投入，所以如果不能在某一些時期讓他們脫離他們的習慣，禮儀以及他們書籍的學習，即使專注於禁慾、祈禱以及完美、堅定德行的達成，也不能洗心革面，脫胎換骨。這雖然有必要，但為了

使他們精通我們的學問，這不應當得到鼓勵。因此，如果在某個時期可以在保持心境平和，投入到德行與學問之中的神學院中生活，絕對有必要將他們轉移到某個地方，他們就沒有關心這些事情的機會，並使全體會員專注於我們的事情。

第四個理由，正如在要錄補遺第八章寫給閣下的那樣，在我們與日本人中間，習慣與行為方式有很大差異（這實在令人難以置信），在自然感覺方面，則與我們完全相反。他們非常固執於自己的習慣，不僅不想理會我們的習慣，而且也無法理解。他們甚至認為我們是野蠻的。事實上，在日本這一切完全不協調，祇要他們在這一點上不努力適應我們，歐洲人與日本人之間就必然出現這種情況，想得一致最為困難。因此，我們不與他們生活在一起，就無法採取行動，所以，必須要讓他們生活在葡萄牙人中間，強迫他們學會我們的語言與習慣，就必須暫時使他們離開日本。如果讓他們在我們的土地上實地目睹這些（語言與習慣），在那裡一起和諧生活，他們就會認為那是好的，並喜歡它。這是我們從前往歐洲的四位日本騎士身上獲得的經驗。他們現在與其說是日本人，還不如說更像是歐洲人。他們與我們相處得非常良好，對我們抱有好意。如果在中國的港口擁有神學院，每年將一些日本修士送往那裡，在一定的時間內移送所有的人，就有可能成為回到日本的新人。

第五個理由，日本修士進入在中國（澳門）的神學院，他們還可以用與日本完全不同的方法試驗自己，並做到禁慾。在日本，他們是在同胞中間，所以無法嚴格管理。在中國採取的管理方法必須完全不同，他們也許會在中國受到更好的對待。因為適合於葡萄牙人方式在日本人中間就不適合。除此而外，在日本，他們中一些人以及我們中的一些人不想適應恰當而理性的管理方法時，可將他們送往中國，採取更好的處理方法。因為在日本不能對他們這樣做，因為他們不習慣。這會幫助修會的同伴進行統治，對於耶穌會的發展而言是非常重要的。

第六、即最後的理由是，管區會議希望這樣做，認為是有必要的，在某個時間日本肯定會成為管區而被分開，如果沒有在中國港口的完備的神學院，它就不可能實現。因為來自歐洲和印度的人都停留在那裡。在那裡的時候，他們可以根據決定前往的傳教地，學習日本或中國的語言。如果有誰在航海或是在日本無法感到滿足，就可以留在那裡，進行禁慾，不是像現在這樣浪費時間，現在沒有神學院，無法進行學習，所以無法學習語言，又無法在其它地方完成學習，如果像我們想像的那樣中國傳教的大門被打開，這就更為重要了。⁽⁹⁾

在某些針對范禮安的批評中，這位年青的意大利人曾經被他的反對者們描述為誇誇其談、好大喜功的浮誇之人。就某種意義上說，此信近乎於滔滔不絕的長篇大論或許可成為上述指責的一個佐證，但對於我們這些現代研究者而言，如此不厭其煩的絮叨或許會比他在此前日本協議會上所做的簡單裁決透露出更多的歷史資訊與線索。

首先，在范禮安寫作此信的16世紀末，耶穌會在澳門祇有一座會所，通常駐有十名耶穌會士。這與方濟各會、多明我會和奧古斯丁會的地位相比，耶穌會士也許並不佔據優勢。其二，在兩位神父（應為利瑪竇與羅明堅）在幾年前於中國內陸城市建造起一所會館之後，負責向中國傳教的耶穌會澳門會館中還有兩位神父在學習中文。其三，在范禮安寫作此信時，原先附屬於住院的“兒童用的學校”，已經發展為“類似於神學校的部分”，而且，它也成為范禮安建立“正規神學院的第一個理由”。

當然，范禮安建立澳門學院的動機，主要還是着眼於日本方面的傳教需要。在他看來，在澳門建立學院不僅能夠使正在學習的日本學生避免動盪不安的日本政治局面，而且可以使他們在一個遠離傳統“陋習”的域外之地，迅速成長為耶穌會士所希望的人。另一方面，在“中國港口建立

的完備的神學院”，也可以使“來自歐洲和印度的人”，“根據決定前往的傳教地，學習日本或中國的語言”，一旦“中國傳教的大門被打開”，這種語言學習的準備“就更為重要了”。

范禮安的建校理由及其爭訴

關於范禮安的這一意圖，我們或可從他於當年(1593)11月12日在澳門寫給總會長的另一封信件中得到確認。在這封信中，范禮安並沒有隱瞞他先斬後奏的果斷舉動，而是直截了當地告訴總會長：

我想必須在此信中就我們在澳門本市建造的神學院，以及現在的施行情況，與閣下交談。

第一，正如我去年送來的信件所述，日本管區會議判斷，建造這一澳門神學院，是為了日本修士的良好教育以及支持耶穌會和日本新的基督教會的主要對策。它是依據我在前信中記述的兩個長篇理由。回到當地後，在送出去年的信簡和馬泰(Mata, Gil de la)神父之後，我認為這是唯一而必要的對策。我努力探索怎樣才能完成這一必不可少的工作。在反復檢討並與當地神父們交談後，我獲得以下結論。

即如果我在當地現在不着手進行這一神學院，那麼以後它的設立就更為困難。建造本身就存在着各種困難和障礙，必須有解決問題、戰勝困難的權力與統率能力的上長。正如我去年來信所說，固定資產和主要對策，必須在您那裡加以解決。但是，我認為必須儘早動手建設工程，並開始為它的維持與集中該神學院中的人而盡力。如果我現在還不從事它們，將來的進展就太遲了。雖然這祇是我想到的眾多事情之一，但還是覺得神學院與該住院分離為好，如果這樣做，該住院就會像迄今為止所進行的那樣，作為盛式誓願神父的住院而存在於當地。並像該日本管區和其它管區那樣，擁有負責鄰人和教會聖務、靠捐贈生活的住院。而神學院祇是

單純負責修士們學習和良好教育，不會對教會產生任何妨礙。

為了防止當地民眾與各修道會的不滿、麻煩或者反對，我認為與我們房屋相毗鄰的名為金特羅·佩德羅(Pedro Quintero)老人擁有的一間房子是非常合適的。他是我們修會與該住院的老朋友，非常友善。如果在那裡擁有位於房屋上方並屬於該建築的少許土地，我們神學院的建築工程就不會產生任何的反對與麻煩。⁽¹⁰⁾

在接下來的段落中，范禮安又一次滔滔不絕地長篇大論，振振有辭地列舉了在澳門建造神學院的各種理由，他向總會長申辯道：

對於耶穌會而言，神學院與該住院分離是恰當的，理由之一，它會消除以該住院為基礎建造神學院伴隨而來的諸多障礙。其二，分別建造這兩所住院，會比將一切歸入一個神學院更為有利。

第一個理由是，這個城市很大，如果以該住院為基礎建造神學院，那麼耶穌會為了在這裡博得巨大的信譽，該住院會為鄰人而極為忙碌，駐守在此的院長為應付鄰人和教堂的聖務而極其繁忙。為此，肯定會對神學院修士們的學習和教育產生巨大的障礙，這一點我們在果阿的神學院已要很長時間中得到證明。在那裡，它不僅要負責鄰人們的所有聖務，並在尚未建立盛式誓願住院時產生極大的混亂。但在它被建立起來後，那個神學院的負擔馬上就減輕了。由於本地神學院沒有教堂，即使被建造後，其負擔也(比果阿)輕得多。

第二個理由，在該神學院中，除了有可能同時引入其中的拉丁語與其它學問的學習之外，肯定會注重各種語言的練習。來到當地的日本人會通過特別的學習掌握葡萄牙語，而歐洲的修士通常會掌握日本語。被選定為中國傳教的某些人也必然學會其語言。這些語言都不會對來到當地的葡萄牙人產生直接的助益。另一方面，他們對

於鄰人的工作會增加。當然，現在直面必要工作的人，還要應付不存在的其它事務。可以確定的是，以後除了有助於日本與中國的語言學習之外，院長們肯定會對應付現在直面的鄰人必要事務有更深入的理解。因為確認這一點是來自經驗和長時間的耳濡目染。

所有前往日本的人，被選為中國傳教的人也必須授受這些語言學習，並讓他們循序見進地學習，因為已經給予了非常嚴厲的命令，所以沒有一個人如期完成。雖然他們還接受某些補充課程，這對他們並無助益，也無法因此獲得進步。因為他們忙於應付鄰人。因為我們的教堂和其它各種小教區的教堂必須對許多人進行說教，會為聽取鄰人的告解和其它聖務，還要進行各種交易，他們會忙於這些事務，喪失學習語言的時間。無論如何，由於當地(不想擔任神父職務)的助理修士的不足，雖然修士們要學習，但最後還是忙於住院和幫助神父們，這對他們(修士)自己和耶穌會而言，都是很大的損失。

第三個理由，雖然在當地上長和日本上長之間、當地上長和日本修士以及前往日本的其他人之間必須步調一致，但他們決不會達成一致。當地上長會立即認為這個神學院是自己的東西，認為主將讓它所在的城市發揮作用，並對在日本發生的事不太介意。相反，日本準管區長也許會認為這個神學院主要是服務於日本的耶穌會和基督教會(雖然這也是事實)，因此，他們和這個住院的上長之間也許會一直產生不滿與意見對立，當地上長們會認為，上述準管區長對於充分供應日本的關注會更甚於對於當地的恰當供給，因此，他會認為，對於院長而言，日本修士和預定前往其它地方(日本)與中國傳教的人是外人，他們對他並無作用。相反，那些人也同樣認為院長是外人。

第四個理由，這個神學院純粹是為了日本耶穌會和基督教界的利益，是為了日本修士們的良好教育以及中國人(如果我主會在某個時候為傳播福音而打開它的大門)的良好教育，所以才讓

日本修士在某個時期來當地學習、受到培養。因此，該神學院的統轄必須完全按前述修士們和日本的利益加以整頓。如若不然，日本修士就不應來到當地，他們會更加反對或敵視我們的做法。如果他們在當地不能受到恰當的對待，就不會與他們取得一致。

如果神學院與住院混在一起，這一點就不會得到真正的執行。因為通常與當地鄰人有關的人士並不瞭解全面適應葡萄牙人的日本做法，他們不想學習它，也不喜歡它，總是在所有方面反對我們的做法。而如果神學院另立門戶，那麼院長就一直能從日本送來，而他也瞭解日本人的語言與習慣，瞭解怎樣能與日本打交道。可以用他們的方式處理飲食與其它所有事務，對他們的方式抱有更多的信賴與愛情。歐洲人與日本人在所有方面完全相反，毫無疑問，未在日本待過的人決不可能滿足日本人並統治他們。

第五個理由，這個神學院的大部分經費是用日本的固定資產支付並維持的，我們不知道國王是否會給予多少固定資產。即使他給了，也不會充分，或不會充分支付，這會使神學院陷於窘境，最後祇能成為日本的負擔。這一次的管區會議認為，日本將用在這個港口(澳門)擁有的幾間房屋的四百多克魯扎多收入來維持這所神學院。除此而外，從日本送來大米和其它日本必須而當時沒有的各種食物，每年都從那裡獲得各種援助。當時不足的經費也必須由日本補給。

如果這一切都由日本負擔，那麼這所神學院就必須完全歸屬於日本的指揮之下，而駐在那裡的院長也必須瞭解，這所神學院無可爭議地屬於日本，神學院的統轄與管理也必須適合日本。如果該神學院不是另立門戶，脫離與鄰人的關係，是決無可能的。

第六個理由，與其說基於住院建造，還不如離開住院另行建造，更容易建造這一神學院。如果基於住院建造，無論是照顧鄰人和教堂的必要助手，或者在神學院中生活的教師和學生，都必

須靠固定資產生活。我不知道從哪里、何時才能收集到它們。但是，如果神學院與住院分開，住院可以與以往一樣靠捐贈運轉，可以有十二人，即八位神父與四位修士在其中愉快地生活。他們完全可以承擔那裡的聖務。因為他們可以從神學院中方便地獲得支持。而在神學院，在一開始尚未擁有上述固定資產前，可以供三十至三十五名耶穌會士共同生活，應當不難找到養活他們的途徑。他們已經在當地擁有四百五十杜卡多的固定資產。我離開那裡之前還購買了其它房屋，我期待著從那些(固定資產)獲得的收入超過六百杜卡多。

我想國王至少會另外給予他們五百杜卡多。即使國王陛下不給，也不難從印度副王那裡獲得。這些錢多少可以補充來自日本的錢，很容易支持這一數量的人。如果國王與副王一分錢也不給，可以向教皇聖下請求，如果每年能夠向日本支付六千杜卡多的年金，就可以將其中的五百充作神學院經費。此外，還可以用日本或印度擁有的固定資產、或者在麻六甲支付的一千杜卡多，也足以滿足它的開支。在我們用各種不同的方法增值固定資產之前，這座神學院祇能維持這一數量的人。

我毫不懷疑地堅信，果阿神學院發生的相同的事也肯定會發生在這所神學院中。正如閣下業已知道的那樣，它(果阿修煉院)在擁有固定資產之前，給人以空中樓閣的感覺，但是在很短的時間裡，就因為這些(固定資產)，成為印度諸多神學院中最為富有、擁有最為充實基金的神學院。

根據這一理由，以及無法詳細敘述的其它理由，我認為神學院必須與該住院分開建造。這樣一來，我們將在中國擁有盛式誓願神父的住院和神學院。即使在同一個地方也要開兩扇門，或者分開於兩地。即在住院中，完全按葡萄牙的習俗生活，在那裡從事教會的工作，負責有關鄰人的聖務。而在神學院中，就祇有學生、老師或者其他的必要職員，按照適合日本風俗的方式生活。

應該在現在所設想的學校從這所住院中解放出來。(11)

對比於前引同年1月1日的信件，我們注意到頗善辭令的范禮安同樣用六個理由來證明他的另一個決斷，即將神學院與耶穌會澳門住院分離。按照范禮安自己的陳述，澳門神學院是類似果阿神學院那樣的獨立的神學院，在學院中學習的人們不僅要學習拉丁語，而且還“肯定會注重各種語言的練習”，例如，“來到當地的日本人會通過特別的學習掌握葡萄牙語，而歐洲的修士通常會掌握日本語。被選定為中國傳教的某些人也必然學會其語言”。換言之，這個學院將為耶穌會日本準管區的屬地，即日本和中國教區培訓合格的傳教士。

與此相比，范禮安還特別強調該神學院的法律地位和基本屬性，他指出：“這個神學院純粹是為了日本耶穌會和基督教界的利益，是為了日本修士們的良好教育以及中國人(如果我主會在某個時候為傳播福音而打開它的大門)的良好教育。”但與此同時，由於“這個神學院的大部分經費是用日本的固定資產支付並維持”，“這所神學院就必須完全歸屬於日本的指揮之下，而駐在那裡的院長也必須瞭解，這所神學院無可爭議地屬於日本，神學院的統轄與管理也必須適合日本”。或是作為與上述法律地位與基本屬性相對稱的學院的行政體系，范禮安毫不含糊地宣稱道：“神學院中至少要有瞭解日本語言和習俗的院長與副院長，每三年由日本派人來更換，準管區長亦應每三年從日本來此，訪問這所住院與神學院。如果這樣，他離開日本祇有四個月，可以非常快樂地進行此事。定期商船在3月從日本來到本地，7月初又有其它定期商船返回日本。這樣會在中國與日本之間進行我們之間密切的人員交流。如前所述，它可以拯救日本修士和整個日本教會的我主的拯救。如果前述準管區長不能每三年來此一次，他也很容易派遣作為其替代的視察員。”

范禮安承認他的設想有許多的困難：“第一，在當地分開住院與神學院，可能神學院中的人會與住院中的人產生某些對立，如果外人將某些東西贈給神學院，住院中的人也許會認為他們奪去了自己的捐贈。如果當地沒有人進行妥協，也許會產生某些矛盾。第二，對於這個城市來說，也許不喜歡住院的增加，在幾年之前，有許多修會來到當地。他們已經對這些修會表示出憤怒。除此而外，由於住院的增加，它的上長與職員也會增加，在人員不足的場所，雖然日本非常有必要，但我想也會從其它處抽調人員來增加它。第三，由於該神學院還不擁有基金，所以另行建造會增加日本的費用。第四，最後的困難是，如果另外創建這個神學院，由於神學院的神父們決不能從事說教並聽取告解。不能對這個城市和住院有所幫助，這會成為他們遠離鄰人的原因。……我也不清楚這個住院的上長是否對神學院擁有某種監督權，還是神學院的上長擁有對於住院的優越性，或是他們之間互不從屬。因為無論怎麼辦，都有難度。如果依據學生和住院建立一所神學院，那麼上長和職員的數量就不會增加，祇要一位上長就萬事齊備。”

在此信的最後部分，范禮安聲稱：“但是，雖然有這些困難，我還是認為最初的困難最為重要，因此，就整體而言，我的理解有如下結論：即必須建造兩所住院。對於這些困難，尋求對策可能非常容易。如果兩個互從不屬，獨立運營，它們之間就不會產生對立，對神學院本身也不會產生損害，在某些時候、或對於某些事情，還可以幫助住院，很容易形成良好的秩序。日本與中國非常近，所以存在於兩者之間的所有困難，可以由日本的準管區長輕易地加以解決。”他告訴總會長說：“神學院必須擁有自己的固定資產，不尋求任何施捨。在該神學院中除禮拜堂不得擁有教堂。因為不能帶來使住院不滿和動搖的契機。即使增加上長的人數，日本修士的良好教育亦是對於日本的主要救贖，所以將來神學院要向日本提供大批人手，提供鉅大的利佃。對於日本

而言，每三年派遣二、三位神父去支援神學院應當不是甚麼可悲的事。”⁽¹²⁾

在逐一列舉了上述困難之後，范禮安聲稱，他徵求了顧問們的意見，並同時開始了神學院的建築工程。他說：

我向當地的神父們、尤其是我的顧問說明了這構想的一切。這些顧問是弗洛伊斯、孟三德、墨西阿神父。我還讓他們看了這封信，要求他們將自己的想法寫信告訴閣下。這是為了制定更好的決策，並加以完美的執行。最後我決定實現自己認為最好的這一計劃。但如果閣下認為相反的意見更好，無論是哪個時候，我也會按照您的意見，將住院與神學院建在一起。

……為此，我已經給管區長去信，希望印度為這所神學院給我送來十二名作為學生的修士，並在來年再從日本派來十至十二名日本修士。這樣一來，將在神的幫助下，這所神學院就可以開張了。我想我主是為了這一目的，才命令我在今年從日本返回，並滯留於當地。如果我不在當地，肯定會一事無成。如果失去這一機會，以後就再也不會有了。

建築工程的進行沒有任何不滿與反對，本地市民認為我為讓日本修士習慣我們的習俗而將他們送來本地是極為正確的措施。所以到目前為止，世俗之人和修道士中沒有一個人反對或妨礙這一工程，根據我主迄今為止的所有幫助，我想我主會施以恩惠，讓這項工程繼續下去，並說服國王，給予它某些良好的固定資產，讓它確立經濟基礎。

我覺得我不應等待閣下的回信，就完成這一切工作。在管區會議上，得出的判斷是它是對日本必要而唯一的對策，事實上也不得不建造這所神學院，所以閣下一定會對它的創設感到高興，也會覺得放過這一良機是不好的。一旦失去這一機會，今後就絕對抓不住了，或者是非常困難。在當地，除了閣下移交給我的閣下的權力，沒有理由因為等待四年後才到達的回答而隨隨便便地

放棄現已存在的這一機會。也許在那個時候，我主會告訴我們更好的其它場所。

現在，我希望閣下作出決定，是像我現在着手進行的那樣，將這個神學院與住院分開為好，還是應當將神學院與住院合二為一。與過去一樣，無論是住院還是神學院，我們不能讓任何人負債，所以我們總是按我們認為好的做法行事。但如前所述，我確信應該將住院與神學院分離，如果不是這樣建造神學院，那麼就不能指望很好的管理以及從日本人身上收穫令人滿意的成果。

無論是怎樣的決定，我要求閣下為這一神學院，從葡萄牙給我們直接派遣德行高尚、善良、可以成為日本人模範的十至十二名修士，即使不懂拉丁語也沒有關係。因為印度的管區長神父生來就性格嚴厲，他不僅不相信能養活他們，而且也不希望人數眾多，但是，我在當地對此極有信心。我相信祇要我們是善良的，必要的條件就不會欠缺。憑着我主的慈愛，我不會得不到我主的幫助。

我始終確信，與其說缺乏養活他們的必要經費，人員的缺乏更讓人擔憂。因為儘管我們不指望國王陛下會給予該神學院經費，閣下也會送他們來此。請不必擔心此事，如果教皇聖下能保證給予日本的六千杜卡多的固定資產，我就能指望神必定會為支持該神學院想方設法。每年會從這筆年金中給他們五百杜卡多。因為該神學院屬於日本，他們祇是在當地消費了應該在日本消費的經費，而日本修士、耶穌會以及基督教界，都會因此受益。根據這一點，我請求閣下的聖祝福。於澳門，1593年11月12日。⁽¹³⁾

從某種意義上說，范禮安是在轉彎抹角地表明，他已經下了決心，雖然他聲稱證求了顧問們的意見，但無論如何，那祇是一種遮眼法，或者為將來可能發生的麻煩預做準備，澳門神學院的建立已不可避免。

果阿教區的反對態度與理由

參照當時遠東教區的形勢發展以及范禮安上述兩封信件涉及的相關內容，我們有理由相信，范禮安先斬後奏的大膽舉動是緣於日本教區形勢的急劇惡化。雖然他對日本教區的第二次視察及其一系列相應的措施，在很大程度上緩和了教會與日本幕府之間的緊張關係，但當時日趨嚴峻的政治現實，已經使這位感覺敏銳的年青視察員意識到教權與王權間不可調和的終極矛盾，並開始為最壞的困境預作安排。聯繫到此後的形勢發展，我們不得不佩服范禮安未雨綢繆的前瞻性，但另一方面，如此超常規、甚至頗具獨裁色彩和越權之嫌的破格舉動，無疑會將范禮安拋入矛盾核心的風口浪尖，並招致不同方面的反對聲音和巨大壓力。

或許由於行政建制上的隸屬關係，首先對范禮安的一意孤行和膽大妄為表示出激怒之情的，是作為日本準管區上級單位的耶穌會東印度管區。在同時期於果阿召開的協議會上，與會神父們幾乎無一例外地對范禮安的專擅獨斷表示了強烈反對。似乎是為了在氣勢上壓倒他，這些印度神父也針鋒相對，用多達十五條的理由，逐一反駁了范禮安在信件中種種強詞奪理的辯解。

這份名為〈在果阿召開的神父們的協議會上，不應在澳門創建耶穌會神學院的諸理由〉的會議記錄寫道：

第一，根據耶穌會會憲、總會指令以及通常的慣例，如無確實的固定資產，無法供應或沒有指望在那裡被養育、停留在那裡的夥伴們的經費，就不應該建立神學院。其理由的證明見（〈會憲〉）第四部、第六部。……即便是教宗，也肯定不會建立龐大的基金，我們很清楚，即使他想給予某種恩惠，那些固定資產的不確定性和某種巨大變動也是不可避免的。因為它的固定不變祇能取決於教宗的意向。他們（教宗）中有人想增加它，也有人想減少它，還有人想奪取它。因

此，它總是遲疑不決，不能確定而任由他人。

第二，與預期目的相反，它會給基督教會帶來損害。雖然視察員認定它會帶來增大和擴展，但事實上基督教會將因此受到不少損害。如果想建立這一神學院，而且它就是可養育學生的住院、或者它就是神學校，萬事具備，就必然從尚在初期的日本抽調在那裡舉足輕重的人物。為了這一建築物的修建、統轄與管理，那裡必須有院長、副院長、懺悔神父、靈務上長、學事長、文法、古典學、哲學、神學、倫理神父的教師、以及協助這些教授的助理教師、司庫和其他必要職員。將來，這所神學院一定可以培養出學校運作所必須的上述人物、即在培養結束後，具備充分資格的眾多人材。……

第三，它會給學問和學習的手段帶來麻煩。日本人狂妄傲慢，有喜好分派和新奇的傾向，可能有引起大教會分裂之虞，考慮到他們的這一本性，它（神學院）會因為他們自己以及該事的性質而極為困難。他們不是一個人或少數人，而是由許多人組成的一群人，從大處或長遠角度看，向日本人傳授學問是好的。日本的宗派在其初期也是單一的，但後來分裂成為許多宗派，就像是完全不同、相互對立的宗教，因此我們擔心神的律法也會發生同樣的事，產生許多的異端和新奇。而且，討論對策是困難的，因為日本沒有確定正統的強制權力和基督教的王侯與領主。這些徵候已經表現得很清楚。不在此列如在我們某些內部事例上，為糾正邪惡必須使用非常強有力的手段。……

第四，是日本人方面的原因。視察員神父的目的，是讓他們身穿靈與信仰心的衣服，並因此教育他們，以便他們與出生於歐洲的人達到一致。他想這樣的方法使他們親密無間、心氣相通並彼此融合。但是，日本人並不具備這樣的性格，他們不認可與我們有關的各種事物，即使是積累了長期的經驗、習慣相通，與我們朝夕相處，也不會在德行上有任何表現。神父們在日本所追求的，並非他們想像的那樣，是基於虛構、

或尋求生活食糧，而是追求真實，尋求拯救。對於他們來說，這是絕對無法理解的。如果創建這一神學院並讓他們居於其中，也許很容易接觸到這一真實，他們也許會不斷看到神父們教給他們的事物。但是這種方法肯定會遠離其目標與目的。因為為了讓日本人體驗靈、德行、宗教意見和神的律法，而將他們置於澳門這樣每天都看到僧俗兩界的麻煩、貪慾、不正、憎恨爭鬥、自然死亡，因犯罪而死亡和無秩序。……

第五是關於(建造神學院)土地的危險。我們必須在對日本人抱有極深憎惡、視之為敵人與盜賊、討厭並害怕他們的中國人的土地上建造這所神學院，他們也許不會同意或許可在自己的土地上為自己的敵人、強盜們建造神學校。他們對此抱有恐懼是理所當然的。尤其是他們(日本人)曾與他們(中國人)進行戰爭，尤其當那個暴君毫無理由地試圖奪取他們(中國人)的土地的時候。他們(中國人)有臆病，猜疑心很強，所以這也許會給他們帶來極強的憂慮，此事(建造神學院)和葡萄牙人建造神學校的口實，會引誘日本的國王與領主，然後雙方攜手、一起鬧事。他們也許會因為擔憂與恐懼而破壞神學校。正如我們所知道的那樣，這需要大量的經費、付出極大的辛苦，採取巖石、削平山頭、建造城牆，中國人會對此感到吃驚。……

第六是鄰國方面的問題。由於新創建的神學院無法憑自力維持，該管區又不能在那裡供給必要的人員，所以不得不經菲律賓，向西班牙人尋求人員與補給。為此，將會陷入極其危險的矛盾之中，整個印度和葡萄牙也許會對此極表遺憾、心懷憎恨。也許這會成為迫害耶穌會的契機。此外，這會使我們為西班牙人打開他們進入中國的門戶，葡萄牙人今後也許會沒收武器，將他們投入監獄，沒有收貨物和定期商船，對他們作頑強的抵抗。……

第七，無法獨力維持、基金狀態惡化的神學院和神學校將會給耶穌會帶來損害。這種損害會很大，大到總會長神父將不得不就此事通報耶穌

會全體成員。他會對此感到遺憾，會為以往的疏忽而痛心疾首，並希望掩藏因過分出格的行為所造成的損害。

第八，會是該管區的巨大損失。這樣作簡直是擰下手足被對方按在地上。為了在那裡進行學習和授課，祇能向那個神學院提供教師和優秀的夥伴，它不能獨力維持，因為在那裡，還沒有人能在被允許入會並完成學業後，就具備了可繼承教師職位的才能與能力。

(……)

第九，在此之外增加班級和學校，管區會因此義務而蒙受其它損失。極大地依靠印度和葡萄牙是可以確定的。從彼地(葡萄牙)來的夥伴們在印度也是必要的，為使優秀的夥伴一再渡來，在那個(葡萄牙)管區中保持來到當地的熱切希望是非常重要的。為此，增加學科與班級不會產生重大的障礙，因為我們知道在那裡(葡萄牙管區)已經有所冷淡，導致厭惡的原因正在於此。他們說不想來印度，這是因為祇是讓他們上課，不能為基督教會而從事奉神所召的職事，如果祇是上課，不如就在葡萄牙，何況可以在比印度學校更為優秀的學校中上課。

第十，由於必須從當地派遣，會失去夥伴。雖然他們在那裡(澳門)學習還不如在當地(果阿)工作更有助於日本，但還是喪失利益。經驗充分顯示，傳教會因此而蒙受巨大損失，學問上尤其如此。他們顯然在日本有出色的能力。他們為了在彼地(澳門)學習神學，不在當地學習，今後他們會一無所知。如果對他們來說有機會，那麼他們也許會在完成學習後，該管區將他們作為教師派去。也許他們還要持續好幾年的學生生活。

第十一，除此之外，還可以加上並非無足輕重的其它理由。即在彼地(澳門)學習的有限東西在當地(果阿)就可以明白，讓修道士脫離可以完成學習的場所，送往毫無希望的地方，雖然他們會順從，通常會服從命令，但也不能否定服從會成為令人非常厭惡的原因，如果在那裡有人拒絕

前往，必然會對他們感到失望。如果他們對此感到厭惡，認為在彼地(澳門)很少獲益，試圖前往柯欽和巴賽去禁慾學習，想前往無所事事的中國人就會更少了。

第十二，創設的時期不適當。日本的各種事態非常地不確定且不透明。因此，這一騷動(神學院的建立)也許會導致某種不幸，在看清事態發展、等待(日本的各種情況)趨於穩定後，再酌情處理或許是更為恰當的措施。

第十三，視察員神父的問題。他一個人完成了耶穌會總會長都不能破壞的大事，這事情太大了。因為〈會憲〉規定：如果視察員神父可以違反〈會憲〉與總會會議的指令，創建這一神學院，那麼它一旦被創立成為神學院，就連總會長也必須諮詢總會會議，要求投票，然後才能否決它。因為，我們是否應該承認，長上可以一意孤行，違背會憲法，建造最高長上都無法破壞的東西。

第十四，作為法律事實，他從未向日本及中國長上的(印度)管區長報告此事。但在彼地(澳門)建造學院，是他所必須知道的事。那個神學院是構成這一(印度)管區的一個機構，但他既不給該管區審議和忠告的機會，也未給並不遲滯之虞的抗議時間。他並未就此事徵詢總會長的意見，也沒有等待總會的回復，不顧羅馬的意見是毫無道理的。他也沒有派遣管區代表就此重大問題進行討論。他沒有就此事諮詢總會長，並等待他(總會長)的決定與最後裁決。召開總會、討論疑問、向羅馬派遣管區代表以及誰來負責他們的經費，都是無足輕重的事了。由於總會長的司法權力亦存在於當地，所以此舉無疑會對耶穌會歷代總會長所擁有的見解與權威產生巨大威脅。而他們的決定與裁決應得到尊重與遵守，比其它所有見解更為優先。

第十五，最後，我們希望總會長認為創建這一神學院是不好的、不加以承認並下令不要建造。如果總會長預見到上述後果、做出上述決定，它就不可能建造。如果它已在建造，就祇能聽之任之，

但如果還祇是設想，這一對策就能否決它。總會長應當下達這樣的命令。與其說破壞會憲法，還不如破壞建築。與其說破壞管區，還不如破壞牆壁。總會長應當充分表現出總會長的權威。⁽¹⁴⁾

綜合這份記錄中冗長而近乎於繁瑣(儘管我們已做了大量刪節)的諸多內容，我們或可將果阿神父們憤怒的反對意見歸納為如下幾個方面：

首先，與會神父們認為還不具備建立澳門神學院的必要條件。例如，它還沒有確定的固定資產，不符合“〈會憲〉、總會指令以及通常的慣例”，教宗不會為之建立基金，日本教區不可能為之抽調院長和各個學科的教員等等。

其次，與會神父們認定日本人並不具備學習的天性。在他們看來，“日本人狂妄傲慢、有喜好分派和新奇的傾向、可能有引起大教會分裂之虞”，甚至“產生許多的異端和新奇”。

其三，與會神父們認為澳門不是建立神學院的合適地點，前往那裡的日本學生會“每天都看到僧俗兩界的麻煩、貪慾、不正、憎恨爭鬥、自然死亡，因犯罪而死亡和無秩序”，“因為這個地方充斥着各種麻煩、會一再耳聞目睹頗多邪惡之事”。

其四，神父們擔心在澳門建造神學院會帶來新的問題，因為“對日本人抱有極深憎惡、視之為敵人與盜賊、討厭並害怕他們的中國人”，是“不會同意或許可在自己的土地上為自己的敵人、強盜人們建造神學校”。“尤其是他們(日本人)曾與他們(中國人)進行戰爭，尤其當那個暴君毫無理由地試圖奪取他們(中國人)的土地的時候”，“猜疑心很強”的中國人會擔心“此事(建造神學院)……會引誘日本的國王與領主，然後雙方攜手，一起鬧事”。

最後，與會神父們認為：“(在澳門)創設(神學院)的時期不適當”，因為“日本的各種事態非常地不確定且不透明”。為此，他們建議“在看清事態發展、等待(日本的各種情況)趨於穩定後，再酌情處理或許是更為恰當的措施”。

值得注意的是，與上述尚算平和、理性的結論性意見相比，記錄中的某些話語顯得頗不尋常，例如，所謂“(建立神學院)會是該管區的巨大損失，這樣做簡直是擰下手足，被對方按在地上”之語，毫不掩飾地表達出與會者們惱羞成怒、甚至是氣急敗壞時的憤懣之情。更有甚者，與會者還將攻擊矛頭指向神察員個人。與此前大多數段落相比，會議記錄第十三條幾乎就是范禮安本人的攻擊與詆毀。尤其不同尋常的是，此段小標題的“視察員神父的問題”的直言不諱，表明果阿的與會者們已經認定范禮安是導致這一切可怕後果的罪魁禍首，而所謂“一意孤行，違背會憲”等語，則更像是指控一個大逆不道的罪犯。

然而，從另一個角度看，會議記錄第十四條或許透露出果阿神父們大動肝火的真正原因，因為范禮安“從未向日本及中國長上的(印度)管區長報告此事”，“既不給該管區審議和忠告的機會，也未給並不遲滯之虞的抗議時間”。所以，在聲稱“沒有等待總會的回復，不顧羅馬的意見是毫無道理的”的同時，不便明言的另一層含意便是：范禮安應當就建立神學院一事諮詢果阿的印度管區，等待他們的“決定與最後裁決”，而且這一決定與最後裁決應當“比其它所有見解更為優先”。

關於我們的這一推斷，必須引為佐證的關鍵線索是，上述協議會的主持者應當是時任印度管區長的卡布拉爾神父(Francisco Cabral)。眾所周知，卡布拉爾與范禮安個人矛盾由來已久，早在范禮安首次視察日本期間(1579-1582)，由於在傳教策略上的重大分歧，范禮安撤銷了卡布拉爾日本教區傳教長的職務，將他發配到日本準管區屬下的一個分支、即中國教區擔任上長，而由於當時耶穌會士尚未進入中國內地，這個名義上的地區上長，實際上祇是澳門唯一耶穌會修院的上長。或因這一人事變動，一向看重權力並不惜為之而爭鬥的卡布拉爾極為不滿，在此後的年代中，他幾乎在所有方面與范禮安誓不兩立，在教

會的商業活動、傳教策略以及本地化進程的各個方面不斷指責范禮安。

或許是因為卡布拉爾的貴族出身及其葡萄牙國籍的因素，在澳門蛰伏近十年的卡布拉爾於1592年前往印度，擔任了果阿教區的管區長。⁽¹⁵⁾這一地位的改變，導致了爭鬥雙方力量對比的傾斜。或許因為印度方面的壓力，范禮安在1594年離開澳門，前往果阿。1595年9月20日，他不得不當著卡布拉爾的面，辭去地位顯赫並擁有巨大權力的耶穌會東印度教區視察員一職。雖然范禮安在一個月之後的10月31日轉而擔任“日本和中國”的視察員，但從整體上說，他在此後與卡布拉爾相爭的漫長時期中，范禮安在更多時候是處於下風的尷尬位置。

1596年12月10日，卡布拉爾在於果阿寫給耶穌會總會長助理阿爾瓦雷斯(João Álvares)的信件中，不僅氣勢洶洶地公然對范禮安擔任的視察員要職表示異議，甚至還將日本幕府的禁教政策歸結為范禮安個人。其曰：“還在當地的范禮安神父並不想放棄日本與中國的巡視員，所以該神父(指1595年10月被任命為印度管區巡視員的皮門塔(Nicolau Pimenta)神父)僅僅是印度的巡視員。總會長必須對(巡視員任職年限)加以明確規定(這麼說是因為一個人不可終生佔據擁有絕對權威，在一管區內的許可權超越總會長的巡視員一職)。皮門塔神父也希望如此。由於他的人格是謙虛而不喜歡發號施令，所以我們都受到感化。與此相反，范禮安神父性格值得批判，他常常以高壓態度下達命令，對我們來說，成了極為惡劣的榜樣。因為這一原因，范禮安在住院內外的人們中沒有博得名聲。”⁽¹⁶⁾

由於缺乏足夠的資料，我們不清楚近乎個人攻擊的這封信件會在羅馬引起怎樣的反響，但它可以說明，卡布拉爾如此膽大妄為，口無遮掩地大放厥詞，或許表明范禮安神父已經喪失了他一度擁有的權威和聲望，至少在遠東以外的地區是如此。

1597年4月23日，頗為失望的范禮安永遠地離開了果阿，於同年7月2日返回澳門。或許因為

傳教形勢的逐漸惡化和教會內部的重重壓力，曾經意氣風發、雄心勃勃的視察員神父似乎喪失從前的活力，雖然他在1598年到1603年第三次視察了日本教區，但在返回澳門後，再也沒有前往其它地方，而不斷加重的尿毒症，也最終迫使他取消了巡視中國內地的最後計劃。1606年1月20日，身心俱疲的范禮安在領取了臨終聖體和終油秘跡後，闔然長逝。按照慣例，這位曾經是耶穌會遠東教區的最高上長，被埋葬於由他親手創建的聖保祿學院的教堂主祭壇之下。

孟三德等內部人士的反對意見

與印度方面憤憤不平、並帶有某些個人恩怨的嚴厲斥責相比，來自遠東教會內部的不同意見更多地指向建立澳門學院的其它方面。在這一方面，在卡布拉爾之後擔任中國傳教區和澳門修院上長的孟三德神父(Eduardus de Sande)1593年11月15日於澳門寫給總會長阿桂委瓦的信件就是一個頗能說明問題的典型。

或因孟三德在教會內的地位遠不及作為視察員的范禮安，所以他以極為謹慎的口吻，委婉地表示了他對於後者獨斷專行的憂慮。他說：

我想談談視察員神父開始傾注熱情、他稱之為日本神學院的新的神學院。基於在彼地(日本)召開的管區會議所顯示的日本準管區的見解，他說想建立它。這是為了在本地培養日本修道士，讓他們學習，使他們瞭解我們的習慣。我沒有必要對此提出異議。這麼說是因為我時常覺得，此事在着手之前還是聽從閣下的指示為好。因為經驗表明，此事即使是在事後，也還要請求閣下的承認。工程已經開始，正如果阿的普羅佛薩修院那樣。(17)

或許是由於身處澳門、同時又兼任中國教區上長的緣故，孟三德對涉及其份內之事的領域顧慮更為周詳而強烈，但儘管如此，他仍然斟酌詞句、小心翼翼地寫道：

但是我認為，在當地建造神學院，事後還要得到當地民眾的同意，其中的人數也不應該給這些民眾帶來壓力。他們正被大批的修道士壓得喘不過氣來。即使神學院不是靠捐贈過活，而且不給他們帶來麻煩，擁有像該神父決定的五十名修道士肯定還會讓人感到重壓。也許糧食就會始終處於緊缺之中。大部份糧食是被秘密輸入，而沒有向曼達琳支付關稅。祇有很少一部分是被公開帶入。

此外我還認為如果我們想在中國建立神學校，而在當地去世的一位富裕的神父得到五百克魯札多的捐贈，於是決定在同地場所的同一個住院中建造日本的神學院。現在祇關注日本目前的需要，中國的將來不在考慮之列。沒有人留意此事。事實上，眼下對此不必過於關注，至少應考慮到它(中國)的將來。因為澳門住院非常狹窄，沒有寬敞的場所，中國的神學校會失去方便。我希望它在此後有助於這個巨大王國的改宗，居民們也希望中國原住民在那裡得到培養。

在我看來，由於日本受人關注，建造這所神學院的設想是想讓它成為無路可去者的避難所。如果迫害結束，那裡就不會再有居住者，它既沒有必要，也不會得到維持。我認為與其是在極其憎恨日本人的中國，還不如放在長崎為好。如果當地有日本的神學院，中國人無論如何不會接受。現在當地有日本人在服務，但他們的身份是奴隸或俘虜，不會引人關注，但我不知道修道士會怎樣。

最後我想指出如下事項，即雖然視察員神父決定將日本人的神學院放在為傳教中國而工作的我們的中間，但這至少是不合適的。這是因為必須學習各種語言、甚至是截然相反的習慣，他們無法待在同一間屋子裡。我直率地提出上述所有事項，是因為在我主之中不得不這樣想問題。(18)

在以往有關遠東教會歷史的研究中，孟三德神父極少受到人們的關注，然而，就本文所討論

的澳門聖保祿學院以及中國天主教史最初時期而言，孟三德神父都是不可忽視的重要人物。如前所述，他不僅受命將范禮安所作的《天正少年使節記》從西班牙文譯為拉丁文，而且還被他委任為中國傳教區的上長，同時，又兼任耶穌會在澳門唯一修院的院長。事實上，孟三德後來又被范禮安任命為澳門聖保祿學院的首任院長，直到他在1599年7月因病逝世為止。從某種意義上說，這位曾任科英布拉大學教授的葡萄牙籍神父應當算是與范禮安合作得較為成功的少數葡籍高級傳教士，並被後者稱讚為“老成持重並具有其它可貴品質的人。”⁽¹⁹⁾因此，無論是考慮到孟三德當時所任職務還是其任職地點，他的這封信都具有特殊意義。

歸納以上引文，除了擔心范禮安的決定尚未得到總會的正式認可之外，孟三德的顧慮主要集中在神學院與其管轄之地的相互關係上：例如過多修道士的湧入會導致本地糧食供應的緊張；在澳門住院中建造學院會使原本不夠寬敞的場所更加擁擠；中國人不會接受當地有日本的神學院；如果日本傳教形勢發生變化，作為避難所的學院將會失去必要。作為熟悉本地事務的實際負責人，孟三德認為：“將日本人的神學院放在為傳教中國而工作的我們的中間”，“至少是不合適的”，而且“住院中時常會有買賣與商人們的交易”。⁽²⁰⁾

在某些相關的研究著作中，孟三德亦被認為是建造澳門聖保祿學院的反對者之一⁽²¹⁾，但就本文引用的文獻看，孟三德小心謹慎的重重疑慮或許潛含着某些本位主義的私意，但無論如何，他也不是聖保祿學院的反對者。或許正因為如此，范禮安才會任命他擔任這個備受爭議的神學院的首任院長。

與孟三德相比，日本教會的巴範濟(Francesco Pasio)神父在1596年1月30日於長崎寫給耶穌會總會長的信中，毫不掩飾地表達了許多耶穌會士普遍共有另一種顧慮。他在這對極長的信中透露了“視察員神父范禮安這次正準備實行兩個難度

極大的計劃”，“這就是推動在澳門的神學院，準備在三年時間內將日本的修士叙階為神父”。然後“義正辭嚴”地宣稱：“作為準管區長神父(即首任日本准管區長科埃略，Gaspar Coelho)的教戒神父、顧問以及同伴，我有義務向閣下寫信，說明我對這兩件事的意見。”

巴範濟在信中寫道：

關於澳門神學院的第二點，在管區會議之前舉行的協議會上，曾就在靈修方面和學問事項，是否應該為培養我們夥伴中的日本人而在澳門建立神學院進行過長時間的討論。這個問題得到慎重的檢討。結果，獲得的結論是，在日本培養比在澳門更好，沒有必要在那裡建立神學院。……其理由如下：

第一，澳門沒有裁判與統治，無論世俗之人或神父、修道士，都認為那是充滿着眾多無序和陷阱的地方，因此，對於見到並瞭解這一切的我們的夥伴日本修士而言，弊端極大。經驗表明，瞭解這些情況的人們會發生怎樣的事情。理性也可以證明這一點。那裡極為混亂的原因在於它位於印度全境的邊緣，並且遠離果阿。由於它是中國王國的土地，所以(印度)副王在那裡並不擁有權力與統治權。不僅如此，那裡由前往日本的加比丹進行統治，由於他們(的統治)祇有10至11個月，所以沒有做出任何努力，也未願意付出努力。他們尤其關心的事，祇是前來日本的自己的定期商船的相關事務。

第二個理由，日本修士為學習而前往澳門，會導致日本神學院受到破壞，而日本在某些年間亦會處於沒有叙階住院(指神學院)的狀態。范禮安神父接受了加津佐協議會和管區會議的見解，下達如下命令，即首先完成拉丁語和日本語的學習，神學校的學生不准加入耶穌會。如果在修煉期之後，就必須前往澳門神學院學習倫理神學、哲學和神學。他們無法在日本的神學院學習。由於沒有在那裡生活的學生，神學院已經停止了。

此外，在日本，還無法始終維持修煉院。在唯一的神學校中無法每年或隔年提供可構成修煉院的學生，所以不需多時，日本就不會有神學院和修煉院了。這會對準管區的靈性利益構成極大的弊端，是違反兩次協議會和管區會議的決定，除此而外，亦會對基督教會構成巨大的損害。因為神學院會喪失在其所在地產生的菓實。因為大批說教者及其助手所在的地方首先會因為他們宣揚的教義而獲益良多。不僅在其所在的都市，就是其附近地方亦不會影響學習，在星期天或休息日產生菓實。對於基督教和耶穌會而言，神學院給予了巨大的光榮與信譽。其中之一，就是通過住院的秩序、修道紀律以及授業，教化基督徒和異教徒。其次，可以在主日執行聖務日課。

第三個理由是，日本修士有在彼地生病、或患上嚴重憂鬱症的危險。澳門市的氣候(與日本)不同，食物和生活方式亦與日本大不一樣。因此，要日本人為叙階而戰勝這些困難會使他們感到不快。

第四個理由，通常倫理神學及其反復練習與講演，是用語言進行的，但日本人不懂葡萄牙語，所以不能理解。同樣，雖然他們可以讀拉丁語，但也不理解其意。拉丁語與日本語大相逕庭。即使他們懂一些拉丁語，也還達不到理解用拉丁語上課的水準。根據以往用拉丁語向他們講授(神學)要綱的經驗，這一點是顯而易見的。因此，必須用日本語授課，或者用拉丁語講課，再用日本語加以說明。如果不是長期滯留日本，又沒有合適的教師，在澳門的學生會產生障礙。他們還不瞭解用拉丁語聽說的能力，對日本語的說明感到厭煩，產生不快。

第五，我認為讓日本人與歐洲人一起學習，祇會帶來不好的結果。日本人書寫我們的文字是笨拙而緩慢的。在理解方面，他們也遲於一般的歐洲人。因此，他們不能在一起很好地學習。如果日本人知道在理解、會話與書寫方面比我們歐洲人差，他們的憂鬱症就會更加嚴重，從而帶來更大的問題。關於他們必須聽取的事情，同樣也

不合適。在澳門與印度的必要之事，對於日本也許毫無用處。同樣，對於日本人來說極為重要的事，對於在葡萄牙人中間生活的人則毫無用處。

第六，神學校的學生必須學習倫理神學、教養科目(哲學)和神學課程，由於不去澳門，就必須在當地為他們配備教師。因此，相同的授業就必須有雙倍數量的教師。即在日本為神學校的學生配備教師，在澳門再為日本修士配備教師。如果祇是在日本，神學校的學生和教師可滿足所有需要。

第七，如果讓日本人滯留於澳門學習，需要兩名、至少一名長期生活在日本，瞭解日本語言、日本人的處事方式和管理方法的神父長居於此。如果沒有這樣的人，也許會產生極大麻煩。為了這一目的，不是任何神父都能勝任此職的，必須是資質優秀的人物。因此，這必然會給日本帶來損害。因為這些夥伴在日本也嚴重不足。根據上述理由，范禮安神父在下令召喚日本修士的現在，還給予下述命令，即預定為治療膝傷而決定前往澳門的拉蒙(Pedro Ramón)神父，在恢復健康後滯留澳門，直到自己從印度返回，以便在此期間幫助照顧日本修士。另一方面，拉蒙神父還要求其他神父擔任副院長，這位神父有病，但該神父還是去信，說即使很快康復，也不允許送他走。這麼說是讓他明白，不從日本抽出一至二人，在澳門的日本修士就不能得到很好的培養。

第八個理由是，范禮安神父希望並想付諸實施的主要目的，是讓日本人在他們的母國之外生活三年，以改變他們的性格與習慣，但我認為這是不可能達成的。這是基於在澳門生活多年的許多日本人的經驗。他們與離開日本時一樣，熱愛並固執於他們固有的習慣以及他們本性中的一切。在與同伴一起由當地前往羅馬的四位貴族的身上也可以見到相同的情況。他們參觀了羅馬與西班牙的首都，見到歐洲最好的東西、聖遺物與奇跡以及巨大的聖德，信仰和其它事情有

極大的深化，但儘管如此，對於本國和本國習慣的愛戀與其本性仍一如既往，雖然他們在那麼年輕時就離開日本，在十年間見到世界上最好的東西。(22)

在遠東教會史上，巴範濟神父同樣是一個尚未引起足夠重視的重要人物。這位意大利籍耶穌會士在1583年抵達日本傳教。在近三十年的時間內一直沒有離開過那裡。1600年9月擔任耶穌會日本準管區長，1611年在日本出任日本與中國的視察員，1612年3月，巴範濟離開呆了二十九年的日本，前往澳門，但很快於同年8月在那裡去世。

根據巴範濟的記述，在澳門協議會上，與會者們最初否決了在澳門建立神學院的提議。他們認為：“在日本培養(日本人)比在澳門更好，沒有必要那裡建立神學院。”然而，當范禮安說明了各種理由後，與會者們的態度有所鬆動，即認為：“如果菲律賓國王和教皇給予可支撐它的收入，建立這一神學院就是好的。”(23)

或因一直在日本傳教並已擔任教區上長職務的緣故，巴範濟神父反對在澳門建造神學院的理由顯然是考慮到自己所管轄的日本教區的本體利益，而這一方面的顧慮，至少包括以下三個方面：首先，由於“必須學習倫理神學、教養科目(哲學)和神學課程”，澳門和日本的“相同的授業就必須有雙倍數量的教師。即在日本為神學校的學生配備教師，在澳門再為日本修士配備教師”。其次，由於“日本人滯留於澳門學習，需要有兩名、至少一名長期生活在日本，瞭解日本語言、日本人的處事方式和管理方法的神父長居於此”。由於“不是任何神父都能勝任此職的，必須是資質優秀的人物。因此，這必然會給日本帶來損害。因為這些夥伴在日本也嚴重不足”。第三，由於日本學生前往澳門學習，他們將無法“在學習期間，可以為神學校或住院中某些事務、以及其它類似的教區事務等許多方面充當幫手”。

平心而論對比於前引印度協議會上的反對聲音，巴範濟論證“日本修士去澳門神學院學習不是好事”的八個理由要平和許多。在許多時候，他甚至流露某種父兄一般的親情。例如，巴範濟反對日本修士前往澳門學院，是因為擔心那個“沒有裁判與統治”、“充滿著眾多無序和陷阱的地方”，會給日本修道士的培養“帶來眾多麻煩”。他甚至擔心“澳門市的氣候不同，食物和生活方式與日本大不相同”，會使“日本修士在彼地生病、或者患上嚴重憂鬱症的危險”。但如果我們聯繫當時傳教的實際情況，仔細體味隱藏在字裡行間的言外之意(至少應包括為行文簡練而略去的前半部份、即范禮安“準備在三年時間內將日本的修士敘階為神父”的另一個“難度極大的計劃)，就會意識到那些隱藏得極深、論說得極為晦澀、但所有當事者都心知肚明的豐富含義。

例如，巴範濟明確宣稱，范禮安的計劃，即“讓日本人在他們的母國之外生活三年，以改變他們的性格與習慣”的計劃“是不可能達成的”。“基於在澳門生活多年的許多日本人的經驗，他們與離開日本時一樣，熱愛並固執於他們固有的習慣以及他們本性中的一切。在與同伴一起由當地前往羅馬的四位貴族的身上也可以見到相同的情況。他們(……)對於本國和本國習慣的愛戀與其本性仍一如以往”。“所以無論如何被教化，並使之心滿意足，即使獲得靈的利益，或是有所改善，但我還是認為獲益甚少，與上述麻煩相比，要差得多。”很顯然，雖然巴範濟的反對理由遠不如卡布拉爾種族歧視的公開言論那樣刺眼，但就在那些冠冕堂皇的詞藻之下，仍潛藏着許多傳教士終生難以消滅的傲慢態度和陰暗心理。

或許是基於這一原因，日本耶穌會士中也有不少入對此頗為憂慮，尤其是當日本傳教形勢趨於惡化之後，這種難以啟齒的心情似乎表現得更為突出。在1605年9月15日於長崎召開的協議會上，與會者們一致反對總會為原屬日本教區管轄的中國等地另行派遣其他上長，在為此列舉的九

條理由中，他們毫不掩飾地道出了這一擔憂。其曰：

第五、此外，新配置的上長必須向澳門神學院提供教師、上長和工作人手。同時，還要確保中國傳教團最好的工作人手，會員們的存身之所，運送不劣於日本的人。這會對該日本準管區造成巨大的損害。這一點已在印度得到充分的經驗證明，即為確保將歐洲送來的最好的會員留給自己，將較差的人送往日本。這種事一再發生，他們送來在印度入會的人，代替在歐洲出生的人。他們資質低劣，還沒有準備好。不僅如此，倘若以日本為目標的（來自歐洲）的會員們亦被恰在此時巧前往印度的新的上長派往澳門，祇有被拋棄的人前來日本，你料定十分清楚這會對日本造成多大的損害。

第六、由於現在澳門神學院中還有教授拉丁語、教養科目（哲學）以及神學課程的學校，為了向神學院提供充分的教師供應，在歐洲出生並完成學業的某些人有必要留在那裡學習。被強行留在那裡的人會感到極為悲哀。原因之一是延遲了從事改宗事業，那是自己離開故前往印度的目的。其二，如果不能馬上學會他們必須滯留、居住的當地語言，以後就必然成為終生無資格者。而即使此後學習它們（語言），也祇會隨着歲月的推移而增加困難。但儘管如此，他們還是希望前往日本，忍耐着暫時留在前述神學院中。

他們在那裡必須服務於耶穌會的聖務，所以即使擁有可以前往日本的希望，也祇能留在那裡浪費時間，為這些事務而被留下的會員們會對此感到悲傷，如果澳門的神學院從屬於日本，他們就會更感悲傷，因為這會使留在那裡的人們完成失去離開當地的希望。如果因此感到絕望，他們會感到過於強差人意。歐洲對此並不知情，也無能為力，也許有許多想來日本的人會因此而擔心在自己身上發生同樣的事，從而冷卻了希望。

第七、此外，對於在日本的人（會員）來說，澳門的神學院對於他們來說是極為重要的，因為

病人、疲勞者以及因為其它理由不能在基督教會中服務的人、無法在日本立足的人可以逃往那所神學院，如果他們失去它，肯定是對日本的巨大的損失，對於在本地（日本）工作的來說，也許會感到深切的悲哀。當地可能會發生激烈的突然事變，許多人很容易因為迫害而被送出當地、或是被驅逐，正如現在在當地發生的那樣。

即使日本準管區長下令以愛德在這裡（澳門）迎接由當地送來的會員，如果澳門的神學院不屬於日本準管區，那就會不能圓滿地應對難局。澳門神學院也許會不接受日本夥伴的支持，不滿足於他們的管轄，就像以往來自當地（日本）的某些人為之目的而前往那裡，因為（神學院的）困境希望如此。而更遠的地方也無法以必要的速度來對應並滿足它的需要。

第八、日本（耶穌會）的物資維持完全依賴於駐那裡（神學院）的管區代表在澳門進行的交涉。為此，如果神學院不從屬於日本，那麼前述管區代表不僅會在那些交涉中無法得到支持，而且肯定會像駐果阿的管區代表一樣，遭受非議。因為（神學院的）上長不會為對日本的種種事態感到痛心，因為那不是他的管轄範圍。正如印度的神父們因為日本不屬於那裡（印度），所以對（日本發生的事情）漠不關心。而這會對日本造成很大的損害。

第九、如果日本（耶穌會）擁有在澳門神學院的管區代表，並擁有那裡的學生，即使他們完成學習，來日本的人也必須在那裡至少滯留11個月，如果那一年發生無法航行的事態，就還要再滯一年。此外，某些病人不得不在那所神學院中接受治療而前往那裡。結果當時滯留於澳門的日本（耶穌會）會員會因此大量增加，日本與它（神學院）之間的通信與聯繫以及相互依賴也會更加緊密。因此，如果澳門的神學院不從屬日本，這一切就沒有可能；如果不從屬於它，會產生極大弊端和損害，對於滯留於那裡（神學院）的日本（耶穌會）夥伴來說，這會是極不愉快的。⁽²⁴⁾

如此所述，與會者們此信的主要目的是試圖阻止總會為原屬日本教區管轄的中國等地派遣其他上長，以免分而治之甚至分庭抗禮的不利局面會進一步削弱正江河日下的日本準管區，但就是在他們為反對新任上長而進行辯解中，涉及澳門神學院的條款就佔了九條理由中的五條。僅此而言，剛剛建立不久的澳門聖保祿學院的重要地位與影響已不言自明了。很顯然，這些原本總是以老大自居的日本耶穌會士似乎在擔心澳門神學院會後來居上，取代原本屬於日本及其府內神學院的地位。

最後需要說明的是，由於篇幅的局限，我們徵引的第一手文獻仍相當有限，但儘管如此，教會內外反對建造澳門神學院的不同動機和複雜心態仍然可見一斑。然而，或因范禮安當時如日中天的巨大聲望和傳教工作的實際需要，澳門神學院仍然像果阿神父們所擔心的那樣，視察員神父的先斬後奏已經形成“最高長上都無法破壞的”既成事實。我們不清楚總會長是否像卡布拉爾等人希望的那樣，“認為創建這一神學院是不好的”，但事實表明，即使有各種各樣的不同意見、甚至是態度激烈的反對者，但澳門神學院還是建立起來了。而在此後的漫長歲月中、尤其是當日本教區最終因幕府的禁教政策而歸於毀滅之後，聖保祿學院的地位和影響不僅與日俱增，後來居上，成為耶穌會在遠東教區最重要的一所神學院，而且還在其它的許多方面發揮着越來越重要的關鍵作用。

【註】

- (1) (2) 〈耶穌會士日本通信〉(上)，村上直次郎譯註，《新異國叢書》II，第一輯，雄松堂書店，1984，頁155；頁159。
- (3) 參見范禮安作於1579年的《東印度巡察記》第14章〈關於澳門的住院〉，《東印度巡察記》(Sumario de las cosas que pertenecen a la Provincia India Oriental y al gobierno de ella，關於東印度管區及其統治的諸事要錄)，高橋裕史譯，平凡社，2005，頁157。
- (4) 關於范禮安與澳門葡商間簽訂的生絲貿易協定及其相關事宜，可參見拙作〈關於范禮安與澳門當局簽訂的生絲貿易協定及其相關問題〉，中華書局，《文史》，2006。
- (5) 《東印度巡察記》，頁162-163。
- (6) 井手勝美：《基督教思想史研究序說》，鶴鳴社，1995，頁439-440。

- (7) (8) (9) (10) (11) (12) (13) (17) (18) (20) (22) (24) 高瀨弘一郎：《基督教時代的文化與諸相》，八木書店，2002，頁206；頁207；頁208-211；頁223-224；頁224-229；頁229-230；頁230-234；頁180；頁181-182；頁182；頁185-198；頁298-300。或許是為了替自己先斬後奏的舉動尋求辯護，范禮安還在信尾附加的部分中特地提到埃武拉大主教對建設中的澳門學院的善意。他說：“埃武拉大主教特奧多尼奧(Theotonio de Bragança)對日本表示深深的愛情，他一再給我寫信，希望能給予某些幫助。我這次給他去信，報告有關該神學院的進展狀況。並記述說，如果國王陛下因戰爭花費巨大，不能為該神學院建立經濟基礎時，(大主教)閣下可以適當的時候給予援助，或者全面確立它的經濟基礎，如果給予部分位於葡萄牙的固定資產，應當是對我主的巨大奉獻。我還對他說，我已就此事給(總會長)閣下和馬塔神父(Gil de la Mata)去信，並要求豐塞卡(Pedro da Fonseca)神父就此事的交涉與(大主教)閣下商量。閣下也許知道在這裡應採取甚麼恰當的措施。即使沒有整個神學院的設立者，如果大主教決心給予該神學院五百杜卡多的固定資產，大主教可以通過在葡萄牙購入部分年金，輕而易舉地給予這些錢。閣下可以給他(大主教)設立者的稱號，那麼他或許會提供更好的處理方式。如果他給予作為固定資產的五百杜卡多，再加下當地擁有的五百(杜卡多)，就可以建立最初的基金。關於建築工程，我期待我主在我離開當地前全部解決，不需要日本出錢。如果向大主教贈以確立該神學院基金的榮譽，或許會激勵他採取行動。”《基督教時代的文化與諸相》，頁234。
- (14) 羅馬耶穌會檔案館Jap. Sin. 23, ff. pp. 285-291。轉引自《基督教時代的文化與諸相》，頁165-175。
- (15) 參見榮振華：《在華耶穌會士列傳及書目補編》(上)，耿昇譯，中華書局，1995，頁97-98；高瀨弘一郎，岸野久編譯：《耶穌會與日本》(1)，《大航海時代叢書》，第二期，岩波書店，1988，頁3。
- (16) 《耶穌會與日本》(1)，頁169-171。
- (19) 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國函記》，何高濟等譯，中華書局，1983，頁189。
- (21) 參見李向玉：《澳門聖保祿學院研究》，澳門日報出版，2001，頁130。
- (23) 需要解釋的另一個細節是，從此信的寫作時間上看，巴範濟信中提到的協議會應當是指范禮安前兩次視察日本教區時召開的、由全體神父們參加的會議。召開第一次協議會時，巴範濟尚未抵達日本，在召開第二次協議會，巴範濟是以棲本住院上長的身分參加會議的。然而，根據事後成文的會議記錄，無論在哪一次會議上，與會者們都沒有為“在澳門建立神學院進行過長時間的討論”，因此，也談不上得出“沒有必要在那裡建立神學院”的結論。當然，另一種可能的情况是，由於與會者們否定了范禮安的提議，所以范禮安並未將相關情況記錄在案。如果此情屬實，我們或許可以解釋他為何在前引第六項議題的裁決中，突如其來的提到為澳門學院向國王請求一千五百杜卡多定期收入、並計劃在那裡培養三十名耶穌會士的裁決。關於這兩次協議會的議題以及討論的相關情況，可參見井手勝美：《基督教思想史研究序說》(第378-380、480-481頁)中譯介的相關史料。

法國傳教士殷弘緒來華活動述評

劉 芳*

法國傳教士殷弘緒於清初來到中國，在中國生活了四十多年，跨越了康熙、雍正、乾隆三朝皇帝，傳教於北京、江西等地。他對歐洲最大的貢獻不僅在於其對天主教在中國的傳播起了一定的作用，尤重要者在於他將中國製造瓷器和人工種痘的技術傳到了歐洲，對歐洲的工藝、醫學等多方面起了重要的引介作用，充當了中西文化交流的使者。

殷弘緒，西名為 François-Xavier d'Entrecolles，字繼宗，法蘭西人，1698年來到中國後傳教於江西、北京等地。他把中國的中醫保健、瓷器製造的工藝等引介給歐洲，對中西方文化交流做出了重要貢獻。

傳教於中國

在殷弘緒來中國之前，法國對中國越來越關注，不斷派遣傳教士東來，殷弘緒正是在這種背景下來到中國的。1698年2月21日他來到廈門後接受利聖學神父的任命去饒州傳教。⁽¹⁾他赴饒州傳教始於1698年，當時法國傳教士利聖學與郭中傳、孟正氣同時被派到江西開闢教所，傳教於撫州、饒州、九江一帶。在饒州和九江兩城，他們遭到官吏阻撓長達一年半，因此這幾個地方的傳教活動一開始就不見好轉。此後，利聖學將這三座城市分別託付給傅聖澤、殷弘緒與孟正氣三位神父照料。殷弘緒在饒州首先為一位貧窮的泥匠工人洗禮；不久泥匠死去，殷弘緒為他舉行喪禮，“華人頗異之，時為新年，來堂詢問者不下萬人”。雖然如此，當年入教信徒僅二人而已。然而到1712年，經他受洗者已有八十人之多了。⁽²⁾

殷弘緒在江西的傳教過程中逐漸形成了自己的一套傳教方式。首先，他很懂得與當地官員保持良好關係。雖然他坦言：“與這些新官打交道我毫無經驗”⁽³⁾，然而為了傳教的自由和新信徒們的安寧，他們又必須得到這些官員的保護。因此他決定盡快拜訪他們，送一些歐洲禮品來贏得其友情。

1712年饒州地區出現了嚴重的旱災，當時的道臺求助於殷弘緒，殷弘緒利用這次難得的機會向他宣講天主教教義，得到了這位官員的好感，甚至向全城貼出了保護基督教徒、禁止偶像崇拜者向他們強制徵收用於偶像崇拜等活動錢財的告示。⁽⁴⁾殷弘緒甚至想使當時的皇帝康熙皈依天主教，來保護和擴大天主教在中國的傳播。當時正值康熙廢立太子時期，他以一個神父敏銳的眼光看到了這是一個使皇帝皈依天主教的絕好機會，因為他看到皇帝經受了這樣的打擊後很有可能會在宗教上需求幫助。他在一封信中寫道：“我深知逆境比順境更宜於讓人反躬自省，因此，為使這位偉大君主皈依，我勉勵所有的傳教士舉行彌撒聖祭並更新祈禱內容。”⁽⁵⁾他自己則不遺餘力地與皇帝保持良好的個人關係。康熙皇帝由於身體原因常飲葡萄酒，他就利用江西巡撫朗廷極向皇上進獻了西洋葡萄酒六十六瓶。⁽⁶⁾在中國禮儀

* 劉芳，暨南大學中國文化史籍研究所博士研究生，研究方向為明清史及港澳史。

之爭中，殷弘緒堅定地站在中國這方，1708年4月26日，他獲得正式領票。⁽⁷⁾他來到北京之後，經歷了雍正禁教時期，傳教形勢越來越嚴峻，殷弘緒一面以醫生的身份登門拜訪那些出門不方便的女基督徒們，一面在各個地方為她們分別主持聖事，便於她們分散地參加。⁽⁸⁾他最後二十年秘密傳教之行跡多類此，直至最後的四年身染廢疾，祇能坐臥，然傳佈教義卻至死不輟。⁽⁹⁾他為了在中國傳播福音事業貢獻了畢生精力。

日常傳教之外，殷弘緒還寫了大量信件回歐洲介紹中國知識，一方面當然是為了引起歐洲人的興趣以擴大影響，爭取更多人支持中國傳教事業，另一方面也是受法國科學院的委託在華進行科學和學術活動，向西方介紹中國的科技成果。

引介製瓷技術

中國瓷器以其千姿百態的造型和沉積着數千年燦爛中華文化的瓷繪藝術和清純亮麗的色調而得到西人的青睞。瓷器是羅柯柯時代的代表，它的光彩、色調和纖美，正像一首詩所贊揚的：“中華土產有佳瓷，尤物稱人從所思。藝苑能闢新世界，傾城何處開如斯。”⁽¹⁰⁾

自16世紀而後，歐洲掀起了一股收藏中國瓷器的風尚——

去找那種瓷器吧，
它那美麗在吸引我，在引誘我。
它來自一個新的世界，
我們不可能看到更美的東西了。
它是多麼迷人，多麼精美！
它是中國的產品。⁽¹¹⁾

不管是皇室貴族抑或是平民均以擁有華瓷而自豪。1713-1740年間，普魯士皇帝選皇后就通過外交談判，曾以六百名魁偉健壯的御林軍衛兵和鄰近的君主換取一批中國瓷器，以為其婚禮增

色，成為世界外交史上一件奇聞。⁽¹²⁾而法國路易十五的情婦蓬巴杜夫人也是一位瓷器愛好者，她經常光顧巴黎專營中國物品的商店，在1772年12月27日她一次就從該店購進了價值五千利佛爾的五個形狀各異的青花瓷瓶。⁽¹³⁾

為了滿足西方人的審美需要，中國瓷器就以西方人的口味而製造。現今大量收藏於西方博物館中的華瓷，使我們清楚地看見，有些瓷器上繪有西式樓臺、聖母耶穌像等，均是當時為了迎合西人而在中國特別製造的。然而這種情況並不能滿足歐洲人的奢求，因為中國工匠畢竟很難做出完全符合西方人審美所求的作品，另一方面運輸困難也使得流入歐洲市場的瓷器非常昂貴，就算是貴族有時也難以支付高昂的費用，更何況一般民眾。當時歐洲商人必須用金銀幣償付進口的東方瓷器，致使歐洲金銀庫存日漸枯竭。據說法王路易十四曾下令將法國所有金銀器熔化，以償付他宮廷內的進口瓷器。因而生產本地瓷器則可能從根本上解決上述問題。⁽¹⁴⁾

正是在這種情況下，瞭解瓷器製作工藝，得以在歐洲本土生產瓷器，就成為歐洲人的當務之急。歐洲人做製華瓷的歷史由來已久，16世紀意大利各地已開始做製中國軟質瓷器。1575-1587年間佛羅倫斯的陶工在托斯卡納公爵的贊助支持下生產出被稱為梅第契(Medici)瓷器的歐洲第一批原始瓷器，但其胎質、釉質與中國瓷器相差甚遠，且產量極為有限。

看來旅行家們的記載對於歐洲做製技術的突破沒有多大意義。元朝著名的意大利旅行家馬可·波羅就曾在其遊記中粗略地記敘了瓷器的製作：德化人(中國人)“從地下挖取一種泥土，將它壘成一個大堆，任憑風吹、雨打、日曬，從不翻動，歷時三四十年。泥土經過這種處理，質地變得更加純化精煉，適合製作上述的各種器皿。然後抹上認為顏色合宜的釉，再將瓷器放入窯內或爐裡燒製而成”。⁽¹⁵⁾利瑪竇也提到了江西的瓷器：“最細的瓷器是用江西所產黏土製成，人們把它們用船不僅運到中國各地，而且還運到歐洲

最遙遠的角落，在那裡它們受到那些欣賞宴席上的風雅有甚於誇耀豪華的人們所珍愛。”⁽¹⁶⁾這種情況直到身兼數職的法國傳教士來到中土後才得到改觀。耶穌會士錢德明就曾給貝爾坦寄去了他的文章〈中國制瓷史〉。⁽¹⁷⁾而對於關鍵的瓷器製作工藝，即瓷器的配料，給瓷器帶來光澤的釉及瓷器的質地，裝飾瓷器的色彩及上色這樣的技術資料，一直到18世紀，才為來華傳教的殷弘緒所瞭解。⁽¹⁸⁾

由於在中國瓷器生產中心江西景德鎮地區傳教的經歷，殷弘緒可以正確和全面瞭解瓷器的製作，特別是他還提到：“除了親眼目睹之外，我還從基督徒那裡聽說了許多特殊情況，他們中間不少人是從事瓷器生產的，另一些人則做瓷器生意。此外，我還通過閱讀論述這一問題的中國典籍核實了他們給我的答覆的真實性，通過這一方法，我認為對這門技藝有了全方位的相當準確的瞭解。”⁽¹⁹⁾他提到這些瓷器知識都是“走訪瓷工作坊時經親自瞭解或向從事瓷器生產的基督徒請教後隨手記在紙上的”⁽²⁰⁾。

他先介紹了製瓷的兩種原料：坯胎子土和高嶺土，特別是指出了高嶺土在製作瓷器中的絕對重要性。精細的瓷器正因為高嶺土才這般堅實，它猶如瓷器的肋骨。他還提及曾經有英國或荷蘭人曾經想帶坯胎子土回國製作瓷器，但是由於沒有高嶺土而計劃失敗。他把高嶺土在瓷器中間的作用比成是骨架在軀體中的作用。坯胎子土和高嶺土都需要淨化去除渣滓後才能使用。由於製作瓷器的品種不同，瓷土的比例也是各不相同的。例如，製作細瓷時需要各自相半的瓷土；製作普通瓷器則四成高嶺土對六成坯胎子土。⁽²¹⁾在對好坯土後，人們再把坯土放入一個大坑一直不停地揉、踩，直到坯土變硬。在這個過程中，殷弘緒強調了不能讓坯土中有任何空隙或者異物，否則就會影響將來瓷器的品質。他還提到了另外一種製作瓷器的新配料——滑石，也叫白堊。用滑石製作的瓷器相當罕見，因此遠比其它瓷器昂貴。它質

地細膩，若與普通瓷器相比，就如同上等的羔羊皮與一般紙張相比。⁽²²⁾

殷弘緒提到了製作釉的方法。例如關於青花瓷的藍色釉料的製作，他介紹道：首先把這種天藍色的石頭“埋入窯內半法尺厚的砂礫之中，燒烤二十四小時後把它與其它顏料一起放在一個很大的瓷研鉢(而不是放在大理石上)裡研成極細的粉末，研鉢底部及搗槌頂端都不上漆”⁽²³⁾。紅顏料則是糟礬經過火燒化在坩堝內而製成的。對於瓷器的白釉殷弘緒也提到了：“這種白顏料是透明的石粉製成的，與天藍色顏料一樣，它是在窯裡燒烤成的。在半兩這種石粉中放入一兩鉛白粉末。其它顏料中同樣也要摻入這些東西。例如配製綠顏色，就用一兩鉛白、半兩透明石粉、再加入三兩稱為銅花片的東西。配製好的綠顏料是紫色顏料的母體：前者加入一定量的白色顏料便成了後者。綠色顏料的比例越高，紫色就越深。取七德拉克馬的白顏料加上三德拉克馬的糟礬紅顏料便成了黃色。”⁽²⁴⁾

值得一提的是殷弘緒還提到了冰裂紋瓷器的上釉。他說冰裂紋瓷器是因為祇上了用白色石子製作的釉，這種釉可使瓷器呈現灰白色。瓷器的通體都有大理石花紋，周身佈滿了各種走向的紋理，遠遠看去就像是瓷器破碎了但是碎片仍留在瓷器上。⁽²⁵⁾

瓷器的製作是一個流水作業的過程。殷弘緒舉了一個杯子的製作過程來說明瓷器的製作：首先，一個工人從轉輪上面拿下杯坯，按照要求來修改它的直徑和高度；第二名瓷工把杯坯和杯座粘在一起，開始的時候是分開來做的；第三名瓷工把它放在模子裡壓印上圖案；第四名工人在把杯子刮光，尤其是杯子的邊緣，必須刮得很薄，看起來像是透明的一樣。一件最後燒好了的瓷器是經過了七十個瓷工的勞動。大型的瓷器是分開來做的，先把它們分解成幾個小的器皿，然後在最後把它們一個個粘合起來，再用專門的工具雕琢、拋光使之完善。

殷弘緒的這兩封信傳到歐洲之後，被刊登在歐洲的《專家雜誌》上。1717年，殷弘緒又將

高嶺土寄往歐洲，在歐洲掀起了一股尋找高嶺土、倣製中國瓷器的熱潮。在這種風氣的推動之下，1755年終於在愛陵崗附近發現了類似景德鎮高嶺土的瓷土層，並且開始製作真正的瓷器。18世紀，法國的倣瓷技術有了顯著的進步，已將中國瓷的設計、裝飾、彩繪與西方軟瓷的燒造工藝有機地結合在一起。⁽²⁶⁾其它歐洲國家也紛紛接受中國的製瓷技術，對當時整個歐洲的瓷器工業起了極其重要的作用。正如美國著名歷史學家S.A.M阿謝德說：“18世紀耶穌會士帶回更多的中國技術資料並被採用，歐洲才生產出真正的瓷器。”⁽²⁷⁾

他雖然經過了長期的實地考察，對中國的製瓷工藝作了細緻而又翔實的紀錄，但其紀錄仍然有很多缺陷。原因有二：第一，他認識的多半是下層工人，特別是他提到在新信徒中沒有人從事釉料的配製這項工作。⁽²⁸⁾第二，就算他認識了某些會製作釉料的人，又有多少工人會把全部知識毫無保留地告訴這個外國人呢？出於行業壟斷的保密需要，對於某種技術一般的持有者是相對保密不願意讓人知道的，特別是關鍵工藝，殷弘緒說：“我無法知道這些(上釉彩)配料的分量，知道這一秘密的人們注意不予洩露。”⁽²⁹⁾例如在關鍵的釉色上，他的記載就太不足了。他祇提到了幾種常見的釉色，而中國瓷器的釉色遠遠不止這幾樣，例如倣古的釉色，就有鐵骨“大觀”釉、銅骨無紋“汝”釉、油綠釉、東青釉、月白無紋釉等三四十種。⁽³⁰⁾而且很多釉料的煉製材料也不是殷弘緒記載的那樣簡單。煉製釉料的材料有鉛粉、青礬、松香、古銅、白炭等等，且釉料配製也非常複雜，配料的比例是非常精細的，遠非殷弘緒記載的那麼簡單。

對中國植物和醫藥的介紹

歷史悠久使得中國產生了一大批燦爛的文化和科技成果，並且形成了一個掌握着傳統文化和

科技知識的文人階層，他們成為中國社會的“文化代表”和“科技貴族”。在這樣的文化背景下，法國耶穌會士為適應中國歷史文化背景的“中國化”傳教策略就是“科技傳教”。⁽³¹⁾同時，他們來華的目的也不僅僅在於傳教，法國傳教士由於受過學校良好的科學訓練，遠非其它天主教修會的教士可比，加之在遠東的傳教範圍廣大，就成為法國科學院來中國作科學考察首先考慮的對象。⁽³²⁾

殷弘緒來華進行科學考察的興趣主要集中在植物醫藥上。他曾對杜赫德神父說過：“我承認，凡對教化生靈有用的工作我都樂意為之。我常為自己在歐洲時沒有上藥劑學的課而感到遺憾。看到我手抄的一大本藥方，您會驚訝的。”⁽³³⁾

他提到曾經利用閒暇時間，通過閱讀中國植物志而做過某些考察。他想通過對中國藥草志的瞭解，更好地瞭解歐洲藥草的療效，進而為歐洲的醫療事業服務。他說：“這位中國植物學家在有關該國的無數植物問題上，該能為我提供多少的看法啊！其條件是我能有時間去研究它，並能為他們提供一個歐洲名稱。因此，我祇注重於我所瞭解的和在歐洲人所熟知的那些植物。”⁽³⁴⁾

殷弘緒對中國醫學的興趣，尤其表現在其對中國人工種痘的介紹上。

中國關於天花的最早傳說是在清代醫學家朱純嘏在《痘疹定論》中記載的一則傳奇故事：宋真宗(998-1022)或仁宗(1023-1063)時期，四川峨眉山有一醫者能種痘，被人譽為神醫，後來被聘到開封府，為宰相王旦之子王素種痘獲得成功。1729年的《哲學通訊》中伏爾泰第一次明確地談到中國的牛痘：“我聽說一百年來中國人一直就有這種習慣；這是被認為全世界最聰明、最講禮貌的一個民族的偉大先例和榜樣。中國人的種痘的方法的確是不大相同的；他們並不割破皮膚；他們從鼻孔把痘苗吸進去，就好像聞鼻煙一樣；這種方式比較好受，但是結果一樣。這一點也可以證實：倘若我們在法國曾經實行種痘，或許會挽救千千萬萬人的生命。”⁽³⁵⁾

目前有據可證天花種痘的明確記載見於清代醫家俞茂鰓的《痘科金鏡賦集解》：“種痘法起於明隆慶年間(1567-1572)，寧國府太平縣，姓氏失考，得之異人丹徒之家，由此蔓延天下，至今種花者，寧國人居多。”⁽³⁶⁾

上述記載說明中國至少在16世紀已經較為成熟地掌握了人工種痘的技術，17世紀已普遍推廣。此推廣則得益於康熙皇帝。滿清入關前，由於東北天寒地凍，地廣人稀，因此天花並非大規模流行。然入關之後，幾次天花肆虐，令滿清統治者聞之色變。據史書記載，清初多爾袞攝政時期，對民間出花者採取了野蠻殘酷的“驅疹”措施，“凡遇民間出痘者，即令驅逐城外四十里”。這種政策在多爾袞攝政王死後略有收斂，但是仍有規定，家裡若有出痘之人，要立報兵馬司，官家“即引繩度鄰右八十步，繩以內官吏俱不許入署，都民始安。”⁽³⁷⁾

公元1682年，康熙皇帝下令各地種痘。《庭訓格言》中有記載：“訓曰：國初人多畏出痘，至朕得種痘方，諸子女及爾等子女，皆以種痘得無恙。今邊外四十九旗及喀爾喀諸藩，俱命種痘；凡所種皆得善癒。嘗記初種時，年老人尚以為怪，朕堅意為之，遂全此千萬人之生者，豈偶然耶？”傳教士中有殷弘緒、錢德明、韓國英、巴多明等涉及中國的天花人工接種技術。

法國國家圖書館現收藏有一本精美的畫冊，在塔夫網上畫有六十二個患天花的小孩頭像，顯示天花種痘和每種發病部位，據于阿爾德意見，此畫為在華傳教士的作品。⁽³⁸⁾

殷弘緒仔細介紹了中國人種痘方面的知識，應該說他對中國人的種痘術也有一個逐漸認識的過程。他於1715年的信中提及中國的種痘術，但對此卻充滿懷疑，他說：“我不大相信這種辦法，如果有的話，我寧願採用一撮蛙蛇粉末。”⁽³⁹⁾

但當他來到了北京，閱讀了《種痘概法》等醫書後就改變了看法，但收集人工種痘的知識，並非易事。中國醫家以此術為秘傳用以求生之

道，怎可輕易示人？張琰就曾歎言：“醫書充棟，惟種痘之術不傳，蓋術家欲專其利，故秘其術以自私也。”

⁽⁴⁰⁾因此想全面獲得比較真實的資訊確實是對殷弘緒的一大挑戰。為此他使用了多種手段：“(人工種痘)這還是秘而不宣的一種方法，我毫無遺漏地收集這方面的知識，這是很不容易的。除了必須送禮以外，我還得答應不得洩漏祇是為了歐洲好才告訴我的東西，還必須到不止一處去收集秘方加以對照、比較，看看它們各自適於何種情況，因為往往有各種操作辦法，從中也可以學到不少。我下文將要介紹的三種處方是宮中的御醫告訴我的。說實話，不是最有名的御醫，而是宮中級別較低的御醫告訴我的。”⁽⁴¹⁾

人工種痘是從收集痘痂開始的，先找到一個一歲至七歲以內的痘疹已發出又沒有任何惡性症狀的孩子，等到痘疹結痂掉落時，就把乾了的痘痂收集起來放在一個瓷瓶裡，用蠟密封起來。新近取得的痘痂需要處理，人們先把一把蔥根切碎，加一點甘草，放入一隻盛滿熱水的瓷杯裡，用薄紗布蓋上，把痘痂放在紗布上，讓熱氣薰蒸一段時間，然後拿下來晾乾，這樣它就有較合適的效力了。在使用方面，殷弘緒介紹道，接種乾痘痂時，把需要的一定份量的痘痂放在蠶繭裡，然後把它塞進孩子的鼻孔裡，不久孩子就會發燒，十二天以後就會乾結掉落。他還提到接種之後的護理，指出可以用赤豆、黑豆、綠豆、甘草研成粉末煮成糊狀，作為預防藥給孩子吃，這些都是有利於他排除毒素的。⁽⁴²⁾他認為中國給孩子接種疫苗比英國式接種方法直接切開皮膚接種，要更溫和，危險性更小些。

應該承認的是，殷弘緒在向歐洲傳播中醫理論時，存在着交流的障礙。中醫理論取法於中國哲學中道法自然和陰陽五行學說，根本上不同於西方的醫學理論。事實上，殷弘緒也承認自己在醫學上所學不多。他駁斥了西方人對中醫的懷疑，雖然中國人缺乏解剖知識，有些處方顯得沒有科學道理，但是他高度評價了中國醫術，認為

其在實踐中，取得了良好效果，並認為它有助於歐洲醫術的發展。他說，並不像歐洲有的人認為的那樣，中國的醫生無知或者冒險。自己對他們的醫學論述不能作出判斷，那些論述中的語言莫測高深，中國人也不能全懂。但是自己有機會翻閱了不多的醫書，相信如果能把這些書籍譯成我們的語言，歐洲的醫生們對他們有關各種疾病的診斷、症狀描述、藥物及其品性的介紹一定會很滿意。⁽⁴³⁾

正如法國歷史學家羅莎所分析的那樣：“中醫的價值是不容置疑的，但由於翻譯、理解和向西方傳播的困難，西方人面對一種他們很難理解其新穎性和豐富性的外來因素之思想狀態，西方人對這種醫學表現方式的誤解等等一切都使得他們失去了勇氣。”⁽⁴⁴⁾

結語

殷弘緒在中國四十多年，他一方面勤勤懇懇地傳播福音，傳教於若干城市，克服了資金不足的困難，特別是到了雍正後期傳教工作受阻的時候，他從不放棄任何一個傳播福音的機會，想法設法盡量多施洗一些教徒，甚至不顧自己身體的孱弱，堅持傳教工作，可以說為中國的福音事業貢獻了自己的生命。同時，他也不辜負作為18世紀中西方交流的使者。他憑藉自己良好的教育、豐富的學識和對客觀事物正確的認知態度，長期居住於中國，甚至於在中國宮廷中生活。他熟悉中國文化，得到了任何單純的旅行者和商人所不可能想象得到的中國知識。

應該說，殷弘緒瞭解到的這些中國知識，並不是敷衍地道聽途說。在他的信件中我們看到，為了弄清楚瓷器的製作工藝和植物醫藥的真實功能，他除了閱讀相關的中文書籍外，還親自請教那些懂那些知識的中國人，親臨製作現場觀察，並做詳細的筆錄。我們在信件中，完全可以讀到他那科學的嚴謹而謙遜的性格，諸如以下的表達方式：“我僅介紹我在一部中文書讀到的內容，

自己並不能保證作者就此問題所記載的一切均為事實。”“我去請教那些精於此種工藝的中國人。”“我希望這些研究能夠有點用，這是我花了一點力氣做了研究以後的唯一想法。”他的態度是認真的，所介紹的內容絕大部分也是客觀公正的，對於向歐洲人宣傳的中國形象，也大部分是正面的。

殷弘緒介紹中國的主要信件被杜赫德所採用，編入了《中華帝國通志》，而這本書，無疑是當時歐洲最流行也是最權威的中國讀物，甚至影響了伏爾泰、孟德斯鳩、黑格爾等人。他的信件不僅僅涉及傳教方面，簡直可以說包羅萬象，涉及中國17世紀到18世紀的方方面面，在中國與歐洲的文化交流上，他寫下了光輝的一筆。

總之，殷弘緒神父帶着傳教的使命來到了中國，但他對中國和整個世界的貢獻已遠遠超出了他原來的目的。

【註】

- (1) (法)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，頁504。
- (2) (法)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，頁549。
- (3) (法)杜赫德編，鄭德弟、呂一民、沈堅譯：《耶穌會士中國書簡集：中國回憶錄》，鄭州：大象出版社，2001年，第二卷，頁137。
- (4) M. L. Aimé-Martin, *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions, et des notes géographiques et historiques*, tome troisième, Paris, Société du Panthéon Littéraire, 1843, p. 193.
- (5) M. L. Aimé-Martin, *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions, et des notes géographiques et historiques*, tome troisième, Paris, Société du Panthéon Littéraire, 1843, pp. 162-163.
- (6) 中國第一歷史檔案館編：《康熙漢文朱批奏摺彙編》，第475件〈江西巡撫郎廷極奏摺〉，北京：檔案出版社，1985年。
- (7) 中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍所合編：《明清時期澳門問題檔案文獻匯編》，北京：人民出版社，1999年，第一冊，頁75。

- (8) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第三卷,頁206。
- (9) (法)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,頁551。
- (10) 張西平:《中國與歐洲早期宗教的哲學交流史》,北京:東方出版社,2001年,頁271。
- (11) (英)赫德遜著,王遵仲等譯:《歐洲與中國》,北京:中華書局,1995年,頁259。
- (12) 張國剛:《明清傳教士與歐洲漢學》,北京:中國社會科學出版社,2001年,頁38。
- (13) 馮棠、孟華:《法國文化史》,臺北:亞太圖書出版社,1998年,頁445。
- (14) 簡·迪維斯著,熊寥譯:《歐洲瓷器史》,杭州:浙江美術學院出版社,1991年,頁26。
- (15) (意)馬可·波羅,陳開俊譯:《馬可·波羅遊記》,福州:福建科學技術出版社,1981年,頁193。
- (16) (意)利瑪竇、金尼閣,何高濟譯:《利瑪竇中國簡記》,北京:中華書局,1983年,頁15。
- (17) 許明龍:《歐洲18世紀“中國熱”》,太原:山西教育出版社,1999年,頁69。
- (18) 參見周在群〈景德鎮製瓷秘密與法國牧師〉,載《科技文萃》,1995年第11期,頁230-232;洪秀明,〈中國“高嶺”揚名與法國殷弘緒的功勳〉,載《上海工藝美術》,2004年第3期,頁70-71。
- (19) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第二卷,頁87。
- (20) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第二卷,頁247。
- (21) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第二卷,頁95。
- (22) (23) M. L. Aimé-Martin, *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions, et des notes géographiques et historiques*, tome troisième, Paris, Société du Panthéon Littéraire, 1843, pp. 309-310; p. 315.
- (24) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第二卷,頁98。
- (25) M. L. Aimé-Martin, *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions, et des notes géographiques et historiques*, tome troisième, Paris, Société du Panthéon Littéraire, 1843, p. 315.
- (26) 孫錦泉:〈歐洲掌握中國造盜技術的曲折歷程〉,載《社會科學研究》,2002年第2期,頁125。
- (27) 李夢芝:〈明清時期中國瓷器對歐洲的影響〉,載《歷史教學》,1997年第4期,頁54。
- (28) (29)(法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第二卷,頁256;頁251。
- (30) (清)藍浦,鄭廷桂著,歐陽琛、周秋生校點,盧家明、左行培註釋,《景德鎮陶錄校註》,南昌:江西人民出版社,1996年,頁40。
- (31) 李晟文:〈清代法國耶穌會士在華傳教策略〉,載《清史研究》,1995年第3期,頁51。
- (32) 韓琦:〈康熙朝法國耶穌會士在華的科學活動〉,載《故宮博物院院刊》,1998年第2期,頁69。
- (33) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第二卷,頁145。
- (34) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第二卷,頁225。
- (35) (法)伏爾泰著,高達觀等譯:《哲學通信》,上海:上海人民出版社,2002年,頁93。
- (36) 曹增友:《傳教士與中國科學》,北京:宗教文化出版社,1999年,頁376、頁377。
- (37) 屈維英:〈“康乾盛世”重視推廣“種痘”術〉,載《中國醫藥指南》,2007年第1期。
- (38) 曹增友:《傳教士與中國科學》,北京:宗教文化出版社,1999年,頁376。
- (39) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第二卷,頁144。
- (40) (清)張琰:《種痘新書·續修四庫全書·子部·醫家類》,上海:上海古籍出版社,2002年,第1020冊,頁79。
- (41) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第三卷,頁212。
- (42) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第三卷,頁217。
- (43) (法)杜赫德編,鄭德弟、呂一民、沈堅譯:《耶穌會士中國書簡集:中國回憶錄》,鄭州:大象出版社,2001年,第三卷,頁219。
- (44) (法)羅莎:〈入華耶穌會士與中草藥的西傳〉,載(法)安田朴、謝和耐著,耿昇譯:《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》,成都:巴蜀書社,1993年,頁285。

盜走燒燬鄭和下西洋檔案的罪人是劉大夏？乾隆帝？永樂帝？

施存龍*

本文旨在從根本上糾正長期流傳的關於鄭和下西洋檔案不存是由於被明代兵部劉大夏燒燬之說。通過溯本求源和廣泛對比正式文獻的考證，論證其乃不實之辭，難以成立；排除當今新出現的變本加厲的渲染、顛倒忠奸是非、無中生有的現象，以求還歷史本來面目；對燒燬鄭檔的罪魁是乾隆帝的說法，提出缺乏史證而持保留態度；簡要批駁燒燬鄭檔的責任人是永樂帝之說；最後提出檔案大多不存的可能原因之見解。

所謂劉大夏藏匿、燒掉 鄭和下西洋檔案之說應予徹底推翻

一百多年來，近現代研究鄭和下西洋史事的學者，常常為缺乏鄭和下西洋原始資料難以解開許多謎團而苦惱。有的甚至把鄭和之後未能繼續下西洋大航海的責任，說成是丟失了鄭和航海資料所致；而丟失之過全怪在明代憲宗年間任兵部職方郎中[施按：明人從《郊外農談》、《灼艾餘集》到《殊域周咨錄》等書均稱劉為車駕郎中，而車駕郎中的職掌是不管兵部檔案地圖的，所以按谷應泰《明史本末紀事》和《明史·劉大夏傳》稱他是職方郎中，才是正確的。職方，據《明史·職官志》稱：“職方掌兵部輿圖、軍制、城隍、鎮戍、簡練、征討之事。”郎中，是兵部中僅次於尚書、侍郎、丞的高級部員。]的劉大夏身上，

說是被他燒燬的。從20世紀20-30年代研究鄭和的向達先生、鄭聲鶴先生到1985年紀念鄭和下西洋五百八十週年的論文作者，都是如此責難。如北京大學向達先生於八十多年前寫的〈關於三寶太監下西洋的幾種資料〉，是有貢獻之作，但其中提到此事時，未經考實，祇引了顧起元所說被劉大夏“取而焚之”的話，便尖銳地批評說：“歷史上像劉大夏這類焚琴煮鶴[施按：宋代蔡絛《西清詩話》中比喻殺風景之事，此典故被明代馮夢龍《醒世恒言》卷三所引用]的道學先生真是不少，實在令我們考史的惋惜不止。所以現在研究三寶太監下西洋的事蹟無正式的公家文移報告可據，所有者祇不過幾部譯人的記載和文人學士所編纂的幾部非公式[原文如此，“式”應為“文”]的書籍而已。”⁽¹⁾1983年原大連海運學院楊燾先生在〈鄭和下西洋的目的及其被停航的原因〉一文

*施存龍，原中國交通部水運科學研究所(現稱院)研究人員、學術委員，國家海洋發展戰略研究所兼職研究員。離休後，研究中國海外交通史，也擔任交通部《中國港譜》古代撰稿人、全國紀念鄭和下西洋六百週年活動領導小組辦公室專家組顧問，撰寫研究鄭和論著至今。離休前開始研究澳門史地，在澳門《文化雜誌》十幾年來已發表多篇中葡關係史論文，亦曾在其上發表過鄭和第二次、六次下西洋論文。現為新成立的全國鄭和研究會及此前成立的江蘇省鄭和研究會、北京鄭和研究會成員。2009年9月訪問設在美國的美洲鄭和學會期間作了鄭和下西洋學術演講。

中，在引述《殊域周咨錄》記述劉大夏事蹟後，也怪罪劉說：“於是鄭和下西洋的檔案記錄，便被劉大夏燒燬。此後終於明代，再無重整鄭和成業的可能。”⁽²⁾就是說，鄭和下西洋所以後繼無人，就因檔案被燒掉，劉大夏是歷史罪人。1990年，南京鄭和研究會召開的學術研討會上，已有學者蘇萬祥、王宏凱對此問題著文駁論，收入論文集中並公開發行。⁽³⁾1993年10月我去昆明參加首屆鄭和研究國際會議時，收到施子倫〈從有關鄭和下西洋的三項文獻看明代的對外政策和輿論〉油印本，也論述此說之非。我以為這樁冤假錯案，從此平反了結，不料此後仍罵聲不斷。有的還歪曲了劉大夏燒掉鄭和下西洋檔案的動機，不認為他是出於對“取寶”不利於國家和人民的正義感。如後所述，有的人甚至寫出毫無根據的新誣陷。

斷定劉大夏燒燬鄭和下西洋航海檔案、嘆惜從此再也弄不清下西洋具體情況之說，源於明萬曆二十六年(1594)中進士的顧起元《客座贅語》卷一〈寶船廠〉一節中所說：“舊傳冊在職方，成化中，中旨咨訪下西洋故事，劉忠宣公大夏為郎中，取而焚之。意所載必多僞詭譎怪，了絕耳目之表者。所徵方物，亦必不止於蒟醬、邛杖、蒲桃、塗林、大鳥卵之奇。而《星槎勝覽》紀纂寂寥，莫可考驗，使後世有愛奇如司馬子長者，無復可紀，惜哉！”⁽⁴⁾此記載並不可信。第一，顧成書該筆記約在萬曆四十五年(1617)，已距鄭和第七次下西洋結束之後約一百八十四年，距劉大夏當憲宗朝兵部郎中時約一百四十二年(據明末人李贄《續藏書·項忠傳》載，兵部尚書項忠任命劉大夏為職方郎中是明成化十一年即1457年)。又沒有說明他的切實依據，而是含糊的舊傳說。未經史料證實的舊傳說怎麼能斷史呢？第二、所謂“舊傳”原來並不是這樣論定的，是他走了樣，變了性。查早於《客座贅語》的有關明代史料並無劉大夏燒燬了鄭和航海檔案的記錄，在雜史中也

祇多說他藏匿過並說過該燬掉的生氣話。第三、燒掉鄭和下西洋檔案的原因，據顧推測是劉大夏認為這些檔案記的是奇怪離陸的胡說，燒掉可以杜絕污染人們的耳目。這是根本不能成立的理由。下西洋檔案記的是航海活動、外交活動、軍事活動，以及所到外國的風俗地理，縱然有稀奇古怪的雜記在內，也不成為燒掉的理由，何況國防部門的軍事檔案，豈是一個單位內的職能部門的官員能隨便以個人好惡便“取而焚之”的？！具體考證如下。

一、明嘉靖前期以前沒有文獻反映過有劉大夏藏匿過鄭和航海檔案之事，僅有記錄劉曾藏匿過安南檔案事。我查過明朝官方編錄的《明實錄·憲宗實錄》，未見。⁽⁵⁾如有，不會不記。因為要在朝廷長期禁止再下西洋後，重新發起下西洋與海外各國交往，涉及財政、軍事、外交、造船、人事任命等方面，是一件不小的事，且有過得寵掌權的太監奏請皇帝，皇帝派太監到兵部調閱檔案，發生檔案下落不明，兵部大臣互相默契隱瞞，其他群臣諫阻使皇帝罷休等一系列活動。況且，同類事件在皇帝實錄中已有記載前例。如《明英宗實錄》載：天順三年(1459)司禮太監福安奏請“乞照永樂、宣德年間差內外官員[施按：內官指宮內的太監等官員，外官指朝廷中由考試或立功提陞的文臣武將]往西洋等處採買。”結果未成行。⁽⁶⁾如成化朝又有鬧得更大的同類事，豈有不照例記載？再從兩個當事人傳記方面看，也應未發生過此事。英宗天順時(1457-1464)進士。成化朝、弘治朝官員李東陽所寫項忠的墓道碑〈項公神道碑〉，成化時進士、任官刑部員外郎，世宗時陞任刑部尚書的林俊所寫劉大夏墓道碑〈劉公神道碑〉等，也都未見劉有燬鄭和檔案事。⁽⁷⁾由於當時流行的觀念是阻止為採購玩物而下西洋是一件功德值得表彰事蹟，如有其事，在事關墓主生平榮譽大事蓋官定論的情況下，不可能不作反映。

二、冒出劉大夏藏匿鄭和檔案並講過應燬之說始見於嘉靖朝前期，凡提到劉大夏藏匿鄭和檔案的都是明代私人筆記雜史類，而且表現為越往後越變得離奇嚴重。請看：現能追查到最早的張鐵《郊外農談》記：

成化間，朝廷好寶玩，中貴[施按：指太監汪直之流]有迎合上[按指憲宗皇帝]意者，言宣德間嘗遣王三保出使西洋等番，所獲奇珍異貨無算。上然之，命一中貴至兵部查三保至西洋時水程。時項公忠為兵部尚書，劉公大夏為車駕司郎中。項尚書使一都吏於庫中檢舊案，劉郎中先入檢得之，藏匿他處，都吏檢之不得。項尚書咎責都吏，令復入檢。如是者三日，水程終莫能得。劉郎中亦秘不言。會科道連章諫，其事遂寢。後項尚書呼都吏詰曰：“庫中案卷，焉得失去？”劉郎中在旁微笑曰：“三保太監下西洋時，所費錢糧數十萬[施按：十當係千字之訛，下同]，軍民死者亦以萬計，縱得珍寶，於國家何益？此一時弊事，大臣所當切諫者，舊案雖在，亦應燬之，以拔其根，尚足追究其有無邪？”項尚書悚然降位，對劉公再拜而謝之曰：“公陰德不細，此位不久當屬公矣。”後劉公果至兵部尚書。⁽⁸⁾

據當代《四庫大辭典》的《郊外農談》釋文稱：該書“共三卷，作者張鐵，為明嘉靖五年(1526)進士，有明刻本，收入《續說郛》，《中國叢書綜錄·史部·雜史類》有著錄。”⁽⁹⁾未說明該書成於何時。我們根據轉載《郊外農談》的《灼艾餘集》成書時間推斷，大約在嘉靖十年即1530年左右。張鐵是在談論歷史上農業時夾雜寫的鄭和下西洋檔案事件的，脫離主題，很不正式，且對劉大夏的職稱有誤。又，下西洋最有代表性的人物應是鄭和，他却不提而祇提“王三保”。當然，我們可以理解“王三保”當指與鄭和同為正使太

監的王景弘。他的下西洋也就代表鄭和下西洋，索取王三保下西洋水程，也就等於調閱鄭和下西洋航海檔案資料。但這一說法並未獲得同時代的知名人士認可。例如王世貞是嘉靖時進士，後官至刑部尚書。他寫的〈兵部尚書劉公大夏傳〉却並未寫到劉燬鄭檔事，而是祇提到匿過安南檔案：

是時，中貴人汪直與保國公威寧伯比而創邊釁，大夏欲抑絀之不能時時扼腕。安南黎灝破侵占城地，西掠諸土夷，敗於老撾。中貴人汪直欲乘間討之，使索英公下安南牘，大夏匿弗(勿)予，尚書為榜吏至再，大夏徐告“兵釁一開，西南立糜爛矣。”尚書悟，乃已。

這與嘉靖前一朝的《明武宗實錄》記載“太監汪直怙寵貪功，謀取安南，有旨檢永樂間徵調故事，大夏匿之，事遂寢”相符。⁽¹⁰⁾劉大夏是當時岳州府華容縣人，嘉靖朝之後的隆慶朝所編《岳州府志》卷十五也有相同說法。⁽¹¹⁾如有阻止汪直慫恿皇帝為取得海外玩物而下西洋這樣重要而又榮耀的事蹟，不可能沒有一筆。可見直到那時連朝中消息靈通人士的王世貞也未曾聽說過有這樣事，或聽說了，認為是謠傳，不吸收在傳記中。

三、遲至萬曆初出現劉大夏藏匿鄭檔和藏匿安南檔兩事並存要求後人澄清的情況，但同時代人仍有不理睬匿鄭檔之說。大概距《郊外農談》問世四十年後，約在萬曆二年(1574)成書的《殊域周咨錄》先在安南一節中記叙劉大夏匿安南檔的事件稱：

(成化)十六年，(……)時安南累歲侵擾占城，占城遣使入奏請討之。汪直因獻取安南之策。職方郎中陸容上言：“安南臣服中國已久，今事大之禮不虧，叛逆之形未見，一旦以

兵加之，恐遺禍不細。”直意猶未已，傳上旨[時中官汪直專寵用事]索永樂中調軍數。時劉大夏亦在職方，故匿其籍，徐以利害告尚書余子俊，力言沮之，事乃寢。

該書後面又在瑣里古里節中記：

成化間，有中貴迎合上意者，舉永樂故事[施按：指永樂帝派鄭和下西洋]以告，詔索鄭和出使水程。兵部尚書項忠命吏人入庫檢舊案不得，蓋先為車駕郎中劉大夏所匿。忠笞吏，復令入檢三日，終莫能得，大夏秘不言。會臺諫論止其事，忠詰吏謂：“庫中案卷，寧能失去？”大夏在旁對曰：“三保下西洋費錢糧數十萬，軍民死且萬計，縱得奇寶而回，於國家何益！此特一敝政，大臣所當切諫者也。舊案雖存，亦當毀之以拔其根，尚何追究其無哉！”忠悚然聽之，降位曰：“君陰德不細，此位不久當屬君矣。”（大夏後果至兵部尚書）。⁽¹²⁾

我們把這段記載與上述《郊外農談》相對照，很容易看出後者是抄襲前者而來，前者的職務搞錯，後者也沒有發現糾正。僅將王三保改成鄭三保，其它改了些無關緊要的詞語，實際還是一樣。《殊域周咨錄》的作者在敘述完劉匿鄭檔事件之後有一段按語值得我們注意：“按《灼艾集》中劉大夏為兵部郎中，有中官用事，獻取安南策，以中旨索永樂中調軍數。公故匿其籍，徐以利害告尚書。余子俊力言阻之，事遂寢。與此相類，因附記以俟考。”不過作者沒有去考證得出一個結論，而是把考證任務踢給了後人。匿藏鄭檔的當事人兩個，一個劉大夏是湖廣省華容縣人，萬曆三十九年時間問世的《華容縣志》中有劉大夏傳，祇記敘他匿安南檔。另一個項忠是嘉興府秀水縣人，萬曆《秀水縣志》中的項忠傳也未及劉匿鄭檔事。⁽¹³⁾《殊域周咨錄》前後記錄劉大

夏兩件藏匿檔案事，有相似之處，且余尚書、項尚書對劉大夏的態度和言語類似，結果同樣是“事寢”，也就是作罷。這究竟本是一件事訛之為二，還是本來就是兩件事，值得質疑。那末後代負責編修官方正史的《明史》作者考證結果又是怎樣？他們的處理，給了我們不問而答。

四、後代正史作者不採納所謂劉匿、燬鄭檔事。從清初《明史》的蘭本——萬斯同《明史稿》中劉大夏傳、項忠傳、汪直傳等，到最後被張廷玉改定出版的《明史》，都沒有涉及劉大夏匿藏、燒燬鄭和航海檔案的事，都祇說到他匿過安南檔案事。萬斯同《明史稿·劉大夏傳》記：

職方主事，再遷郎中。（……）時汪直好邊功，以安南黎瀨侵占城，（……）欲乘間取之，言於帝，索永樂間討安南故牘，大夏亟匿之，吏不能得。尚書余子俊數榜吏。大夏徐告曰：“兵燬一開，西南立糜爛矣。籍有無，不足詰也。子俊悟，事得寢。”⁽¹⁴⁾

這就是說當時左右憲宗皇帝的大壞蛋太監汪直為了個人邀功要發動侵佔安南即今越南境，慫恿憲宗派人到兵部要永樂年間安南舊檔案以便興兵，劉大夏為了避免這種禍殃民和避免鄰邦受害，隱瞞了檔案為勸阻兵部主管領導追查該檔案向汪直提供。《明史稿·憲宗本紀》敘述成化十一年“冬十月，命查西洋水程，將差寶船，兵部寢之”。“寢”在此作擱置、扣壓或隱藏意，但未提劉大夏在其中的作用，更未說他焚燬；可以認為，這裡明顯表明《明史》作者是在考證後拋開不實的匿、燒鄭檔的傳言，而祇採納匿安南檔事。改定的正史《明史·劉大夏傳》也同樣。⁽¹⁵⁾

五、從事理分析其說難以成立。在傳說劉大夏藏匿鄭和檔案故事中，劉最後一句話意思是：這是件害國害民的事，即使檔案還在，也應當燬

掉！顯然是一句在憤慨情緒下的氣話，並不等於已燬掉或燒掉或準備立刻燒掉。可是後來到了顧起元筆下，却翻手之間成了被劉大夏燒掉的定論。當然，追溯張鐵、嚴從簡所說已不可信，如說劉把檔案藏匿起來。試想鄭和七下西洋每次船很多，軍人又都在兩至三萬人，到訪國家也多，分船隊活動又多，幾十年間下西洋所形成必是一龐大的檔案，又不是一兩本小冊子可以悄悄藏起。怎麼能藏得住？往哪裡藏？與劉大夏同時擔任職方郎中的還有一個上述官員陸容是否同意他藏和燬，這種事是瞞不過同事的，但陸容在他的筆記《菽園雜記》中連提都未提起。⁽¹⁶⁾即使陸容也同意，還有兵部其他人的耳目也難瞞過，所以劉大夏藏匿鄭和航海檔案之說似為無中生有的訛傳，或是從匿過安南檔案附會出來，實難成立。更不要說是燒掉了。但後人多不加明察，使劉挨罵幾百年至今。

六、從《鄭和航海圖》能流傳至今可見成化年間鄭檔未必燬掉。該圖本名“從寶船廠開船從龍江關出水直抵外國諸番圖”。近代研究鄭和歷史的學者一則嫌其本名太長難記，二則為紀念鄭和，遂改今名。但這一改也有缺陷，以致有的人誤以為是鄭和繪製的作品。其實它是在鄭和領導下由眾多航海家和製圖家集體勞動的成果，不可誤會為鄭個人著作。從內容推論，公認它繪製於第七次下西洋之前。現在流傳的是從明末人茅元儀彙輯成書的《武備志》中分離出來的。茅元儀是明代末朝崇禎時輔佐孫承忠軍務的軍人，任副總兵，守衛覺華島時，因兵嘩變被牽連受到遠戍漳浦處分。邊防告急時，他請求召募敢死隊抵抗，被奸庸之輩妒忌，悲憤縱酒而死。他在《武備志》中編入此圖，未在序言中說明其來源。但從他祖父茅坤曾為嘉靖時胡宗憲作幕僚，為當時《日本圖纂》、《籌海圖編》寫過序文來看，現代向達先生認為該圖“如不是出自兵部檔案，就是從胡宗憲那裡得來的”⁽¹⁷⁾，是有道理的。我

要補充一句，即使是從胡宗憲那裡得來的，歸根到底也是從兵部檔案庫中調出來的。《武備志》是茅居住在南京時編成，於崇禎元年(1628)進呈朝廷的，今存明天啓刊本。那末至遲在天啓朝之前的萬曆年間，《鄭和航海圖》還完整地存在。如果鄭檔已在此前的成化年間化為灰燼，何來此圖？若退一步假設在嘉靖年間被胡宗憲從兵部借出而獨存，那末仍然表明成化年間鄭檔仍存，怎麼能說已被劉大夏燒掉了呢？

當前有人把劉大夏燒掉鄭檔之說 編造得越發離奇嚴重

2005年問世的由房仲甫等編寫的臺灣版《與鄭和相遇海上》就寫出了毫無根據的新誣陷。該書在導讀第六條中稱：“鄭和的航海記錄大半被盜丟失。這‘盜賊’據說是為了一己私利的朝廷官。”正文中指明就是劉大夏：

關於鄭和航海記錄的銷毀，這裡有必要再說幾句。進入明朝中葉，朝廷中宦官與儒家官僚之間的鬥爭日趨激烈。宦官把持的航海貿易無疑中斷了儒家官僚們的財路，所以他們竭力阻撓海上貿易，一度使航海事業停滯。明成化十三年(1477)，攬有大權的太監汪直尋取鄭和的航海記錄，有心重振中國航海事業。這時，兵部中郎劉大夏得知這個消息後，先汪一步將鄭和的航海紀錄從朝廷檔案中抽走了。劉大夏惡人先告狀，向他的頂頭上司報告鄭和的航海記錄丟失了。有的說藏了起來，後來不知去向何處。⁽¹⁸⁾

劉大夏燒燬鄭和檔案之說，不但在國內某些人筆下變本加厲，而且也感染到外國研究鄭和的學者。例如美國人李露嘩女士在其《當中國稱霸海上》一書中就寫道：

成化十三年(1477)年，是復蘇中國航海事業最後一次的嘗試。身兼東廠[施按：原文搞錯。應按中國文獻作“西廠”]首領，權勢掀天的太監汪直，曾經索取鄭和的航海日志[施按：航海日志僅指現代船舶駕駛員們值班時每天記錄的航行日志，它僅是航海檔案資料的一種，並不代表內容廣泛的包括海圖船舶證書、海員名單、載運物品、航行指令等在內的航海資料。作者說的是外行話。]，試圖激起當時人對海上遠征的興趣。兵部郎中劉大夏將鄭和的文件從檔案中先行抽走(原註：根據若干史書的記載，有些說他把文件藏了起來，有些則說把它燒了。)劉大夏指斥這些文件“恢詭怪譎，了絕耳目”並說寶船帶回國的地方物品，如蒟醬、邛杖(竹杖)、蒲桃(葡萄)、塗林(石榴)、大鳥蛋(鴛鴦蛋)[施按：這是李女士的誤解，應指《客座贅語》的作者顧起元自己的認識。當然顧的猜度也是不確的。]，對國家毫無益處。劉大夏報告他的頂頭上司兵部尚書項忠，說鄭和遠征的水程圖已“失”。[以下引的嚴從簡《殊域周咨錄》項忠與劉大夏對話。從略]鄭和及其遠航航行日志的喪失，是當時中國內部衝突的另一個悲劇性的結局。在士大夫看來，跟宦官連結在一起的對外貿易以及與外面世界的接觸，對帝國來說完全是不經濟與浪費的。與外面世界接觸的需求，意謂[按：原譯文如此。似應“意味”。]着中國本身需要海外來的東西，也意謂着中國並不強盛、無法自給。僅祇披露需求，非天朝所當為。

這裡面有些扭曲不實之說。這段話還與前述《相遇》書中說劉大夏壞話有相似之處。由於《稱霸》一書出版在先幾年，很可能《相遇》中有些不恰當的話是從她那裡批發來的。⁽¹⁹⁾因此有必要重新清本求源，進一步澄清辨析的必要。

《相遇》一書對歷史上壞人吹捧，對好人誣陷。該書前述新論實在是顛倒是非，不辨好壞。第一，太監汪直是何許人？“成化時為御馬監太監，領西廠，設官校刺事，仇殺誣陷，又思立邊功以自固。詔直巡邊，為監軍，論功監督十二團營，威勢傾天下。”⁽²⁰⁾所謂“西廠”，就是特務機關。“刺事”就是搞特務偵探。他利用皇帝當傀儡弄權，飛揚撥扈，作威作福，官員見了他都得“望塵伏謁，過後然起”。這樣一個特務頭子，幹害人勾當還忙不過來，還能考慮“重振中國航海事業”？！當時想下西洋動機出於到海外蒐購寶玩。所以汪慫恿成化帝重徵宣德帝故事，決不是甚麼為了“重振中國航海事業”，實在太美化汪直這種小人了。他才是真正為了個人一己私利，想從中撈一把。而劉大夏無論在明人筆下還是在清初人編寫《明史》時為他所作的傳記中，都是一個正直無私、關心民間疾苦的官員。前述明代太倉州(今江蘇太倉市)人王世貞在其《弇州外史》中贊稱：“大夏仁心為質，道擇法守。”明代正統時廣東新會縣人學者陳獻章在《白沙集》中稱贊：“劉公愛民如子，守身如女，毋論於今人中，即古人亦未易當也。”《明史·劉大夏傳》講他為人正直却先後受弄權的太監利用昏君所迫害，被抄家、流放。抄家結果，迫害者不得不承認“大夏家實貧”，但還要流放到最惡劣地方去才解恨。但是群眾眼睛是雪亮的。“大夏年已七十三，布衣徒步過大明門下，叩首而去。觀者嘆息泣下，父老携筐送食，所至為罷市、焚香祝劉尚書生還。”⁽²¹⁾他是從國家財政和大多數人民利益着想而主張不要重複無益於人民却會疲憊全國的為取寶而舉行的航海，並不反對正當而有益的航海。

第二，從宣德帝命令停止官方下西洋後直到該書所指的明代中葉，是皇帝決策停止官方海外貿易的，民間海外貿易被禁從明初以來一直在執行，這與當時宦官與“儒家官僚”間鬥爭並不相

干。況且，我們從《明史·汪直傳》可以看到，汪直還與有些行為不端的儒家官員勾結成死黨一起幹壞事的。作者不讀明代史書，也不看當代研究鄭和學者的研究成果，再加立場不正，隨心所欲地寫史。何況當時劉大夏官階不太高，不可能有左右國家大政策的能量，正因如此，他才祇得在辦公室裡無奈地發發牢騷，說說氣話，做力所能及的動作。劉大夏靠有限的薪俸生活，與航海貿易並無聯繫，談不上中斷他甚麼航海貿易財路，並無私利可言。

第三，說他“惡人先告狀”有甚麼事實根據？我們查證他既不是惡人，也不曾“先告狀”。繪聲繪色稱劉“向他的頂頭上司報告鄭和的航海紀錄丟失了”，史書上都不是這樣說的，乃是作者編造的（對照前述原文即知）。這很不嚴肅，有失寫歷史書的規範。

第四，盜走和燒燬的罪名也沒有可能成立。劉大夏不可能盜走和燒掉鄭和下西洋檔案的理由，再進一步分析如下：第一，劉大夏是否說過所謂該燒的很成向題，退一步而論，即使說過，氣話是公開地當眾說的，因此已引起大家注意，他的行動必然受眾目睽睽的監視。如他搬動檔案、燒燬檔案，已無法隱蔽進行，定會被人告密。第二，《大明律》法律明文規定官員若將“事關軍機錢糧”的文件資料丟失，將受酷刑杖打，而鄭和下西洋檔案正是屬於這一類，劉大夏怎敢有意私自盜走並燒燬這種檔案，豈不自毀前程，自找犯罪受刑？有的人可能利令智昏，鋌而走險，冒險犯罪，但劉大夏無利可圖，作為一個有理智的人不可能做這種蠢事。第三，《明史·劉大夏傳》和其它正史中並未說他有這案情。明代史料中有過反映他為了避免朝廷受好功的太監唆使皇帝輕易遠征安南而藏過安南資料，但未涉及鄭和下西洋資料。分析人的行為可以由此及彼推論，但定案則要憑事實。退一步說，即使從有過行為分析，充其量也不過是藏起檔案，對來要

的太監瞞過，推諉找不到，使他們死心。第四，從兵部尚書項忠聽了劉那番話後的反映來看，也不可能是劉燒掉。當時項忠不但未批評責怪，反而表揚了他：“君陰德不細，這個位不久非君莫屬。”第五，從發生所謂劉大夏燒掉鄭和下西洋檔案後，劉反而逐步提陞為尚書來反推，也不可能有其事。如果劉大夏明目張膽或背着兵部上下燒了檔案，想再下西洋的成化帝會饒過他嗎？特別是特務頭子汪直會放過他嗎？觸犯刑律應該治罪，豈有反而提拔為兵部最高領導人之事？第六，劉大夏晚年被流放是因其它事被壞人陷害，並非由於盜走、燒燬鄭和檔案事發。第七，從當時社會輿論看，劉大夏做得對。阻止為採購海外玩物而下西洋認為是積德，再倡這種動機的下西洋是缺德。人心不可違。在今人學者中，雖也有人誤信是被劉大夏燒燬說，但也還有為劉說公道話的，例如網上轉載周寧先生在《中西最初的遭遇與衝突》第二章中稱：“1474年，劉公大夏將鄭和的檔案付之炬。他害怕陰險的太監又鼓動頭腦簡單的皇帝再揮霍掉農民父老的膏血。在歷史的語境中，他相信自己是正義的。”

還有一篇文章對劉大夏亂加“罪情”，也很突出。全國紀念鄭和下西洋六百週年活動籌辦網頁於2005年8月12日，轉載《人民日報》一篇題為〈一個民族的征帆——寫在鄭和下西洋六百年之際〉文章（簡稱〈征帆〉）稱：“一切在意料之外，也在意料之中。迎接這位偉大航海家疲憊風帆的，是一堆熊熊大火——為防止再有人出海，兵部官員甚至焚燒了鄭和浩浩蕩蕩滿掛榮耀的船帆、苦心經營多年的造船廠和耗盡心智的造船圖紙、航海日志、航海資料。一代先行者開闢的航路就這樣葬送在火海。明人一炬，遺恨千古！”⁽²²⁾這段話更是信口開河之言，敢問有甚麼根據說兵部官員把鄭和的帆船（原意不會僅指船上的帆，當指帆船）、造船廠和航海資料一起送火海？既無史料出處，又不符合普通常理和常識。

難道作為中央政府的一個部，那裡的官員都得了精神瘋狂症，竟會燒船、燒廠，就算把寶船、寶船廠按廢品處理，也可作建築材料用如建各種用途的房屋、建木橋、作紡機、兵器、農具、工具等等，起碼當木柴作燃料，何至於白白燒燬！該文雖未將兵部官員明指是劉大夏，但明眼人一看就知是指他。雖然該文作者未必出於有意，但客觀上擴大誣陷劉為千古罪人了。古人雖不會活轉來聲辯，也不要隨便再造冤假錯案，誤導當代人和後代人。鄭和航海資料主要應屬於科學資料，雖然其中必然有糟粕，它凝結着廣大人民血汗支持，更有下西洋的衆多航海家和其他乘員以及幾萬官兵的艱辛，是付出鉅大代價和犧牲積累起來的經驗結晶，是無過的，本應珍視和給予永久的妥善保存。但是人們難以理解和諒解鄭和下西洋的壯舉被用之不當的揮霍，給他們帶來的痛苦和貧困。在封建統治的嚴酷壓迫下，人們一是認識不清，二是不敢把根子挖到決策人皇帝身上，祇好移恨在航海資料上，認為應去掉這些才徹底解決問題，所以才會有“亦當毀之，以拔其根”之類的氣話流傳。當然這是一種偏激的認識和言論，事出有因，是可以理解的。

此外有一種燒燬鄭和航海資料的動機新解釋，說是為了給永樂帝遮醜而燒燬。近年發表的〈我們今日如何看待鄭和下西洋〉說：“為甚麼要燒燬檔案？正因為這是非常見不得人的嗎？”⁽²³⁾意即永樂帝為了追捕政敵建文帝這樣一個私人目的而發動鄭和如此勞民傷財的大規模下西洋。我以為以此解釋燒燬原因難以立論。因為這種說法沒有任何明代歷史資料的根據，而是今人無中生有的臆測。够得上永樂帝見不得人的事，無非指暗訪建文帝，即使真有其事，按理應是對鄭和面授機宜，即使留下文字痕跡，要遮醜頂多抽掉幾張有關的密令就是，根本用不着把航海資料都燒燬。航海技術檔案等全不涉及他的這一隱私。何況，後代的官員怎麼會要冒風險給前代的永樂帝遮醜而去燒檔案呢？

燒燬鄭檔的罪魁是乾隆帝抑或永樂帝

還有一種燒燬者另有其人新說法。南京大學潘群先生在2005年也出來為劉大夏洗冤，他認為可能清乾隆時在《明史》定稿出版後，就會將那些原始參考資料廢棄，所以罪魁禍首是乾隆皇帝和總編纂人。報導此說的媒體便以此作定論。⁽²⁴⁾我不排斥這種可能，但畢竟缺乏佐證，祇是推測，況且還有疑問，例如我發現《明史·鄭和傳》⁽²⁵⁾中有不少不實之處，與有的文物不符。例如鄭和七下西洋第二、三次在鄭和署名的長樂天妃碑中是永樂五年、七年⁽²⁶⁾，而《明史·鄭和傳》卻說成祇有永樂六年一次；碑記沒有二十二年舊港之行⁽²⁷⁾，而《明史·鄭和傳》有之，這都表明《明史》編寫人沒有掌握鄭和航海原始資料，或起碼掌握很有限。由此我相信，清初存在的鄭和下西洋航海資料已很不齊全，假定乾隆時明史館燒燬原始資料，也祇會是一部分而已。所以尚待查證落實再決定是否認同，目前不妨作為一家之言存在。

第二種另有其人的說法很奇特，雖也不說是劉大夏之過，却說成是永樂帝讓毀掉的。如有人在文章中稱：“一旦永樂皇帝改弦更張，鄭和們立刻就孤家寡人，一蹶不振，寸步難行。永樂皇帝不僅下令拆毀了船隻，為避免後人能夠順利地重起倣尤，甚至命令燒燬了造船的圖紙和航海、造船的圖書資料。以中國之大，竟然沒有一人一地敢於哪怕是暗中保護收藏這些凝聚着中華民族智慧的珍貴科技。與支持一樣，封殺也是全方位的，沒留下任何縫隙。”⁽²⁸⁾這既沒有史實佐證，又不符邏輯常識。第一，永樂帝是一貫要為政治目的而造船下西洋的，難以想像他會下令毀掉造船和航海資料。第二，在鄭和第六次下西洋尚未返回中國時，永樂帝已在西北戰場上得病去世，假定他要毀掉，這些資料還在鄭和使用中，並沒有機會去下令毀掉。第三，再退一步假定，該

航海資料被永樂帝毀掉一部分，請問若干年後，永樂帝的孫子明宣宗怎麼還能使鄭和進行第七次下西洋呢？所以，恕我直言，明顯是信口開河，或者張冠李戴，搞錯了，不可信。

鄭檔真實可能的下落

那麼鄭和下西洋的原始航海資料為何都不見了呢？這原因有很多可能。我迄今傾向於：明代的歷史檔案原件，包括鄭和檔案，經過幾百年間改朝換代，歷經明末李闖王進京、後金人入關建立清朝，必然造成大量損失。清兵侵佔北京後，明朝管轄區並沒有完全被清兵佔有，殘餘勢力仍在南方成立南明政府。我估計鄭和航海檔案大部分會存於南京，不會因為遷首都於北京，連鄭和資料也都遷北京，因為明代始終是兩京制。但南明政府在清兵節節南侵時節節南退，最後被滅亡。在他們逃難過程中，哪能顧上這種並不要緊的檔案，在戰爭中丟失是可以想像的。而保存在北京那部分檔案，也會因侵佔中，雙方各毀檔案，明人一方不願把檔案落入清佔領者手中，而清兵仇恨明人又不懂海事，也會毀棄糟踏，等有見識的領導人發現制止，已經晚了，殘留不多。再加晚清列強八國聯軍侵佔京師，清廷驚惶西逃、辛亥革命及其後軍閥混戰、北伐戰爭、日本侵佔北平、國民政府接管後又經國共內戰等戰爭，以及不同統治者不同好惡和忌諱而有意抽毀檔案。還有即使在有人管理但管理不善的情況下遭到水災、火災、風災、雨水侵蝕、蟲蛀、偷盜出售、運輸過程中丟失沉溺等等，留下極少。鄭和航海資料大多不存，也就不足為奇了。不過今後還是有可能在國內外發現一點殘存的二手資料。對於船及其載品，我們寄期望於地下考古和水下考古能有所發現。

【註】

- (1) 轉引自《鄭和研究百年論文選》，北京大學出版社2004年，頁14。
 - (2) 《鄭和下西洋論文集》第一集，人民交通出版社1958年，頁34。
 - (3) 均載南京鄭和研究會編：《鄭和研究論文集》第一輯，大連海運學院出版社1993年，頁462-479。
 - (4) (明)顧起元：《客座贅語》，中華書局，明清筆記叢書。
 - (5) 《明實錄·憲宗實錄》影印本第二十五、二十六冊，成化十二年、十六年。
 - (6) 《明實錄·英宗實錄》卷三〇七。
 - (7) (11)(13)轉引自《鄭和研究論文集》，大連海運學院出版社1993年，頁466、頁468。
 - (8) 轉引自《續修四庫全書·子部·雜家類》：《灼艾餘集》卷之二，頁四十七。今影印本，頁386。
 - (9) 《四庫大辭典》，吉林大學出版社1996年，下冊頁1974。
 - (10) 《明實錄·武宗實錄》卷一三七。
 - (12) (明)嚴從簡：《殊域周咨錄》，中華書局1993年，六卷，安南節；八卷，瑣里、古里節，頁203頁，頁307。
 - (14) 萬斯同：《明史》卷二二九，列傳八十，〈項忠〉；卷二三九，列傳九十，〈劉大夏〉；卷四〇五，宦官傳〈汪直〉；載上海古籍出版社2008年影印本，第五冊頁14、1頁257，第八冊頁383。
 - (15) (21)(25)《明史·劉大夏傳》，卷一八二；又《明史·憲宗本紀》，均中華書局標點本。
 - (16) (明)陸容：《菽園雜談》，中華書局，明清筆記叢書。
 - (17) 向達校註：《鄭和航海圖》整理序言，中華書局2000年版，頁4。
 - (18) 房仲甫等：《與鄭和相遇海上》，臺北，德威國際文化公司，2005年，導讀第六條；正文頁184；頁63。同名書在大陸的同心出版社2005年出版，內容基本相同，但版面設計與臺灣版不同，無導讀，自我吹噓亦收斂。事見頁121、頁123。
 - (19) (美)李露晔著，丘仲麟譯：《當中國稱霸海上》，臺北，遠流出版公司，2000年，頁288-289。
 - (20) 臺灣中央圖書館編：《明人傳記資料索引》，中華書局1987年，第664頁。
 - (22) 全國紀念鄭和下西洋六百周年活動籌辦網頁2005年8月12日，轉載劉漢俊文。
 - (23) 轉引中國國際廣播電臺網站轉載〈我們今日如何看待鄭和下西洋〉。
 - (24) 轉引南京市網站。
 - (26)(27) 筆者在福建長樂市南山原明代天妃宮遺址，現設鄭和下西洋陳列館對〈天妃靈應之記〉原碑照相，並參照鄭和下西洋五百八十週年紀念畫冊該碑記譯文。
 - (28) 李衛平：〈沉痛紀念鄭和下西洋六百週年〉，谷歌搜索鄭和下西洋，頁8。
- (本文寫於2009年8月旅美寓次，10月補充訂正於北京)

【附】萬斯同《明史·汪直傳》清初手抄本，北平圖書館藏，影印件。

安嘿然因力勸帝遂萬安而起王恕掌吏部一時正人相繼擢用恩之力也居司禮兩月而卒帝為震悼賜祭葬以顯忠名其祠焉

伯王者咸化初嘗為鎮監守大同教以事于侍郎彭璉亦教見拒後璉卒王悼惜不已每對人言輒嘆服之或從曰公何從知劉公曰劉侍郎在日吾時干以事一切見拒豈無所恨耶久而思之劉公所執者是吾非也至在大同甚久及病章嘆曰大同兵精地險甲天下吾國家後戶也夫我乃死矣後來者何人其勿壞我所為倘乎遂卒

汪直大藤峽猺種也初為昭德宮內嬖以便黠得幸陸御馬太監憲宗十二年黑背見宮中未幾有妖人李子龍者與太監常含通數雜諸宦豎入內久之謀為變伏誅帝心惡之始銳意欲知外事密令直將校尉六二人出入探聽人尚未之覺也都御史王越獨知之與結驪明年命設西廠以直領之列官校刺事直引錦衣百戶常瑛謀與大獄恣意為羅織權勢出東廠上逮建寧衛指揮楊舉與其父泰為仇家所告命官往勘未報舉潛至京匿奸夫中書董環家環求解於瑛瑛方判事未得即給舉盡鈎得其納賂狀報

明史 卷四〇五

直曰此故少師榮之曾孫資巨萬殺人亡命不可失也直喜即捕舉環等拷訊詞連華叔兵部主事楊士偉命旗校即梓以來并擒掠其妻妾鄉僕寃號振地舉立死獄中泰論斬士偉等皆謫官而郎中武清樂章行入振廷綱布政使劉福皆以微嫌奏收案問朝士惴惴不自保京師駭然大學士商輅率同閹劉珝等上疏言狀請罷西廠帝震怒命太監懷恩至閹詰責輅等執奏如前已而兵部尚書項忠會諸大臣疏亦入始命罷之退直歸御馬監謫章瑛於宣府中外相慶如更生而帝意殊不釋也時御史戴綱以九年秩滿不得遷希旨盛稱汪直功不宜罷帝遂命直復開西廠以錦衣千戶吳綬為鎮撫出司禮太監黃賜陳祖生於南京初西廠雖罷帝猶數召直訪以事且命擇一善章疏者為之輔直以吳綬對因言閹部諸疏皆出黃賜陳祖生意為楊舉報獲耳帝大然之遂推綬而黜賜等直勢益張而綬之惡更甚於瑛詞察苛暴人不堪命五月直誣奏項忠勒為民又誣言官劾罷刑部尚書董方左都御史李賓及尚書薛達侍郎滕昭程萬里等大學士商輅內不自安亦求罷去乃以其黨王越為左都御史加兵部尚書布政使陳鉞

三八三

續修四庫全書 史部 別史類

三八四

為右副都御史趙撫遼東十五年秋帝命直趙遼督
察奸弊率飛騎官校日馳數百里遠近震駭趙河御
史主事等官皆拜焉著府州邑吏或追詔不及動遣
檄捷執南京鎮監軍力朋發趙撫年俸賦巨萬悉收
下獄論戍由是邊方諸都御史皆具軍機錄甲案趙
以迎望慶伏詔趙走旬治供張上酒食至遼東陳錢
郊迎蒲伏廚館飲饌獨盛於諸方左右醉飽皆有賂
直大悅時遼東撫諭侍郎馬文升亦在獨不為直禮
而又數與錢件直遂奏戍文升坐以激變當此之時
直威福傾天下而性狂躁年少喜兵堅越陳錢乘間
訛之使立違功以自固會直方欲征遼東委伏當加
陳錢以始謀力為慇懃直遂用撫寧侯朱永總兵而
自監其軍師還永遂冒封保國公錢陞右都御史直
加祿米三十六石王越益心艱之使直詐稱亦思馬
犯邊詔保國公永同越率師西討仍以直為監軍越
與直率輕騎趨大同謀南帳在威寧海岱老弱乘夜
襲之斬級四百以太捷聞越亦冒封威寧伯直加祿
米四十八石永以出他道不當兩亡劫而還已而伏
雷如發遼東亦思馬寇大同皆聲言復仇殺掠軍民
數亦萬匿不以聞惟遼東巡按孫珍發陳錢之奸直

竟論戍之於是天下之切齒於直者無不以王越陳
錢為稱首流傳禁中有直非二錢不行之語雖天子
亦聞而哂之始稍稍悟語在阿丑傳而未肯正言
其罪者會王越威寧捷還夜入西內竊御用物
詔追賊甚急東廠尚銘獲之以聞帝大喜厚加賞賚
直惠白尚銘吾所薦用之人乃敢背吾獨擅其功耶
銘懼乃奏得直與越還軍時直頗洩禁中語銘即以
其語奏之因盡發其交通不法事帝始知直而惡越
十七年秋命直率兵同越赴宣府擊賊遠賊退直請班
師不許從鎮大同而畫召大同游擊將軍及京營將
士還獨直與越共事直既久在邊陰不得返寵日衰
言官及閹臣萬安等始奏罷西廠而大同趙撫郭鑑
復言直與總兵官許寧不和恐悞邊事帝乃詔直於
南京御馬監降勅切責而直之奸狀始盡露矣於是
科道官言直大罪有八一孤負聖恩忍心欺罔二妄
報功次冒濫陞賞三侵盜錢糧竭府庫四排斥善
良引用奸邪五擅作威福驚疑人心六當納無籍同
惡相濟七交結朋黨紊亂朝廷八輕挑強寇擅開邊
釁御史徐鏞等亦疏請亟正典刑以為奸臣之戒帝
乃命法司奏降直奉御革王越伯爵賜管安陸州