ISSN 0872-4407

文化雜誌　中文版第八十三期　【二〇一二年夏季刊】

澳門文化局出版

中文版第八十三期
二〇一二年夏季刊

RC
文化雜誌
澳門特別行政區政府文化局

辛亥革命百年紀念特刊

傳教士與宗教文化

《文化雜誌》中文版八十三期　二〇一二年夏季刊

RC 文化雜誌 澳門特別行政區政府文化局

・辛亥革命百年紀念特刊・

革命與藝術追求
——高劍父兄弟辛亥前後行狀初探　陳繼春　1
三・二九廣州黃花崗之役　李金強　45
身體改造：清末民初的軍國民運動與國民覺醒　黃亦君　53

・傳教士與宗教文化・

澳門聖保祿學院的財務問題　戚印平　61
中西文化交流的使者：波蘭漢學奠基人卜彌格　張西平　83
鄂本篤之旅研究　譚樹林　131
中西文化的核心差異與利瑪竇等耶穌會士成功的歷史偶然　余三樂　143
利瑪竇在華三次涉訴簡析　王超傑　155
歐洲人初抵日本之探討　張蘭星　159
葡萄牙傳教士陸若漢身世及其於日本早期活動考證　劉小珊　陳曦子　167
使命與生命：17-18世紀宮廷葡萄牙傳教士的教務活動　吳艷玲　177
意大利“聖家書院”研究　劉　芳　183
馬禮遜在穗澳地區主辦的印刷出版活動　潘劍芬　193

澳門特別行政區政府文化局出版

封面引言

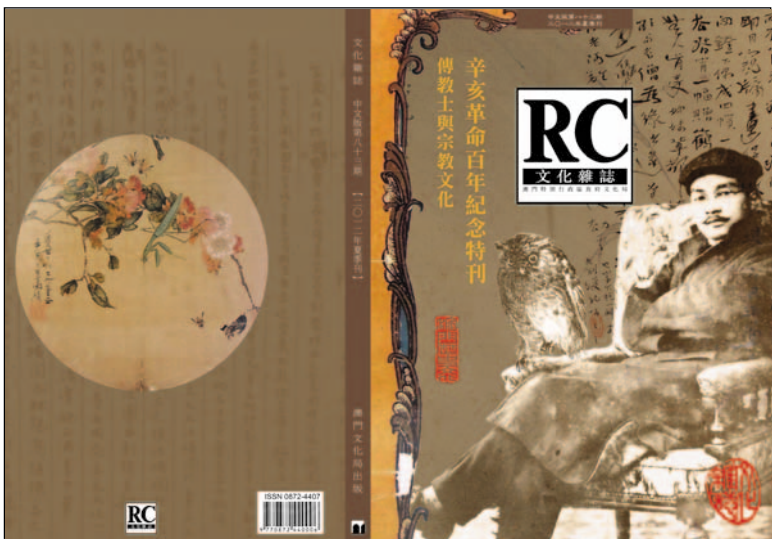
本期封面那位靠背倚坐揚眉逼視左前方看似渾身充滿大俠氣場的人物正是辛亥革命前後叱咤風雲的高劍父(1879-1951)；而兀立在那把洋扶手椅右邊橫臂上的鷹隼目光炯炯也在向左前方逼視，它那顯得極度緊張而警惕的神情，莫非已覺察到了主人伸手進懷裡準備隨時拔出手槍扣火閃擊的動靜？——1906年夏高劍父在東京加入中國同盟會，時年二十五歲；1908年回國，即在廣州舉辦被稱為“新國畫”的個展。1910年廣州新軍起義失敗，高氏即參與組織“支那暗殺團”。翌年高氏參與黃花崗起義又失敗，隨後即在澳門南灣街41號祕密設立同盟會澳門支部，並由同仁在白馬行釣魚臺成立“濠鏡閱書報社”。其時，高劍父參與了著名的“鋤奸大行動”，成功地把奸細引到龍嵩街八角亭菩提巷就地處決。在辛亥革命前後嶺南硝煙瀰漫搏擊惡鬥的生死場上，高劍父的身影一直閃爍其間。然而眾所周知，高氏卒之“功成身退”，自覺地回歸藝術家本位，高擎20世紀中國“嶺南畫派”藝術大纛。——話說回來，請您再瞥一眼本期封面人物高劍父，那般淡定自若，分明是一位剛從東洋歸國的藝術大師；而那隻活靈活現的大麻鷹，實乃高氏的寫生作品而已。

《文化雜誌》・第八十三期

謹向提供資料之作者與機構誌謝

陳繼春
李金強
黃亦君
戚印平
張西平
譚樹林
余三樂
王超傑
張蘭星
劉小珊
吳艷玲
劉　芳
潘劍芬

廣東省政協文史委員會
廣東美術館
廣州中山大學藝術研究中心
廣州中山大學文物館
嶺南美術出版社
臺北敦皇藝術股份有限公司
澳門(原)市政廳
澳門素玉軒
李偉銘先生
黃大德先生
蕭彼得先生



本期封面由韋雅思（Gisela Viegas）設計

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

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

本雜誌編委會有權不發表與不退回無約投稿。

RC 文化雜誌 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。

革命與藝術追求
高劍父兄弟辛亥前後行狀初探

陳繼春*

辛亥革命是中國人民建立共和政體的標誌，極大地推動了中華民族的思想解放。本文透過探討與高劍父在此前後於香港及澳門從事革命工作，以及於民國肇建後與胞弟高奇峰在上海創辦《真相畫報》之相關行狀，以期呈現高氏兄弟在“辛亥”前後在政治及藝術領域的追求，嘗試重構高氏與黃賓虹、鄭曼陀及徐悲鴻結緣之若干細節。本文認為，高氏兄弟辛亥以後的上海生涯，為後來“折衷派”或“嶺南畫派”之形成奠定了重要基礎。

20世紀中國文化的演變，是在西方文化介入下發生的。世紀初，中國智識分子中的精英群對自身文化體系的信仰已經動搖，一大批有志於藝術革命的青年紛紛出國留學，企圖借另一文化的因子來叛離中國藝術。就素描而言，導入西方的素描觀念作為參照主體，激活中國傳統素描由單一古典形態轉換為現代形態，成了本世紀初中國藝術家的惟一選擇。

實際上，從文化格局來看，清代同治、光緒以來直至民國誕生，是中日交流深廣的階段。在繪畫方面，從19世紀70年代起，日本畫家已前往歐洲學習，山本芳翠於1878年就學習於巴黎，而隨後而至的黑田清輝等，回國後為日本畫壇引入了寫實主義和印象派畫風，營造出日本藝術西洋化的格局。日本美術不再是大陸美術的流亞，反而成了歐美美術的流亞，導致整個東亞美術相繼進入近代階段。

早年讀書於澳門“格致書院”的高劍父（崙，1879-1951）曾於當地隨法國傳教士麥拉習畫，隨後於1906年東渡日本。在高劍父渡日以前，以指頭畫見稱、善畫蘭竹的番禺人羅清[1]於1871年之前已東渡扶桑，明治八年十月，羅氏因教習書畫的理由被允許居住在淺草。人們不惜以十幾日元購其作品，潤例高於當年日本聲譽最高的伊藤博文(Itō Hirobumi, 1841-1909)。[2] 高劍父去日本的目的與其同鄉迥異，他懷有明確的學習日本繪畫的動機，而且追求於日本得以享受一個在中國無法尋覓的藝術自由表現空間。他透過參觀東京及其它地方的博物館、圖書館所展出的日本畫而獲得對明治維新後的日本美術之印象外，還先後在“白馬會”和“太平洋畫會”[3]開辦的研究所接受短期的基礎西畫訓練，“一有空閒，即帶備‘便當’便跑到動物園寫生”[4]，從而深化了他在澳門所接受的西洋畫素描技巧。從目前所見

* 陳繼春，1966年出生於廣東中山，暨南大學商業經濟學學士；進修於葡萄牙科英布拉大學文學院（Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra,Portugal）；南京師範大學美術學院美術學碩士，師隨范揚、劉赦、馬士達及陳傳席等教授；中央美術學院美術史系博士，師從金維諾教授研究中國美術史；著有《錢納利與澳門》、《濠江畫人掇錄》、《濠江畫人再錄》；出版畫冊《葡萄牙記程 —— 科英布拉及其它地方》、《陳繼春澳門速寫集》及《陳繼春畫集》，與陳傳席等著有《嶺南畫派》，以及《嶺南畫派與中山》；論文及繪畫作品散見於澳門、廣州、新加坡、香港、西安、南京、北京等地報刊及出版物。

高劍父日本時期速寫之一
《高劍父寫生稿》，頁97，敦皇藝術股份有限公司，臺北，1990年。

高劍父日本時期速寫之二
《高劍父寫生稿》，頁99，敦皇藝術股份有限公司，台北，1990年。

丁未廣東圖畫展覽會第一期美術同仁合影（1907年）
廣東省政協文史委員會、廣東美術館《魂繫黃花——紀念潘達微誕辰一百二十週年》，頁119，廣東人民出版社，廣州，2001年。

的高氏在日本的鉛筆寫生稿，可見高劍父的美學思想中，西方繪畫的技法已在1907年前後萌芽於其作品之中，更確切地說其略受西方影響的痕跡已顯現。他的素描明顯受到東洋式線面結合素描的影響，他那種對西方體系折衷式的向結構傾斜的素描造詣，對他後來以寫生為手段去對抗以臨古為基礎的傳統國畫起着十分重要的作用。

“同盟”時代

1906年7月23日，高劍父在東京由劉樾杭介紹及何功沃主盟下加入了以孫中山先生為中心的各種革命勢力集結起來、成立於1905年8月20日的中國同盟會。盟書上載高氏時年二十五歲，籍貫番禺，家住河南。[5] 實際上，高氏很早有革命傾向。簡又文曾記述稱：

> 我在廣州西關述善小學時，有一位年方廿餘歲的教員，軀幹矮小，容貌清秀，剪髮易服，行動靈活，人格靄靄可親，語言津津有味，每於休息下課時，便對着我們三五成群環繞着他的小學生，細述“嘉定三屠”、“揚州十日”、“廣州屠城”等民族痛史，而高談“排滿興漢”、“創建民國”的革命理論。其人即國畫教員高先生。[6]

由此，或可解釋高氏在同盟會成立翌年就於東京成為其中一員的原因。

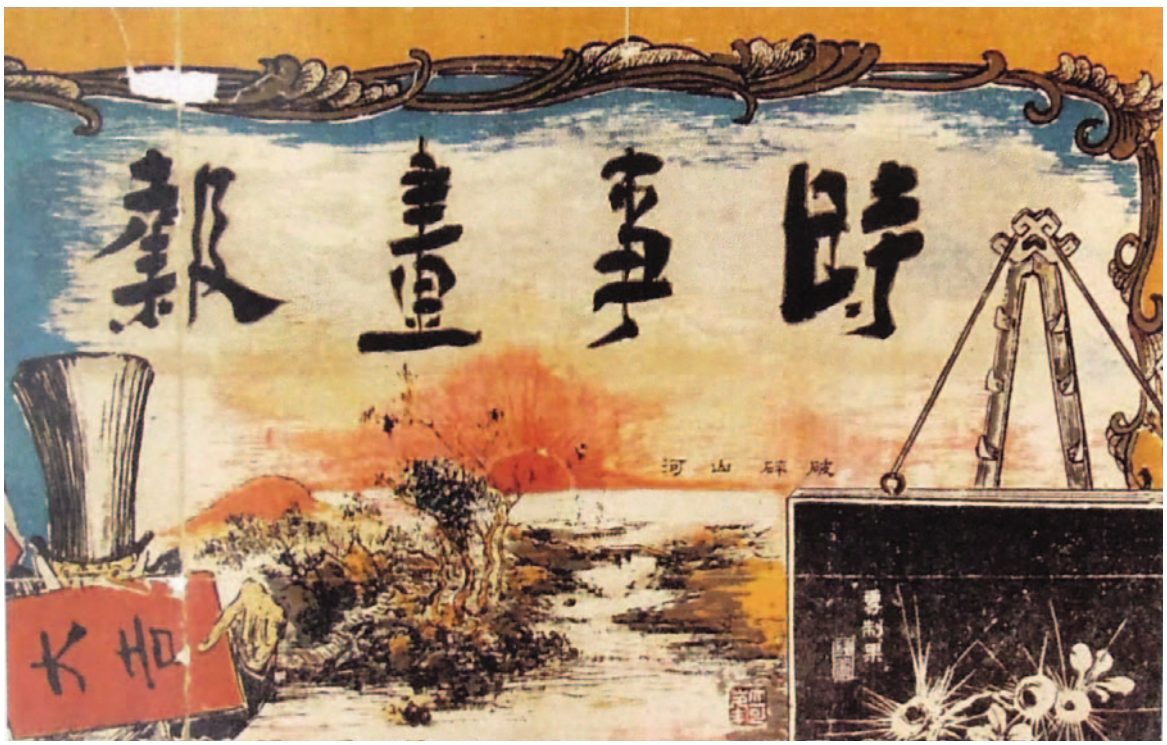
高劍父、高奇峰的油畫和水彩畫（1907）
《時事畫報》戊申年（1908）第七期

廣彩〈冷月棲篁盤〉，潘達微、陳樹人、高奇峰合作（1910）
廣東省政協文史委員會、廣東美術館《魂繫黃花：紀念潘達微誕辰一百二十週年》，頁181，廣東人民出版社，廣州，2001年。廣東博物館藏。

高劍父的藝術生涯和中國國民革命緊緊地聯繫於一起。他“在推翻帝制的革命活動同時也積極從事藝術革命，結果就是以改革中國畫為己任的嶺南畫派出現”[7]。1908年高劍父由日本返國，同年在廣州舉辦了個人的第一次展覽。他在作品中所嘗試採用的“融合中西”的形式，有別於傳統國畫，被稱為“新國畫”。在革命工作方面，他的名字於1908年在同盟會香港分會的登記冊出現。[8] 1909年2月，高劍父受香港分會委派，與後來營葬黃花崗“七十二烈士”的潘達微（1880-1929）及後來黃興（1874-1916）的夫人徐宗漢（1876-1944）[9]在廣州設立分機關，參與革命活動。[10]

這個分機關就設於“擔桿巷”（現廣州海珠區南華西路鷺州內街十三號），二樓是通訊社，取名“守真閣”裱畫店作掩護，此為近代廣州地區有政黨進行革命活動的開始。[11] 高劍父自從參與革命工作後，多次往來於省港澳之間。1910年1月廣州新軍起義失敗後，劉思復（1884-1915）等在香港組織“支那暗殺團”。根據有關文獻，“支那暗殺團”成立於1910年3月，初設於香港般含道，6月遷摩士忌街23號，及後增設一機關於九龍油麻地。寄望以暴力暗殺手段進行革命，謝英伯（1882-1939）[12]、朱述堂、陳自覺、高劍父、程克、陳炯明（1878-1933）、李煦斌等八人為首批加盟者。“煦斌自認擔任此後團內及一切運動費用，炯明亦略有資助，經費遂獲解決。”[13]就“支那暗殺團”的情況，以及與高氏有關的活動，時為成員的李煦斌回憶說：

> 是年春（即1910年）汪精衛、黃復生、喻培倫、陳璧君、黎仲實謀炸攝政王載灃。事泄，精衛、復生被逮，粵港同志聞之亦憤。於是劉思復、朱述堂、謝英伯、陳自覺、高劍父、陳克聚議組織暗殺團，遂訂團章，分執行員與補助員兩種，設機關於香港般含道十六號，定名支那暗殺團。（……）數日後，遂決議先在粵執行張鳴岐、李準死刑。（……）惟此次執行員僅一人，恐不足，遂又議決各團員得介



高奇峰《時事畫報》內之年曆畫　1909年
廣東省政協文史委員會、廣東美術館《魂繫黃花 —— 紀念潘達微誕辰一百二十週年》，頁180，廣東人民出版社，廣州。

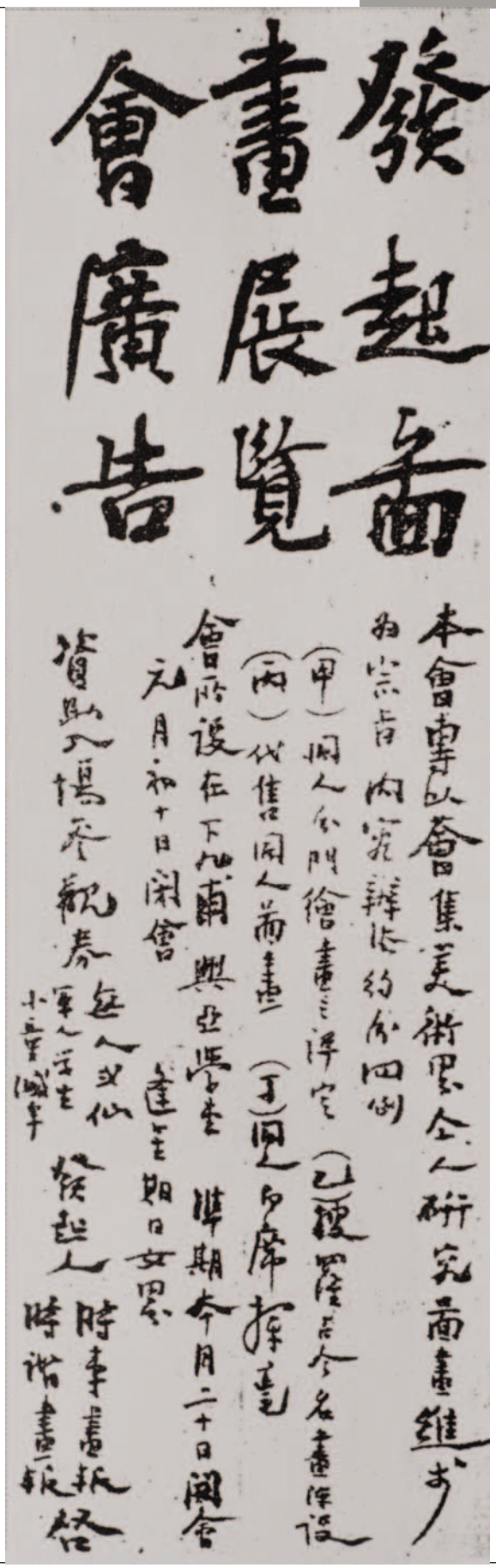
> 紹同盟會同之決心暗殺者參與，不必經入團之手續，遂派熙斌、述堂、劍父為補助員，在粵主持一切。(……) 部署略定，述堂、劍父介紹梁倚神為補助，贊襄一切。[14]

"支那暗殺團"的參加者大都是血氣方剛的青年，入團儀式定於晚上，會場四周用黑布圍繞，當中擺着一張蓋上白布的桌子，桌上放置一個骷髏頭骨。在搖擺不定的燭光中，參加者逐一上前宣誓，表達為革命獻身的決心，然後編組進行訓練和活動。[15]"支那暗殺團"的第十二名、也就是最後一名成員鄭彼岸回憶指出，為了便於活動，暗殺團分為三組，第一組除執行暗殺外，還須製造炸藥供第三組使用，成員為劉思復、高劍父、梁倚神、謝英伯、李沛基和李應生六人。[16]由於該團極端秘密，對於團員的選擇也十分嚴謹，於是產生了該團的預備團。在香港，前為廣州潔芳女校刺繡教員的同盟會員宋銘黃就是其中一員。另一方面，鑒於鄧蔭南住在屯門，附近的爆石場的炸石聲成了他們試放炸彈的掩護罩。

高劍父的角色如何？按照馮自由的記述，高氏參與了隨後北上炸載灃的籌備工作，而後來在炸水師提督李準之役中當場就義的林冠慈就是由朱述堂、高劍父介紹其入團服務的。[17]

1911年4月27日（辛亥年三月廿九日）廣州黃花崗起義失敗後，"吾黨菁華，付之一炬，其損失可謂大矣。"[18]曾參加起義的謝英伯、高劍父等人在澳門南灣街41號秘密設立"同盟會澳門支部"，由謝英伯任主盟人。同時盧宗縉－盧九（1837-1906）的第三子與林君復、蕭聘一向澳門總督馬沙度（Álvaro Melo Machado）申請在白馬行街釣魚臺的一座三層平房的二樓內成立了"濠鏡閱書報社"[19]以作為該會的半秘密機關，繼續未竟的革命事業。

"濠鏡閱書報社"的注冊名稱為"濠鏡公眾閱書報社"，開幕於1911年8月[20]，斯時就讀於澳


廣東圖畫展覽會第一期廣告（1907）
廣東省政協文史委員會、廣東美術館《魂繫黃花 —— 紀念潘達微誕辰一百二十週年》，頁119，廣東人民出版社，廣州，2001年。

門培基學校的學生古桂芬、馮印雪（1895-1964）、馮秋雪（1892-1969）、區鳳韶、何國材和趙連城（1892-1962）[21] 等六人首先加盟。[22] 一段時間後，“濠鏡閱書報社”的活動被廣州派來的清廷密探察覺到了，並成功地滲入了該組織，進行了多次破壞活動。可是，這些不平常的舉動還是給同盟會的人發現了，決定秘密剷除奸細。高劍父參與了是次行動，他與同習畫於居廉的隊友梁倚神成功地把奸細引到龍嵩街八角亭菩提巷梁氏的住宅內，宣佈其罪狀，並加以處決[23]，即將屍體埋於住宅的地下。這次行動就是後來被稱作同盟會澳門分會著名的一次鋤奸大行動。[24]

謀炸李準的行動失敗以後，高劍父等人於1911年8月由香港返回廣州，策劃對廣州將軍鳳山的暗殺。在“支那暗殺團”的協助下，屬黃興直接主持的“東方暗殺團”的李應生弟弟李援（沛基）[25] 1911年九月初四（10月25日）炸鳳山[26] 的火藥，就是高劍父參與在廣州河南“廣東博物商會”的燒瓷廠製造的，而參與暗殺活動的成員也是高劍父發展的。從李援行刺前加入同盟會的盟書的影印件中，主盟人高劍父的名字赫然出現。[27] 由此可見，高劍父是“支那暗殺團”的創始人之一。

“支那暗殺團”在粵活動之中，與同是成員、祇是在經費上予以資助的陳炯明一樣[28]，高劍父的身影一直閃爍其間，林冠慈、陳敬岳（1870-1911）狙擊李準時，“遂由高劍父各給毒藥一包，謂行炸時倘遇不測，服之可免慘刑。”[29] 由此，僅管他沒有擔任最危險的“執行者”角色，而是以“補助者”—— 即是以幕後組織者和策劃者的角色出現，高劍父所起的作用是肯定的。

在高氏的革命工作中，曾擔任暗殺團的副團長，其後更與梁倚神、李應生三人在廣州龍眼洞[30] 附近的“昌大公司”秘密製造火藥。

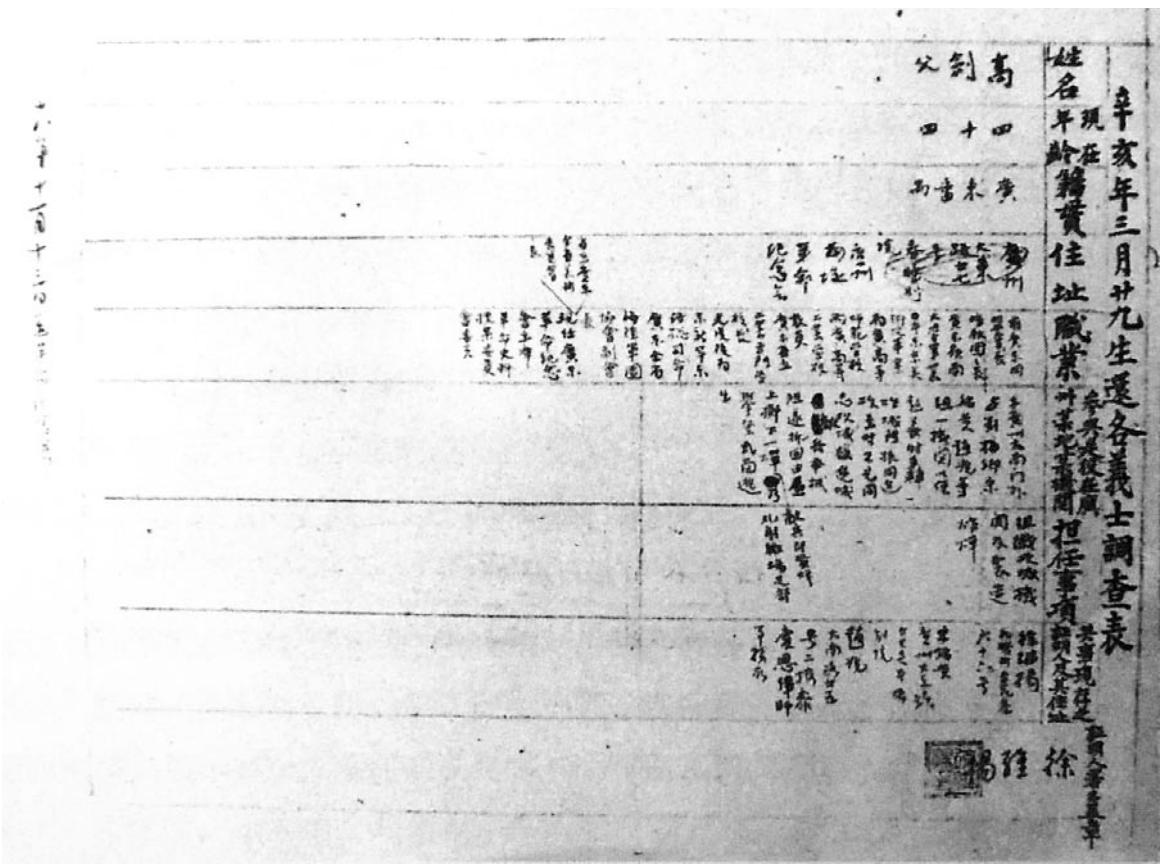
廣州東郊的龍眼洞婆髻嶺，三峰高聳，怪石嶙峋，山下一派松林，菁密幽邃，人跡罕至，僅

時有獵人到此打獵。梁倚神[31]、高劍父、李應生三人得李福林[32]介紹，時在公司住宿，名為打獵、寫生，實則製造炸藥和試驗炸彈，故在婆髻嶺獅山一帶的山嶺，時聞轟隆的爆炸聲，農民們知道這是革命黨的行動，口裡卻說："先生們到此是打獵、寫生作消遣的。"一次，因天時太熱以致炸藥爆炸，梁倚神被炸去左目，傷及左腿，後得農民救護而得以在公司療治。不過，梁氏癒後步履頗艱，不良於行。[33]

廣州光復當年，高劍父與謝英伯率領由香港學界、商界、新聞界和香港大酒店百餘人的隊伍回廣州。當然，這一"回"是比較曲折的，至少在路途上如此。武昌起義成功後，陳炯明、王和順率民軍起義於東江，由淡水墟分四路向惠州、博羅進攻。惠州一路由陳景華的弟弟陳自覺、陳逸川率領，而石龍一路就由謝英伯、高劍父率領。當年同行的趙連城後來回憶云：

> 領隊人謝英伯、高劍父被大家戲稱為"大都督"、"二都督"。隊裡主要人物還有劉兆懷（有"三都督"之稱）、李杞堂、劉一偉（葦）、朱述堂、陳哲梅、梁倚神等（……）由於清軍自動撤退，光復石龍沒有經過戰鬥。由於人數眾多，分批承火車或民船向省城進發。[34]

因為民軍來自四面八方，成分複雜，組織鬆散。根據高劍父傳略，辛亥革命時他曾任東軍總司令，收復虎門炮臺一帶。光復後，高劍父首先將



辛亥年三月廿九日生還各義士調查表（1929）
李偉銘〈藝術與政治二位一體的價值模式 —— 二高研究中一個耐人尋味的問題〉
載中山大學藝術學研究中心編《藝術史研究》，第1輯，頁396，中山大學出版社，廣州，1999年。

高劍父夫人宋銘璜像

李偉銘：〈藝術與政治二位一體的價值模式——二高研究中一個耐人尋味的問題〉，載中山大學藝術學研究中心編《藝術史研究》，第1輯，頁397，中山大學出版社，廣州，1999年。

部下解散，聯合海、陸軍將領，設海陸軍團協會以控制之。後來，高氏在陳炯明任會長的“廣東軍團協會”中任幹事[35]，並在一定程度上脫離了政治生活。

另外，當馮自由出任中華民國臨時稽勳局局長時，高劍父於1912年就以“曾參與革命諸役之同志”身份應聘為委員，與蔡元培、陳少白（1869-1934）、于右任（1879-1964）等二百多人同時也在被聘之列。[36]

對於“辛亥”前後，高劍父後來回憶云：

> 劍父在日本東京時，總理委為廣東同盟會會長，命回粵組織支部，即設總機關於廣州河南竇崗，名博物商會，表面為繪畫瓷器及剝製標本之業，同時分設一機關於河南鰲□□□，名守真閣，表面為裝裱字畫之業，職員有朱述堂、莫紀彭、徐宗漢、宋銘黃、陳炯明、謝紀原、李煦斌、李應生、徐慕蘭等。倪映典、陳哲梅等新軍同志，多在此計劃軍事。正月初三□□□，新軍舉義，事敗被封。旋又設機關於河南沙地，名十字會，表面為救傷□醫施藥，派馬達臣、伍漢持、梁倚臣、趙兆、謝盛之主之。又設機關於石井兵工廠及河南機器廠，則派李威儀、何布雄、陳元、梁六、李深主之。後設機關於岐興里、名繽華學校，一設岐興中約，名培淑女校，表面皆設圖畫專科，派宋銘黃、徐慕蘭、梁倚川、梁雪君、許劍魂、黃悲漢等女同志主之。又設一機關於靖海門中法醫院內，派該院醫生張清潭、施正甫、李少華主之。又於美國教會之傳道火船，設一流動機關，派林冠慈、趙俠主之。嗣於河北高第街，設一機關，名瓷業公司，派曾伯諤、王師靈、劉古香、饒輔廷主之。三月廿九事敗，輔廷被

李援像

《真相畫報》第十三期，真相畫報社，上海，1913年。

執遇害，因而被封。前後入會共六百餘人。

光後前四、五、六年，嘗辦時事、平民等畫報，鼓吹革命。

又前三年，劉思復出獄，寓香港捷發四樓之機關部。思復欲卷土重來，再圖暗殺之舉，輒者獨力，恐難成功。劍父則主張擴大組織為暗殺團，乃物色黨員加入，由劍父於老同志中，平日最堅決者，損（選）七人先行加入，如朱述堂、陳自覺、李熙斌、林冠慈、梁倚神、陳炯明、趙壽是也，思復則介紹謝英伯、程克、丁湘田、鄭佩剛，陳炯明則介紹陳敬岳、何鐵等，共二十餘人。議決入北京執行載澧死形（刑），並營救汪精衛，議定劉思復、朱述堂、高劍父、程克、林冠慈同行，乃在粵先炸李準、鳳山為試驗。

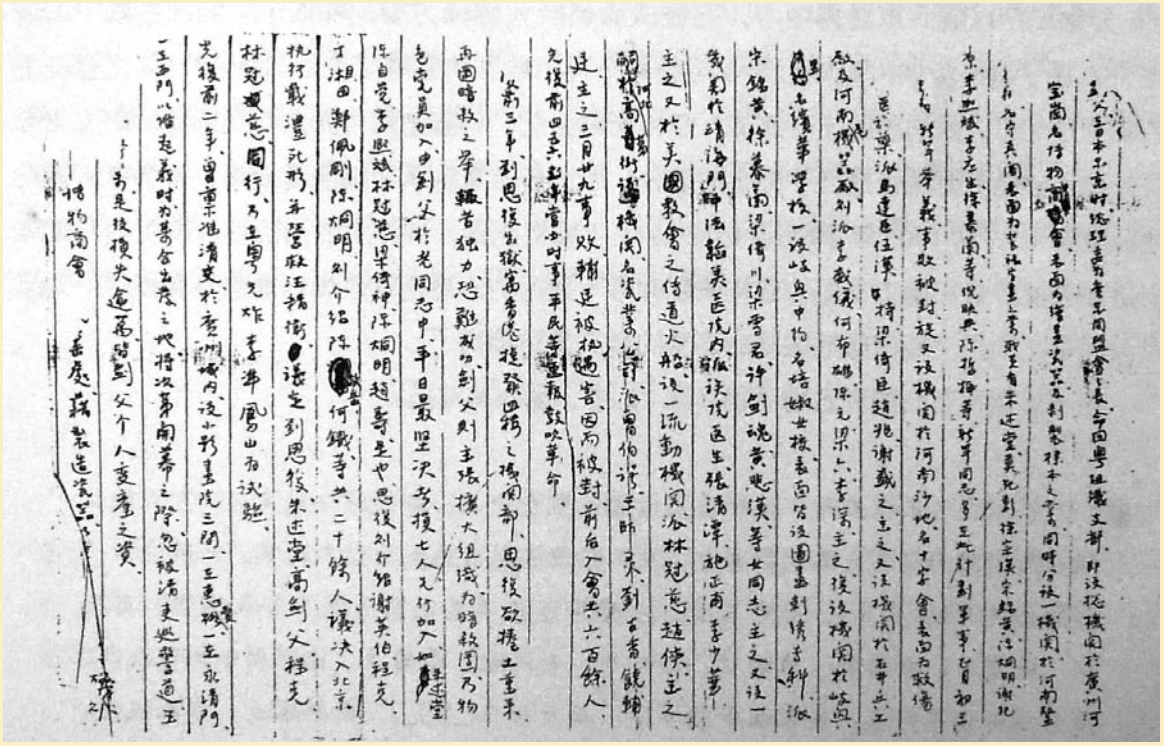
光後前二年，曾稟准清吏於廣州城內設小影畫院三間，一在惠愛路，一在永清門，一在西門，以備起義時為集合出發之地。將次開幕之際，忽被清吏巡警道，王□□□□□□。是役損失逾萬，皆劍父個人變產之資。

以繪畫人身份為起點而參加推翻滿清的革命，這在辛亥革命中不在多數。從上文看來，高劍父自撰材料的手稿，與當時戰友或上司的記錄有一定的差異。上文是高氏家藏之物，影印件捐與廣州美術學院嶺南畫派研究室，文末尚有“支那暗殺團經過事實及炸李準、鳳山等詳情，容當錄呈，並希斧削，十二月五日寄”的字樣。學者相信，此文或與民國十八年十一月十三日高氏寄予革命紀念會的《辛亥年三月廿九生還義士調查表》為同一性質的材料。(37)

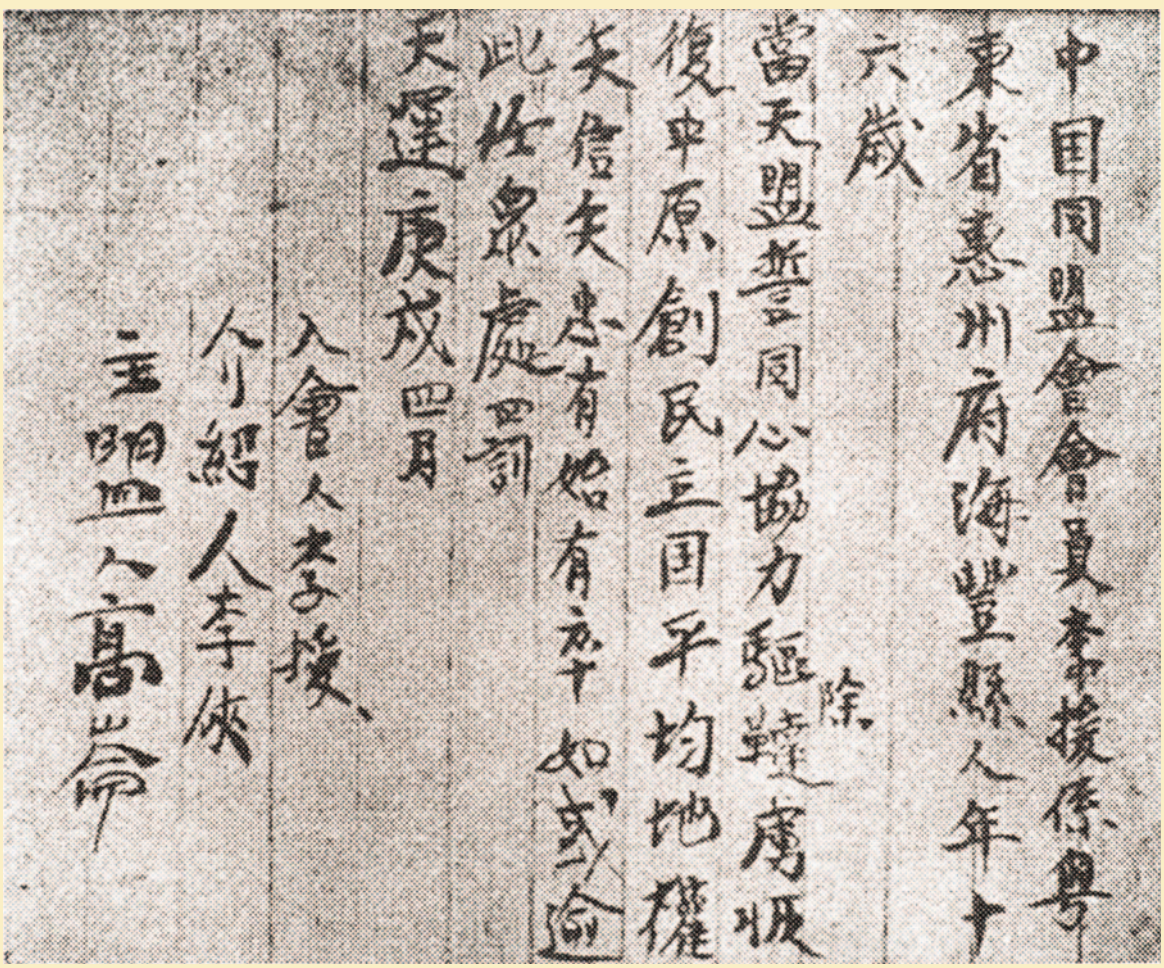
是的，上文是高劍父在辛亥“三．二九”前的經歷自述，而〈辛亥年三月廿九生還義士調查表〉中高氏的情形如何？高氏表內文字整理如下：

辛亥年三月廿九生還義士調查表	姓名	高劍父
	現在年齡	四十四
	籍貫	廣東番禺
	住址	廣州大東路廿七號春睡別院、廣州南堤革命紀念會
	職業	前廣東同盟會會長、暗殺團團長、廣東嶺南大學畢業、日本東京美術院畢業；兩廣高等師範學校、兩廣高等工業學校教員；廣東省立工業專門學校校長；光復後為東新軍東路總司令，廣東全省海陸軍團協會副會長；曾任廣東全省美術展覽會會長。現任廣東革命紀念會主席，革命史料檔案委員會委員。
	參與是役在廣州某地某機關	在廣州大南門外與劉梅卿、宋銘黃、趙兆等組一機關，以便起義時轟炸城門，協同進攻。至時不見同志攻城，欲進城，敵兵舉械阻，遂折回，由屋上擲下一彈，敵兵即發彈，乃亂射，微傷足部，攀登瓦面逃出。
	擔任事項	組織攻城機關及製造炸彈。
	共事現存之證明人及其住址	徐維揚，光塔街杏花巷六十六號。
		宋銘黃，廣州大東路廿七號春睡別院。
		趙兆，大南路廿五號二樓黎慶恩律師事務所。
	證明人署名蓋章	徐維揚

值得指出的是，從曾參加“二．二九”之役的倖存者姚雨平的回憶文字看來，上表高氏所說的轟炸大南門不見於起義計劃。(38) 不過，同一歷史事件，就算是參與者，不同的人處於不同的崗位，對同一事件的認知也可能不一定相同，同時，在軍事行為中也不可以排除因地制宜改變戰略的情況出現。姚氏的回憶發表於1962年，而高氏之表填於1929年，年代久遠，記憶有差異或不可避免。此外，高氏表內某些工作單位的稱謂與確切命名有些許差異。而在1929年，斯時孫中山先生



高劍父對辛亥前的回憶手稿
李偉銘：〈藝術與政治二位一體的價值模式——二高研究中一個耐人尋味的問題〉
載中山大學藝術學研究中心編《藝術史研究》，第1輯，頁393，中山大學出版社，廣州，1999年。



高劍父主盟李援入盟書
《真相畫報》第十三期，真相畫報社，上海，1913年。

高劍父與戰友（左起：高奇峰、高劍父、廖仲愷，右一是朱執信）
《高劍父一百週年紀念》，頁17，澳門市政廳，澳門，1999年。

已逝，陳炯明因在1925年他的殘部被李宗仁等的桂系軍摧毀而逃到香港。在廣東，政治勢力集結於陳銘樞（1889-1965）手中。當然，我們無法遽斷高氏是否言不由衷，但無論如何，高氏在辛亥中“躬與其列”是無疑的。

與世界其它地方一樣，在一個論功行賞的價值形態中，光復前的功績在某一程度下是衡量的因素之一，與中華民國成立以後所能分享到的政治利益相連。誠然，當年於廣東進行反清活動的掌門人順理成章成了民國初期廣東政壇的要人，如黃興、胡漢民、汪兆銘和陳炯明等。可以相信，在革命和建國的歷程中，高劍父無法與他們相比，自然分享到的成果也不多，高氏甚至比不上他的戰友、在“三・二九”時與卓國興一起負責放火的李沛基。[39] 高氏脫離政治，在某一程度上不無不得已的苦衷。當然，高氏全力轉向藝術，也有實踐當年參加革命時“功成身退”諾言的意味。

追求“真相”

辛亥前後的政治生態表明，1910年，廣東新軍於廣州起義，殺死守軍數百人，各地群眾反抗清政府統治的鬥爭出現更大的高潮，而至1911年農曆三月二十九日，黃興率黨人於廣州再次發動起義，死難者七十二人；10月10日武昌爆發了轟轟烈烈的武裝起義，震動全國，各地紛紛起義，11月24日孫中山先生（1866-1925）離巴黎回國，被推選為臨時大總統。1911年11月10日胡漢民由香港抵達廣州就任廣東省都督，11月17日胡氏提議由省各界代表推舉陳炯明任副都督，同年12月25日，臨時省議會推舉陳炯明為廣東代理都督。[40] 1912年1月1日，孫中山先生於南京就任臨時大總統，改國號為“中華民國”，中華民國臨時政府成立。隨之而來，中國的政治生態急劇轉變，2月12日清帝溥儀宣佈退位。袁世凱（1859-

△ 高劍父鉛筆畫　澳門素玉軒藏

△ 高劍父《菊花》
《真相畫報》第十三期，真相畫報社，上海，1913年。澳門素玉軒藏

◁ 審美書館印的高劍父《羅崗香雪》明信片
黃大德先生提供

▷ 高劍父與鄭曼陀合作月份牌
蕭彼得先生藏

1916）從清王朝接過反革命權力，在外國帝國主義的支持下，經過南北和議，孫中山先生於2月13日提出辭去臨時大總統，2月15日，袁世凱被選為中華民國臨時大總統，3月10日下午3時，袁世凱在北京宣誓就職臨時大總統。4月2日，參議院議決臨時政府遷往北京。1912年4月25日孫中山先生偕胡漢民回到廣州，胡氏復任廣東省都督。

在此前後，高劍父兄弟投身於出版和推廣美術的工作之中，其中之一是“民國初年，高氏兄弟四人冠天、劍父、奇峰、劍僧，得廣東省政府資助同到上海，創辦《真相畫報》。”[41]《真相畫報》[42]創辦於1912年6月[43]，高氏兄弟選擇上海，不無與這一城市居民識字率居於全國前茅有關，它係資產階級革命黨人主辦的時事新聞性畫刊。

近代上海的國際化與都市化與廣州可以說是一時瑜亮，上海又處於廣州和北京之間，《真相畫報》落戶於此，南方政府的意志，又或是“二高”本質上作為繪畫人，前往日本探求繪畫均以上海為過道，近代“海派”在中國畫壇的形成方式等，成了這一選擇的重要考量。同樣，豐富的圖像內容，可以給人們帶來更直觀的視覺衝擊。由此，圖像成了該刊的特色。

該刊“每月三回發行”，屬“郵政局特准掛號認為新聞紙類”。從版權頁上得知，高劍父的四弟高奇峰（1889-1933）編輯兼發行，印刷人應枌，真相畫報社出版。該報發行所設於上海四馬路惠福里的《真相畫報》社及廣州長堤二馬路“中華寫真隊事務所”。《真相畫報》創刊號上，我們看到廣東省都督胡漢民的〈發刊祝辭〉，同盟會廣東支部部長、都督府高級顧問謝英伯撰發刊辭，“據聞當時的廣東都督陳炯明曾撥公款十萬元以作該報創刊之費。”[44] 這都說明畫報當帶有政治的背景。

《真相畫報》創刊號上發表了〈《真相畫報》緣起〉闡述對時局的看法：

> 戰事告終，南北統一，民國成立，共和伊始，吾華之父老昆弟拭目以觀自由平權之郅治者，斯其時矣。然時局變化不可端倪；惟事物無突然發生之理由，雖變態百出，必有所根據在焉。變遷之原因，約有二端：一曰社會之狀態，二曰國民模倣之心理，三曰歷史遺存之習慣。知斯三者，則將來之時局為如何之時局，匪第可以討論其是非得失，且可以匡之使正而國利民福焉。夫不知我國以往之歷史者，不足以知我國現在之狀態，更不足知我國將來之結果。本報有鑒於此，特集合躬親患難、組織民國之知己，以美術文學之精神為中華民國之知己，相與討論民國之真相，緬述既往，洞觀現在，默測將來，以美術文學之精神為中華民國之前導，分類製圖，按圖作說，旨趣所在，略述如左：
>
> （一）本報以監督共和政治，調查民生狀態、獎望社會主義、輸入世界知識為宗旨。
>
> （二）本報全冊以文學圖畫構成，或莊或諧，或圖或說，社會狀態、時局變遷，無微不顧，無幽不著，為我國特色之雜誌。
>
> （三）本報執筆人皆民國成立曾與組織之人，今以秘密黨之資格轉而秉在野黨之筆政，故所批評，用皆中肯。
>
> （……）

如上所云，謝英伯為畫報撰發刊辭，稱之為“本報”，不難看出此刊政治背景的潛臺辭。其創刊的動機是和其所發揮的文化傳播功能，頗可理解其早就被納入於民國初年政治角逐的格局之中。[45] 正如我們所知，高劍父於1906年6月3日在東京宣誓參加同盟會，同時參加過暗殺團，尤其是1910年廣州北郊燕塘新軍起義、黃花崗之役中皆“躬與其列”。[46] 正如我們在已發表的文獻中找不到潘達微於同盟會的記錄一樣，也沒有關於高奇峰與同盟會有關的原始記錄，不過，同盟會的成員後來回憶云“我十八歲在廣州府學堂時念書，畫師高奇峰是同盟會員，我隨高入盟。”[47] 是的，高奇峰於光緒末年歸國後曾在廣州的廣府中學任教員。而更早的文獻中，孫中山先生致蔡鍔（1882-1916）的信有云：

《時人畫冊》第二輯封面　　黃大德先生提供

英人哈同處不可有失聯繫，況伊曾三致意表示讚同，最好即日電慰(商務印書館可承印吾黨文件，宜多面洽。)柳亞子、高奇峰皆文學美術界中之翹楚，當慎重招待，以期合乎吾等所議。章太炎先生處宜逐時贈饋。所需行政費每月開支較大，宜縮減三分之一，軍費宜覆實增加。胡展堂、蔡孑民、吳稚暉處，可酌量擬定公費，免致開支無定。上月之事後車之鑒也。江浙之軍暫不可擴充，一俟議成，從事補充即可。滇省各軍克日北上；長江艦九號均有所備。吾不日即可到滬，展堂去時，可再轉道漢陽。

松坡賢弟

孫文，二月四日。[48]

此信函署名日期不明，然而柳亞子(1887-1958)曾任孫中山總統府秘書，1913年“二次革命”時，蔡鍔曾籌劃回應。袁世凱覺察後調他到北京，委以陸軍部編譯處副總裁之虛銜且嚴密監視之。1915年11月中旬，當袁氏加緊策劃稱帝之時，他以赴天津診病為名而化裝逃出北京，轉道日本去昆明。12月23日，他通過任可澄、唐繼堯(1883-1927)通電北京，要求取消帝制，並誅殺籌安會會長楊度(1875-1931)等以謝天下。25日時又與唐繼堯等通電宣告雲南獨立，聲討袁世凱。他任護國軍第一軍總司令，率軍入川。由此看來，此信或在1915年12月至1916年11月8日蔡鍔病逝於日本之間。同時，也由此可以想見高奇峰出任有政黨背景的《真相畫報》主事者角色的淵源。

高劍父的友人黎葛民、麥漢永曾撰文指出在廣東光復期間，孫中山先生曾派高劍父組織“北伐

《新畫法》(1916)　澳門素玉軒藏

審美書館廣告(1916)　澳門素玉軒藏

軍戰事寫真隊”，同時計劃發行《戰士畫報》，飭令各地民軍領袖分擔該隊經費；高劍父抵達上海時，孫中山已辭去臨時大總統之職，寫真隊計劃因此流產。[49] 如果黎葛民、麥漢永的記述不錯的話，那麼高劍父早在1912年4月已抵上海了。同時，從《真相畫報》創刊號所載〈武漢三鎮全勢一覽〉圖一幅，黑白照相版印刷，其是約有五尺半長的長幅畫，是1912年6月1日由《真相畫報》攝影、民恭題辭的俯瞰武昌、漢口、漢陽、揚子江全景長卷。還有〈孫總理解任出府之景況〉、〈南京驅時總統府人物之一斑〉、〈廣州黃花崗七十二烈士墓〉、〈廣州紅花崗三烈士墓〉、〈兩廣總督衙門〉、〈孫中山先生致祭黃花崗〉、〈民軍致祭黃花崗〉、〈廣東海軍將領及海軍學生致祭黃花崗〉、〈廣東海軍全體致祭黃花崗〉及〈黃世仲、王澤民、香益遠伏法之屍棺〉等攝影圖片，顯示了其攝影隊伍的龐大。成員中有隨孫中山先生活動，隨時拍攝照片進行報導，並深入軍隊攝取活動進展情況。

文獻表明，孫中山先生宣佈解除臨時大總統職務在1912年4月1日[50]，並在參議院行辭職禮。4月3日，總統府大堂前，文武官員和各界人士肅立兩側，衛隊持槍列隊行注目禮，和孫中山先生依依惜別。孫中山先生登上敞篷汽車，離開了總統府。孫中山先生於4月下旬回到廣州，他親自主持了這年5月15日（農曆“三．二九”）黃花崗起義一週年公祭大典。[51] 1912年5月4日，廣東民團總長黃世仲被代理都督陳炯明即捕即殺於廣州越秀山。《真相畫報》能於6月5日於上海出版時附有這些圖片的雜誌，可以想見該報攝影隊的規模和速度，因為“中華寫真隊事務所”和黎葛民、麥漢永筆下的“北伐軍戰事寫真隊”在稱謂

革命時期的高劍父
盧延光、韋承紅《嶺南畫派大相冊》，頁25
嶺南美術出版社，廣州，2007年。

日本時期的高劍父
盧延光、韋承紅《嶺南畫派大相冊》，頁26
嶺南美術出版社，廣州，2007年。

▷革命時期的高劍父
《高劍父一百週年紀念》
頁34，澳門市政廳，澳門
1999年。

◁ 高劍父在街頭
(約1893-1897)
《高劍父畫集》，頁107
嶺南美術出版社，
廣州，1991年。

上有些距離，但是《真相畫報》從第四期（1912年7月11日出版）起就將“中華寫真隊事務所”改為“真相畫報粵局”。很有可能，《真相畫報》攝影圖版的來源就是中國第一支新聞攝影報導專業隊伍——“中華寫真隊”，又或是其實際上是《真相畫報》的攝影採訪機構。而另一個旁證，即《真相畫報》第三期中就刊出了1912年5月中旬廣東佛教總會於廣州六榕寺歡迎孫中山先生的照片。

從傳播範圍而言，上海與外國的聯繫比廣州相對密切和便利，《真相畫報》於第二期起加上了英文標題；在發行上，創刊號的分售點是國內各省的大書坊，第三期起在南洋新加坡、大馬的曹萬豐書莊有分售，第五期至南洋各大埠的書坊，到第七期起已擴展到檀香山正埠各書坊。這與同盟會在海外的勢力分佈相近。

另外，該刊刊登了不少革命党人的英勇事蹟、時事照片等。實際上，《真相畫報》的出版會因應某些突發事件而延後，如第十五期期封面中注明出版於1913年2月11日，但所刊的宋教仁（1882-1913）被刺案卻發生於3月20日；第十六期報導之宋教仁的追悼大會是1913年4月13日舉行的，可是雜誌的封面表明出版於1913年2月21日。

一、 初試啼聲

署名 “懷霜”之〈真相畫報序〉說：

> 主任番禺高君奇峰，久留海外，學識淵懿，與其諸同志憑藉丹青神技，開悟國人，咸能自信。舊歲以來，亦既週行域內蹤跡名勝，吐納煙霞，厚其胎息；又出沒槍林彈雨中，舉鼎革戰場，一蕩一決，收之眼底。今悉寄之手腕，以惠吾曹，億兆同胞，免冠趾躍，曷俟蓍蔡。然而，瑰奇之士，不得志於時，輒遁身於美術以救世，可唏也已。

顯然，這不僅是作者的感嘆，“在很大程度上，也可以視為在民國初年的權力、利益再分配中，未能獲得預期的效益的革命黨人普遍能夠得到的

高奇峰及高劍僧
盧延光、韋承紅《嶺南畫派大相冊》，頁60
嶺南美術出版社，廣州，2007年。

世態炎涼之感。”[52] 但是，雖然高奇峰在從事《時事畫報》中就畫出了〈破碎山河〉，被譽為革命氣息甚強的畫人，但高氏兄弟選擇了自食其力的方式，這在早期同盟會員在辛亥革命以後的行狀是很突出的，故此孫中山先生曾因高奇峰的選擇而說他 “勤儉不可及也”[53]。

透過《真相畫報》的啟事“文畫大歡迎”，我們可以知道該刊對於“論述與時評”文稿的要求是“對於本報所定，以監督共和政治，調查民生狀態，獎進社會主義，輸入世界智識四大宗旨，能發揮盡致者。”[54]“以文學圖畫構成，或莊或諧、或圖或說社會狀態、時局變遷，無微不顯，無幽不著，為我國特色之雜誌；執筆人皆民國成立曾與組織之人，今以秘密黨之資格，轉

高劍父〈花卉草蟲 〉(1902)
《高劍父一百週年紀念》，頁2，澳門市政廳，澳門，1999年。

高劍父〈老僧〉
《嶺南三高畫藝》，頁9，中文大學文物館，香港，1995年。

高劍父〈仿惲壽平水仙蟹石〉(1902)
《嶺南三高畫藝》，頁2，中文大學文物館，香港，1995年。

而秉在野黨之筆政，故所批評用皆中肯。”雜誌分文稿與圖畫兩部分。文稿設三個欄目，設論說及時評欄，以監督共和政治、調查民生狀態、獎進社會主義、輸入世界知識為宗旨；科學欄則刊登有形、無形諸科之論著、農工實業之纂述；雜著欄主要刊載小說、遊記、文藝小品等。圖畫則設四個欄目，形勢撮影、畫欄刊登國內之軍事要點、交通樞紐、名城鉅鎮、山川阨塞，以及一切名勝；國內偉人照像欄則刊載古代英雄像、洪朝人物像、當代名人像；美術畫欄則刊登人物、山水、花卉、鳥獸、魚蟲，不分古今；滑稽畫一欄則要求能以詼諧之筆，做警世良箴。

就目前我們所見的材料，《真相畫報》封面構成中，多為高氏兄弟及同仁的手筆，以及每期全是畫出來的，沒有媚俗和裝模作樣，意味深長，每一期均不重複，與中國同期的大多數刊物不一樣。如——

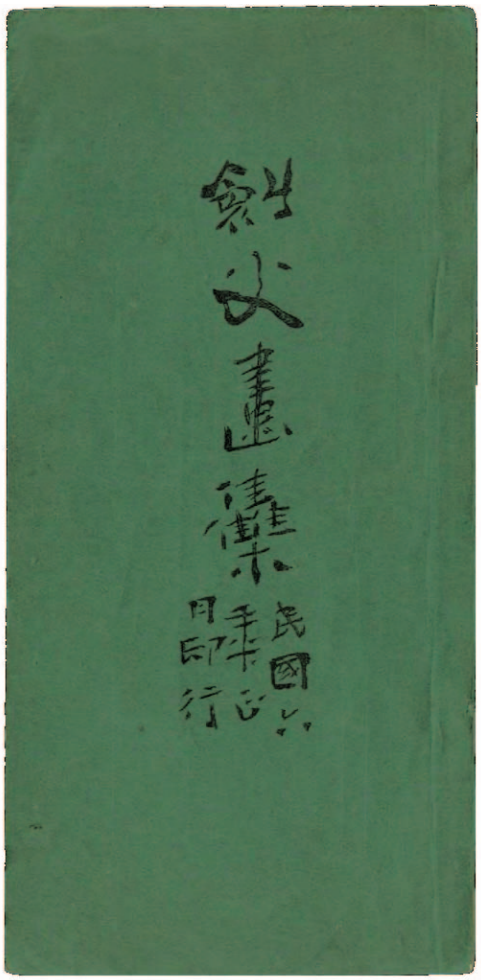
第一期的封面就是高奇峰以水彩的方式描畫一位身穿西服且頭戴帽子的畫家，坐在小櫈上，伸出右手在豎立的招牌上修飾“真相畫報”的畫字。油畫箱被放置於草地上，箱蓋的上部署上“奇峰”和其用印。畫報注重“畫”的意識，油然而生。

第二期的《真相畫報》出版於“中華民國元年六月念一日”，其封面是高奇峰的作品，內容繪畫着一位穿西裝的攝影師手戴白手套，操動着帶腳架的攝影機，以樹林為對象進行拍攝。

第三期《真相畫報》封面是水彩人物畫。出版日期署在1912年7月1日。身穿西服的男子左手持着禮帽，被置於封面的左下角。男子右手正掀起腥紅的布幔，預示着“揭幕登場”。“奇峰”的署名和印信被置於封面的右下角。

第四期《真相畫報》封面以電影蒙太奇的手法畫出的彩色獅子頭像，獅子精神奕奕，目光炯炯有神，其兩眼圓瞪，毛髮飄蕩，甚具威凜之態。細緻的描畫，使獅子的鬚髮纖毫畢露，頗能寓意當年拿破崙所言的中國這頭獅子已是睡醒了。

第五期封面以頗具鄭板橋書體的方式呈現，由於我們所見的早年《時事畫報》上署名高崙的



《高劍父畫集》(1917年書影)　　私人藏

〈論畫〉也是以與此書風書寫的．而高奇峰在其早年繪畫的落款中，也頗喜鄭板橋的書法，由此我們沒有足夠的條件確定其歸屬。然而，畫幅中部的雞甚是軒昂，頗有日本“軍雞”的氣勢，以此時期高劍父、高奇峰在禽鳥的表現方式，似乎該畫成於高奇峰之手的可能性居多。封面署“每月三回發行”、“民國元年七月念一日第五期”。

第六期的封面是一個地球儀。其底色灰藍，周圍有白色的星星圖案點綴。上署“元年八月一日出版”，而封面的右下角是作者的私印。

第七期，刊物的封面以英文寫著－辦公室：上海福州路惠福里45號，“真相畫報”以帶鄭板

高劍父〈蜻蜓蘆葦〉(1908)，《嶺南三高畫藝》，頁6，中文大學文物館，香港，1995年。

橋的書風寫出，出版日期是民國元年八月十一日，封面的主圖是兩枝菊花由下而上，六朵黃花大有兩三朵盛放，兩正一背，一朵半開，而另兩朵正含苞待放。此畫的地色為棗紅，菊花以勾花點葉的方式寫出，壓角印章為“劍廬”。此期內容包括大總統孫中山先生及全體國務員晉謁明孝陵，孫總統肖像及朱元璋肖像，孫中山乘火車抵京及前門火車站等照片。除多幅當時政壇漫畫及文章外，還有一幅高奇峰為丘仙根（1864-1912）[55]畫的扇面，以及高劍父的花鳥畫和伍懿莊（1869-1928）的少年作品各一幅。種種跡象表明，封面是高劍父的手筆。

第八期《真相畫報》的封面仍是高奇峰的手筆，從畫面的技法來看，它是一幀水彩畫，畫中的上半部靠左處是一隻橙色有翼的“龍”，雙鼻和嘴呼出白煙，但其造型與中國傳統的龍的造型相去甚遠，反之與目前我們所認知的“翼龍” 外型相近。其立於荒原之上，天黑地裂，而在右下角表現的是一位右手持劍與之對峙的武士。出版日期署“元年八月念一日”。

第九期《真相畫報》的封面是高奇峰的另一作品，彩色封面中部上刻“真相”二字，以及出版年月字樣的石碑，其上是剛飛翔而至的巨鷹，其雙爪正抓着碑的另一側，碑石的半截沒於水中。很明顯，探求事件真實作為該刊的宗旨之一，封面無疑是中國諺語“水落石出”的形象寫照。封面署“民國元年九月一日出版”。

第十期《真相畫報》封面是水彩畫，報名由李懷霜（1874-1950）題耑，它就是1912年4月4日於上海禮查西餐館公宴孫中山先生，而且請其出任自由黨總裁之人。[56] 自由黨於1912年1月8日李懷霜及王錢、趙銼章、楊鴻春等人發起。 同年2月3日在上海張園舉

高劍父：〈松鳥黃昏月〉(1919)
《嶺南三高畫藝》，頁12，中文大學文物館，香港，1995年。

高劍僧〈鷺〉(1911)
《嶺南三高畫藝》，頁61，中文大學文物館，香港，1995年。

高奇峰〈松鷹〉(1908)
《嶺南三高畫藝》，頁55，中文大學文物館，香港，1995年。

行大會，該党在醞釀成立時，推舉南京臨時政府大總統孫中山先生為主裁（又稱正總裁）、陸軍總長黃興為副主裁（又稱副總裁）。李懷霜則以臨時副主裁身份主持黨務。由於該党是民國初年一個急進的政黨，主張激烈且旗幟鮮明，曾公開申明“與同盟會是一個宗旨，有民族的主義，民權的主義，民生的主義”。所以自成立起就一直得到孫中山先生的關懷和支援。李氏於《真相畫報》的出現，可以說是與高氏兄弟所代表的政治取向一致的。刊頭章草書風流動，圖版上畫着手持五色旗、身穿軍服的小丑式人物張口吶喊，立於地球儀上。畫報的出版日期是1912年9月11日。

第十一期《真相畫報》的封面底色是米黃色，出版日期僅署民國元年冬日，緣於內文中刊出有關1912年11月9日新荳欄至長堤西一共燒去店舖約四百九十多家的火災的報導及圖片，推測其出版日期為當年12月。封面為水彩畫，上畫三個人物，中一人可使人辨認出那是史堅如（1879-1900）。1900年史氏炸廣東巡府衙門不遂被捕後的供辭，就被當年同學高劍父刊於此期之中。[57]對比內文，另一位可能是後來被稱之為“民國第一懸案”、1912年5月1日被槍決於廣州越秀山的廣東民團總長黃世仲（1872-1912），他們的前後有以隸體所書的“真相”兩字，在群像的後面是平塗的褐色色塊，筆觸零亂，頗予人想起乾涸了血跡的形象。封面的右下方有一方形篆刻印章，上刻文天祥（1236-1283）詩句“留取丹心照汗清”。

第十二期封面中刊出一隻老虎，由高奇峰繪畫。此虎被置於封面的右側，虎的右爪前伸，與其下方的“真相畫報”的“報”字頂部相接，眼睛瞪著封面左側的“奇峰”署名，搖動的老虎尾巴畫得甚是有力且自然，被置於作者署名的上方，其間斷而又連續的斑紋令畫面的空間感和寫實效果增強。

第十三期的封面中，畫幅的左下部是一叢包含白菊花、桃花、梅花、牡丹的圖像，其後是充分圓的月亮，“真相”兩字正被置於封面的中間，題識稱“第十三期，民國二年正月莽蒼作。”中國新年的祝頌語“花好月圓”的涵義正由此析出。從題字的書風看來，它應出自高劍父的手筆。

第十四期的封面[58]上署出版日期為“二年二月一日”，封面中繪畫佔去五分之二，下方的中文的“真相畫報”美術字佔五分之一，其餘是英文刊頭，被置於底部。畫面是五朵菊花，襯托着圓形圈內的三隻山羊。風格相當寫實，體裁近於強調光與影的西方鋼筆素描，左下角是“高畫士”的朱文印，這就是高劍僧的用印[59]，也就是高劍僧（1894-1916）參與《真相畫報》的見證之一。值得指出的是，1913年是牛年，在此之前的1月15日，李烈鈞抗拒袁世凱；1月19日，孫中山先生在上海國民黨茶話會上宣傳政黨政治。作者選擇羊，正有“三羊啟泰”之意。其最早出自《易經》，大意為“冬去春來之意”。“三羊圖”的意思即有招來吉利之象徵，可以帶來好運！

第十五期的封面[60]之中，以黑底反白且由篆書寫出的“真相畫報”直幅被置於左側，其旁是一身穿古裝的士人，鈐有“磊公”的印章在兩者之間。這是《真相畫報》封面中少有的明確標明鄭侶泉的作品；頂部是以中英文印出的“第十五期，民國二年二月十五日出版”；封面主體顏色是米黃，人物右手之外是几案。古裝士人頭戴東坡帽，衣褶以釘頭鼠尾的方式描出，線條頗為“入紙”，後腦勺的頭髮用筆簡練；帽子的長帶飄於後背，用筆又見瀟灑，士人側的几案以大筆橫寫，筆法甚見利落。人物與招牌相處的元素，不禁予人想起創刊號封面的處理方式。整幅封面畫頗有中國傳統意味，而人物的背影與其眺望的方向，回溯的意識甚是盎然。

第十六期《真相畫報》的封面上方的刊名以篆書寫成[61]，其下是出版日期“民國二年二月念一日”。封面畫是灰黑底色，所有文字反白，封面畫是一張斗方，畫着一隻鳥於天空飛翔，同時正低首下望，形態甚是舒展而且構圖特別，頗有以攝影為藍本而進行藝術創作的意味，右下角的方形朱文印為“樹人”，也就是說，它的作者就

革命時期的高劍父
盧延光、韋承紅《嶺南畫派大相冊》，頁28
嶺南美術出版社，廣州，2007年。

是正在日本東京立教大學修讀英國文學的陳樹人。

第十七期的封面中，前景是一位身穿外國紳士服飾的人的背影，衣冠楚楚，正在整理衣襟，可是在攬鏡自照之下，鏡子中所顯現的是身穿滿清官服的人的頭像。《廣雅》曰：“鑒謂之鏡。”說明鑒與鏡是一個意思。巫師把石鏡作為照妖、驅鬼的法器來使用。作者於鏡中繪出西服男子的清裝形象，不無照妖的意味，從而揭示出某人復闢帝制的本質。封面有宋體“民國二年三月初一日出版”。

二、成員

1）黃賓虹

畫報的創設，人員是一個重要因素，而撰稿人的政治取向、學術能力和藝術主張，無疑是《真相畫報》於學術上或市場上生存的重要因素，高氏兄弟在上海，獲得了後來中國美術史上重要大家黃賓虹（1865-1955）的支持。黃氏於1943年云：

> 遜清之際，士大夫談新政，辦報興學。余遊南京、蕪湖，友招襄理安徽公學，又任各校教員。時議廢棄中國文字，嘗與力爭之，由是專意保存文藝之志愈篤。乃至滬，晤粵友鄧君秋枚、黃晦聞，於《國學叢書》、《國粹學報》、《神州國光集》，供搜輯之役，歷任《神州》、《時報》各社編輯及美術主任、文藝學院院長、留美預備學校教員。當南北和議之先，廣東高劍父、奇峰二君辦《真相畫報》，約余為撰文及插圖。[62]

從汪改廬〈黃賓虹先生年譜初稿〉可見，黃氏於1906年便與當時在上海的東莞人鄧實（秋枚）、黃節（晦聞，1873-1935）訂文字交，而黃賓虹在二十三歲時自得乾隆年間集印名家汪啟淑舊藏古璽，從而學習篆刻。[63] 1909年，黃賓虹出任神州國光社、《國粹學報》編輯職務。[64] 如學者所云“黃賓虹一直在廣東人經營的出版社供職，所以對康、梁的維新派和孫中山的革命黨都有交往，并且形成了自己的政治主張，即以學術鼓吹革命的理想。”[65] 其“與高氏昆仲，早在民元時已有過從。”[66] “二高”

居廉與門人（約1893-1897年，廣州）
《高劍父畫集》，頁107，嶺南美術出版社，廣州，1991年。

和黃賓虹的訂交當是由在滬的粵友引見，很可能在鄧實的“神州國光社”。[67] 而黃氏亦曾向高劍父贈過自己的畫作。[68] 高奇峰舊藏中有黃賓虹鈐贈給他的兩部四冊集古印譜，上有跋文云：

> 力三代古鉢，鉢則璽古字，為近三十年中所發明，傳世亦稍多。以其文字多籀文奇字，勝漢印遠甚。余自辛亥後所得印，視曩為較精。人事匆匆，不及全拓。茲擇其尤雅者，檢奉奇峰吾兄先生鑒存，以備前篇所未備。丁巳夏日，賓虹黃樸存志。[69]

在上跋版框外黃氏別書“連跋共八十一頁足，可以襯訂二冊”，王貴忱稱上述之跋中黃氏把將裝訂的意見也詳細交待，足見不是泛泛之交。[70] 同時，丁巳是1917年，黃賓虹五十四歲，高奇峰祇是二十七歲而已，黃賓虹與高奇峰，可以說是忘年之交。[71]

《真相畫報》創刊號、第二期和第三期刊出了以“考古家美術家注意”的神州國光社、《國粹學報》廣告，而這兩個機構在上海四馬路老巡捕房東道惠福里內，此處又與《真相畫報》發行所的地址相同。由此，或可推測《真相畫報》創刊初期在鄧實等人方面獲支持。而作為後來的一代美術史學大家黃賓虹在《真相畫報》第二期亮相，前後在《真相畫報》發表了十一篇畫史專論和評論，具體如下：

題　　目	發表期
〈真相畫報敍〉	第2期
〈時評〉	第2期
〈古印譜附說〉	第2期
〈上古三代圖畫之本原〉	第3期
〈論兩漢之石刻圖畫〉	第4期
〈論魏晉六朝記載之名畫〉[72]	第6期

《真相畫報》第一期封面　　私人藏

《真相畫報》第二期封面　　澳門素玉軒藏

《真相畫報》第三期封面　　私人藏

《真相畫報》第四期封面　　廣東美術館藏

〈論畫法之宗唐〉(上)	第7期
〈論畫法之宗唐〉(下)	第9期
〈論五代畫院界作之創體〉[73]	第10期
〈論五代荊浩關仝之畫〉[74]	第11期
〈論繼荊關之董源巨然〉[75]	第13期
〈東坡開文人墨戲畫〉	第15期
〈論宣和畫譜之美備〉	第16期
〈論徐熙、黃荃花鳥畫之派別〉[76]	第17期

黃賓虹與高氏兄弟的合作，若以黃氏《真相畫報敍》看來，前者是希望透過當時開始被引入於畫報的攝影，“收其真相，遠法古人，近師造化”，也就是探討照相術對中國傳統繪畫的反思。對於黃賓虹而言，“二高”從日本學來的東西，足可作為其美術研究又或是作畫時的參考。透過對上述文稿的研讀，我們已能看到黃賓虹的畫史論述初具規模以及他獨到的思路，而更重要的是，在這樣的的著述背後，有“保存國粹”的時勢與思潮，有黃賓虹的思考與立場！這一種立場就是以回溯歷史的方式來呈現出對現實的態度。

筆者相信，黃賓虹這一系列文章，成了他後來發表〈中國畫史馨香錄〉、〈古畫微〉和〈鑒古名畫論略〉等畫史專著的先聲，與同刊中所發表的陳樹人（1883-1948）譯述《新畫法．一名繪畫獨習書》中以共時性的方式去論述繪畫，“可以說是我國現代美術期刊上發表的最早一批論文”。[77] 當然，除了美術論文以外，黃賓虹也有繪畫作品刊於其上，第三期刊出的〈焦山北望〉及〈海西庵〉是令人印象深刻的，其中後者更有兩個不同的版本，其中之一就作為“本報同人美術畫”的組成之一。

黃賓虹與《真相畫報》的合作，還表現在該刊所發表的古今畫作的組稿工作之中。正如我們所知，高劍父、高奇峰兄弟於（1908年回國發表新穎的繪畫理論是在上海《時報》，雖然如此，但1912年於上海辦刊時並沒有對海上風行的繪畫流風有深刻的瞭解。他們和黃氏合作，頗有“融匯古今於一刊”的目標。這一點可表現在：一、文字方面有陳樹人和黃賓虹所代表的不同繪畫觀點與立場；二、繪畫上，儘管如人們所預見的一樣刊出了高氏兄弟廣東的畫友和居廉同門作品，早期古今作品中就有黃賓虹如第十四期“當選百畫（一）”中的〈山水〉外，也於隨後登載黃氏金石家朋友的東西，如第二期刊出了查士標的〈山水圖〉，以及宣哲所藏的華嵒（1682-1754）名作〈四相簪花圖〉。[78] 此外，濰縣郭氏、高郵宣古愚的璽印鈐本自第十一期露面。

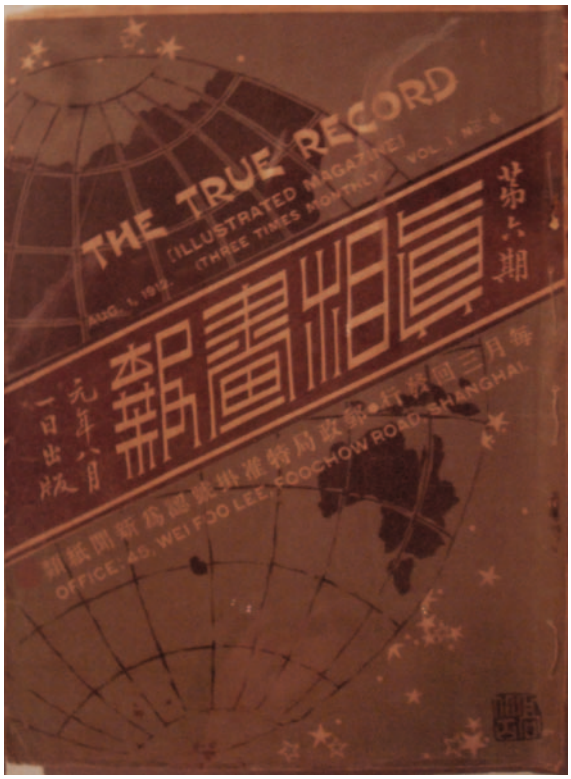
嚴格來說，黃賓虹和“二高”的合作並不代表大家對待中國繪畫有一致的看法，《真相畫報》的攝影作品讓人們得到對自然界新的觀察方式，可是對於黃賓虹而言，照相術留住了真實，但不能代替畫家從心出發而經過藝術取捨的真實。黃氏筆下的〈焦山〉，是透過追求非即時、非瞬間而且是歷史的自然，“以瞬間之景去體現永恆的宇宙意義”。[79] 這樣就與高劍父、高奇峰和陳樹人此時期著力表現的“真實的自然”迥異。

2）馬星馳及鄭侶泉

正因為《真相畫報》以圖文的方式為呈現方式，繪畫，尤其是能寫現實題材的漫畫能手當是高氏兄弟羅致的對象。當中，馬星馳與鄭侶泉（萇，1845-1918）可以說是畫報的中堅。

馬星馳，祖籍山東，別署“醒遲生”。他是上個世紀初時事新聞畫的先驅者之一。早期在上海《神州日報》的子報《神州畫報》供職，後成為該畫報的主編和主要撰稿人。馬氏作為上海最早接受西洋畫風的畫家之一，畫作大膽參用了西洋畫透視原理，畫面具備豐富的層次感，採用寫實的筆法，通過對粗細點線的和諧搭配來表達物體的陰陽向背、遠近有別，將傳統的古代工筆線描畫推向一個新的境界。另外，馬星馳還是最早使用繪畫干預生活的畫家，是我國最早的漫畫家群體中的一員。在清朝末年，畫壇開始出現一種

《真相畫報》第五期封面　　私人藏



《真相畫報》第六期封面　　廣東美術館藏

《真相畫報》第七期封面　　私人藏

《真相畫報》第八期封面　　私人藏

名為“諷刺畫”、“寓意畫”的藝術門類，當時，馬星馳在《神州畫報》就發表了許多的“寓意畫”、“諷刺畫”—— 用誇張的手法抨擊時弊，此為最早的漫畫雛形。馬星馳的作品題材主要着眼於時事新聞和上海的市井生活。他眼光敏銳，思想比較新，對清末西學東漸中出現的西洋新事物廣收博納，用作自己畫筆下的題材。他擅長運用雅俗共賞的方式以畫說事、以畫敍物，將西方的高樓大廈、火車輪船、聲光化電、風俗習慣介紹給民眾，在當時深受歡迎，與供職於《申報》的《點石齋畫報》的當家撰稿人吳友如齊名。

1911年4月，馬星馳、張聿光、錢病鶴等人共同發起創辦《滑稽畫報》，可惜其出版第一期後結業。馬星馳是受排擠離開《神州畫報》而加入《真相畫報》的，繼續從事專職撰稿人的職業。其在《真相畫報》供職，地位也不高，每日除要創作供畫報出版的畫稿外還須做廣告的清樣校對工作。正因為時事漫畫以誇張、質樸和令人感到餘味無窮的藝術手段，從而用諷刺性的手段去描繪社會百態。在《真相畫報》的創刊號中，他就發表了〈民國借債之痛史〉(第一期，1912年6月5日)和〈真相之種種〉；〈中國不振之由來〉(第三期，1912年7月1日)、《社會寄生蟲之種種》(第十六期，1913年2月21日) 等。日本於第一次世界大戰結束後佔領青島時馬星馳，在《真相畫報》發表題為“玩弄於股掌之上”的時事漫畫，揭露抨擊日本帝國主義的侵略本性，在當時影響很大。

馬星馳擅長線描人物畫，其畫風功底繼承了明清版畫線描藝術的流風遺韻，多吸收錢杜、改琦 (1771-1829)、費丹旭 (1802-1850)、任熊 (1823-1857) 畫法，筆法簡練精緻，畫工細膩規整，人物的神態因其線條而栩栩如生。不過，按照《真相畫報》第十一期〈本報同人美術畫〉(第二) 署名“星馳”的作品卻是山水畫，被標名為“古派”。[80]

另一方面，除了在上海當地聘請人手之外，當年同為《時事畫報》的同仁鄭侶泉是高劍父一手由廣州請來且供職於的《真相畫報》的廣東畫家。正如學者所言，“高劍父在上海辦真相畫報，招公往。公至之日，滬文藝士為公洗塵……”[81] 鄭氏的漫畫多署筆名“磊公”、“侶公”、“戇公”、“風雷”、“飛雷”、“天聲”、“阿癡”、“不平”等等。鄭葆的漫畫有〈守財奴之真相〉(第五期，1912年7月21日)、〈惡果寓言〉(第十七期，1913年3月1日)；而以“戇公”為筆名發表的〈社會狀態之種種〉 (第十二期，1913年3月8日)等與同在《真相畫報》上的馬星馳的作品相比，主題的表述更鮮明，更突出，鞭撻更尖銳有力，構圖也更有張力，更“生猛”。

無疑，《真相畫報》是最早的漫畫刊物之一，是研究我國攝影與漫畫發展史不可多得的資料，具有一定的史料價值。

三、繪畫

儘管《真相畫報》以攝影為媒去干預現實，以藝術來改造社會、宣揚民主理想，從而實踐“監督共和政治，調查民生狀態”的宗旨。高氏兄弟作為《真相畫報》的主事者，同時也作為畫人，他們在深諳“一張圖片抵得住千言萬語”的同時，也致力展現其對藝術的見解和追求，刊登畫作，又或是古往今來可接觸的古代優秀作品是該刊的特色之一，該刊對於“美術畫”的要求是“人物、山水、花卉、鳥獸、魚蟲，無分古今，一體歡迎”。很自然，高氏兄弟交往圈中的畫人，成了《真相畫報》繪畫內容的主要來源。

高劍父於1892年入居廉 (1828-1904) 之門，後又師事伍懿莊，與陳樹人、關蕙農 (1878-1956)、陳鑒 (壽泉) 等為同門。1912年出版的《真相畫報》於第六期刊出陳樹人的〈肇慶峽寫生〉四幅，第七期就刊出了伍懿莊少年之作絹本立軸〈生命之寶〉一圖；第十期起，刊出了高劍父的〈鉛筆畫範本〉和〈陶器圖案〉。畫報曾發表伍懿莊、何劍士的漫畫；第十三期在“史傳”欄目上介紹居廉，包括以鉛筆的方式憶寫其師之像，居廉中年所寫的〈白蘭花〉及1889年仿李鱓的花卉畫之作各一，還有用印，以及以門人的身份所撰的〈居

《真相畫報》第九期封面　　廣東美術館藏

《真相畫報》第十期封面　　廣東美術館藏

《真相畫報》第十一期封面　　澳門素玉軒藏

私人藏

古泉先生小傳〉的作品。第十六期“當選百畫”中又刊出了伍懿莊的山水畫。《真相畫報》第十五期上也刊出的溫其球（1862-1941）、陳壽泉、高劍僧作品；第十六期“當選百畫（三）”伍懿莊的〈高山流水〉；第十七期“當選百畫(四)”尹笛雲的〈山水軸〉、蘇曼殊（1884-1918）〈人物立軸〉和上海等地的中國畫，和漢等古代美術作品。

《真相畫報》還刊出過論述美術的文章，如第十二期兼葭的〈美感史略論〉、蕙蓀的〈中國美術志〉等。而在第十二期，畫報闢出了〈閨秀畫選〉的欄目，刊出了廣州繽華女校廖沅堯、梁蘊[82]，香港實踐女校鄭秀珍，廣州潔芳女校梁雪君，以及山陰梁湘文、無錫孫鏗等六位女子的繪畫作品；同時的另一新闢欄目“題畫詩圖說”，以攝影的方式將蟬的生長過程展現於讀者面前，而且附上歷朝名家詠蟬詩於後，這種時空的因素，以及科學地認識自然界生物，高氏兄弟為讀者提供了觀察世界的另一個極富參考價值的方式。

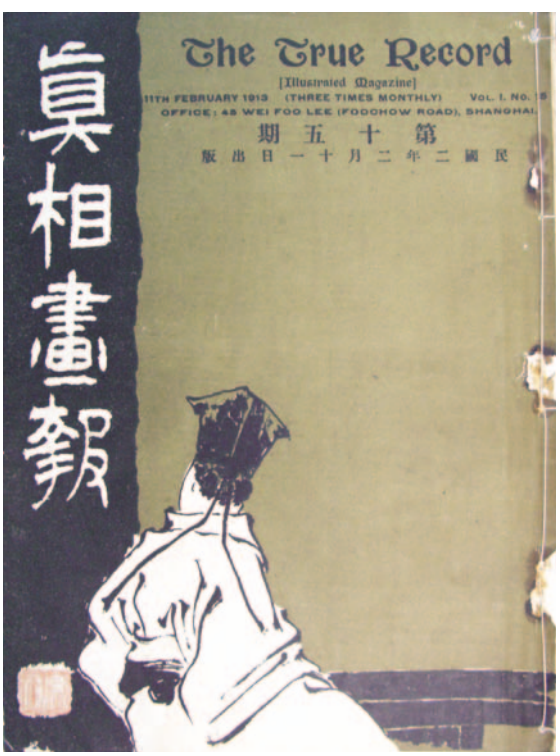
饒有趣味的是，1907年12月15日，高劍父、高奇峰在日本神戶廣東公所舉辦美術遊藝會，後來他們以“東洋來信”的方式，在1908年1月2日上海《時報．東洋近信》欄發出訊息，要“採集中、東、西三國所長，合成一派”，揭櫫了“融合中西”的旗號。但在《真相畫報》十一期中，高奇峰的一幅〈麻雀圖〉便標明“折衷派”，高劍父的〈壽石圖〉卻指明是“古派”。[83]其實，從西方學術的角度而言，折衷主義（Eclecticism）是一哲學術語，導源於希臘文，意為“選擇的”或“有選擇能力的”。19世紀法國哲學家庫桑也稱自己的哲學體系為折衷主義，聲稱一切哲學上的真理已為過去的哲學家們闡明，不可能再發現新的真理了，哲學的任務祇在於從過去的體系中批判地選擇真理。而以抄襲、拼湊、堆砌為能事的折衷主義創作手法於19世紀的西方佔主流。當然，孔子《論語》中提及“中庸”一詞，此間的中庸是一種折衷調和的思想。調和與均衡是事物發展過程中的一種狀態，而這種狀態是相對的、暫時的。清順治十一年（1654年)冬，馬鳴佩在〈重修回車嶺文廟序〉中也寫道：“司馬太史立為‘世家’，云：‘以布衣而學者宗之，自天子王侯，言六藝者必折衷焉。’”而在晚清時期的中國，“折衷”也是一個進步的術語。我們無法確定高氏兄弟“折衷”理念的根源，但無論如何，人世間思想複雜多變，而客觀事物也是複雜多變的，所以在很多情況下，對待某些人和事就需要進行“折衷”的做法。如果從繪畫的特徵來說，“折衷”就是採用廣大群眾的審美趣味的平均“值”，祇有如此才是大眾化的基準。後來蜚聲海內的“折衷派”之名，雖然首現於1908年廣州“繽華女子習藝院”的課程稱謂——“院中開設了‘折衷派’的課程”[84]，可是仍以於1913年在《真相畫報》露面而廣為人知。

作為緣起者之一，高劍父在《真相畫報》中是以撰述人和“本報同人”即中畫人身份亮相的。創刊號中就發表其作品〈雪松〉。值得注意的是在第十一期之中，刊出了高劍父以高等小學及中學校用的《鉛筆畫範本》中的〈折枝櫻花〉。這幀鉛筆畫中，花的輪廓線比較注重，而且光影效果明顯。而在第十三期中，同欄中刊出了竚立於樹榦上的貓頭鷹，高氏更以英文署名。另一方面，第十三期的〈文苑．題畫詩圖說．菊（菊科植物)〉，高劍父以植物學、文學及繪畫的角度，洋洋灑灑地就菊花進行論述，而且附上半工意寫生畫〈菊花〉。[85]

第十三期的《真相畫報》封面載明，雜誌的社址是“上海福州路惠福里四十五號”。惠福里有國學保存會的藏書樓，限典藏供內部閱覽。該處無疑是文化氣息甚濃的地方，中華書局1912年1月1日初設於福州路[86]，亞東圖書館1913年也設福州路惠福里[87]。第十七期的《真相畫報》，社址已遷去了上海河南路，號碼不詳。編輯部不停的轉換，似乎可以歸納出兩個緣由，一是雜誌社面臨資金緊絀的問題；二是雜誌本身在立場上受到客觀環境的影響。今天看來，上述的因由俱在。當中，在高奇峰的朋友梁得所（1905-1938）後來在其主編的《大眾畫報》中指出：

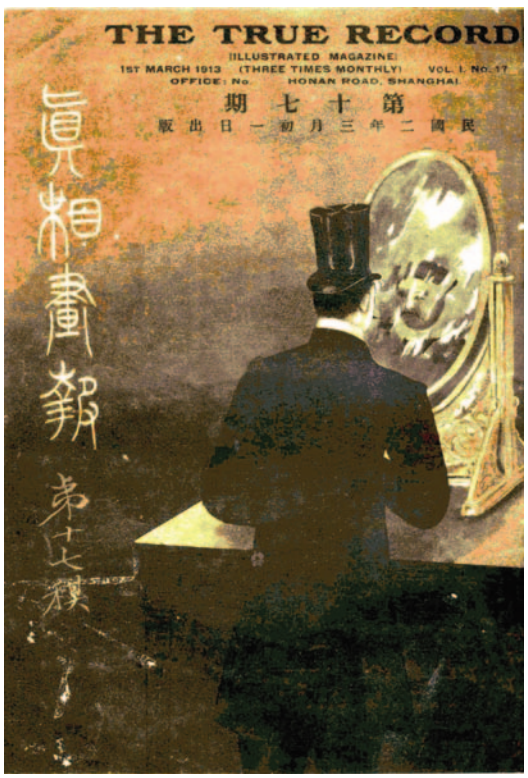
《真相畫報》第十三期封面　　澳門素玉軒藏

《真相畫報》第十四期封面　　黃大德先生提供



《真相畫報》第十五期封面　　黃大德先生提供

《真相畫報》第十六期封面　　黃大德先生提供



《真相畫報》第十七期封面　　澳門素玉軒藏

這位文質彬彬的畫家，廿年前常有被捕危險，在那地點不便告人的編輯室中，身上懷着手槍，執筆編繪他的畫報。(88)

學界一般接受《真相畫報》的結束是由於第十四期至第十七期以新聞攝影形式連續報導了宋教仁被刺案詳情，而在第十七期中刊登了有關宋教仁被殺的相關文件及檔案，同時在以“謀殺宋教仁先生之關係者”為題的文章中，趙秉鈞、袁世凱、應夔丞、洪述祖及武士英的照片赫然而見，直指袁氏的罪行。高氏兄弟受通緝而亡命日本，故按《真相畫報》第十七期封面上所述“民國二年三月初一日出版”而完結於此時。實際上，緊隨〈謀殺宋教仁先生之關係者〉文章後是〈唐紹儀先生之婚禮〉，後文中云：“六月一日下午唐少川先生與吳維翹女士行結婚禮於上海老靶子路”，接着的是報導5月23日徐寶山軍長被炸死的消息及評論，以及5月28日百餘人謀奪上海製造局的記述。由雜誌的內文可見，《真相畫報》最後一期即第十七期的面世時間當是1913年的6月至7月初之間。

高氏兄弟的報人歷程表明，1913年年中以後，他們有由從事雜誌而轉向出版、批發和零售文化用品的轉變。在《真相畫報》第十七期的〈本報啟事〉云：

本報總發行所遷寓棋盤街中市八十四號，各地惠函逕寄該處可也。本報謹啟。

而在其旁，又載〈審美書館廣告〉稱：

西哲有云，欲覘一國之文化，先覘其美術，誠以國定之文野所繫。於美術者大也！今世界各國美術之發展日盛，故人民智識亦日趨高尚，工業建築莫不華麗絕倫。雖至日用裝飾之微，亦必文采爛然，使人愛賞。誠哉！美術為工業之母也，我國美術發達最早，日就衰落，於今為極，豈我國人審美思想獨缺乎？抑亦灌輸美術之機關不備，後進少忝參考資料，乏精良用具，未由得門徑以研究耳！本館抱提倡美術之微願，特編輯最新之美術書籍及選購我國古今名人畫集，及東西洋各大家畫譜、畫帖并各種美術品，各種新書、印譜、詩集、繪畫用具，以應有志美術諸君採用。品惟求精，價惟求廉，當世宏達，幸留意焉！

館在上海棋盤街中市八十四號。

上述兩文已明確表明，在第十七期《真相畫報》面世之前，它並不是打算停刊的，否則不用封底整頁登載“啟事”，着有關人等將以後的文件送至棋盤街中市八十四號，也就是“審美書館”的處所——上海棋盤街(今河南中路)中市八十四號。而另一個證據——“審美書館”1913年8月1日的出版物中，仍有《真相畫報》出版的廣告，並稱“出版界之一大異彩、美術界之一大福星”。

李健兒於1941年出版於香港的《廣東現代畫人傳》中指出當年高奇峰、謝英伯及馬小進揭露宋教仁案的內幕，被袁氏通緝，亡走日本是導致《真相畫報》停刊的原因。[89] 但有證據表明，高奇峰之出走日本，最早應在1913年8月以後，該報停刊的原因，一說為南北政權及上海政治格局的變化是個因素，另一說為“無法從孫中山的革命黨得到更多的資助，也不能找到足夠的在滬經商者的廣告，所以被逼於1913年初停刊。”[90] 李偉銘認為證據顯然不足，“審美書館”及其出版物的及時出現表明，經費問題並不是導致畫報停刊的主要原因。[91]

“審美”魅力

文獻稱高奇峰“亡走日本，學製版術，袁死，歸國創審美書館”[92]。此說可以斟酌的地方甚多，最明顯的一點是，在1916年袁世凱死之前，“審美書館”已運作了。高奇峰、高劍僧於河南中路開辦的“審美書館”，經售中西畫片、明信片、書刊及畫具。在1913年8月1日就出版了《時人畫集》第一冊，在其封底上就有《真相畫報》出版的廣告。然而，第十八期或以後的《真相畫報》一直未現人們的記憶，該刊共出一至十七期，；而《時人畫集》第二冊也在1914年1月10日面世。從該畫集封底的“審美書館發行寰球美術郵片”的廣告可見，其類別有油畫、水彩、古今名家山水、人物、鳥獸、草蟲、花鳥等，其數千種，且五彩精印，最宜為畫學範本及通訊之用。當中，中國古代名畫自華嵒起有一百二十種；中國近代古派、新派名畫有二百多種；最新時裝美人其三百多種；時裝艷色百美圖；而各國愛情畫有二百種；油畫裸體美人六十多種；金花愛情畫二百種；繪本裸體美人八十種；西洋人物美人三百種、各國古今名畫七百多種，以及其它世界各國的郵票、書籤等多種，可以說，它所出版的東西，除了專業的書籍之外，還有頗為大眾化的名信片，是一家自產自銷，同時匯集滬上和穗城名家，甚至海外名家之作的複製品的私人機構。正因為如此，高氏兄弟的“審美書館”就與後來蜚聲國際的名家有往還，由此而成就了一段段畫壇佳話。

1）與徐悲鴻的因緣

徐悲鴻（1895-1953）於1935年云：

> 今之粵派，亦多承繼吾國藝術主幹，劍父先生其尤著。吾弱冠識劍父於海上，憶劍父見吾畫馬，致吾書，有“雖古之韓幹不能過也”之語，意為之大壯。時劍父先生與其弟奇峰先生，畫名著甚，設審美書館，風氣為之丕變。[93]

“弱冠識劍父於海上”涉及徐悲鴻初旅上海的日子，究其年月，目前有不同的說法[94]，最有可能是1912年的冬天，是時“本想學習西洋畫，因沒門路，不久廢然而返”[95]，而《悲鴻自述》中指十七歲初至上海[96]。在徐悲鴻的存世文獻中，上文並不是最早提及高氏兄弟和“審美書館”的文章。徐悲鴻於1930年於《悲鴻自述》中談及 “年十九，先君去世……吾於是流落於滬。秋風起，繼以霪雨連日，苦寒而糧垂絕。黃君警頑，令余坐於商務印書館。……。”[97] 要知道，“商務印書館”的斜對面就是“審美書館”，就我們所知，“ 那時他正創有一家專賣美術品的商店，開設在棋盤街商務印書館的斜對門，叫做‘審美書館’。那店裡販賣印版的鏡框畫片，美術明片，畫集和石膏像之類，有時也有高氏和其他名家的書畫真跡陳列着待價而沽。”[98] 後來，經歷了一閃而過的自殺念頭之後，徐悲鴻“因此北行”，居住於黃震之的煙室，“賭者至，余乃出，就一夜館讀法文，或赴審美書館觀畫。”徐悲鴻又云：

> 伏臘，總會中除糞殆遍，積極準備新年大賭。(……) 余又無所告，乃謀諸高君奇峰。初余慕高劍父兄弟，乃以畫馬質劍父。大稱賞，

高劍父與第一屆廣東省美展成員合影（1921年）
李偉銘：《圖像與歷史：20世紀中國美術論稿》，頁132，中國人民大學出版社，北京，2005年。

> 投書於吾，謂雖古之韓幹，無以過也。而小作在其處出版，實少年人最快意之舉，因得以其昆仲相諗。至是境逼，因告之奇峰，奇峰命作美人四幅。(……) 晝適竟，及亟往棋盤街審美書館覓奇峰。(……) 至肆中，人言今日天雪，奇峰未來。余詢明日當來否？肆人言“明日星期，彼例不來。”余嗒然不知所可，遂以畫托留致奇峰而歸。

徐悲鴻斯時的環境實在困難，他接着回憶云：“於星期四下午，仍促筆作畫，乃得一書，審為奇峰筆跡，乃大喜，啟視則稱譽於吾畫外，并告以報吾五十金。”[99] 也許，“五十金”對於高奇峰是一個不大的數目，但對於窘逼下的徐悲鴻而言卻是一個增進自信和解決燃眉之急的良方。

按徐氏所云，“審美書館”最初為其印行了〈馬〉，且因此而“因得以其昆仲相諗。至是境逼，因告之奇峰，奇峰命作美人四幅”，也就是說第二次為高氏兄弟畫的作品就是“美人”四幀。而從1914年1月10日“審美書館”出版的《時人畫集》的封底廣告上為題為“審美書館發行寰球美術郵片”，當中“中國近代古派新派名畫”和“最新時裝美人”系列中，徐悲鴻是作者之一。[100] 換言之，徐悲鴻的馬可能屬於前者系列，“美人”為後者。這六張作品都畫於1914年1月以前。正由於《唐書．曆志》：“永昌元年十一年改元載初，用周正，以十二月為臘月。”但是，臘日後來不再推算，而改為固定八日了。而1913年農曆十二月在1913年12月27日至1914年1月26日之間，同時1914年一月十日可轉為公曆1914年2月4日。由此推斷，徐悲鴻的“美人四

幅”可能成於1913年農曆十二月初八（1914年1月3日）至26日之間。[101]

二高和徐悲鴻相識的中介，有“交際博士”之譽的黃警頑於1930年的《自述》中僅指明自1911年下半年起出任商務印館幹事，“畫家徐悲鴻、周逸農、陳彬和諸先生和我曾過着困苦的生活”[102]。後來黃氏稱：

> 又同審美書館的高劍父、高奇峰兄弟談起徐悲鴻能畫的事，希望他們買幾幅。他們是廣東人，到日本學過美術，歸國後開了這座專門印售美術圖片的店子。他們讓徐悲鴻畫了一張月份牌試試，可是徐悲鴻最恨月份牌，連試也不願意試。他畫了春夏秋冬四幅五彩花鳥屏條，還在上面落了款。(……) 他們勉強收下了，給了二十元。雖然如此，徐悲鴻到底拗不過我的勸說，為了渡過難關，同時為了練習一下人物畫的技法，還是畫了兩幅月份牌版用的仕女圖。這一次，高氏兄弟沒有通融收購，我們把這兩張畫分別捐贈了孤兒院和聾啞學校，這兩個得主又把它各自賣給了畫片店，後來也印出來了，悲鴻沒有在畫上落款。[103]

顯然，徐氏為“審美書館”畫的畫，自己的記述與黃氏的有出入，而且徐氏不記的“春夏秋冬四幅五彩花鳥屏條”至今我們不見；而從上文理解，徐氏所畫的“兩幅月份牌版用的仕女圖”，按徐氏《悲鴻自述》稱是收了“五十金”的，沒有說明是否出版；同時黃氏云：“得主又把它各自賣給了畫片店，後來也印出來了。”文中的“畫片店”應是“審美書館”，這正是徐氏於上海與康有為及哈同花園結緣之前的事了。

另外，迄今未見徐悲鴻為高劍父所畫馬的圖像，也沒有文獻證明徐、高之交的確切日期。另一方面，雖然我們尚缺“審美書館”成立的日期，但1913年6月以前已“特編輯最新之美術書籍及選購我國古今名人畫集，及東西洋各大家畫譜、畫帖並各種美術品”是可以肯定的，而1913年9月中旬，徐氏入讀上海“圖畫美術院”選科，但不久便以“該院既無教材，並半身石膏模型一具都無，惟賴北京路舊書攤中插圖為範而不告而別。”[104]《悲鴻自述》云“年十七，始遊上海，欲習西畫，未得其途，數月而歸。”徐氏出生於1895年，十七歲就是1912年，這與上海美術專科檔案及徐悲鴻〈啟事〉談及1913年9月中旬入讀上海“圖畫美術院”和“欲習西畫，未得其途，數月而歸”並不是同一時間發生的同一件事，高劍父與徐氏之交，可推斷在1913年9月以後。

從“審美書館”1916年再版由高劍父題耑、陳樹人〈新畫法．一名繪畫獨習書〉的廣告中，有云：“時裝仕女(掛屏)”條下又云：“大小數十種，均為著名畫家曼陀、栢生、悲鴻諸君所繪，石版精印，艷麗絕倫，陳設廳事，誠優美之裝飾品也，每張二角至四角六角”；而“時裝仕女(冊頁)”條下又稱：“高十五寸，闊大寸共三十餘種，為曼陀、栢生、黃葉、悲鴻諸君所繪，用最新玻璃五色版精印，每幅三角”。[105] 正如我們所知，儘管內容為時裝仕女，但掛屏和冊頁是不同的裝裱形式，這也對畫芯的大小有不同的要求，也就是對內容也有不同的需要，由此或可以相信，徐悲鴻為高氏兄弟畫了四張時裝仕女畫。

正由於高氏購買了徐悲鴻的畫，同時一再加印，說明滬上市民對徐悲鴻早年的繪畫甚是受落，但也同時我們不能排徐氏的四張美人畫中，或多或少體現購者高奇峰的美學追求或藝術意志。如果這樣的看法是可以接受的話，回想徐悲鴻在落拓失意之時是以前往“審美書館”看畫是其來打發時光的方式之一，那麼高奇峰的藝術見解及審美趣味對徐悲鴻不可謂沒有影響。

二、與鄭曼陀的往還

1913年，鄭曼陀（1885-1959）抵達上海，憑藉其於杭州“二我軒”照相館內設畫室為顧客畫擦筆人像的“絕技” —— 把從民間藝人中學到的傳統擦炭精肖像技法與從書本上學來的西洋水彩技法結合起來，進而繪畫的〈中國裸體美人畫片〉由“怡昌洋貨玻璃鏡架號”於是年11月25日

出版發行，立刻引起了轟動效應。鄭氏的處理方式是西洋擦筆素描加水彩的混合畫法，是在確定人物輪廓後，以毛筆蘸上炭精粉擦出人物的體積感，再塗上透明的水彩顏色，這種適合於表現女性豐潤之美的畫風，使肌膚顯得逼真、生動，豐潤、明淨，衣飾紋皺透出輕盈飄逸的的質感，光與影俱備、形神皆全的效果，以其“類似於平光照片‘甜、糯、嗲、嫩’的特色取代了勾線設色的舊法。其在傳統線描基礎上淡化線條，即在繼承中國的傳統繪畫的基礎上，吸收了西方繪畫的技法、材料和視覺語言，開創了中西繪畫融合的新路，從而成為中國美術史上早期融合中西的典範之一。

高劍父是透過時在南洋煙草公司工作的潘達微而與鄭曼陀相識的[106]，因為後者曾為南洋煙草公司畫過畫。1914年，鄭曼陀應約為“審美書館”創作了月份牌畫〈晚妝圖〉，當中，高劍父為他的作品補景、題辭、題詩。如為〈晚妝圖〉上題跋：“陀君十年來得意之作，秘置篋中不以示人”；此圖鄭曼陀創作的月份牌畫〈晚妝圖〉，成為擦筆水彩畫法“月份牌”的開端。甫推出市面，轟動一時，標誌着中國月份牌畫由舊仕女畫演變至新時裝美女畫的成功轉型自不在話下，更重要的是為“審美書館”帶來極大的經濟收益的同時，也使之執同業中的牛耳。此外，〈晚妝圖〉在中國20世紀的美術發展歷程上，它是月份牌由舊仕女畫轉向時裝美女的新變化。

鄭逸梅（1885-1992）曾引〈劉鐵冷筆記〉云：

> 畫家高劍父、高奇峰，民初設審美書社於棋盤街，專售美術畫片，余時見奇峰畫虎，雄健逾常，即奇之，與談甚愜。《叢報》三期封面，則劍父所佈景，女像為彼弟劍增（僧）所畫，珂羅版亦則彼承印，《叢報》五、六、七期封面，則鄭曼陀所繪，亦奇峰所紹介。詎料曼陀得此宣傳後，聲價大高，至第八期付印，則不可仰攀。[107]

鄭曼陀和高氏兄弟的合作甚多，他們從鄭曼陀那裡拿到了十二幅作品，又由高劍父、奇峰分別與之合作一幅，除冊頁部分外，均以“大幅”、“加大幅”和“古錦邊”的規格印刷發行出售，而且在掛屏類、郵片類〈最新時裝美人〉的廣告中，鄭曼陀的名字都名列第一號，而徐悲鴻的美人圖，也在郵片系列中發行，在廣告中排列於第九位。

1914年8月27日在《神州日報》上“介紹新刊”消息稱：“審美書館近刊一種水彩美人畫幅，神韻頗佳，畫者為鄭曼陀、高劍父二君，固今之名畫家也。至該館素富美術觀念，故一切賣品均饒趣味，注意美術者不可不知也。”1915年，“審美書館”發行了鄭氏所繪的五彩“時裝愛情畫”四大幅，“曼陀畫美人”二十種；1916年8月21日，“審美書館”又推出了鄭曼陀繪製的寬2尺、高3尺的大幅作品〈暖香閣〉、〈秋思圖〉和〈傷春圖〉。高劍父也曾和鄭曼陀有合作，後者著名的作品〈銀塘秋水〉上，鄭氏繪仕女，高劍父題云：

> 銀塘秋水玉娟娟，霜葉飄紅去渺然。
> 幾欲題詩寄遼海，祇應流水到君邊。
> 民國三年春曼陀繪仕女，劍父補景并題於滬江審美書館。

1917年8月24日，“審美書館”最後一次發行鄭氏的作品〈雙美折花圖〉、〈秋思圖〉、〈晚妝圖〉、〈群芳圖〉、〈春思圖〉、〈暖香圖〉、〈消凝圖〉、〈媚香圖〉、〈折芳圖〉、〈嫦娥圖〉、〈引鳳圖〉、〈傷春圖〉和〈問菊圖〉等月份牌畫。[108]

雖然陳獨秀（1879-1942）回覆呂澂（1896-1989）的信表明“若想把中國畫改良，首先要革王畫的命”，但同時指出“至於上海新流行的仕女畫，他那幼稚和荒謬的地方，和男女拆白黨演的新劇，和不懂西文的桐城派古文家譯的新小說，好像是一母所生的三個怪物。要把這三個怪物當

作新文藝，不禁為新文藝放聲一哭。”[109] 後來陳氏也指出：“我們中國人社會及家庭的音樂、美術及各種運動娛樂一樣沒有，若不去吸煙打牌，資本家豈不要閑死，勞動者豈不要悶死？所以有人反對鄭曼陀底時女畫，我以為可以不必；(……)表現人類最高心情底美術、音樂，到了鄭曼陀的時女畫、十番鑼鼓、皮簧戲曲這步田地，我們固然應該為西洋人也要來傾向的東方文化一哭，但是倘若並這幾樣也沒有，我們民族的文化裡連美術，音樂底種子都絕了，豈不更可悲！”[110] 無疑，高氏兄弟創辦的“審美書館”是他們在商業領域中成功的嘗試，順應了時尚的潮流，開創了中國近代美術史上俗文化的先河；隆重推出了後來成為著名畫家的鄭曼陀和徐悲鴻，間接促進了中國月份牌畫的創作，儘管此舉得不到陳獨秀的諒解！

就目前所知，“審美書館”於1914年出版了陳樹人譯述、高奇峰校閱的《新畫法．又名繪畫獨習書》，同年有《劍父畫集》出版[111]；到1916年更出版第二版，“當時極為初學者認作圭臬”[112]。1914年“審美畫館”也出版了高奇峰的第一本畫集。從內容來看，收入了多幀近期作於國內的畫作之餘，也包括在日本時期的作品。1916年出版了高劍父、陳樹人、高奇峰作品的合刊《新畫選》第一至第三輯，此舉無疑將他們的創作稱作區別於舊畫，以“新畫”出現。而這又是二高一陳作品的首次“新畫”合集面世，首次系統地展現他們融會日本和西洋畫法，重視寫生，善用色彩或水墨渲染，別具一格、形神兼備的畫風；1917年正月，審美書館單面精印高劍父早期画作二十四幅，以《劍父畫集》為名。[113] 1920年出版第一至第二輯的《劍父畫譜》。這無疑為高氏兄弟的“新國畫運動”奠定了一定的輿論基礎。

此外，“審美書館”所出版的明信片在傳播“新國畫”過程中產生的效用是甚大的。該類別品類眾多，如編號300的明信片，高奇峰的〈飛鷹〉和〈池上鴛鴦〉，又或是〈群鴨〉，以及刊印的華村的〈雙鴨〉(編號374)等。[114] 另一方面，根據1916年“審美書館”的廣告，此時有畫冊《新畫選》、《時人畫集》第二輯、《劍父畫集》出售，而輯有一百種“新、古名畫，山水、人物、鳥獸、蟲魚”小畫片的《名畫百種》也出售；此外，大型的五色玻璃版精印畫作中，“大中堂”(立軸四種)就包括高劍父的〈昆崙雨後〉、〈秋曉〉(雞)、高奇峰的〈草澤雄風〉、〈虎〉和〈冬郊〉；“大掛屏”(四幅一堂)是高奇峰的〈獅〉、〈虎〉、〈鹿〉、〈猴〉；陳樹人的〈花鳥〉、〈山水〉四幅一堂。“時裝仕女”(掛屏)大小數十種，作者來自“曼陀、柏生、黃葉、悲鴻”，而同是上述作者的更有“時裝仕女”(冊頁)。[115] 另外，也有陳樹人畫下五隻鴛鴦的〈積雪〉(三色版第三十三號)。由此可以相信，新的畫風也由此成了另一個傳播途徑。一時間，上海棋盤街“審美書館”成為網羅畫家展銷作品，甚至是發行各種美術書籍、圖畫用具、美術品和教育品的且具有畫廊性質的場所。就“審美書館”的情況，枕綠於1935年回憶稱：

> 那店裡販賣印版的鏡框畫片，美術明(信)片，畫集，和石膏像之類，有時也有高氏和其他名家的書畫真跡陳列着待價而沽。那時我祇有十二、三歲，我自己並不學畫，卻很愛看畫，尤其對於高氏的畫有特別好感。我偶然瞧見了他所作的中國老法裝裱的條幅等畫，愛佩他獨擅的濃厚的氣韻，調和的色彩，總會有片晌的徘徊瞻顧，大有戀戀不捨，得而甘心之意！因此我就腳帶的對那審美書館漸漸有緣起來 —— 大約是‘愛屋及烏’，至於‘愛屋及烏’的自然心理的表現罷。怎奈我年少沒有買畫的財力，我不得已而求其次，每逢經過那審美書館，常要選購幾種美術明（信）片，多數是珂羅版縮印的高氏的畫。此後我在孩童時候所得的零用錢很有一部份是消費在這上面。這麼的三四年後纔被別樣興趣分化而漸淡薄下來；又過了些時，我重覆經過棋盤街，便不見

了那審美書館，不知道店在甚麼時候遷移或收歇了。(116)

文獻云：“在民十以後，審美書館始停辦，後來棋盤街民智書局即審美書館之舊址也。”(117)有跡象表明，“審美書館”於1921年12月時仍然運作的，因為是年12月20日在廣州文德路廣東省圖書館開幕的“廣東省第一回美術展覽會”的一批以繪畫為圖像的明信片仍是由“審美書館”印製的，當中包括高劍父的〈山啄木〉、〈碧潭春霽〉、鄧劍剛〈雙鴿〉、何兆銓〈劉海〉、鄭錦〈鸚歌〉、勞勤〈大雨〉、張坤儀（1895-1969）〈晚香〉、寫於“妙髮蓮華室”的〈葫蘆〉、擬高奇峰的〈小鳥〉、〈雙英圖〉、〈寒汀月上〉、〈寒塘白鷺〉、〈山鴞弔月〉，以及胡奇仁〈洪秀全像〉等也由該館印行。

餘　言

從美術角度而言，“二高”於辛亥前後利用了上海這個當時中國經濟相當繁榮且中西文化交融最為頻繁、傳播資訊極為發達的中心城市，由此他們的繪畫理念和實踐一開始而受到世人的關注。中國早期的美術報刊以廣東畫家主編的以美術為主的綜合性期刊《真相畫報》為最早，係民國初年重要報刊之一，也是國內最早採用銅鋅版印刷的綜合性期刊。《真相畫報》創刊號所刊的美術畫〈上海女界裝飾新派之一〉，據說是引領了當時上海女界服裝新潮。其刊載關於辛亥革命運動圖片史料頗多。有些照片反映了百年前的景象，為研究當時風貌、建築等提供了可靠的原始資料。如學者所言的對於《真相畫報》來說被突顯的是畫家或攝影師作為一種製造“真相”的主體位置，充當着仲介者的角色，但這種主體位置卻呈現為一種新人與舊人之外的第三個人的懸置狀態。

此外，馬星馳的畫風對後來海上畫派的形成曾經產生過深遠影響，是民國初期線描連環畫這一藝術門類的啟蒙者和先驅者。同時，正因為《真相畫報》之停止，從這以後的六、七年的時間，黃賓虹沒有發表較成規模的畫史著作。可見該刊是黃賓虹早期繪畫理論的“綵排”之處。此外，“二高”又在上海，一度扶掖了徐悲鴻，也支持了鄭曼陀，如此之舉，後來兩人在中國美術史的地位之高，或許當時高氏兄弟無法想見！

民國最初的八年之間，可以說是高氏兄弟與上海最為密切的時期，創立雜誌，經營書館，廣結海上藝人，聲譽日隆。相比於高奇峰，高劍父在《真相畫報》又或是“審美書館”的日常事務中並不直接參予，僅以畫報同仁或繪畫作者的身份出現，更多地投入瓷器的改良之中，以延續早年的夢想。因為從簡又文所編高劍父年表中可見，1912年冬月高劍父前往景德鎮成立“中華瓷業公司”。(118)《真相畫報》第十一期至第十四期，高劍父就撰文論述瓷器圖案，讓有心人以作參考，在第十六期中，高劍父更發表〈論瓷第一篇．緒言〉，第十七期又見〈論古瓷原始於陶器〉。(119)他也於1913年為採購瓷料而去了一次日本，並送高劍僧至日本學畫(120)，時應為春天以後。

這是緣於高劍父於1913年春天就於上海的黃葉樓(121)作下〈芍藥〉，雖然他計劃留日年餘，可是在1913年11月前已返回中國。1913年農曆八月十五（9月15日），袁世凱密令龍濟光（1868-1925）處死當時廣州警察廳廳長陳景華（1865-1913）；同日通緝潘達微，潘氏連夜離開廣州經香港亡命上海。(122)同日高劍父在上海於黃興的見證下與宋銘黃女士結婚。也許，這正是《真相畫報》封面題材“花好月圓”的後續浪漫韻事！

高劍父旋即有江西之行。此行中，劉群興（1887-1979）有〈民二年秋偕劍師由粵往江西之景德鎮旅途中雜作十首〉，以記其事。(123)誠然，高奇峰在經營“審美畫館”時曾多次往來於日本和上海之間。高劍父和高奇峰兄弟倆1914年春曾在日本東京下谷合作〈鴛鴦圖〉(124)橫幅。同年夏天高劍父、劍僧兄弟合作〈杜若蜻蜓圖〉軸。(125)

1914年秋天，留日的陳樹人在橫濱賦詩為高奇峰送行，云：“萬里汝為行役客，十年我作出亡人；離魂消盡橫濱港，秋風秋雨又送君。”(126) 此詩可以作為佐證之一。高奇峰同年也和高劍父一樣一度寓居北平。(127)

1915年，高奇峰在上海與蘇州女子楊翠杏結婚，恩愛逾恆，翌年更誕下一女，取名連弟。(128) 溫馨的家庭環境使高奇峰在主持“審美書館”的業務之餘仍可以潛心其藝術修行。高氏的愛好不少，“先生幼年最喜效北伶唱崑曲及上海調，常與友人在家中串演”(129)；可是，高奇峰和楊氏的結合卻是“同居六載。但偶以細故，婦忽大歸，並挈女以去。”(130) 高奇峰於1918年左右離開“審美書館”的工作後回到廣州，應“廣東省立第一甲種工業學校” 校長黃強之聘出任該校“美術製版科”主任，並在廣府學宮（府學西街孔聖宮)設立“高奇峰私立美學館”(131) 教授新國畫和增設繪瓷科。

高劍僧負笈日本時與高奇峰一樣研習繪畫之餘，旁及製版印刷等工藝美術。(132) 高劍僧在日本三年(133)，才華勃發，長於花鳥，細膩動人。可是，1916年，高劍僧學成後，準備歸國時忽染傳染病，因醫治無效而逝於東京，年僅二十三歲。高劍父於1916年是有日本之行的，其作於“日京蓬萊深處”的〈布袋和尚〉(134) 就是佐證之一。不過，他並不是前往日本料理其弟的喪事的，由於時間的關係，高劍僧的後事由正留學日本立教大學、將接掌中華革命黨美洲加拿大總部部長職位的陳樹人料理。根據高勵節的記述，高劍僧的靈柩後被運回廣州時，高冠天、蘇漢珍夫婦還未知高劍僧逝世，待見到其歸葬始憑棺大慟。高劍僧被葬於位處河南的廣州市教會墳場。(135)

高劍父隨後一直在上海活動，這可從其1917年重陽後二日成圖於上海的〈斜陽古道〉、1918年作於滬上的〈雞聲茅月店〉可以知之。繼其福建漳州之行後，1919年的高劍父於上海協助其妻開辦上海女子刺繡院，1920年仍在。其上海的家在1932年以前是在北四川路大德里。(136)

高劍父於1920年出任廣東工藝局長和“廣東省立第一甲種工業學校”校長，兄弟共事於一校。是年以後，高氏兄弟的繪畫活動範圍，廣州、香港和澳門就是“大本營”。

繪畫是美術的一部分，而美術又是文化的表徵之一。高氏兄弟連同陳樹人於上世紀20年代以後，在風雨之中創立了今天我們所認知的“嶺南畫派”，影響至今。高劍父是與澳門關係彌深的畫家，早年求學於澳門，晚年逝世也歸葬濠江。澳門的文化底蘊於此可見一斑。以高氏個案而言，這豈不是我們對澳門文化抱有自信的緣由之一麼？

【註】

(1) 羅清，號壺冰，別署羅浮山樵、中外散人、五嶽散人、物外散人、雪谷道人、雪谷子。嘗遊京師，克勤郡王目為奇人。論者稱其筆墨山水得奚岡空靈靜逸之趣。澳門的普濟禪院藏有其大幅的指畫作品〈風塵三俠〉。參看汪兆鏞《嶺南畫徵錄》，卷十，頁12，商務印書館，香港，1961年。朱萬章《廣東繪畫》，頁105，廣東人民出版社，廣州，2007年。按鄧芬未刊的《師友錄》記述，羅雪谷嗜鴉片，其與鄧芬的父執輩善，與之多有往還，每去其家必攜有一北京狗，而且喜以嘴哺之。其晚年隱居於羅浮山，且能畫畫逾十年，與善畫人物的德堃為友朋，指畫多為花卉及竹。

(2) 陳振濂《近代中日繪畫交流史比較研究》，頁141-144，安徽美術出版社，合肥，2000年。

(3) “白馬會”始於1899年，由黑田清輝成立。而“太平洋畫會”成立於1904年，後者由同會會員中的西洋畫家指導，其雖然為報考美術學校學生提供學習輔導，但也培養了不少在野的藝術家，1929年改為“太平洋美術學校”。

(4) 高勵節〈高劍父的畫稿〉，載《美術家》，頁37，1981年12月，美術家出版社，香港。

(5) 參看羅家倫主編《中國同盟會成立初期(乙巳丙午兩年)之會員名冊》，載《革命文獻》第二輯，頁58，中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，臺北，1978年10月版。值得指出的是，高氏的年齡若以1879年為出生年計起的話，當時已超過二十五歲了。東京同盟會本部所藏的會員盟書長期由劉揆一保管，辛亥革命時劉氏歸國，將存有盟書的東京某銀行保險箱鈅匙交何天炯保管，後來何氏將首三年的會員名冊之外的全部燬滅，再回廣東興寧鄉間隱居。根據馮自由公佈的1929年何天炯之弟何曉暉抄寄中央黨史編纂委員會的首三年共九百六十人的名單，高崙、汪兆銘等名列其中。參見馮自由《革命逸史》，頁1068，新星出版社，北京，2009年版。

(6) 簡又文〈革命畫家高劍父－概論及年表〉(上)，載《傳

記文學》第二十一卷第六期，頁25-36，傳記文學雜誌社，臺北，1972年12月。

（7）李路明〈二十世紀中國素描〉，見《中國現代美術全集－素描》，湖南美術出版社，長沙，1998年。

（8）參見馮自由《革命逸史》，頁54，新星出版社，北京，2009年版。

（9）徐宗漢是廣東香山（中山）人，1907年於南洋檳榔嶼加入同盟會，1910年至1911年在廣州守真閣裱畫店、高第街宜安里和河南溪峽設立秘密機關，製造彈藥和旗幟，以及從香港運送武器和彈藥給辛亥“三・二九”起義的“選鋒”（前鋒）分發槍支，起義失敗後護送黃興前去香港，不久和黃興結婚。其是被李鴻章稱為“創辦新式企業的特殊人材”的著名買辦徐潤的姪女。參見王明遠編《風起伶仃洋》，頁76，廣東人民出版社，廣州，2006年。

（10）時為香港同盟會會長的馮自由後來云：“香港同盟會漸取開放主義，遂委任宗漢在粵與高劍父、潘達微等組織機關，以發展黨務，宗漢因與劍父達微及何輯民、胡少翰、朱述堂等創設守真閣裱畫店，以傳達各方消息。” 參見馮自由《革命逸史》，頁599，新星出版社，北京，2009年版。

（11）廣州市海珠區環境保護局編《物華天寶－廣州市海珠區歷史人文遺跡》，頁164，澳門出版社，澳門，2002年。

（12）謝英伯，字抱香，原籍廣東省梅縣丙村人，生於1886年，自小隨經商的父親在香港讀書，對中文國學和英語有一定的修養，後為廣東司法界名人。

（13）參見馮自由《革命逸史》，頁764，新星出版社，北京，2009年版。

（14）李熙斌〈記同盟會中之一個暗殺團〉，見杜元載主編《革命文獻》第六十六輯《中國同盟會革命史料》(二)》，頁30-32，中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，臺北，1974年6月版。

（15）鄧端本〈高劍父參加過暗殺團〉，載蕭乾主編《近現代新筆記叢書第二輯・辛亥革命》，頁37-38，商務印書館，香港，1995年。

（16）有關高氏的活動也可參看鄭彼岸、何博〈暗殺團在廣東光復前夕的活動〉，載中國人民政治協商會議廣東委員會文史資料委員會編《廣東辛亥革命史料》，頁81-84，廣東人民出版社，廣州，1981年。

（17）參見馮自由《革命逸史》，頁764-765，新星出版社，北京，2009年版。

（18）孫中山〈黃花崗烈士事略〉，載《孫中山全集》，第六卷，頁50-51，中華書局，北京，1981年。

（19）2009年10月14日至19日於盧廉若公園春草堂舉行的“娛園存珍－盧怡若遺物展”上有《革命老人盧怡若與澳門國父紀念館》手稿。盧怡若是盧華紹(盧九)第三子，盧廉若（1876-1927）之弟，《革命老人盧怡若與澳門國父紀念館》中云其“與林君復、鄧三伯、謝英伯諸公，鼓吹革命，並斥資創辦‘濠鏡閱書報社’，暗設革命同盟會，吸收革命同志，分頭促進會務，當時孫中山先生以盧氏熱心革命大業，即任命為同盟會澳門加盟同志主盟人。”趙連城云：“澳門同盟會支部的工作當時接受香港方面領導的。澳門的主盟人初由謝英伯兼任，謝一度奉派去檀香山，乃由‘香軍’參謀林君復繼任主盟人。”如此與由謝英伯為主盟人的說法不一致，但他們兩人先後出任，又或是出缺時互補也未知。有關“閱書報社”的情況，可參看何偉傑〈革命與啟蒙在澳門——濠鏡公眾閱書報社〉，載《文化雜誌》，頁163-172，中文版第七十一期，2009年夏季刊，澳門特別行政區政府文化局，澳門。

（20）參見〈志士之志〉載1911年8月14日香港《華字日報》。

（21）趙連城又名璧如，別名冰雪。香山斗門（今珠海）赤坎村人，出生於澳門，16歲時進當地培基小學念書，清宣統三年（1911）初加入同盟會，當年同盟會於澳門建立“濠鏡閱書報社”，以作為掩護革命的機關。趙氏於成立大會上進行演講時，從反清、進行革命，進而講到爭取女權，慷慨激昂，為澳門歷史上以女子演說及反清的首次。其積極參加革命工作的同時，更籌集資金以支持革命事業。1911年夏，趙氏被往同盟會於香港主辦的實踐女校工作，負責港澳交通。動員女青年參加革命，加入廣東女子北伐隊。民國元年（1912），與馮秋雪在澳門結婚。夫婦一起創辦佩文學校。民國三年（1914），又一起參加孫中山先生討袁工作。民國十六年（1927）4月，趙、馮擴大佩文學校，以安置逃亡的革命者。後被國民黨特務勾結葡當局指控佩文學校為共產黨機關，學校難以維持。趙連城先後到梧州、廣州等地謀職，繼續參加革命活動。抗日戰爭期間被派去中山大學任職，積極參加該校戰地服務團工作。解放後居廣州，並長期任居委會主任。1952年被選為廣州婦女代表，翌年被評為軍屬模範。系是廣州越秀區人民代表、民革成員。1962年10月11日逝於廣州。

（22）戎衣〈辛亥革命在澳門〉，載《廣角鏡》，頁42，第43期，1973年10月，廣角鏡出版社，香港。

（23）濠江客《高劍父澳門鋤奸記》，見1991年10月9日《澳門日報・新園地》。

（24）趙連城〈同盟會在港澳的活動和廣東婦女參加革命的回憶〉，載中國人民政治協商會議廣東委員會文史資料研究委員會編《廣東辛亥革命史料》，頁85-106，廣東人民出版社，1981年。

（25）李援之母就是香山人徐慕蘭，即徐宗漢之姐。

（26）1911年9月25日，清政府廣州將軍鳳山抵廣州履新，同盟會會員周之貞（楨）、李應生、李沛基等於倉前街成記洋貨店檐下預放炸彈，炸死鳳山及衛隊多人，周氏等人安全脫險。

（27）李沛基的盟書的圖版可參看《真相畫報》第十二期。陶喻之〈高開低走、化劍為犁－嶺南“二高‘在滬辦報設館政治、經濟背景〉，參見《“嶺南畫派與20世紀中國美術”學術研討會論文集》，頁38，嶺南美術出版社，廣州，2009年。

（28）丁身尊〈陳炯明年譜：(1878-1921)〉，載中國人民政治協商會議廣東省委員會文史資料委員會編《廣東文史資料》第五十七輯，頁164，廣東人民出版社，廣州，1988年。

（29）參見馮自由《革命逸史》，頁770，新星出版社，北京，2009年版。

（30）龍眼洞又名龍洞，位於現今廣州天河區北部，屬沙河。

（31）梁倚神清末時已居澳門，系居廉學生，因為住於澳門的

菩提巷，畫中常署“菩提館主”。參看王文達《澳門掌故》，頁204，澳門中華教育會，澳門，1999年。

（32）李福林是綠林出身的國民黨軍人，早年跟隨孫中山先生加入同盟會，率民軍參加辛亥革命，後為國民黨軍官，一直駐廣州河南一帶，建莊園於新滘，1924年9月任廣州市市長，1927年共產黨領導廣州起義時，其是國民軍第五軍軍長，1953年逝於香港。

（33）趙連城〈同盟會在港澳的活動和廣東婦女參加革命的回憶〉。載中國人民政治協商會議廣東委員會文史資料研究委員會編《廣東辛亥革命史料》，頁85-106，廣東人民出版社，1981年。

（34）趙連城〈光復前後廣東婦女參加同盟會的活動〉，載中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編《紀念辛亥革命七十周年史料專輯》，（上），頁91-92，1981年。（澳大）

（35）劉亮〈高劍父先生小傳〉，載1932年7月10日廣州《大光明報》。2007年12月10日蒙黃大德先生惠賜影印件，深謝！

（36）馮自由《革命逸史》，頁616-617，新星出版社，北京，2009年版。

（37）李偉銘〈藝術與政治二位一體的價值模式：二高研究中一個耐人尋味的問題〉，載中山大學藝術學研究中心編《藝術史研究》，第1輯，註23，圖版1、2，中山大學出版社，廣州，1999年。

（38）參看姚雨平〈新軍起義前後與辛亥三月廿九日之役的回憶〉，載廣東省政協文史資料研究委員會編《廣東辛亥革命史料》，頁53-76，內部發行，廣州，1962年。

（39）卓國興系香山縣唐家人梁定慧的小外甥女。簡又文云：“民國成立後，李（沛基）得公費赴美留學，先入“顧盛學院”（Cushing Academy），後入麻省工科大學工程科，學成歸國，一度任上海造幣廠廠長。”簡又文〈國民革命文獻叢錄〉，載《廣東文物》卷六，頁112，上海書店，上海，1990年版。

（40）丁身尊〈陳炯明年譜：（1878-1921）〉，載中國人民政治協商會議廣東省委員會文史資料委員會編《廣東文史資料》第五十七輯，頁174，廣東人民出版社，廣州，1988年。

（41）楊善深〈三高畫傳〉，載《三高遺畫合集》，高為素、高勵節，香港，1968年。

（42）上海師範大學圖書館藏有《真相畫報》第 2-17 期（1912年6月21日-1913年3月）。另藏地點有南京圖書館。

（43）有學者認為是1912年創辦於廣州，如許志浩云“一九一二年一月五日創刊，廣州真相畫報社出版。”黃可稱“一九一二年（民國元年）一月五日創刊，嶺南派畫家高奇峰在廣州創辦，因廣州條件差，移至上海由商文印刷所印刷發行。”，當不完全準確！參見許志浩《1911-1949中國美術期刊過眼錄》，頁1，上海書畫出版社，上海。黃可《上海美術史札記》頁261-262，上海人民美術出版社，上海，2000年。

（44）參見黎葛民、麥漢永〈嶺南革新派畫家陳樹人和高劍父〉，載《中華文史資料文庫》，（文化教育）編，第十五卷（20-15），頁209，中國文史出版社，北京，1996年。

（45）李偉銘〈藝術與政治二位一體的價值模式－二高研究中一個耐人尋味的問題〉，載中山大學藝術學研究中心編《藝術史研究》第一輯，頁391-443，中山大學出版社，廣州，1999年。

（46）參見高劍父於其作於1910年的扇面〈荷塘蜻蜓〉上的補記。圖載《高劍父畫集》，圖版3，嶺南美術出版社，廣州，1991年。

（47）〈同盟會宣傳反清的三字經與幼學詩〉，載政協廣州市文史資料委員會編《紀念辛亥革命七十周年文史資料》，頁26，廣東人民出版社，廣州，1981年。

（48）原件共3頁，見於1996年12月於杭州舉行的“中國書店古籍版本展”，轉引自李偉銘〈藝術與政治二位一體的價值模式：二高研究中一個耐人尋味的問題〉，載中山大學藝術學研究中心編《藝術史研究》，第1輯，頁418，中山大學出版社，廣州，1999年。

（49）黎葛民、麥漢永〈廣東折衷派畫家陳樹人高劍父〉，載中國人民政治協商會議廣東省委員會文史資料研究委員會編《廣東文史資料》第三十三輯，頁99，廣東人民出版社，廣州，1981年。

（50）陳錫祺主編《孫中山年譜長編》，頁685，中華書局，北京，1991年。

（51）陳錫祺主編《孫中山年譜長編》，頁689，中華書局，北京，1991年。

（52）李偉銘〈藝術與政治二位一體的價值模式—二高研究中一個耐人尋味的問題〉，載中山大學藝術學研究中心編《藝術史研究》，第1輯，頁405，中山大學出版社，廣州，1999年。

（53）見徐悲鴻等三十六人撰〈高奇峰先生行述〉，載《高奇峰先生遺畫集》第一集。華僑圖書印刷有限公司發行，上海，1935年。又載王震、徐伯陽編《徐悲鴻藝術文集》，頁238-239，寧夏出版社，銀川，1994年。

（54）參見〈文畫大歡迎〉，載《真相畫報》第二期封二，上海，1912年6月21日。

（55）丘逢甲，字仙根，又號仲閼，筆名倉海，原籍廣東鎮平（今蕉嶺），出生於臺灣苗栗，1889年中進士，授工部主事，不樂仕途。其告歸臺灣後講學於臺灣多所書院。1906年以後，歷任兩廣學務處視學、廣東府中學堂監督，1909年任廣東諮議局副議長。

（56）陳錫祺主編《孫中山年譜長編》，頁687，中華書局，北京，1991年。

（57）有關研究可參看趙矢元〈史堅如及其供詞、絕筆考辨〉，載辛亥革命史叢編輯組編《辛亥革命史叢》第二輯，頁96-106，中華書局，北京，1980年。

（58）《真相畫報》第十四期封面蒙黃大德先生2012年1月1日賜觀，深謝！

（59）高劍僧作於1911年的〈鷺〉就鈐有此印，彩圖可參看《嶺南三高畫藝》，頁61，香港中文大學文物館，香港，1995年。

（60）《真相畫報》第十五期封面蒙黃大德先生2011年12月31日賜觀，深謝！

（61）《真相畫報》第十六期封面蒙黃大德先生2012年1月1日賜觀，深謝！

（62）黃賓虹〈自敍〉，原載《黃賓虹畫展特刊》，上海，1943年。收入1944年《古今》半月刊第41期。

（63）汪改廬《黃賓虹先生年譜初稿》，頁32，香港藝林軒出版社，香港，1961年。

(64) 趙志鈞《畫家黃賓虹年譜》，頁90，人民美術出版社，北京，1990年。
(65) 洪再新〈鼓吹革命中的藝術真相－《真相畫報》所示黃賓虹與嶺南三家的關係〉，載《朵雲》，頁55，1995年第1期，上海書畫出版社，上海。
(66) 王貴忱〈關於黃賓虹鈐贈高奇峰印譜－兼談黃氏輯錄古印成就〉，載廣州美術學院嶺南畫派研究室編《嶺南畫派研究》第二輯，頁6，嶺南美術出版社，廣州，1990年。
(67) 洪再新〈鼓吹革命中的藝術真相－《真相畫報》所示黃賓虹與嶺南三家的關係〉，載《朵雲》，頁55，1995年第1期，上海書畫出版社，上海。
(68) 2011年11月2日蒙高劍父哲嗣高勵節先生賜告於香港，深謝！
(69) 廣州美術學院嶺南畫派研究室編《嶺南畫派研究》第二輯，封三，嶺南美術出版社，廣州，1990年。
(70) 王貴忱〈關於黃賓虹鈐贈高奇峰印譜－兼談黃氏輯錄古印成就〉，載廣州美術學院嶺南畫派研究室編《嶺南畫派研究》第二輯，頁4-8，嶺南美術出版社，廣州，1990年。
(71) 正如我們所知，黃賓虹在致傅雷(1908-1966)信函云“奇峰、善孖亡故，而陳樹人、高劍父亦不知存亡，皆鄙人之友好而旨趣不同”，而上世紀中葉致澳門吳鳴也指出“近聞劍父作古，確否？然陳(樹人)高於樸友誼甚好……。”參看《黃賓虹書信集》，頁3931、頁145，上海古籍出版社，上海，1999年。
(72) 頑厂〈論說三．論魏晉六朝記載之名畫〉，載《真相畫報》第六期，頁7-8，上海。以上四篇文章見於余2011年12月21日查閱的南京圖書館所藏《真相畫報》殘本。
(72) 頑厂〈論說二．論五代畫院界作之創體〉，載《真相畫報》第十期，頁6-8，上海，1912年9月11日。
(74) 頑厂〈論說一．論五代荊浩關仝之畫〉，載《真相畫報》第十一期，頁3-5，上海，1912年。
(75) 頑厂〈論說二．論繼荊關之董源巨然〉，載《真相畫報》第十三期，頁3-4，上海，1913年。
(76) 頑厂〈論說一．論徐熙、黃荃花鳥畫之派別〉，載《真相畫報》第十七期，頁1-2，上海，1913年3月1日。
(77) 許志浩《1911-1949中國美術期刊過眼錄》，頁2，上海書畫出版社，上海，1992年。
(78)〈四相簪花圖〉現藏廣東省博物館，被命名為 〈秋宴圖〉，圖載 “Fragrant Space: Chinese Flower and Brid Painting of the Ming and Qing Dynasties from the Guangdong Provencial Museum”, The Art Gallery of South Wales.Sydney, Australia, 2000, p,p. 93.
(79) 洪再新〈鼓吹革命中的藝術真相－《真相畫報》所示黃賓虹與嶺南三家的關係〉，載《朵雲》，頁56，1995年第1期，上海書畫出版社，上海。
(80) 是畫題識云：“秦淮日夜大江流，何處魂消燕子樓。砧槔一聲霜雲下，可惜都作石頭秋。戊申仲冬星馳擬姜恭壽稿。”
(81) 李健兒《廣東現代畫人傳》，頁17，劍廬文化苑，香港，1941年。
(82) 廣州嶺華女校兩人作品中均有“奇峰夫子命畫”的題識。
(83)〈本報同人美術畫〉(第二)，載《真相畫報》第十一期，上海，1912年。
(84) 夢句翁〈女士何璧傳〉，載《時事畫報》1909年第六期。
(85)〈菊花〉高劍父題：“老劍寫生，時元年秋九。”參看《真相畫報》第十三期，頁17，真相畫報社，上海。蒙王蓮小姐、袁平先生2011年12月15日提供，深謝！
(86) 總公司後遷東百老匯路（今東大名路）AB29 號。總店先設在拋球場（今河南中路南京東路口），後遷棋盤街(今福州路河南中路轉角)。
(87) 亞東圖書館後遷河南路（今河南中路）平和里、江西路(今江西中路)福華里、廣東路、棋盤街（今河南中路）西首84、85號和福州路。
(88) 梁得所〈藝術的過程－高奇峰先生與畫報〉，載1933年12月《大眾畫報》第二期，上海。收入《高奇峰先生榮哀錄》時題為〈奇峰先生與畫報〉，參見《高奇峰先生榮哀錄》第一輯，頁58-60，中國圖書大辭典編輯館，南京，1934年。此據後者。
(89) 李健兒《廣東現代畫人傳》，頁12，劍廬文化苑，香港，1941年。
(90) Ralph Croizier, “Art and Revolution in Morden China:The Lingnan(Cantonese) School of Painting, 1906-1951. University of California Press, 1988, p. 70.”
(91) 李偉銘〈藝術與政治二位一體的價值模式—二高研究中一個耐人尋味的問題〉，載中山大學藝術學研究中心編《藝術史研究》，第1輯，頁433，註68，中山大學出版社，廣州，1999年。
(92) 李健兒《廣東現代畫人傳》，頁12，劍廬文化苑，香港，1941年。
(93) 徐悲鴻〈談高劍父先生之畫〉，載1935年6月3日南京《中央日報》第三張第四版。
(94) 關於徐悲鴻初至上海的日期有多種說法，廖靜文、徐慶平云是1914年，黃警頑說是1915年夏末，蔣碧微指出是徐氏18歲時。
(95) 徐伯陽、金山編《徐悲鴻年譜》，頁6，藝術家出版社，臺北，1991年。
(96) 徐悲鴻〈現代成功人自述．其弍．悲鴻自述〉，載《良友》第四十六期，頁12，良友圖書印刷有限公司，上海，1930年4月。
(97) 徐悲鴻〈現代成功人自述．其弍．悲鴻自述〉，載《良友》第四十六期，頁13，良友圖書印刷有限公司，上海，1930年4月。又見王震、徐伯陽編《徐悲鴻藝術文集》，頁121，寧夏人民出版社，銀川，1994年。
(98) 枕綠《畫師高劍父》，載1935年10月4日上海《申報》第十二張 。
(99) 徐悲鴻〈悲鴻自述〉，載《良友》第四十六期，頁14，1930年4月，良友圖書印刷有限公司，上海。又見王震、徐伯陽編《徐悲鴻藝術文集》，頁123，寧夏人民出版社，銀川，1994年。
(100) 有關徐悲鴻“美人圖”問題，可參看黃大德《〈時人畫集〉的發現與徐悲鴻〈美人圖〉的創作年代及相關問題》，載《美術研究》頁22-29，2007年第二期，美術研究編輯部，北京。
(101) 徐伯陽、金山編《徐悲鴻年譜》將譜主為高劍父畫馬系

於1916年1月下旬，而為高奇峰畫“美人”定於1916年2月2日農曆大年除夕。以備一說。參見頁10，藝術家出版社，臺北，1991年。

（102）〈交際家黃警頑自述．二十年社交經驗談〉，載《良友》第五十期，頁17，良友圖書印刷有限公司，上海，1930年10月。

（103）黃警頑〈記徐悲鴻在上海的一段經歷〉，載 《徐悲鴻——回憶徐悲鴻專輯》，北京文史資料出版社，北京，1983年。

（104）王震《20世紀上海美術年表》1913年條，上海書畫出版社，上海，2005年。

（105）參見陳樹人《新畫法．一名繪畫獨習書》，封三，審美書館，上海，1916年版。

（106）吳嘉陵《清末民初的繪畫教育與畫家》，頁286，秀威資訊，臺北，2006年。

（107）鄭逸梅〈嶺南畫家高奇峰〉，載氏著《珍聞與雅玩》，頁345-346，北京出版社，北京，1998年。又載《鄭逸梅選集》第四卷，頁143，黑龍江人民出版社，哈爾濱，2001年。《鄭逸梅選集》第六卷，頁414，黑龍江人民出版社，哈爾濱，2001年。

（108）〈審美書館最新出版雙美折花圖〉，載1917年8月24日上海《申報》第四張。

（109）關於《新青年》第六卷第一期的出版日期，應為1919年1月。原刊標出版有兩行，一為“民國八年”，另一行為“一八一八年”後者為錯標。從前後期數看，其應出版於1919年1月。而由郎紹君、水天中編的《二十世紀中國美術文選》也標示其出版於1918年。

（110）陳獨秀〈新文化運動是甚麼〉，載《新青年》第七卷第五號。

（111）陳少豐〈高劍父年表〉，載《高劍父畫集》，頁111，嶺南美術出版社，廣州，1991年。

（112）鄧芬《跋陳樹人〈黃花節小景〉》，1961年。參看陳樹人《黃花節小景》詩堂上之跋，是圖為上海鴻盛拍賣有限公司2006秋季大型藝術品拍賣會之拍品。

（113）《劍父畫集》封面為高劍父自署“劍父畫集，民國六年正月印行”。

（114）上述明信片均見澳門素玉軒的藏品。

（115）陳樹人《新畫法．一名繪畫獨習書》，封三，審美書館，上海，1916年版。 澳門素玉軒藏。

（116）枕綠《畫師高劍父》，載1935年10月4日上海《申報》第十二張。

（117）上海通社編《上海研究資料續集》，頁671-672，上海，1939年。

（118）簡又文〈革命畫家高劍父——概論及年表〉，載《傳記文學》，第22卷第2期，頁87-88，1972年2月，傳記文學出版社，臺北。

（119）參看《真相畫報》第十六期（1913年月21日），頁4、第十七期。〈論古瓷原始於陶器〉，載《真相畫報》第十七期，頁3-4，真相畫報社，上海，1913年3月（署）。

（120）黎明《高劍父藝術年表》，1913年條，參見廣州藝術博物院編《高劍父畫稿》，頁222，嶺南美術出版社，廣州，2007年。

（121）黃葉樓今尚在上海徐匯區華涇路上，較上世紀10年代有所翻建，大約30年代為樓主劉三改為西式樓房，今改建於原址西五百公尺位置，為鄒容紀念館和劉三舊居紀念館。2010年11月15日蒙陶喻之兄賜教，深謝！

（122）黃大德〈潘達微年表〉1913年條，載廣東省政協文史委員會/廣東美術館編《魂繫黃花－紀念潘達微誕辰一百二十周年》，頁266，廣東人民出版社，廣州，2001年。

（123）劉群興《群公吟草》未刊稿，不載頁碼。2010年1月20日蒙劉群興哲嗣劉致遠兄於澳門出示，深謝！

（124）圖版可參看《高劍父畫集》圖版20，廣東旅游出版社，廣州，1999年。

（125）《杜若蜻蜓圖》軸，126.3 x 51.7，題識云：“欽州五月土如炊，滿山杜若芳菲菲。素英綠葉紛可喜，勁烈不避炎敵威。采之盈掬荐蔬食，藏茯失笑飽人饑。君不見屈平夕飧，賦秋菊魂兮無南盍來歸。又不見坡公服食得枲耳，扣角自嘆從前非。伊予假祿二千石，窮比二子尤庶几。餐花嚼蕊有真樂，一飽何必謀甘肥。尚餘叔合漬生蜜，從它薏苡生珠璣。民國四年夏，劍僧畫杜若，劍父補蜻蜓，並錄宋人詩補白。”圖見《三高遺畫合集》，頁59，高為素、高劘節，香港，1968年。該圖後歸故宮博物院，彩色圖版載故宮博物院編《翰墨華光－故宮博物院藏現代名家繪畫》，頁289，紫禁城出版社，北京，2009年。

（126）見陳真魂編《陳樹人先生年譜》，頁18，嶺南美術出版社，廣州，1993年。

（127）李偉銘〈藝術與政治二位一體的價值模式：二高研究中——個耐人尋味的問題〉，載中山大學藝術學研究中心編《藝術史研究》，第1輯，頁434，中山大學出版社，廣州，1999年。

（128）楊善深〈三高畫傳〉，載《三高遺畫集》（第一輯），高為素、高劘節，香港，1968年。見《高奇峰的藝術》，頁28，香港市政局，香港，1981年。

（129）濤聲《奇峰先生軼事雜記》，載1934年11月11日《香港工商日報》第一版。

（130）楊善深〈三高畫傳〉，載《三高遺畫合集》，高為素、高劘節，香港，1968年。

（131）又稱於府學西街附近，而府學西街今尚存，因其在宋代所建的廣州“府學”之西，故名。

（132）香港黎明先生藏有高奇峰在日本所作的美術設計（圖案）作業，上有其日本老師的名字和作者簽名。

（133）高為素、高劘節集印於1968年的《三高遺畫合集》中載高劍僧留日五年，而高美慶論文認為其留日三年，高美慶之說最準確。

（134）〈布袋和尚〉，圖載《三高遺畫合集》，頁6，高為素、高劘節，香港，1968年。

（135）見高劘節《三高遺畫合集．跋》，香港，1968年。高冠天的夫人蘇漢珍1968年時仍居於香港，蘇氏的居所在九龍郵政局旁，有子高為參，居馬來西亞，夫人是畫家。2007年3月22日蒙高劘節先生賜告，深謝！

（136）陳少豐云1932年高氏在上海北四川路大德里的家宅被日軍炮火所燬，自是舉家遷粵。陳少豐〈高劍父年表〉，載《高劍父畫集》，頁115，嶺南美術出版社，廣州，1991年。

三・二九廣州黃花崗之役

李金強*

七十二烈士墓園

清季孫中山起而倡導革命，密謀推翻滿清，先後策動十次武裝起義，以1911年4月27日（舊曆三月廿九日）廣州黃花崗之役最為重要。[1]此役主要由孫中山、黃興所策動，並徵集同盟會黨人為選鋒，組成起義隊伍，一反前此以會黨、綠林及新軍為起義武力。此即孫氏所謂：“各省革命黨之精英，與彼虜為最後之一搏。”[2]可惜亦告失敗。然是役卻影響深遠，孫氏謂：“全國久蟄之人心，乃大興奮，(……) 不半載而武昌之大革命以成。”[3]值得注意者為該役失敗後，得悉即時死難者為72人，合葬於黃花崗，史稱“黃花崗七十二烈士”。其後陸續查出死義者十四人，合計86人。[4]死義黨人籍貫依次為廣東 (51人)、福建 (19人)、廣西 (7人)、四川 (3人)、安徽 (3人)、江蘇 (3人)。可知年齡祇有67人，其中以20以下至40歲者共61人，約佔 91.04%，故所犧牲者以年青人為主。[5]1944年，國民政府為了紀念三・二九之役黨人烈士捨身救國的犧牲精神，遂將是日訂為“青年節”，作為激勵青年愛國的重要紀念日。[6]

*李金強，香港浸會大學歷史系教授。本文係澳門文化局歷史檔案館於2011年9月24日主辦之“辛亥革命百週年研討會 —— 志士主盟”論文之一。

三・二九之役由是引起黨人及中外學者的關注，起而撰著。先有黨人鄒魯（1885-1954）與朱執信（1885-1920）徵集及編輯是役史料，繼而由鄒魯出版二書。[7] 此後中外學者撰著，舉其大要者，包括陳錫祺以馬列觀點論述是役的背景、籌款、人力、起事、失敗及其意義；鄭憲研究是役經費及福建黨人之表現；薛君度以黃興為主角，論述是役之始末。Edward Rhoads、陳劉潔貞及顏清湟，分別以廣東革命、中英港關係及星馬華人參與論述此役。[8] 及至2011年辛亥革命百年之際，田苹、邢照華出版三・二九一役之專著[9]；而李敖則以小說形式撰寫《七十三烈士》一書[10]。本文即以前人之著述及其研究，綜合論述此一“碧血橫飛……草木為之含悲，風雲因而變色”[11] 的三・二九之役。

背景：“香港模式”之武裝起義

19世紀下半葉，孫中山倡導革命於香港，成立興中會總會。盟誓“驅除韃虜、恢復中華、創立合眾政府”，起而策動武裝起義，以1895年乙未廣州之役，1900年庚子惠州之役為其起始。至同盟會時期，先後策動1907-1908年間黃岡之役、惠州七女湖之役、欽州防城之役、鎮南關之役、欽廉上思之役、雲南河口之役、1910年廣州新軍之役以至廣州三・二九之役，計共十次。由是革命風潮日厲，終於促成辛亥武昌起義之成功，得建民國。上述諸役，值得注意者，除防城、鎮南關、上思及河口四役，乃於越南之河內作為基地發動外[12]，餘皆以香港作為策劃、籌款、購買軍火、起義宣傳、人員結集及輸送的基地。而起義之目標，主要為省會廣州。香港之得以成為武裝起義基地，乃因香港為英國殖民地，非清廷所有，且為法治之區，並以自由貿易開埠，為東亞、東南亞以至歐美各國的航運樞紐，無疑成為孫中山及其革命黨人提供藏身、策動革命的理想居停，遂得以成為興中會及同盟會時期黨人發動“邊區革命”、以廣州為目標之主要武裝起義基地。[13] 此即孫中山所說：“吾黨每次向粵進攻之出發點，始終不能離開香港。”[14] 而清季孫中山及革命黨人於華南起義之革命方略，亦由此而起。是為以香港為基地的“香港模式”之武裝起義。而三・二九之役，即為香港模式武裝起義最後之一役。[15]

此外，1910至1911年間之中國，內憂外患，相繼而至。其一，英、法、俄、德、日列強對我國沿海、內陸省份，包括對滿、蒙、藏、雲南、山東、福建等地的不斷擴張，且謠傳瓜分中國。其二，各地民變四起，抗捐、抗稅、反教等，此起彼伏。其中1910年之長沙搶米風潮及山東萊陽抗捐，尤其震動全國。[16] 其三，清廷“詭名立憲，以為欺飾”[17]，促成國內立憲派先後策動三次大請願，要求速開國會，成立責任內閣，合舉國之力，解救內外危機。然三次請願，均遭清廷拒絕，部分立憲派人士逐漸轉向革命，隨着內外交困的深化，國內逐漸形成一革命情勢。[18]

起義：檳城、香港、廣州

檳城會議。孫中山自1907年為日本政府所驅逐，遂南下河內建立基地，並於星加坡成立南洋支部，發展南洋革命力量，相繼策動廣東、廣西及雲南三省交界的防城、鎮南關、上思、河口四次武裝起義，均告失敗，從而使以光復會為首的章炳麟、陶成章起而反孫，出現分裂。陶氏且週遊南洋僑社，發佈反孫言論，並於荷屬南洋(印尼)之邦加與泗水成立光復會分會，另樹一幟，分庭抗禮。南洋僑社出現黨同伐異，孫中山領導地位備受打擊。[19] 孫中山為求對付分裂分子及重整革命領導力量，已計劃改組同盟會，於1909年至1910年出訪歐美僑社，取得黨人支持，於重返亞洲後，遂將受影響的星加坡南洋支部轉移至馬來半島西北之商港檳城（Penang，檳榔嶼，又稱庇能），成為新的革命基地，重建其革命領導地位。[20] 其時孫中山體察國內情勢丕變，認為革命時機已告成熟，說此時為“第一好機，民心歸向，軍士倒戈”[21]，而黃興、趙聲均表贊同，認為起事“廣東必可由省城下手，且必能由軍隊下手”[22]。1910年11月13日，孫氏遂召集黨人至檳城柑仔園400號開會，史稱“庇能會議”。出

林　文(1885-1911)

林文墨書

席者包括黃興、趙聲、胡漢民、孫眉，檳城同盟會南洋支部成員吳世榮、黃金慶、熊玉珊、林世安及馬來亞各埠黨人鄧澤如等。孫中山於會議上指出：“國內革命風潮已日盛，華僑思想已開，吾輩有計劃，有勇氣，則事無不成。”[23] 取得與會者同意，決定於廣州再次起義。計劃選拔同志五百人為“選鋒”(敢死隊)，負責廣州城內發難，並策動新軍、防營響應。取得廣州後，由黃興、趙聲分兵兩路，揮軍北上會師長江。初擬定起義經費十萬元，分別向英屬、荷屬南洋及美洲華僑籌款，最終籌得二十三萬港元。[24] 與此同時，黃興隨即回港部署，策劃起義，是為三・二九一役之由來。

香港統籌部。黃興、趙聲、胡漢民等人先後重返香港，於1911年1月18日成立統籌部，策劃起義。統籌部由黃興及趙聲分任正副部長。統籌部屬軍事性質，故另設軍事指揮部，趙聲被選為總指揮，黃興則選為副指揮，行政及軍事權力劃分，實施雙重領導。而統籌部下設秘書、調度、編制、出納、調查、儲備、交通及總務等八課，每課設一課長。主要由1909年設於香港的南方支部內部調配。胡漢民任秘書課課長，掌一切文件；姚雨平任調度課課長，專司軍隊的聯絡，負責運動新軍、防營起義；陳炯明任編制課課長，負責草擬訂定各種軍事編制及規則；李海雲任出納課課長，掌出納財務；羅熾揚任調查課課長，負責收集情報，偵察敵情；胡毅生任儲備課課長，購運軍械；趙聲任交通課課長，負責聯繫江、浙、皖、鄂、湘、桂、閩各省同盟會機關；洪承點任總務課課長，負責一切雜務。總部設於跑馬地35號，另設實行部於中環擺花街。[25] 李

煜堂、李文啟及李海雲於文咸東街所開辦的金利源藥材行，負責傳達海外革命同志來往函電及接受起義匯款，而附設在該行二樓，李海雲的遠同源外匯莊，則作儲藏軍械之用。[26] 隨即着手召集海內外各省同志，共襄義舉。

負責策劃起義的黃興及趙聲，先後去函東京及各省同志，發出動員齊集香港之號召，並派員分赴各地購運軍火至港備用。[27] 時東京同盟會本部黨員接訊後相繼回國響應。[28] 其中如譚人鳳、林文接獲黃興知會後隨即回國。譚人鳳抵達香港，得悉起義計劃乃首於廣州發難，事成後會師長江，故深知長江各省設立機關，以備響應，尤為必要。其時除上海已有鄭贊臣設立機關聯絡新軍外，譚氏認為兩湖地居要衝，宜先部署，獲黃興、趙聲同意，並給予兩千元活動費用，遂北上長江，先至上海，聯絡宋教仁；繼溯江而上至武漢，聯絡居正，及共進會之孫武，給予經費；再至湖南，聯絡新軍，設立機關，完事後南返香港。譚氏此舉為同年之武昌起義留下伏線。[29] 而林文亦於稍後與其福建黨人回國，一方面至臺北籌募經費，借興學名義，取得臺灣第一家族——板橋林家捐助三千日圓。另一方面則至福州、廈門、桂林三地，動員當地黨人日後響應，並組織福建黨人四十八名，共分兩批南下香港、廣州，參予起義。其它浙江、江西、安徽各省、南洋華僑亦相繼聯繫，海內外同志陸續抵達。[30] 譚人鳳謂其時“頗有風雲際會之盛”。[31]

時於跑馬地附近設各省分機關，福建黨人則設機關於灣仔67及68號兩處，運輸機關則設於中環街市側7號，繼而於擺花街設立實行部，專責製造炸彈及準備暗殺工作。[32] 另於省內廣州分設機關，以備起事之用。而福建、四川、廣西、江蘇、安徽及南洋組成的“選鋒”，亦相繼進駐香港、廣州。省內北江、東江、東莞、廣州河南同志則集中於省城[33]，而所需之槍械彈藥，亦相繼由日本、安南、暹羅、香港等地購入，以駁殼（連發短槍，又稱盒子炮）、五響手槍、曲尺槍、炸藥為多。經上述各地黨人協助運輸至香港，再透過不同途徑，密運至廣州各機關，以供起義之用。[34]

廣州起義。至4月8日（三月初十日），召開發難會議於總機關。根據原定計劃，乃於省城內首先發難，由黃興、趙聲、徐維揚、陳炯明、姚雨平、李文甫等率領選鋒，分頭進攻行政機關、軍械局等，使新軍、防營起而配合大舉。起初選定為五百人，後以行動所需不足分配，增至八百人。起義日期原訂4月13日（三月十五日），然由於部分海外捐款及所購軍械尚未到齊，兼且突然發生南洋黨人溫生才自行刺殺廣州將軍孚琦事件，促使廣州當局警惕，增派兵力，加強戒備，遂影響發難行動。最終一再更改，延遲至4月27日（三月二十九日）始行發難。[35] 其間黃興已經親自由香港進入省城，於兩廣總督署附近小東營5號（今廣州越華路“三・二九”起義指揮部舊址紀念館）[36] 建立指揮部。至此，事態如箭在弦不得不發。

是役終於1911年4月27日由黃興親率粵、閩、川三省同志一百二十多人發難，從小東營機關出發，以兩列縱隊前進，攻入兩廣總督署，與署內警衛隊發生激戰，並入內搜尋粵督張鳴岐不獲，放火燒署而退。再分兵三路，黃興自率一路，出大南門，接應新軍入城；徐維揚率花縣黨人一路出小北門，接應防營；喻培倫一路乃川、閩及南洋、海防同志，合攻督練公所。分別進行巷戰，奮勇殺敵，且戰且走，然三路黨人終因寡不敵眾，或即時被殺，或被捕後就義，是役終歸失敗。[37] 又據兩廣總督張鳴岐電奏清廷，謂此役 “乃亂匪多人懷挾手槍擁至督署，拋擲炸彈轟擊”，遂會同水師提督李準，督率防營“分途扼守圍捕（……）生擒及槍斃匪黨數十”，並說城外新軍有被勾串之謠傳，然使軍官密為防範。可見防營與黨人為敵，而新軍則並無響應。[38] 其時發現死難者共計七十二人，遂由黨人潘達微將七十二人遺體，合葬於廣州沙河馬路旁之紅花崗，改稱黃花崗，是為黃花崗七十二烈士之墓地[39]，史稱黃花崗七十二烈士，是為“黃花崗之役”。

影響：以福建黨人為例

三・二九之役犧牲之烈士，以廣東志士最多，計共51人。福建志士居次，共佔19人。而

林覺民（1887-1911）及他給妻子陳意映的遺書

以福建、四川兩省志士表現最為英勇，“戰時無不以一當百”[40]。遂使“兩省英銳之同志，因此損失殆盡”[41]。而此役死難最具代表者三人，分別為福建之林文、四川之喻培倫及廣東之李文甫。[42] 其中福建志士死事最為感人，較著者如林文、方聲洞、林覺民、林尹民、陳與燊、陳可鈞、陳更新、馮超驤、劉鍾群、劉鋒等十人。不少為世家子弟，大多留學日本，皆為勤學篤行之士[43]，此即黃興所謂：“閩省同志，多在東畢業專門學校者，年少俊才，傷心俱燼。”[44] 今以“二林一方”三位福建志士的生平及其參與三・二九之役的表現為例。

林文（1885-1911），初名時塽，侯官人，祖父鴻年為道光狀元，官至雲南巡撫，後主理福州正誼書院。陳寶琛、沈瑜慶、林紓、陳衍等福建著名官紳，皆出其門下。1905年至日本留學，入成城學校(軍校)，繼進日本大學，研習哲學及法律，尤長詩文，詩作多達百餘首。一度被問及婚姻，林氏正色道：“瓜分慘禍，近在目睫，尊嚴祖國，行且邱墟，親愛同胞，將即奴隸，此豈志士安居授室時耶？”[45] 痛國家危殆，加入同盟會，出任十四支部(福建)首任部長，為福建黨人之領袖，並任《民報》經理，星加坡《中興日報》總編輯，故為孫中山得力助手；對王陽明知行合

一學說尤為推崇；與黃興深交，共研革命武裝起義之戰略，並主張革命後立國之道，宜從教育入手，以儒家四維德業與科學追求真理相配合，於此可見林氏之卓識。三・二九之役林文率領福建同志自東京回國佈署，福建黨人群集香港，於灣仔67及68號作為結集機關。及至三・二九，林氏與黃興合力進攻總督衙署，撤出後為清軍所殺，時年26歲。下列為其留學日本所寫〈秋聲〉感懷詩，可見其文才。“落葉聞歸雁，江帆起暮鴉。秋風千萬戶，不見漢人家。我亦傷心者，登臨夕照斜。何堪更啄血，墜作自由花。”[46] 是詩於三・二九之役前寫於東京。1909年自東京來香港，住宿同盟會，不斷吟誦，沉而哀之詩聲，發自其卧室，已見林氏表示反滿為自由而獻身的意向。[47]

林覺民（1887-1911），字意洞，閩縣人，14歲入福建高等學堂，1907年留學日本，進慶應大學文科，習哲學，尤愛《莊子》、〈離騷〉，著有《六國比較憲法論》，並撰〈原愛〉一篇，論男女愛情之真理，深受激賞。與林文、林尹民同住一室，最為莫逆，人稱“三林”。三・二九之役前夕，林覺民與林文自東京同行至香港報到，隨即回閩，組織福建同志南下參與是役。及至起事，領先攻擊督署，於巷戰負傷被捕。審訊時綜論天下大勢、各國時事，從容就義，死時25歲。[48] 起義前撰〈與妻書〉，尤為膾炙人口。舉示如下：

> 意映卿卿如晤：吾今以此書與汝永別。吾作此書時，尚為世中一人；汝看此書時，吾已成為陰間一鬼，吾作此書，淚珠和筆墨齊下。(……) 吾至愛汝，即此愛汝一念，使吾勇於就死也。(……) 語云，仁者“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”(……) 於悲啼之餘，亦以天下人為念，當亦樂犧牲吾身與汝身之福利，為天下人謀永福也，汝其勿悲。(……) 第以今日時勢觀之，天災可以死，盜賊可以死，瓜分之日可以死，奸官污吏虐民可以死，吾輩處今日之中國，國中無地無時不可以死。(……) 天下人人不當死而死，與不願離而離者，不可數計，鍾情如我輩者，能忍之乎？此吾所以敢率性就死不顧汝也！[49]

方聲洞（1885-1911）

方聲洞（1885-1911），字子明，侯官人，1902年至日留學，入成城學校，1903年參加留學生拒俄義勇隊(後改稱軍國民教育會)，動員拒俄佔領東三省，解散後回閩，創立書報閱覽所，“俾文明輸入較易”。兩年後，重返日本千葉醫學校習醫。同盟會成立，與其兄聲濤、姊君瑛、妻子王穎及兩嫂鄭萌、曾醒，全家入黨，堪稱“革命家庭”。1911年於國內外情勢緊急之時，組織國民會，動員留日學生回國反清。繼而以其習醫，起義尤需軍醫，遂參加三・二九之役。與黃興一路，於進攻督練公所時犧牲，時年26歲。[50] 起義前撰〈別父書〉，現摘述如下：

> 父親大人膝下：此為兒最後親筆之稟，此稟果到家，則兒已不在人世者久矣。(……) 故臨死特將其就死之因，為大人陳之。(……) 迄於今日，外患逼迫，瓜分之禍，已在目前，滿州政府猶不願實心改良政治，以圖強盛。(……) 是

以滿政府一日不去，中國一日不免於危亡，故欲保全國土，必自驅滿。兒蓄此志已久，祇以時未至，故隱忍未發。邇者海內外諸同志，謀起義，以撲滿政府，以救祖國。祖國之存亡，在此一舉。(……) 夫男兒在世，不能建功立業，以強祖國，使同胞享幸福，雖奮鬥而死，亦大樂也。(……) 對於家庭，本有應盡之責任，祇以國家不能保，則身家亦不能保。(……) 今日極力驅滿，盡國家之責任者，亦即所以保衛身家也。[51]

以二林一方為例，可見黃花崗之役一輩青年人，無不秉承儒家以天下為己任之傳統精神，務求保家衛國，致國家於富強地步。面對滿清政府無力保衛國家主權，屢受外敵入侵而慘受瓜分之際，遂起而犧牲自我，為保家國。此一為國奮鬥之犧牲精神，不但促成同年辛亥武昌起義之成功，推翻帝制，建立民國；更重要則為，黃花崗七十二烈士為中華民族之恆久長存，留下了不可磨滅的歷史記憶與佐證。

【註】

(1) 孫中山領導十次武裝起義之史料，參《革命文獻：十次起義史料》(臺北：中國國民黨黨史委員會，1974)，67輯。

(2) 孫中山：〈有志竟成〉，《孫中山全集》(北京：中華書局，1985)，6卷，頁242。

(3) 孫中山：〈黃花崗烈士事略序〉，《孫中山全集》，6卷，頁50。

(4) 鄭憲：《同盟會：其領導、組織與財務》(臺北：近代中國出版社，1985)，頁270-271。引其父福建同盟會14支部第二任部長鄭烈的記錄，指尚有福州閩縣郭家六人死義，及福建黨人丁細弟因傷致死，計多七人，故主張黃花崗烈士為九十三人。

(5) 丁身尊：〈辛亥三月二十九日起義烈士姓名、籍貫、年齡成份資料〉，《廣東辛亥革命史料》(廣州：廣東人民出版社，1981)，頁63-66；周興樑：〈辛亥廣州起義百年祭〉(辛亥革百週年紀念國際學術研討會，香港歷史博物館，2011年5月6-7日)，頁10。記可知年齡者為七十一人，由17至40歲者六十四人，約佔90.14%。

(6) 周興樑：〈黃花崗起義烈士的哀榮及其公歷紀念日之由來〉，《孫中山與近代中國民主革命》(廣州：中山大學出版社，2001)，頁177-190；辛亥革命武昌起義前後，國人早已對七十二烈士悼祭紀念，至1924年國民黨中央執行委員會決議將舊曆三月二九日起義日，改以新曆3月29日作為紀念日。國民政府於1944年3月6日明訂3月29日黃花崗之役為青年節；〈臺灣節慶〉，www.gio.gov.tw/info/festival (2011年11月25日取)。

(7) 鄒魯：〈黃花崗七十二烈士傳(1923)〉，《清代傳記叢刊》(臺北：商務印書館，1967，重刊)，64輯及《廣州三月二十九革命史》(1926)(臺北：商務印書館，1967，重印)二書；成書經過，並參鄒魯：《回顧錄》(臺北：三民書局，1973)，二冊，頁325-328。

(8) 陳錫祺：〈辛亥三月二十九日黃花崗之役〉，《孫中山與辛亥革命論集》(廣州：中山大學出版社，1982)，頁99-114；鄭憲：《同盟會：其領導、組織與財務》，頁192-202、頁213、頁257-273，論述該役起義經過及籌得經費230,000港元；薛君度：《黃興與中國革命》(香港：三聯書局，1980)，頁67-81；Edward Rhoad, *China's Republican Revolution: The Case of Kwantong, 1895-1945* (Cambridge: Harvard University Press, 1975), pp. 197-203; Chan Lau Kit-ching, *China, Britain & Hong Kong 1895-1945* (Hong Kong: Chinese University Press, 1990), pp. 82-88; Yen Ching Hwang, *The Overseas Chinese and The 1911 Revolution* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1976), pp. 219-238.

(9) 田苹、邢照華：《同盟會與辛亥廣州"三・二九"起義》(南寧：廣西人民出版社，2011)，頁188-217，附錄為是役各類史料及論文著作索引。

(10) 李敖：《第73烈士》(臺北：李敖出版社，2011)，諷刺臺灣國民政府的烈士紀念，借黃花崗七十二烈士，反映一中華民國老兵之犧牲，為七十三烈士。

(11) 孫中山：〈黃花崗烈士事略序〉，頁50。

(12) 孫中山：〈有志竟成〉，《孫中山全集》，6卷，頁239-241；Marie-Claire Bergère, *Sun Yat-sen* (Stanford: Stanford University Press, 1994), pp. 175-184.

(13) 霍啟昌：《港澳檔案中的辛亥革命》(香港：商務印書館，2011)，頁74-75。

(14) 孫中山：〈與宮崎寅藏等筆談〉，《孫中山全集》，1卷，頁183-184。

(15) "香港模式"之武裝起義，參李金強：〈香港興中會總會的成立及其重要性〉，《深圳大學學報》(人文社會科學版)，28卷5期 (2011)，頁27-31；又參 Edward Rhoads, op.cit., p. 197，指三・二九黃花崗之役，與1895年乙未廣州之役相類似。

(16) 黃興：〈致暹羅同志書〉(1911年1月11日)，《黃興集》(北京：中華書局，1981)，頁27，指出其時日本併吞高麗，又與俄國密約，憂慮滿洲、蒙古將不保，且英國進兵西藏，德國染指山東，法國則窺伺雲南，國勢岌岌可危；又參鄒魯：《廣州三月二十九革命史》，頁2，謂1910年，日俄密約成，因而有三・二九之役。又天災民變，參傅國涌：《辛亥百年：親歷者的私人記錄》(北京：東方出版社，2011)，上冊，頁19-39。李金強：〈密謀革命：1911年福建革命黨人及其活動之探析〉，《區域研究：清代福建史論》(香港教育出版社，1996)，頁237-248。

(17) 黃興：〈致暹羅同志書〉，同上，頁27。

(18) 張朋園：《立憲派與辛亥革命》(臺北：中央研究院近代史研究所，1969)，頁237-246。

（19）同盟會內部分裂及陶成章於南洋活動，見譚人鳳：〈石叟牌詞敘錄〉，《近代史資料》，3期（1956），頁38-43；Yen Ching Hwang, *The Overseas Chinese and the 1911 Revolution*, pp. 212-219, 指孫、章、陶等乃由於省籍意識、教育背景及革命策略之分歧，導致同盟會內部分裂。

（20）馮自由：《華僑革命開國史》（臺北：商務印書館，1975），頁80-81；又參 Yan Ching Hwang, "Tongmenhui, Sun Yat-sen and the Chinese in Singapore and Malaya: A Revisit," 廖建裕主編：《再讀同盟會、孫中山與東南亞華人》（新加坡：華裔館，2006），頁118-129。孫中山選取檳城，乃因獲當地黨人的支持及檳城具有現代郵政、電報及銀行體系，易於對外聯絡所致。

（21）孫中山：〈致檀香山同盟會員函〉，《孫中山全集》，1卷，頁486-487。

（22）黃興：〈上總理述革命計劃書〉，《革命文獻》，67輯，頁180。

（23）引文見胡漢民：〈胡漢民自傳〉，《辛亥革命史料選輯》（長沙：湖南人民出版社，1981），上冊，頁195-196；並參陳新政：〈華僑革命史〉（1921），刊於張少寬：《孫中山與庇能會議》（檳城：南洋田野研究會，2004），頁209-210，陳氏與吳世榮、黃金慶並稱"檳城三傑"，指開會地點為打銅仔街120號，然據顏清湟所述，應為 No. 400, Dato Kramat Road，拿督克拉馬特律400號，華名俗稱柑仔園；而陳新政所述打銅仔街會議，乃兩天後11月15日，由吳世榮召集的一次緊急會議，目的在於籌款。見同書，頁25-28；並參Yen Ching Hwang, *The Overseas Chinese and the 1911 Revolution*, pp. 231-234; 又參〈改變中國檳城是基地〉，《亞洲週刊》，2001年10月8日- 14日，頁1-17，指檳城因三・二九之役，於近代中國革命史具有一席之地位。

（24）庇能會議商討起義計劃及籌款，參黃興、胡漢民：〈廣州三月二十九之役報告書〉，《革命文獻》，67輯，頁268-270；又鄒魯：《廣州三月二十九革命史》，頁2-17；指籌得款項，計荷屬南洋32,550元，英屬南洋47,663元，美洲77,000元，合計157,213元。然據鄭憲之研究，計共籌得230,000港元，見鄭憲：《同盟會：其領導、組織與財務》，頁192-202，213，款項分別來自暹羅、安南、馬來亞、荷屬東印度群島、臺灣、加拿大、美國、檀香山等地華僑；又上述各地華僑籌款，以加拿大最為突出，獨佔67,000元，見馮自由：〈黃花崗一役旅加拿大助餉記〉，《革命文獻》，67輯，頁204-206。

（25）鄒魯：《廣州三月二十九革命史》，頁18-19；鄭憲：《同盟會：其領導、組織與財務》，頁260-261。

（26）馮自由：《中國革命運動二十六年組織史》，頁202-230。

（27）鄒魯：《廣州三月二十九革命史》，頁18-19；鄭憲：《同盟會：其領導、組織與財務》，頁260-261。

（28）馮自由：〈香港同盟會史〉，《革命逸史》（臺北：商務印書館，1969），3集，頁248。

（29）譚人鳳：〈石叟牌詞敘錄〉，頁44-45；王聿均：〈中部同盟會與辛亥革命〉，《辛亥革命研討會論文集》（臺北：中央研究院近史研究所，1983），頁231-243。譚人鳳與宋教仁等於上海成立同盟會中部總會，促成同年之武昌起義。

（30）鄒魯：《廣州三月二十九革命史》，頁18-19；鄭憲：《同盟會：其領導、組織與財務》，頁262-263；李金強：〈密謀革命——1911年福建革命黨人及其活動之探析〉，《區域研究——清代福建史論》，頁249-254。

（31）譚人鳳：〈石叟牌詞敘錄〉，頁45。

（32）胡國梁：〈辛亥廣州起義別記〉，中國史學會主編：《辛亥革命》，4冊，頁265-266；裕生：〈黃花片片錄〉，《大光報》，1928年3月29日，第一張。

（33）鄒魯：《廣州三月二十九革命史》，頁24-31。

（34）李金強：〈辛亥革命時期的粵港關係——以革命軍火為例〉，陳明銖、饒美蛟主編：《嶺南近代史論：廣東與粵港關係1900-1938》（香港：商務印書館，2010），頁158-160。

（35）鄒魯：《廣州三月二十九革命史》，頁34-40。

（36）小東營指揮部之保存及其文物古蹟，可參田苹、邢照華：《同盟會與辛亥廣州"三・二九"起義》，頁164-179。

（37）黃興、胡漢民：〈廣州三月二十九之役報告書〉，頁274-276；並參徐維揚：〈辛亥三月二十九日之役花縣十八烈士殉難記〉，《廣州辛亥革命史料》（廣州：廣東人民出版社，1981），頁51-58。

（38）張鳴岐電奏，見鄒魯：《廣州三月二十九革命史》，頁47-48。

（39）陸丹林、劉錫璋：〈潘達微殮葬七十二烈士的經過〉，《廣東辛亥革命史料》，頁60-62。

（40）黃興：〈致海外同志書〉，《革命文獻》，67輯，頁266。

（41）黃興：〈致馮自由述三月二十九之役以後各省情形書〉，《革命文獻》，67輯，頁288。

（42）鄭烈：《歷代人物評詠、林大將軍傳合刊》（臺北：1953），頁30。喻培倫留學時，習化學、醫學。精於炸藥，發明製造炸彈法，世稱"喻氏法"。起義前，於擺花街實行部，製造炸彈300多枚。三・二九之役受傷被捕而死。李文甫，少研金石學，工書法，1908年得識汪精衛、胡漢民，加入南方支部。主理《中國日報》及《時事畫報》，三・二九之役與林文同攻督署，亦受傷被捕而死。見章炳麟：〈喻大將軍傳〉，〈喻培倫事略〉，楊庶堪：〈喻大將軍墓表〉，見鄒魯輯：《黃花崗七十二烈士傳》，64輯，頁467-476；〈李文甫傳〉，鄒魯：《廣州三月二十九革命史》，頁131-133。

（43）天嘯生(鄭烈)：《黃花崗福建十傑紀實》，(1912)，重刊於沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》（臺北：文海出版社），525冊。鄭氏為十人立傳，並說十傑乃"才學敏優，尤皆名門後裔"。

（44）黃興、胡漢民：〈廣州三月二十九之役報告書〉，頁276。

（45）天嘯生(鄭烈)：〈林文傳〉，同上，頁861-869。

（46）鄭烈：《歷代人物評詠、林大將軍傳合刊》，頁3-4，頁7-8，頁18-20。

（47）《莫紀彭先生訪問紀錄》（臺北：中央研究近代史研究院），頁115。

（48）天嘯生(鄭烈)：〈林覺民〉，同上，頁873-878；並參鄒魯：《廣州三月二十九革命史》，頁125-128。

（49）蕭平編：《辛亥革命烈士詩文選》（北京：中華書局，1982），頁170-173。

（50）天嘯生(鄭烈)：〈方聲洞〉，同上，頁869-873。

（51）蕭平編：《辛亥革命烈士詩文選》，頁167-168。

身體改造：清末民初的軍國民運動與國民覺醒

黃亦君*

近代中國是歷史上“身體改造”最為激烈的時期。本文以清末民初的軍國民運動(1)與國民覺醒為視角，考察了軍國民運動給國民身體改造帶來的衝擊與影響。軍國民運動以國魂為召喚，以身體的軍事化開發、改造作為訴求和主張，毫不遮掩地呼籲中國應該將身體視為國富民強的根本基礎，引導着對國民身體加以國家化和社會化的意圖，這標誌着以民族主義、國家主義作為思想核心的中國近代身體觀開始正式形成。

近代中國是歷史上“身體改造”最為激烈的時期。隨着國內“身體史”研究的起步，學術界開始從“身體”出發重新認識和解讀中國近現代史，不過必須指出的是，目前大陸史學界在身體史領域的探索尚顯不足。(2) 就現有研究可知，在很長一段時期裡，身體很少被視為可供研究的向度和視角。例如，在研究辛亥革命勝利後出臺的種種政策，卻很少考察“剪辮易服”引發的社會和心理變化；研究維新派關於改良風俗的設想，卻忽略了“反纏足”話語下纏足女性的情緒表達與思想流變；研究近代中國的逐漸成形和社會變遷，卻不追究近代中國國民性是怎樣形成的。事實上，作為中國歷史上千年未遇之變局，近代以來國民的“身體改造”表現得尤為突出和激烈，“身體改造”的幅度較大，內容亦十分豐富多彩。

> 由清政府推動的自強運動，變法、修律和教育改造運動，以及由民間智識分子發動的軍國民、新民、新文化和公民運動等，都和身體的改造或再造有着直接的關聯。甚至以愛國作為名義的各種學生運動，也都對近代身體的型塑和使命化產生一定的強化作用。(3)

近代身體的形成離不開近代跌宕起伏的歷史背景，而要展開對近代歷史的深入研究，身體正是一個全新的視角。

一

晚近學界的“身體”討論都以笛卡兒作為批判之肇始。在笛卡兒處，“身體”代表着感性、偶然性、不確定性、錯覺和虛幻的一面。偶然性往往是事物的重要方面。恩格斯指出：

> 歷史事件似乎總的說來同樣是由偶然性支配着的。但是，在表面上是偶然性在起作用的地方，這種偶然性始終是受內部的隱藏着的規律支配的，而問題祇是在於發現這些規律。(4)

* 黃亦君，中共貴州省委黨校副教授，歷史學博士；研究方向：中國近現代史。

既然歷史是多個身體的總和，也就是說歷史的發展與偶然性緊密相連。歷史常常緣自身體的衝動，衝動其實就孕育着偶然性。事件的起源根植於“身體”，歷史的變遷可以在“身體”上找到痕跡，它在“身體”上刻下烙印，“身體”既是對“我思”、“意識”的消解，又是對歷史事件的銘寫。歷史和“身體”的銜接正是西方“身體”學者的致力和着眼之處。

這裡很有必要提及西方“身體”學者的兩個重要代表人物福柯和德勒茲。德勒茲的身體沒有遭遇到政治權力，或者說，這種身體正是要衝毀政治權力，它絲毫不顧及政治權力。但是，福柯的身體則和政治權力密切相關，正是在政治權力的有意干預下，身體發生了變化。

實際上，福柯的身體在可變性這一點上和德勒茲的身體概念有異曲同工之妙，二者都是流動的、變化的、靈活的、非穩固的、可塑的。身體在變化的過程中不停地增殖、展開，並且身體中的每個部分、每個細節都是自主的，不受主要器官所支配、主宰和壟斷 ——

> 有一種無政府式的身體，它的等級、區域化、排列，或者說它的整個有機性，正處於解體的過程中。(……) 這是某種不可命名的東西，這個身體完全被快感所鍛造，它自我敞開、變緊、顫動、跳動、打呵欠。[5]

這樣，身體就會被各種力量型塑，在身體與外界碰撞的過程中經受種種訓練和折磨，饒有興味的是還被權力生產和鍛造。身體的不穩性和可變性，使它一定會和權力遭遇，一定會被權力有意地揉捏。由此，身體進入到權力的視野中，進入到社會的視野中，進入到機制的視野中，進入到歷史的視野中。

如果歷史和“身體”有無數的交接，如果事件可以反複地銘寫在“身體”上，那麼“身體”就具有反射性，也具有可變性；身體既影響了歷史，又受到歷史的影響。“身體”是怎樣受到歷史的影響呢？關於這一點，福柯用身體的“權力技術學”和“政治經濟學”進行了回答。身體的可利用性、可訓練性、可改造性，它們如何被安排，如何被征服，如何被改造，如何被型塑，如何被訓練，都是由某種政治、經濟、權力來實施的，都是由歷史事件來實施的，都受到歷史事件的影響和干擾。正是在政治的干預下，身體發生了變化。政治和身體緊緊地連結在一起，政治對身體進行管理、改造、控制。身體的可變性是政治有意圖地來實施的，政治造就了身體的多樣性，身體是政治的產品和結果。在這裡，福柯關注的“身體政治”(body politics)，即將歷史事件置於身體政治的歷史脈絡中進行考察和解讀，透視政治和“權力機制如何同身體直接相關，如何同眾多身體、功能、生理過程、感官和快感相關；身體並沒有被抹去，有必要通過分析使身體變得可見”[6]。

身體的可塑性、可造性、流變性是身體史的前提。如果身體穩如磐石，一成不變，那還存在着一種豐富而多變的身體史嗎？它還能展示和不斷地銘寫歷史嗎？顯然不會。在譜系學家那裡，身體是可塑性的、可鍛造的 ——

> 我們總認為，身體祇服從生理規律，無歷史可言，這又錯了。身體處於流變過程中，它順應於工作、休息、慶祝的不同節奏，它會因藥物、飲食習慣和道德律等所有這一切而中毒，它自我阻抗。[7]

正是這種身體的可變性，使歷史事件的發展有了場所和機會，並得以產生效果，影響歷史的進程和發展。運用某種策略和方法，對身體進行改造、處置和訓練。身體的可變性恰恰預示了歷史的可變性。

從“身體”的視角和向度來看待歷史，同時也將歷史的目光更多地投向身體，投向底層人物和邊緣群體，投向歷史事件中的小人物，恢復身體以及身體的物質性，恢復它們本來面目和自身

張力，恢復它們自己的歷史痕跡和歷史效果；而傳統歷史學相反，它將目光投向上層人物、精英群體和重大的歷史事件。在“身體”史學的宣導下，除了可以讓我們對過往的史實有更多面的認識外，也可以讓我們對許多過去視為零散、索然甚至不相關的史事，有一份新的體察和警惕，警醒到其間可能存在的連續發展。正如馬克思所言：

> 既然人天生就是社會的生物，那他就祇有在社會中才能發展自己的真正天性，而對於他的天性的力量的判斷，也不應當以單個個人的力量為準繩，而應當以整個社會的力量為準繩。(8)

在馬克思這裡，身體和歷史就形成了一定的辯證關係，具有社會性。本文研究的着力點即以此出發，對“清末民初的軍國民運動與民族覺醒”這一歷史事件進行考察。

二

在晚清思想文化界，“身體”從一開始就是作為一個象徵性的話語符號被關注和對待，並伴隨着晚清中國關於現代民族國家建構的整個過程而生產。值得注意的是，身體話語在晚清思想文化界生成與流行過程中表徵出的一個重要內容是“身體改造”。“身體改造”體現出晚清國人對民族自身弱點的審視、反省、考量與重構。然而，強烈的身體國家化的意識和意圖，在從強國保種到新民、軍國民、女國民等晚清政治話語實踐等諸個場域中被表現，並不斷被賦予沉重的符號意義作為晚清民族國家想象的載體，它不僅主導了晚清國人構建現代國家的路徑，還直接開啟了在意識形態異常濃厚的民族主義旗幟下進行國民改造的啟蒙工程，從而將近代國民的蘇醒作為其重要內容之一進行構建。

就身體話語的生成意象來言，晚清最具典型意義的話語符號是“東亞病夫”或“東方病夫”。這兩個詞彙的出現與“睡獅”等喻說的出現不約而同地都屬於近代思想史上重要的文化事件或社會事件，共同書寫着晚清國人與外國人眼中的中國形象與影像，但他們的衍用成風卻又出人意料地有一個逐漸持續發酵的過程。通常認為，“病夫”是外國人以西方人的種族優越感對梳辮子、抽鴉片的中國人極其漫畫化與妖魔化的蔑稱。而事實上，最初“病夫”一說搖曳出現時，並非指稱中國人，其指代的對象反而是國家機制幾近崩潰、國勢日趨衰弱乃至正遭受列強荼毒、國民日漸沉淪、國土日削月割的“中國”這個國家政體。與西人妖魔化國民進行抗爭的是一批深受西學濡染的晚近智識分子。1895年3月，嚴復在天津《直報》上發表〈原強〉一文，最早將國事與“身體”作了連結：

> 今夫人之身，惰則窳，勞則強，固常理也。而使病夫焉日從事於超距贏越之間，則有速其死而已。中國者，固病夫也。(9)

這被認為是最早用“病夫”喻說中國的文字。兩年後，梁啟超援用了嚴復的說法：

> 今日之中國，則病夫也。不務治病，而務壯士之所行，故吾曰：“亡天下者，必此言也。”(10)

這樣一套語言表述，讓我們看到了借身體思考與言說國事的一種思維方式，“身體”也由此堂而皇之地進入政治場域，開始承載一個新時代國家的內涵，表述了晚近智識分子對於近代國民的希望。顯然，“病夫”並非中國人“自我東方化”的一個結果，而反映了晚清國人以此鞭策自身以圖變革自強的強烈願望。蘇珊·桑塔格認為：

> 現代疾病隱喻使一個健全社會的理想變得明確，它被類比為身體健康，該理想經常具有

反政治的色彩，但同時又是對一種新的政治秩序的呼籲。[11]

鴉片戰爭以來，自大的帝國不斷遭受外來的侵略和擴張，特別是《馬關條約》的簽訂以及後來的瓜分狂潮的延伸即八國聯軍侵華戰爭，更使中華民族瀕臨亡國滅種的邊緣。種族生存的危機感讓晚清國人不得不產生自省和自強意識，中華民族開始覺醒。由此看來，現代國人身體生成直接伴隨着晚清精英對於現代民族國家的重構，伴隨着民族的重塑與蘇醒。通過對近代中國屢戰屢敗原因的反思，當時的一些有識之士開始透過器物、制度層面深入到文化精神、民族性格等方面尋找原因。他們逐漸認識到中國軍事失敗和國家淪亡不僅是落後的軍事、低下的國民素質，軍人和國民的怯弱與麻木也是重要因素。於是，國民性改造問題開始受到關注，將病弱國家改造為健康國家，將衰弱的國人改造為強健的國民就成為精英們當時的理想，“軍國民運動”隨之搖曳而生。

三

就“身體”生成[12]的角度來看，19世紀末、20世紀初葉的中國智識界精英確實對身體有着一份高度的着迷與堅持。從康、梁這一輩開始，智識分子就以一種憂國憂民的態度，致力於推動各種身體改造運動，營造一個有關“身體史學”的大敘事（grand narrative）。而當權者也為了自身政權維繫的考量，陸續以改良的名義推廣這項事業。

1895年，康有為在〈上清帝第二書〉中便主張“以民為兵”，並建議開設“學堂學習步陣、騎擊、測量、繪圖”，“以強天下之勢”[13]。儘管康有為沒有直接提出對國民的身體進行改造，但把國民改造成為軍人其實已經表明了康氏的國民身體改造的態度。軍隊顯然比普通國民更具有強健的身體素質，軍人尚武、好戰、勇猛，具有開拓和討伐精神。後來，康氏多次在文章中表露了他對未來國家、國民的想象，極力主張培養國民尚武之精神，並要求國民接受正規軍國教育，在小學階段就應該接受各種軍事訓練，以達到“動盪其血氣，發揚其身體”[14]的目的。故此，可以說，始於新身體的國民改造運動其實早在維新期間就已開啟，訓練新軍，宣導男子斷髮易服，女子廢纏足，諸如此類的政治話語實踐和嘗試，無不印證着晚清智識精英改造國民身體的一種自覺與努力。

作為康有為的弟子，梁啟超後來大聲疾呼、努力宣導的“新民”、“尚武”的主張固然是他維新期間“強國”、“強種”[15]思想的延續，餘波流繞，至今不絕於耳，但同時也顯示了他吸收了康有為思想中有用的部分並且作了適當延伸、發展與改造。梁啟超提出與“智力德”一脈相承的“新民說”，並強調“苟有新民，何患無新制度、無新政府、無新國家？”[16]就梁啟超的新民說而言，進行國民改造當然是全面而不僅僅是僅止於國民身體的，他還呼籲從國民精神、道德、品格等方面，如公德、國家思想、進取冒險、權利思想等着手，強調在自由、自治、進步、自尊、合群、生利、分利、毅力等方面，對國民素質加以脫胎換骨的改造或蛻變。

如果說梁啟超對於“新民”注重的是國民之精神、意識、行為之改造，對於國民之身體顯然不在重點關注之列，那麼，蔡鍔則是高舉“軍國民主義”之大纛，把國民“身體改造”當作振興國家之癥結所在之第一人。蔡鍔是湖南寶慶（今湖南邵陽）人，自小就受到湖湘文化的影響。在湖湘文化中，“霸蠻勁悍、尚武任俠”的民風，“心懷天下、勇於獻身”的愛國情操和“關注現實、體用結合”的經世學風都深深地影響了少年蔡鍔。敏而好學的蔡鍔完全繼承了湖湘文化的精神財富，他不但傳統文化修為深厚，而且吸收大量的西方文化。1899年，蔡鍔應梁啟超之邀，東渡日本求學，就讀於東京大同高等學校、橫濱東亞商業學校等。這段經歷是他人生中最寶貴的財

富。他比同齡人更為廣闊地去看待世界，研究政治、哲學，並補習普通學科。在日本留學期間，蔡鍔等感受了當時日益強大的日本帝國的尚武精神，和貫穿其中的大和之魂，瞭解到了西方和日本的國民教育及民族精神。他學習和宣傳日本的新思想新科技，強調要給國民以軍事教育、軍事訓練等，以達到富國強兵的目的。

1902年2月，蔡鍔以“奮翮生”為筆名在《新民叢報》上連續幾期刊載他的著名檄文〈軍國民篇〉，至此，“吾國‘軍國民主義’之輸人，以此為篤矣”[17]，“軍國民化身體運動”粉墨登場，凸示一個“建立在身體改造上的真理性聲稱(truth claim)正在中國誕生”。[18]

> 體魄之弱，至中國而極矣。人稱四萬萬，而身體不具之婦女，居十之五；嗜鴉片者，居十之一二；埋頭窗下、久事呻吟、龍鍾憊甚而若廢人者，居十之一。其他如跛者、聾者、盲者、啞者、疾病零丁者，以及老者、少者，合而計之，又居十分之一二。綜而核之，其所謂完全無缺之人，不過十之一而已。此十分之一中，復難保其人人孔物可恃。以此觀之，即歐美各強棄彈戰而取拳鬥，亦將悉為所格殺矣。[19]

蔡鍔指出在晚清實行“軍國民”運動以改造國民身體的必要性和急迫性：“居今日而不以軍國民主義普及四萬萬，則中國其真亡矣!”[20] 他還列舉外國人的先進經驗，特別是對日本的軍國民主義十分推崇，相對於日本“國民皆兵”，中國卻是“堂堂中土，欲求一骫髒丈夫，如東西各強國之所謂國民兵者(東西各國，凡為兵者，須先檢查其體格、體力、目力、耳力、呼吸力等)，豈可得哉？”[21]

在蔡鍔的煌煌大論中，讀者完全可體會出晚清智識精英於民族危亡情勢下希望經由新身體從而造就新國民這一訴求的急切心理和迫切願望。

這個以國魂為召喚、以身體的軍事化開發、改造作為訴求和主張，毫不遮掩地呼籲中國應該將身體視為國富民強的根本基礎。他的言談除了獲得其他智識分子的回應外，更成為往後十餘年制度化教育發展的重要指標。這種以“身體改造”作為主要訴求、以國富民強作為最終目標的發展，顯示精英群體正試圖透過他們所能掌握的文化、符號和言談資本，將國民的身體做一次根本的改革，使身體與民智的發展不再處於間隔的狀態，而是有機地結合成為一個整體。[22]

四

以〈軍國民篇〉的發表為契機，以“身體改造”為初衷的“軍國民運動”迅速在社會上流播開來。同年，蔣百里在《新民叢報》發表提倡軍國民主義的〈軍國民之教育〉一文，論證在中國對國民進行軍國民教育的必要性和重要性，要求國民進行“身體改造”，以適應社會和世界形勢的發展。

繼蔡鍔、蔣百里宣導軍國民主義後，由清末到民初，軍國民教育思想逐漸為社會各階層所接受，並迅速傳播和擴散，一時之間，主張實施軍國民教育的人越來越多，並逐漸得到政府的提倡、鼓勵與支持，成為一種救亡圖存的運動。

政府行為的開風氣者是袁世凱。1902年，袁世凱以直隸總督之便，擬訂小學堂、中學堂及師範學堂的暫行章程，並依學生的年齡分別授以柔軟體操、器具體操、兵式操等，對學生加強身體鍛造，磨練學生體格，以強身健體，這可以說是“身體改造”在普通學堂實施的肇始。隨後，清政府頒佈由張百熙擬訂的〈欽定學堂章程〉，規定各級學堂應添加體操課。這一學制雖然是清廷注意軍國民教育、加強學生“身體改造”的開始，但一年後即廢除，可謂淺嘗輒止。1906年，清廷要求各地學堂倣行西方國家的軍國民思想，

凡中小學堂各種教科書，必寓軍國民主義，俾兒童熟見而習聞之。國文、歷史、地理等科，宜詳述海陸戰爭之事蹟，繪畫炮臺兵艦旗幟之圖形，敘列戍窮邊使絕域之勳業；於音樂一科，則恭輯國朝之武功戰事演為詩歌，其先後死綏諸臣尤宜鼓吹抗揚，以厲其百折不回視死如歸之志；體操一科，幼稚者以遊戲體操發育其身體，稍長者以兵式體操嚴整其紀律，而尤時時厲以守秩序，養威重，以造成完全之人格。[23]

在這裡，“身體改造”成為國民人格塑造的重要組成部分。“身體改造”既包括軍事知識的學習，也包括“視死如歸之志”的精神和意志的鍛造。清廷這一時期的軍國民運動對國人“身體改造”起了一定的促進作用。

民國初創，學校教育宗旨一時難以確定，但教育部公佈的教育暫行辦法中仍規定：“高等小學以上體操科，應注重兵式。”由此可見政府對軍國民教育、國民身體改造的重視。

1914年，第一次世界大戰爆發，軍國主義色彩較為濃厚的德國在戰爭初期勢如破竹、銳不可擋，如此結果令一向崇尚文弱書生、胭脂粉墨的國人紛紛嚮往軍國民教育，積極主張加強身體磨礪。范源廉在〈今日世界大戰中之我國教育〉一文中直指“武”事，積極主張廢除賤武積習，鍛造強壯之體魄，要求“振起學者尚武之精神，又當務之急也。惟在吾國而言尚武，苟不先除文弱之積習，則亦空言無效。故必當使學者知人而文弱，即為不幸，安於文弱，尤為可恥”，宣導全國皆兵制度，並以之為“充實國力最好制度”，國人尚武之風一盛，身體將強壯如西人，則能“執干戈以衛社稷，正吾輩人人之義務也”。他還批評那些不以身體鍛煉為目的的人，“夫不武者不足以為國民，不武者不足以為男子”。[24] 時任教育總長的湯化龍亦訓飭令各學校 ——

> 自歐洲戰禍波及遠東，此乃我全體國民增進行憲術智之日，世界經一次戰事，各國之社會狀態與學術思想之趨勢即增一經驗，此戰局貽留教訓我國人者至深且大，全國學子須深自省覺，知處此國競爭時代必實踐。[25]

要求全體學生注重身體鍛煉，學好武藝，培養軍人氣節，保衛國家。

1915年7月，國民政府先後頒佈了〈教育部公佈國民學校令〉、〈教育部公佈高等小學校令〉、〈教育部公佈預備學校令〉等法令，要求各級各類學校習普通體操、兵式體操，並於高等學校開設軍事課程，養成強健體魄與堅定心志，以洗文弱積習。

綜上所述可知，民國初年，為培養武勇剛健之國民，以挽救民族危亡，抵禦外侮，在政府的大力支持和宣導下，軍國民教育思潮在學校和社會各界得以廣泛推行，成為主流，軍國民運動風行一時。

與政府行為齊頭並進的是民間行為，其中，新聞傳媒扮演了重要角色。一些報刊雜誌紛紛加入這一運動，大肆鼓吹軍國民運動，要求國人進行“身體改造”。據《中國近代期刊編目匯錄》不完全統計，宣傳與闡發這一思想的報刊有《申報》、《大公報》、《新民叢報》、《政藝通報》、《第一晉話報》、《南洋兵事雜誌》、《同庭波》、《經濟叢編》、《遊學譯編》、《童子世界》、《廣益叢報》、《江蘇》、《覺民》、《東方雜誌》、《俄事警聞》、《警鐘日報》、《武備雜誌》、《萃新報》、《直隸教育雜誌》、《競業旬報》、《牖報》、《武學》、《安徽白話報》、《民心》、《進步雜誌》、《中華教育界》、《雲南教育雜誌》、《湖南教育雜誌》、《湖北教育雜誌》、《武德》、《平論報》、《(杭州) 教育週報》、《教育研究》、《紹興教育雜誌》、《(商務)教育雜誌》、《陝西》、《教育今語雜誌》、《麗澤隨筆》、《蜀報》、《北洋政學旬報》、《南風報》、《大中華教育雜誌》、《國學雜誌》、《復旦》、《環球》、《民鐸》、《同德雜誌》、《公民週刊》、《戊午週報》等四十餘家，共刊發宣傳軍國民主義方面的文章近

兩百篇。[26] 當然，參與這一運動的報刊雜誌不止於此，尚有《雲南》、《中外日報》、《神州日報》等。

在〈論尚武主義〉一文中，作者認為國家強弱全在於民眾尚武與否，在於民眾身體強壯與否，欲救中國，欲自強，必須發揚國民尚武精神，鍛造國民治身體，“重軍人名譽，高軍人位置，興軍國民之教育，長武士道之雄風，以戰死為無上之快樂，以敢死為無上之道德，以服兵役為國民應有之責任”[27]。如此，則國民身強體壯，可以保種、保國、一雪國恥。錫盦的〈教育家對於國家社會之責任〉一文，更是強調身體磨礪的重要性，力主軍國民教育：

> 對國民體育，務使一般國人知國家勢力之強盛，全在國民體魄之強固，國防之海陸軍士，皆為國民所必須，而群致力於軍國民教育之準備，並遍設體育會以謀國民體格之健全。[28]

在以“身體改造”為目的的軍國民教育思想的影響下，在政府提倡、鼓勵與報刊大力宣傳下，各地的軍國民教育會如雨後春筍般地成立：愛國學社、河南體育會、奉化教育研究會附體育部、杭州教育會、江寧學會、江蘇學會、紹興體育會、上海商團體育會、上海體操遊戲傳習所、滬學會體育部、商餘學會、商學補習會、滬西士商體育會、杭州體育會、女子體操傳習所、上海體操研究會、上海商業體操會、蘇商體育會、上海北區華商體操會、上海南區商業體操會、浙江新黨體育會、安徽學會、廣東體育會、廣東松口體育會、上海體育會、重慶體育會、上海體育會、上海華商體操會、上海商業體操會、上海精武體操會、滬商團體育會、杭垣國民尚武會、天津體育社、天津辛亥俱樂部、商務印書館體育部、湖南體育會、浙江士商體育會、江蘇農餘體育會等。[29] 上述團體的活動宗旨也大體體現了尚武、對國民進行身體改造、軍事訓練、提高民眾軍事素質這一要求。

餘　論

1919年，當第一次世界大戰的硝煙漸行漸遠時，飽經戰亂之苦的世界各國各界人民開始傾向穩定、和平的生活，國際聯盟及一些世界性組織亦多方宣傳，積極提倡和平，國內不少人更是認為世界大戰將不復存在，以為軍國民運動已經不合於世界潮流和發展方向，其生存土壤已不復存在，故主張廢除之：“歐戰告終，軍國主義受人詬病，民治主義盛極一時，故八年四月教育調查會‘就世界教育之趨勢、吾國民治根本着想’”[30]。主張以實利主義取代軍國民教育：“雖然，今之世界，所恃以競爭者，不僅在武力，而尤在財力。且武力之豐，亦由財力而孳乳”，“侈言尚武，則大亂隨之。古今中外斷無無財而可以強兵之理。況今世戰爭，恃力才三，而恃財者七，無則任何勇武之國民，必不足以取勝。此軍國民主義之有恃乎實利主義者一也。”[31] 同年4月，教育調查會在建議案中指出，軍國民教育不合民主本意，已為世界所公認。我國教育宗旨，亦應順應潮流，有所變更。“民八（即1919年）歐戰停止，威爾遜底國際和平高唱入雲，大同教育思想於是盛倡。”[32] 1920年，全國教育聯合會議決然廢除教育宗旨中有關軍國民教育的內容。

至此，轟轟烈烈的以“身體改造”為主要內容的軍國民運動塵埃落定。其間，軍國民運動從話語層面進入到實踐層面，個中包含着精英與底層人物的社會各界均參與之，且有一點是共同的，那就是國人均試圖通過“身體改造”進而救國救民、抵禦外侮的意圖可見一斑。不可否認，“身體改造”明顯隱含着將“新身體”作為國民自強的邏輯前提，且其最終旨歸是“新國家”的思想理路，而正是在國民品格的現代建構中，現代中國人身體形成的前提下，現代國民的內涵才不至流於空泛。但另一方面，盛極一時的“新民”、“軍國民”等運動，從口號的提出到具體實踐，都是為了建構以“尚武”、“體育”

為內涵的中國人理想的“身體”，其間包含着對日本、德國等軍國主義的崇拜、癡迷與想象。再有，這一系列運動的發生其實並不意味着身體從此在中國獲得了更為自主、開放和廣闊的空間。因為這種想象是沒有事實基礎的，現實顯現的是，這種工具化身體的存在、使用和演變，受到當時諸多條件的限制，包括道德、國情、世情和民情，其中救亡的壓力權傾朝野，救亡雖然有助於化滅舊有道德和倫常體系對“身體”的襲斷、控制與支配，但也在這個過程中賦予身體許多新的政治使命和倫理目的。然而不管怎樣，整個過程表明，晚清中國是近代“身體生成”的起始語境，主流話語對身體進行銘刻的痕跡非常明顯，從對舊身體的改造, 到學校教育對新身體的規訓與型塑，實際都引導着對國民身體加以國家化和社會化的意圖，這標誌着以民族主義、國家主義作為思想核心的中國近代身體觀開始正式形成。

【註】

(1) 學術界關於“軍國民運動”的解讀有分歧，謝本書認為應該為“軍國民主義”(見謝本書：〈論“軍國民主義”〉，《貴州社會科學》1989年第10期)；黃金麟則認為為“軍國民運動”，且持續時間較長，為1902-1919年。(見黃金麟：《歷史、身體、國家——近代中國的身體形成(1895-1937)》，臺北：新星出版社2006年版，頁19。)本文取後者釋義。

(2) 相關研究有：姚霏：〈近代中國女子剪髮運動初探(1903-1927)——以“身體”為視角的分析〉，《史林》2009年第2期；張德安：〈身體的爭奪與展示——近世中國髮式變遷中的權力鬥爭〉，《中國社會歷史評論》，第7卷，天津：天津古籍出版社2006年版；侯傑、胡偉：《剃髮· 蓄髮· 剪髮——清代辮發的身體政治史研究》，《學術月刊》2005年第10期等。

(3) 黃金麟：《歷史、身體、國家——近代中國的身體形成(1895-1937)》，臺北：新星出版社2006年版，頁4。

(4) 恩格斯：〈路德維希· 費爾巴哈和德國古典哲學的終結〉，《馬克思恩格斯全集》，第21卷，北京：人民出版社1965年版，頁341。

(5)(6) Foucault. Foucault Live. Semiotext.1989. p. 186-187; p. 151-152.

(7) 杜小真編：《福柯集》，上海：上海遠東出版公司1998年版，頁157。

(8) 馬克思：〈神聖家族〉，《馬克思恩格斯全集》，第2卷，北京：人民出版社1965年版，頁167。

(9) 嚴復：〈原強〉，《論世變之亟· 嚴復集》，瀋陽：遼寧人民出版社1994年版，頁18。

(10) 梁啟超：〈變法通議· 續論變法不知本原之害〉，《梁啟超全集》，北京：北京出版社1999年版，頁15。

(11) 蘇珊· 桑塔格：《疾病的隱喻》，上海：上海譯文出版社2003年版，頁68。

(12) 按照黃金麟先生的理解，“身體生成”這個概念指的並不是一種身體的生物性誕生或創造，而是指一種在肉體既存的情況下所進行的政治、經濟、軍事、社會和文化創造。

(13) 湯志鈞：〈上清帝第二書〉，《康有為政論集》，上冊，北京：中華書局1981年版，頁120。

(14) 康有為：《大同書· 小學院》，南京：江蘇古籍出版社影印本1985年版，頁120。

(15) 梁啟超：〈醫學善會敘〉，《梁啟超全集》，北京：北京出版社1999年版，頁141。

(16) 梁啟超：〈新民說· 論新民為今日中國第一急務〉，《梁啟超全集》，北京：北京出版社1999年版，頁655。

(17) 李文漢：《蔡松坡年譜》，1943年石印本。

(18)(22) 黃金麟：《歷史、身體、國家——近代中國的身體形成(1895-1937)》，臺北：新星出版社2006年版，頁4。

(19)(20)(21) 曾業英編：《蔡松坡集》，上海：上海人民出版社1984年版，頁15；頁24；頁24。

(23)(24) 舒新城編：《中國近代教育史資料》，上冊，北京：人民教育出版社1981年版，頁220；頁1055。

(25)〈湯總長訓飭各學校〉，《順天時報》，1914年9月23日。

(26) 參見上海圖書館編：《中國近代期刊編目匯錄》，頁2，3卷，上海：上海人民出版社1979年版。

(27)〈論尚武主義〉，《新聞報》，1905年4月5日。

(28) 錫盦：〈教育家對於國家社會之責任〉，《(商務)教育雜誌》，第7卷第9期。

(29) 參見朱英《辛亥革命時期新式商人社團研究》，中國人民大學出版社1991年版；何啟君等：《中國近代體育史》，北京體院出版社1989年版；大學東方文化研究所：《東方文化知識講座》，安徽黃山書社1988年版；唐振常：《上海史》，上海人民出版社1989年版；崔樂泉：《中國近代體育史話》，中華書局1998年版；《東方雜誌》第1至5卷。

(30)(31)(32) 舒新城編：《近代中國教育思想史》，上海：中華書局1932年版，頁236；頁143、頁140；頁16。

澳門聖保祿學院的財務問題

戚印平*

正如我們在許多文章中已經證明的那樣，遠東教會的資金問題一直是令教會人士頗為困擾的難題，而長時期入不敷出的財政問題，也在很大程度上影響到傳教工作的進度以及基本模式。在這種情況下，作為附屬於日本教會之下一所相當規模的神學院，澳門聖保祿學院籌措資金的基本方式與主要管道，也就不得不遵循其上級部門的既定方針，接受其制定的相關規章，並由此獲得必需的資金來源。

神學院基金的相關規定與實際的資金來源

按照嚴格的宗教理念與修行傳統，在以“為了神的更大光榮”（Ad maiorem Dei gloriam）為宗旨的耶穌會內部，以“清貧”、“貞節”和“順從”為入會誓願的所有修道士都不允許擁有私人財產。從理論上說，無論是在修院中還是在異鄉他國的傳教地，所有的耶穌會士都必須依賴於修會統一供給的經費和物資生活，即使像神學院這樣的公共機構，也必須依靠信徒捐贈、羅馬教廷和世俗君主的年金以及由此構成的基金與固定資產維持生計。

根據上述要求，信徒的捐贈顯然在修會的財務經營中具有不可替代的重要性。基於這一點，在羅耀拉撰寫的《耶穌會會憲》第四部分關於神學院的諸多章節中開門見山第一章就名為“對於學院創立基金的贈與者和恩人的感謝”：

> (309)在本會學院創立或贈與時，深懷慈悲的神會借人類之手給予幫助。而對於這些人給予我會的奉獻與援助，本會給予回應也是極為恰當的。其中之一，無論(援助者)是生存中人，還是已經去世者，各學院應永遠為這些學院設立基金的贈與者和恩人每週舉行一次彌撒。
>
> (310)同樣，居住於學院中的所有神父，有義務永遠在每月之初為這些人獻上一次彌撒。此外，在每年交付給學院的紀念日中，應在學院內為這些創立基金的贈與者和恩人舉行彌撒。居住在學院中的所有神父亦應以相同的意向獻上彌撒。
>
> (312)在（舉行）彌撒的當天，應向創立基金的贈與者或某位親人贈送或可由贈與者確定的那種蜜蠟蠟燭。作為向我主的基金贈與者表示感謝的標記，蠟燭上應刻有他的紋章或信心標誌。
>
> (313)如果隨着時間的推移，學院創立時創立基金贈與者沒有一位子孫，可將此蠟燭贈予某位子孫曾居住過的場所，或將其置於祭壇之上，以表彰創立基金贈與者的姓名與意願。
>
> (314)該蠟燭是表示對於創立基金贈與者的感謝，贈送基金者本人或者其繼承人，擁有學院保護者的權利，但這並不意味着他對財產具有任何權利，不存在這樣的權利。
>
> (319)如果有人捐贈學院創立的所有費用，須完全遵守上述規定。而對於那些祇提供

* 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、臺灣清華大學客座教授、香港城市大學講座教授。

> 創立所需部分資金者，總會長可依據在我主之中的恰當判斷，遵守上述規定的一部分。(1)

在關於學院的所有章節中，首先展開的上述條文不僅透露了潛藏在其中的信仰理念，而且還清楚地表明了捐贈對於建立和維持學院所具有的現實意義。根據以上條文，如果耶穌會創建一所神學院，為之捐贈所有費用的捐獻者會被修會視為恩人，而接受捐贈的神學院不僅要為他們舉行特別的彌撒，而且還會向他們贈送刻有捐贈者姓名的蠟燭，或者將其置於祭壇之上，以示表彰。如果祇向學院提供部分的創建費用，亦可享有部分的榮耀。

由於缺乏足夠的史料，我們還不清楚是否所有的耶穌會學院都依照規定，切實而持久地履行了這一感恩儀式，但既然《會憲》將此置於相關條文和規定的首要位置，不僅表明這種捐贈對於建立神學院所具有的重要意義，而且也透露了他們對於這一收入的頗高期待。

或因如此，范禮安在創建澳門聖保祿學院之初，首先想到的也是這一資金來源。他於1593年1月1日由澳門寫給總會長的信件中透露：

> （……）這裡是商人的土地，某些在這裡生活並且死亡的人既沒有孩子，也沒有其他的法定繼承人，他們是富裕的，而且希望為自己的靈魂從事某些善事，如果有人能及時把握這樣的機會，那麼希望是有可能實現的。為此，管區會議提出如下希望：即因為這個神學院創建不可能依賴於國王而實現，所以對那些給予該神學院某些良好固定資產、或者提供基金的人，請求閣下給予宣佈他們為部分或全面設立者的權力。根據閣下這次送來的學事規程，從一開始就為由四十至五十人組成的神學院附帶必要程度的固定資產是不可能的，但同樣的學事規程中又說，這些非信徒的地區和北方各地不在此限，所以從一開始就盡可能好地建造這個神學院並不違反它。這麼說是因為我們期待我主會以佩德羅（Dom Pedro de Castro [Crasto]）贈送村莊的形式給予果阿神學院的幫助那樣，在當地也行同樣的事。不僅如此，加上此次卡斯帕爾·維埃卡斯（Gaspar Viegas, S. J.）追加贈送的村莊，（果阿的修練院）並建造得極為漂亮，我們所期待的有更為豐厚的固定資產加以維持。為此，也許我主會為創建這一中國的神學院給我們同樣的便利。此外，這一設立者的名字在當地很容易給予，這些商人都在當地，是遠離自己出生的故鄉的異國人，所以在當地沒有親戚。因此在他們死亡時，完全沒有對於繼承人的義務。此外，他們在進行對於修道會的贈予時，除了將自己的靈魂委託給神之外，通常沒有其它義務。如果閣下像對待佩德羅所行之事那樣，不是明言其為設立者，僅給予耶穌會的功德，也會有人創建這個神學院。根據這一理由，即使國王陛下不會為援助這個神學院而每年給予 500 或 1000 杜卡多，也必須努力請求它。因為我們認為，它（國王的援助）和日本（教會）在當地擁有的、可以充當該神學院房屋（租金收入），以及我主通過我們的某些信徒和商人送給我們的其它幸運，很容易建立起這一神學院。我期待在回到日本之前獲得某些好東西。為此，我們會把握在當地擁有教堂的機會。我想，我們可以得到神的幫助，準備為建造神學院進行充分的工程與建築。也就是說，正如一再寫給閣下的信件所言，如果在新的其它場所建造與該城更為相稱的其它教堂，老教堂非常適合成為我們夥伴的住所。有它（老教堂）和已經建好的其它建築，神學院就有收容四十人的能力。此外，通過新教堂的建造，我們的主會一直幫助我們。在我到達當地之後，立即與人商討新教堂的建造，雖然沒有要求任何捐贈，但已經有一些信徒來到我們的住處，已經向我們提供了幾乎可以建造教堂的全部費用。因此，如果閣下給予此一（宣佈設立者）權力，我可以在我主之中期待這所神學院的建造。我想閣下在視察員任命書中給予我的廣泛權力應當包括我所要求的

此一權力，也許我明天就會死亡，所以我希望閣下裁定日本（教會）的房屋租金收入的400杜卡多因上述義務而充當此處的神學院建造。此外，或可給予日本準管區長相應的權力，以便讓他為某些人和在創建它時給予幫助的人、試圖建立這一切的人，給予與以上述創建的援助程度相應的耶穌會祈禱，或是授予他們設立者的稱號。我已要求管區代表就此事與印度總督交涉，並致信於他，要求獲得來自國王陛下的恩惠。我想閣下瞭解該管區代表過去的成績。就此擱筆，請求閣下的祝福。於澳門，本日1593年1月1日。[2]

按照范禮安的估計，在澳門獲得建造神學院所需的捐贈是很有可能的，因為“某些在這裡生活並且死亡的人既沒有孩子，也沒有其他的法定繼承人”；而且，這些與耶穌會士們有着同樣信仰的富裕的商人們還“希望為自己的靈魂從事某些善事”，所以，“如果有人能及時把握這樣的機會，那麼希望是有可能實現的”，或者說“我主通過我們的某些信徒和商人送給我們的其它幸運，很容易建立起這一神學院”。為了增加說服力，范禮安還聲稱：“在我到達當地(澳門)之後，立即與人商討新教堂的建造，雖然沒有要求任何捐贈，但已經有一些信徒來到我們的住處，已經向我們提供了幾乎可以建造教堂的全部費用。”

或許是由於前述《會憲》條文中相關規定，為爭取本地葡萄牙商人和信徒們捐贈的范禮安在信中要求獲得靈活處置的特殊權力，即“對那些給予該神學院某些良好固定資產或者提供基金的人，請求閣下給予宣佈他們為部分或全面設立者的權力”。他還特別註明，“如果閣下給予此一（宣佈設立者）權力，我可以在我主之中期待這所神學院的建造。我想閣下在視察員任命書中給予我的廣泛權力應當包括我所要求的此一權力。”

在同年（1593年）11月12日於澳門寫給總會長的另一封信中，范禮安提到了他在爭取本地信徒捐贈方面主動進取的某些考慮和設想。他聲稱：“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佩德羅·特羅（Pedro Quintero）老人擁有的一間房子是非常合適(建造神學院)的。他是我們修會與該修院的老朋友，非常友善。如果在那裡再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。”[3]

如前所述，范禮安神父在這封信件的以下部分提到了他大興土木並已經完成了神學院建築工程的三分之一。但出人意料的是，范禮安在信中還提到了佩德羅·金特羅老人去世時捐贈的其它一些遺產。其曰：“通過已經完成的兩段階梯，位於山坡上的這一建築已經與金特羅·佩德羅的房子聯在一起了。不僅如此，在我開始這一建築的最初時期，我主就將善良的老人、我們多年來的真正老友佩德羅·金特羅召到祂的身邊。在長達三十五年的時間裡，他一直服從於耶穌會，為服務這個教會提供了大量經費。在他臨終時，他將所有的遺產分配給這所修院和將要建造的神學院。我們作為繼承人接受了它，除了贈送自己的房屋之外，他還留給我們約2,000杜卡多。他為了建築工程而贈給了這筆錢，但我認為我主的慈悲會以其它的手段使我們獲得必要的數額，所以想用這筆錢購買由房屋構成的固定資產，因為在當地沒有其它可投資的對象。”[4]

根據范禮安此信中的其它論述，建造以粘土為牆的澳門神學院大約需要3,000杜卡多的總費用。如果此言不虛，那麼佩德羅·金特羅老人的臨終捐贈，幾乎佔了修建神學院費用的三分之二。或許正因為有這樣一筆出人意料的額外收入，在年初（1月1日）還在向總會長大訴苦水、請求他四處化緣的范禮安才敢先斬後奏地大興土木，並且得意洋洋地宣稱已在不到一年的時間裡基本完成了神學院的建築工程。

由於缺乏史料，我們還不清楚佩德羅·金特羅老人的更多情況及其捐出大筆遺產的具體細節，但正如我們現在時常看到的那樣，歷史上有許多基督徒依據他們的信仰和對財富的理解，在

去世時將部分或全部的財產贈送給教會，而這種慷慨的捐獻，也始終是耶穌會士傳教和經營澳門聖保祿學院的一個重要財源。

在前引1594年11月9日於澳門寫給總會長的信中，范禮安神父再次提到了新獲得的大額捐贈以及這筆錢的使用情況。他頗為興奮地寫道：“日本的錢一個里亞爾也沒有消費，為了補助建造神學院的必需之物，我主給我的（錢）出人意料地超過5,000杜卡多。(……)建造（神學院），籌備必要的傢俱，用600杜卡多購買與我們原來擁有土地相鄰接的大塊土地，再加上我們起初購買的（房屋），以及購買每年約100杜卡多的(租金)收入的其它房屋，所有必不可少的這一切都是我主以難以想像的其它方法給予我們的。在他的幫助下，主體建築已全部完成，神學院現在已擁有房屋租賃收入550杜卡多的固定資產。(……) 已經完成的部分大約花費了4,000（杜卡多），另外，為購買用作神學院菜園的土地和傢俱還花費了1,000（杜卡多）。為了所有的這一切，我主給了我們足夠的錢，善良的佩德羅．金特羅贈給我們大約2,000杜卡多和他的房屋，此外，通過想援助我們的其他朋友，還獲得3,000多（杜卡多）。加上我現在建立起來的其他友好關係，我期待我們可藉此再獲得2,000多（杜卡多）。為此，在神的幫助下，已經完成和將要完成的所有建築，還有傢俱的籌備，不會花日本錢中的一個里亞爾，它們的完成是憑藉神的慈悲和寬大。”[5]

不知是何原因，范禮安沒有在信中詳細說明那些捐贈3,000杜卡多的“其他朋友”是甚麼人，也沒有解釋“可以期待”另外2,000杜卡多又將從何而來，但是，即使這筆錢未必能夠期待，已經到手的捐贈總額也已經達到了5,000杜卡多之鉅。按照范禮安在信中所說，這筆鉅額捐款中的4,000杜卡多被用於學院的主體建築，剩下的另外1,000購買了一塊菜園，並且還購置了一些傢俱。也許正因為這一筆不期而遇的飛來橫財，范禮安才會感慨我主的幫助是如此地“出人意料”。

根據日本學者的統計，除了這兩筆捐贈之外，澳門聖保祿學院建立之後還收到許多捐贈，其中有些捐贈的數額亦頗為可觀。一份名為〈澳門神學院重要慈善家名冊〉記載：“加伊奧（Pedro Martins Gaio）還是我們重要的慈善家，正如中國傳教慈善家名冊註明的那樣，他向中國傳教捐了款。除此之外，作為通常和臨時性的捐獻，他大約給了神學院2,000帕爾塔諾的雷阿幣。”[6]

除此之外，另外一份名為〈澳門神學院一般慈善家名冊〉的文獻亦記載了一些數額較少、但較為穩定的個人捐贈，例如布拉薩（Thome Bras）每年向神學院捐贈50兩；克里斯多夫．蘇阿雷斯（Christovao Soares）每年向神學院捐贈50兩；安冬尼奧（António Ferreira）及其妻子蘇珊娜（Suzana Vieira）每年捐贈50兩。[7]

根據這兩份文獻提供的資料，日本學者將文獻中提及的所有捐贈人及其捐贈錢物製作了一份綜合統計表，轉引如下[8]：

兩份慈善家名冊中涉及的捐贈款物

人數	捐贈數額及財物
97人	白銀約19,590 - 21,5990兩（其中200兩因海難事故而損失）
	每年白銀800兩
	白銀500兩（借貸）
	2984歇勒芬（xerafim）
	2,673 - 2,683帕爾塔諾
	2,225克魯扎多
	每年72克魯扎多
	金塊17個（價值白銀約1,955 - 2,125兩）及其它諸多財物

除了這兩份慈善家名冊之外，現藏葡萄牙東波塔圖書館中的另一份文獻中也記載了自1626年到1640年11月17日為止澳門聖保祿學院收到的諸多捐獻款物。由於逐一摘引文獻記載頗為冗長，日本學者將不同時間的捐贈數額統一繪製成表，現轉引如下[9]：

1626年至1640年11月17日澳門聖保祿學院收到的捐贈款物

日期	件數	合計金額
1626年	27	147比索、以及白銀1,725兩
1626年08月－ 1627年10月	8	白銀503兩
1627年10月－ 1628年08月	30	550比索（540比索）以及白銀371兩（411兩），合計為雷阿幣（real）白銀725兩7錢（maz）5分（condorim）[10]
1628年08月－ 1629年08月	29	1,022比索(1,013比索)及流通銀973兩(973兩3錢)
1629年08月－ 1630年08月	6	624比索(372.5比索及300帕爾塔諾)
1630年08月－ 1631年08月	30	761比索(711比索)及格白銀1,112兩(1169.2兩)
1631年11月－ 1632年08月	11	550比索及白銀312.8兩
1632年08月－ 1636年04月	85	白銀4,000兩餘(2044.4兩及時795帕爾塔諾)
1638年01月－ 1640年11月	9	白銀845兩及140帕爾塔諾
1640年11月－ ？	8	442帕爾塔諾以及白銀280兩、40克魯扎多
合計	243	白銀13,303.55兩（13,401.05兩），7172比索（7103比索）582帕爾塔諾，40克魯扎多。

關於上述數量不等的各種捐贈，相關文獻均未提供有關捐贈者的詳細資料，但正如我們現在仍經常看到的那樣，這些在基督徒中間較為普遍的臨終饋贈與捐獻者的宗教信仰有很大關係。由於信徒長期將教堂和修會視為自己的精神依靠，並希望在去世後能夠前往無限美好的天堂，所以在離開人間時，將在凡俗紅塵間獲得的一切身外之物交付給上帝在世界的唯一代表是極其自然的。另一方面，由於在大航海時代的遙遠東方，來到澳門經商並定居於此的葡萄牙人遠離故國和親人，這種精神層面的依賴與關聯就顯得更為突出而重要。在這種情形中，盡其所能的捐贈不僅被視為一種善舉或美德，而且還被許多人視為一種義務。

國王年金及其它收入

在論述澳門聖保祿學院所獲得的各種捐贈時，我們還應當看到另一個不可否定的嚴酷現實：即儘管在很長時間內，有許多澳門葡萄牙商人不斷向教會和修道院捐贈各種錢物，但這種非強制性的自發性行為仍然數量有限，並且無法滿足後者的全部需求。尤其是像澳門聖保祿學院這樣的常設性機構，龐大的日常開支顯然不能完全依賴時有時無的信徒捐贈。因此，在這種情況下，當澳門聖保祿學院建立之後，范禮安和其他教會上層人士的當務之急，就是為神學院尋找穩定而持續的供給來源。

基於現實與傳統，范禮安解決上述問題的首要方案是據理力爭，要求總會或葡萄牙國王為這個遠東地區的神學院提供必要而穩定的資金保障。在他於1593年1月1日於澳門寫給總會長的信中，這位聖保祿學院的創始人、耶穌會東印度地區的視察員振振有辭地論述了索要金錢的各種理由，並且還毫不客氣地要求歐洲的世俗君主為神學院提供相當數量的年金，或者是為之建立某些來源更為可靠的固定資產。其曰：

根據這所有的理由，管區會議熱切地希望閣下說服國王陛下，讓他理解上述理由，並以寬大之心為創建對日本與中國這兩個傳教事業極為重要的神學院盡力。根據閣下給予的學事規定，設立具有必要班級的神學院並且能夠培養四十名耶穌會士，至少需要2,500杜卡多。因為物價非常高，不比在果阿購買便宜。這2,500杜卡多是航行到中國本地的費用。如果在印度或者馬六甲支付，因貨幣而產生的減價會達到20%以上，在帶來所有的錢而向船主支付的運費，以及向中國國王支付的稅金，在印度和馬六甲可以支付的2,500杜卡多，在當地還不到1,800。這對於創建神學院是困難的，我對這一點很清楚。因為國王陛下必須支付許多的錢。如果（國王）下令在印度或馬六甲支付這一固定收入，徵收狀態也會非常糟糕，依靠它絕對無法維持這個神學院。但如果陛下全身心地關心此事，可以通過借用西班牙或葡萄牙若干主教區的年金，或者在印度的若干村莊中分別設定若干固定資產等其它方法，使得這一神學院的創建成為可能。如果陛下能夠提供永久的固定資產而不希望主教區增加負擔，可以在二十年中給予3,000杜卡多的年金。通過它以及某些虔誠之人給予的支持，創建每年花費2,000杜卡多或者更少經費的這一神學院。這雖然不足以支持那麼多的人，但剩下的錢可能保存起來，以便在西班牙、葡萄牙或者印度購買幾處不動產。最後，日本管區會議還瞭解到，創建這一神學院對於日本（基督教會）自身的利益是非常重要的，如果陛下建造它，同時又無法向日本提供某些固定資產，那麼希望閣下能向陛下請求在中國建立這一神學院。

范禮安接着說：

但正如經驗顯示，在相距遙遠的當地達成某種協定是非常困難的，因為耶穌會在所在的地區都非常的貧困，我們時常沒有任何收入，一點點小事就不得不求助於國王陛下。立即動手設立這一神學院是重要的，所以日本的管區會議希望閣下採取被認為是不可能的手段，全力幫助（日本）管區代表，告訴他能夠創建這一神學院的任何方法。日本（教會）在中國的港口擁有幾間房子和店鋪，如果有貨物購入，就會根據幾位葡萄牙人的遺言而得到遺贈。為此，該管區會議認為參加管區會議但同時參與協議會的看法是好的，得到閣下的許可，這些房屋與店鋪（的收入）可以成為設立這一神學院起動資金。閣下認為是可行的，每年可從那裡獲得超過400杜卡多的收入。而且十至十二名兄弟可一直在那裡用日本的負擔養活，可以讓它承擔這樣的義務。(11)

按照范禮安頗有些危言聳聽的誇張解釋，如果要在澳門神學院中培養四十名耶穌會士，至少需要2,500杜卡多，而且，這筆錢還僅僅是將他們從果阿運往到澳門的費用。為避免陷入這樣的困境，范禮安在信中首先提出的解決方案是“希望閣下說服國王陛下，讓他理解上述理由，並以寬大之心為創建對日本與中國這兩個傳教事業極為重要的神學院盡力。”但他同時又宣稱：“如果（國王）下令在印度或馬六甲支付這一固定收入徵收狀態也會非常糟糕，依靠它絕對無法維持這個神學院。”於是，范禮安在信中提出了兩個可供選擇的解決方案，即“如果陛下全身心地關心此事，可以通過借用西班牙或葡萄牙若干主教區的年金，或者在印度的若干村莊中分別設定若干固定資產等其它方法，使得這一神學院的創建成為可能。”

從某種意義上說，范禮安在這裡提到的兩個解決方案實際上是一回事，或者說，其真正的用意是想讓他第二解決方案得到總會的批准，即“如果陛下能提供永久的固定資產，而不希望主教區增加負擔，可以在二十年中給予3,000杜卡多的年金”。但由於擬定中的聖保祿學院是“每年花費2,000杜卡多或者更少經費的這一神學院”，所

以“剩下的錢可能保存起來，以便在西班牙、葡萄牙或者印度購買幾處不動產”。

如前所述，就是在范禮安寫給總會長的這封信中，他提到了金特羅老人臨終遺贈的2,000杜卡多，但儘管如此，這筆可觀的捐贈並未影響他向總會長大吐苦水。同樣，在獲得3,000杜卡多的第二筆捐贈後，他隨即又在1593年11月12日於澳門寫給總會長的信中，重提往事，再次要求總會長設法為澳門聖保祿學院提供年金或固定資產。他說：

> 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，我們不知道國王是否會給予多少固定資產。既使他給了，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）擁有的幾間房屋收入的400多克魯扎多來維持這所神學院。除此而外，從日本送來大米和其它日本必需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，更容易建造此一神學院。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。我不知道從哪裡、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450杜卡多的固定資產。我離開那裡之前還購買了其它房屋，我期待着從那些（固定資產）獲得的收入超過600。
>
> 我想國王至少會另外給予他們500杜卡多。即使國王陛下不給，也不難從印度總督那裡獲得。這些錢多少可以補充來自於日本的錢，很容易支持這一數量的人。如果國王與總督一分錢也不給，可以向教皇聖下請求，如果每年能夠向日本支付6,000杜卡多的年金，就可以將其中的500充作神學院的經費。此外，還可以用日本或印度擁有的固定資產、或者在馬六甲支付的1,000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、擁有最為充實的基金的神學院。(12)

可能是由於接到范禮安來信後耶穌會方面迅速將上述要求轉達給同時兼有葡、西兩國王位的菲律浦二世（Filipe II），後者在1595年2月26日於里斯本寫給印度總督馬蒂亞斯·阿爾富凱爾克（Matias de Albuquerque）的信中對此做出了回應。他說：

> （……）為了幫助這些（耶穌會）修道士的生計，曾下令從馬六甲朕的資產中每年撥給他們1,000克魯扎多。除此之外，再從薩爾賽特（Salsete）一地的收入中支給他們1,000（克魯扎多），時間為五年，到(15)93年為止。但是，在接到朕就此事給您的（新）命令之前，請繼續向他們支付。

> 此外，閣下還告訴朕，根據對中國與日本等地基督教會瞭解到的各種情況，閣下已下令在澳門市建造一所神學院，並認為那是對神和朕的奉獻。在面對現在所遭遇的迫害時，此舉一方面是由於有這些(耶穌會)修道士到那裡避難，而另一方面，則是由於有更多的其他人準備保衛那些王國(的基督教會)。鑒於閣下就此事寫給朕的信件，朕接受對前述耶穌會修道士施以下述恩惠，即迄今為止他們在馬六甲和薩爾賽特所擁有的前述2,000克魯扎多，自接受期滿後，再延續支給五年。關於閣下所說的建造澳門學院之事，朕將另函告知閣下，並請來信告知如何處理為好。(13)

根據信件傳遞所需的時間，國王在1595年的此信算得上是反應迅速了。然而，他的態度卻與范禮安一再申明的殷切希望相去甚遠。雖然他頗為慷慨地宣稱將1593年到期的2,000克魯扎多的年金再支付五年，但卻沒有表態再次期滿後將如何處理。關於范禮安為澳門神學院提出的年金申請，但參照他延期支付2,000克魯扎多的曖昧態度，范禮安未能如願的結局亦是不難想象的。

或可作為上述推斷的佐證，范禮安在此後寫往羅馬的許多信件中，一再重申其最初（即前引1593年1月1日信件）提出的年金請求。1598年10月20日，他在於長崎寫給總會長的信中說：“如果國王陛下希望在十五至二十年間為這個神學院的基金每年支付3,000杜卡多的世俗年金，或者規定由某主教區支給，那他就能夠給予。我想這會是最好而且最可靠的基金。此外，與其說從他的固定資產中永久性割讓某些固定資產、以此設立(神學院的)基金，這種方法可以更好地建立(基金)。如果國王用這種方法給予這些年金，閣下或可下令，每年祇用1,000杜卡多維持神學院，另外的2,000儲蓄起來，用以購買固定資產。這樣在十年至十五年內，就可以建立起用於神學院的充分基金。”(14)

1604年1月24日，范禮安在澳門寫給總會長助理阿爾瓦雷斯（João Álvares）神父的信件中，又一次急切地舊事重提：“總之，必須為該神學院建立基金，因為它會是這個管區真實的支柱。(……)通過國王陛下和教皇聖下在二十年間給予某個主教區或大修道院的年金3,000杜卡多，澳門的神學院也可能建立起確定的基金。就像我在寫給總會長的信中所說的那樣，請閣下竭盡全力，盡快辦妥此事。”(15)

可能是為了更好地向羅馬方面說明此舉的必要性，范禮安等人在1604年交給即將前往羅馬的管區代表法蘭西斯科．羅德里格斯（Francisco Rodrigues）的一份備忘錄，在這份名為“中國與日本準管區的管區代表法蘭西斯科．羅德里格斯應在羅馬與耶穌會總會長交涉諸事的記錄”的文獻中，為澳門聖保祿學院爭取3,000克魯扎多的基金成為管區代表在羅馬期間全部十五項事務中的第一要務。其曰：“第一，向國王出示了有必要在澳門建造神學院的理由，並盡力要求國王給該神學院3,000克魯扎多的固定資產作為基金。與其由印度與馬六甲國王海關給予3,000克魯扎多作為永久性的固定資產，還不如在二十年間作為其基金，每年給予3,000克魯扎多的年金，更容易在國王及其樞機會議的人們更容易接受。如果這樣，也有可能接受這筆錢後再去購買固定資產。”(16)

在不厭其繁地逐一列舉了中國及日本教區的財政困境之後(17)，范禮安神父向總會長提出一個特殊要求：“第七，與總會長交涉，爭取到每年給予500克魯扎多的固定資產的若干信徒朋友，將他們作為神學院的創建者，以獲得在日本與中國建立若干小型神學院的財源。即使他們除了神學院建設及其雜物之外甚麼也不提供。因為用這筆固定資產可以養育十二至十五個耶穌會士與若干土著居民的同宿。此事已經多次來信提及。由於這筆固定資產為數極少，很容易找到為成為設立者而支付它的樞機卿、領主、高級聖職人員和友好的商人。這對於日本與中國來說，是很大的救濟。我按照曾給予馬泰神父的指示，就這些神學院之一的設立，與拿波里人博恩斯（Pontes）三兄弟進行了探討，他們也很願意為中國與日本支付

一些捐款。因為他們告訴我，他們將給今年來自意大利的神父們7,000克魯扎多的幫助。”[18]

關於范禮安在這裡提到的拿波里人博恩斯三兄弟，我們還沒有找到相關的文獻記載，也不清楚他們如何向來自意大利的耶穌會神父提供高達7,000克魯扎多的援助，但是，要求總會長恩准將每年提供500克魯扎多的人列為神學院的創建者，或許已清楚地表明，嚴峻的財政局勢已經迫使范禮安降低門檻，以學院創建者的名號和榮譽為誘餌，換取區區500克魯扎多的援助。

另一個頗為出人意料的細節是，在所有相關事項的最後[19]，范禮安不僅要求管區代表法蘭西斯科·羅德里格斯催促國王盡快兌現早已做出的捐贈承諾。可能是考慮到世俗君主未必能如此慷慨，范禮安在此提出了一個極富想象力的補償性建議。其曰：“第十五，尊師在回國途中，應盡力讓國王確認在Salsete答應的、每五年給日本5,000克魯扎多的捐款。而探尋它不需要一再確認的永久之物，或是盡可能長久的。如果教皇不想支付未支付的那部分年金，與總會長協商如何才能籌集日本資產的補給方法，並與之商量，能否像為了果阿主教座、醫院以及柯欽的防禦工事而給予日本航海（權力）那樣，能否向國王請求附有可出售許可權的一次日本航海？”[20]

由於缺乏必要的史料，我們還不清楚管區代表羅德里格斯神父此次歐洲之行作了哪些努力，也不清楚這些努力是否有所收穫，但至少是到范禮安去世是為止，為神學院建立基金的筆墨官司還是處於沒完沒了的扯皮之中。

1606年1月20日，這位“在非常的痛苦之中，衰弱得已面臨生命盡頭的危機”[21]的視察員神父在他去世前三天留下最後一份親筆信件中，有氣無力地重申道：“該準管區需要大量經費，擁有大量住院，並且需要養活的大批人員，但另一方面，由於沒有確實而穩定的固定資產，全體上長都必須為保持該管區所剩不多的資產而處心積慮。可以想象，如果它們被消費，陷入危險是極為確定而明顯的。（……）我留下命令，為維持神學院而每年給予應當給予的東西，直到該神學院的基金得以確立；並下令對中國的各會館進行補給，直到其基金確定並能夠進行補給。我要求上長們遵守這一命令。此外，即使該神學院和中國各會館的基金得以確立，神學院和前述各會館也要擁有管區代表管理的自己的資產。這些基金必須在馬六甲或者印度徵收，由於支付狀況通常十分糟糕，所以如果一切還像以前那樣進行，如果不能擁有上述資產並以此進行援助，就會產生極大的不足，陷入窮困之中。”[22]

眾所周知，范禮安為聖保祿學院的建立付出的極大的心力，從某種意義上，他才是這所神學院真正的創建者。他為學院制定的一系列規章制度，也成為此後學院運作的基本模式。由於各種原因，范禮安至死也未能為神學院建立起他一直期待的可靠基金，但他的獻身精神和因地制宜的傳教策略，不僅是他給予神學院的最好捐贈，而且也是留給包括日本和中國在內的整個遠東教區獲得的最寶貴的遺產。

商業收入

尚須聲明的是，在分析或理解遠東耶穌會士們的經濟活動和他們的資金來源，以及前引關於建立神學院基金的諸多訴求與爭執中，我們時常看到的另一個關鍵詞語，即范禮安1593年1月1日在寫給總會長信件中要求國王為神學院建立的“永久的固定資產”。

在大航海時代天主教東傳日本及中國的16至17世紀，這個原語為“renda”的詞語廣泛出現在許多耶穌會士信件以及各種教會文獻之中。事實上，該詞的內涵幾乎囊括了教會的所有收入來源，在不同的行文中，該詞的具體涵義不僅包括范禮安一再要求建立的特定基金、由國王和教廷提供的年金，而且還意味着房屋和土地等不動產的租金收入，甚至於商品交易的贏利以及高利貸的利息。因此，由於“renda”涉及極為廣泛的領域，兼有隨機應變的複雜屬性，同時又擁有穩定收入的普遍屬性和

一般性涵義，我們不得不在翻譯相關文獻時依據不同的上下文語境將它譯作“固定資產”，或者是來自於它的“固定收入”。[23]

眾所周知，在耶穌會士們抵達東亞之後，類似於聖保祿學院的傳教經費問題一直是困擾他們的主要障礙之一。隨着傳教事業的不斷發展，資金缺口還呈現越來越大的趨勢。[24]與此成為鮮明對比的是，理論上應當由教皇和國王支付的年金，卻時常因各種理由遭到拖欠、截留甚至挪用，從而使得背井離鄉、孤軍奮戰的耶穌會士一再陷入朝不保夕、求告無門的財政危機之中。或可稱之為澳門聖保祿學院的前車之鑒的事實是，根據日本教會〈1581年度日本年報〉的記載說，葡萄牙國王塞巴斯蒂安曾經答應每年給予日本神學院1,000克魯扎多的津貼[25]，但范禮安在1579年12月5日於口之津寫給總會長的信中卻頗為失望地抱怨道：“國王不會給予當地所必需的東西，這是不可能的。即使他以無數的敕令給予了他們，印度也不會支付。因為國王在六年前每年要澳門支給日本1,000克魯扎多，但迄今為止，一分錢也沒有收到，今後收到的可能性也很小。”[26]

為扭轉這一被動局面，走投無路的耶穌會士在1570年前後聽取原為商人的阿爾梅達（Luís de Almeida）修士的建議，利用他加入耶穌會時捐贈的個人財產——3,000克魯扎多，開始投身於獲利豐厚的澳(門)日(本)貿易，從生絲和其它商品的交易中贏取必要的傳教經費。[27]1579年，首次抵達澳門的范禮安，更是乾脆與澳門當局簽訂一份協定，從每年運往日本的中國生絲中，為耶穌會士保留一定數量的份額，以確保傳教日本的經費需求。[28]

或因明目張膽的商業活動所導致的惡劣影響，耶穌會印度管區試圖用另一種方式保證所需的經費。據費雷拉神父1571年11月3日致總會長的信，印度管區在日本教會從事生絲貿易後不久，就曾下令停止此類商業活動，並抽調日本教區交易贏餘中的10,000至12,000克魯扎多，在印度帕薩英（Baçaim）地區購置了幾個村莊，試圖以那裡的地租收入補充傳教經費的不足。[29]1575年12月4日，當時尚在印度巡視教務的范禮安在寫給總會長的信中證實：“日本還在（印度）帕薩英（Baçaim）附近購買了各種資產，還有來自那裡的1,000收入。其中包括在我來到東方後購買的兩處不動產，獲得了500斯格特的收入。其中一處是用1,200購買的，另一處是用4,000購買的。”[30]

關於為日本教會在印度帕薩英購買的這幾個村莊，本文無暇做更多的分析，但可以明確的是，這個同樣被稱為“renda”的若干村莊以及因此獲得的地租，由於其不動產的屬性而被我們譯為“固定資產”。

關於“固定資產”的複雜屬性，我們還可以印證於許多有關澳門聖保祿學院的相關記錄。例如，在前引〈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〉(羅馬耶穌會擋案館 Jap. Sin. 23, ff. 285-291)。那些印度方面的反對者們聲稱：“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。(……) 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，不能確定並任由他人。”[31]

很顯然，這些反對派決議中提到的兩處“固定資產”就具有不同的涵義，前者應當是指類似於帕薩英若干村莊的某些不動產，而後者是指教皇（當然也包括國王）提供的年金。由於後者沒有房地產的固定屬性，我們在某些引文中又依據上下文將它譯為“固定收入”。

然而，不論澳門聖保祿學院的經費來源是屬於“renda”中的“固定資產”或者“固定收入”，但它始終未能成為穩定的供給來源卻是不爭的事實。由於可以想像的現實利益，無論是世俗的國王陛下，還是作為上帝在人世間代表的教廷與羅馬教會，他們在大多數時候的所作所為以及為此

提出種種藉口，遠遠遜色於那些地位卑微的商人和生活困苦的普通信徒所做的貢獻。

1610年3月14日，時任日本準管區長巴範濟神父在於長崎寫給總會長助理安冬尼奧·馬什卡雷尼亞什（António Mascarenhas）神父的信件中，對那位吝嗇的國王極為不滿，他頗為酸楚地大發牢騷道：“對於國王陛下，除了請他實施尊師和努諾·馬什卡雷尼亞什（Nuno Mascarenhas）獲得的恩惠之外，不可能要求給予我們新的恩惠。這一恩惠就是給澳門學院的基金、追加給日本的2,000克魯扎多的永久性支給以及對中國神父們的供養。為了達到這一目的，總會長指出除以下方式之外別無它法，即要求國王給予的這一固定資產是作為葡萄牙國內的某個聖職祿或者年金。對於國王來說，這樣做沒有任何負擔。如果像以往(其它固定資產)設定的那樣，從印度的各種固定資產中分割一部分，那麼即使設定了也幾乎無法徵收，或者不能完全徵收。因為那需要總督的協助。如果他們對此沒有好意，就甚麼也不會支付，並辯稱它被充作以後預定建造艦隊的費用。”(32)

根據巴範濟神父信中提供的資訊，總會長曾經從國王那裡為日本教區和澳門神學院爭取到某些恩惠，而且還曾經“從印度的各種固定資產中分割（出）一部分”，但它們似乎都未能完全實現，因為對耶穌會“沒有好意”的總督“甚麼也不會支付”，甚至提出“充作以後預定建造艦隊的費用”。正因為如此，巴範濟神父的新建議是要求國王將“葡萄牙國內的某個聖職祿或者年金”作為捐贈的固定資產，因為“對於國王來說，這樣做沒有任何負擔”。

或許可視為這一抱怨的呼應，時任澳門聖保祿神學院院長的（小）西羅尼莫·羅德里格斯神父在1617年1月5日寫給總會長的信中說：

> 為了澳門學院的基金，閣下應當將多娜·瑪利亞·卡斯特羅（Dona Maria de Castro）為設立神學院的基金而在夏瓦（Chaul）捐贈的固定資產和曼努埃爾·法蘭西斯科（Manuel Francisco S. J.）神父在葡萄牙捐贈的固定資產作為澳門神學院的基金，而且（我們要的）不是很多，祇要其中的一部分就足夠設立基金了。如果日本的管區長和視察員們認為應削減該神學院的人員，就允許他們減少這一固定資產。如果中國從日本分離出去，而這所學院又屬於中國，那麼他們就應當為了剩下的（基督教會）而將這些固定資產轉移到日本。我們就該學院的基金提出這些要求。如果國王希望建立這一基金，也祇會下令由國王在印度的海關支付以充當固定資產，我們是不可能徵收它們的。正如國王塞巴斯蒂安（Dom Sebastião）為日本修院設立基金而在馬六甲給予我們的（固定資產）一樣，也是無法徵收的。(33)

關於西羅尼莫·羅德里格斯(小)神父在信中提到的多娜·瑪利亞·卡斯特羅和曼努埃爾· 法蘭西斯科這兩位捐贈者，我們還不清楚更多的情況，但從信中提供的資訊看，他們在夏瓦和葡萄牙捐贈的固定資產，很有可能是屬於地產之類的不動產。然而，根據屢見不鮮的眾多事實，院長神父退而求其次、“祇要其中的一部分”的要求有可能也會化為泡影。

另外還必須說明的是，西羅尼莫院長在信中近乎於哀求的語氣並不意味着澳門神學院是一個可憐的乞求者，事實上，至少信中提到的多娜·瑪利亞·卡斯特羅的捐贈原並不屬於澳門學院，而是信徒們在印度捐贈給日本教區的固定資產。

關於這一點，我們還可以從1625年11月16日法蘭西斯科·帕傑科等八名耶穌會士聯名寫給總會長的信中得到印證。在這封信中，帕傑科等人憤憤不平地對澳門方面挪用日本管區的資金提出一系列反駁意見，其曰：“第一，由於對日本非常親密、且有自己兄長的耶穌會神父卡斯特羅（Cristóvão de Castro）的勸告，由梅內塞斯（Dom Jerónimo de Meneses）和他的妻子卡斯特羅·多娜·瑪利亞贈予的印度北部地方村莊（收入）構成的基金顯然是屬於日本的。它是為了在長崎市設

立神學院而給予的。而且在他捐贈時，雖然中國的佈教已開始進行，但她不僅沒有提及，而且還指定這筆固定資產的捐贈是用於上述日本方面。第二，布蘭當（Diogo Brandão）神父的基金也是給予日本的，他也沒考慮已經興盛的中國（教會）。而且閣下也在對第一次日本管區會議第十四項給予的回答中，明確地將它充入這一（日本的）固定資產。第四，日本在澳門所擁有的若干房屋，其中有別人贈予的，也有用日本的錢購買的，而且通常是由日本的管區代表親自徵收這些房屋的租金。中國的神父們在澳門擁有的若干房屋也是由它徵收，然後再分配給他們的。因此，這四個基金不能作為一個合法地給予中國。”(34)

與上述關於多娜．瑪利亞．卡斯特羅捐贈資產的你爭我奪相比，我們對信中提到的另一樁公案，即關於布蘭當神父捐贈的相關細節瞭解得更多一些。據考證，葡萄牙籍的教區神父的布蘭當在1608年加入耶穌會時，曾將他在里斯本附近卡爾卡維洛斯（Carcavelos）的一塊地產捐給日本耶穌會士，並希望用此地1,000克魯扎多的固定收入，為日本建造一所神學院。(35)然而，或因明顯的實際利益，直到布蘭當1620年去世時為止，他的這筆捐贈也始終未能得到國王的批准。而與此同時，儘管布蘭當和捐贈歸屬未定，但如何使用這筆或許存在的固定收入，已經在耶穌會內部引發激烈爭議。

1616年12月25日，孔法洛涅里（Celso Confalonieri）神父在於澳門致總會長助理的信中首先對這份尚未得到確認的固定收入提出了要求。其曰：“由於充滿了熱情和競爭心，並且有謠傳將在優秀教師之下進行學習，所以我們在果阿的夥伴認為沒有必要將布蘭當（Diogo Brandão）的基金用於該澳門的神學院。如果是要滿足由教區神父和托缽修道士充斥的這個小城市的需求，這裡（神學院）中的十二至十四名耶穌會士就足夠了。供養這一數量的有限之人，每年有300克魯扎多的捐贈，此外還可以從租借給世俗之人的房屋收入400（克魯扎多）。”(36)

不知出於何種原因，孔法洛涅里在同一日（1616年12月25日）又於澳門給總會長助理寫了一封信。在此信中，意猶未盡的神父再次解釋道：“將布蘭當的基金用於（澳門的）神學院，不會對管區產生良好的結果。雖然日本自己有必要擴大它，但對於澳門而言，卻完全沒有必要。從出租的店舖中可收入400両，每年還有300（両）的捐贈，如果再用教區神父、主任神父以及托缽修道士來滿足這一小城市的需要，不必超過十二至十四人。”(37)

由於缺乏資料，我們還不清楚孔法洛涅里所說“果阿的夥伴”是指哪些人，但他們的反對意見，至少表明對這份固定資產虎視眈眈的人不在少數。可能是為了打消某些人的份外之想，教區的上長決定先下手為強。1617年5月1日，時任中國與日本視察員之職的維艾拉神父（Francisco Vieira）在向管區代表下達的補充命令中說：“迄今為止，該（澳門）神學院仍無固定基金與維持費，祇能依靠本市居民、（耶穌會）朋友和慈善家的若干捐款加以維持。而且一年中的大部分時間是用日本的錢來維持的。但神學院和日本管區代表對這一維持方式極為不滿，並提出異議。沒有固定資產就不是真正的神學院。根據1614年3月25日總會長克勞迪奧．阿誇維瓦（Claudio Aquaviva）給視察員巴範濟的命令，以及本管區顧問們的意見，我將耶穌會神父布蘭當為在日本建立神學院捐給本管區的財產用以維持（澳門的神學院）。那兒靠近里斯本，名叫卡爾卡維洛斯（Carcavelos），我們獲得了國王認可。此外還用日本(管區)在澳門本市的房屋租金和店舖的固定收入充實它們。神學院將這些錢視為己有，這裡的管區代表亦將它視為(該神學院的）固定資產，並經營它們，通過交易增大它們。因此，雖然(神學院)必須以此維持，如果（里斯本和澳門）這兩處固定資產不夠充分，日本管區代表將依據范禮安神父規則第八頁第十九項的命令，用本地捐款補充維持神學院的不足部分。除了上述兩處固定資產之外，管區的最高長上今後應善待並注意到日本(管區為維持神學院)所做的貢獻。”(38)

按照維艾拉所說，國王已在此之前同意將布蘭當的捐贈轉用於澳門神學院。關於這一點，我們尚缺少其它的相關證據，但可以明確的是，即使如此，直到布蘭當神父去世那一年，日本的托雷斯神父（Baltasar Torres）仍對此表示異議。在1620年10月21日於日本寫給總會長的信中，這位固執的耶穌會士還在念念不忘地重申：“布蘭當神父被稱為京都神學院的設立者，此外，我還希望閣下將他在葡萄牙給予日本的東西轉用於（京都的）修院。因為在迫害結束後，我們必然常駐於此，並在該市建造大型修院。因為那裡是日本的首都，當地的基督教界應當在那裡擁有神學院。”[39]

由於篇幅的關係，我們不能在此就神學院對於固定資產及其固定收入做更多的分析，但可以確認的是，由於各方的切身利益，加之遠離葡萄牙及其印度等海外領地以及澳門本地的客觀因素[40]，為神學院爭取固定資產的努力並不成功，事實上，真正算得上是聖保祿學院所有、而且相對穩定的固定資產，也祇有屬於數量有限的少數房產及其租金。而在這種情況下，維持神學院的必要經費就務必另想辦法了。

管區代表的經營模式

在討論了以上各種有限的資金來源以及范禮安等耶穌會上長為此付出的努力後，我們很容易想象澳門聖保祿學院長期面臨的財務困境，同時，也更容易理解管區代表即專門負責教會財政事務的耶穌會士如何精打細算、融通變化，勉力維持學院正常運轉的種種努力。

按照《會憲》相關條文的規定，學院的財政事務應由學院的院長負責[41]，但事實上，所有關於財務方面的工作，均由名為管區代表(Procurador)[42]的專職人員進行處理。根據日本學者的考證，耶穌會內部曾有過多份〈神學院管區代表規則〉，其中可能作於總會長埃爾哈德．默庫里安（Eberhard Mercurian）任職時期（1573年4月23日至1580年8月1日)和克勞迪奧．阿夸維瓦（Claudio Aquaviva）任職時期（1581年2月19日至1615年1月31日）的一份與我們所討論的時期最為接近。

根據這份〈神學院管區代表規則〉，這位神學院的財務負責人的基本職責被劃分為以下三個部分：

一、關於神學院的資產

1）如果擔任這一職務，我相信神會使他在我主之中，使他通過所擔任的職務，為神帶來更大的光榮，有助於所有人的教化；還會給他神的恩寵，使他完成這一職務。努力在所有的聖務中見到神，並在其中（教務）進行某種良好的默想。

2）努力教化交涉對手，審慎而深入地與他進行對話，並做好忍受許多事項的心理準備。借用自己心靈中的所有力量，努力面對任何困難亦不動搖。

3）他在神學院中是以補給所有世俗之物為職務，所以必須使用一般手段和異常手段，或使用一切手段，獲取所有的固定資產、錢財和物資。因此，無論是門房還其他人，無論是何種命令，接受它們都必須限於上長或其它的命令，並將它全部交給上述管區代表。

4）記錄保存是特別任務。應擁有一冊井井有條的賬簿，關於神學院的固定資產，應在其中逐一註明它的所在，借貸方及其期限與貸貸價格，以便瞭解可以向借貸方採取何種行動。此外，羅列訴訟與負債。這是為了在必要時向院長加以說明。再者，在該賬簿中，還應逐一記述通常的事項與異常事項及其最後結果。

5）月末向院長報告神學院有幾筆債務、數額大小以及其它住院中的錢，這是為了瞭解神學院和現狀。此外，通常還應按其要求，準備向上長或奉上長之命者報告它的聖務。

6）擁有一冊賬簿，並在其中記載在當地神學院中服務的職員、支付補給的使用者，以便瞭解為每個人的債務和必須向他們支付的數額。

7）擁有一冊賬簿，在其中必須執行的、由上長決定的所有事項，以便不被遺忘地加以執行。

8）留意並瞭解神學院中進行某種特別慈善行業的人們，記錄並記憶之。這是為了按誓願規定，瞭解應對誰保持敬意。

9）擁有一冊賬簿，在其中記錄不同年月日的所有的現金消費，至少每月報告消費數額，並請院長在該報告書上署名。

10）如前所述，它的任務是接受神學院所有的錢與固定固定資產。對此，應將由院長署名的證書交與錢的接受者。這些（錢）應放在有三把鎖的金庫中，其中一把鑰匙放在院長處，一把放在他(管區代表)那裡，另一把由助理或顧問中的某一人所持有。

二、關於神學必需品的補給

11）努力補給糧食與衣服，絕對不使神學院的必需品出現不足。盡一切手段調配它們。

12）根據不同的場所與時節，努力購買必不可少的物品，尤其是葡萄酒、小麥、橄欖油和薪柴那樣必不可少且最易消費的物品。對此要注意兩點，其一，不可因較為便宜、或者是可賒賬等理由購入次貨。其二，盡可能以合理價格購入它們。祇要不是用黃金付錢，價格就不會更高。因為在這種場合是借用它們的人在付錢。關於此事，首先要向院長報告，使他明白神學院中缺乏的物資，以便根據他的命令進行補給。此外，還要擁有住院修士和全體使用者的名冊，以便補給進行得更為愉快，因為要根據這一人數考慮向神學院補給糧食和最必要的物品。

13）關於神學院中魚肉之類的日常必需品，採購者應注意購買數量能充分滿足現有人數的需要。用更合適的價格獲得優良物品。即使在搬運花費其它費用，也不可使貨物的品種受到損害。因為惡劣或腐敗的物品決不可帶入神學院中。

14）應給予採取者及其助手用以消費的錢，每天從他那裡收取書面會計報告，在支出賬簿上記錄其合計數額。

15）應努力首先返還勉強等待而必須迅速返還的債務。如果一部分是現金，一部分分期付款就能取得(物品)，可能很少麻煩的分期付款，迅速取得物品。

三、關於神學院補給品的保管與分配

16）尤其是批發購入的物品，須努力不使之腐敗或被他人拿走。為此，要注意與糧食保管員一起前往，切不可獨自前往保存物品的場所。如果這樣做是恰當的，應將這些(物品)的缺陷通知副院長，此事可由他自己或者他的助手進行。

17）例如，某些種類的葡萄酒是好的，而其它是不可能的那樣，有些物品的保存是不可能的，也有些是可能的，所以必須加以留意。為此，最初消費的其它補給品還是不保存為好。

18）同樣，正如某些物品用於某些時候，另一些物品用於別的時候那樣，凡使用於不同時候的應注意不同時節的最佳配置。

19）無論如何也必須努力使對神學院至關重要的必需品不要出現不足。但必須注意，這些物品的數量與品質應確保其既不會接續不上，也不至於保存過量，葡萄酒、橄欖油之類的消費切不可浪費。當這些物品運抵時，應命令糧食保管員、食堂負責人和廚師必須如何處理，兼有調停者的特定職能，使他們明白其職務的規則，應讓他們擁有這些(規則)的書面稿。如有必要，應提醒他們，彌補不足。但如想減少某些物品的日常數量，應首先與副院長達成一致。

20）應很好地照顧病人，通過看護者瞭解他們所必需的物品，並通過採購員加以補充。

21）無論是鐵、錫、木材製成品還是床等其它物品，凡屬於神學院之物，住院內外可移動之物，應持有一旦遺失就可明白的目錄。此外，應預備於必要場合，缺失時加以購買。

22）如果必須購買某些物品，購買前必須先與上長（或為院長）和副院長進行商量。(與副院長商量)是為了讓其告知上長。必須購買的東西必須慎重購買。

23）除了通常的生活費用之外，必須在理解上長的意圖之下，消費他們下令之某些費用。

24）為供應修士之用而帶入住院（亦指神學院）的物品，無論是糧食還是其它物品，應全部登記入冊，然後再將它交給副院長，並從他那裡瞭解這些物品如何被消費，以便告知院長。

25）凡被允許新入學者的所有隨身物品，應小心地登記在冊，並記明所有者的名字、出身地點、何人子弟及其年齡。如果他帶有書籍，應指示他交給圖書館的負責人。這是為了讓他（圖書館負責人）在自己的目錄上記錄（這些書籍）。每一冊均要留下帶入者的名字。這是為了無論何時都能夠報告它的全部情況。

26）如果住院（或為神學院）遺失了某物，在確定此事確實無誤時，如果認為有必要，應小心通知副院長或者院長，他們為了着眼於神學院的利益處理此事。

27）如有必要，可依據上長（或為院長）下達給他的命令，在神學院中保持一名助手，處理這一切物品。[43]

從上述規則中可知，管區代表會像專業的財務人員一樣，將所有的財務出入登記入冊，同時，還要負責為神學院購買包括葡萄酒、橄欖油在內的各種物資。但是，作為一名耶穌會士，擔任這一重要職務的管區代表又被賦予了某些特殊的權力，其中最為突出且令人印象深刻的是，他被允許運用包括異常手段在內的所有手段，為神學院獲得固定收入、金錢及各種物資。換言之，他可以做一些普通耶穌會士不能做的事。

在第三章引用的〈神學院院長規則〉中，我們應當注意到范禮安對於管區代表首要職責，即向日本教會提供補給的主要任務。為了確保這一使命的完成，范禮安甚至給了他特立獨行的某些特權。但還應當特別留意的是，范禮安同時又明確宣稱："根據這一理由，他或許可以兼任神學院的司庫。"換句話說，在范禮安時代，澳門聖保祿學院並沒有自己的管區代表（司庫），而是由日本教會駐澳門的管區代表代行此職。

我們很容易理解，范禮安這一不同尋常且超越常規的決定，是由創立澳門神學院的目的以及該神學院的屬性與財務狀況所決定的。正如我們一再闡明的那樣，基於隸屬於日本教會的屬性，為日本教會培養傳教人員的建校目的，依賴於澳門貿易的商業贏餘，澳門聖保祿學院無法做到真正的獨立，而在這種情況下，由日本駐澳門管區代表執掌其財務大權，也就是順理成章的事了。

可能是由於上述原因，我們還注意到范禮安在上述〈神學院院長規則〉中特別提到，管區代表"要遵守我為日本管區代表制定的規則"，以便"完成他的職務"。根據目前所掌握的材料，范禮安在這裡所說的規則顯然是指他在1580至1582年為管區代表制定的特別規定。據考證，目前仍可看到的管區代表規則現藏於葡萄牙阿儒達圖書館（檔編號 Biblioteca da Ajuda, 49-IV-66, ff. 10-15v），其全稱是"駐中國（澳門）日本的管區代表規則。這是視察員巴範濟自日本歸來後在當地交與的（以下簡稱〈管區代表規則〉）。[44]〈管區代表規則〉共有條文58條。其中1至30條由范禮安制定（1580-1582年），31至39條為巴範濟增補（1617），最後十九條出自維艾拉之手（1618）。前兩部分的條文序號聯貫，維艾拉所作部金尸竹單獨排序。

與上述澳門神學院屬性相對應的是，范禮安在由他制定的條款中首先明確規定管區代表的基本職責及其主要的資金來源。其曰："他的職責由三項主要內容所構成。第一，依據上長們給他的來信，為日本的管區與住院補給公共的必需品和（個別住院必要的）特別的必需品。第二，每年投資應送往日本的全部資金。這些資金包括來自於印度和馬六甲的錢、日本送來的錢以及從屬於日本（耶穌會）的房屋和店舖徵收的錢。小心謹慎，盡心盡力。第三，運送由印度送往日本，或由日本送往其它地區的書信等其它所有物品。同時，使中國前往日本的神父與修士在航船中得到優待，不要欠缺必要的食糧。"[45]

按照此條款的規定，可供投資的基本收入主要包括三個方面，即"來自於印度和馬六甲的

錢、日本送來的錢以及從屬於日本（耶穌會）的房屋和店舖徵收的錢”，而管區代表的職責，則包括為日本補給各種必需品、送往日本的投資以及照料在澳門中轉的人員及書信等物資。從字面上看，這些規定與澳門本地修院以及神學院並無關係，但實際上，收入中那些“屬於日本（耶穌會）的房屋和店舖徵收的錢”應當是我們此前一再見到的不動產收入，而支出部分中提到的、在澳門中轉並需要照料的人員，則應當包括滯留於聖保祿學院的耶穌會士。

由於篇幅和章節主旨的限制，本文無法在此對這份〈規則〉做詳細的個案性研究，但如果仔細閱讀〈管區代表規則〉的全文，卻不難從中發現管區代表是如何兼任神學院司庫的。例如，關於其兼顧神學院的供給，規則第24條明確規定說：

> 為維持該（澳門）神學院以及居住於此的人們，在我主基督給予其它固定資產之前，用下列方法加以補給。第一，由該神學院院長確定十一人，用院長收受的捐款加以維持。每人的份額為（白銀）45兩，共（白銀）500兩，超支部分用神學院的房屋與店舖的收入支付。另外十一人由管區代表支給（白銀）500兩。我命令該管區代表，這筆錢用每年秘密投資於送往印度的商品利潤支付。該神學院的其他人和來自於印度與日本的人，管區代表按照其滯留時間的長短，用日本的錢支給每人（白銀）45（兩）。這一數額的錢可完全滿足日常開銷及臨時支出的神學院的經費，管區代表不可超額支付。(46)

根據上述〈規則〉修訂過程以及范禮安、巴範濟和維艾拉三任視察員製作條款的不同時間，規則的第二十四條應為范禮安所作，換言之，我們亦可從中獲知，在范禮安去世的1606年1月20日之前，學院中每人的年度消費額都一樣，均為（白銀）45兩，但是，由於不同的身份，其消費資金的來源又有所不同；其中由神學院院長確定十一人用院長收到的捐款加以維持，另外十一人“用每年秘密投資於送往印度的商品利潤支付”，但前者又可用房屋和店舖的租金應付超支的額外部分，最後十一人身份較複雜，除了學院中的其他人，主要是“來自於印度與日本的人”，由“管區代表按照其滯留時間的長短，用日本的錢支給”。

在范禮安去世後的十年間，巴範濟神父為這份重要的規則撰寫了作為補充條款的第三十一條至三十九條，其中第三十八、三十九條是有關於神學院消費的進一步規定：

> 38）支付神學院的經費，管區代表於9月支付大約五成，所剩的部分再一分為二，其中一半在1月支付，另一半在5月交給神學院。
>
> 39）若無印度定期船和航行日本（的定期船），管區代表自然無法向神學院提供經費，而且無從借貸，在顯然無法盡職的這些年份中，院長舉債已不可避免。管區代表有義務文書將送交院長及其債權人，並在約定之進或情況好轉時返還它們。(47)

巴範濟沒有解釋他制定上述補充規定的原因，但從第三十九款規定披露的資訊看，隨着日本江戶幕府開始實行禁教政策，一直與宗教宣傳糾葛頗深的澳日貿易受波及，而當地的財政狀況也開始隨之趨於惡化。由於定期商船在某些年份中沒有航行（或無法航行），求告無門的神學院院長不得不舉債度日。再者，也許舉債的情況出現得較為常見，所以巴範濟要求管區代表製作特定文書，並分送債權人與債務人。從另一個角度看，可能正是因為經費來源的困難，規定第三十八款才會要求將本應一次性支付的經費分三次支給。(48)

隨着政治形勢的進一步演變，到了1617年5月1日由維艾拉神父補充的另外十九條規定中，有關神學院的條款數量明顯增加，除了在上一節已經引用的第三條之外，其它的條款分別如下：

> 2）規則第19條48所言澳門神學院的維持方式，是在國王給予維持該神學院（我們有所

要求，並仍未放棄）的固定資產之前，按以下所說方式，施行於日本不能提供一定比例的資金與固定資產的特定時期。而現在神父與修士們被流放到本地，無論如我們所期待的那樣停止迫害重返日本，或是在迫害更為嚴重時送往其它地區或管區，我們（給予的維持經費）祇能限於該神學院的常住人員。

4）但這一劃撥（即第3條中所說的國王同意將布蘭當捐贈改用於澳門神學院）使我們瞭解到，國王沒有為該神學院提供基金，或沒有充分提供，而且僅限於其它方法無法維持該神學院的期間。在這一情況下，祇能將日本（管區）的資金作為維持神學院必要數額的固定資產。第二，用日本的資金與固定資產充作該神學院的維持費由來已久，不僅僅是作為暫時的補給方式。(在本管區，為維持各個住院的幾乎所有劃撥都是如此。因為在異教領主的領地上，住院與基督教界幾乎都極不安定並變動異常)。我們知道，上述劃撥是在本管區住院無法更為安定之際，或耶穌會沒有就這一維持下達其它命令期間，而且是在該神學院仍像現在這樣隸屬於日本傳教團和該基督教界期間。這一劃撥決不能停止或用於中國傳教區。這樣做才會使資金重返日本與日本的住院。迄今為止，所有固定資產與資金的獲得與給予都是為了日本住院。奉命將這些資金用於澳門該神學院祇是在這一條件下暫時充作神學院的維持(經費)，因為它可以避免上節所說的麻煩。

8）在該神學院無法擴建或缺乏更合適的其它建築物之前，(駐澳門）日本管區代表事務所應確保目前通道和位於病房之下的場所。將已經購入並準備送往日本的貨物和為補給日本而從果阿送來的葡萄酒、橄欖油等補給品存放在院外他人家中是不妥當的，應盡可能擴大附近的若干地下室與倉庫，以便存放上述物品。

11）每年日本管區代表致信印度時，如果(教區的)最高上長滯留當地(澳門)，應同時致信給他，否則應致信(神學院)院長，請求他辦理以下事項，即要求該市的加比丹、主教、總督和法官在寫給國王、大臣或總督的信中為耶穌會多多美言。這是視察員維艾拉在服務規定第八項中剛剛下達的命令。

14）除不得向任何人出借日本資金的規則之外，歷任視察員還嚴令(駐澳門)管區代表：無論數量多寡，如無保證人，不得向人借錢作為送往日本的船貨抵押貸款（respondentia）[49]，或在不確定葡萄牙能否支付的情況下向葡萄牙匯去票據。如我們有某些特殊需要，或為了回報他人恩義而不得不如此時，須遵照最高上長在當地的命令，最高上長不在當地時應遵照神學院院長顧問們的協商決議。此外，匯給葡萄牙的支票不宜數額過大。必須匯送票據時，應參照當地帕塔克（pataca）的收益，匯票應考慮葡萄牙的相同數額及其合適比價。我們（駐）里斯本的管區代表提出忠告說，用其它方式將實際貨幣（real）從里斯本送往果阿，其增值部分將使本管區蒙受損失。

15）就像管區代表事務所設在佩羅· 克萊伊洛（Pero Gumleyro）家中那樣，在遠離神學院、靠近車用門附近設立日本管區代表事務所曾出過問題，因此我下令不可建造這樣的管區代表事務所。因為它將產生非常嚴重的弊端，在(1)617年5月1日召開的協定會上，全體成員就此達成共識。從其它方面來看，管區代表事務還是盡可能靠近神學院為妥。

18）在本港曾發生貨物在船隻出航時受災或遺失的情況。因為祇讓住院僕人裝載貨物。例如(1)617年，我們的僕人將載往馬六甲的兩擔砂糖沉入海中。故命令日本、神學院以及中國各管區代表決不能祇讓僕人裝貨，須有某位神父或修士時刻陪伴他們。在該住院外來貨物卸貨時，或由我們負責卸貨時，亦照此例辦理。[50]

關於維艾拉神父所作的這幾條補充條款，我們需要留意以下幾點：

其一，在維艾拉修訂〈規則〉之前數年間，日本教區的傳教形勢開始急遽惡化。1611年3月，江戶幕府下令禁止基督教，並出動軍隊搗毀著名的京都南蠻寺。1613年7月，江戶開始在本國居民中檢舉基督徒，並處死違反禁令的西班牙托缽修道士。1614年，一直懸掛在傳教士頭頂的達摩克利斯利劍終於落下，同年1月28日，幕府將軍德川家康正式頒佈禁教令和傳教士，將大批信徒和傳教士逐出日本。如前所述，在那一年11月，至少有六十五名耶穌會士來到澳門避難，而且其中的多數人就居住在聖保祿學院之中。

其二，到維艾拉撰寫補充條款的1617年為止，世俗君王仍然沒有向澳門學院提供固定資產，也沒有提供或未能充分提供學院所需經費。在此種現實中，他們不得不使用日本教區的經費來維持學院的運作。換句話說，前引〈規則〉第二十四條中人均45兩白銀的年度費用，是屬於日本教會的錢。

其三，從維艾拉關於管區代表事務所位置的要求、儲存在那裡的葡萄酒和橄欖油等補給物資、親自監督貨物裝船的要求以及“無論數量多寡，如無保證人，不得向人借錢作為送往日本的船貨抵押貸款（respondentia）”的特別要求來看，管區代表在他臨近神學院的事務所中經常在從事各種商業性活動。

作為與維艾拉上述補充規則相對應的另一則材料，我們或可從管區代表曼努埃爾．博吉斯（Manoel Borges）神父作於同一年的會計報告中，瞭解到上述規定的執行情況。

根據博吉斯神父在〈1617年度澳門耶穌會管區會計報告〉，在從1616年8月1日至1617年8月31日間全部21項、共計8,941.0325兩白銀的收入中，最主要的大筆收入包括(前任管區代表)曼努埃爾．帕萊特（Manoel Barreto）神父在移交時留下的1,764.6兩白銀和兩斤黃金，這些（黃金）價值21.37兩銀子，合計為白銀17(8)5.97兩；今年由印度送來3,712帕塔克（pataca），換算成白銀，共為2,720.886兩。管區長神父以路易．戈麥斯（Rui Gomes）神父銀子的名義交給我的565.51兩（白銀）以及從若干間房屋和店舖的租金徵收了367.32兩（白銀）；共計白銀5,435.686兩。[51]

在收入第十二和十八條中，我們看到有兩筆數量不大的遺產捐贈，其中米蓋爾．蒙得洛（Miguel Monteiro）捐贈了100帕爾塔諾（pardao）相當於白銀73.3兩，而卡瓦略（António Carvalho）留下的另一筆遺產，祇相當於白銀10.75兩。兩筆捐贈加起來，也不過區區白銀84.5兩。由此看來，情況正如我們此前推測的那樣，儘管信徒們的捐贈並未斷絕，但其數量遠不足以滿足實際需要。

須特別指出的是，收入第十一條，是“今年本市的某些居民為維持該神學院而借給我們的白銀，共計1,436.7732兩”。在這份會計報告中，博吉斯沒有註明這筆借貸的形式及歸還期限，但它的數量頗為可觀，如果按照規則第二十四條的規定，按每人每年45兩白銀的份額計算，可供約三十二人的消費。即使加上避難於學院中的日本耶穌會士，按照第三章相關統計中的五十二人平均劃分，每人也可以攤到將近28兩。從某種意義上說，如此大筆的借貸，其原因極有可能是因為學院中大量的避難人群。

從支出角度看，雖然大量耶穌會士已被逐出日本，但對於日本管區的補給仍在博吉斯報告中佔有很大比重，在全部支出的9,003.567兩白銀中，其中列為日本管區住院公共補給和特別補給的兩個部分，分別為白銀3,254.403兩和120.87兩，共計3,375.275兩白銀。但令人注目的是，報告同時顯示，澳門學院的開支在1616至1617年度已經成為超過日本管區，在總共祇有四項的支出項目中，博吉斯支付的白銀總數已經達到3,752.417兩。而且，除了支出第四十項日本雕板工的工資4兩白銀；支出第四十一項償還學院債務的626.6兩，支出第五十二項中滯留於神學院眾人的開銷又佔據學院開支的大頭，共為白銀2,611.417兩。

由於缺乏更多的史料，我們還不清楚這2,611.417兩白銀是否包括前述1,436.7732兩借款，也不清楚這筆錢實際用於哪些方面，但援引此前學院人數的相關統計，當時滯留於學院中五十二

名耶穌會士，平均每人可佔有白銀50.219兩。如果此情屬實，那麼在博吉斯報告涉及的這一年中，澳門學院的實際開支還是頗為寬裕的。

然須留意的是，博吉斯報告還透露了管區代表進行商品交易的大量情況，例如收入第五項中出售給中國傳教區的葡萄酒，價值39.58兩白銀；第八項向果阿神學院出售瓷器等物的42兩白銀；第九項不時在管區代表代事務所出售若干物品的27.596兩白銀；第十三項為還債出售三箱生絲的208.33兩白銀；第十九項出售給馬六甲神學院兩包藍色棉布的23兩白銀；第二十二、二十三項中出售給（澳門）神學院棉布的47.26兩、紙張等物品12.86兩白銀；第二十項出售禮物（來自柬埔寨的兩根象牙和蠟燭）的19.6兩白銀；第21項馬尼拉岡薩維斯（João Gonçalves)出售僕人轉交的69.59兩白銀。共計：489.816兩白銀。如果再加上第六項與教堂交換銀質聖杯差價的10.66兩白銀和第十四項出售送往日本三個金塊的差價7.33兩白銀，這種五花八門品種繁雜的商品交易共帶來各種收入507.806兩白銀。應當承認，經常性的商品交易雖然無法與前述固定收入相比，但將近捐贈半數的贏利，應當是對學院財務的重要補充。

與之相對應的是，我們可以從報告中看到許多性質類似的支出，其中包括開支第四項為購買少量繪畫工具還支出的白銀67.9兩；第十三項為送往印度西凱拉（Bartolomeu de Siqueira）神父處的聖像手帕（veronica）和珠貝念珠支出的1.875兩；第三十二項購買教堂蠟燭支出的190.57兩；第三十二項為修理墓地支出的18.87兩；第三十五項為抄寫一冊書籍支付的1.59兩等等，如果加上為補給日本教會的類似支出，如第十六項為日本的耶穌會僕人製作世俗衣服支出40.83兩；第十七項為購買六十五件深紅色羅紗長袍支出的158.935兩；第十八項為購買六頂帽子和幾根銅帶支出的8.4兩；第十九項為送往日本的裝飾品、即6個緣飾及金屬部件支出的22.4兩；第二十項為各種各樣的金箔製品支出的9.8兩；第二十一項為製作六個裝飾祭臺、六塊聖約翰福音匾額，六個全部包裹金箔的十字架支出的3.6兩；第二十二項為購買用於加工食物之用的生薑和砂糖支出的10.41兩；第二十三項為購買念珠、聖物袋、可儲存食品及刺繡支出的51.75兩以及第二十四項中砂糖淹梨支出的3.32兩，管區代表的交易活動顯然是極為頻繁而瑣碎的。

或可作為上述活動的註腳，我們還注意到報告的支出部分中有四項關於管區代表事務所的開支，它們分別是支出第一項房間及倉庫修理的4.54兩；支出第三十一項事務所同宿和僕人開支的15.05兩；支出第三十九項中支付工匠債務的9.84兩以及第四十九項支付給裁縫和木匠工資的13.4兩。由此看來，管區代表的事務所具有相當的規模，所以才會有日常性的維修和各種工匠的工資支出。

綜上所述，作為兼顧學院財務的管區代表，他的工作是頗為專業而且相當繁忙的。聯想到〈規則〉中歷任視察員對於管區代表事務所位置的特別要求，我們很容易想見這種極為世俗性的商業活動對於學院教學所產生的不可迴避現的實影響。

關於這一方面的情況，我們可以從1596年12月10日卡布拉爾於果阿寫給耶穌會總會長助理阿爾瓦雷斯神父（João Álvares）的信件中查知一二。這位曾擔任中國傳教區上長的葡萄牙神父憤憤不平的聲稱：

> 從三年前到現在，大量的商品被投資而從中國送到柯欽與果阿來了，它們雖然以他人的名字與標誌被包裝送來，但結果並不是秘密，一切都真相大白。因為他們（名義人）自己就在暴露它們。馬泰神父為前往羅馬而從中國來時，還同時攜來大批的生絲、真珠、黃金之類的商品。柯欽的出納若阿向逗留在神學院的凱拉斯（António Guedes）出售了它們，據說售價超過了2,000至2,500帕爾塔諾以上。翌年，范禮安前來時又親自帶來投資採購的大部分商品。我想僅維斯．戈麥斯（Vaz Gomes）神父為他出售的金額就超過了9,000帕爾塔諾。除此之外，還有生絲等其它商品，如果加上教皇給他的錢、在巴薩英的固定收入以及其它

> 收入，就不是在當地不能給予萊昂特羅神父的貸款30,000帕爾塔諾這樣的小數目了。在澳門，萊昂特羅神父計劃從我們住院中的秘魯的西班牙人的錢中，將這筆錢交給范禮安。這肯定會帶來巨大的麻煩。(……)
>
> 由於在當地的這一狀況，所來自澳門的人們的傳說，那裡的事態比當地更為糟糕。在當地的行為多少還較為慎重，而澳門一切都是公開的、人所共知的。這種狀況是很自然的。作為一個有名譽的富裕人物，范禮安在下擔任了主要的代理商人，長期負責管理這些商業活動的科埃里神父（Baltasar Coelho）在兩三天前對我說，在澳門，人們對耶穌會存在着巨大的不滿。在那裡，日本的管區代表蘇瓦雷斯（Miguel Soares）在神學院中有自己的交易所，在那裡不斷進行貨幣的進出，中國商人頻繁地出入其中。儘管該神父通過他人進行買賣，但他自己也去店裡求購貨幣。他還告訴我，除了將大量投資於送往日本的商品，還在當地購買貨幣，高價轉賣。資金非常鉅大，所以可以用這筆錢買斷外來的貨幣。所有的人都在控訴此事，表示不滿。無論是否是在澳門的朋友、各個修會，都對此表示了極度的不滿。為此，會員中的神父們感到非常恥辱，幾個神父曾流着眼淚對我說，無論自己感到多麼恥辱，也無能為力。因為范禮安神父免除了蘇瓦雷斯神父在買賣上服從院長命令的義務。(52)

關於卡布拉爾的指責，我們或可從更多的角度加以考察，但不可否定的是，管區代表在他的事務所中進行着頻繁不斷的商品交易，並從中贏得數目可觀的商業利益。雖然歷任視察員一再要求管區代表的事務所遠離神學院，但無論如何，作為兼顧學院財政事務的管區代表，在緊挨着神學院的事務所中，進行明目張膽、唯利是圖的商品交易，對神學院的教學產生影響是可以想象的。另一方面，學院中管區代表及其事務所的存在，也表明在我們關注的特定時期，澳門聖保祿學院不僅是教會的教學機構和傳教中心，同時也是教會進行商品交易、獲得傳教經費的主要據點。而這些贏利性的商業活動，又必然會對神學院的教育與學習產生不可低估的影響。

【註】

(1) 依納爵·羅耀拉：《耶穌會會憲》，中井允譯，耶穌會日本管區，1993，頁106-108。
(2) 高瀨弘一郎：《基督教時代的文化與諸相》，八木書店，2002，頁213-215。
(3)(4)(5)《基督教時代的文化與諸相》，頁224；頁231；頁349、頁350、頁352-353。
(6) 高瀨弘一郎：《基督教時代對外關係的研究》，吉川弘文館，1994，頁494-495。
(7)(8)(9)《基督教時代對外關係的研究》，頁494；頁83；頁82。
(10) 關於這些貨幣名稱以及當時的兌換比例，可參見高瀨弘一郎：《基督教時代研究》，附錄〈通貨換算比例〉，岩波書店，1977，頁662-674。
(11)(12)(13)(14)(15)《基督教時代的文化與諸相》，頁211-213；頁227；頁372-373；頁378；頁379。
(16) 高瀨弘一郎譯註：〈耶穌會與日本〉1，《大航海時代叢書》，第二期，VI，岩波書店，1981，頁258-259。
(17) 范禮安在信中說：“第二，為中國的四個住院以及為推進傳教事業必須給予的救濟，也同樣做了交涉，並取得了成果。還說明了它是如何地重要，對它寄予多大的希望。除了上述四個住院的固定資產與支付金之外，還必須為中國人建造一個小神學院。為推進這一傳教事業，為了供給每日所需要的臨時經費，為長期生存，以便在不能支付給付金時神父們的生活也得以維持，至少需要擁有4,000至5,000克魯扎多的資產。通過總會長、教皇與幾位樞機卿，主要向總會長說有為中國這一大傳教組織，這樣的固定資產是必需的。為此，我充分利用了我所攜帶的文件。第三，盡可能使教皇確認前任教皇格里高利十三世與西格特斯五世給予的6,000杜卡特的年金。通過以樞機卿們的勸告與意見為基礎的，根據樞機卿會議決定而發表的正式的大敕書，可以確定日本的神學院、住院與神學校而永久地給予這筆年金。並通過我所攜帶的文件，向他們證明如果沒有這6,000杜卡特的年金，日本的基督教界與改宗事業決不能維持。除這筆年金之外，還依賴於這一大傳教組織全體在物質與人力方面的支持。此外，盡可能地徵收過去幾年間未付年金的全部或一部。由於去年因荷蘭人捕獲定期商船而全部失去了，日本耶穌會現在已經完全沒有資產了，所以通過尊師所交給的目錄，向總會長說明如果不再度撥給相當的資產，日本基督教界決不能維持了。總之，這筆年金的支付不能停滯，必須依據即使替換徵收吏，對任何人都始終具有約束力的永久的大敕書而逐年支付。並盡力避免像現在這樣通過出納方面的許可書進行支付。因為一旦更換徵收吏，出納方面的許可書就失去效用。為盡可能方便地從教皇那裡獲得許可，還使教皇想起下列事實，即馬泰神父作為管區代表去羅馬時，教皇本人曾像前任教皇們所允許的那樣，下令支付6,000杜卡特。第四，與總會長交涉將日本與中國管區從印度管區分離出來，形成獨立的一個管區。這是基於管區會議與協議會的要求，其理由將由尊師前往羅馬報告。第五，要求總會長送來經語言訓練、積累起有關當地

的充分經驗後具有可從事有關中國與日本統治諸工作能力與才幹的優秀的若干葡萄牙會員。並告訴他，如果不具備充分的語言能力，沒有關於這些國家的合適的經驗，由新來者擔任這一工作，會使本準管區陷於極大危險之中。還盡力使若干神們與修士從葡萄牙管區前來此地，在澳門的神學院中繼續學習。由於來自歐洲的人需要非常多的經費，本準管區無力承擔，故要求總會長給予救濟。即削減這筆經費，或用某種方法補充被派遣的會員們在歐洲所需的費用。這是本準管區無力承擔的。第六，對總會長及其助理們就中國與日本實行的與歐洲其它管區完全不同的方法所抱疑問作充分的說明。即由於土地與習慣的不同，我們身處異教徒大王與領主們的土地上，我們沒有任何權力與權能，除此之外別無它法。並向他們解釋，正如已在日本報告書與補遺(即范禮安的二份報告書)中作了長長記述，現在就中國諸事所寫的報告那樣，必須順應他們。”《耶穌會與日本》1，頁259-261。

（18）《耶穌會與日本》1，頁261-262。

（19）范禮安在這封信中說：“第八，告訴總會長，在澳門神學院以及日本與中國，我們各種類別的書籍嚴重不足。並告訴他，由於許多人將大量的藏書捐贈給羅馬的神學院，那裡剩餘了數量眾多的書籍。這對我們也許是十分有用的。因此，我們向總會長提出下列要求，我們地處遠方，無可求靠，所以希望將這些書分一些給我們。此外，在我們的神父們以往所印刷的、將來要印刷的書籍中，始終為耶穌會保留了相當的冊數，總會長應下令從這些書中，捐助一些給澳門的神學院與日本，其中一些書也可以捐一本給中國。第九，尊師將要遊說總會長、教皇與若干樞機卿，盡力為日本與中國爭取一些品質上乘的裝飾品。此外，還向他們要求若干神羔、聖畫像以及豪華的遺骨箱。這些物件可以保全向我們要求此物的大批貴族的信仰。教皇以往送來日本的用金銀裝飾的聖畫像如何被大量使用。並告訴教皇，我們在當地沒有購買它們的錢，也沒有人補充它們。第十，為了這一新教會的利益，通過總會長，向教皇請求主教塞爾凱拉與準管區長要求的特權與特免。尤其是在中國與日本，各種書籍被翻譯成當地的語言。或應當地民眾的能力作成新書。免除其將它們送往果阿的異教裁判所和其他高級聖職人員的義務，並擁有能否印刷的特權。因為他們全部不能理解並閱讀這些語言。請求教皇給予中國與日本耶穌會上長這樣的特權，由瞭解這些語言的上長指名的神學家審閱上述書籍，在獲得其承認，並得到上長們的許可後印刷。如果沒有這樣的許可，中國與日本的基督教界將會蒙受巨大的損害。中國的教理問答書因沒有這樣的許可，已經有八年沒有印刷了。第十一，遊說總公長，將我們從印度的分擔金中解放出來，並將持續六年向我們徵收的數額還返給我們。儘管本準區一再訴苦並哀求，這一分擔金還在徵收。此外，最近印度要我們支付的臨時分擔金800至900 歇勒芬也同樣如此。因此，全部分擔金超過3,200 歇勒芬。這筆錢是對我們的不當徵收。因為根據在寫給總會長的信中以及通過尊師攜去的各種理由，我們完全沒有這一義務。第十二，讓總會長瞭解，正如現在所命令的那樣，本準管區在果阿派置由我們負擔、在生活上獨立的管區代表及其同伴是如何地重要。向總會長出示為他制定的規則。要求總會長承認，並下令遵守它。再下令如果管區代表及其同伴生病或死亡，由當地換送別人或接受管區所認定的人物——在這種場合，這一人物的條件必須是本準管區長的人——印度管區長應聽取處理日本事務的他人的意見。第十三，為了本準管區的利益以及本準管區與印度管區之間的和平，來自歐洲的會員們應得到前往本準管區的明確指令並前來。而不能由印度管區長來選擇。要讓總會長瞭解這是極為重要的。其理由見於致總會長的信以及由尊師帶去的(書面)諸理由。第十四，如尊師抵達時果阿的神學院還未還給對日本的負債，要求總會長下令將其全額還返。現在日本處於極度貧困的狀況，與果阿神學院擁有很容易返還它的手段不同，日本完全沒有救濟的手段。”《耶穌會與日本》1，頁262-264。

（20）《耶穌會與日本》1，頁264-265。此外，1583年范禮安於印度果阿寫給埃武拉大主教的信中亦提到此事，並且有詳細解釋。參見松田毅一等譯：《十六、七世紀耶穌會日本報告集》，第三期第六卷，同朋舍，1994，頁171-172。

（21）（22）《基督教時代的文化與諸相》，頁319；頁319-320。

（23）關於這裡所說的“固定資產”或“固定收入”，相關文獻中的葡萄牙語作“renda”，西班牙語作“renta”，意大利語作“rendita”。參見高瀨弘一郎：《基督教時代的研究》，岩波書店，1977，頁455。

（24）1570年，第二任布教長費雷拉神父（Gaspar Vilela）在寫給總會長的信中聲稱，每年的花費為2,000克魯扎多。1571年，他又將這一數額提高到3,000克魯扎多。1575年1月23日，第三任布教長卡布拉爾在寫給果阿代理管區長曼努埃爾（Manuel Teixeira）的信中說：“在我來到該地時，每年經費在2,000両以上。這相當於3,000克魯扎多。(……) 現在每年必須有4,000以上克魯扎多，而且這一數字還將不斷增加。”1576年，卡布拉爾又提出了新的經費要求。他說：“現在，由於必須建造的教堂和住院，一萬以上的克魯扎多是必不可少的。而且，為了這裡的基督教界，每年需要5,000以上克魯扎多。”在員范禮安神父抵達東方的80年代，隨着傳教事業的爆炸性發展，費用需求的增幅亦達到前所未有的程度。1578年，范禮安在從澳門寫給總會長的信中，將教會預算定為每年6,000克魯扎多。不久後，他在1580年8月6日於長崎寫給總會長的信中聲稱，要維持已經取得的傳教成果，每年至少需要7,000特卡特(克魯扎多)。在同年10月於豐後召開的全體傳教士協調會上，經費數額上昇到了8,000特卡特。當范禮安離開日本時1583年，他在寫給總會長的報告中已經將這一經費預算提高到前所未有的高度，即聲稱至少需要10,000克魯扎多的年收入和3,000至4,000的活動資金。轉引自《基督教時代的研究》，頁177、178、179。

（25）參見松田毅一主編，《十六、七世紀耶穌會日本報告集》，同朋舍，1994，第三期第六卷，頁32。

（26）可視為范禮安此言的佐證之一，1581年10月13日，新任日本準管區長科埃里神父（Gaspar Coelho）亦致信總會長，聲稱：“葡萄牙國王（許諾）每年在澳門給予1,000克魯扎多，但已經有七、八年沒有支付了。”《基督教時代的研究》，頁362-363、366。

（27）卡布拉爾神父在1571年9月6日的信中說：“修士阿爾梅達帶着4,000至5,000克魯扎多加入了修會，就是這筆錢開始了在日本和中國之間罪惡的商業貿易”（《基督教時代的研究》，頁582-583）。關於此事，范禮安在作於1598年的Apologia第16章中有更為詳細的追憶：“就這樣，在神父的人數增加後，神的聖理通過阿爾梅達這一來自中國的誠實的、決心皈依耶穌會的虔誠的葡萄牙商人給他們援助。他長年幫助神父，不斷向他們提供資金，最後見到在日本的巨大傳教成果，應神的

召喚而加入耶穌會。他還將超過4,000杜卡特的私產全部捐給日本的神父，並指示說，將它投資於日本航線上定期商船的生絲(貿易)，不僅可以增加滿足神父經費的收益，不至於消費資產，而且還會使它增值。”高瀨弘一郎：〈關於日本耶穌會的生絲貿易〉，《基督教研究》第13輯，吉川弘文館，1970，頁149-150。另據弗洛伊斯（Luis Fróis)《日本史》等史料的記述，阿爾梅達是在1552年到達日本的，隨後在那裡加入了耶穌會。由此看來，耶穌會士正式投身於中日仲介貿易的實際時間，也應當在1552年後不久。

（28）關於范禮安與澳門當局簽訂的生絲貿易協定及其詳細情況，詳見拙作〈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〉，《遠東耶穌會史研究》，中華書局，2007，頁405-433。

（29）參見《基督教時代的研究》，頁232。1570年1月10日，耶穌會總會長博爾哈（Francisco Borja）在寫給印度教區視察員阿爾瓦雷斯·貢薩羅（Gonçalo Álvares）的信中明確指示說：“我希望用耶穌會士在日本所獲得的錢，為他們購入可以維持他們的某些資產。”參見《基督教時代的研究》，頁454。

（30）轉引自《基督教時代的研究》，頁456。需要補充的是，除了印度帕薩英附近的不動產之外，耶穌會士在日本也擁有一些不動產。其中最主要的是在1580年由大友純忠送給范禮安、作為教會屬地的長崎和茂木。在這個對外通商的重要口岸，教會不僅向居民們收取固定的地租，而且每年還從入港交易的葡萄牙商船那裡徵收1,000克魯扎多的港口停泊稅。

（31）（32）（36）（37）《基督教時代的文化與諸相》，頁165-166；頁381；頁366；頁366-367。

（33）（34）（35）（38）（39）《耶穌會與日本》1，頁460；頁568-569；頁538註2；頁618；頁539。

（40）值得留意的是，在西羅尼莫(小)1617年1月5日於澳門寫給總會長的信件中，這位澳門學院院長透露出另外一個不成功的設想。其曰：“如果有神父主張在中國國內購買固定資產，那麼他一定是將別人看作傻瓜了。即使在中國國內有許多土地，我們祇能是旁觀者，不僅如此，還肯定會與中國人一樣，因被人掠奪而苦惱不已。如果受到迫害，我們會失去一切。此外，購買大量土地者在中國並不受尊重，就窮人們的資產而言，無論他們從土地上獲得多少收入，也不過百分之十的程度。如果要購買年收益1,000克魯扎多的固定資產，必須花費10,000至12,000克魯扎多。而且，找到它們是困難的，而擁有它們就會有更大的困難。不僅如此，向我們出售土地的人肯定會發現土地在我們手中的狀態要好得多，就會說我們購買時壓價購買，對我們提出訴訟。如果有貪婪的高官來此，一定會立即鼓動他進行這樣的訴訟。對此，高官通常會判決添加舊的價格。因為如果再多支付10（克魯扎多），其中會有6（克魯扎多）進入他的腰包，而出售它的土地所有者祇有4（克魯扎多）。這種事不久前發生過。因為我們永遠是外國人，而當地人總會得到許多好處。”《耶穌會與日本》1，頁461。

（41）在《會憲》第四部份第二章“學院的財產管理”中，我們可以看到如下規定：“(326)本會擁有學院和附屬於學院的財產，並任命具有與之相稱的有能力者擔任學院長。該學院長負責照料學院建築等財產的維持與管理，並照料居住在學院中的學生以及居住在學院外、但準備進入學院的人以及在學院外為學院工作的人們。學院長應精通學院的所有相關事務，並隨時向總會長確定的任何人選進行報告。(……)(327)如教皇書簡所述，本會為供給學生之用而管理總會長、管區長或總會長委託的其他人管理固定收入，在有用並且必要時，還可交由法庭看護並保管它們。總會長或總會長委託之人可以收取為設施的維護和發展而給學院的任何東西。(330)如教皇書簡所述，所謂本會及總會長不得將學院的固定收入擅作己用，意為不得將其另作它用，但為了學院工作者，例如管理者、說教師、開課者、告解神父、視察者、其他盛式誓願會員以及學院靈修事務及外部事務而盡力工作者的開支，不在此限之列。同樣，亦可作於本會會員，例如提供數額不大的一日飲食或向旅行途中寄宿於學院的會員們提供食物。這一小額支出不必特別說明，但就避免非人道、或者違背聖座之意的疑慮。(331)凡可用固定收入供養除教授之外十二名學生的學院，不得為給人以良好影響而尋求或收取捐獻和其它匱贈。如果學院沒有滿足上需需要的充足的固定收入，可接受某些捐贈，但除非是已經陷入必須向人尋求捐贈的困境。在此場合，可允許為了對神的更大奉獻和普遍之善而尋求捐贈，必要時也可挨家挨戶地徵求捐贈。(332)但如有恩人捐贈土地或其它固定收入，並且有數量相當的學生與教授，可以為了對神的更大奉獻而接受這些捐贈。《耶穌會會憲》，頁110-112。

（42）在《在華耶穌會士列傳及書目補編》等中文譯著中，他們的職務通常被譯為更為通俗的“司庫”或者“會計”（參見榮振華：《在華耶穌會士列傳及書目補編》(以下簡稱《補編》)，耿昇譯，中華書局，1995，頁773-780)，但研究表明，這些耶穌會的專業範圍命遠比一般意義上的司庫或會計更為廣泛而複雜（參見拙作〈耶穌會駐澳門管區代表及其商業活動的相關問題〉，《遠東耶穌會史研究》，頁348-390)。因此，本文亦依據國外學者的習慣稱呼，將“Procurador”一詞譯為“管區代表”。

（43）《基督教時代的文化與諸相》，頁334-339。

（44）〈管區代表規則〉的全文參見《耶穌會與日本》1，頁606-624。另外，我在拙作《遠東耶穌會史研究》中亦給出了這份規則的全文。參見《遠東耶穌會史研究》，中華書局，2007，頁391-404。

（45）《耶穌會與日本》1，頁606。

（46）《耶穌會與日本》1，頁613。必須加以補充的是，我在此前的研究中曾推測范禮安親自撰寫的〈規則〉前30條可能作於1580年至1582年(參見〈駐中國（澳門)日本管區代表規則〉，《遠東耶穌會史研究》付錄5，頁391，註譯1)，但從此條涉及的內容看，〈規則〉的修改一直沒有停止，至少上述第24條應當撰寫於創建澳門學院的1594年前後。

（47）《耶穌會與日本》1，頁616-617。

（48）原文記錄有誤，從內容上判斷，應為前引巴範濟增補的〈規則〉第24條。

（49）居住日本的葡萄牙人以及不願前往或無法前往澳門的日本人進行的高利貸投機活動。貸款利率因風險大小而異，一般在30%和50%之間浮動。關於這一貿易形式及相關情況，可參見〈斯皮諾拉1618年10月8日於長崎寫給耶穌會總會長的信〉，《耶穌會與日本》1，頁489-497。

（50）《耶穌會與日本》1，頁617、618-619、620、621、622-623、623-624。

（51）該報告的全文可參見高瀨弘一郎：《基督教時代對外關係的研究》，吉川弘文館，1995，431-444。為節省篇幅，這裡僅使用統計數字。基於同樣的原因，下文中涉及報告的內容，亦不再一一註明。

（52）《耶穌會與日本》1，頁184-185、189-190。

中西文化交流的使者 波蘭漢學奠基人卜彌格

張西平*

卜彌格（Michel Boym, 1612-1659），波蘭來華傳教士，出身望族，父親是波蘭國王的御醫。他在中國和西方的文化交流史上有着重要的地位。在波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基（Ambasador Państwa Srodka）和中國學者張振輝先生的共同努力下，中文版的《卜彌格文集》經過數十年的努力終於出版了。據我瞭解，這是在世界範圍內第一次比較完整地整理出版卜彌格文集，而且這個文集首先是以中文出版，而不是以其他語言出版，這說明我們北外中國海外漢學研究中心在整理明清中西文化交流史的文獻上已經走在了前面。在這裡，我對波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基和中國社會科學院外文所張振輝先生的辛勤努力表示敬佩和感謝。

卜彌格，這個對今天的中國人來說已經十分陌生的名字，在歷史上卻是對中國和西方都有着重要貢獻的來華傳教士。對中國來說，他直接參與了南明永曆王朝一些重大事件，並作為永曆王朝的特使出訪羅馬教廷。這是中國和西方歷史上，或者說是中國和羅馬教廷關係史上第一次正式的外交活動。對西方來說，他第一次將中國的中醫、中藥介紹到了西方，在16-18世紀中國文化西傳歐洲的文化交流中，他有着重要的貢獻。今天，在《卜彌格文集》中文版出版之際，我作為這套文集的翻譯者之一，尤其是作為北京外國語大學中國海外漢學研究中心的主任（正是在海外漢學研究中心的長期支持下，這套文集才得以出版），為《卜彌格文集》寫序。

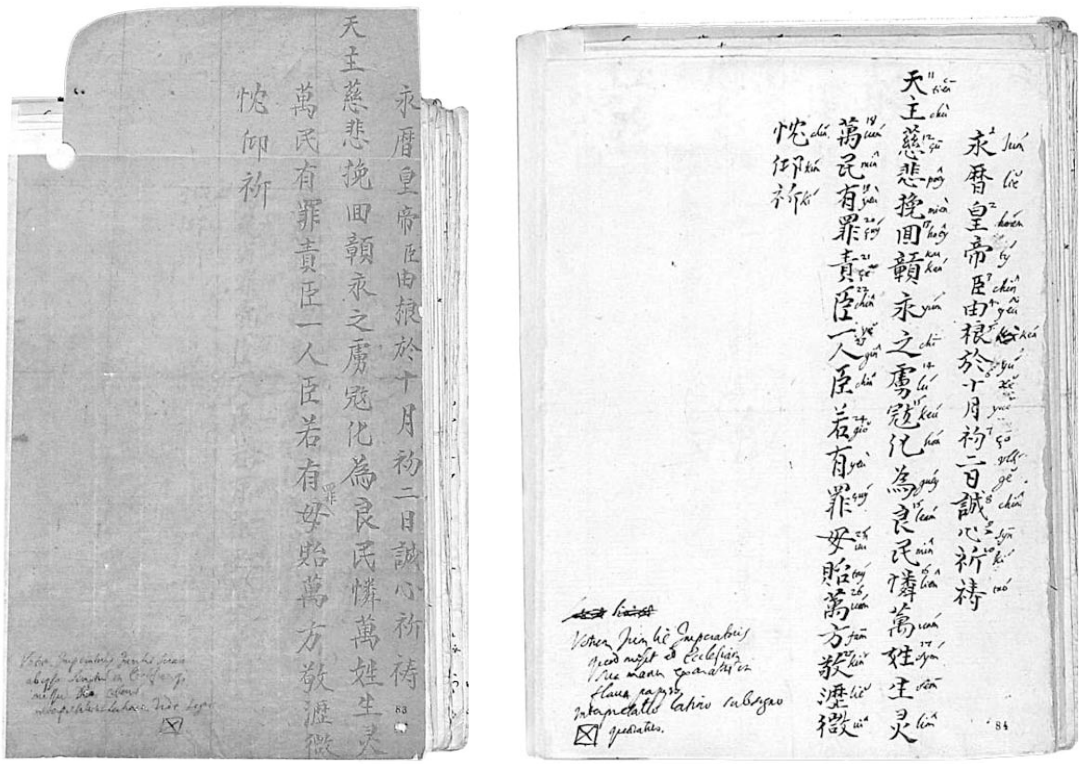
我將從卜彌格和中國南明永曆王朝的關係、卜彌格和德國基歇爾的關係，他對西方漢學的貢獻等方面來揭示這位在西方文化東傳和中國文化西傳方面所做出的重要貢獻，特別是他在中國中醫西傳方面的貢獻。這樣一個序言決不僅僅是一個禮貌性的序言，它同時也表達了我長期以來對卜彌格研究的成果以及最新歷史文獻的發現。

卜彌格與南明王朝

卜彌格1643年離開里斯本乘船前往東方，1644年來到澳門，在那裡學習了漢語，1647年被派到海南島傳教。[(1)]永曆二年（1648）南明永曆王朝的重臣龐天壽率團訪問澳門，接着在永曆朝的耶穌會士瞿安德（André-Xavier Koffler, 1613-1651）也在當年十一月返回澳門後，很快來華耶穌會的副會長曾德昭（Alvaro de Semedo, 1585-1658）在瞿安德的陪同下來到了肇慶。不久，曾德昭就決定將在海南傳教的卜彌格派往中國南部的永曆王朝。

雖然學術界對於卜彌格和南明王朝的關係研究有許多重要的論文，也取得了很大的進展[(2)]，但卜彌格所撰寫的《中國王室皈依略記》一書中國學術界始終沒有讀到原文[(3)]，在羅馬耶穌會的

*張西平，北京外國語大學中國海外漢學研究中心主任、教授。



文獻一：永曆皇帝朱由榔祈禱書

中文文檔也實未窮盡。因此，這裡根據愛德華·卡伊丹斯基先生從波蘭文所翻譯的有關卜彌格的原文和筆者在羅馬耶穌會檔案館發現的新史料對卜彌格和南明王朝的關係做進一步研究。

一、卜彌格與南明王朝文獻考辨

筆者最近在羅馬耶穌會檔案館發現了幾份有關卜彌格與南明王朝的文獻，現將這幾份文獻與以往公佈的文獻做一對照研究。

首先，公佈筆者所發現的文獻中有以往中文學術界從未公佈的文獻

文獻一：永曆皇帝朱由榔祈禱書[4]

永曆皇帝臣由桹（榔）於十月初二日誠心祈禱天主慈悲挽回贛永之虜寇，化為良民，憐萬性

生灵萬民有罪，責臣一人。臣若有罪，毋貽萬方。敬瀝徵忱仰祈

［註釋］這裡是按照文獻原來的格式整理的。文獻標題是筆者加的。文獻有兩份，一份有羅馬字母註音，一份沒有羅馬字母註音。沒有羅馬註音的文獻在先，字跡略顯潦草，文中有補字處，顯然是手稿；有羅馬字母註音的文獻中文字體整潔、清楚，無補字處，顯然是一個中文抄本，然後在中文旁加上了羅馬字母註音符號。

文獻二：王太后做彌撒書[5]

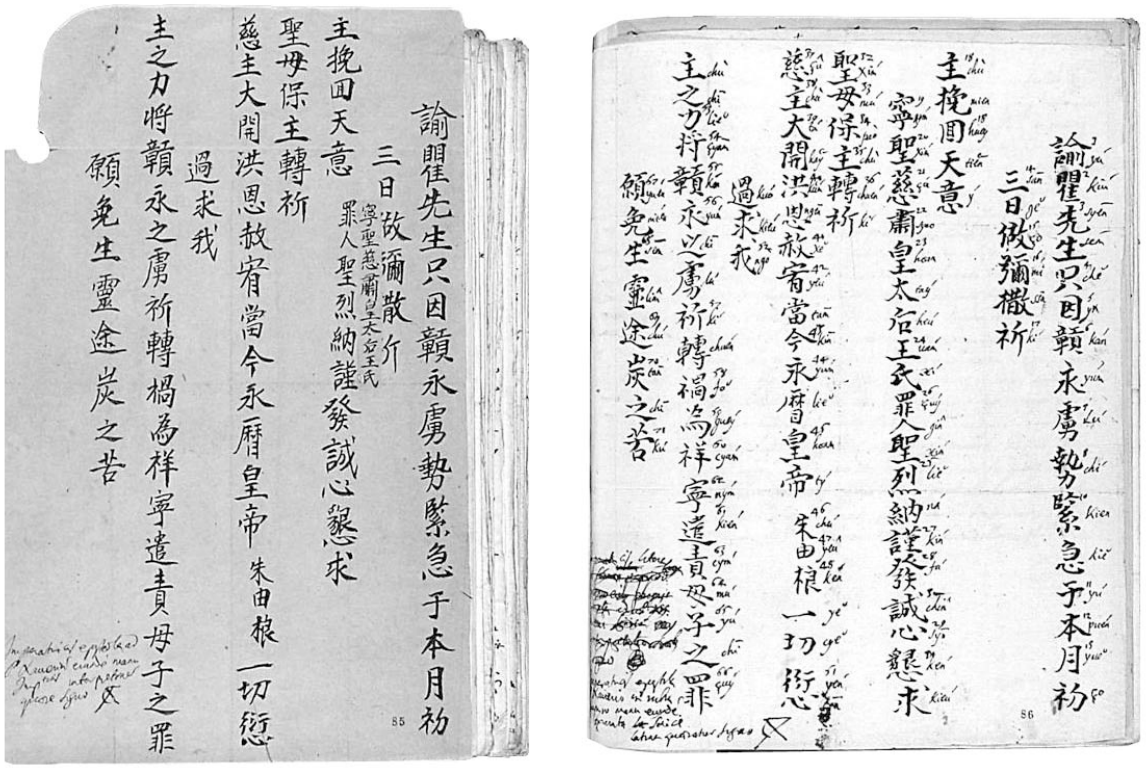
諭瞿先生只因贛永虜勢緊急，于本月初三日做彌撒，祈

主挽回天意

寧聖慈肅皇太后王氏罪人聖烈納謹發誠心懇求聖母保主轉祈

慈主大開洪恩赦宥當今永曆皇帝朱由桹一切愆過求我

主之力將贛永之虜祈轉禍為祥，寧遣責母子之罪願免生靈塗炭之苦

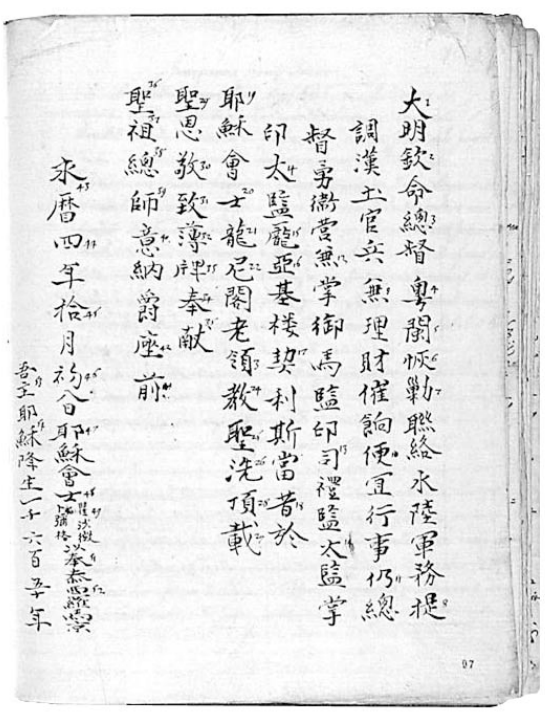


文獻二：王太后做彌撒書

[註釋] 這裡是按照文獻原來的格式整理的。文獻標題是筆者加的。原文獻有兩份，一份有羅馬字母註音，一份沒有羅馬字母註音。兩份文獻寫作格式一樣，沒有羅馬註音的文獻在先，字跡略顯潦草，顯然是手稿；有羅馬字母註音的文獻中文字體整潔、清楚，無補字處，顯然是一個中文抄本，然後在中文旁加上了羅馬字母註音符號。

文獻三：龐天壽書[6]

大明欽命總督粵閩恢剿聯絡水陸軍務提調、
漢土官兵兼理財催餉便宜行事仍總督勇衛
營兼掌御馬監印、司禮監太監、掌印太監
龐亞基樓契利斯當，昔於
耶穌會士龍尼閣老領教聖洗，頂載
聖恩，敬致薄牌奉獻
聖祖總師意納爵座前
永曆四年捨月初八日耶穌會士瞿沙徵／
卜彌格以奉泰西羅馬京
吾主耶穌降生一千六百五十年



文獻三：龐天壽書

皇 hoâm 太 thái 后 heú 瑪 mà 利 lí 亞。
中 chūm 宮 kiūm 皇 hoâm 后 heú 亞 yà 納。 kò 及
皇 hoâm 太 thái 子 tsù 當 tāng 定。 pîm 并 pîm 入
聖 sîm 教。 kiaò 領 lîm 聖 sîm 水。 choûi 閱 yuê 終 tchūm 年 nîm 矣。 gnê 今 kîm 祈
尊 tsūm 師 sē 神 sîm 父。 foû 并 pîm 尊 tsūm 會 hoûi 之 tchē 友。 yeû 在
天 thiēn 主 tchoù 前。 tsiên 祈 kì 保 paò 我 gnô 國 koŭe 中 tchūm 興。 hīm 天 thiēn 下

洗。 sì 使
大 tâ 明。 mîm 聖 sîm 慈 tsê 肅。 sŭ 皇 hoâm 后。 heú 烈 liĕ 納。 nâ
勅 tchĕ 諭。 yû
耶 yê 穌 sōu 會。 hoûi 大 tâ 尊 tsūm 總 tsōm 師 sē 神 sîm 父。 foû 子 tsè 處
宮 kiūm 中 tchūm 遠 yuèn 聞
大 tâ 主 tchoù 之 tchē 教。 kiaò 傾 kīm 心 sīm 既 kì 久。 kieòu 幸 hîm 遇
會 hoûi 之 tchē 士 sē 罪 tsoûi 紗 chā 微。 oûi 遂 soûi 領 lîm 聖

後。 heû 即 tsĭ 着 tchŏ 欽 khīm 差 tchāi 官。 koūm 來 laî 到
聖 sîm 祖 tsŏ 諭 yû 師 sē 意 ì 勑 tchĕ 命 mîm 座 tsó 前。 tsiên 致
儀 gì 行 hîm 禮。 lì 今 kīm 有 yeû 尊 tsūm 會 hoûi 士 sē 卜
彌 mî 格。 kŏ 儘 tsìn 知 tchī 我 gnô 國 koŭe 事 sē 情。 tsîm 即
使 chè 回 hoûi 國。 koŭe 代 taî 傳 tchoûan 其 kì 意。 ì 諒 liâm 能
備 pì 悉。 sī 可 khŏ 諭 yû 予 yù 懷。 hoâi 欽 khīm 哉 tsaî 特 tĕ 勑。
永 yŏm 曆 lĭ 四 sē 年 nîm 十 chĕ 月 yuê 十 chĕ 日

太 thâi 平。 pîm 俾 pì 我
大 tâ 明 mîm 第 tì 拾 chĕ 捌 pā 世 chì 帝。
太 thâi 祖 tsŏ 拾 chĕ 貳 gnŏ 世 chì 孫。
主 tchoù 臣 tchîm 等。 tèn 來 laî 敬
奠 tièn 主 tchoù 耶 yê 穌。 sōu 求 kieòu 尊 tsūm 會 hoûi 相 siāng 通 thōm 功
勞 laô 之 tchē 分。 fēn 再 tsaî 多 tō 送 soûng 老 laò 師 sē 來
我 gnô 國 koŭe 中 tchūm 行 hîm 教。 kiaò 待 taî 太 thâi 平 pîm 之

文獻四：龐天壽致威尼斯共和國諸公拜帖[7]

泰西物搦齊亞· 光地公朝、皇、會帖子。大明欽命總督粵閩、恢剿、聯絡水陸軍務、提調漢土官兵、兼理財催餉便宜行事、仍總督勇衛營、兼掌御馬監印、司禮監太監、掌印太監龐亞基樓契切利斯當，敬於物搦齊亞· 光地皇、諸侯及公朝、總會，於老師卜彌格爾－耶穌會奉拜。[8]

文獻五：王皇后諭耶穌會士瞿安德書[9]

皇太后諭瞿先生：予在世所作罪業，深如丘山，又慮虜寇交虹之際，人心渙散之時，危在燃眉之急，恐落於兇惡之手，以污穢了身體，惟望先生替予每日在天主、聖母聖像前祈求，遣天神護持予身，全其名節，祇願善終，不枉進會，一嘗生死，感誦勝德不朽也。[10]

其次，筆者所發現這份文獻中所包含的以往已經公佈的幾份文獻：

（一）王太后致耶穌會總會長書[11]

大明寧聖慈肅皇太后烈納勅諭
耶穌會大尊
［西平按：顧神父所公佈的文獻中是“導”］
總師神父：予處宮中遠聞
大主之教，傾心既久；幸遇尊會之士瞿沙徵，遂領聖洗，使皇太后瑪利亞、中宮皇后亞納及皇太子當定，並入
聖教，領聖水，閱三年矣。今祈尊師神父，並尊會之友，在
天主前，祈保我國中興，天下太平，俾我
大明第拾捌帝、太祖拾貳世孫主臣等，悉知敬
真主耶穌；更求尊會相通功勞之分，再多送老師來我國中行教。待太平之後，即着
［西平按：顧神父所公佈的文獻中是“著”］
欽差官來到
聖祖總師意納爵座前，致儀行禮。今有尊會卜彌格，儘知我國事情，即使回國代傳其意，諒能備悉，可諭予懷。欽哉！特勅。
永曆四年十月十一日。[12]

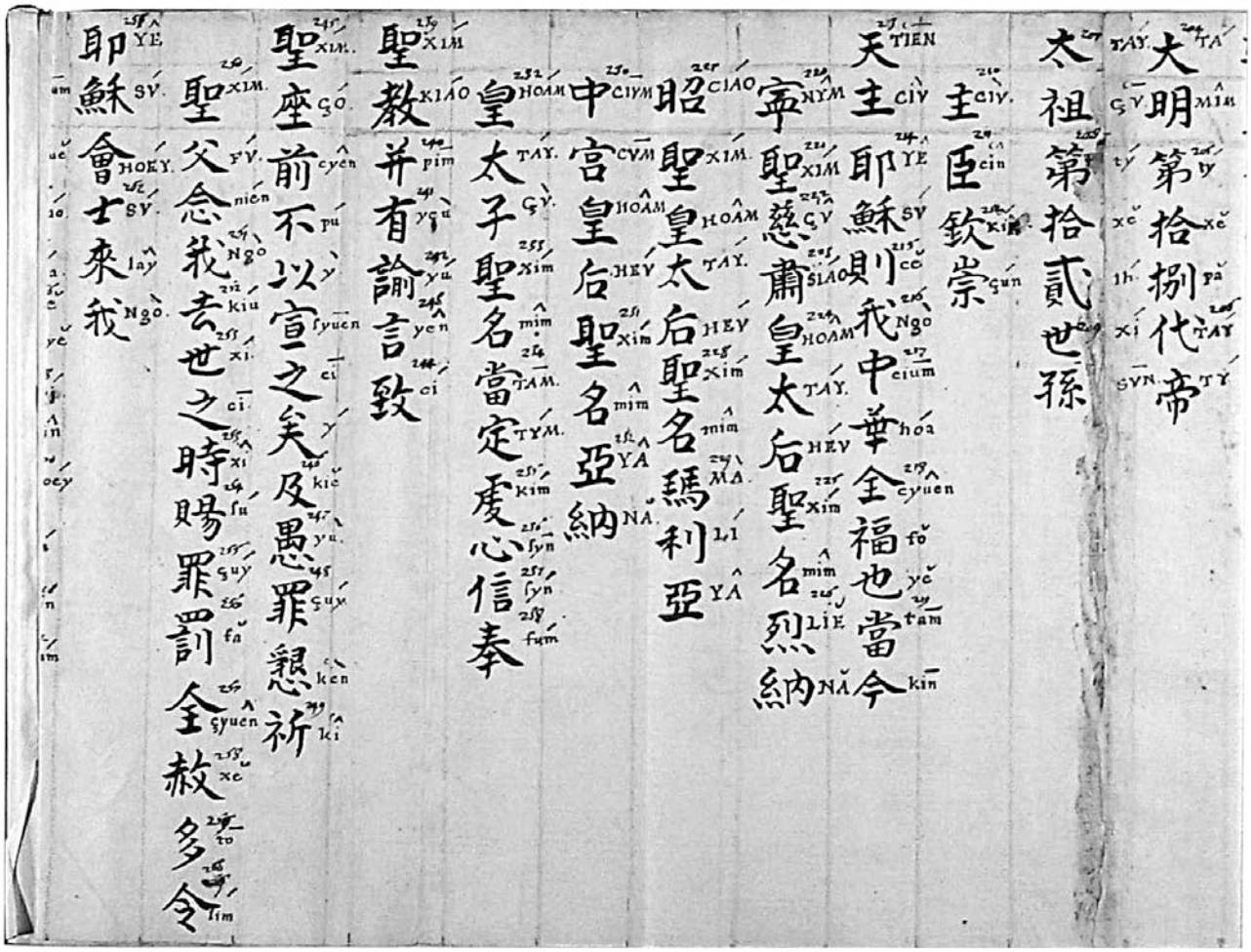
這份文獻和顧神父帶回的那分文獻的不同在於：此函書不是抄於黃絹之上，黃絹四遍頁沒有龍文，它祇是一個抄本。另一個重要區別在於，文獻前有拉定文的翻譯，中文附在後面，這和顧神父所看到的單獨為一函書，文獻後有“寧聖慈肅皇太后”印的正式文書顯然有很大的區別。第三點區別在於，這份文獻是逐字都有羅馬註音。文獻中的中文字跡雖然潦草，但可以看出仍是中國文人所寫。

（二）龐天壽上羅馬教宗書[13]

大明欽命總督粵閩恢剿、聯絡水陸軍務、提調漢土官兵、兼理財催餉便宜行事、仍總督勇衛營兼掌禦馬監印、司禮監掌印太監龐亞基樓切利斯當，膝伏　因諾曾爵代
天主耶穌在世總師、公教真主聖父座前：
切念亞基樓。職列禁近，謬司兵戎，寡味失學，罪過多端；昔在北都，幸遇
耶穌會士，開導愚懵，勸勉入教，恭領
聖水，始知
聖教之學，蘊玅洪深，夙夜潛修，信心崇奉，二十餘年，罔敢少怠；獲蒙
天主庇佑，報答無繇，每思躬詣聖座，瞻禮聖容，詎意邦家多故，王事靡監，弗克遂所願懷，深用悚仄。但罪人一念之誠，為國難未靖，特煩
耶穌會士卜彌格歸航泰西，來代告教皇聖父，在於聖伯多祿、聖保祿座前，兼於普天下聖教公會，仰求
天主慈炤我大明、保佑國家，立際昇平；俾我
聖天子乃

大明第拾捌代帝、
太祖第拾貳世孫主臣，欽崇
天主耶穌，則我中華全福也。當今寧聖慈簫太后，聖名烈納；昭聖皇太后，聖名瑪利亞；中宮皇后，聖名亞納；皇太子，聖名當定，虔心奉聖教，並有諭言
致聖座前，不以宣之矣。及愚罪人，懇祈聖父，念我去世之時，賜罪罰全赦；多令
耶穌會士來我中國，教化一切世人悔悟，敬奉
聖教，不致虛度塵劫。仰徼大造，實無窮矣。肅此，少佈愚悃，伏維慈鑒，不宣。
永曆四年，歲次庚寅，陽月弦日書。慎餘。(14)

(二) 龐天壽上羅馬教宗書



大明第拾捌代帝
太祖第拾貳世孫
主臣欽崇
天主耶穌則我中華全福也當今
寧聖慈肅皇太后聖名烈納
昭聖皇太后聖名瑪利亞
中宮皇后聖名亞納
皇太子聖名當定虔心信奉
聖教并有諭言致
聖座前不以宣之矣及愚罪懇祈
聖父念我去世之時賜罪罰全赦多令
耶穌會士來我

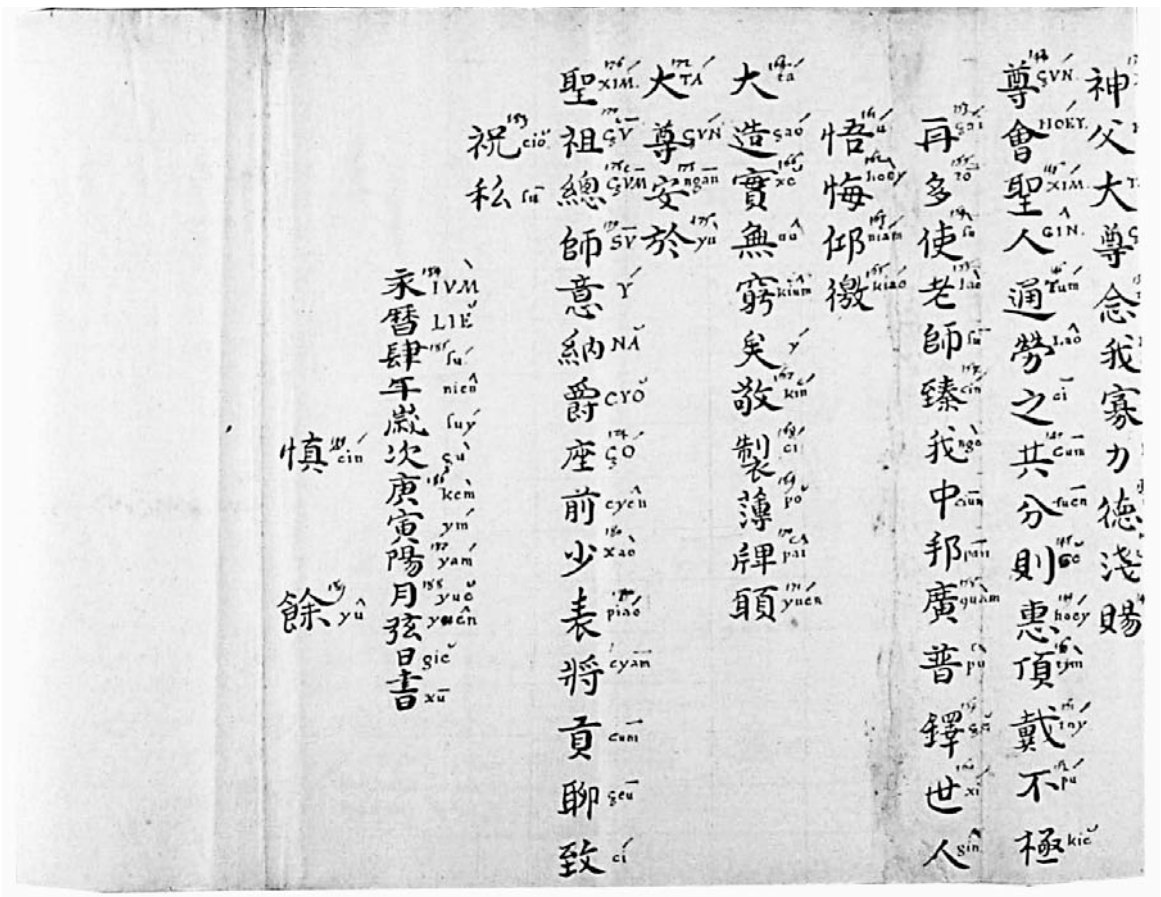
中國教化一切世人悔悟敬奉
聖教不致虛度塵却仰徼
大造實無窮矣肅此少布愚悃伏惟
慈鑒不宣
永曆肆年歲次庚寅陽月弦日書
慎
餘

(三) 龐天壽上書耶會會長書

大明欽命總督粵閩帜剿聯絡水陸軍務
提調漢土官兵兼理財催餉便宜行
事仍總督勇衛營兼掌御馬監印司
禮監掌印太監龐亞基樓契利斯當
書奉
耶穌會大尊總師神父堂前切念亞基樓
職列禁近謬司兵戎寡昧失學罪過
多端昔在北都幸遇
尊會士開導愚情恭領聖水始知
尊會之恩累思報荅未獲涓
聖教之要旨尊會之友在

Libro Autor d' R.P. N. Gonsalez Per. Achilles
101

溪每頓恭
詣
尊師泰國家多故未克遂所頓懷殊慊
慊耳今奉
皇太后懿旨敢煩
聖名孺格歸航泰西告
教皇聖父及大尊師彼知吾懷能詳愚
悃慈求
大尊神父爺于尊會之友在
聖祖意納爵座前祈禱
天主耶穌慈炤中夏矜憐
主臣悉知欽崇聖誨享太平際而已復
憩



（四）龐天壽上耶穌會長書

此文獻與顧神父所帶回的文獻不同在於，顧神父看到是正式文本，文獻外“有絹套，套外書有‘代天主耶穌在世總師公教真主聖父座前’等十七字，另一面則繪龍，套裏書‘代天主耶穌在世總師公教真主聖父座前因諾曾爵’二十一字，另一面繪龍，信紮用紅紙，首有一‘肅’字，上鈐‘總督勇衛之印’”。[15] 這裡是一抄本，文獻前有“總督勇衛之印”，文獻中的每一個字均有羅馬字母註音。

（三）龐天壽上耶穌會長書 [16]

大明欽命總督粵閩恢剿、聯絡水陸軍務、提調漢土官兵兼理財催餉便宜行事、仍總督勇衛營、兼掌御馬監印、司禮監掌印太監龐亞基樓［西平按：此處沒有空格］切利斯當，書奉耶穌會大尊總師神父台前：切念亞基樓，職列禁近，謬司兵戎，寡味失學，罪過多端；昔在北都，幸遇耶穌會士開導愚懵，恭領聖水，始知

聖教之玅，尊會之恩，累思報答，未獲涓涘；每願躬詣尊師，奈國家多故，未克遂所願懷，殊慊慊耳。今奉皇太后懿旨，敢煩尊會士蔔，聖名彌格，歸航泰西，告

教皇聖父及大尊師，彼知我懷，能詳愚悃，慈求大尊神父並於尊會之友，在聖祖意納爵座前，祈禱

天主耶穌慈炤中夏，矜憐主臣，悉知欽崇聖誨，享太平際而已。復懇神父大尊念我寡力德淺，賜尊會聖人通勞之共分，則惠頂戴不極。再多使老師臻我中邦，廣普

> 鐸世人悟悔；仰徼大造，實無窮矣。敬制薄牌，願大尊安於聖祖總師意納爵座前，少表將貢，聊致祝私。永曆肆年，歲次庚寅，陽月弦日書。慎餘。[17]

同樣，這份文獻和顧神父帶回的文獻影本不同，它祇是一個抄本，文獻起頭處有“總督勇衛之印”，文章開頭處沒有“肅”字。整篇文獻中的每一個字均有羅馬字母註音。

從以上所公佈的文獻內容，我們可以看到，有幾份文獻是過去從未正式公佈過的，在史學上有着重要的價值；有幾份拉漢兩種文字的文獻雖然不像顧神父發現的是正式文本，但也應是卜彌格返回羅馬時所帶的文本，文本中漢字的羅馬註音充分說明這是卜彌格帶回羅馬給不懂中文的人來看的。兩份文獻中相同的幾份文獻，雖然在個別字上略有差別，但總體上是相同的，這不僅在文獻的真實性上可以互證，也可以從中看出卜彌格返回歐洲是做了精心準備的。內容相同而文獻形式不同的這兩份文獻說明，我們對卜彌格返回羅馬的文獻收集仍未完成，同時這也使我們可以在相互比較中對當時卜彌格返回羅馬一事有更為全面的認識。上面所公佈的幾份新文獻將進一步加深我們對卜彌格返回羅馬梵蒂岡教廷前後南明王朝真實處境的瞭解。

二、卜彌格和南明王朝的幾個問題

一、關於永曆皇帝的信仰問題。

永曆帝朱由榔，“神宗孫，桂端王常瀛四子。生母馬氏，天啟三年冬十月誕於京邸。七年秋，隨封衡州。崇禎九年，封永明王。十四年，娶妃王氏”。[18] 1646年在廣西巡撫瞿式耜的提議下，朱由榔“十月十四日稱監國於肇慶。十一月十八日遂稱尊號，改為永曆，以肇慶府署為行宮。”[19] 按照沙不烈的看法，“隆武遇害以後，永曆留安德於朝中。天壽使人譯教義綱要為漢文，朝夕勸帝信教，由是帝與后妃皆跪基督像前祈禱矣。”“又有一次因從官數人之叛，幾瀕於危。天壽在顛沛流離之中常勸其主從信基督之教，而於信仰中求慰藉。”[20] 從黃一農在《兩頭蛇》中所公佈的瞿安德的〈中華帝國局勢之總結〉一文也可以看出永曆皇帝對基督教的認識與看法。瞿安德在文中說：“在永曆帝的同意之下，龐天壽積極對太后，太后之母以及皇后等人傳教，並獲得他們的虔心認同。”“次日(永曆二年三月初十日)，永曆帝抵達我們所在地（南寧)。王太后命他在天主像前跪拜（……)”“兩宮太后和皇后都堅持皇子應受洗，但我回答如果沒有獲得皇帝的同意，我不會逕直施行。我還答應要替他找些師傅，教導他聖教諸事，且不允許他將來娶嬪妃或做其它不合律法之事。皇帝完全知道此一情形，但他懷有惡意的朝臣兩度介入此事，導致他與太后與皇后之間意見不合。在我們從山區下到平地的途中，皇子生重病且瀕臨死亡。我得到上諭，要我在彌撒中替其向天主祈福，並問我對此事的看法。我答稱天主或皇帝未做適當回應而不快，如要此子存活，最好讓他受洗成為天主之子。皇帝於是要求我立刻替皇子領洗，我就在他面前完成洗禮。(……) 受洗之後，皇太子的病情旋即好轉。他的教名是當定（Constantine)，中文字的意思是‘(他)將決定’，皇帝和朝廷對此名非常喜歡。”[21]

從這些材料中我們可以看到天主教在永歷朝宮內發展的一些細節，從中可以得知永曆望過彌撒，也向天主做過祈禱，為了皇子的健康也認可皇子的受洗。但永曆皇帝對待天主教的態度始終是模稜兩可的，他對基督教信仰的理解始終是實用性的。永曆皇帝所以未入教是因為他“多妻妾”，但“永曆雖未入教，然不反對其親屬領洗，故許皇子與后妃等領洗”。[22] 到目前為止，我們所知道的永曆皇帝對待基督教態度都是描述性的記載，這次筆者在耶穌會檔案館所發現的這份永曆皇帝做祈禱的文獻，是第一份直接證明他對待基督教態度的文獻，從這份文獻我們可以進一步看出永曆皇帝在信仰上的搖擺性。儘管他仍

是從實用的角度，從自己的社稷江山的角度來對天主祈求的，但這份文獻證明他有時確確實實將基督教作為化解自己苦惱的一種方式。“永曆皇帝臣由榔於十月初二日誠心祈禱，天主慈悲挽回贛永之虜寇，化為良民，憐萬性生靈。萬民有罪，責臣一人，臣若有罪毋貽萬方敬瀝徵（西平加：征）忱仰祈。”這是我們所看中國歷史上唯一一份皇帝所做的基督教的祈禱書，其在史學上的價值是很大的。[23]

二、關於派卜彌格返回歐洲的問題。

伯希和認為派耶穌會士返回歐洲一事完全是在永歷朝中的耶穌會士發動的，“而非出於永曆左右的中國人”。因為，從現在留下的史料來看，“永曆本人毫無參加之跡，就是他信奉基督教的要臣瞿式耜，也未參加，僅有太后納烈同太監龐天壽出名致信”。[24]但波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基認為，永曆皇帝參與了此事，他說：“永歷朝廷原打算讓龐天壽宰相親自去歐洲，但因為他是明朝在和清朝鬥爭中的主要支柱，不能離開朝廷。後來，他曾提議派瞿安德出使歐洲信基督教的國家，瞿安德是奧地利人，他還可以到維也納去覲見奧國的皇帝。但不知甚麼原因他不願意去。最後永曆就把這個使命交給了卜彌格。”[25]

事實上，在永歷朝中祇有卜彌格和瞿安德兩人是歐洲人，向歐洲派出使臣，讓其中一位神父到歐洲去，這樣的大事，永曆皇帝不知，而祇是龐天壽和王太后兩人參與，這樣的可能性不大。因此，愛德華· 卡伊丹斯基的意見值得重視，但我們仍需要尋找永曆皇帝參與此事的證據。

在決定卜彌格作為永歷朝的使臣返回歐洲這件事上，筆者認為瞿安德起着決定性的作用。理由有兩條：其一，卜彌格於1649年中到達肇慶，開始進入永歷朝。[26]而瞿安德1645年在廣西傳教時就和南明重臣焦璉有交往，“1646年永曆即位時，他或者由此處赴肇慶，逗留若干時”[27]。這說明瞿安德顯然比卜彌格更為熟悉永歷朝的情況，在永歷朝也比卜彌格有更大的發言權。因此，卜彌格返回歐洲之事的主要確定者應是瞿安德。其二，筆者在耶穌會檔案中所發現的這份文獻也證明這一點。“大明欽命總督粵閩恢剿、聯絡水陸軍務提督、提調漢土官兵兼理財催響、便宜行事、仍總督勇衛營兼掌禦馬監印、司禮監掌印太監龐亞基樓利當昔於耶穌會士龍尼閣老，領教聖洗，頂載聖恩，敬致薄牌，奉獻聖總師意納爵座前。永曆四年十月初八日 耶穌會士瞿安德 卜彌格以奉泰西羅馬京。吾主耶穌降生一千六百五十年。”從這份文獻我們可以看到，從1649年10月到1650年在卜彌格即將赴澳門前，當時是決定瞿安德和卜彌格兩人同時作為永歷朝的特使返回歐洲的，而不是僅僅派卜彌格一個人返回歐洲。從這個文獻可以看出，由派瞿安德和卜彌格兩人返回歐洲，改為派卜彌格一人返回歐洲，這裡起決定作用的是瞿安德和龐天壽。甚至筆者認為，永曆皇帝也可能參與此事，因當時永歷朝危機四伏，就在卜彌格赴澳門後數月，永曆帝就將派瞿安德到澳門求援，“澳門參事會及澳門總督遣兵一隊炮二門赴援”[28]。

從這份文獻我們也可以看出傳教士們在永歷朝地位，無論將卜彌格派回歐洲，還是將瞿安德派到澳門周旋求援，他們都已是永歷朝的重要人物，如何使用他們或者說傳教士們自己如何在永歷朝發揮更大的作用，已經成為一個要反復思考的問題。

三、關於“贛永虜勢緊急”的理解。

王太后在永曆二年三月曾給耶穌會士瞿安德一份手諭。手諭中說：“予在世所作罪業，深如丘山，又慮虜寇交虹之際，人心渙散之時，危在燃眉之急，恐落於兇惡之手，以污穢了身體，惟望先生替予每日在天主、聖母聖像前祈求，遣天神護持予身（……）”黃一農先生在考察這份手諭時，最初認為這份手諭“非王太后所書，而是出自馬太后”。後黃一農根據瞿安德的拉丁文文獻，修改了這個結論，認為王太后所寫的“虜寇交虹”指的是大順軍郝永忠在永曆二年月縱兵在桂林搶劫後造成永曆帝被迫出走一事。

筆者在羅馬耶穌會檔案館發現了一份和王皇后在永曆二年給瞿安德的手諭相類似的文獻：“諭瞿

卜彌格像

先生：因贛永虜勢緊急，於本月初三日做彌撒訴主挽回天意，寧聖慈肅皇太后王氏，謹發誠心懇求，罪人聖烈納，聖母保主轉祈，慈母大開洪恩赦宥當今皇帝朱由榔一切愆過，求我主之力將贛永之虜祈禍為祥，寧遣責母子之罪，願免生靈塗炭之苦。”

那麼，這道手諭寫於何時，因何事所寫，需要我們根據中文史料加以辨析。永曆三年（1649）正月，隨着南昌被清兵所破後，不久何騰蛟在湘潭被俘，整個湖南迅速被清軍所佔。十二月孔有德的大軍攻下永州，永曆政權的粵西門戶受到威脅，同月，尚可喜和耿繼茂率領的清軍越過大庾嶺，於永曆四年(1650)正月初三拿下南雄，打開了廣州的門戶。正是從這個時刻起，永曆王朝經歷了一場大的災難。在江西、湖南兩地失去、清軍逼近廣州之時，永曆聞訊倉惶西逃，二月初到達梧州。永曆政權結束了它的肇慶時期。十一月初四，清軍攻下廣州，次日孔有德部拿下桂林，永歷朝在兩廣的勢力土崩瓦解。駐梧州的永曆在一天之內接到兩廣省會失陷的消息，頓時驚惶萬狀。在少數大臣的陪同下開始逃向潯州。潯州守將慶國公陳邦傅看到永歷朝大廈將傾，竟想密謀劫持永曆皇帝，將其獻給清軍。朱由榔倖得密報，冒着傾盆大雨連夜出逃。陳邦傅沒有抓到永曆帝，就把抓到的宣國公焦璉殺害，獻給了孔有德。當朱由榔逃到南寧時已經無兵無將，所轄地盤已經全部丟失。直到永曆帝被大西軍的孫可望接到雲南境內，才暫時喘了口氣。

從這段歷史我們看到，江西、南雄的丟失和湖南永州失陷，是永歷朝再次離開肇慶向西南逃竄的開端。“贛永虜勢”講的就是這一時期永歷朝的情況。瞿安德直到永曆五年十一月二十三日（1652年1月4日）被清兵追殺以前都在隨永曆帝西逃。對照這份文獻和前面王太后所給瞿安德的手諭，可以看到“贛永虜勢”在前，“虜寇交虹之際”在後。

卜彌格是1650年11月25日來到澳門準備出發的。1651年1月1日(永曆四年)從澳門登船返回歐洲，這正是清軍攻下南雄的時刻，王太后、龐天壽給羅馬教廷和耶穌會會長的信，所題時間是1650年11月4日和1650年11月1日。而1650年11月清尚可喜、耿繼茂部攻下廣州，孔有德部攻下桂林，朱由榔在11月11日逃向南寧。卜彌格雖然沒有經歷“贛永虜勢”的全過程，但卻經歷了永歷朝重大事變的開端，並在澳門聽到了廣州失陷的消息。這樣我們可以看到永歷朝派卜彌格返回歐洲這件事就是在今天看來亦“固不失為幻想”。[29]

四、關於卜彌格所寫的《中國王室皈依略記》。

卜彌格本人所寫的有關南明永曆王朝皇室皈依天主教的唯一著作是1654年在巴黎出版的法文版 “Briefve Relation De La Notable Conversion des Personnes Royales, & de l’èstat de la Religion Chrestienne en la China. Faicte par le très R. P. Michel Boym ……& recitée par luy-mesme dans l’ Eglise de Smyrne, le 29 Septembre de l’an 1652, Paris, S. Cramoisy, 1654, in-12, 6 ffnch+75pp. +1 pnch.”沙不烈說這本書“全書雖然僅七十二頁，內容實甚廣大，所包括者一切歷史地理調

查，而叙事上溯至耶穌會士開始傳教之時。首述方濟格沙勿略之謀入中國及其死於上川，遷葬臥亞。繼言利瑪竇神甫之至。此外並言中國基督教流傳之古，與耶穌會傳教事業之發展。末言滿人之入關，永曆之即位，瞿安德神甫之蒞華，龐天壽之勉力，諸后之入教，皇子當定之得疾與領洗，澳門之慶祝，是皆吾前人此所採錄者也”[30]。伯希和在談到這本書時說：“其緒言內容有一篇題寄王后的題詞辭，一篇致讀者辭。本文大致是卜彌格於1652年在9月29日在 Smyrne 教堂中用意大利語所宣佈的演講的譯文，譯文顯然有所修改。”[31]關於這本書在西方的出版情況，伯希和有詳細的考證。[32]

這本文集中所刊登的卜彌格所寫的《中國波蘭省耶穌會士的卜彌格神父1653年在羅馬發表的一個關於基督教在那個國家的狀況的報告》是上面所講的法文版的第一個波蘭文譯本，這個譯文被收集在米哈烏·尤涅維奇（Michal Juniewicz)在1767年所出版的《各種各樣的信件……來自亞洲、非洲和美洲》的集子中。愛德華·卡伊丹斯基認為這是一個節譯本，並非逐字逐句的翻譯。[33]

從歷史的角度來看，這份從波蘭文所翻譯出來的《中國波蘭省耶穌會士的卜彌格神父1653年在羅馬發表的一個關於基督教在那個國家的狀況的報告》(以下簡稱《報告》)有一些錯誤。例如，文中說，利瑪竇進到宮中修復鐘錶，萬曆皇帝躲在屏風後看他。為了以後保證鐘錶的修理，皇帝將他們留在了宮中。顯然，這和事實不符。實際上，為了讓神父們更便捷修復鐘錶，“皇上欽准神父們可以獲允許一年進宮四次而無須要求批准，從那時起，他們就可以進入皇宮，不是一年四次，而是可以經常隨意進出了”[34]。萬曆皇帝躲在屏風後看利瑪竇，這完全是轉述者杜撰出來的。

關於明清鼎革的記述也多有錯誤。《報告》中說，李自成攻下北京是他收買了守城的七萬守兵，這顯然和歷史不符。[35]《報告》在談到吳三桂時說：“作為中國軍隊的統帥的吳三桂在邊塞上屯有無數兵馬，本是為了防止韃靼的入侵，可是他對李自成所獲得的聲望產生了妒忌，企圖推翻李自成以不義手段得來的寶座。為達此目的，他和東韃靼國王崇德[36]結成了聯盟，勾結崇德率領大軍通過長城（綿延三千英里）進入關內。崇德到關內後死去，吳三桂這時沒有別的辦法，祇得尊崇德才六歲的兒子順治稱帝。”[37]這樣的記載顯然和歷史不符，但從這個記述中，我們看到《報告》雖然已經幾次轉載，但仍可以看出原作者卜彌格堅守明朝為正統統治的政治立場。

卜彌格的這種政治立場還表現在對永曆王朝的一些記載上，《報告》中說：“但是有一個名叫永曆的萬曆的後代，他手下有一員大將，是虔誠的基督徒，名叫李定國，打敗了韃靼軍，因此他至今仍保持了自己的統治地位。南方的漢人在永曆取得輝煌的勝利之後，也尊他為帝。永曆原是由皇帝任命的貴州總督，現在他將他的宮廷從貴州遷到了肇慶，離廣州不遠。”這裡有兩點明顯的錯誤：其一，李定國是原張獻忠大西軍的部下，他從來沒有信仰過基督教。李定國的確在永歷朝抗清的戰爭中取得過一些大的勝利，1652年先後取得桂林大捷和衡陽大捷，使南明軍隊收復了廣西、湖南。但早在李定國桂林大捷之前，永曆皇帝在“贛永虜勢”之後已經被大西軍的孫可望接到了隆安，這是廣西的一個偏遠小城，而不是在肇慶。《報告》中對這段歷史的記述有一系列的錯誤，在對南明王朝的歷史、時間、人物的記載都有錯誤。南明朝中基督教的將軍是瞿式耜、焦璉、金聲等人，但即便這幾位有過基督教信仰的南明重臣，他們的基督教信仰也並非如前輩學者所講的那樣，這點學者已經做了深入的研究。[38]

《報告》中對瞿安德在永歷朝中的宗教活動的記載，對王太后等人的皈依天主教和皇太子受洗的描寫，在歷史事實上大體是符合的。我們可以將瞿安德的《中華帝國局勢之總結》和《報告》做一對比研究[39]。《報告》提供了一些細節。

這樣，我們可以看到《報告》是一份經過轉述後的文獻，它和卜彌格本人所寫的《中國王室

皈依略記》已經有了較大的差別，在歷史事實上多有誤差。同時，也可以看到在文獻的轉述中，解釋者站在自己的文化立場對文本過度解釋後所產生的“意義變異”。如果我們將《報告》和瞿安德的《中華帝國局勢之總結》做比較研究，就可以看出文化之間的知識傳遞和知識傳遞後所產生的接受與影響之間的真實情況。一方面，在不同文化的交流中，異文化的知識還是在傳播，儘管這種傳播過去的知識隨着傳播環節的增加而在不斷的衰減，但不能說文化之間的交流祇是“誤讀”，而沒有任何真實知識的獲得。其實，知識的傳遞和文化的誤讀幾乎是同時發生的，這兩者之間有着多重複雜的關係。對文化之間在知識的傳播、接受和影響中“知識“和“想像”之間的複雜關係僅僅用依靠“意識形態”和“烏托邦”這樣兩個概念來解釋兩種文化間交流的複雜的情況，那是很困難的。

另一面，文化間的交流總是存在着理解和解釋，這種解釋和理解總會對真實的知識的文化“度向”發生變化，真實的知識雖然在文化間傳播，但它會隨着傳播的環節而不斷的“衰減”。所以，僅僅靠實證的歷史學並不能完全說明文化交流史的歷史過程。雖然，筆者不同意後現代史學那種因歷史的解釋性而完全否認了歷史的真實性的觀點，但也不完全認同19世紀實證史學的立場。我們應用新的解釋方法說明歷史的複雜性和多樣性。從卜彌格的《中國王室皈依略記》到瞿安德的《中華帝國局勢之總結》，再到卜彌格法文版的《中國王室皈依略記》轉變為波蘭文版的《中國波蘭省耶穌會士的卜彌格神父1653年在羅馬發表的一個關於基督教在那個國家的狀況的報告》，我們可以看出歷史的多樣性和文化間交流知識的變異與解釋的複雜性。到目前為止，西方學術界提供給我們的各種解釋理論都不足以解釋這種文化間交流的複雜情況，而那些祇是在重複西方的文化理論，或者將這樣的理論照搬到中國，解釋中國和西方文化交流史複雜情況的研究都有着明顯的不足。文化間關係的解釋理論的原創是中國學術界亟待解決的問題。

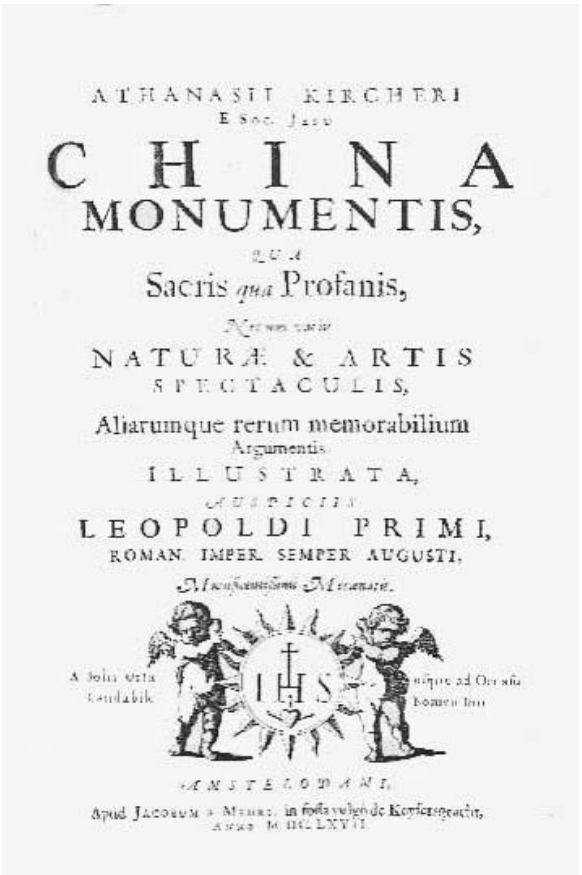
卜彌格與基歇爾的《中國圖說》

阿塔納修斯·基歇爾（Athanasius Kircher, 1602-1680）是歐洲17世紀著名的學者、耶穌會士。他1602年5月2日出生於德國的富爾達（Fulda），1618年十六歲時加入了耶穌會，以後在德國維爾茨堡（Wurzburg）任數學教授和哲學教授。在德國三十年戰爭中，他遷居羅馬生活，在羅馬公學教授數學和荷蘭語。他興趣廣泛，知識廣博，僅用拉丁文出版的著作就有四十多部。有人說他是“自然科學家、物理學家、天文學家、機械學家、哲學家、建築學家、數學家、歷史學家、地理學家、東方學家、音樂學家、作曲家、詩人”[40]有時被稱為最後的一個文藝復興人物。[41]

基歇爾雖然著述繁多，而他在1667年在阿姆斯特丹所出版的《中國圖說》，恐怕是他一生中最有影響的著作之一。《中國圖說》拉丁文版的原書名為 “China Monumentis qua Sacris quà Profanis, Nec non variis Naturae et Artis Spectaculis, Aliarumque rerum memorabilium Argumentis illustrata.” 中文為《中國宗教、世俗和各種自然、技術奇觀及其有價值的實物材料彙編》，簡稱《中國圖說》即“China illustrata”。[42]

這部書共分六個部分，第一部分介紹在西安出土的大秦景教碑，共有六章，分別從字音、字義、解讀三個方面全面介紹了大泰景教碑，並公佈了一幅在西安出土的大秦景教碑的手抄臨摹本。這是17世紀歐洲出版物中第一次公佈這麼多的漢字，這個碑文的漢字和拼音在歐洲早期漢學上產生了重要的影響。

第二部分介紹的是歷史上西方前往中國旅行的路線。這一部分共十章，從羅可·波羅以及元代來華的方濟各會傳教士柏朗嘉賓（Jean de Plan Carpin）、魯布魯克（William Rubruk）、鄂多立克（Odoric）來華的路線和見聞到明清間來華的耶穌會士白乃心（Jean Grueber, 1623-1680）、吳爾鐸（Albert d’Orrille, 1622-1662）。返回歐


ATHANASII KIRCHERI
E Soc. Jesu
CHINA
MONUMENTIS,
QUA
Sacris qua Profanis,
NATURÆ & ARTIS
SPECTACULIS,
Aliarumque rerum memorabilium
Argumentis
ILLUSTRATA,
AUSPICIIS
LEOPOLDI PRIMI,
ROMAN. IMPER. SEMPER AUGUSTI,
AMSTELODAMI,
Apud Jacobum à Meurs, in foſſa vulgò de Keyſersgracht,
Anno M. DC. LXVII.

《中國圖說》拉丁文版首頁

《中國圖說》拉丁文版扉頁。圖中一邊是來華的耶穌會士利瑪竇，一邊是來華的耶穌會士湯若望。

洲時的西藏之行。基歇爾將所有這些遊記加以匯總，勾勒出從歷史上到他生活的17世紀中葉從西方通向中國的所有旅行路線。同時，他也對中國、中亞、南亞的許多風俗人情、宗教信仰做了詳細介紹。

第三部分介紹了中國及亞洲各地的宗教信仰。這一部分共七章，除了介紹歐洲已經熟悉的印度的婆羅門教及其在南亞大陸的傳播外，重點介紹了日本和中國的宗教信仰。特別是他在這一部分中向歐洲的讀者介紹了中國的儒、釋、道三種教派。

如果說前三部分是在一種基督教東方學的框架內涉及中國，那麼，第四部分以後的三個部分則是對中國的專題介紹。第四部分共有十一章。從中國的地理位置、自然環境到中國人生活風俗，基歇爾都作了詳細的介紹。基歇爾身上有着強烈的文藝復興時期人物所具有的好奇心，在這一部分對中國的動物、飛鳥、河魚、礦產這些細節也作了極為生動的描述。

在第五部分，他向歐洲展示中國的廟宇、橋樑、城牆等建築物。雖然祇有一章，但確妙趣橫生。

第六部分他介紹了中國的文字，共有五章。基歇爾是個語言學家，他1643年所寫的《復原的埃及語》(*Lingua Aegyptiaca restitvte*)和1652年所寫的《埃及的奧狄浦斯》(*Oedipus Aegyptiacus*)，奠基了西方的埃及學。在這裡他首次向西方人展示了中國文字的各種類型。

基歇爾的《中國圖說》第一版於1667年在阿姆斯特丹出版後，在歐洲引起了很大的反應、其神奇的內容、美麗的插圖，百科全書式的介紹，給歐洲人打開了一扇瞭解東方的大門，一條通向中國精神世界的道路。一時洛陽紙貴，第二年就出了荷蘭文版[43]，1670年出版了法文版[44]，1669年出版了英文版，它的內容後來被許多書籍廣泛採用。[45]這本書為當時的歐洲學者所看重，如萊布尼茨案頭就有這本書，對他的東方觀產生了影響。它還為一般讀者所喜愛，因為書中的插圖很美，以致於許多藏有《中國圖說》的歐洲圖書館中這本書的插圖不少被讀者撕去。這一點法國學者艾田浦（Etiemble）的話很有代表性，他說：“《耶穌會士阿塔納斯· 基歇爾之中國—附多種神聖與世俗古跡的插圖》此書的法文版是在1670年，儘管編纂者是一個從未去過亞洲的的神父，但此書的影響比金尼閣的《遊記》影響還要大。”[46]《中國圖說》1986年英文版譯者查理斯· 范圖爾（Charles D.Van Tuyl）說，在“該書出版後的二百多年內，在形成西方人對中國及其鄰國的認識上，基歇爾的《中國圖說》可能是有着獨一無二的最重要的著作”[47]。考察西方早期漢學史，基歇爾的這本書是必須研究的[48]，它是西方早期漢學發展史的鏈條上一個重要的環節。

卜彌格自畫像

由於卜彌格在羅馬學習時是基歇爾的學生，先後返回歐洲的曾德昭（Alvaro de Semedo, 1585-1658）、衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）、白乃心（Jean Grueber, 1622-1680）也都與基歇爾有着多重的關係，或為同會同仁，或為他的學生，所以，在《中國圖說》中關於中國的文獻和材料基本上是曾德昭、卜彌格、衛匡國、白乃心四人提供的。[49]

在《中國圖說》一書中基歇爾對卜彌格的材料引用得最多，以致於有些學者認為“基歇爾這部偉大的著作——它在和他同時代的學者中，比他任何一部別的著作都贏得了更大的榮譽——所吸取和利用的卜彌格的材料是那麼多，以致它的基礎部分都屬於卜彌格了。”[50]

基歇爾對卜彌格文獻的引用首先表現在他在《中國圖說》中發表了卜彌格的一封關於大秦景教碑的長信。

卜彌格返回歐洲之前，曾德昭在他的《大中國志》一書中最早對西安所發現的這塊景教碑做了報導。

基歇爾說，曾德昭是第一個親眼目睹碑文的神父。這個判斷是正確的。[51]他在羅馬見到了曾德昭也是真實的。他說：“當這位巡遊者在羅馬時，他把他所看到的一切都講給了我聽。”[52]

接着，基歇爾在羅馬又見到了衛匡國。衛匡國親自給他講解碑文，並在他自己的《中國新圖》一書中介紹西安的這一重大發現，基歇爾在書中也引用了衛匡國的介紹

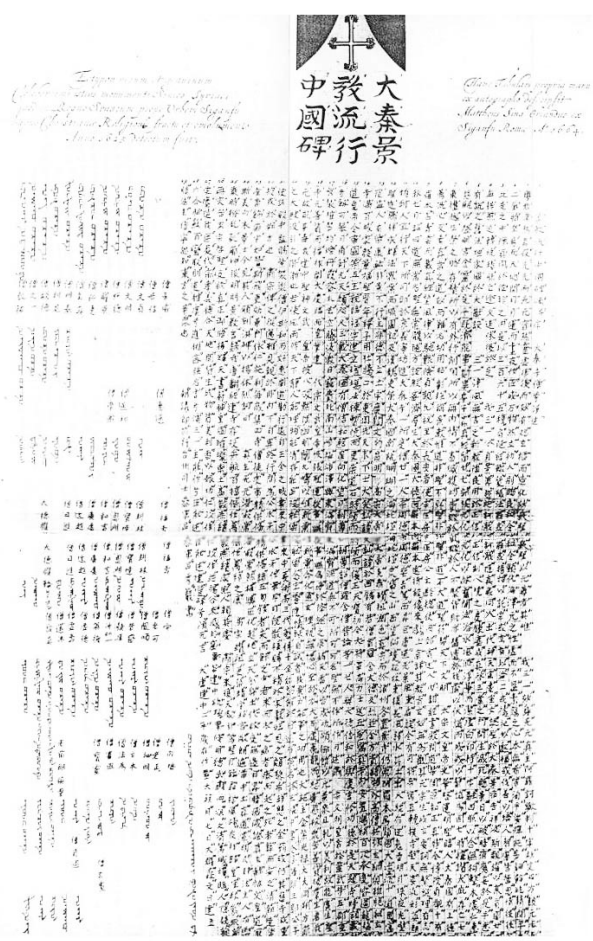
基歇爾最後見到了卜彌格。對於我們今天的中國研究者來說，《中國圖說》中公佈的卜彌格的一封信是我們研究卜彌格的珍貴史料。這封信我們將收入《卜彌格文集》之中。

卜彌格的這封信對研究大秦景教碑的出土地點、時間是重要文獻，過去被部分地引用過。在《卜彌格文集》中第一次全文譯出，可以進一步促進對大秦景教碑的研究。大秦景教碑的出土地點和時間是一個很有爭議的問題，卜彌格的這封信也是爭論的焦點之一。[53] 從卜彌格研究和大秦景教流行中國碑的研究來說，卜彌格這封信的發表在文獻學上很重要。[54]

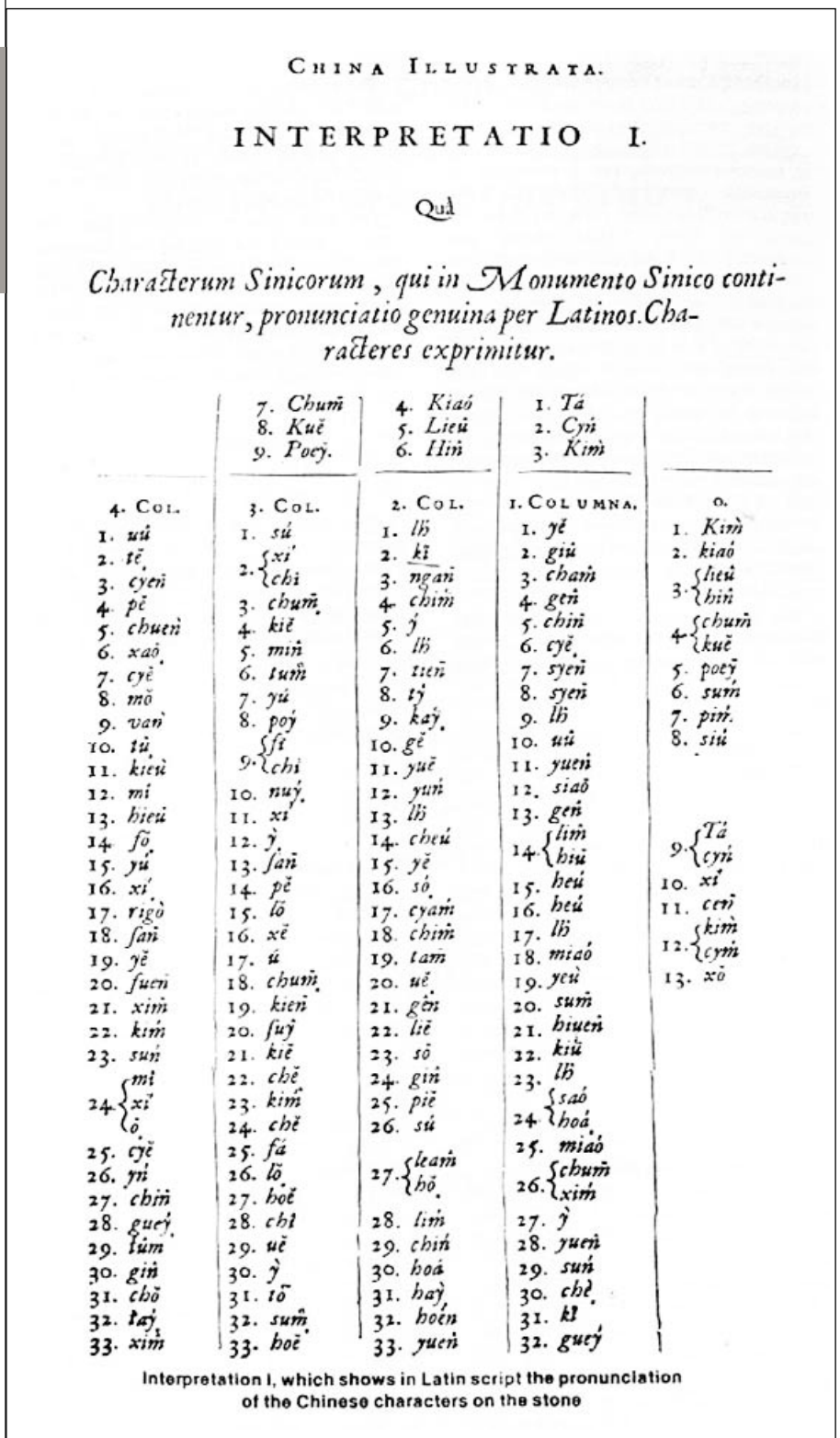
基歇爾對在《中國圖說》中對卜彌格漢學成果的公佈，還表現在他發表了卜彌格和他的中國助手一起所做的一個對大秦景教流行中國碑的漢字註音和註義的研究成果。這個材料我們也收入《卜彌格文集》之中。

就大秦景教碑的出土時間和地點，卜彌格的說法尚有爭議，但他對大秦景教碑的介紹貢獻很大。這主要是第一次在西方公佈了大秦景教碑的

當代整理後的大秦景教流行中國碑碑文的複製品



《中國圖說》中所發表的《大秦景教流行中國碑》原件



CHINA ILLUSTRATA.

INTERPRETATIO I.

Quà

Characterum Sinicorum, qui in Monumento Sinico continentur, pronunciatio genuina per Latinos. Characteres exprimitur.

4. Col.	3. Col.	2. Col.	1. Columna.	0.
1. uû	1. sú	1. lĕ	1. yĕ	1. Kim̀
2. tĕ	2. {xi´ / chi	2. kĭ	2. giù	2. kiaó
3. cyeń	3. chum̃	3. ngań	3. cham̀	3. {lieù / hiń
4. pĕ	4. kiĕ	4. chim̀	4. geń	4. {chum̃ / kuĕ
5. chueń	5. miǹ	5. ý	5. chiń	5. poeỳ
6. xaô	6. tum̃	6. lĕ	6. cyĕ	6. sum̀
7. cyĕ	7. yú	7. tseń	7. syeń	7. piǹ
8. mŏ	8. poý	8. tý	8. syeń	8. siù
9. vań	9. {ſi / chi	9. kaỳ	9. lĕ	
10. tù	10. nuý	10. gĕ	10. uû	
11. kieù	11. xi	11. yuĕ	11. yueń	
12. mi	12. ỳ	12. yuń	12. siaô	9. {Tá / cyń
13. hieù	13. fań	13. lĕ	13. geń	10. xi´
14. fŏ	14. pĕ	14. cheú	14. {lim̀ / hiù	11. ceń
15. yú	15. lŏ	15. yĕ	15. heú	12. {kim̀ / cym̀
16. xí	16. xĕ	16. sò	16. heú	13. xŏ
17. rigò	17. ú	17. cyam̀	17. lĕ	
18. ſań	18. chum̃	18. chim̀	18. miaó	
19. yĕ	19. kień	19. tam̀	19. yeù	
20. fueń	20. fuỳ	20. uĕ	20. sum̀	
21. xim̀	21. kiĕ	21. gèn	21. hiueń	
22. kim̀	22. chĕ	22. liĕ	22. kiù	
23. suǹ	23. kim̀	23. sŏ	23. lĕ	
24. {mi / xi´ / ŏ	24. chĕ	24. giń	24. {saó / hoá	
25. cyĕ	25. fá	25. piĕ	25. miaó	
26. yń	26. lŏ	26. sú	26. {chum̃ / xim̀	
27. chim̀	27. hoĕ	27. {leam̀ / hŏ	27. ỳ	
28. gueỳ	28. chì	28. lim̀	28. yueń	
29. lum̀	29. uĕ	29. chiń	29. suǹ	
30. giń	30. ỳ	30. hoá	30. chè	
31. chŏ	31. tŏ	31. haỳ	31. kĭ	
32. ſaỳ	32. sum̀	32. hoén	32. gueỳ	
33. xim̀	33. hoĕ	33. yueń		

Interpretation I, which shows in Latin script the pronunciation of the Chinese characters on the stone

在《中國圖說》所發表的〈大秦景教流行中國碑〉逐字拼音之一部分

全部中文內容和第一次將碑文全部用拉丁字母註音。

在卜彌格到達羅馬之前，雖然衛匡國已經將碑文的拓本帶到了羅馬，但在出版物中從未公佈過碑文的中文全文。正是在卜彌格到羅馬後，他將其助手陳安德手寫的大秦景教碑的碑文給了基歇爾，基歇爾在《中國圖說》中全文發表。

這是當時在歐洲第一次發表這樣長的中文文獻。所以，法國漢學家雷慕沙(Rémusat) 說，基歇爾所公佈的卜彌格的這個碑文全文“迄今為茲，是為歐洲刊行的最長漢文文字，非深通漢文者不足以辨之”[55]。這些中文文字對當時歐洲對中文的瞭解和認識產生了長期的影響，對歐洲本土漢學的興起起到了非常重要的作用，17世紀德國漢學的幾個代表人物都受到這個中文碑文的重大影響。[56]

對大秦景教碑碑文的註音和釋義是《中國圖說》中另一個讓當時歐洲人關注的方面。這個工作完全是卜彌格和他的助手陳安德做的。基歇爾在書中也說得很清楚：“最後到來的是卜彌格神父，他把這個紀念碑最準確的說明帶給我，他糾正了我中文手稿中的所有的錯誤。在我面前，他對碑文又做了新的、詳細而且精確的

直譯，這得益於他的同伴中國人陳安德（Andre Don Sin）[57]的證明，陳安德精通他本國的語言。他也在下面的‘讀者前言’中對整個事情留下一個報導，這個報導恰當地叙述了事件經過和發生的值得注意的每個細節。獲得了卜彌格的允許，我認為在這裡應把它包括進去，作為永久性的、內容豐富的證明。”[58]卜彌格的作法是將碑文的中文全文從左到右一共分為二十九行，每一行從上到下按字的順序標出序號，每行中有45-60個不等的漢字。碑文全部共有1561個漢字。這樣碑文中的中文就全部有了具體的位置（行數）和具體的編號（在每行中的從上至下的編號）。在完成這些分行和編號以後，卜彌格用三種方法對景教碑文做了研究。

其一是對碑文的逐字的註音；其二是對碑文的逐字釋義；其三是對碑文在逐字釋義的基礎上的內容解釋。在書中對碑文的逐字註音和逐字釋義時是將碑文的中文和拉丁文的註音、釋義分開來做的，它們之間完全靠編號來一一對應。

根據目前筆者的知識，這很可能是在歐洲公開發表的第一部關於中文的字典，儘管該字典的排列將中文和拉丁文分開了。這既是卜彌格對歐洲漢學的貢獻，也是基歇爾的《中國圖說》對歐洲漢學的貢獻。

卜彌格對大秦景教碑的釋義部分從漢學的角度看也有其學術的價值：其一，卜彌格為使西方人理解大秦景教碑碑文的內容，在對碑文釋義時加入了一些解釋，向西方的一般民眾介紹關於中國的基本知識。例如，以下是他在拉丁文版中的一段對碑文的釋義：“太宗文皇帝光華啟運，明聖臨人。大秦國（卜彌格解釋：這是東羅馬帝國）有上德曰阿羅本，占青雲而載真經，望風律以馳艱險。貞觀九祀（卜彌格解釋：636年）[59]，至長安。帝使宰臣房玄齡(卜彌格解釋：這是宰臣的名字)，惚仗（卜彌格解釋：這個仗是紅的，表示接受了皇帝的派遣）西郊，賓迎入內。翻經書殿，問道禁闈。深知正真，特令傳授。貞觀（這是皇帝的年號）十二年（卜彌格解釋：639年[60]秋七月。”[61]

其二，他在碑文的解釋中所註的紀年具有重要的學術意義。因為，當時歐洲並不知道中國的歷史紀年，卜彌格向歐洲了中國的歷史紀年。這個問題在後來入華耶穌會士的漢學著作中成為一個重要的問題，特別是在衛匡國的《中國上古史》公開發表後在歐洲文化和思想史產生了重要的影響，而卜彌格是在歐洲公開出版物上最早介紹中國歷史紀年的人之一。這對漢學的貢獻是很大的。

沙不列認為“惟卜彌格漢學膚淺，而其同伴華人，學識亦甚疏陋，所以，其譯文不及1719年劉應神甫註釋之文遠甚。”[62]這個批評有合理之處，因劉應（Claude de Visdelou, 1656-1737）的漢學水準確是比較高[63]，而且，其譯文又在卜彌格之後，他吸取了前人的成果，可以做得更加完善。但卜彌格的獨特貢獻在於：他對大秦景教碑的解釋進一步促進了歐洲對中國的認識，特別是他對漢字的逐字的註音對歐洲漢學是一個重要的貢獻，這在歐洲畢竟是第一次。波蘭漢學家愛德華．卡伊丹斯基在研究卜彌格的註音特點後認為：“卜彌格用拉丁字母拼寫漢字有時並沒有遵照葡萄牙人制定的那些原則，例如他在一些地方總是用波蘭文常用的‘sz’和‘cz’來拼寫漢字，而不是按葡萄牙語的發音，用‘x’和‘ch’這些字母。”[64]雖然羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）和利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）最早編制了中文和歐洲文字的辭典《葡漢辭典》[65]，但在歐洲並未公開發表。卜彌格的這個辭典應該是最早在歐洲發表的中文和拉丁文對照註音和釋義的辭典。由此，在歐洲的漢學家可以根據這個註音表來研究中文的發音特點。正如波蘭漢學家愛德華．卡伊丹斯基所說：“後來的漢學家(如門采爾或米勒，今天看來，它們還是最早的漢學家)根據這些漢字的編號，便可將它們編成按字母順序查閱的辭典。”[66]

如果說不足，是卜彌格所做的第二部分：逐字的釋義。因為從語言學的角度來看，用一、兩

個拉丁詞來解釋一個中文字，幾乎是不可能的，而且，大秦景教碑的中文本身並不是一部字典，中文的每個字的字義是作為一句話中的字而顯出其字義的，單獨抽出一個字，用拉丁文加以釋義是很難的。從語言學的角度來看，這樣的做法本身就是有問題的。[67]第三部分對整個碑文的意譯，從現在來看雖然理解上問題不少，但從解釋學的角度看還是可以理解的。

1670年，《中國圖說》出版了法文版。法文版中增加了拉丁文版所沒有的兩個內容，一個是法漢對照辭典，一個是漢文教理書《天主約要》。沙不列在談到這個問題時說：“法文本《插圖書的中國》[68]錄有《教理問答》與《漢文字典》各一部，有人疑出卜彌格手。此雖未經諸考據家之證實，然吾人亦無法駁之。《耶穌會作家書錄》著錄有《漢文字書》一部，未題撰人名。至若卜彌格所撰之《教理問答》，此《書錄》[69]列在遺而不傳諸書之內。但波蘭著名目錄家 Estricher 在波蘭都城出版的插圖本《宇宙大百科全書》之中，硬斷定此書與字典均出卜彌格手。”[70]沙不列轉述法國漢學家傅爾蒙（Fourmont）的觀點認為，這部法漢字典的內容是根據中國的《說文解字》撰寫的。伯希和在《通報》1934年刊上撰文〈卜彌格補證〉一文，對沙不列的這些觀點做了修正和補充。他認為《教理問答》（Sinicus catechismus）“確非卜彌格之著作，其標題曰“天主聖教約言”，此乃蘇若望（João Soeiro, 1566-1607）[71]神甫所撰，好像初印於1601年，此後常有重印本。（……）至若將羅馬字註明漢音，並譯為拉丁文的，也許就是卜彌格。（……）所載之《漢法字典》亦非卜彌格之著作。”同時，伯希和對沙不列所轉述的傅爾蒙的說法給予了糾正。他認為，這部字典“或者採有《說文》在內，然而《說文》同這部《漢法字典》毫無關係。因為這部字典所輯的是近代語言的詞句，按照當時傳教會所用的葡萄牙字母編次而成，首一字曰ça，就是漢語‘雜’字之對音。”[72]

1670年法文版《中國圖說》中的《漢法字典》的作者是誰？它是如何被編入《中國圖說》法文版的？這兩個根本問題都未得到解決。對於這個問題有以下幾種意見：

第一、卜彌格所寫。波蘭著名目錄家Estricher在波蘭都城出版的插圖本《宇宙大百科全書》之中，硬斷定此書於字典均處卜彌格手。”[73]這個上面已經講了，支持這個觀點的還有波蘭的波列斯瓦夫·什欽希尼亞克(Boleslaw Szczesniak）和當代波蘭漢學家愛德華·卡伊丹斯基（Edward Kajdański）。[74]

第二、利瑪竇、郭居靜（Lazare Cattaneo, 1560-1640）所寫。這是伯希和的觀點，其根據是，在《中國圖說》第二部分第十章〈我們的神甫使中國人改變宗教信用的方式〉中，基歇爾列舉了在中國的耶穌會神甫們所寫的中文書的書目，其書目中編號第12的內容是“《中文字典》供耶穌會會員使用。此書我有一本，如果有錢，我樂意為更多的人出版它”[75]。伯希和認為：“如此看來，《中國圖說》法文譯本中所載無漢字的字典，說是利瑪竇的這部字典，亦有其可能。”[76]

第三、利瑪竇、郭居靜所做，由白乃心帶回歐洲。這是當代漢學家馬西尼的觀點。他認為“當白乃心從中國返回歐洲後，首先把利瑪竇的字典給了基歇爾，然後又給了法文版的翻譯者。”[77]

這是中西語言交流史上一件非常重要的事，如果找回這個文獻，我們對傳教士們在中國語言學上的研究會有更深入的瞭解，也會對研究中國語言學史產生重要的影響。至今，我們仍不能確定《中國圖說》法文版所發表的《漢法字典》的作者和利瑪竇所編字典的最後下落。但無論如何，我們還是要感謝《中國圖說》法文版翻譯者Françoise S. Dalquié [78]，正是他發表了這樣重要的字典，同時，也應充分肯定基歇爾在《中國圖說》拉丁文版中發表了卜彌格對大秦景教碑的中文所做的註音辭典。[79]

卜彌格與中國文化西傳

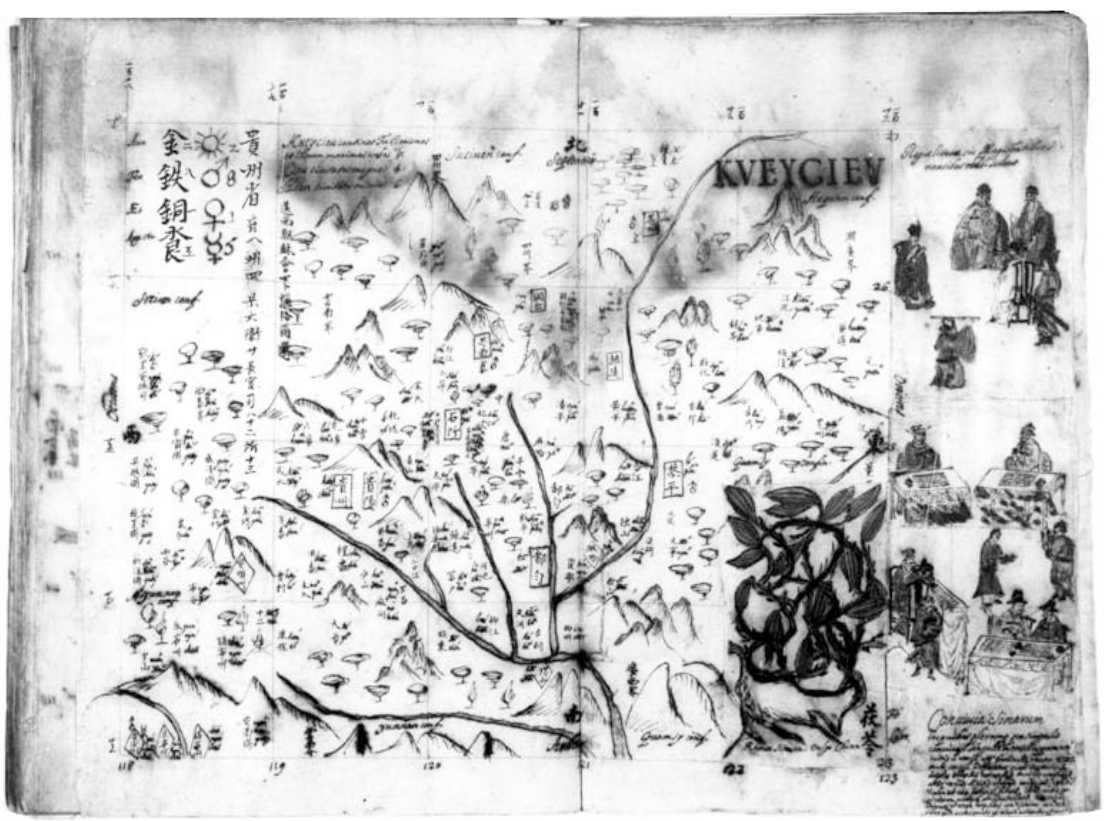
一、卜彌格與中國地理的西傳

卜彌格在西方早期漢學上的一個重要貢獻就是，他是最早繪製中國地圖並將其帶回歐洲的人之一。卜彌格所繪製的地圖冊原拉丁文書名是《大契丹就是絲國和中華帝國，十五個王國，十八張地圖》（*Magni Catay quod olim Serica et modo Sinarum est Monarchia, Quindecim Regnorum, Octodecim geographicae Tabulae*），一般簡稱《中國地圖冊》。它包括十五張當時中國的行省圖，一張中國全圖，一張海南島圖，一張遼東地圖。《中國地圖冊》除地圖外，另有中國的地理介紹，分別從中國人的起源，中國的地理位置，中國的名稱以及中國和契丹的關係，中國皇帝和政治制度，中國的幅員、人口、江河、農業、貿易，中國的文字、書籍和文化，中國的宗教，基督教在華傳教史，基督教在南明朝等十個方面用文字對中國加以了介紹。卜彌格這本《中國地圖冊》1792年被梵蒂岡圖書館所藏，幾百年來一直深藏於梵蒂岡。由於是手繪本，沒有公開出版，所以很少有人對其作深入的研究。到目前為止，祇有法國漢學家伯希和、德國漢學家富克斯、波蘭漢學家愛德華等少數幾個漢學家做過初步的研究。2003年我在梵蒂岡訪書時曾查閱過卜彌格的這副地圖。現根據愛德華先生所整理的梵蒂岡原件和張振輝先生的翻譯，對卜彌格的《中國地圖冊》做一個初步的研究。

如果我們將卜彌格的《中國地圖冊》放在西方關於中國地理認識史和西方漢學的中國地圖史上來考察，卜彌格地圖至少有以下的貢獻：

第一：卜彌格的《中國地圖冊》接續了西方關於中國的地理記憶。

在西方文化史上關於東方和中國的記載影響最大的無疑是《馬可波羅遊記》。馬可波羅從歐



卜彌格繪製的貴州地圖

卜彌格繪製的廣東地圖

洲到達中國及其在中國和亞洲的旅行和從中國返回歐洲的路線，從地理上大體勾畫了一個中國地理的方位。自16世紀以來，在西方一直有這樣的說法：馬可波羅從東方不僅帶回來了絲綢和珠寶，而且還帶回了對西方世界同樣珍貴的地圖，而且這些地圖成為以後大製圖家們繪製地圖的主要參考來源之一。賴麥錫（Giovanni Battista Ramusio）在其著作《航海與旅行》（威尼斯，1559)中談及弗拉· 毛羅（Friar Mauro）著名的平面球形圖時，也曾提及這一點。在弗拉· 毛羅曾工作過的修道院任院長的佛羅倫斯宇宙學家奧蘭迪諾（Paolo Orlandino）聲稱，其世界地圖“照抄自一幅精妙的古代航海圖和一幅由偉大的馬可波羅及其父親從中國帶回的世界地圖”。從西方地圖繪圖對遠東的描述這一角度來看，馬可· 波羅的影響甚至到18世紀都沒有完全消失。"歐洲一流的製圖家們對其航行的重要性有十分清晰的認識，他們時常會在所繪製地圖上重現馬可· 波羅的旅程，乃至他在地圖上的出現。比如，繪於威尼斯公爵宮殿中的東亞、南亞及北美地圖就是我們可以細細斟酌的一例。這幅地圖目前僅存18世紀法蘭西斯科· 格利賽里尼（Francesco Griselini）所繪製的摹本，其祖本可能是由偉大的皮埃蒙特宇宙學家加斯托迪（Giacomo Gastaldi）所繪。其標題本身就是對馬可波羅地理學知識的致敬：“印度、西叙利亞（Scythia）及中華帝國的地理圖，兼及新地理發現及13世紀威尼斯貴族馬可· 波羅遊歷路線的描述，亦包括以上地區的風俗。”

但是，由於《馬可波羅遊記》記載的是蒙元時期的中國，他本人又不識中文，書中不少關於中國的記載多有錯誤，加上這本書有多種譯本，因此歐洲通過《馬可· 波羅遊記》所掌握的關於中國的地理記載與中國實際相差不小。卜彌格《中國地圖冊》針對《馬可· 波羅遊記》的這些問題做了修正，從而推進了西方對中國的認識。《馬可· 波羅遊記》中並沒有提到“中國”，他在書中講的是“契丹”。這個提法在西方影響很大，很長時間西方人認為“契丹”和“中國”是東方的兩個國家。卜彌格在《中國地圖冊》的書名上就標明了：“大契丹就是是絲國和中華帝國”，這裡

所講的“大契丹”顯然是在糾正馬·可波羅的錯誤，這裡的“絲國”是在糾正西方對中國的一個更為古老的歷史記憶。卜彌格在第七幅行省地圖上標名為“大契舟就是絲國和中華帝國”，因為在《馬可波羅遊記》中中國的南方都被稱為“蠻子國”，卜彌格這樣標注就使西方人想起他們所熟悉的《馬可波羅遊記》，並糾正了前人的錯誤。卜彌格在《中國地圖冊》中對《馬可波羅遊記》的糾正有多處，這裡不再一一指出。我想強調的是，卜彌格的這種做法勾起了西方人的歷史回憶，並推進了西方人對中國地理的認識。

第二：卜彌格的《中國地圖冊》在西方中國地圖史上的地位。16世紀以前西方沒有一幅完整的中國地圖，那時的西方地圖繪製學還建立在托勒密的宇宙觀基礎上，而對東方和中國的認識，中世紀以後大多還停留在《馬可波羅遊記》的影響之中。14世紀保利諾·未諾里的《分成三個部分的世界地圖》（*De Mapa Mundi Cum Trifaria Orbis Divisione*）中，“第一次出現了關於契丹或大汗的描述：契丹母王國和它的大汗（*Incipit Regnum Cathay et Hic Stat Magnus Canis*）”。奧特利烏斯（Ortelius Abraham）1567年在安特衛普出版了第一本《新亞洲地圖集》（*Asiae Orbis Partium Maximae Nova Descriptio*），三年以後他繪的《世界概略》（*Theatrum Orbis Terrarum*）收入了六十六幅地圖，包括世界圖、分海圖和分區或分國圖。這幅地圖原北堂圖書館有藏，現藏於中國國家圖書館，它是最早傳入中國的由歐洲人繪製的世界地圖。

1635年在阿姆斯特丹出版了兩卷署名為古里埃爾姆·約翰·波勞（Guijielmus et Johannes Blaeu）的《新世界地圖集》（*Theatrum Orbis Terrarum Sive Atlas Novas*），這部作品包括九張亞洲地圖，其中之一題目是“古代中國人和現在中華帝國的居民（*China Veteribus Sinarum Regio Nunc Incolis Tame Dicta*），署名是古里埃爾姆·波勞（Guiljelmus Blaeu）”。“雖然地圖製造出版業如此興旺，比起中世紀的作品已經有所改進，但是直到17世紀對中國的介紹仍不令人滿意，譬如，整個西方製圖學對契舟的介紹仍有別於中國的實際。”

最早繪製中國地圖的是來華的耶穌會士羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）。羅明堅的這部《中國地圖集》於1987年才被人發現，它原深藏在羅馬國家圖書館之中。1993年經過歐金及奧·洛·薩爾多的整理編輯由 Istituto Poligrafico e Zecca Dello Stato, Roma 正式出版。（*Atlante Della China*, di Michele Ruggeri S.I. a cura di Eugenio Lo Sardo, Archivio di Stato di Roma）這本地圖集共有三十七頁說明和二十八幅地圖，其中有些是草圖，但有些繪製得很精細。

如果和羅明堅的地圖相比，卜彌格的地圖有兩個特點：

第一：繪製的更為漂亮。卜彌格是個畫家，羅明堅不是，因此，羅明堅的地圖基本上是個草圖，但卜彌格的地圖是彩色的，繪製要比羅明堅的漂亮得多，每幅圖上都有人物或物產等繪畫，使地圖更加直觀。

第二：對中國的物產介紹更為詳細。羅明堅的地圖中也注意到了中國各省份的自然狀況，羅明堅對十五省份都進行了分析性的介紹，從該省的農業生產、糧食產量、礦產、到河流及其流向，以及各省之間的距離及各省邊界、方位以及皇家成員居住的地點諸如茶葉等特殊作物、學校和醫科大學以及宗教方面的情況。但卜彌格在介紹各省的物產時更為詳細，例如在介紹廣東省時，他在圖下標出該省的物產：

銀礦十六處	錫礦五處
鉛礦兩處	銅礦一處
鐵礦七處	鹽礦一處
汞礦一處	

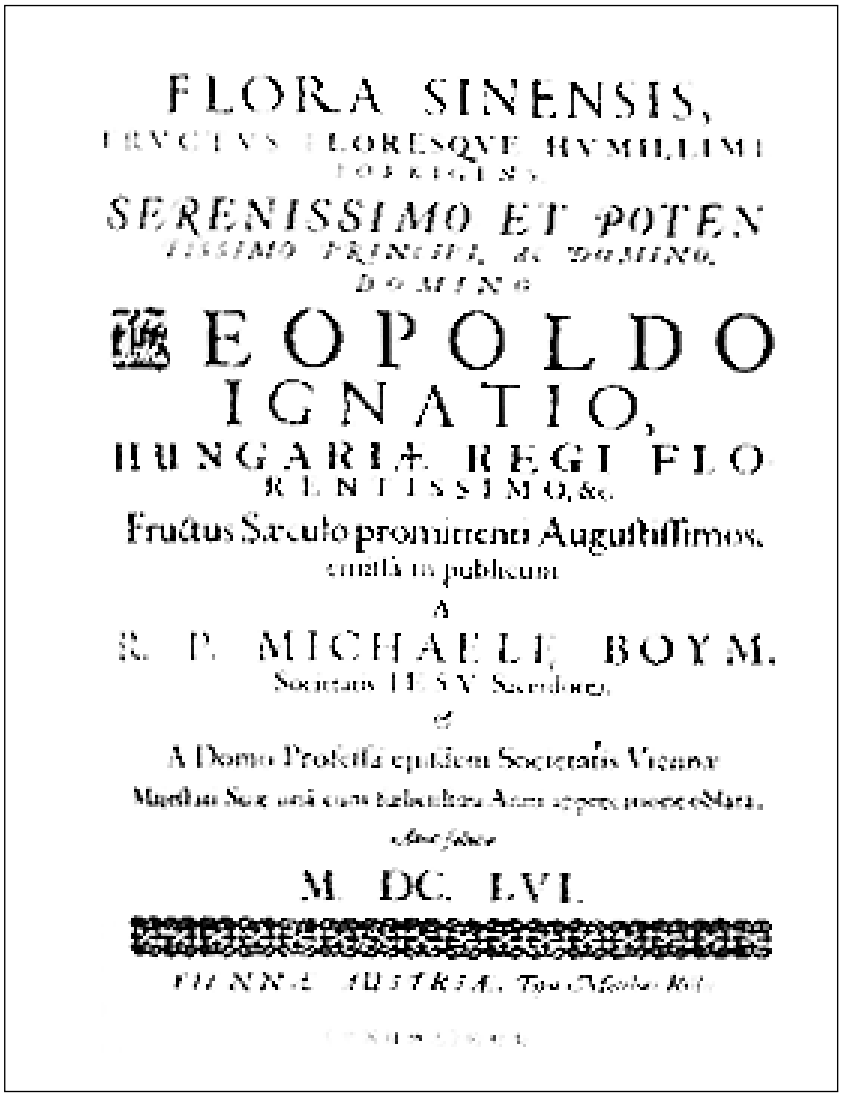
當然，如果和衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）的地圖相比，卜彌格的地圖顯然要差很多。從時間上看，兩人繪製地圖的時間相差不是

卜彌格繪製的南京地圖

卜彌格繪製的海南地圖

衛匡國繪製的中國地圖

卜彌格繪製的北京地圖


FLORA SINENSIS,
SERENISSIMO ET POTEN
DOMINO
LEOPOLDO
IGNATIO,
HUNGARIÆ REGI FILIO
Fructus Sæculo promittrenti Augustissimos,
A
R. P. MICHAELE BOYM,
A Domo Professa ejusdem Societatis Vicarius
M. DC. LVI.

卜彌格著作《中國植物誌》封面

太遠。兩者相比最大的差別是衛匡國的《中國新圖》正式在西方出版，產生了不可估量的實際影響，而卜彌格的地圖一直深藏於圖書館中，沒有發揮實際的效用。但從學術上來看，卜彌格的地圖和羅明堅的地圖一樣，雖然沒有正式出版，但確是西方中國地圖繪製史上一個不可忽略的環節。

二、卜彌格與中國植物的西傳

《中國植物志》是卜彌格生前唯一出版過的著作。

這本書是1656年12月在維也納出版的。卜彌格在這本書中一共介紹了二十一種中國或亞洲的植物和九種中國的動物。卜彌格在這本書中充分發揮了他的繪畫才能，為每一種植物和動物都繪了圖，使這本書圖文並茂，十分生動。例如在介紹到中國的植物“大黃”時，首先是一副大黃的圖，然後用文字介紹說：

大黃雖然生長在整個中國，但最常見於四川、陝西省和靠近長城的肅州，(……) 那些生長着大黃的土地顏色是紅的，因為得到了許多泉水和河流的灌溉，顯得很肥沃。這種植物的葉子很大，它比兩個手掌還長。它的背面發皺，表面光滑，邊上有一層絨毛。它成熟後，就會萎謝，變得枯黃，最後便掉在地上。大黃的莖杆長到一個手掌那麼高後，它的中部便長出一根柔嫩的枝椏，枝椏上開滿了花(像大的紫羅蘭花)，從這種花中能夠擠出一種像藍色的牛奶樣的液汁。大黃有一種刺鼻的氣味，不好聞，它的根部或尾部都埋在地裡，有一個、兩個，有時候三個手掌那麼長，呈灰色，不太好看。它所有的根絲都很細，向四面伸展。如果把這種根切成一塊塊的，裡面就露出了黃色的瓤，瓤中帶有紅色的紋路，還會流出一種黃色的、或者略帶紅色富

前，根上還會長出綠色的葉子，這大概在5月初，也就是根中的液汁開始凝聚和藥性最大的時候。如果我們在夏天，也就是在根上剛剛長出綠色的葉子，還沒有成熟的時候，把它刨了出來，那麼它裡面的液汁便是黃的，它的表面會有紅色的紋路，呈海綿狀，很光滑。祇有在冬天採集的大黃才是最好的大黃，滿滿一車新鮮的大黃值一個半埃斯庫托，乾燥後它會失去很多重量。七磅新鮮的大黃乾了之後，就祇有一磅多一點了。新鮮和呈綠色的大黃很苦，味道很不好。中國人稱它大黃，就是很黃的意思。

這裡不僅僅是介紹了大黃的植物特點，也介紹了對大黃的加工過程，當時，中國的大黃是歐洲急需進口的藥物。卜彌格的記載大大促進了歐洲對大黃的認識。

在介紹到中國的動物“鳳凰”是，卜彌格也是先繪出圖。然後加以文字介紹，他說：

這是一種棲息在中國的非常漂亮的鳥。它如果被一個普通人見到了，就有可能發生不利於皇家的事情。這種鳥雄性的叫鳳，雌性的叫凰。(……) 它的頭很像孔雀的頭。中國人認為，它能預知未來，它的翅膀象徵品德或正義，胯部（腳）象徵順從，整個身軀象徵忠誠。這種鳥性情溫和，可是它的身子的前半部像犀牛，後半部像鹿。它的頭像龍的頭，

於黏性的液汁。如果將這些塊狀的瓤加以乾燥處理，經驗告訴我們，其中的液汁馬上就會揮發掉。在這種情況下，根雖然是很純粹的根，但完全失去了它的藥性。因此，行家們總是把這種成塊狀的新鮮的大黃放在一些長板凳上，將它們從各個方面不斷地翻來翻去，這樣，那些液汁便可留在瓤中。四天之後，再把這些塊狀的東西和其中已經凝固了的液汁用繩子繫起來，掛在陰暗通風的地方，避免陽光的烤曬。冬天是把這種根刨出來的最好的時候。在這之

翅膀像烏龜殼，尾部像公雞的尾。雄性的有五種非常漂亮的、閃閃發亮的顏色。這種鳥被認為是一種象徵，在一些最大的官員的官服上，用金線縫製了它的圖像，但是這些圖像不大於兩個手掌。

如以西方漢學史的角度來考察，卜彌格這本書的價值是不言而喻的。首先，他是來華傳教士中第一本關於中國的植物志。在此以前的傳教士漢學著作中，例如在曾德昭（Alvaro de Semedo, 1582-1658）的《大中國志》，利瑪竇的《中國紮記》中也多少有對中國植物的介紹，但都過於簡單。19世紀俄羅斯的植物學家、漢學家埃米爾· 瓦西里耶維奇· 布列特施耐德（Emil Vasilyevich Bretschneider）寫了《歐人在華植物發現史》（*History of European Botanical Discoveries in China*, London, Sampson Low and Marston, 1898, 2 vols.）。在他的書中，給予了卜彌格高度的評價，認為卜彌格開啟了來華傳教士中國植物研究之先河，對後來入華的法國耶穌會士產生了重要的影響，這樣才會有後來的李明（L. Le Comte1655-1728）、杜德美（P. Jartoux, 1668-1720）、馮秉正（J. De Mailla,1669-1748）、巴多明（D. Parennin, 1665-1741）、宋君榮（A. Gaubil, 1689-1759）、湯執中（P. D'Incarville, 1706-1757）、韓國英（M. Cibot, 1727-1780）等人對中國植物的關注和收集，並開始將中國的植物標本、花卉種苗送往歐洲。

可以說，卜彌格的《中國植物志》開啟了傳教士漢學研究的新方向，並為以後的法國來華耶穌會士對中國自然狀況的調查和研究奠定了基礎。

其次，從歐洲對中國植物的認識史來說，卜彌格的著作也是奠基性著作。雖然這本書比較單薄，但他畢竟是歐洲第一本關於中國植物的研究和記載，正如愛德華先生所說：“在歐洲，不論在17世紀還是在18世紀，都沒有一個植物學家能夠像卜彌格那樣，根據自己在中國的實地考察和經驗，撰寫和發表過甚麼東西。”卜彌格的這本書在歐洲產生了較大的影響，17-18世紀關於植物學的著作中很多引用了卜彌格的成果，以後真正根據中國材料所寫出的《中國植物志》（*Botanicum Sinicum*, 1881-1895）的俄羅斯駐華使館的大夫埃米爾· 瓦西里耶維奇· 布列特施耐德在書中也引用了卜彌格的材料。

可以這樣說，在中國植物知識的西傳方面，卜彌格是開拓者，無論是從來華傳教士漢學的角

度，還是從歐洲對中國植物認識史的角度，卜彌格都是成績卓著的。瑞典植物學家林奈（Carolus Linnaeus）於1753年發表的《植物種志》一書中，共收集了5938年植物，其中提到中國植物的名稱祇有三十七種，而卜彌格憑一人之力在近百年之前就已經記載了二十二種中國或亞洲的植物，這說明他的研究是多麼的超前。

三、卜彌格與中醫藥的西傳

卜彌格出生在一個醫生世家，他的父親原是利沃夫的一位著名的醫生，還曾擔任過波蘭國王的宮中御醫的職務。他的父親曾在意大利帕多瓦（Padova）一所著名的大學裡完成了自己醫學專業的學習。這所大學當時號稱“學者的製造廠”，像新時期的解剖學的創立者維薩里（Andreas Vesalius）、歐洲流行病學的先驅古羅拉馬· 弗蘭卡斯楚（Girolamo Francastro, 1478-1553），還有具有世界聲譽的自然科學家和天文學家哥白尼都在這裡學習過。卜彌格的父親有篇很著名的遺囑，他在這篇遺囑中曾表示要他的兒子和孫子們都去意大利學醫。

卜彌格本人雖然選擇了神學的專業，但他對歐洲的醫學一直很感興趣，讀過不少當時西方醫學的重要著作，這點從他自己所寫《醫學的鈅匙》和《中醫處方大全》兩本書的前言可以看出。因此，卜彌格來中國後對中國醫學感興趣絕不是偶然的。

卜彌格是歐洲第一位對中國醫學做深入研究的人，但他這個榮譽到很晚的時候才被歐洲學術界所承認。17-18世紀的歐洲，在關於中國知識的問題上是一個盛行剽竊的時代，由於關於中國的知識既神奇又稀少，關於中國的書，尤其是來華耶穌會士的漢學著作被反復地轉抄，反復地改寫和反復地盜名出版，卜彌格也避免不了這個命運。 由於卜彌格出身醫學世家，他來到中國後對中國的醫學一直很感興趣，他自己提到自己的中國醫學著作是在他返回羅馬後所寫的反映中國傳教情況的報告中。這個報告的書冊是：《耶穌會卜彌格神父一個關於皇室人員和基督教狀況的

《醫學的鑰匙》中的人體針灸空位圖

著名的改變的簡短的報告》(*Breve relazione della memorabile conversione di persone regali di quella corte alle religione christiana*), 1654年又在巴黎出版過它的法文譯本，名叫：“Briefve Relation de la Notable Conversion des Personnes Royales et l’èstat de la Religion Chrestienne en Chine. Faicte par le très R. P. Michel Boym de la Compagnie de Jesus”。在這個報告中他說他將要出版一本關於研究中國醫學的著作：“中國的醫學，也就是一種通過脈診來預見疾病以後病情的發展和它的後果的特殊的技藝。這種技藝的產生具有悠久的歷史，在基督前許多世紀以前就有了。它產生於中國，是值得贊揚的，和歐洲的不一樣。”

在返回歐洲後，1656年他在維也納出版了《中國植物志》。“在這本書中，卜彌格介紹了一系列用於中醫的動植物，如生薑、中國根、桂皮、胡椒、檳榔、蒟醬、大黃、麝香、蛇膽和蛇毒。在某些情況下，卜彌格還說明了這些藥物的味道和

藥性(是溫性還是寒性)和在歐洲人看來它們能治甚麼病。”[80]波蘭漢學家愛德華教授認為，卜彌格在《中國植物志》中所繪的植物並不都是他在中國看到的植物，也包括他在印度看到的植物。這本書也許是卜彌格本人生前唯一看到的自己正式出版的關於中國醫學的著作。

卜彌格在他的《中國王室皈依略記》的結尾處曾提到，他寫有《中國醫術》(*Medicus Sinicus*)這本書，基歇爾在《中國圖說》中說卜彌格有一部醫學書，伯希和認為這部書就是《醫鈐》(*Clavis medica*)。[81]

在他從羅馬返回中國時，他的關於中醫的著作基本已經完成了。但歷史跟他開一個很大的玩笑，此時的中國已是滿清的天下，他所效忠的永曆南明王朝早已被滿清所滅。為了保護中國的整體利益，澳門的葡萄牙人禁止他從澳門返回中國。這樣他祇好將自己對中醫研究著作的手稿交給了同會的柏應理 (Philippe Couplet, 1624-1692)，自此，卜彌格關於中國醫學的著作便開始了艱難的旅行。

柏應理並沒有將卜彌格的手稿寄回歐洲出版，而是轉交給了“一個荷蘭的商人約翰 · 范里克。這個商人又把它寄到了印尼的巴塔維亞，在那裡被荷蘭東印度的總督約翰 · 梅耶特瑟伊克徵用，他認為這部著作對他的醫生和藥劑師們來說，是用得着的。”[82]這個藥劑師就是在巴塔維亞的荷蘭人安德列亞斯 · 克萊耶爾（Andreas Cleyer)，他是在巴塔維亞的首席大夫。1682年他將他的《中醫指南》(*Specimen Medicinae Sinicae*）手稿交給了德國早期的漢學家門采爾(Christian Menzel, 1622-1701)。在門采爾的幫助下，這本書在法蘭克福出版，作者成為了安德列亞斯 · 克萊耶爾，卜彌格的名字不見了。(實際上，在 Malines 城滯留期間，柏應理曾託在暹羅的荷蘭商館的經理 Jan van Ryck，將他的一封信和信札轉寄巴塔維亞的總督約翰 · 梅耶特瑟伊克(Maetsuyker)，其中就有《關於中國人按脈診病的方法》的小冊子，伯希和認為這是柏應理在暹羅空閒時從卜彌格的書中抄寫的，這格小冊子沒有署卜彌格的名字。)

安德列亞斯 · 克萊耶爾所出版的《中醫指南》第一編有四分冊，附有木板圖二十九幅，銅版圖一幅；第二、第三編是一個歐洲考據家的論述；第四編是“摘錄這位考據家發自廣州的幾封信”。[83]

第一個剽竊卜彌格醫學著作的就是安德列亞斯 · 克萊耶爾1671年在法國出版的一部譯成了法文的名叫“中醫的秘密”的著作。“這部著作的全名是“Les Secrets de la Medicine des Chinois. Consistant en la parfaite connaissance du Pouls. Envoyez de la Chine par un François, Homme de grand mérite”(中醫的秘密，其中包含着一種完美的脈診診斷學，是由一個立了大功的法國人從中國帶來的，格勒諾布爾，1671年)。伯希和說，這個在廣州的法國人就是安德列亞斯 · 克萊耶爾所出版的《中醫指南》第二、三編的那個歐洲考據家，但這個在廣州的傳教士是何人，伯希和無法證明。而波蘭漢學家愛德華 · 卡伊丹斯基認為：“《中醫的秘密》毫無疑問是卜彌格的醫學著作的一部分。”

在克萊耶爾出版《中醫指南》後四年，門采爾在德國也出版關於中醫的書。1686年他在紐倫堡科學年鑒上發表了《醫學鈅匙》，並明確指出這本書的真正作者是卜彌格，這本書中的全名是：《耶穌會在中國的傳教士卜彌格瞭解中國脈搏理論的一把醫學的鈅匙》。他這部著作的一些片段散落在各種不同的地方，丟失了十多年。東巴塔維亞協會 [84] 的一位首席醫生、著名的阿德列亞斯 · 克萊耶爾把它們搜集起來，使它們見到了歐洲的陽光，為此醫學科學界對克萊耶爾應當表示感謝。直到現在，檢查官柏應理，一個耶穌會的比利時人，他因為帶着使命從中國來到了羅馬，才帶來了這部著作的一份完整的手稿，他還清除了其中的錯誤。1686年》。(Clavis medica ad Chinarum Doctrinam de Pulsibus, autore R. P. Michaele Boym, è Soc.Jesu,

SPECIMEN
MEDICINÆ SINICÆ,
sive
OPUSCULA MEDICA
ad Mentem
SINENSIUM.
Continens
I. De Pulsibus Libros quatuor è Sinico translatos.
II. Tractatus de Pulsibus ab erudito Europæo collectos.
III. Fragmentum Operis Medici ibidem ab erudito Europæo conscripti.
IV. Excerpta Literis eruditi Europæi in China.
V. Schemata ad meliorem præcedentium Intelligentiam.
VI. De Indiciis morborum ex Linguæ coloribus & affectionibus.
Cum Figuris æneis & ligneis:
Edidit
ANDREAS CLETER Hassо-Cassellanus, U. M. Licent. Societ. Indiæ in nova Batavia Archiater, Pharmacop. Director & Chirurg. Ephorus;
FRANCOFURTI,
Sumptibus JOANNIS PETRI ZUBRODT,
ANNO M. DC. LXXXIII.

卜彌格著作《中國》封面

& in China Missionario. Hujus operis ultra viginti annos jam sepulti fragmenta, hinc inde dispersa, collegit & in gratiam Medicae Facultatis in lucem Europaeam produxit Cl.Dn.Andreas Cleyerus, M. D. & Societatis Batavo-Orientalis Proto-Medicus. A quo nunc demum mittitur totius operis Exemplare, China recens allatum, & à mendis purgatum, Procuratore R. P. Philippo Copletio, Belgâ, è Soc. Jesu, Chinensis missionis Roman misso. Anno 1686.）

當時在巴黎的柏應理看到了克萊耶爾和門采爾的書自然十分生氣，因為克萊耶爾完全是一個剽竊者，他在門采爾的信中寫道：

> 尊敬的克萊耶爾先生寫的所有關於脈搏的那些首次印了出來和要加以普及的東西，都是卜彌格的一部書中的東西，有人把卜彌格這部書中的那些東西一段段地從中國寄給了他。卜彌格的父親是波蘭國王齊格蒙特的首席醫生。我於1658年很不幸地把這部書從暹羅王國寄到了新巴塔維亞，本來是要把它從那裡寄到歐洲去的。但是(荷蘭人)因為在北京朝廷裡的外交出使遭到了失敗而感到委屈，他們把這歸咎於湯若望，於是把卜彌格的這部著作也全都毀了，後來克萊耶爾拿走了其中的一些片斷，但是這部著作即《瞭解中國脈搏理論的醫學的鑰匙》是卜彌格寫的（Clavis medica ad Chinarum Doctrinam de Pulsibus.）。[85]

卜彌格還有一部著作，卜彌格稱為《中醫處方大全》[86]的手稿的下落。它在柏應理和克萊耶爾的信中被稱為“植物標本集”，後來歐洲各種各樣的作者們都曾多次提到這個名稱。伯希和認為這部書有兩部分：上半部的名稱是“作者王叔和對脈診醫病原理的說明”[87]（“Auctoris Vam Xo Ho Pulsibus explanatis medendi regula”），都是些註釋，其中有很多華語的譯音）；下半部的名稱是“中國人用於醫療的簡單藥[88]”，它用拉丁化的中國名稱介紹了二百八十九種中國藥的使用方法。

這樣我們看到卜彌格關於中醫的研究成果通過他自己和別人對他的介紹或剽竊，在歐洲出版了以下的著作：

1）《中國植物志》(1656年)；
2）《中醫的秘密》(1671年)；
3）《中醫指南》(1682年)；
4）《醫學顱匙》(1686年)；
5）《中醫處方大全》

由於卜彌格的重要著作不少是被人剽竊或轉抄，就這樣長期以來沒有充分肯定卜彌格在中醫西傳中的重要地位。《耶穌會在中國的傳教士卜彌格瞭解中國脈搏理論的一把醫學的鈅匙》這部著作的拉丁文原文是：Clavis Medica ad Chinarum Doctrinam de Pulsibus Auctore R. P. Michaele Boymo, è Soc. Jesu et in China Missionario 。卜彌格死後，這部著作的某些部分曾被安德列亞斯．克萊耶爾冒名頂替地發表在他於

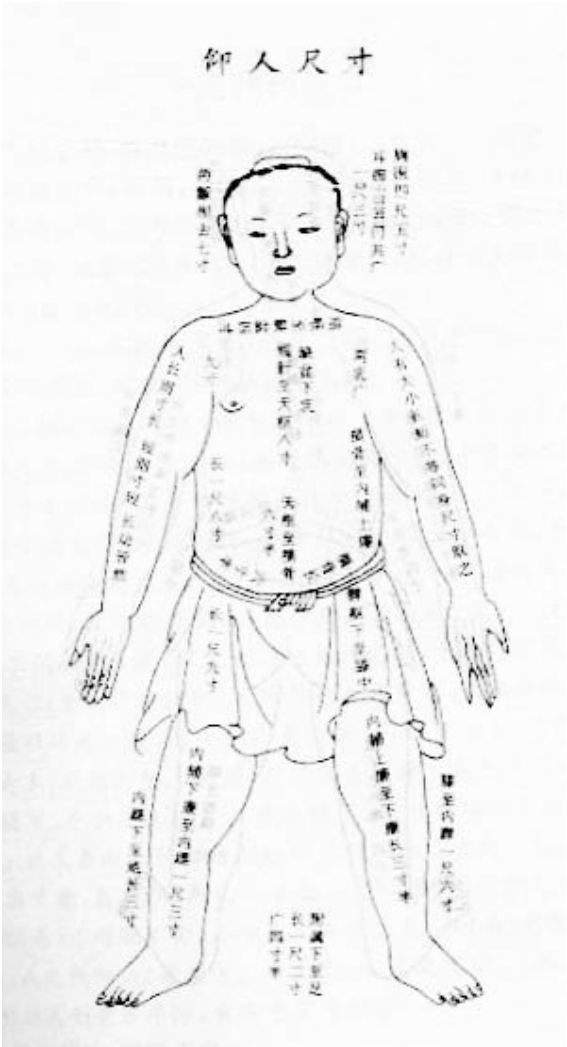
1682年出版的《中醫指南》中，直到1686年，它才以作者卜彌格的名義在德國的紐倫堡得到出版。

如果我們把卜彌格放在西方早期漢學的歷史脈絡中，從考查歐洲關於中國知識進展的歷史過程來看，卜彌格在對中醫的介紹上有以下四點重要貢獻：

第一、卜彌格第一個向西方介紹了《黃帝內經》

《黃帝內經》是中國最古老的醫學著作，最早載於《漢書· 藝文志》。“《黃帝內經》是由〈素問〉和〈靈樞〉兩大部分組成的，各有醫學論述性文章八十一篇，內容涉及人體的生理、解剖、病理、診斷、治療原則、疾病預防思想以及廣泛引進的陰陽五行學說等。”卜彌格比較詳細地介紹了《黃帝內經》的基本內容。1658年他在暹羅王國為自己的《醫學的鈅匙》所寫的〈前言〉中說：“現在，我們向你們，最有名的先生們和整個歐洲提供一部著作的綱要，這部著作是世界上最遙遠的一個地區的一個最年長和最令人尊敬的醫生的。你們應該知道，他是生活在比阿維森拉、希波克拉底、蓋侖和塞爾蘇斯要早許多世紀的一個地方的一位很有能力和高貴的皇帝。根據文獻記載，他生活在洪汜前大約四百年，在基督誕生前2697年他就開始統治那個地方了。我們能不能瞭解到他的那個地方在哪裡? 這位大人物的那個地方叫 Synpi，在中華帝國的河南省的開封市。他的名字叫黃帝，意思是‘黃色的皇帝’。他第一個在中國制定了中醫技藝的原則，這個原則被人們接受了，並且世世代代地傳了下來。他為他的帝國作出了很大的貢獻，有許多事實都證明了，在運用這種技藝中的許多有名的事例不僅都有記載，而且也流傳下來了。旅行者們經常談到這種科學，它統治了半個世界，它傳到了歐洲。”

《黃帝內經》的哲學基礎的是天人相應和陰陽五行說，黃帝將其引入醫學之中是他的一大貢獻，在學者們看來天人相應的陰陽說和五行說的理論與醫學的結合是全書的關鍵所在，“人體體表、內臟、人與疾病，人與自然環境，人與氣候



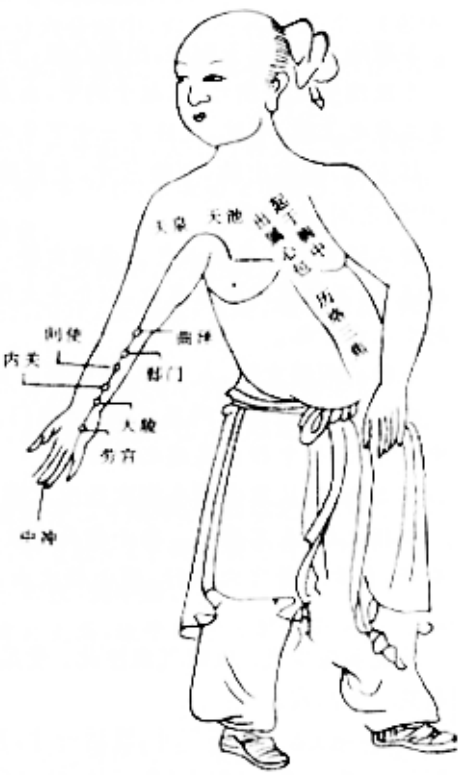
人體經脈圖1

季節，以及疾病認識、處治原則等無不滲透着天人相應與陰陽五行說”。

卜彌格對這一點十分注意，他說：

> 中國的醫生們自己的原則和觀點為依據的中國哲學的理論，這些原則和觀點都反映在一部稱為《內經》的有一百六十二章的最古老的法典（古書）中。我想一開始就具體地介紹一下中國哲學的一些基本的觀點，所以我覺得有必要先來說明一下大自然中某些基本的規律

人體經脈圖2



人體經脈圖3

和對應的現象。古代中國人的醫學哲學的各種不同的原則一直沒有得到充分的闡釋，其中就包括五行的自然屬性和它們活動的情況。關於這些東西，我們在這裡，要在一定的範圍內加以說明。實際上，這些原則並不符合我們已經檢驗過的那些原則，但是它們在中國卻得到了承認，被認為是準繩。它們在它們的祖國的土地上，得到了那裡古時候的學者們的權威的支持。這種技藝在那裡得到了普遍的運用，這裡可以看到，它是經過了很長時期的檢驗的，它的運用具有很大的科學性。

在談到陰陽這一對概念時他解釋說：

現在我們就來深入到問題的核心：這裡有兩個概念，我們的醫生通常把它們稱為溫和天生的濕，即溫和濕的因素，中國人稱之為陽和陰。照他們的看法，這是所有的物質形成的基礎，它們存在並以某種方式活動在物質的內部。中國人還說，氣是陽的載體，血是陰的載體。從陽和陰這兩個概念(被認為是明和暗)出發，又產生了一些其他的概念，如出生(產生)、縮小(消失)、太過、不足、連在一起和分開(分散)。此外還有一些互相對立和矛盾的現象，它們使五行和在天和地之間的世界上所有的東西中出現徵兆，發生變化，這些變化在一年中的不同季節有所不同，它們也發生在人的體內。人體內的每個器官都具有陽和陰的自然屬性，這些器官是從屬於它們的，在或大或小的程度上要聽從它們的命令。也就是說，這兩種屬性要影響到人的肢體狀況的好壞，決定一個人的生死。它們如果有了虧損，或者太

過或不足，就得馬上加以限制，或者重新建立起來，使兩者回到原來保持平衡的狀態。這兩種屬性相互之間也起作用，太過的溫生寒，同樣，寒也可以變成溫。這些變化一個接着一個不斷地產生，正像人們所說的那樣，夏天過後，秋天就來了，然後是冬天和春天，它們都是互相矛盾和對立的。因此，具有輕的自然屬性的自然和原始的溫即陽都浮在面上，它是開放的，它不斷地擴展，會變得稀疏。相反的是，濕的因素即陰的內部較重，很少活動，處於凝固和封閉的狀態。

很顯然，卜彌格完全瞭解了《黃帝內經》的哲學基礎，對陰陽五行說做了較好的介紹。我們發現卜彌格不是一般的介紹《黃帝內經》，而是真正讀懂了這部書，理解了它。在他談到陰陽五行理論在身體內的脈搏跳動表現時他寫道：

在一次充分的呼吸的時間內，陽即氣和陰即血在人體中流動六寸的距離，因此在我們的二十四小時（也就是呼吸一萬三千五百次）的時間內，血和氣要走八百零十丈遠。在一次呼吸的時間內，血和氣要走六寸遠，一個健康人的脈搏要跳動四次到五次，這個規律的發現已經長時期地運用在中國的醫學中。由此便可以得出一個結論，既然人在一個天文日即二十四小時要呼吸一萬三千五百次，那麼照這個數，脈搏的次數就不應多於七萬六千五百次，也不應少於五萬四千次，這個數就是在生命的一次迴圈中的脈搏的次數，它和天周轉五十亭相對應。如果在一次迴圈中脈搏動的次數比這個正常的次數少或者多，那就是說脈的搏動太慢或太小，或者太快或太大，說明一個人的健康狀況不好，他的器官和脈的運動的規律不符合天的運動規律，他的機件的功能不正常。

這樣他們又確定了對一個健康人和一個病人在特定時間內的測算脈搏的方法。一個健康人一刻鐘要呼吸一百四十次半，他的脈搏的次數不應少於五百六十二次，也不應多於七百零三次。在這個時候，他的生命迴圈中的血和氣流動了八丈四尺三寸遠或者更遠一點的距離。像中國人說的那樣，血和氣的迴圈也包括每一個重要和比較不重要的器官的迴圈，它們的迴圈是通過屬於它們的經來進行的，和氣的不停息的流動一起，造成了一個生命的圓圈。我在這裡述說的一切都已經寫在表格中，這些不很精確的解剖圖在中國的古代就已經制定和加以說明了。

中國的這個關於迴圈的理論是在一部很古老的書《內經》中提出來的，黃帝，也就是第三個皇帝，在基督前2689年開始統治中國的一位君主被認為是它的作者。這個理論被他的後代們全部接受並加以運用，所有的醫生都以它為依據，按照某個時間自然呼吸的次數(總是成比例的)來進行脈診。

這段話部分內容來自《黃帝內經》中的〈靈樞·五十營〉第十八篇：

黃帝曰：“余願聞五十營奈何？”岐伯答曰：“天週二十宿，宿三十六分，人氣行一周，千八分。日行二十八宿，人經脈上下、左右、前後二十八脈，周身十六丈二尺，以應二十八宿，漏水下百刻，以分晝夜。故人一呼，脈再動，氣行三存；一呼，脈再來，氣行三存。(……) 一萬三千五百息，氣行五十營於身，(……) 所謂交通者，並行一數也，故五十營備，得盡天地之壽矣，凡行八百一十丈也”。

從這裡我們看到卜彌格對《黃帝內經》是比較熟悉的。

第二、卜彌格第一個向西方介紹了《脈經》

西晉太守令王叔和所撰寫的《脈經》是我國最早的脈學專著。全書十卷，九十七篇，分別討論了二十四種病脈體象、脈理、診脈法；關於

寸、管、尺各部脈象的主病與治療等各種脈珍與通過脈象治療的方法等等。

卜彌格寫有〈對作者王叔和脈診醫病的說明〉一文。文章的第一部分討論“七種外脈的治療方法”，文章的第二部分討論“八根內脈的治療方法”。王叔和的《脈經》中將脈象分為二十四種，卜彌格這裡提到了十五種，並列出每一種脈象所需治療的藥方。如說到治浮脈，他列出：

> 處方：取柴胡、黃芩、五味子、白芍藥、人參、桑白皮各五錢，將它們搗碎，放在盛了水的玻璃杯裡，加上薑片，放在火上熬煮，煮到祇剩下十分之七的水，然後把剩下的渣滓和沉澱物去掉，將溫熱的藥湯喝下去。

卜彌格還介紹了中醫望診切脈的方法，他在〈一篇論脈的文章〉中說：

> 第一根上面的脈（叫天脈，和人體上面的區域對應）主陽，因此這裡的自然脈是浮脈和洪脈。第三根下面的脈（叫地脈，和人體下面的區域對應）主陰，因此它跟中間和上面的脈相比較，就是深脈了。它和樹根一樣，跟樹枝和樹葉合在一起，就成了一株樹。中間的脈(叫人脈，是天和地中間的脈，和人體的中間部分對應）既不是浮脈，也不是深脈，它是適中的脈，事實上就是中脈，其中有陽，在第一個位置上，也有陰，陰會落到地上，掉到下面，下面叫關，像我們所說的那樣，中間受到了邊緣部分的限制，就像樹杆一樣，它的兩個末端是樹根和樹枝。
>
> 中國人並不是按順序看脈，而是——就像我已經說過的那樣——在同個時候診三次脈：首先用手指輕輕地按一下，診面上的脈。在診斷中間的脈時，把手指稍微按重一點。下面的區域是基礎或根，要使勁地按，按到神經和骨頭上。用這個辦法可以對脈搏進行全面的診斷，最後確定病是在表面上即人體的外部還是發生在內部的根上。因此，當人們知道根上的脈有偏差後，就可以確定它是不是危及到了生命。
>
> 人體一部分器官在左邊的一部分，另外一部分器官在右邊，因此有些器官的狀況是要通過診右手上的脈，而另外一些器官的狀況則要通過診左手上的脈來瞭解。我在這裡說得很簡單，但我在下面畫了一個圖像，可以說明我對這些事情一點初步的看法。

對於如何望脈，他介紹的也很詳細，在這篇文章中說：

> 首先要測定脈搏的次數，在這個次數中如果發現了脈的不足或太過，快了或者慢了，就可以知道機體的狀況。醫生要確認他對病人的症狀的看法，他自己首先要保持健康的狀態，有充沛的精力，沒有任何病痛，然後他才能用手去診斷病人。首先他要對病人進行檢查，看這個人的狀況怎麼樣，他的皮膚、姿態和自然的體形，同時也要考慮到一年中他所在的季節以及他的外部的表現，然後再安安穩穩地把病人的手放在一個小枕墊上，用自己右手的三個手指按在病人左手的第一個位置上：把中指按在稍微下面一點的手腕凸起的那塊骨頭上 ，把食指按在第一個位置上，把無名指按在下面的第三個位置上。
>
> 醫生還要以同樣的方法用自己的左手診病人右手的脈，不管右手還是左手上的每一根脈都要趁斷三次，就像上面所說的那樣，表面上診斷一次，中度地診斷一次，再深層地診斷一次。因此對每隻手上的脈一共要診斷三次，在三個不同的地方。此外，每次脈診都要用呼吸九次的時間，這就是讓它搏動四十九次。從脈搏的次數可以看出偏差：陽和陰不是太過就是不足。
>
> 通過對於脈的狀況和搏動的次數的觀察，可以看出在哪個位置上的脈是不正常和不自然的，陽是在它主宰的上面的第一個位置上，還是滑到了下面陰主宰的位置上，或者與此相

V
Zingiber
土 Sēm
姜 Kiām

反，陰從下面昇到了上面。此外，脈是不是從下面的骨頭旁邊昇到了皮膚的表面，或者從皮膚的表面落到了神經和骨頭上，或者在下落的時候消失不見了。另一方面，我們要注意的是，這種長時間的耐心觀察和運用就會使得人們有了經驗，能夠認識一些自然的規律，瞭解脈的各種不同和不斷變化的狀態。脈搏(令人奇怪的是)有重有輕，這也會表現出來。中國的醫生們應當受到真正的贊揚，我們在這裡很簡單地介紹了他們的功績。在一些書的複印本上，我們看到了各種不同的幾乎令人難以置信的現象，因此要加以說明。

卜彌格對王叔和在中國醫學上的地位十分清楚，在〈放在《處方大全》前的另一篇前言，這同一個神父〉一文中他明確地說：

下面要介紹的這本書是一本關於治病的原則或方法的非常有用的指南，這些原則或方法是中國第一批功勳卓著的醫生所發現和制定的。根據流傳下來的記載，它們都經過了王叔和的整理和編纂。現在，所有中國的醫生都極力想要繼承他的這個傳統，對他關於脈博的論述沒有任何懷疑，也完全相信他的這些治病的方法。根據這裡所說的通過脈診來治病，有他們長時期被認可的經驗。這裡介紹的藥物也完全可以使病人恢復健康。

第三、卜彌格推動了中草藥的西傳

卜彌格有〈中國人用於醫療的簡單藥〉一文，在這篇文章中他向歐洲介紹了二百八十九種中草藥。根據我的初步統計，有九十一種在《神農本草經》中有，而且卜彌格所列的二百八十九種草藥中僅僅比《神農本草藥》少了十四種。他向歐洲所介紹的這本書的原本是甚麼，現在無法完全證實，但書中所介紹的內容絕大多數來自當時他可以查閱到的中國醫學家的著作，例如書中介紹童子尿的醫療作用，而李時珍的《本草綱目》就有一章專門介紹童子尿的藥效。所以，“卜彌格在這裡參考了中國16世紀著名的醫學家李時珍的偉大著作《本草綱目》。”我們可以說，這是中國的中草藥第一次大規模地向歐洲介紹，僅此一點就很有價值。同時，在元代時中國醫學就傳到阿拉伯世界，並經阿拉伯傳向歐洲。 卜彌格的這本書將每味中藥都配有中文和拉丁文，並表明藥效，從而銜接起歐洲對中藥的歷史記憶。

下面我們從他的這本書擇取五種中藥，可以略見這本書的結構和內容。

（一）黃精 Polygonatum sibiricum Redoute。這是一種日本的樹根，有甜味，藥性平和，入肺和胃，補陰，能使病人恢復活力，呼吸暢通。把這種樹根放在水中熬煮九次，讓水汽蒸發掉，再把它曬乾，就成了這種藥。它的果實對人體有害。

（二）白菖 Acorus calamus L.。這種樹根的拉丁語叫 Acorus，味澀，性溫或者微溫，入心和肺，治久治不癒的血管硬化，能使衰竭的器官恢復活力。

（三）甘菊花 Chrysanthemum morifolium Ramat。這是一種苦中帶甜的花，性溫，入肺、肝、胃和腎，補陰、明目、去風。

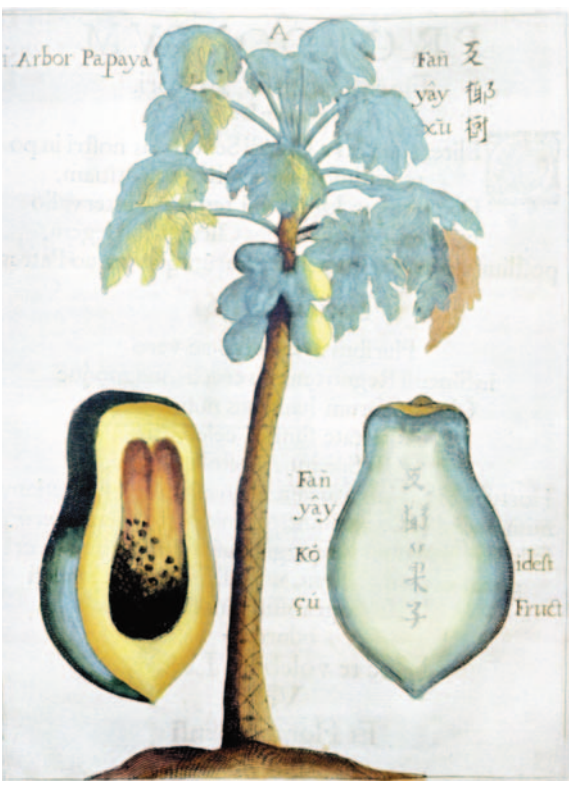
（四）人參 Panax ginseng C. A. Meyer。這種根有甜味，性溫，很珍貴。入肺，能提神，補血。可以從它那裡提取人參精，像從茶那裡提取茶精一樣，但它作為一種藥物不能和第三十二號的藜蘆一起使用。

（五）天門冬 Asparagus cochinchinensis (Lour.) Merr。這種根苦中帶甜，性寒，入肺和腎，解渴，要把它的核即心挖出來。

卜彌格在談到這本書時說：

這本書中所提到的藥物，都是用脈診的方法治病時所需要的，我要將它們介紹得詳細一點，以便歐洲的醫生們也能夠用它們治病。如果這裡有的說得不對，那是因為我缺乏經驗，而不是我的本意。大概還有一些完全不為人知的藥，因此難以確認，在歐洲的藥書中也找不

B
Arbor Ficus Indica & Sinica
Pā cyāo xū 芭蕉樹
Pā cyāo Kŏ 芭蕉菓子 Fru çú ctus


A
Arbor Papaya
Fan yāy xū 番鄖樹
Fan yāy Kŏ çú 番鄖菓子 ideſt Fruct

C
Kiā Ka giû giu xú Arbor
Kiā Ka giû giu Kŏ çu Fru ctus

D E
Li Cī Fruct Arbor

到。為了改變這種局面，我作過一些努力，比如我曾提議編製一個中藥的標本集，介紹這些藥物的用處，並配以圖像。為此我雖長期以來，利用我空餘的時間，一直在搜集材料，上帝要我完成這項工作，但是我所得到的材料並不很多。我從中國去歐洲的途中，曾在果阿停留，當時我有很多錢花，我在那裡寫給別人的信中，附上了我曾希望有人給我捎來的中藥的名單，好把它們介紹給歐洲人，根據我的經驗，來瞭解這些大概也還是有用的藥品的性能。後來我又想從印度或澳門的商人那裡買到這些藥，但是我的這些願望當時都沒有實現。我要在我這本書中寫上中文的藥名。有幾味藥的名稱，如大黃和茯苓的中文名稱我已複印了一份，寄到歐洲去了。還有一些珍貴的藥生長在中華帝國各個不同的地方，我是在那些地方採集到的。

從這裡我們看到卜彌格為寫作這本書花費了很大的氣力，他的《中國植物志》中也有這本書中所提到的藥，如上面我們展示的“大黃”。

第四、卜彌格開啟了西人的中醫研究。

卜彌格不僅僅是對中醫的翻譯和介紹，將中國文化的瑰寶傳播到歐洲，同時，由於他自己的對醫學的熱愛和家學的傳統，他也是歐洲歷史上最早對中醫展開研究的學者，僅僅將其定位翻譯家是遠遠不夠的。首先，他所寫的《耶穌會在中國的傳教士卜彌格瞭解中國脈搏理論的一把醫學的鈅匙》是一篇重要的研究中醫的學術著作。這本著作共有十八章：

第一章：一個人的生命之源和健康之源在哪裡?

第二章：人的生命在哪裡？

第三章：通過哪些管道也就經，那生命和健康的源頭的實心器官和內裡把生命和健康輸送給人體的其他部分?

第四章：十二根經有甚麼自然的屬性，這十二根管道是從哪裡來的? 在人的健康和生命中，會出現甚麼偏差？

第五章：人體中的五行是如何間接地通過十二根經被輸送到它們該去的地方，怎樣才能觀察到那些自然和超自然的現象?

第六章：根據十二根經中的五行屬性，人體甚麼地方最適合於脈診？

第七章：除了以上提到的脈的位置外，在人體的三個部分中，還有沒有別的位置可以用來研究十二根經和它們的屬性呢？

第八章：組成人體的物質的最好的源頭在哪裡？能夠反映十二根經的狀況的每一根脈都出現在甚麼地方？是不是祇有匯集着動脈的手上才有脈，除了手上，別的地方還有沒有脈？

第九章：難道祇能在動脈源頭所在的左手上去對脈進行診斷？也就是說，診斷左手上的脈就夠了嗎？是不是也要診斷右手上的脈？

第十章：為甚麼診手上的脈最好，每隻手上的脈都在甚麼位置上？

第十一章：脈在左手和右手的三個位置上如何反映生命源頭的構建和狀況？這些位置之間相互依存的關係表現在哪裡？怎麼去認識這些相互依存的關係和按脈的輕和重？

第十二章：如何測算右手和左手上各個位置的脈？血氣的迴圈是怎麼算的？在測算脈搏的時候，怎麼知道它所反映的人體的狀況是健康或者有病？測算的標準是甚麼？

第十三章：血和氣的迴圈所引起的日夜不停的脈搏運動，是通過呼吸的次數和以小時和刻來計算的天體運動的時間來測算的。

第十四章：那種能夠診斷出正常脈搏的最容易的方法是甚麼？從脈的本身怎麼知道一個人的健康狀況，他的病和死?

第十五章：孩子和成年人的呼吸量是不是一樣的? 男人和女人、瘦人和胖人、高個子人和矮人、行動遲緩的人和愛活動的人的脈搏的性質和品質是不是一樣的? 如果在某個時間內脈搏遲緩，這是不是說馬上就要生病了，由於氣（力量）之不足和脈搏動的次數不夠，病人是不是馬上就要死了?

F
Giâm
pŏ
xŭ.i Arbor
Giâm
pŏ
Kŏ Fru
çu ĕt'

Fructus
Fân
pŏ
lŏ
mié
G
Kŏ
çu
ab Indis Ananas
Fân
pŏ
lŏ
mié
Xu, i Arbor

ManKŏ
Fruct'
Arbor
ManKŏ ab Indis Manga
Fru.
fructus
çu

I
Pî
pâ
Kŏ Fru
çu ĕt'
Pî
pâ
Xŭ.i Arbo

第十六章：中國人分出來的脈的種類，他們對這些脈的介紹和他們繪製的插圖。此外， 在一年四時的脈中，哪些因素是主導的? 實心和空心器官的屬性是甚麼?

第十七章：右手和左手的三個位置上先天（自然）的脈和屬於它們並且與六個實心器官和六個內裡（空心器官）連在一起的十二根經是甚麼?

第十八章：一個健康人屬於十二根經和氣的源頭的脈的位置是不是既在左手，又在右手上? 隨着季節的變化，它的搏動是不是會變得紊亂?

通過這個綱目我們很清楚地看到，卜彌格不是在翻譯中國醫學的哪一部醫典，而是根據自己的理解將中國醫學的主要內容做了一個自己理解的梳理和研究。在這個綱目我們既可以看到《黃帝內經》的內容，也可以看到王叔和《脈經》的內容；既可以看到《難經》的內容，也可以讀到《針灸甲乙經》和《神農本草經》的內容。整個書的邏輯是卜彌格的，從宏觀的介紹到微觀的介紹，逐步展開，層層深入，將整個中國醫學融為一體，做了較深入地研究和發揮。

其次，卜彌格在向歐洲介紹中國醫學時做了創造性的發揮。他對王叔和的《脈經》一直很重視，在《脈經》中“原有明代袁表校本稱‘手檢圖三十一部’，沈際飛本作二十一部，今已亡佚。” 現存的《脈經》祇有文字沒有圖解，而卜彌格在《耶穌會在中國的傳教士卜彌格瞭解中國脈搏理論的一把醫學的鈅匙》這部著作中繪製了不少望脈的圖解，這些圖解即便在中國也是十分珍貴的。

另外，在介紹中醫的舌診時，他又繪製了三十六幅圖，目前我們所常用的曹炳章的《辨舌指南》是民國期間的著作，配有各類舌診的圖解， 但卜彌格給我們保留下了明代時的舌診圖解，這是十分珍貴的，其價值還有待中國醫學史專家論證。

同樣，卜彌格在《醫學鈅匙》一書中所繪製的人體針灸穴位圖也有着重要的學術意義。他第一次將針灸的穴位以圖解形式介紹給了歐洲，這些圖後來在歐洲早期漢學時代不斷被複製和描繪再版，從而大大擴大了中國文化在歐洲的影響。

同時，我們應該特別注意，卜彌格在向歐洲介紹中醫時，大量地運用了圖表的方法，例如，為了說明陰陽在血氣中的運行和脈的關係，他做了一個〈陽和陰在血和氣中迴圈表〉，這裡卜彌格實際上希望通過表格來更為明確和科學的表達中醫的思想和內容。卜彌格所做的這一系列的關於中醫的表格是中外醫學史上第一次這樣對中醫的表達，它代表了將中醫科學化和現代化的一種嘗試。其實，這種做法即使在今天也是很意義的。

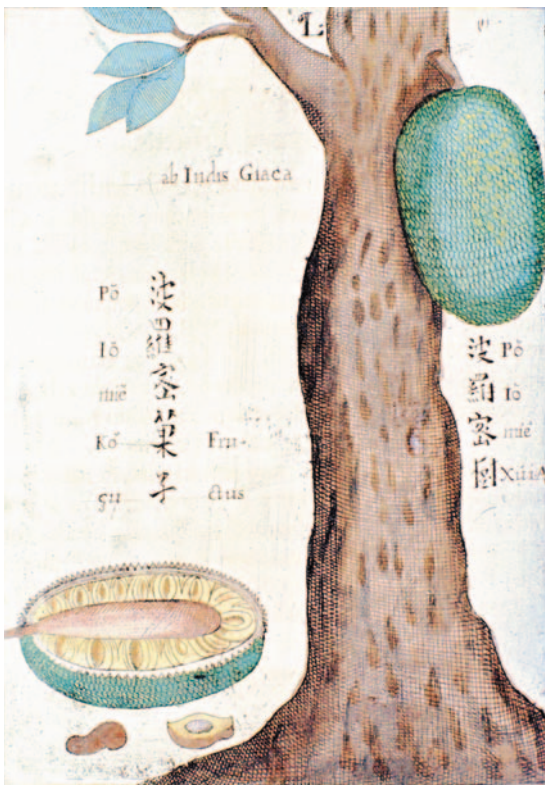
最後，我們可以說，卜彌格是第一個展開中醫和西醫比較研究的人。

他在〈耶穌會卜彌格1658年在暹羅王國給醫生們寫的前言〉中兩次將西方的醫學和中醫做比較，以引起歐洲醫學界對中醫的重視，他說：

> 現在我來談談這部著作。最高貴的先生們，用你們的聰明才智去仔細地研究它和運用它吧！事實上，你們早就讚同和接受過蓋侖、希波克拉底和你們偉大的祖先的學說，在日以繼夜的辛勤勞動中，創造了許多成果，你們有過許多失敗的教訓，也創造了輝煌。因此，你們現在就應當爭相研究和運用這些中國的經驗，把這些關於脈診的經驗加以整理和介紹，用來給歐洲人治病。我聽說全世界都利用過他們的經驗，因此我最終還是決定推出我的這部著作，如果遇到反對者、不懷好意的人和有妒忌心的人對它的攻擊，請你們維護它。我要為這個在治病的技藝中取得了成就的民族而祈禱，但願他們也不缺少天上的醫生診治靈魂的藥。因為天上的醫生能夠將死人一樣蒼白的顏色治好，使病人恢復健康，使他完全復活。光榮永遠永遠屬於帝國。

他在文章中還對蓋倫的脈診和中國的脈診做了比較，他說：

K
ab Indis
& Lusitanis
Coyaua
臭菓樹
Kŏ
Xú i Arb
臭菓子
Chèu Kŏ
Kŏ Fru
çu ctus


L
ab Indis Giaca
Pŏ
Iŏ
muĕ
Kŏ
çu
波羅蜜菓子
Fru
ctus
波羅蜜樹

Q
Piper
椒 Hŏ
秩 cyao
T
Chinà
茯 Fŏ
苓 Lim
樹 Xú i Arbor
根 Kēn i Radix

R
O
Cinnamomum
桂 Qury
皮 pi
樹 Xú i Arbor
菓 Kŏ Fru
子 çu ctus
樹 Xú i Arbor
菓 Kŏ Fru
子 çu ctus

這位黃帝也教中國人學習這種技藝，它已經被中國的醫生們採用，他們正在利用這門學科，傳承這門學科。可是我們要想一想，我們知不知道脈診不是蓋侖的發現，而是別人的發現呢？ 上面提到的脈診，一般來說是沒有人知道的，我在《醫學的鎖匙》中，要對它具體地介紹一下。所有的人從蓋侖開始，都祇是在一隻手上進行脈診，可黃帝不僅在左手上診脈，他還要大家首先在右手上診脈，因為在右手的脈上，也能看出生命的開始和結束的表象。蓋侖祇是對左手一個位置上的脈去進行診斷，但黃帝認為，既要對右手三個位置上的脈去進行診斷，也要診斷左手三個位置上的脈。他教導說，在右手和左手上，都能夠對脈進行區分和診斷。不同的位置上的脈有深有淺,有重有輕。黃帝還說，脈能夠準確無誤地反映出一個人是死是活，要根據呼吸的時間來測定它搏動的次數。 蓋侖對脈研究過很長的時間，但他卻不知道如何測定脈搏的時間。

卜彌格這裡指出了西方醫學起源於希臘的希波克拉底（Hippocrates of Cos, 約西元前 460-前377年），指出了羅馬時期醫學集大成的蓋倫（Claudius Galenus of Pergamum, 129-199）。從卜彌格的這個介紹來看，他顯然認為蓋倫雖然也做過脈診，但沒有《黃帝內經》中對脈絡分析的深入。愛德華．卡伊丹斯基認為“蓋侖除了知道正常的脈和過快或過慢的脈的區別外，不知道別的脈”。通過比較他對中國古代醫學給於了高度的評價，認為中華民族是“這個在治病的技藝中取得了成就的民族”，他號召歐洲人“你們現在就應當爭相研究和運用這些中國的經驗，把這些關於脈診的經驗加以整理和介紹，用來給歐洲人治病。我聽說全世界都利用過他們的經驗，因此我最終還是決定推出我的這部著作，如果遇到反對者、不懷好意的人和有妒忌心的人對它的攻擊，請你們維護它。”

卜彌格的這個中西醫比較雖然略顯簡單，但卻開創了中西醫比較的先河，他對中醫的高度評價直到今天也值得我們認真的反思。

正是卜彌格的漢學著作激發了雷慕沙對中醫研究的熱情，他的博士論文直接選擇了關於中醫的題目《論中國人的舌苔診病》（*Dissertaio de Glosso-semeiotice-sive de signis morborum quae è lingua sumuntur, praesertim apud Sinenses,* 1813）。雷慕沙在他的博士論文直接參考了卜彌格的《通過舌頭的顏色和外部狀況診斷疾病》，在他擔任法蘭西漢學教授以前他又出版了《中醫歷史研究》（*Recherches historiques sur la médecine des Chinois,* etc., 巴黎：1813）[89]。

雷慕沙的這些中醫研究的成就直接導致了他被選為法蘭西學院的第一位教授。“1814年12月11日，隨着法蘭西學院開設漢學講座，漢學研究則具有了一種完全不同的面貌。這個日子不僅對於法國漢學界，而且對於整個歐洲漢學界，都具有決定性意義。”[90]

從卜彌格到雷慕沙，歐洲早期漢學完成了它從傳教士漢學到專業漢學的轉變。

結　論

這次中文版《卜彌格文集》的出版是中西文化交流史上的大事。因為，這是有史以來第一次用卜彌格的名字出版他的文集，西方出版界至今也沒有出版過《卜彌格文集》，也從來沒有對卜彌格的醫學著作做過系統的整理。這個中文版在世界範圍內，無論是東方還是西方，都是第一次集結卜彌格的著作並將其出版，學術意義重大。特別是將卜彌格的醫學著作整理出版，使我們看到中醫在西方傳播的起點，這對我們研究中國文化在歐洲的傳播有着重要的意義。

在《卜彌格文集》出版之際，在學術上有兩點應加以說明。

第一，對明清中西文化交流史的研究要始終採取對東西雙向研究同時進展的方法，即一

方面要研究西方文化在中國的傳播和接受，另一方面，也要研究中國文化在西方的傳播和接受。1500-1800年間是全球化的初始階段，也是中西方近代思想形成的階段。此時無論是西方還是東方都不再是一個相互封閉的文化單元，東西方文化之間的交流和影響比今天我們想像的要大。我們祇有在中西方文化和思想的互動中才能真正揭示世界近世思想的形成，才能真正說明西方近代思想的起源和中國近代思想的起源。從這段歷史中我們將可以看到，那種僅僅從西方或者僅僅從中國解釋自己的文化和思想的做法都已經與實際不符。在全球化的今天，探討中西兩大文明在全球化初期的相遇與相互影響，對釐清近四百年的世界文化史，對重新說明中國文化和西方文化各自的價值和意義都是極為重要的。

在研究明清中西文化交流中，西方漢學界一些學者提出所謂的“漢學轉向”。這樣的提法，對中國學術界來說毫無意義，也沒有任何新意（儘管有不少中國學者跟着喝彩）。因不僅在中國近代的學術史上有陳垣先生以中文文獻為主要研究對象，取得重大的成就，也有今人黃一農、湯開建在中文文獻的研究上成就顯著。他們取得的這些成就是那些漢學家們很難與其相比的。中國學者繼續在中文文獻，在中國語境和文化中展開西學東漸的研究將是我們長期的一個任務。黃一農的《兩頭蛇》的出版，標誌者中國學者在漢語文獻的研究上重新獲得了自己的發言權，不重視中國學者的漢文研究的成果，一切已“洋”為重的時代過去了，儘管我們將繼續採納漢學家們在中文文獻上研究的成果。

“漢學的轉向”這一論斷對西方漢學界來說有一定價值，但將其作為指導中國學術界研究的範式是很成問題的。這不僅在於上面所說的，使年輕的學者們誤認為這種側重中文文獻的研究方法是這些漢學家教會我們的，更為不妥的是這樣的研究導向實際上限制了中國青年學者的研究視野。明清之際的中西文化交流決不僅僅是西學東漸，決不僅僅是中國天主教史的研究，它同時還有中學西傳，還有在全球化初期歐洲思想文化的變遷研究，還有中國思想文化對歐洲的影響，正像基督教文化影響了中國一樣。在這方面中國學者也有可喜的進展，許明龍的《黃嘉略與法國漢學》，張國剛和吳莉韋的《啟蒙時期的歐洲中國觀》都是值得稱道的著作。

但我們應看到，中國學者在中學西傳方面有着語言的先天不足，這限制了我們學術的視野。有兩條辦法解決這個困難：其一、下決心將這一時期西方文獻的有關中學西傳的文獻翻譯成中文，像日本學界一樣將四百年東學西傳的文獻扎扎實實地翻譯成日文。或許在翻譯中有這樣或那樣的不足，我們以開放的態度接受批評並改進翻譯。北外的中國海外漢學研究中心以此為宗旨開展研究和翻譯工作。清代來華傳教士嚴嘉樂的通信《中國來信》目前祇有捷克文和中文版，萊布尼茨《中國近事》在全球範圍內祇有中文的全譯本，在萊布尼茨的故鄉至今也沒有全部的德文譯本，這些都表示了中國學術界在學術上的決心。要研究1500-1800年的中西文化交流史，中國學者必須掌握拉丁語系的文獻，這樣在和國外學術的交流中才能較為平衡。正像《卜彌格文集》一樣，這是我們一系列拉丁語系文獻翻譯的一部分。學術是要一代人接一代人長期堅持做下去的工作，一代人祇能做一代人的事，為了整個中國學術界的進步，中學西傳基本文獻的整理和翻譯工作必須這樣一步步地做下去。沒有這樣基礎性的翻譯工作，僅依靠英文本是不可靠的。這一工作的意義，我們祇要舉一個例子就可以說明問題，近二十年來如果沒有金國平先生對葡萄牙文獻中的澳門做系統的翻譯和研究，就不可能有今日澳門研究之進步。

其二，積極同西方學術界展開合作。對中學西傳文獻的整理和翻譯工作剛剛開始，在西方的許多檔案館還有大量關於中國的原始文獻和手稿，清理這些檔案，系統地做出西方各國關於中國文獻的書目、文獻目錄，以及和西方學者一起聯合整理這批文獻和手稿，都是中國學術界與歐洲學術界可以展開合作的重大項目。《卜彌格文

集》的出版就是這種合作的成功範例，沒有愛德華· 卡伊丹斯基先生幾十年的文獻收集和整理工作，就不會有《卜彌格文集》的出版。同樣，沒有中國中醫研究者對愛德華· 卡伊丹斯基先生的幫助，沒有張振輝先生的認真翻譯和投入，也不會有這本文集的出版。

第二、獨立自主地探索1500-1800年間的中西文化交流，客觀地評價西方的東方學成就。近年來中國學術界後學十分熱鬧，跟隨賽義德的《東方學》理論來構造自己的理論的學術的學者不在少數，有的人洋洋大觀，編寫出十餘本的著作。平心而論，賽義德的《東方學》提出了一些重要的思想，許多觀點令人拍案叫好。但我們同時應看到，賽義德的《東方學》以及其他的後殖民主義理論在理論上有者自身的不足，他在對待西方東方學上有很大的偏頗。作為西方東方學重要內容的西方漢學雖然賽義德本人涉及不多，但有些學者模倣着後殖民主義的理論，對西方漢學也做了賽義德式的批評，對當下中國學術界所展開的西方漢學研究被他們稱之為“漢學主義”。這樣的批評是很不全面的，這些學者並未對西方漢學的歷史做深入研究，他們在研究中也往往分不清中學西傳的歷史和中國文化傳入西方後所產生的影響這兩個有聯繫而有區別的部分，也從未對中國文化西傳的具體文本、人物、歷史事件做深入的個案研究。這樣，在這些學者的著作中雖然也多有新意，但當他們用後殖民主義的理論來解釋1500-1800年間的中西文化交流時，很容易忽略了中國文化傳入西方的複雜性和西方對中國文化接受的複雜性與多樣性。他們祇是將賽義德對西方妖魔化阿拉伯文化的話語改為西方關於中國的話語，在理論上並未有多少創造。他們所使用的理論基本上是從後殖民主義和形象學那裡學來的。西方的形象學多有創造，但仍不足以解釋中國和西方文化的交流和兩大文化之間的相互理解。

我們承認至今在西方漢學界也仍舊存在着賽義德所說的那種後殖民主義的心態的漢學家。他們認為中國學者無法真正地研究自己的歷史和文化，祇有西方學者才可以真正看清中國歷史文化的本質。的確，有些漢學家一直想充當中國學術界的“師爺”。上面我提到的在研究中國基督教史的領域，這樣的漢學家表現的就十分典型。對這樣的漢學家我們應同其討論，揭示其文化態度上傲慢的理論根源。我們不需要仰視漢學家，以一種不健康的心態看待他們。

同樣，我們也不需要賽義德那種從根本上否認西方全部東方學成就的虛無主義的文化態度，也應看到許多西方漢學家在對中國學術研究的過程中做出過許多貢獻，西方漢學家的這些成就成為我們今天展開中國自身學問的出發點或者一個重要的繞不過去的學術環節。我們不需要那種站在民族主義立場上對西方漢學家的俯視的態度。

西方漢學家是中國學術界展開研究自己研究時必須面對和關注的一個群體，對海外漢學的研究和關注是上個世紀80年代以來中國學術界的一個重大的學術提昇。但在海外漢學的研究中仰視和俯視海外漢學家的態度都是不可取的，平視西方的漢學家是一個中庸、正確的文化立場。對於漢學家們所取得的成績，我們應學習；對於他們學術上的問題，我們平和地與之討論；對於漢學家中那些想當中國學術的“教師爺”的人，我們揭示其文化立場的問題，與展開對話和討論，告訴他們這樣的夢想是有問題的。

但這種文化上的自覺，這種學術上平和與自信，在中國學術界已經喪失很久了。在理論上依賴西方學術理論，缺乏理論的自覺性；或者反其道而行之，完全固受本土，對外邊的理論不聞不問，無法同外部學術界對話，這已經是近三十年來中國學術界的通病。1500-1800中國和西方文化的交流史是一段十分特殊。有着自身特點的文化交流史。我們應在理論上樹立理論的自覺，獨立自主地創造自己的學術理論，用一種新的理論解釋這段複雜的歷史過程。

“路漫漫其脩遠兮，吾將上下而求索!”

2008年1月19日寫於北京遊心書屋

2010年3月3日定稿於北京遊心書屋

【註】

（1）關於卜彌格去海南島的時間，歷史學家們的認識並不完全一致，參閱費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，頁275，中華書局1995年；愛德華· 卡伊丹斯基著、 張振輝譯《中國的使臣：卜彌格》頁76，大象出版社2001年。

（2）關於卜彌格與南明王朝的關係，中外學者多有論述，伯希和（Paul Pelliot, 1878-1945）在他的〈彌格傳補正〉（Michel Boym）一文中指出在上個世紀西方已經出版了〈波蘭耶穌會士卜彌格及中國明朝之亡（1646-1662）對於極東傳教會史之貢獻〉、〈卜彌格奉使傳〉。（參閱馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁178-179，商務印書館1999年）中國學者高勞、張星烺、顧保鵠、羅光、方豪、黃一農等人都有專文論述。

（3）關於此書我們下面還要做專門的介紹。

（4）（5）（6）（7）（9）（11）（13）（16）羅馬耶穌會檔案館 Jap. Sin.77

（8）（10）（12）（14）（15）（17）參閱黃一農《兩頭蛇》，國立清華大學出版社2001年，頁367；頁368；頁360；頁362；頁362；頁366。

（18）錢海宗《南明史》第二冊頁119，中華書局2006年。

（19）道光十三年《肇慶府志》卷二十二〈記事〉。

（20）（22）沙不烈〈卜彌格傳〉，載馮承鈞《西域南海史地考證譯叢》第三卷，商務印書館1999年，頁64；頁59。

（21）轉引自黃一農《兩頭蛇》，頁334-336，國立清華大學出版社2001年。

（23）金國平〈從耶穌會史料考察南明史上的幾個疑點〉，載《中西文化研究》，2007年12月，澳門理工學院。

（24）馮承鈞《西域南海史地考證譯叢》第三卷頁199，商務印書館1999年。

（25）愛德華· 卡伊丹斯基著、張振輝譯《中國的使臣：卜彌格》，頁103-104，大象出版社2001年。

（26）伯希和認為時間是1649年中，在曾德昭完成給永曆朝的彌撒後返回澳門，將卜彌格留在了肇慶。參閱伯希和〈卜彌格傳補正〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁198，商務印書館1999年；費賴之著、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》曾德昭傳，上卷頁150，中華書局1995年。

（27）伯希和《〈彌格傳補正.，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁191，商務印書館1999年。

（28）費賴之著、馮承鈞譯《在華耶穌會士列傳及書目》瞿安德傳，上卷頁273，中華書局1995年。

（29）（31）伯希和〈卜彌格傳補正〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，商務印書館1999年，頁199；頁152，

（30）沙不烈〈卜彌格傳〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷商務印書館1999年。

（32）伯希和〈卜彌格傳補正〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁217-220，商務印書館1999年；方豪認為卜彌格的這篇文獻最初是以波蘭文發表，1652年在羅馬刊行意大利文版，1653年在法國有兩部法文版，同年在德國有德文版及一部拉丁文版。此說有誤，伯希和有關這本書的版本已經講得很清楚。伯希和認為沙不烈所提到的拉丁文本祇是從德文版翻譯而來的一個抄寫本，而不是拉丁文刻本的鈔本。這個看法值得討論。在 John Lust 所編輯的《1850 年前西方關於中國的書》（*Western Books on China Published up to 1850*）的799號是卜彌格所的《中國王室皈依略記》拉丁文版書目，但實際上，這篇拉丁文卻收在 Lust 書目的260號一書中，書名為：*Relations de Divers Voyages curieux qui n'ont point este*'publiés …… 這格拉丁文的刻本題目是：Brifve Relation de la Chine et de la Notable Conversion des Personnes Royales & de l'èstat，這個刻本的時間是：le 29. Septembre de L'année 1652.這說明1652年的拉丁文刻本是存在的，伯希和認為拉丁刻本不存在，而祇有抄本的說法有誤。

（33）愛德華· 卡伊丹斯基著、張振輝 張西平譯《卜彌格文集》抽樣本39頁；伯希和認為 Michael Juniewicz 在他所編輯的 Listy rozne 第四冊頁70-81中，伯希和與沙不烈兩人認為，波蘭文的出版時間為1756年。參閱西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁153、223。

（34）何高濟等譯 《利瑪竇中國札記》頁426-427，中華書局1990年。

（35）參閱南炳文、湯綱《明史》下卷頁1163-1164，上海人民出版社2001年；樊樹志《晚明史》下卷頁1126-1130，復旦大學出版社2003年。

（36）即清太宗皇太極（1592-1643），年號崇德。

（37）愛德華· 卡伊丹斯基著、張振輝、張西平譯《卜彌格文集》抽樣本88頁。

（38）參閱黃一農《兩頭蛇》第九章。參閱金國平〈從耶穌會史料考察南明史上的幾個疑點〉，載《中西文化研究》，2007年12月，澳門理工學院。

（39）參閱黃一農《兩頭蛇》，頁333-337。

（40）（41）G. J. Rasen Dranz, *Ars dem leben des Jesuite Athanasius leich er 1602-1680*, 1850, vol. 1, p. 8.

（42）朱謙之先生在《中國哲學對歐洲的影響》一書中對此書

做過介紹，但他將該書第一版出版時間說1664年是有誤的。

（43）Toonneel van China door veel, zo geestelijke als wereltlijke, geheugteekenen, verscheide vertoningen van de natuur en kunst, en blijken van veel andere gedenkwaerdige dingen, geopent en verheerlykt.

（44）La Chine d'Athanase Kirchere de la Compagnie de Jesus, illustrée de plusieurs monuments.

（45）參閱 Jan Nieuhof "An Embassy from the East-India Company of the United Provinces; to the Grand Tartar Cham Emperor of china, delivered by their Excellencies Peter de Goyer, and Jacob de Keyzer, at his Imperial city of Peking"

（46）艾田浦《歐洲之中國》，河南人民出版社1992年版，上冊，頁269。

（47）《中國圖說》1986年英文版，序言。

（48）朱謙之先生的《中國哲學對歐洲的影響》是國內最早對該書研究的著作，朱先生將基歇爾譯為"刻射"。

（49）參閱馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷頁132。

（50）（波）愛德華·卡伊丹斯基著、張振輝譯《中國的使臣卜彌格》，頁230，大象出版社2001年。

（51）參閱計翔翔《十七世紀中期漢學著作研究：以曾德昭《大中國志》和安文思《中國新志》為中心》頁176-224，上海古籍出版社2002年。

（52）基歇爾《中國圖說》英文版第5頁。

（53）沙不烈（Robert Chabrié）在他的《名模奉使羅馬教廷耶穌會士卜彌格》一書中認為卜彌格漢學學術研究"近於膚淺"的結論是不公正的，卜彌格在中國地圖的繪製，對中國植物和醫學的研究在整個來華耶穌會士中都是很突出的。參閱馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁151，愛德華·卡伊丹斯基《中國的使臣：卜彌格》。

（54）卜彌格的這封信曾在1656年在維也納出版的他所寫的《中國植物志》一書中公佈。信中的羅若瑟，伯希和認為應是白乃心帶到歐洲的隨從。見馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁158。關於大秦景教碑的有關討論請看，《洪業論學集》頁56-63，計翔翔《十七世紀中期漢學著作研究：以曾德昭〈大中國志〉和安文思〈中國新史〉為中心》頁176-224，上海古籍出版社2002年。

（55）馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁159。

（56）米勒（Andreas Müller, 1630-1694）是德國17世紀最有名的漢學家，他的名聲鶴起主要是因為他聲稱自己發明了《中文鑰匙》（*Clavis Sinica*），據考這個未出版的《中文鑰匙》主要內容也是來自卜彌格的碑文研究。門采爾（Christian Mentzel, 1622-1701）原來是位醫生，當他1682年開始研究漢學時已經六十歲了，當柏應理（Philippe Couplet, 1624-1692）到柏林時，門采爾結識了他，並從他那裡開始了最初的漢語學習。耶穌會士閔明我（Claudio Filippo Grimald, 1639-1712）在柏林時，門采爾也跟着他學習了漢語。門采爾漢學研究的代表作是"Sylloge Minutiarum lexici latino-sinico-characteristici Observatione sedula ex Auctoribus & Lexis Chinensium Characteristicis eruta inque Specimen Primi Laboris ulteriùs exantlandi Erudito & Curioso Orbi exposita "這是一本祇有三十三頁的小冊子，每頁大約有二十五個拉丁字和相對應的拉丁化的漢字以及漢字符號。很顯然，這些漢字來自基歇爾《中國圖說》中所發表的卜彌格的大秦景教碑文的註音系統和漢字的碑文。巴耶(Theophilus Siegfried Bayer, 1694-1738）是17世紀德國漢學家中的成就最高的一位1726年2月，巴耶爾接受了俄羅斯聖彼德堡科學院的邀請，擔任那裡的希臘和羅馬古代歷史研究主席，從此開始了他在彼得堡的生活。這樣，巴耶成為歐洲歷史上第一個職業的漢學家。1730年他在彼得堡出版了他的漢學研究的代表作《中國博覽》，這是一部兩卷本的"漢語教科書"，雖然從今天的水準來看十分膚淺，"但它是在歐洲印刷的第一部關於漢語語言的著作"。這本書中卜彌格的碑文解釋也是漢語知識的主要來源之一。

（57）費賴之說，彌格前往羅馬時"天壽遣其左右二人隨行，一人名羅若瑟，一名陳安德。馮承鈞先生認為"羅若瑟原作 Josephko，陳安德原作 Andresin, Kin，茲從伯希和考證之名改正，而假定其漢名為羅為沈。"參閱費賴之（在華耶穌會士列傳及書目），上冊，中華書局1995年版，頁275。此處有誤，伯希和認為"此信劄題卜彌格名，並題華人陳安德與別一華人瑪竇（Mathieu）之名。安德吾人識其為彌格之伴侶，瑪竇有人誤識其為彌格之另一同伴羅若瑟。惟若瑟因病未果成行，此瑪竇應另屬一人。"伯希和認為，在這封信署名時祇有卜彌格一個人名，陳安德和瑪竇是基歇爾在出版時加上去的人名，他認為1653年時陳安德不在羅馬，因此，這個碑文不是陳安德所寫，而是瑪竇即 Mathieu 所寫，此人不是別人，正是白乃心返回歐洲時所帶的中國人。(參閱伯希和〈卜彌格補正〉，載馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁203。）我認為，伯希和這個結論值得商榷，因為在卜彌格這封信中已經明確指出，碑文的中文是他的助手陳安德所寫。

（58）基歇爾《中國圖說》第6頁，英文版。
（59）應是635年。
（60）應是638年。
（61）參閱愛德華．卡伊丹斯基著，張振輝譯《中國的使臣卜彌格》頁99，大象出版社2001年。
（62）馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁159。
（63）參閱費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》上卷頁453-459，中華書局1995年版。
（64）愛德華．卡伊丹斯基著、張振輝譯《中國的使臣卜彌格》頁235，大象出版社2001年。
（65）John W. Witek, S. J. 魏若望編《葡漢辭典》2001年澳門。
（66）愛德華．卡伊丹斯基著 張振輝譯《中國的使臣卜彌格》頁234，大象出版社2001年。
（67）正是基於這樣的理解，我們在從英文版翻譯成中文版時，這一部分無法翻譯，我們祇能將原來的拉丁文解釋和後來的英文解釋原文照錄，使讀者知道在歐洲第一次遇到漢文時，他們的反應和處理的方法。
（68）即《中國圖說》。
（69）即《耶穌會作家書錄》
（70）馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁160。其中《教理問答》在法文版的頁164-171，一面為拉丁字寫漢語，一面為法文譯文。〈漢文字典〉載入《中國圖說》法文版的頁324-367，亦用拉丁字寫漢語，旁列法文相對之字。
（71）費賴之本的中譯本名為“蘇如望”，參閱參閱費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》上卷，頁62，中華書局1995年版。
（72）馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁233。愛德華．卡伊丹斯基接受了波列斯瓦夫．什欽希尼亞克的觀點，認為法文版中的《漢法字典》祇是將《中國圖說》中的大秦景教碑碑文的註音和釋義按字典形式整理了，顯然，這是不對的。參閱《中國的使臣：卜彌格》頁234。
（73）馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁160。其中《教理問答》在法文版的頁164-171，一面為拉丁字寫漢語，一面為法文譯文。《漢文字典》載入《中國圖說》法文版的頁324-367，亦用拉丁字寫漢語，旁列法文相對之字。
（74）波列斯瓦夫．什欽希尼亞克說“這是卜彌格的一部真正詞典”。愛德華．卡伊丹斯基認為“在這個版本中，基歇爾發表的中法詞典，就是以普通形式出現的。但也可能由於技術問題，這部詞典中去掉了漢字”。見愛德華．卡伊丹斯基著、張振輝譯《中國的使臣卜彌格》頁234-235，大象出版社2001年。
（75）基歇爾《中國圖說》頁112，英文版。基歇爾在這裡所說的《中文字典》在柏應理所編的關於入華的耶穌會士在中國所寫的中文書書目中也有記載，標題為“Vocabularium Ordine alphabetico Europaeorum more concinnatum et per accentus suos digestum ”，參閱柏應理的“Catalogus Patrum Societatis Jesu, pp. 102-103.”
（76）馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁233。
（77）Federico Masini, “Notes on the first Chinese Dictionary Published in Europe (1670)”, *Monumenta Serica* 51 (2003), pp. 283-308.
（78）對於這個法文的翻譯者我們所知甚少，參閱 Federico Masini, “Notes on the first Chinese Dictionary Published in Europe (1670)”, *Monumenta Serica* 51 (2003), pp. 283-308.
（79）在即將出版的《卜彌格文集》中我們將1670年所出版的法文版的《中國圖說》後面所附錄的法語和羅馬拼音漢字的詞典作為附錄發表。
（80）愛德華· 卡伊丹斯基《卜彌格文集· 前言》，張振輝譯，抽印本第27頁。（以下用同上）
（81）（82）（83）伯希和〈卜彌格補正〉，載閱馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁234；頁238。
（84）即東印度公司。張振輝註。
（85）這封信保存在英國格拉斯哥大學的圖書館中，由於勒芬的保羅．德馬艾列爾(Paul Demaerel)的幫助，波蘭漢學家愛德華得到了這封信，這裡我採用了張振輝先生的譯文，見抽樣本32頁。參閱伯希和〈卜彌格補正〉，載閱馮承鈞譯《西域南海史地考證譯叢》第三卷，頁243-244。
（86）原文是拉丁文。張振輝註。
（87）原文是拉丁文：“Auctoris Vam Xo Ho Pulsibus explanatis medendi regula”, 87 張振輝註。
（88）原文是拉丁文。88張振輝註。
（89）在雷慕沙擔任漢學教授後，他對中醫的興趣也一直保持著，在以後的幾年他先後發表了，〈關於中國醫學〉（*Sur la médecine des Chinois*），載於《亞洲雜纂》第一卷第十四篇頁240-252，巴黎：1825；〈論針灸〉，載於《新亞洲雜纂》第一卷頁280-358，巴黎：1829；〈卜彌格〉，載於《新亞洲雜纂》第二卷第二十七篇頁226-228，巴黎：1829。以上文獻是由我的學生李慧提供的，在此表示很感謝。
（90）（法）戴仁主編，耿昇譯：《法國當代中國學》頁24，中國社會科學出版社1998年。

［圖片來源：波蘭漢學家愛德華提供，藏於歐洲各大檔案館］

鄂本篤之旅研究

譚樹林*

鄂本篤之旅是指17世紀初葡萄牙籍耶穌會修士鄂本篤從印度經中亞到中國的長途旅程。本文依據中外文獻，詳細論述了鄂本篤之旅的緣起、行程及影響，在此基礎上對以往研究中若干存疑問題詳加考釋。本文認為，鄂本篤之旅的最大貢獻在於證實了契丹即中國的另一名稱，從而解決了自中世紀以來一直困擾歐洲地理地圖學界的難題。

鄂本篤之旅是指17世紀初葡萄牙籍耶穌會修士鄂本篤（Bento de Góis）自印度經中亞到中國的長途旅程。16世紀以降，伴隨着通往印度新航路的開通，歐人來華多取海道。見諸史籍者，祇有鄂本篤是取陸路來華的，他也成為“明末惟一從陸道來的傳教士”[1]。那麼，在其他傳教士均取海道來華的前提下，為甚麼獨獨擁有水兵經歷的鄂本篤要取陸路來華？此行對東西方又產生了怎樣的影響？本文擬略陳管見，請方家賜教。

鄂本篤之旅的緣起

鄂本篤為葡萄牙人，1562年[2]生於葡萄牙亞速爾（Azores）群島中的聖米古埃爾島（the island of San Miguel）坎普地區的弗蘭卡城（Villa Franca do Campo）。關於他的家庭及年輕時的情況沒有留下任何記載，也不清楚他是何時、因為甚麼原因離開家鄉來到印度，參加了葡萄牙駐印度殖民軍隊。但有一點人所共知，鄂本篤像當時的許多士卒一樣，也沉溺於賭博等惡習之中。後來有一次他進入一座聖母堂，幡然醒悟，於是決定痛改以往的放逸行為。1582年2月，在接受了耶穌會印度日本省省會長范禮安（Alexander Valignano）的一番考察後，鄂本篤被批准加入耶穌會，進入果阿耶穌會修院學習。然而不足兩年，他就離開修院前往霍爾木茲。但不久他就後悔，又重新提出入會，得到允諾後，1583年3月底或4月初第二次加入耶穌會。[3]鄂本篤在果阿生活了六年。1594年莫臥兒帝國國王阿克巴（Akbar）第三次給果阿耶穌會省會長寫信，要求派遣耶穌會傳教士到莫臥兒帝國宮廷。果阿耶穌會省會長鑒於前兩次努力失敗，對再次派遣傳教士到莫臥兒帝國宮廷遲疑不決。但果阿總督認為，“不僅僅從宗教意義上看待傳教團在莫臥兒宮廷的作用，更重要的是要從政治意義上去分析。也就是說，要從有利於葡萄牙殖民勢力將來對莫臥兒帝國擴張的政治意義上看問題”[4]。果阿耶穌會省會長遂按果阿總督的意見，第三次派遣傳教團赴莫臥兒帝國宮廷。這個傳教團由兩位神父和一名修士三人組成：兩位神父即哲羅姆·沙勿略（Jerome Xavier）和恩曼努艾爾·平海羅（Emmanuel Pinheiro），那位修士就是鄂本篤。1595年5月5日，他們抵達當時莫臥兒帝國的首都拉合爾（Lahore）。正是在這裡，哲羅姆·沙勿略神父從穆斯林商人那裡聽到有關契丹（Cathay）的情況。

據哲羅姆·沙勿略神父1598年7月25日自拉合爾寫給在果阿的東印度耶穌會視察員皮門塔（Nicolas Pimenta）神父的信，在莫臥兒帝國宮廷，

* 譚樹林，歷史學博士，南京大學歷史學系教授。

他遇到一位大約六十歲的穆斯林商人。據這位穆斯林商人說，“他是假裝使者進入那個國家，在首都汗八里（Xambalu）住了十三年。那是一個偉大的帝國，國王統治一千五百多座城池，其中一些城市人口眾多。他們當中許多人是 Isauitae（耶穌的信徒），但不全是，因為也有許多 Mussavitae（摩西的信徒）和 Mohammedans。”[5] 哲羅姆·沙勿略神父極為震動，在進一步向這位商人詢問了更多相關消息後，他確信契丹有相當多的基督教信徒，這位穆斯林商人還特別談到了契丹人的服飾和習俗。1598年8月1日，已返抵阿格拉的哲羅姆·沙勿略神父再次致信皮門塔，認為應該查清這位穆斯林商人所述有關契丹的真相。[6] 皮門塔將有關契丹的消息報告給羅馬耶穌會總會長克洛德·阿桂委瓦（Claudio Acquaviva）。他說：“（契丹）它位於東方的廣袤地區，那裡的許多東西吸引着我們考慮開闢新活動的可能性。（……）關於這個王國，哲羅姆·沙勿略在他1598年7月26日的信裡曾提及。”[7] 皮門塔隨信轉引了哲羅姆·沙勿略的信。[8]

哲羅姆·沙勿略和皮門塔所以對有關契丹的消息如此重視並報告上峰，是因為自13世紀開始，幾乎所有歐洲中世紀的旅行家在其見聞和著作裡都提到東方一個叫 Cathay（契丹）的國度，並敘及那裡有大量基督教信徒。實際上，“‘契丹’一詞在中文典籍與西方語文中的Cathay雖然字源相同，但所指不全相同”[9]，中文典籍的“契丹”源於契丹人建立的遼國。契丹人為中國北方的一個少數民族，原先生活在今內蒙古東部，916年，首領耶律阿保機領導建立起國家，國號契丹，又稱為遼。1125年，遼被女真人建立的金所滅。但是在遼滅亡以後，中亞各族及俄羅斯人常用 Khitai（Khitai 為契丹之拼音）指稱統治中國北方的政權，乃至成為對整個中國的稱呼。而西文中的Cathay一詞即源自 Khitai。由於蒙古人最初也是先佔據華北，“因此 Cathay 之名就和這個國家以及 Sin（Sina）聯繫在一起”[10]。1245年4月，奉教皇英諾森四世（Innocentius IV）之命出使蒙古的意大利方濟各會士柏朗嘉賓（Giovanni de Piano Carpini, 也譯為普蘭諾·卡爾平尼），1247年秋返回羅馬後，以拉丁文寫成出使報告《蒙古史》，這是歐洲人最早記述蒙古情況的著作。書中將中國稱為 Khitai（即 Cathay 的不同拼法），“從那時起，中國在西方被稱為 Kitai 或 Cathay”[11]。法國著名學者韓百詩（Louis Hambis）指出：“柏朗嘉賓對契丹人所作的描述在歐洲人中是破天荒的第一次；同樣，他也是第一位介紹中國語言和文獻的人。”[12] 以後，馬可波羅亦沿用此名詞。但《利瑪竇中國劄記》中寫道：“（契丹）這個名字從前在歐洲是從威尼斯人馬可波羅的著作裡為人知道的。”[13] 此言並不準確。因為據上述可知，歐洲人最早記述契丹者並非始自馬可波羅。利瑪竇所以如此表述，顯然是在使歐洲熟悉契丹之名及其新鮮事物方面，“波羅家族的遊記，比所有其它遊記發揮了更大作用”[14]。

但是，由於“元亡而中歐交通斷絕”[15]，直至16世紀初葡萄牙與西班牙探險家重來中國，“西方之不提及中國者幾歷二世紀，‘東方奇聞’亦不復為人稱述。中國之位置，即在學者心目中亦有不可思議之感。15世紀末，竟有學者置中國於里海附近，又有人置於印度河與恒河之間。其對於中國觀念之模糊，可想見矣”[16]。雖然歐人關於中國的觀念模糊，但是《馬可波羅行記》所談到的“契丹之名，在歐洲尚未全忘”[17]，15世紀末意大利航海家哥倫布（Christopher Columbus）的遠航，目的就是為了尋找馬可波羅描述的契丹，被稱為“葡萄牙的李維”的葡萄牙歷史學家若昂·巴羅斯就認為，哥倫布“反複讀過馬可波羅的著作，相當瞭解震旦王國和強大的日本島等地的東方事務，所以他興起通過西面海洋能夠到達日本島和其它未知陸地的念頭”[18]。16世紀英國人數次探險，“或由遠洋航行，向大西洋之西北，或由陸道，經俄國向中央亞細亞”，目的也是“尋訪契丹”，“而其結果，皆不過如秦漢時，中國方士之侈言海上三神山，望之如雲，臨之風輒引去，終莫能至，世主皆莫甘心焉。其在

印度營商傳教者，甚有視為意大利詩人憑空臆造寓言也”[19]。這樣，契丹是否真實存在，它與自海道來華的歐洲人所指稱的“中國”（China）是否為同一個國家，就成為亟待澄清的懸案。

實際上，對於歐洲流行的契丹和中國“是兩個不同而接壤的國家”這一看法，利瑪竇一直持懷疑態度。1596年10月13日，利瑪竇在寫給耶穌會總會長阿桂委瓦的信中說：“在信尾，我願寫一點，相信是您與其他的神父們皆會高興聽的消息。我推測去年我去過的南京城，基於很多跡象它應當就是馬可波羅所記載的‘契丹’都市之一。”對此，他提出兩點理由：“第一，因為在中國不曾聽說附近有甚麼國土有這麼大的城市；其次由於它享有偉大的特質與許多橋樑。雖然我不曾找到馬可波羅所描寫的那麼多的橋樑。”利瑪竇顯然也意識到這些論據並不充分，但他很有信心地說：“對這個問題我還會繼續給您報告，以便繪更正確的地圖，很少人可說會比我們知道的還多，這是我敢確定的。”[20]

1598年（萬曆二十六年），利瑪竇第一次短暫地進入北京，給利瑪竇證實其懷疑提供了良機。利瑪竇在回憶錄中說道：“長期以來而懷疑的一件事終於真相大白了，即中華帝國就是某些作者所稱為的大契丹，而北京就是當今中國皇帝的所在地。這些作者稱這個城為汗八里（Cambalu）。如果對我們的信念似乎還有任何懷疑，那麼我們將非常確鑿地證明它。”[21] 首先，從文獻記載方面，利瑪竇認為：“在中國國土內對它進行多次調查之後，未能發現有關這個廣闊的契丹帝國的任何東西，一個鄰國對於這樣重大的事情竟一無所知，許多世紀以來竟從未留下過與這樣一個大國進行戰爭或通商的記錄，這看來似乎是不大可能的事。”[22]其次，利瑪竇通過與穆斯林商人的交談得以確證，這就是1601年利瑪竇第二次進入北京，恰與兩位穆斯林商人一同住在四夷館。利瑪竇向他們詢問有關契丹的情況，“他們明確地告訴他，此時此地他們確實居住在大契丹，北京就叫汗八里。他們毫不懷疑這一點，而且他們說在他們來北京的整個旅途中，他們既未看到也未聽說過任何別的契丹。”[23]

利瑪竇把這些看來確鑿無疑的推測傳到印度和歐洲，這其中包括皮門塔神父、中國及日本區副省會長巴範濟（François Pasio）神父以及羅馬耶穌會總會長阿桂委瓦與富利卡提神父，希望得到他們支持，並“建議那裡的人修改他們的地圖，這些地圖上是把契丹置於中國北部長城之外的”[24]。但是，居住在印度莫臥兒宮廷的耶穌會神父們並不認同利瑪竇關於契丹僅僅是中國的另一個名字的看法。尤其是皮門塔神父，從莫臥爾宮廷神父方面得到的消息是“這個契丹王國在東方，在莫臥兒王國北面不遠。（……）那裡住着有很多基督徒，並且他們還有教堂和教士，遵守基督教的儀式”[25]，而利瑪竇來函中卻並未提到大量的基督教信徒存在。皮門塔神父“對於兩說，初則懷疑不決。繼則偏信莫臥兒諸神父之函”[26]。加之莫臥兒宮廷佈道團負責人哲羅姆·沙勿略堅持認為無論出於傳教還是證實此傳說，都應該派人前往探察。皮門塔同意哲羅姆·沙勿略的建議，指示他徵詢莫臥兒皇帝阿克巴的意見。阿克巴對此表示完全同意，並允諾給予支持和協助。皮門塔在得悉阿克巴的表態後，立即致函羅馬教皇、西班牙國王腓力二世，請求讚成此舉。皮門塔認為此次探險“即使沒有新的國家可發現，沒有被遺忘的基督教徒可尋找，這次探險也可能會導致開通比危險的海道更短的一條新的陸路通道”[27]。羅馬教皇和西班牙國王腓力三世出於各自的目的都發出急函表示支持。腓力三世還命令印度總督薩爾達格納（Aires de Saldanha），“用金錢和他的勢力支持視察員神父所提議的工作”[28]。

皮門塔神父清楚，要實現探險的成功，必須要有適當的人選。有些神父如那不勒斯神父安東尼奧、馬札雷諾等寫信自薦，但未被選中。[29]皮門塔神父最終選中鄂本篤，是因為他認為鄂本篤具有探險遠征所必備的個人條件。由前揭可知，1595年5月鄂本篤等到達莫臥兒宮廷，不久就深得阿克巴信任，成為“阿克巴（Akbar）之摯

友”[30]，屢被委以外交使命。1601年，阿克巴要與葡駐印度總督進行和平談判，鄂本篤即作為莫臥兒帝國的談判代表被派往果阿。正是在果阿，鄂本篤與皮門塔結識，而鄂本篤精通波斯語，深習回教風俗，使皮門塔極為欽佩。而精通波斯語、深習回教風俗“這二者對於準備從事這次旅行的人，看來都是必要的條件”[31]。費賴之神父亦認為鄂本篤乃因“其體力，其賢明，其堅忍，與其虔篤之信心，皆足辦此；且其熟習印度數種語言”[32]而被選中，誠為的論。

鄂本篤之旅的行程

1601年5月，鄂本篤完成與葡駐印度總督的和談任務後，返回莫臥兒首都阿格拉（Agra），進行旅行前的準備工作。印度總督薩爾達格納和果阿大主教梅尼賽斯（Alexis Menisius）根據腓力三世的命令，為鄂本篤備好了錢和護照，莫臥兒國王阿克巴也捐贈了四百金幣。鄂本篤遵照哲羅姆·沙勿略的訓示，為旅途順利計，主要用這些錢購買了大量商品，他本人亦改變服飾，“矯裝為阿美尼亞商人，衣短袖，戴小帽，腰插彎刀，負弓矢，留長髮，鬚垂至腹。總之，形貌服式皆類阿美尼亞商人也”。鄂本篤並取阿美尼亞名曰奧都剌愛薛（Abdullah Isai），“此種矯裝可以使之通行無阻，若識為葡萄牙人，則難於通行矣”[33]。而“攜帶貨物多種隨行，一則使人見之，以為實是商人。再則貨物售出，可以作為路費也”[34]。阿克巴除給鄂本篤此行慨捐鉅金，還致信鄂本篤將要經過的帝國境內地區的長官，要求給鄂本篤沿途提供保護。哲羅姆·沙勿略又派熟悉沿途諸國情況的教士格利馬諾斯（Leo Grimano）、商賈德梅特利烏斯（Démétrius）以及四名原為回教徒現已改宗基督教的僕役同行。皮門塔同時寫了一封快信給利瑪竇，告訴他已有兩位修士上路前往契丹，然後前往北京，可能兩年內到達，請利瑪竇接待他們。

一切準備就緒後，鄂本篤一行於1602年10月29日離開阿格拉[35]，12月8日抵達莫臥兒帝國陪都拉合爾。在這裡，鄂本篤認為四名回教僕役“皆不得力”，於是將他們全部遣回，另僱阿美尼亞人伊薩克（Isaac，也作亦撒克）作為隨從，後來證明伊薩克是一位得力助手。為防沿途匪盜，鄂本篤一行隨一支由五百人組成的龐大商隊從拉合爾啟程。[36]經阿帖克［Athec，即今之阿托克（Attock）］、白沙瓦（Passaur），翻越開伯兒山口（Khyber Pass），行走二十天後到達喀布爾（Cabul）。從拉合爾到喀布爾，鄂本篤一行用時六個多月，經歷許多磨難，遭受過回教徒的羈押，但對他們來說，“這祇是第一段行程的結束，另一更艱巨遙遠行程的開始”[37]。

到喀布爾後，鄂本篤陷入更嚴重的困境：教士格利馬諾斯由於不堪旅途勞累而返回拉合爾，德梅特利烏斯則留在喀布爾做生意；部分商人因飽受危險和重重困難而不願繼續前進。為集合新的商隊加入，鄂本篤在這等了八個月後才啟程。經查利卡（Ciarca），然後從本元（Bamyan）山口翻越嚴寒的興都庫什山，前行十天後到達莫臥兒帝國邊城帕魯恩（Paruan，亦作“巴努”）。由於帕魯恩山口極為艱險，休息五天後，又經過二十天的旅行，到達一個叫恩格蘭（Aingharan）的地方。再向前行十五天，鄂本篤一行抵達加爾西亞（Calcia）。又經過一段旅程後，商隊到達塔里汗（Talhan，即 Talikhan）。由於進行內仗，他們逗留了一個月才向契曼（Cheman）進發。但剛抵契曼，商隊就受到加爾西亞叛匪的襲擊，幸好“鄂本篤修士祇丟了他的一匹馬，後來他又用一批棉布把它換了下來”[38]。但接下來穿越帕米爾高原的旅程更為艱險：盜匪襲擊，行抵騰吉巴達克山（Tengi-Badascian）時，遭遇“城中居民與兵士多人聯合來襲商隊，鄂本篤喪馬三匹。稍後，餽以禮物若干，皆得贖回”[39]；山路崎嶇，氣候惡劣，人畜難行。在翻越高聳陡竣的薩克力斯瑪（Sacrithma）高山，多人凍死。山路崎嶇難行，造成人馬困乏，“鄂本篤所攜之馬，竟有六匹皆死於困倦”[40]。這樣，在克服了盜匪、雪山等人為或自然困境後，經過一年多艱苦的跋涉，鄂本篤

一行於1603年11月底，到達了喀什噶爾（Cascar）的都城葉爾羌（Yarkand）。

葉爾羌是喀什噶爾的首府，也是一個大商業中心，鄂本篤的商隊在這裡解散。欲往契丹，須重組商隊，“蓋道途遙遠，艱難危險，商隊不能年年有之”，因此鄂本篤“在此羈留十二月，新商隊始得組成”[41]。在此期間，鄂本篤拜會了葉爾羌汗穆哈默德（Mahamethin），送他“一隻掛在脖子上的項鏈表、一副望遠鏡以及其它歐洲小玩意兒”，穆哈默德汗對此十分喜好。[42] 鄂本篤起初未洩露他將去契丹，僅言欲往喀什噶爾以東的察里斯（Cialis）[43]，請求穆哈默德汗賜給一份赴該地的御書，“王熱誠助之”。當穆哈默德得知鄂本篤為天主教修士時，請了數位回教摩拉（Mullah，即回教之牧師）與鄂本篤就宗教信仰問題進行辯論。結果，鄂本篤的雄辯使回教摩拉們不得不“認為基督教之中也可能具有某些優點”[44]。

鄂本篤在葉爾羌羈留一年，新的商隊組成，商隊首領阿甲西（Agiasi）邀請鄂本篤啟程前往契丹。1604年11月14日，鄂本篤離開葉爾羌，途經十幾城，旅行二十五天後到達阿克蘇（Acsu）。當地長官是葉爾羌汗穆哈默德的侄子，對鄂本篤頗禮遇。停留了十五日後又啟程，越過哈剌契丹（Caracathai）[45] 沙漠到達庫車（Cuica），時間已是1605年2月中旬；在這裡修養一個月後，鄂本篤一行於3月離開庫車，二十五天後，他們到達此行中一個有重要意義的城市——察里斯。為等待更多的人加入商隊，鄂本篤在此地停留了三個月；待欲啟程離開察里斯時，一支前往契丹的穆斯林商隊西歸至此，他們詭稱穆斯林的使節得以進入北京，並與在京的耶穌會神父同住一個館舍中。他們向鄂本篤提供了“有關利瑪竇神父及其同伴的第一手消息”，“談到神父們怎樣向皇帝進獻鐘錶、樂琴、圖畫以及其它的歐洲東西，他們還說起神父們受到都城大員的禮敬”[46]。前揭所述“與利瑪竇在同一個賓館中共同住了近三個月之久的撒拉遜人”，實際上就是這批穆斯林商人。至此，鄂本篤“他們已毫不懷疑，契丹祇不過是中國的另一個名字，而撒拉遜人稱為汗八里的那個首都就是北京城”[47]。

鄂本篤得悉北京有耶穌會士後極為興奮，在向當地長官索要了幾份證件後，和新老同伴啟程往中國內地。行二十天後，到達蒲菖（Puican），“長官待遇甚善，自其家中供給需要食品”。然後經吐魯番（Turfan）、阿拉穆忒（Aramuth），1605年10月17日到達哈密（Camul）。[48] 哈密為察里斯國的邊城，鄂本篤在這裡停留一月，使人馬得到休息。從哈密東行九天後，到達中國北部長城的重要隘口嘉峪關（Chiaicuon）。鄂本篤重賄當地官員後始得前行。1605年年底，鄂本篤一行到達肅州（Soceu）。[49] 在肅州，鄂本篤一行“聽人談到北京和他們曾經聽說過的地方”，而另一群從北京回來的穆斯林商人則向鄂本篤“證實了有關在都城的神父們的一切說法”[50]。正如《利瑪竇中國劄記》中所說：“就在這裡，鄂本篤修士最終打消了他對契丹和中國除了名字之外完全是同一個地方這一點所抱的任何懷疑。”[51]

鄂本篤很快給北京的耶穌會士寫了一封信，告知其抵達肅州的消息，並希望獲得一張前往北京的許可證。[52] 信交由一位中國使節轉呈。但是，由於鄂本篤不知道神父的中文名字以及在北京的確切住址，且信是用歐洲文字寫的，結果這封信並未傳到。鄂本篤因遲遲得不到來自北京的音訊，復活節時又寫第二封信，談到自己旅程的艱辛，指出除非為了商業利益，這條路是危險而無益的，期望能盡快使他離開肅州到北京去，取道廣州從海道返回印度。[53] 這次替鄂本篤傳信的是一位穆斯林商人。

由前揭可知，鄂本篤在印度啟程時，皮門塔神父已致信在北京的耶穌會諸神父，告知鄂本篤起程往契丹的消息，所以在北京的耶穌會神父焦急地等待，但一直沒有關於鄂本篤的任何消息。直到1606年11月中旬，利瑪竇才接到鄂本篤的第二封信，這“給北京的神父們帶來極大的喜悅”[54]。“因為他們覺得再帶來一個外國人可能是有損無益”，於是利瑪竇指派他信任的學生——

新近加入耶穌會的中國修士鍾鳴禮（Giovanni Fernandes）[55]，帶着一位熟悉當地情形的信徒去接鄂本篤一同來北京。他們還帶有利瑪竇給鄂本篤的一封信，“內容是關於旅行的最安全的辦法”[56]。

1606年12月11日，鍾鳴禮從北京出發。旅途中，“他也遇到了很大的不幸。在陝西省城西安，他的僕人盜走了他行裝的一半，拋棄了他”[57]。但鍾鳴禮並未氣餒，又經過兩個月的艱苦旅行後，1607年3月底終於抵達肅州。此時鄂本篤已患病多日，生命岌岌可危。據說在鍾鳴禮到達前一個晚上，鄂本篤夢到次日將有一名耶穌會士要從北京到來。當鍾鳴禮用葡萄牙語向他致敬，鄂本篤拿着利瑪竇寫給他的信舉向天空，“眼中含淚，靈魂洋溢着快樂，唱起了頌歌‘榮歸天主’。他覺得他的使命完成了，旅行已經到達終點。閱讀完信件後，當晚他一直把它放在心口”[58]。儘管鍾鳴禮用心調護，以便使鄂本篤恢復健康前往北京，但是由於找不到醫生和缺乏有效的藥物，鄂本篤在鍾鳴禮修士到達十一天後，即1607年4月11日去世。《利瑪竇中國劄記》認為鄂本篤之死“並非沒有被撒拉遜人毒死之嫌”[59]。

鄂本篤死後，同行的穆斯林商人攫奪其遺物，旅行日記亦被奪去撕碎，概因“此日記記載旅行中本篤借給同行伴侶等之財物”[60]。他們還將伊薩克綁架，企圖將他殺掉。鍾鳴禮向甘州總督告狀，施以重賄後終將官司打贏：鄂本篤的部分遺物被追回，伊薩克被釋放。然後，二人啟程往北京。沿途經過許多挫折後，鍾鳴禮和伊薩克到達北京，受到利瑪竇諸神父的禮遇。伊薩克在北京逗留一個月後，離京赴澳門，後由澳門會團諸神甫資助回印度，居於孟買附近之喬爾城。[61]

鄂本篤之旅的影響

鄂本篤之旅是“自馬可波羅以下三百年，沒有一個歐洲人成功地通達，此後三百年，至英國維多利亞時代，也沒有人穿越過”的長途行程，因此，鄂本篤的成功“真是空前絕後的奇跡”[62]。在世界地理學史、中亞探險史、中西交通史上均具有重要意義。

首先，鄂本篤此次探險旅行以親身經歷證清了契丹即中國的另一個名字，解決了長期以來困擾西方地理學界的契丹/中國關係問題，“斯亦地理學上之大發明也”[63]。正如《利瑪竇中國劄記》英譯本譯者 L. J. 加拉格爾（Louis Joseph Gallagher）所說：“這個發現是耶穌會世俗兄弟鄂本篤（Bento de Góis）從印度的阿格拉越過興都庫什山到了中國邊境那次著名長途旅行的結果。”[64]由前揭可知，歐洲人自希臘羅馬時代就知道東方有個盛產絲綢的國度“塞里斯”（Seres），位於東亞大陸的北部。中世紀時，歐洲人又從旅行家和傳教士的見聞和著作裡瞭解到東方大國 Cathay（契丹）的存在，但歐洲人在幾個世紀中始終不知道這實為中國北部的別名。實際上，早在13世紀造訪過蒙古的法國方濟各會士魯布魯克（Guillaume de Rubruquis），根據所見所聞於1256年用拉丁文寫成《東遊記》，在敘述了遠東的幾個民族後說：“更遠處是大契丹，我認為即古代所稱的賽里斯國，因為最好的絲料仍出自他們之手。”[65]可能因《東遊記》長期以抄本形式未予刊佈之故[66]，魯布魯克的觀點並未引起注意。1575年7月，西班牙奧斯定會教士、馬尼拉教區主教馬丁・德・拉達（Martin de Rada）奉西班牙駐菲律賓總督基多・德・拉維札列斯（Guido de Lavezares）之命，在一名教士和兩位軍官的陪同下出使福建，遊歷了同安、泉州、福州等地，1575年10月，拉達一行帶着一百多部中國書籍返回呂宋。事後，拉達寫成《記大明的中國事情》一書，記述其中國之旅及其所瞭解的中國情況。拉達明確指出：“我們通稱為中國的國家，威尼斯人馬可波羅叫做契丹，或許那時是這樣稱呼的，因為當他1312年左右到達那裡時，它是在韃靼人的統治下。（……）中國商人自己叫它中華（Tunsua），然而今天它的本名是大明（Taybin）。”[67]拉達因此被“評價為第一個明確無誤地把中國考定為馬可波羅的契丹的歐洲作家”[68]。儘管該書“在16世紀末和17世紀初

乃是歐洲人獲得有關中國知識的首要來源”[69]。然而令人遺憾的是，拉達對中國與契丹關係的澄清仍沒有引起歐洲人的注意，契丹/中國問題繼續困擾着歐洲人。

此後，到中國傳教的利瑪竇通過研究文獻記載和訪問到北京的穆斯林商人，“肯定了馬可波羅所說的契丹或震旦乃是中國的別名，中國就是 Cathay，或 Khitai 或 Xathai”。有論者認為“這一重大的發現可以和亞美利哥．維斯普齊（Amerigo Vespucci, 1451-1512）之證實哥倫布所發現的新大陸並不是印度相媲美，堪稱為近代初期西方地理學史上最有意義的兩大貢獻”[70]。然據上述可知，第一個作出契丹即中國判斷的西方人並不是利瑪竇，魯布魯克和拉達都曾明確指出過。頗為相同的是，利瑪竇關於中國即契丹的論斷亦沒有被他在印度的耶穌會教友們所讚同，他們推測可能是“與中國相鄰的另一個國家的名字被人用來稱呼中國了”[71]。所以，果阿大主教梅尼賽斯和哲羅姆．沙勿略在通過鄂本篤轉致在北京的耶穌會神父的信中說：“他們確認契丹離北京不遠，或許這兩個國家(指契丹和中國——引者註)是相鄰的”[72]。這種懷疑導致了鄂本篤從陸路經中亞到中國的探險之旅。鄂本篤通過途中與穆斯林商人的接觸，尤其是最後到達肅州與利瑪竇派去迎接他的鍾鳴禮修士相遇，契丹和中國的關係最終得到證實，馬可波羅所描寫的中國也為世人所確認。我們知道，儘管由馬可波羅口述、小說家比薩人露絲梯切諾（Rusticiano）筆錄成書的《馬可波羅行記》為當時的歐洲“提供了關於東方的最廣泛、最權威的報導”[73]，然而長期以來，一直有人認為馬可波羅並沒有到過中國，他所說的內容都是根據某些道聽塗說編造出來的。鄂本篤之旅證實契丹即中國，實際上也就證明了《馬可波羅行記》所記內容的真實性，是對馬可波羅有沒有到過中國這一問題的一個有力的回答。

但是，鄂本篤對契丹與中國關係的澄清，僅僅祇是平息了遠東耶穌會士內部的爭議。而在歐洲本土，無論在教內還是教外，人們並沒有立即接受鄂本篤這一觀點。人們不禁要問，造成這種現象的原因是甚麼呢？如果說鄂本篤的觀點還“祇是在傳教士圈內流傳，東方學者們還不知道”[74] 的話，那麼隨着1615年9月至10月間金尼閣將利瑪竇的遺稿《基督教遠征中國史》[75]以拉丁文在德國奧格斯堡出版，接着該書歐洲主要語言的譯本又相繼推出。[76] 誠如該書英譯本譯者所說“沒有任何國家的哪一個漢學家不曾提到過利瑪竇，(……)(該書) 對歐洲的文學和科學、哲學和宗教等生活方面的影響，可能超過任何其他17世紀的歷史著述”[77]，按說鄂本篤及其對契丹與中國關係的觀點至少在宗教界、漢學界不應感到陌生，然而實際情況又是怎樣呢？在《基督教遠征中國史》首版近四十年後，1653年11月，荷蘭萊登大學著名東方學者高利烏斯（Jacob Golius）在阿姆斯特丹遇到自華返歐報告中國教務的意大利籍耶穌會士衛匡國（Martino Martini）神父時，“要求解釋的主要問題是 Cathay（契丹)和中國是不是同一個國家？”[78] 1655年1月，衛匡國的《中國新圖》(Atlas Sinensis)在荷蘭出版，該書對“契丹-中國統一論”亦作了詳細闡釋。[79] 但是，荷蘭製圖家約翰．布勞（Joan Blaeu）1622年出版的《大圖集》(Atlas Major）雖然收錄了衛匡國的《中國新圖》，但仍然保留對一個單獨的“契丹國”的描繪。法國皇家地理學家桑松（Nicolas Sanson）在17世紀中期也仍頑固堅持契丹是中國北面的另一塊地區。1671年（一說1670年)，德國漢學家米勒（Andreas Müller）在柏林出版《契丹記》(Disquisitio de Chataja，亦譯為“契丹的位置”)，其中收錄的一幅地圖仍將契丹畫在很北的地方，而契丹的首都汗八里幾乎位於西伯利亞中心地帶的位置。[80] 甚至到1677年，鮑德蘭特（Baudrand）在修訂後的《地理辭典》(Geographical Lexicon）中，仍把中國和契丹分離開來，並評論說：“有些人將契丹和中國混淆了。”[81] 為甚麼歐洲人那麼難以接受契丹即中國這一結論？我們認為，除了中世紀時的歐洲人“更容易接受在托勒密和教皇觀點統治下的中世

紀文化的科學傳統主義”、馬可波羅記述的影響外，恐怕還有更深層次的原因，即如有論者所指出的，“因為這個問題所涉及的不僅僅是對某個地理區域的位置確認，更是涉及基督教徒根深蒂固的信仰問題，所討論的與其說是‘中國’和‘契丹’在哪里，不如說是‘中國’與‘契丹’的宗教屬性”[82]。但是，不管怎樣，17、18世紀歐洲地圖作品中終於開始採用遠東耶穌會士的地理發現。正如當代意大利著名學者本卡爾迪諾（Filippo Bencardino）所說，是這些勇敢和智慧的耶穌會士們“使中國從幻想和神話裡解放出來”[83]。

其次，鄂本篤之旅開闢了一條新的陸上通道，為後來傳教士的探險活動提供了借鑒。13世紀蒙古西征雖給被征服地區帶來殘酷的殺戮，但對文明也作出了一定的貢獻，“他們從亞洲的一端到另一端開闢了一條寬闊的道路，在他們的軍隊過去以後，他們把這條大道開放給商人和傳教士，使東方和西方在經濟上和精神上進行交流成為可能”[84]。但是，隨着蒙古帝國的崩潰、拜占庭帝國的滅亡和奧斯曼土耳其等回教帝國的崛起，使中歐之間的陸上通道被截斷。儘管西歐人十分垂涎來自東方的精美奢侈品，但由於商業利益的旁落和軍事實力暫時處於劣勢，已無力打通此道。特別是葡萄牙人成功開闢了通往印度的海上通道後，歐洲殖民者、商人、傳教士東來便多取海道。但這條海道並非坦途，尤其對耶穌會傳教士而言。因為它要自葡萄牙首都里斯本啟航，經非洲好望角，穿越茫茫的印度洋，過南中國海到澳門，或更遠北上到達日本。儘管經此海道航行所用時間並非像利瑪竇所說要“時歷三年”，但九個月的時間對海上航行來說也算是較長的。[85]還有，來華耶穌會士中除葡萄牙人外，意大利等其他國家的耶穌會士亦不在少數，但由於葡萄牙享有教皇賜予的“保教權”（Padroado），葡萄牙國王為此規定：任何從歐洲派往東方的傳教士，不論國籍，東來前都須先到里斯本，向葡萄牙國王宣誓効忠，然後作為葡萄牙國王派遣的傳教士，乘坐葡萄牙船經果阿前往澳門。在澳門接受相應的培訓後，派赴各地傳教。這就給其它國家派往東亞的傳教士帶來不便。特別是“這條海道風險太大，每年傳教士死在海上的人數太多。除了風暴、礁石、沉船之險外，死於疾病及海盜的人數更多”[86]。據法國耶穌會士腓力·阿夫瑞爾（Philip Avril）統計：“迄今派往中國的六百名傳教士祇有大約一百人到達了該國，所有其餘的人不是由於船沉、疾病、被害而喪命，便是被海盜或其他盜匪所擄走。”[87]有鑒於此，“在東亞的傳教士一直想開闢一條陸路歐亞通道”[88]。羅馬教皇出於開闢天主教新的傳教區域、擴張教會的目的；西班牙國王為避開實力強勁的荷蘭海上霸權的騷擾，也希望找到一條比危險海道更安全和更便捷的通往中國的商道，都極為支持這一行動。諸種因素最終促成鄂本篤從印度經中亞到中國的這次陸路之旅。鄂本篤不負眾望，歷盡艱險，克服了種種人為的和自然的不利條件，打通了這條陸路通道。誠如方豪神父所說的，鄂本篤作為“明末惟一從陸道來的傳教士”[89]，因“其時西人來華多循海道，鄂本篤獨從陸行，實為當時中西交通闢一新道”[90]。

但是，鄂本篤之旅開闢的這條陸上通道，事實證明也非一條平坦安全之道，而是充滿諸多不利和危險的，既不能作為商道，甚至也無法用於耶穌會士往返中國與印度之間的路線。因此，鄂本篤在臨終前寫信告誡北京的耶穌會神父們，“企圖重複走他所經歷的那條路是既危險而又無益的”[91]。就此而言，羅馬教皇希冀通過鄂本篤之旅為耶穌會士找到一條通往中國的陸上通道、西班牙國王希望藉鄂本篤之旅探尋一條比海道更安全和更短的通往中國的商道的初衷，都未能實現。此後，無論是西班牙王室還是葡萄牙王室似乎都放棄了這種努力，唯有羅馬教皇出於各種因素[92]，對開闢通往中國的陸路通道鍥而不捨。尤其是“自從利瑪竇神甫（1610年去世）的時候以來，找一條從陸上的路線就一直是耶穌教派教長們的一件大心事”[93]。1654年，亞歷山大·德·羅茲（Alexander de Rhodes）任羅馬耶穌會會長後，

對在東方開教更加重視。他指出：“我認為，我們對於發現一條到中國去的陸路不應蹉跎；因為這是羅馬非常希望的事。”[94] 他所說的羅馬，指的就是羅馬教廷。1656年2月，新任耶穌會會長戈斯溫·尼克爾（Goswin Nickel）派遣德意志人蘇納（Bernard Diestel）[95] 和奧地利人白乃心（John Grueber）來執行這一重大任務。兩人於1656年從墨西拿啟程[96]，走陸路經小亞細亞、亞美尼亞、波斯，抵霍爾木茲。從這裡他們沒有繼續陸路，而是乘船，於1658年7月到達澳門。因湯若望（Jean Adam Schall Von Bell）神父推薦，白乃心不久被召至北京，在天象臺工作。為當面向羅馬教廷報告中國禮儀問題，湯若望挑選比利時人吳爾鐸（Albert d’Orville）和白乃心同行。湯若望之所以選中白乃心，麥克格列戈爾（John MacGregor）認為是由於其身強力壯，有測繪知識，加上他從歐洲來華表現出的勇敢探險精神和經驗。而伍昆明則認為白乃心所以被挑選，原因在於他來華時“曾接受過耶穌會會長要他探索出一條內陸的安全捷徑的訓令，而這一任務在他來華途中並未很好完成，所以此次挑選他再行從陸地探尋這條新路線”[97]。約瑟夫·塞比斯（Joseph Sebes, S. J.）亦認為“對格魯白（即白乃心 —— 引者註）來說，會長所給的探查一條到中國去的陸路的命令仍然有效”[98]。雖然麥克格列戈爾所說的因素不能排除，但伍昆明所說更有說服力。因為從上述可知，白乃心來華時，從霍爾木茲就改走海路，確未很好完成耶穌會會長交給其探索陸路安全捷徑的任務。

1661年4月，從清政府拿到護照的白乃心和吳爾鐸從北京啟程，經西安、西寧到拉薩，穿越尼泊爾到達印度，然後從印度返回歐洲，1664年2月20日回到羅馬。白乃心的旅行花費了三年時間，“沒有像人人所希望的那樣順利”，所以在羅馬教廷看來，“他所走的路線”也不是一條理想的陸路通道。儘管如此，他們是經由陸路返回歐洲的第一批歐洲人，畢竟開闢了歐亞之間的一條新的陸路通道。他們能夠走通，已是吸取了鄂本篤之旅的教訓，摒棄了鄂本篤所經歷的那條時間長和危險大的道路。據此而言，鄂本篤之旅為他們的探險提供了借鑒，此亦應視為鄂本篤之旅之重要意義。

第三、誠如方豪神父所說的，鄂本篤“在中亞探險史上，在地理史上，是有他的地位的”[99]。鄂本篤是元朝滅亡後有確切歷史記載的從陸上到達中國的第一個歐洲人，由於他從印度經阿富汗到中國的旅行，所經地區都是處於亞歐大陸核心地帶的交通要地，所以鄂本篤之旅實際上是完成了一次對中亞西亞的考察。[100] 尤為難能可貴的是，“儘管他不是一個學者，但鄂本篤是一個天資聰慧、有敏銳觀察力的人”。所以這樣說，是因為鄂本篤在旅途中寫了一份詳細的日記，裡面精確地記下了所走過的里程、道路、環境情況以及地區、國家。[101] 例如，在經過興都庫什山時，鄂本篤寫信告訴平海羅神父，告訴其大雪封山的嚴寒情況；在契曼遭遇卡爾西亞人的襲擊，鄂本篤做了詳細記載：“商人們迅速築起一道柵欄，裡面堆起石頭，準備在箭矢用完時當作武器用。卡爾西亞人發現了這一點，就派使者去說，用不着驚慌，因為他們很願意護送商隊。商人們不相信，相反地，他們決定趕快逃跑。有人把他們的打算報告給了叛匪(指卡爾西亞人 —— 引者註)，叛匪馬上就衝過來，打破了行李防禦線，大肆搶劫。然後他們把商人們從樹林裡叫出來，允許他們撤退到空城的牆裡，並帶上留給他們的一點行李。鄂本篤修士祇丟了他的一匹馬，後來他又用一批棉布把牠換了回來。”[102] 這樣的記載，既有助於人們對沿途地理自然環境的認識，也使人瞭解到旅途充滿盜匪襲擊的危險。然而可惜的是，在鄂本篤死後，其日記被損毀，祇有少量保存，由鍾鳴禮帶回北京。利瑪竇根據殘存的鄂本篤日記和伊薩克的回憶，將鄂本篤的旅行經歷加以整理，收錄在《利瑪竇中國劄記》第五卷第11、12、13章。張星烺曾根據英國學者H. 玉爾的《東域紀程錄叢》(Cathay and the way thither)的英譯文將這三章譯為中文，題名《鄂本篤旅行記》，收入其《中西交通史料彙編》。H. 玉爾曾指出：“對

於這樣有意義，這樣重要的旅行，(……) 據說鄂本篤的日記曾保存有詳細的記載，假若它保留下來，那麼今天它可能仍是歐洲語言中敘述他旅經諸地的最珍貴的地理文獻。”[103] 然而，即使是鄂本篤殘缺的日記，其價值也是毋庸置疑的。法國人裴化行 (Henri Bernard) 即認為，“《劄記》(指《利瑪竇中國劄記》—— 引者註)中的三章，對認識中亞西亞非常重要”[104]。中國著名中西交通史學者張星烺也認為鄂本篤旅行日記是認識中亞地理的重要文獻，並對鄂本篤日記的散失感到極為惋惜。他說：“其所經諸地，雖至今代，尚未能完全見知於世。若其日記得保存，則至今當為歐文中最有聲價之地理記錄也。”[105] 他認為鄂本篤之行“亦地理學之大發明也”。

鄂本篤之後，一方面由於“在印度仍然流傳着關於大山的那一邊有基督教教徒的社會的謠言”[106]，另一方面受鄂本篤勇敢的探險精神的鼓勵，先後又有耶穌會士安東尼奧．德．安德拉德 (António de Andrade) 神父和喜波利多．狄奧多西 (Hippolyte Desideri) 神父率領探險隊進行探察。儘管最終“都沒有找到一條通往中國的更短的和更安全的路”[107]，但他們探險搜集的情報無疑為後來的探險者提供了借鑒。此外，鄂本篤之旅對近代一些中亞探險家如瑞典人斯文．赫定 (Sven Hedin)、英國人斯坦因 (Mark Aurel Stein) 等也產生過影響，他們都對這位“勇敢的先驅”表示欽敬。斯文．赫定曾為此刻意到肅州找尋鄂本篤的墳墓，但沒有成功。[108] 斯坦因在行至肅州時，想起在此離世的鄂本篤，亦不勝感歎：“每經鄂昔日所過諸地，如臘和爾 (Lahore，即拉合爾——引者註)、配夏瀼 (Passaur，即白沙瓦)、帕米爾、撒里庫爾、葉爾羌、和闐時，未嘗不追想鄂本篤，及其堅忍不拔氣概。”[109] 斯坦因甚至希望肅州“以後建造禮拜堂時，須設法使在堂中祈禱人，時紀念鄂本篤也”[110]。雖然他們的中亞探險賦有殖民主義政治使命，但他們留下的著作對今天我們瞭解西域及中國西部探險情況都是不可多得的佳作。誠如有論者所指出的，斯坦因的著作對於新疆考古學、敦煌學等“諸學科的發展，無疑具有重要作用”[111]。

此外，鄂本篤之旅對於明代陸上絲綢之路、明代與西域乃至中亞一些國家關係的發展也起到了一定作用。明初由於各種原因，向西的陸路交往一般直到中亞撒馬爾罕一帶。而鄂本篤一行從葉爾羌到肅州所走路線，正是天山南麓的絲路“北道”。就此而言，通過鄂本篤之旅實際上已將這條通道重新打通，這對明朝與西域乃至中亞國家關係的發展極具意義。

【註】

(1) 方豪：《中國天主教史人物傳》(上)，北京：中華書局，1988年，頁162。

(2) 關於鄂本篤的生年，學界有不同說法。韋塞爾書中作1562年，見 C. Wessles, S. J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, The Hague, Nijhoff, 1924, p. 7；方豪在《中西交通史》中作1561年，但在《中國天主教史人物傳》中卻又說是1562年，分別見方豪：《中西交通史》(下)，長沙：嶽麓書社，1987年，頁831；《中國天主教史人物傳》(上)，頁162；張星烺也主張鄂本篤生年為1561年，見張星烺撰：《中西交通史料匯篇》(第二冊)，北京：輔仁大學叢書第一種，1930年，頁455；費賴之書作1562年，見 [法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，北京：中華書局，1995年，頁97；安德森 (Gerald H. Anderson) 的《傳教士傳記辭典》亦持1652年說，見 Gerald H. Anderson, *Biographical Dictionary of Christian Missions*, New York, 1998, p. 246；榮振華則持1563年說，見 [法] 榮振華著，耿昇譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》(上)，北京：中華書局，1995年，頁271。陳欽莊亦主1563年，其說或許源自榮振華，見黃時鑒主編：《插圖解說中西關係史年表》，杭州：浙江人民出版社，1994年，頁380。然而據鄂本篤本人講，他是出生於1562年。參見 [美] 舍恩伯格 (Wilfred P. Schoenberg, S. J.) 著，蔡梅玉譯：《天馬行蹤：鄂本篤修士傳》，臺北：光啟出版社，民國八十年，頁18。故本文取1652年說。

(3) C. Wessles, S. J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, The Hague, Nijhoff, 1924, p. 7. 費賴之記鄂本篤入耶穌會是在1588年，實為其第二次加入耶穌會的時間。見 [法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，頁97。

(4) 伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》，北京：中國藏學出版社，1992年，頁74。

(5) (6) *Letter of Jerome Xavier from Lahore, July 25, 1598.* 轉引自 C. Wessles, S. J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, The Hague, Nijhoff, 1924, p. 11.

(7) G. M. Toscano, *La Prima Missione nel Tibet*, p. 20. 轉引自伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》，頁77。

(8) 該信中文翻譯見伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》，頁77-80。

(9) [美] 舍恩伯格 (Wilfred P. Schoenberg, S. J.) 著，蔡梅玉譯：《天馬行蹤：鄂本篤修士傳》，頁11(譯者註)。

（10）[荷蘭] 戴文達（J. J. L. Duyvendak）講演，馬軍譯註：〈荷蘭對漢學的貢獻〉，《史林》2007年增刊。
（11）Wolfgang Frank, translated by R. A. Wilson, *China and the West*, New York and Evanston, 1967, p. 8.
（12）[法] 貝凱、韓百詩譯註，耿昇譯：《柏朗嘉賓蒙古行紀》，北京：中華書局，1985年，頁129 註 [53]。
（13）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，北京：中華書局，2001年，頁541。
（14）[英] H. 玉爾撰、[法] H. 考迪埃修訂，張緒山譯：《東域紀程錄叢》，昆明：雲南人民出版社，2002年，頁127。
（15）張星烺撰：《中西交通史料匯編》（第二冊），頁458。
（16）方豪：《中西交通史》（下），頁554。
（17）張星烺撰：《中西交通史料匯編》（第二冊），頁458。
（18）[美] 塞．埃．莫里森著，陳太先、陳禮仁譯：《哥倫布傳》（上卷），北京：商務印書館，1995年，頁130。
（19）張星烺撰：《中西交通史料匯編》（第二冊），頁458。
（20）[意] 利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》（上），臺灣：光啟出版社、輔仁大學出版社，1986年，頁233。
（21）（22）（23）（24）（25）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁331；頁332；頁415；頁541。
（26）張星烺撰：《中西交通史料匯編》（第二冊），頁480。
（27）C. Wessles, S. J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, The Hague, Nijhoff, 1924, p. 12.
（28）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁541-542。
（29）伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》，1992年，頁92。
（30）[法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》（上），頁98。
（31）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁542。
（32）（33）[法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》（上），頁99。
（34）張星烺撰：《中西交通史料匯編》（第二冊），頁482。
（35）關於鄂本篤離開阿格拉的時間，有不同說法。《利瑪竇中國劄記》依照鄂本篤護照，認為鄂本篤於1603年1月6日“開始他的著名遠遊”（見前揭《利瑪竇中國劄記》，頁544）；布魯克（J. Brucker）和費賴之則認為是1602年10月2日（分別見 J. Brucker, S. J., “Benoît de Goes”, *Études*, 1897, Vol. 3, p. 601. 費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》馮承鈞譯本（上），頁100）；H. 裕爾和 H. 考迪埃依據杜．雅力克（du Jarric）的說法，定為1602年10月31日（轉見伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》，1992年，頁97）；美國學者舍恩伯格（Wilfred P. Schoenberg, S. J.）也持1602年10月29日說（見舍恩伯格著，蔡梅玉譯：《天馬行蹤：鄂本篤修士傳》頁82）；韋塞爾（C. Wessels, S. J.）則依據鄂本篤本人致達．維加（Da Veiga）的信，定為1602年10月29日（見 C. Wessels, S. J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, p. 14）。所以本文取1602年10月29日說。
（36）關於鄂本篤從拉合爾啟程的日期，也有不同記載。韋塞爾（C. Wessels, S. J.）和舍恩伯格（Wilfred P. Schoenberg, S. J.）主張在1603年2月24日（見 C. Wessels, S. J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, p. 42；前揭《天馬行蹤：鄂本篤修士傳》頁87）；張星烺認為是在四齋節首日即1603年2月28日（見張星烺撰：《中西交通史料匯編》（第二冊），頁466）；朱傑勤則認為鄂本篤離開拉合爾日期為1603年3月30日（見張星烺編註，朱傑勤校訂：《中西交通史料匯編》（第一冊），北京：中華書局，1977年，頁411）；伍昆明沿襲了這一說法（見伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》頁98））；費賴之認為在1603年2月6日（費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》（上），頁100）；沈定平則定為1603年1月6日（沈定平：《明清之際中西文化交流史——明代：調適與會通》，北京：商務印書館，2001年，頁394）。
（37）[美] 舍恩伯格（Wilfred P. Schoenberg, S. J.）著，蔡梅玉譯：《天馬行蹤：鄂本篤修士傳》，頁96。
（38）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁547。
（39）（40）（41）張星烺撰：《中西交通史料匯編》（第二冊），頁492；頁493；頁495。
（42）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁550。
（43）察里斯，今新疆庫爾勒市，也有說為焉耆者。見伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》，頁104。
（44）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁552。
（45）哈剌契丹，為遼朝被金滅亡後，遼的殘餘勢力在今新疆地區建立的政權，歷史上稱西遼，又稱黑契丹。
（46）（47）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁557。
（48）C. Wessels, S. J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, p. 36.
（49）關於鄂本篤到達肅州的具體日期，韋塞爾記作耶誕節，見 C. Wessels, S. J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, p. 38；榮振華則記為1605年12月22日，見 [法] 榮振華著，耿昇譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》（上），頁271。
（50）（51）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁561；頁558。
（52）[美] 舍恩伯格（Wilfred P. Schoenberg, S. J.）著，蔡梅玉譯：《天馬行蹤：鄂本篤修士傳》，頁96。
（53）C. Wessels, S. J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, The Hague, Nijhoff, 1924, p. 38.
（54）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁562。
（55）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁 562。張星烺書中作“約翰肥的南德（John Fernandez），似亦主張為鍾鳴禮（張星烺撰：《中西交通史料匯編》（第二冊），頁516）；美國學者舍恩伯格（Wilfred P. Schoenberg, S. J.）亦認為利瑪竇派往肅州的修士是 John Fernandez，但該書中文譯者將 John Fernandez 譯為鍾鳴仁（見 [美] 舍恩伯格（Wilfred P. Schoenberg, S. J.）著，蔡梅玉譯：《天馬行蹤：鄂本篤修士傳》，頁165），恐誤。而費賴之（Louis Pfister）和汾屠立（Pietro Tacchi Venturi）認為利瑪竇派往肅州的並非鍾鳴禮（Jean Fernandez），而是其兄鍾鳴仁（Sébastien Fernandez），鍾鳴仁又名鐘巴相，巴相乃洗名 Sébastien之 對音（見 [法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》（上），頁53）；據方豪若翰（John）為鍾鳴禮聖名，往肅州者應為鍾鳴禮，但方豪在其《中國天主教史人物傳（上）》頁89說利瑪竇遣鳴仁到肅州，而在同書頁164說利瑪竇接到鄂本篤的第二封信後，“即派鍾鳴禮（一說乃其兄鍾鳴仁）前往”，持模棱兩可態度（見方豪《中國天主教史人物傳（上）》，頁89、頁164）。
（56）（57）（58）（59）[意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁562；頁563；頁563-564；頁564。
（60）[法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》（上），頁104。
（61）[法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》

（上），頁104。關於伊薩克從澳門返回印度的情況，有兩種不同的說法：一是據《利瑪竇中國劄記》記載，伊薩克在返回印度的途中，他乘坐的船在新加坡海峽被荷蘭海盜所劫，伊薩克的財物遭洗劫，他本人被夷為賤奴。後來他被麻六甲的葡萄牙人贖出，回到印度。在得知妻子的死訊後，伊薩克沒有再回莫臥爾帝國，而是在東印度一個叫察吾爾（Ciaul）的城市居住，至少在1615年時，他仍生活在那裡（見［意]利瑪竇、[法］金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁567）；而據杜．雅力克（du Jarric）對此事的記載：“亦撒克(即伊薩克——引者註)稱船由澳門至嘛喇甲(即麻六甲——引者註)。船長聞其所述探險事蹟，大奇之，乃為之作全記，而遣歸嘛喇甲。耶穌會神父送之至柯枝（Cochin，在印度西海岸），又至臥亞（Goa，即果阿——引者註)。得遇神父平海羅（Father Pinheïro，即前揭曼弩艾爾．平海羅——引者註)。(……) 亦與平海羅同歸甘琶逸港（Camby)。”後住在今孟買南三十五英里的察吾爾（Chawul=Ciaul)（見張星烺撰：《中西交通史料匯編》(第二冊)，頁524)。

(62) [美] 舍恩伯格（Wilfred P. Schoenberg, S. J.）著，蔡梅玉譯：《天馬行蹤：鄂本篤修士傳》，頁80。

(63) 張星烺撰：《中西交通史料匯編》(第二冊)，頁477。

(64) [意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記・英譯者序言》，頁32。

(65) 轉引自 [英] H. 玉爾撰、[法] H. 考迪埃修訂，張緒山譯：《東域紀程錄叢》，頁124。

(66) 直到1600年，英國哈克魯特學會（Hakluyt Society）才將魯布魯克《東遊記》部分抄本予以刊佈。——作者註。

(67) [英] C. R. 博克舍編註，何高濟譯：《十六世紀南部中國行紀》，北京：中華書局，1990年，頁185。

(68) [英] C. R. 博克舍編註，何高濟譯：《十六世紀南部中國行紀．導言》，頁48。

(69) 黃時鑒主編：《插圖解說中西關係年表》，杭州：浙江人民出版社，1994年，頁371。

(70) [意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記．中譯者序言》，頁8、9。

(71)(72) [意]利瑪竇、[法]金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記》，頁542；頁567。

(73) D. F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, The University of Chicago Press, 1965, Vol. I, book 1, p. 36.

(74) [荷蘭] 戴文達（J. J. L. Duyvendak）講演，馬軍譯註：〈荷蘭對漢學的貢獻〉，《史林》2007年增刊。

(75) 利瑪竇手稿為意大利語，金尼閣將其譯為拉丁文，並增添了一些有關傳教史和利瑪竇本人的內容。1942年，英國學者加萊格爾（Louis J. Gallagher）據拉丁文本譯為英文。中國學者何高濟等根據加萊格爾英譯本1953年版譯成中文，題名為《利瑪竇中國劄記》。

(76) 據統計，利瑪竇的《基督教遠征中國史》自1615年在德國奧格斯堡出版拉丁文首版，1616年、1617年、1623年和1648年又相繼出版了四種拉丁文版；於1616年、1617年、1618年連續出版了三種法文版，1617年還出版了德文版，1621年出版西班牙文版，1622年出版意大利文版，1625年出版了英文摘譯本。見徐明德、計翔翔：〈傑出的法國傳教士——金尼閣〉，載許明龍主編：《中西文化交流先驅——從利瑪竇到郎世寧》(頁86-98)，北京：東方出版社，1993年，頁89。

(77) [意] 利瑪竇、[法]金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記．英譯者序言》，頁31-32。

(78) [荷蘭] 戴文達（J. J. L. Duyvendak）講演，馬軍譯註：〈荷蘭對漢學的貢獻〉，《史林》2007年增刊。

(79) [英] H. 玉爾撰、[法] H. 考迪埃修訂，張緒山譯：《東域紀程錄叢》，頁148註釋（24）。

(80) 此處參考了吳莉葦的相關研究，詳見吳莉葦：〈歐洲人等級制世界地理觀下的中國——兼論地圖的思想史意義〉，載《中國社會科學》2007年第2期。

(81) 轉引自 [英] H. 玉爾撰、[法] H. 考迪埃修訂，張緒山譯：《東域紀程錄叢》，頁148註釋（24）。

(82) 吳莉葦：〈歐洲人等級制世界地理觀下的中國——兼論地圖的思想史意義〉，載《中國社會科學》2007年第2期。

(83) [意]本卡爾迪諾：〈15-17世紀歐洲地圖學對中國的介紹〉，載澳門《文化雜誌》中文版第34期（1999年春季刊)。

(84) [英] 道森（C. Dawson）編，呂浦譯、周良宵註：《出使蒙古記．緒言》，北京：中國社會科學出版社，1983年，頁29-30。

(85) [日] 平川祐弘著，劉岸偉、徐一平譯：《利瑪竇傳》，頁73。

(86) [美] 舍恩伯格（Wilfred P. Schoenberg, S. J.）著，蔡梅玉譯：《天馬行蹤：鄂本篤修士傳》，頁3-4。

(87) 約瑟夫．塞比斯著，王立人譯：《耶穌會士徐日昇關於中俄尼布楚談判的日記》，頁85-86。

(88) [美] 舍恩伯格（Wilfred P. Schoenberg, S. J.）著，蔡梅玉譯：《天馬行蹤：鄂本篤修士傳》，頁4。

(89) 方豪：《中國天主教史人物傳》(上)，頁163。

(90) 方豪：《中西交通史》(下)，頁831。

(91) [意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記．英譯者序言》，頁565。

(92) 具體詳參伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》，頁308-311.

(93)(94) 約瑟夫．塞比斯著，王立人譯：《耶穌會士徐日昇關於中俄尼布楚談判的日記》，頁85；頁88。

(95) 蘇納抵華後，曾進入欽天監工作，但未受官職。後因氣候不適，請求複回山東。但抵濟南不久即患赤痢而歿，時在1660年9月13日。見 [法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，頁319。

(96) 約瑟夫．塞比斯著，王立人譯：《耶穌會士徐日昇關於中俄尼布楚談判的日記》，頁88。但費賴之和榮振華均認為二人是從羅馬啟程。見 [法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，頁325；［法] 榮振華著，耿昇譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》(上)，頁296。

(97) 伍昆明：《早期傳教士進藏活動史》，頁314。

(98) 約瑟夫．塞比斯著，王立人譯：《耶穌會士徐日昇關於中俄尼布楚談判的日記》，頁88。

(99) 方豪：《中國天主教史人物傳》(上)，頁162。

(100) 盛豐、佐曉笛：〈一次不平凡的遠遊——記17世紀初耶穌會士鄂本篤的中國之行〉，載《西域研究》2002年第4期。

(101) C. Wessels, S. J., *Early Jesuit Travellers in Central Asia 1603-1721*, p. 40.

(102) [意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記．英譯者序言》，頁547。

(103) [意] 利瑪竇、[法] 金尼閣著，何高濟等譯、何兆武校：《利瑪竇中國劄記．中譯者序言》，頁32。

(104) [法] 裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神父傳》(下冊)，頁585。

(105) 張星烺：《中西交通史料匯編》(第二冊)，頁463。

(106)(107) 約瑟夫．塞比斯著，王立人譯：《耶穌會士徐日升關於中俄尼布楚談判的日記》，頁87。

(108) [法] 裴化行著，管震湖譯：《利瑪竇神父傳》(下冊)，頁586。

(109)(110) 張星烺撰：《中西交通史料匯篇》(第二冊)，頁520。

(111) [英] 奧里爾．斯坦因著，巫新華譯：《沿着古代中亞的道路：斯坦因哈佛大學講座》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年，中譯本序言頁9。

中西文化的核心差異與利瑪竇等耶穌會士成功的歷史偶然

□余三樂

廣東肇慶天主教堂的利瑪竇像（意大利機構贈送）

中西文化的核心差異在於雙方在長期歷史進程中形成的不同的社會權力結構：中國是皇權至尊的一元化結構，西方是國王與教皇（主教）分治與制衡的二元結構。利瑪竇在《天主實義》中作了明確的表述。對此中國社會是不可能容納的。利瑪竇和他的耶穌會同伴們之所以能夠成功地在17-18世紀的中國居住和傳教，是一系列偶然因素造成的。當時明清政權交替的特殊條件給他們創造了生存空間。當清王朝的統治穩定和鞏固之後，禁教就成為歷史的必然。

時勢造英雄，還是英雄造時勢？這是歷史學界爭論不休的問題。本人以往較多地關注了利瑪竇等耶穌會士對中西文化交流所做的貢獻，也就是着眼於後者。本文想就前者，即他們得以成功的客觀條件談一點認識。

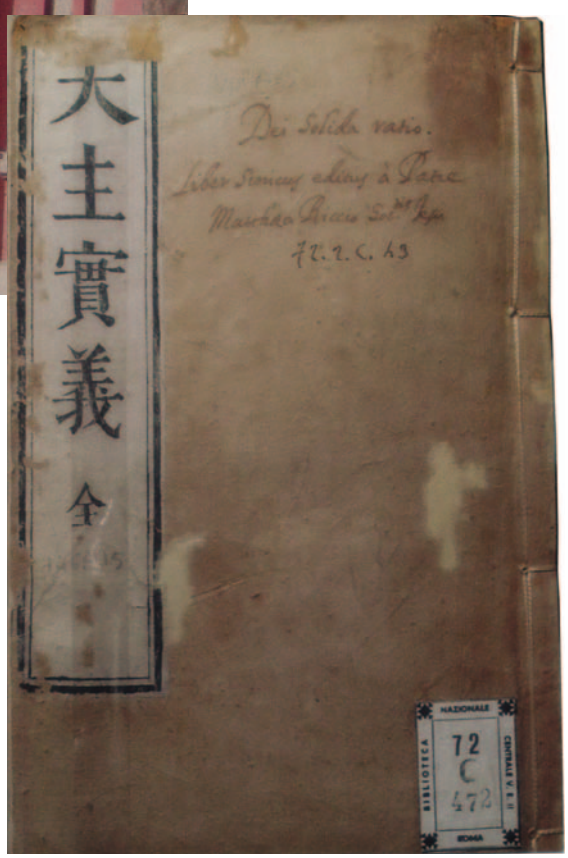
中西文化的核心差異
一元與二元的政治權力結構

在相隔九萬里的歐亞大陸東西兩端的中國和歐洲，在彼此相對隔絕的條件下，經過幾千年各自不同的歷史發展進程，到了16世紀的時候，各自形成了各具特徵的高度發達的文明，包括：不同的政治、經濟體制，不同的哲學、宗教和道德準則，不同的藝術流派和審美標準等等，簡直就是兩個不同的世界；而雙方又都同樣認為，祇有自己的區域具有高度發達的文明，而自己區域之外的都是野蠻人。

人們在研究明末清初中西方的接觸時，比較多的筆墨注重於雙方在“禮儀”上的差異和爭議。可以說，利瑪竇奉行的“適應策略”曾一度解決了這一難題。我認為，“禮儀之爭”所涉及的還不是最關繫彼此核心利益的最為根本的差別；而雙方差異最大、最無法調和的分歧是在

*余三樂，曾供職於北京行政學院國際交流部，2008年退休；現為北京外國語大學漢學中心特約研究員、廣東肇慶學院“西江學者”講座教授，中國明史學會和中國中外關係史學會理事，中國明史學會利瑪竇分會常務副會長兼秘書長。

△ 肇慶市西江岸邊的“仙花寺”



▷ 保存在歐洲圖書館的原版《天主實義》

“權力結構”上的差異。我把它概括為：

—— 歐洲：教俗分權，一教獨大；
—— 中國：皇權至尊，多教平等。

在歐洲，天主教在羅馬帝國的中期以後，從一個被壓迫的宗教轉變為整個帝國統一的國教。後來，隨着羅馬帝國的崩潰，世俗政權分裂成若干個小公國，而天主教則仍是統一的。這在漫長的中世紀就形成了“教權大於王權”的局面。作為天主教徒的歐洲公民、特別是教會方面的人士通常認為，對神的義務要高於對國王的義務。不僅如此，那些篤信天主教教義的國君們雖然掌握着強大的政治、軍事權力和鉅額的財富，但是與中國的眾多皇帝苦苦追求長生不老一樣，他們也不滿足於今生今世的富貴榮華，更想追求死後天堂享受永世的幸福，而天堂的“鈅匙”則是掌握在教會統治者（主教和教皇）手裡。這就造成“王權”往往不得不屈從“神權”的特有的社會現象。後來在民族國家創立的過程中，教俗權力之爭始終不斷，勢力此消彼

上海光啟公園裡的徐光啟與利瑪竇雕像

長，但直至形成現代社會之前，雙方基本上勢均力敵。世俗的國王往往需要教皇來加冕，即使是雄才大略的獨裁統治者拿破崙也不例外。這就是西方世界傳統的二元政治結構。聖經中所言“該歸天主的歸天主，該歸凱撒的歸凱撒”，就是這種二元權力結構的生動詮釋。

在這一點上，利瑪竇沒有做任何妥協和變通，也沒有隱瞞。他在《天主實義》中明確、坦率地表述了這一觀點。他說，中國的儒家學說講求三綱五常，而“君主為三綱之首”，但是“邦國有主，天地獨無主乎？”[1]也就是說，國君是邦國之主，而天主則為天地之主。顯然，天地之主高於邦國之主，而且天主並不是虛無縹緲的，代表他的是“教化皇”。教化皇“專以繼天主，頒教諭世為己職”，各國的君主，“皆臣子服之”[2]。

關於中國人最為看重的“孝道”，利瑪竇說：“吾今為子定孝之說。欲定孝之說，先定父子之說。凡人在宇內有三父，一謂天父，二謂國君，三謂家君也。逆三父之旨者，為不孝子矣。天下有道，三父之旨無相悖。蓋下父者，命己子奉事上父者也，而為子者順乎一，則兼孝三焉。天下無道，三父之令相反，則下父不順其上父，而私子以奉己，弗顧其上；其為之子者，聽其上命，雖犯其下者，不害其為孝也，若從下者逆其上者，故大為不孝者也。”[3]這就是說，如果國君與家父的意見與天主相悖，必須服從天主，否則就是不孝。他還進一步說：“國主與我相為君臣，家君與我相為父子，若是比乎天主之公父乎，世人雖君臣父子平為兄弟耳焉。”並且強調說：“此倫不可不明矣！”[4]

這種關於天主、國君和父親關係和對“孝”的全新說教，無疑顛覆了中國延續幾千年的“三

意大利瑪切拉塔人民對利瑪竇懷有深深的敬意。1983年當利瑪竇來華四百週年之際，他們在利氏故居的牆上，安放了紀念石牌。當2010年利瑪竇逝世四百週年之際，石牌又被裝飾了綠葉絲帶（下圖）。在利氏進入北京四百週年的時候，一尊利瑪竇手執聖經和神子儀器的塑像豎立在瑪切拉塔大學的校園(上圖）。

綱五常”的儒家倫理。天主教被一些反教人士攻擊為“無君無父”，“率天下而為不忠不孝”，並不是無的放矢的。

當然，利瑪竇也沒有過份張揚地鼓吹這一與中國的儒家學說格格不入的天主教的倫理說教。以致與他接觸最多的徐光啟稱從其言行之中，“百千萬言中求一語不合忠孝大指，求一語無益於人心世道者，竟不可得”[5]。

與西方天主教文明不同，中國則有其完全不同的歷史傳統與國情。中國自秦以後，就是君主集權制。中國人信天、畏天、祭天，然而天與皇帝是統一的。皇帝是“奉天承運”，“皇權天授”。皇帝稱為“天子”，定於一尊，絕沒有另一個能與他平起平坐的神權。

儘管利瑪竇努力將天主教的“敬天主”混同於中國儒家的“敬天”，但是，卻無法彌合這兩者本質的不同。在天主教中，天主面前人人平等，教徒信眾可以與國王貴族一樣地崇拜天主。而在中國，祭天則是最高統治者皇帝一個人的特權，平民百姓不得僭越。這就是“《禮》曰：‘天子祭天地，諸侯祀封內山川，大夫祀宗廟，士庶人祀祖禰。’以明天至尊不容僭也，祀有等不容越也。”[6]

在中國，民間的宗教有佛教、道教、伊斯蘭教、喇嘛教、薩滿教，甚至猶太教等等。各種宗教在中國基本上是平等的，但絕對不能挑戰皇帝的獨一無二的權威。在中國永遠是皇權高於教權。

其實正是這種政治和宗教的狀況，為天主教進入中國的初期開了綠燈。利瑪竇曾指出，“中國人對於宗教的事從不採用武力或強制，對外人尤其如此。在這方面他們允許有完全的自由”，“這個事實對於我們在這裡的目的也幫助不小”。[7]試想，在天主教統治的歐洲中世紀，在同是信奉耶穌、聖母的基督宗教的不同派別之間(天主教與猶太教、天主教與東正教，天主教與新教)還往往發生你死我活的戰爭的情況下，有可能容忍另一種宗教（比如佛教和伊斯蘭教）和平地進入嗎？雍正皇帝就說過：“倘若朕派和尚到爾等歐洲各國去，爾等的

△ 身着大清朝服的湯若望

國王也是不會允許的。”[8]在中國各種宗教在皇權一尊的前提下，基本上和諧相處，甚至“三教合一”。相比之下，應該說當時的中國對外來宗教的容忍程度要遠遠高於歐洲國家。但是當天主教勢力在中國發展到一定程度，甚至有可能威脅到至高無上的皇權的時候，情況就逆轉了。

對於天主教宣導的二元權力結構與中國傳統的皇權至上之間的矛盾，明末反教人士曾一針見血地指出：“據彼云，國中君主有二：一稱治世皇帝，一稱教化皇帝。治世者攝一國之政，教化者統萬國之權。”“是一天而二日，一國而二主也。無論堯舜禹湯文武周公孔子之政教紀綱，一旦變異其經常，即如我皇上可亦為其統馭，而輸貢獻耶？嗟夫！何物妖夷，敢以彼國二主之夷風，亂我國一君之治統？”[9]

雍正皇帝也清楚地看到了這一點。他曾對傳教士們說：“爾等欲我中國之人盡為教徒，此為爾等之要求，朕亦知之。但試思一旦如此，則我等為如何之人？豈不成為爾等皇帝之百姓乎？”[10]“四海之內，為天與共；一國之中，寧有二主！”[11]他還說：“教友惟一認識爾等，一旦邊境有事，百姓惟爾等之命是從，雖實在不必顧慮及此。然，苟千萬艘戰船來我海岸，則禍患大矣！”[12]

這些當然是中國的最高統治者不能容忍的，最終成為雍正、乾隆等歷任皇帝厲行禁教的主要原因之一。

相反，雍正認為教皇祇不過是個小國的皇帝。他說：“朕乃中國皇帝。世界上大小國家

▷ 反映傳教士在清朝欽天監工作的掛毯

郎世寧筆下剛剛即位不久的乾隆皇帝像

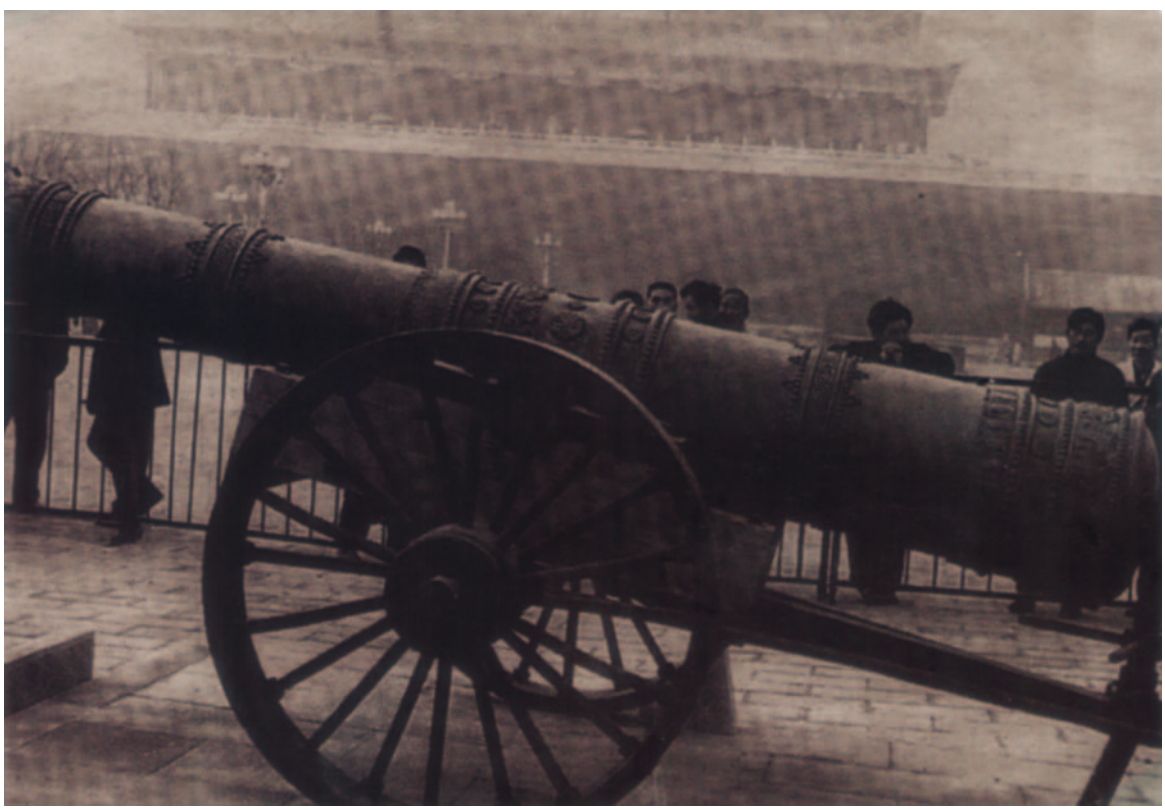
都派遣使臣來朝覲。教皇派來之人也是小國使臣。”[13] 這也是天主教人士所不能接受的。

在實踐中，由於利瑪竇之後的來華傳教士，特別是與奉行“文化適應”策略的耶穌會士持不同意見的其他修會的傳教士，摒棄了利瑪竇低調傳教的策略，使得教徒與地方民眾和政府的衝突屢屢發生，有的則直接導致了反教事件的發生。

由於天主教固有的強烈排他性，“有願從其教者，必使自踐其祖宗、父主之神位，而焚於所尊之十字架之下”[14]，並在公開場合搗毀以前信仰的佛教偶像。因此在公眾心中造成“不認祖宗，不信神明”的印象，而激起公憤。一名叫做陳細的生員，入教後不拜孔子及關帝諸神，官府“強令往拜先師，至欲責處，抵死不從”，直至官府言稱，不從則懲治外籍神父，“然後勉強叩拜，猶云身雖拜，心仍不服也”[15]。

在教會與地方政府發生糾葛時，一些教徒聲稱，“我輩為天主受難，雖死不悔”，導致武力抗官的事件。在福建福安“城鄉士庶男婦大概未入教者甚少，該縣書吏衙役多係從教之人，是以審訊時竭力包庇，傳遞消息”，而造成“通邑士民衙役不畏王法，捨身崇奉邪教夷人”[16] 的現象。更有甚者，各地的傳教者將入教的中國人以教名登記造冊，名為“堅振錄”，“每年赴澳門領銀時，用番名報國王，國王按其冊報人數，多者受上賞，少者受下賞”。且“查詢受僱前往澳門取銀之繆工禹等，據供每年往澳門取銀時，遇見北京、江西、河南、陝西各處人皆來繳冊取銀等語”。官員驚呼：“天朝士民而冊報番王，儼入版籍，以邪教為招服人心之計，其心猶不可測也。”[17]

這當然引起地方官員的高度警惕和強烈不滿，福建督撫甚至擔心：“福安一縣，不過西洋五人，匿其地為時未幾，遂能使大小男婦數千人堅意信從，矢死不回，縱加以槌楚，重以撫慰，終莫能轉。假令准此以推，閩省六十餘州縣，不過二三百西洋人，即可使無不從其夷教矣。”[18]



康熙年間南懷仁設計鑄造的大炮有力地支援了平定三藩的統一戰爭。圖為現陳列在北京午門廣場上的南懷仁監製的大炮。

1998年意大利總統斯卡爾法羅參觀利瑪竇墓地

以致福建等省地方督撫屢次上奏，要求禁教。

因此，中國朝廷君臣一致認為，西方的天主教來到中國，長久地看，必然是對皇權的威脅，禁教也就不可避免了。

利瑪竇等耶穌會士成功的歷史條件

由於上述中西政治權力結構的巨大差異，當大航海時代來臨時，當這兩種文明第一次面對面地接觸時，相互之間格格不入，是再自然不過的情理之中的事。在利瑪竇之前，當眾多傳教士憑藉着殖民主義的槍炮開路，成功地將歐洲文明移植到美洲的時候，在中國的“萬里長城”腳下卻遭受了一次又一次的失敗，碰得頭破血流。他們中間的一些人絕望地呼叫：“沒有軍隊的介入，要進入中國就等於要登上月球。”眾所周知，那個時候沒有阿波羅登月艙，這句話在中國足以打敗任何入侵者的當時，就等於是說：絕對不可能。

但是，利瑪竇卻奇跡般地做到了。四百多年前，1583年他進入肇慶，建立了第一個定居點，繼而進入韶關、南昌、南京，1601年進入大明王朝的都城 —— 北京。萬曆皇帝打破了外國人不能在京師長住的慣例，批准他定居北京；當四百年前他在京去世時，又破例賜給他墓地。利瑪竇死後，一批又一批的天主教傳教士來到中國，有的効力宮廷，有的傳教地方，一直延續了二百年之久。正是由於他們的居中介紹，中國歷史上，當然也是世界歷史上發生了被德國哲學家萊布尼茨稱為“可以想像的最偉大的事業”，即中國史學家用“西學東漸”和“中學西傳”兩個辭彙概括的中國與歐洲兩大文明的全方位的交流。

這究竟是為甚麼？

近年來中外研究者對利瑪竇之所以能夠成功的原因作了大量的研究，利瑪竇所開創的“文化適應”和“學術傳教”策略，無疑是他成功的法寶。而對後來這種交流的中斷，人們往往歸咎於羅馬教廷在“禮儀之爭”中所採取的錯誤的決定。

2010年2月6日，意大利有關方與首都博物館聯合舉辦的展覽“利瑪竇——明末中西科學技術文化交融的使者”隆重開幕。開幕式當天意大利駐華大使謝颯先生與意大利馬爾凱大區主席蔣．馬里奧．斯巴卡一行向利瑪竇墓地獻花。

我今天想說一點不同的意見。我的觀點是：以利瑪竇來華為開端、持續了二百年左右的中西文化交流，是中國歷史乃至世界歷史上一個少見的特例，或者說是一次美好的“巧合”，是由眾多偶然的因素交織在一起才促成了這件中國和歐洲雙方都大受裨益的歷史事件。換言之，這其實是一次“偶然”。論據如下：

第一，利瑪竇來華時，中國的最高統治者正好是一個玩物喪志、昏庸透頂的萬曆皇帝。他對利瑪竇進貢的西洋自鳴鐘的偏愛，促使他違背《大明會典》的規定，默許利瑪竇在京居住。如果利瑪竇碰到的是一個像明王朝開國皇帝朱元璋一樣的有為之君，就絕不會那樣幸運。《明史．天文志》載：“明太祖平元，司天監進水晶刻漏，中設二木偶人，能按時自擊鉦鼓。太祖以其無益而碎之。”[19] 當然明代的昏君佔了大多數，但是如果利氏碰到的是萬曆皇帝之前癡迷道教的嘉靖皇帝，或是之後的癡迷木匠手藝的天啟皇帝，恐怕對西洋自鳴鐘的的興趣都不足以使他們作出打破明代法律的舉動，利瑪竇也就很難在北京立足。

第二，利瑪竇恰巧結識了徐光啟。徐光啟既是傑出的科學家，又是當朝的大學士（權位幾乎相當於宰相），這在中國歷史上即使不是絕無僅有，也是幾百年不遇的特例。誠然，在明代末年，中國社會形成了一個開明學者群體，除了徐光啟之外，還有王泮、李之藻、楊庭筠、王徵等人。但熟悉這段歷史的人都知道，沒有人能取代徐光啟的作用。沒有徐光啟，利瑪竇絕不可能取得如此大的成就。《幾何原本》就不可能翻譯出版，傳教士們也不可能安然度過“南京教案”的打擊，明末引進歐洲天文理論而進行的曆法改革也不可能發生。

第三，利瑪竇及其耶穌會同伴來華的時期正是明清兩代交替的時期，這為他們的存在提供了難得的歷史機遇。這是因為：首先，明王朝為了

2010年5月11日是利瑪竇逝世四百週年之日。北京外經大學舉行了“利瑪竇中西文化交流及應用倫理研討會”。該日下午與會代表到利瑪竇墓地敬獻花圈。圖為意大利駐華大使謝颯先生在致辭前默哀。

抵禦清軍需要西洋大炮。萬曆末年，傳教士們在因“南京教案”被趕出京城後，正是因此才又得以返回。其次，隨後替代明王朝定鼎中原的大清朝，為了證明其“奉天承運”改朝換代的正當性，而需要一部有別於明朝的、更加準確的曆法。湯若望就是這樣成為清王朝的座上客的。

第四，當時恰好遇上了一個思想比較開明且喜愛科學的康熙皇帝。這也是中國歷史上絕無僅有的。

康熙皇帝其實也並不喜歡天主教，但是當他意識到嚴禁天主教將導致傳教士離華，而沒有傳教士就不可能有西方文化、科學的傳入時，他寧肯對天主教採取容忍的態度，直至1692年“容教令”的頒佈。後來因為教皇在“禮儀之爭”表現的蠻橫態度，康熙轉變了政策。但他並沒有採取嚴厲的措施，對願意遵守“利瑪竇規矩”的傳教士還發票，允許他們傳教。

而在他之後的雍正、乾隆則不同。他們雖然也鍾情西方的美術、音樂、工藝、園林、建築等，但堅決禁止傳教士向中國人傳教，祇允許他們在京城為皇室和朝廷服務，保存京城的教堂，允許他們自己照常過宗教生活，倘若敢越“雷池”一步，就毫不留情地予以取締。

更為重要的是，在清朝定鼎中原的初期，文化程度不高、人口又少的滿族人，為了統治人口眾多、文化積澱深厚的漢人，需要有一種能夠制衡漢人的力量，而這些具有高度文明的西洋人，正好符合了這種時代的需要。特別是在順治、康熙年間，對於清王朝而言，來自漢人的威脅要遠遠大於來自西洋人的威脅。這就為這一時期的來華傳教士提供了存在的空間。

這些如果發生在一個穩定的王朝統治之下，情況就大不一樣。正如在雍正、乾隆及以後的朝代那樣。在雍正、特別是乾隆朝代，由於清王朝

2010年10月27日，意大利總統那波利塔諾來利瑪竇墓地參觀憑弔。

統治者不斷調整滿漢關係，加上幾十年的統一、和平與經濟發展，作為中國人口主體的漢人，特別是漢人中間的官員、文人和鄉紳等上層人士，基本上認可了滿族人為中華民族的一員，認可了滿族王朝的正統性；滿漢矛盾弱化，階級矛盾上昇，而不少下層民眾的反抗勢力又往往借助一種體制外的宗教（如白蓮教等）作為號召，而經過多年發展有了一定實力的異域宗教 —— 天主教，對鞏固皇權的作用就不再是正面的了，因此中外矛盾逐漸上昇，天主教在華存在的空間被大大地壓縮了。

然而禁止中國人信教，勢必大大降低了傳教士來華的積極性，致使西學人才的匱乏。但是自雍正、乾隆之後的皇帝們在權衡了兩者的利害得失後，則選擇了寧可沒有西學，也要嚴禁天主教。再加上18世紀中後期，能夠遵照“利瑪竇規矩”行事、較為能被中國人接受的耶穌會，反而被教皇解散了，於是延續了大約二百年的中西文化交流的歷史進程就不可避免地戛然中止了。

幾點結論

隨着人類駕馭自然的能力的提高，地理上相隔遙遠、自古以來長時期隔絕的異質文明的相互接觸、碰撞與相互影響，是歷史的必然。然而其接觸、碰撞與影響採取的形式則有不同，也具有偶然性。

在世界歷史上，當歐洲的天主教文明向世界各地擴張而與當地文明碰撞時，通常呈現的是美洲模式，即外來的歐洲文明以毛瑟槍與十字架為先導，在經過了殘酷的種族滅絕式的戰爭後，幾乎完全取代當地的印第安人文明。但也有日本模式，即在炮艦的威脅下，當地政府被迫開放門

戶，從而歐洲文明和平地影響當地文明。當然也可能還有其它的模式。

而對中國來說，鑒於上述政治結構的核心差異，也鑒於中國是曾經比較強盛、雖然當時開始走下坡路、但還有一定實力的東方大國，當歐洲天主教文明東來與之遭遇時，其最初被拒之門外應該是必然的。當雙方的勢力此消彼長之後，西方通過鴉片戰爭及之後一次又一次的侵略戰爭迫使其不得不簽訂各種不平等條約，隨後中國的有識之士“師夷長技以制夷”，以求得民族的解放，從而或是被動、或是主動地接受西方文明，這也是歷史的必然。唯有利瑪竇及其耶穌會同夥平和地進入，並持續存在了二百年，一方面播撒下天主教的種籽，一方面又傳播了雙方的文化的這一歷史事件，具有極大的偶然性。

祇有到了21世紀的今天，各種文明、各個宗教平等相處的理念成為普世的價值觀；宗教僅僅作為人們心靈的訴求，而退出政治領域和權力的博弈的時候，天主教（也包括其他宗教）在客體文明區域和平地存在和自由地傳播才成為真正的可能。

正因為如此，關注17-18世紀以利瑪竇等傳教士為中介的中國與歐洲兩大文明的溝通與交流，關注那次由於多種偶然因素而促成的“美好的歷史巧合”，不僅令人興趣盎然，也能為全球化日漸深刻的今天。不同國家、不同文明的和諧相處提供一些有益的啟示。也正因為如此，2010年當利瑪竇逝世四百週年之際，世界各地才紛紛舉行紀念活動，又一次掀起了利瑪竇熱。

【註】

(1) 朱維錚編《利瑪竇中文譯著集》，復旦大學出版社2001年出版，頁6。
(2)(3)(4)(5) 朱維錚編《利瑪竇中文譯著集》，頁86；頁91；頁135。
(6)(9) 徐昌治編《聖朝破邪集》卷5，黃問道〈辟邪解〉，載於周駢方編校《明末清初天主教史文獻叢編》，北京圖書館出版社2001年出版。
(7) 利瑪竇、金尼閣著《利瑪竇中國劄記》，中華書局1983年半，2001年第4次印刷，頁284-285。
(8)(法)宋君榮著、沈德來、羅結珍譯〈有關雍正與天主教的幾封信〉，載於杜文凱編《清代西人見聞錄》，中國人民大學出版社1985年出版，頁145。
(10) 轉引自顧長聲著《傳教士與近代中國》，上海人民出版社1991年出版，頁91。
(11)(法)宋君榮著、沈德來、羅結珍譯〈有關雍正與天主教的幾封信〉，載於杜文凱編《清代西人見聞錄》，中國人民大學出版社1985年出版，頁158。
(12) 徐宗澤《中國天主教傳教史概論》，頁255，轉引自《中國教案史》頁154。
(13)(捷)嚴嘉樂著、叢林、李梅譯《中國來信》，大象出版社2002年出版，頁49。
(14)(15)(16)(17)(18)《清中前期西洋天主教在華活動檔案》，中華書局2003年出版，第一冊，頁69；頁1117；頁84-90；頁118；頁120。
(19)《明史》卷二十五，中華書局1974年出版，第二冊，頁357。

1999年筆者訪問了瑪切拉塔利瑪竇故居
牆上飾有1983年刻的紀念石牌

利瑪竇在華三次涉訴簡析

王超傑*

作為中西文化交流第一人，利瑪竇在華傳教期間經歷了三次訴訟。通過對中國法律運行程式的觀察，利瑪竇對中國法律制度進行了正面、贊揚性的評價。因為訴訟動態地反映了司法權的全部固有屬性並具體地實現着司法權的基本職能。裁判作為法律過程的產品，無非是法律從抽象形式到具體形式的轉化，是在個案的落實。

在始於西元前3世紀秦漢時代的東西文化交流史中，利瑪竇（1552-1610, Matteo Ricci）具有特殊的地位：他是第一個在近三十年的漫長傳教生涯中與大批中國文人接觸並對話的西方人。利瑪竇滿腹經綸，學貫中西，其傳授西方科學知識、地理知識、人文風俗和政治法律制度，是廣佈基督教義工作的一部分。因為“宗教體現了各文化的本質特點，在宗教思想的交流中，文化的其他側面也就展開了”[1]。作為傳教的先行者，利瑪竇並沒有樹立西方的法律優勢，他對中國法律的觀察及敘述恰與西方優勢相對衝。就總體而言，利瑪竇在劄記中對中國法律制度和政治制度的評價是正面的、贊揚性的。學術界對於利瑪竇“西學東漸”、“漢學西傳”的研究成果頗豐。本文擬就其《利瑪竇中國劄記》一書中所記述的三次訴訟進行初步的整理和探討，以求教於方家。

利瑪竇於明萬曆十年（1582）來到澳門，經多番請求幾經周折，次年廣東總督邀請其進入轄區首府肇慶展現歐洲豐富的文化與科學技術。居肇慶六年之後，利瑪竇赴韶關，入南昌，下南京，致力於學習中國文化和學術傳統，儼然像一位傑出的中國文人。他以其豐富的數學、天文、地理知識贏得士人的信任，時人稱其為“西儒”。徐光啟贊之曰：“阿其道甚正其守甚嚴，其學甚博，其識甚精。”[2] 在成功北上京華並獲得皇帝召見之前，利瑪竇付出了十七年艱苦不懈的努力。利瑪竇在劄記中非常詳細地講述了其在進入北京之前的三次涉訴經歷。

第一次涉訴

第一次發生在1584年的肇慶。1583年，三十歲的利瑪竇與同伴羅明堅在譯員裴理伯的陪同下來到肇慶，受到知府王泮的禮遇。神父們從此穿上僧服，在肇慶定居下來。通過實地考察，神父們決定在興建中的崇禧塔附近建造教堂和住所。次年“聖童貞院”教堂落成，肇慶知府王泮題寫“僊花寺”牌匾掛在教堂大門上。入住的第一天，王泮特地在房子外張貼佈告，說明外國僧人入住的房屋是經兩廣總督批准興建的，任何人騷擾他們，要受嚴懲。7月的一天，幾個頑皮的小孩走上崇禧塔向僊花寺扔石頭，教堂裡的印度製鐘匠跑出去抓到一個小孩，把他拖進教堂，威脅說要把他送到公堂上去，利瑪竇下令把孩子放走。一些好事者為了驅逐利瑪竇，借題發揮，說孩子被神父抓了三天，目的是把孩子偷運到澳門賣為奴隸。“為使百姓更加相信，他們穿過城裡人煙最稠密的地區，兩個都披頭散髮，唉聲歎氣，從

* 王超傑，先後畢業於河南師範大學、西南政法大學。1998年到廣州鐵路集團公司工作，2002年7月到肇慶學院政法系工作。主要從事國際法、國際關係教學與科研工作，主持完成多項科研、教學研究項目，公開發表論文十餘篇。

一條街走到另一條街，向上天和官員們呼喊，要求懲罰洋鬼子的罪行。”[3] 官司打到王泮處，“在長官面前，上訴人以驚人的的奸猾訴說他的案情，把一切都說的煞似有理。”[4] 王泮在未明真相的情況下，把過失歸之於印度製鐘匠，勒令將其遣返澳門。利瑪竇面臨一項嚴重的指責，“最令人擔心的是，這件事或許要把多年的辛勞化為烏有，結果使基督教的傳播蒙受巨大損失”[5]。面對危機，利瑪竇“和他的朋友們談論這一案情，並草擬一份辯詞想要戳穿誣告”[6]。次日，得三目擊證者做證人，王泮查明了真相，按律對誣告者責以杖刑，並當庭取消對製鐘匠的驅逐令，再次在教堂大門上貼出告示，說明外國人是得到總督批准在此定居的，禁止任何人違反道義和常理欺負他們。判決之際，利瑪竇“跪在長官面前，不斷彎腰叩頭觸地，請求對犯人免於刑懲。對他請求的回答是：這種罪不應寬恕，因為他損害了無辜者的名聲，甚至使無辜者有受重刑的危險”[7]。利瑪竇頗感欣慰：“第一件的麻煩事就這樣結束了。我們記述這些事件，目的在於指出，靠上帝的保佑，克服了我們的對手為了驅逐我們而製造的這些麻煩，結果就使我們在我們的事業中越來越牢固的立身。”[8]

這次涉訴，利瑪竇以“事主”身份出庭，歷經訴訟的各個環節，使其對中國法律尤其是司法審判制度中的行政兼理司法、訴訟程式上的民刑不分、以嚴刑訊問為斷案必由之路的種種做法有了更感性更深刻的認識。此外，此案原告方當事人中出現了一個訟師的角色，訟師調詞架訟，添油加醋歪曲案件事實，“他們造謠說，孩子被神父抓去在他們的教堂裡關了三天，給他服了一種中國人所熟知的藥，使他喊不出來，(……) 那個訟師把孩子當做自己的弟弟，教給他應該說甚麼話，帶着他一起到公堂上去”[9]，給被告方利瑪竇帶來不小的麻煩。傳統中國社會崇尚儒家“禮優於法”、“訟終凶”的法律主張，國家對“民間細事”主要採取調解的辦法解決，對訟師的介入嚴加禁止。因此這個訟師的出場為考察封建社會訟師的社會活動提供了一個外國人的視角。

利瑪竇無疑是幸運的，因為知府王泮還算開明，與利瑪竇私誼頗深，對傳教多有提攜照應。在案件審理過程中，“為了免使神父當場受窘，他宣佈神父無罪”[10]。這次涉訴是傳教事業中的一次重大危機，雖然涉險過關，但利瑪竇也驚出一身冷汗。晚明是一個天崩地解的時代，各種離經叛道的思想紛紛出現。耶穌會士登陸中國，其神學觀念異質於中華文明，一時還不能讓國人理解。中國傳統的主流信仰是儒學，不是西方意義上的宗教（利瑪竇稱之為自然神學）。但利瑪竇的高明之處在於他“化危為機”的順應能力，以此次訴訟為契機，居肇慶六年，他最終意識到，中國人靠儒學協調信教與不信教的矛盾，以及儒、釋、道等各種不同的信仰和文化之間的關係，達至“和而不同”的理想境界。由於中西兩大不同質的文化缺乏互相瞭解和溝通而引起的誤解和碰撞，都是靠郭應聘、王泮、黃時雨、方應時等一些具有較深儒學素養的官員和文人學士的幫助，才使他得以一次又一次走出困境。利瑪竇在肇慶認真研究並親身體驗到儒學的博大精深，促使他逐步走上尊重大多數中國人不信仰嚴格意義上的宗教而信仰儒學、渴望瞭解世界和學習先進科技文化的內在要求，從抵制以桑切斯為代表的中世紀歐洲經院哲學極端派的武力傳教主張，吸取孟三德、羅明堅急進式傳教的失敗教訓，到完全放棄用西方宗教來歸化中國人的企圖，把宗教傳播變為以科技文化為先導，慢慢深入到哲學層面溝通的文化活動，從而開闢了尊重中國國情、與中國社會相適應的正確路向。正是這一從文化適應發展到社會適應的正確路向，使利瑪竇能突破明代上半葉被統治者扭曲為中國式經院哲學的程朱理學藩籬，深入陸王心學的空間，實現西方文化與中國傳統文化的平等對話。應該說，利瑪竇的這次涉訴，影響深遠。

第二次涉訴

第二次涉訴發生在1592年的韶州。7月間的

一個夜晚，韶州教堂被強盜闖入，三名僕人被襲重傷，石方西神父頭上被斧子輕微砍傷。利瑪竇從“一扇窗戶爬進小花園，但腳踝受了重傷，不能到路上去叫警方。”[11] 韶州府推官黃秀華受命審理此案，“叫神父（利瑪竇——筆者註）按正規法律手續提出控告罪犯的狀子，他被迫這樣做了，但是很勉強。狀子措辭溫和，說明沒有被偷走甚麼，最後請求長官寬恕罪犯，如果做不到，就請從輕判刑。這和中國人打官司的方法都不相同。通常原告不僅誇大罪狀，而且還增多被竊的數量，好從官司中佔到便宜。長官看到狀子，有點驚奇，他讚同原告人的寬宏大量。（……）告他們的狀子很溫和，神父們又對他們哀哀求告的父母許了願（……）”[12] 案子的處理一波三折，但最後“結果是神父們為勝利而高興。神父們全心仰賴着上帝的仁恩，他們始終把個人安全和教團的勝利委之於上帝的特別保護下。”[13]

此案發生時，利瑪竇來華已十載，對中國文化的理解更進一步深入，對漢語的掌握、運用和理解已經達到了很高的水準。所謂“世事洞明皆學問，人情練達即文章”，利瑪竇對中國法律實施的過程已經諳熟於心，法律流程的細節也已有了精細的觀察。此案利瑪竇作為原告方，明律規定起訴必須提交訴狀。作為一個傳教士，利瑪竇寬大為懷，訴狀以事實為根據，沒有誇張的敘述，沒有鋪陳的描寫，贏得了官員的好感。判決結果公平公正，沒有縱容罪犯，利瑪竇對此頗感滿意。

第三次涉訴

第三次涉訴發生在1600年的天津。時年7月3日，利瑪竇一行人等為赴京向皇帝進貢，乘劉太監官舟赴京途中抵達山東臨清，山東稅監、太監馬堂垂涎神父們送京的禮品，寫信給皇帝，請皇帝允許馬堂專責護送神父們進京。“皇帝派太監們出去收稅，其實就是掠奪。（……）當地的居民和駐軍奮起反對他（馬堂——筆者註），燒燬了他的家，殺死他所有的家奴。但是恐懼並沒有結束他的貪婪，人們說他自從遭了那場災難後，變得比以前更壞了。”[14] 7月18日，利瑪竇在馬堂兵卒的監視下啟程，“船上有四個士兵，夜間充當守衛”[15]，24日抵達天津。在天津逗留了三個多月，得接聖旨，說外國人帶給皇帝的禮物，必須另本上奏。馬堂借清查物品之機勒索財物又由於當時朝中大臣與宦官的矛盾白熱化，馬堂呈報神父禮品清單的第二則奏疏遲遲得不到禮部回覆，馬堂擔心此事給自己惹來麻煩，乃藉口神父們隱匿實物不報，再次搜查神父們的行李，發現耶穌死難十字架，誣陷利瑪竇等行蠱，欲加害皇帝，把利瑪竇等投入監獄。利瑪竇“被召到公案之前，他身着犯人穿的棉布長袍，頭戴老百姓戴的圓帽。首先，他被命令跪下（……）”[16] 待馬堂回臨清之際，利瑪竇一行被關押在天津的監獄裡，“寒冷和極差的住室給長期滯留的神父們造成了很大的不便”[17]。利瑪竇無能為力，幾乎萬念俱灰，“似乎是上天一直在等待着神父們放棄一切人類的援助的希望，而把他們的計畫完全託付於上帝之手”[18]。過了很長時間，有一天萬曆皇帝突然想起有奏疏說外國人要進貢一座自鳴鐘，當他得知還未進京時立即批示：“天津稅監馬堂奏遠夷利瑪竇所供方物暨隨身行李，譯審已明，封記題知，上令方物解進，利瑪竇伴送入京，仍下部譯審。”[19] 1601年1月24日，利瑪竇以向萬曆皇帝進貢的遠夷使者神父進入北京。

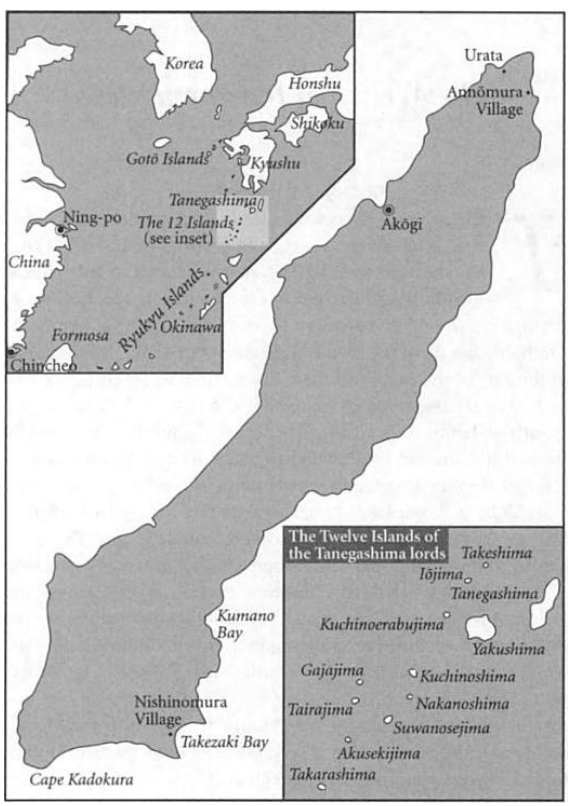
即便遭遇邪惡無知如馬堂者，即便身限囹圄饑寒交迫，即便詈罵加身有口莫辯，利瑪竇還是保持了“西儒”固有風度，書中沒有謾罵，沒有報怨，沒有對中國政治法律制度的抨擊。“他們很有信心的把最後的希望寄托在神的援助上，把他們的思想轉向上帝，並且堅定、愉快的準備在他們所從事的事業中面對任何困難，甚至於死亡。”[20] 終於等得雲開見月明，北京的召喚如同春雷滾滾，“經歷了這麼多的磨難與痛苦，現在神父們高興之極，呼吸都感到輕鬆多了。他們感謝上帝，忘記了過去數不勝數的煩惱，重新鼓起勇氣上路。”[21] 歷史揭開了新的一頁。

利瑪竇塑像（澳門特區政府文化局存檔照片）

歐洲人初抵日本之探討

張蘭星*

16世紀40年代，歐洲人首次到達日本，其後他們在日本進行了長達一個世紀的傳教和經商。關於歐洲人(葡萄牙人)初次到達日本島的各種情況，史學界有眾多分歧。本文着力分析葡人初抵種子島的背景、歷史記載以及有關爭論。葡人到達種子島雖然祇是浩瀚世界歷史中的一個小篇章，但其意義仍然深遠，它標誌着日歐首次正式交流，開闢了東西交往的新篇章。



日本種子島

（資料來源：Olof G. Lidin, *Tanegashima: The Arrival of Europe in Japan*, New York: Routledge, 2002, p. 2. 種子島的英文Tanegashima）

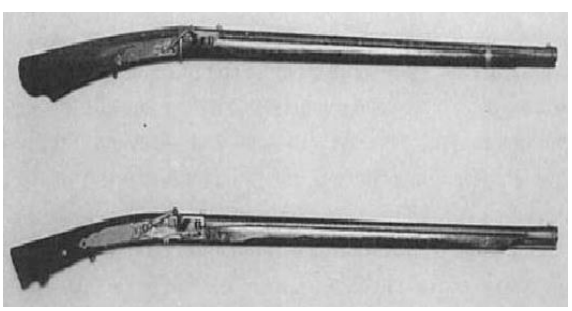
現代歷史學者詹姆斯·穆多齊曾道：“1542年注定是不平凡的一年。這一年蘇格蘭的瑪麗皇后出生。同年，完成日本統一大業、建立江戶幕府的德川家康也出生了。也是在這一年，歐洲人首次來到日本。”(1) 日本和西方史學界對日歐的首次接觸有共識也有爭論，史學界普遍讚同葡萄牙人到達種子島是雙方的首次正式接觸，但葡人初抵日本的具體時間和人物一直存在分歧。漢語學術界對此問題雖然有所提及，但系統的分析和討論相當少。鑒於歐人初抵日本具有開拓意義，遂收集各方資料，對此做一綜合探討和分析。

動因、準備與嘗試

古希臘和古羅馬迄今沒有發現關於日本的記載。西方學者多納德·F·拉齊認為：“西元9世紀，波斯文獻中提到的倭寇(文獻中描述的亞洲人“Wakwak”的發音很像倭寇)，可能是指日本人。”(2) 13世紀，歐洲旅行家馬可·波羅對東方的金銀島(3) 進行了文字描述。《馬可·波羅遊記》(《東方見聞錄》)問世後，西方人開始把視線投入到世界的最東端。馬可·波羅的記載雖然生動，但描述比較簡單，而且有人懷疑其真實性。馬可·波羅是意大利威尼斯人，1271年隨父親遊

*張蘭星，四川大學歷史學博士，就職於於四川行政學院，現今研究方向為明治維新前的日歐關係史。

初登種子島的葡萄牙人
（資料來源：維基百科 http://en.wikipedia.org，此圖由日本江戶時代的浮世繪畫家葛飾北齋在1817年所作）



火　槍
（資料來源：Olof G. Lidin, *Tanegashima: The Arrival of Europe in Japan*, New York: Routledge, 2002, p. 5. 上面的是葡人帶到日本的火槍，下面的是種子島自製的火槍）

歷中國。他在中國南方（杭州、泉州等地）聽到關於金銀島的傳聞，對此他這樣記載：

> 金銀島（Zipangu 或 Cipangu[4]）是東洋的一個海島，位於大陸或蠻子（Mangi）海岸相距大約1,500里的海上。（……）根據曾經到過那裡的人描述，這個國家的王宮富麗堂皇，蔚為奇觀。王宮的整個屋頂用金色板塊覆蓋，和我們用鉛遮蓋屋頂一樣，更恰當地說，和我們用鉛皮蓋教堂一樣。宮殿的天花板同樣用貴金屬做成，許多房間內有很厚的純金小桌，窗戶也用黃金裝飾。宮殿的豪華程度實在難以用語言表達。”[5]

馬可· 波羅提到的金銀島很可能是指日本。從描述可以看出，馬可· 波羅心中的金銀島富裕而美好。雖然歐洲人對金銀島仰慕已久，但在《遊記》問世後的二百五十年裡，竟沒有一個歐洲人踏入金銀島。對於歐洲人來說，金銀島就像夢幻仙境一般漂浮於遙遠的東亞海域中。

近代西方人對日本的重新認識可首推葡萄牙人托梅· 皮列士（Tomé Pires）。他在其著作《東方志》（An Account of the Orient，約成書於1515年）一書中根據中國及琉球商人提供的材料，對日本略有記述：

> 據中國人說，日本島比琉球島更大，其國王更有權勢更強大，並且不喜歡做生意，他的子民也不喜歡。他是一位異教國王，中國國王的藩屬。他們不常去中國做生意，因為距離遠，他們又沒有船隻。從琉球到日本需要花費7-8天，攜去的商品用以交換金和銅。琉球人和日本人做衣料、漁網以及其它商品的買賣。[6]

雖然皮列士對日本的認識尚停留在傳聞階段，但較之中世紀的“金銀島”傳說，畢竟向事實大大邁進一步。皮列士在其著作中第一次使用“Jampon”來稱呼日本。“Jampon”已經接近現代英語中“日本”（Japan）的讀寫。據說“Jampon”源自中國福建人對“日本國”的地方發音“Jih-Pen-Guo”，皮列士有可能在與

福建人貿易或交談時，瞭解到此詞，然後用拉丁文“Jampon”將其表述出來。[7]

哥倫布在1492年發現美洲前，一直對馬可·波羅介紹給歐洲的黃金寶庫 —— 金銀島深感興趣。當他率領西班牙艦隊由大西洋向西航行時，東方金銀島是航行目的地之一。直至他發現西印度群島之一時，他還認為那裡可能是馬可·波羅所指的金銀島。（後來若干年才弄清楚美洲與亞洲之間隔着一個太平洋）他前後四次向西遠航，據說其動機之一仍然包括探尋金銀島。[8] 除了哥倫布，其他一些歐洲探險家也一直在尋找金銀島。16世紀中後期，菲律賓成為西班牙殖民地。西班牙人探險東方的目的之一就是為了尋找金銀島，他們曾多次派遣探險隊前往東亞，結果一無所獲。當西班牙人到達日本後，還在繼續尋找金銀島，他們認為金銀島就在日本近海附近.。[9] 1611年，一位名叫維奇卡依諾（Vizcaino）的探險家被西班牙國王派往日本，在受命執行的諸多任務中，仍然包括尋找傳說中的東方金銀島。[10]

16世紀40年代，葡萄牙人來到種子島，歐洲人終於踏上了日本的土地。從表面上來看，葡萄牙人到達日本屬於偶然事件，但實際情況並非風暴那麼簡單，其中蘊含着歷史的必然性。

第一，從15世紀下半葉起，西歐大西洋沿岸各國展開了大規模的海上冒險和殖民遠征，地理大發現（或大航海）運動拉開了世界歷史巨大轉折的序幕。16世紀中葉以來，葡萄牙人和西班牙人在遠東積極展開殖民和商業活動。西葡是歐洲海外擴張的急先鋒，不僅因為這兩個國家的君主、貴族和商人亟圖向外尋求土地和財富；而且更因為他們興起較晚，地中海貿易和北海貿易已為意大利、德國和英國人等壟斷，他們祇好另覓新航路。還有些葡人為了探險、榮譽及傳教進行遠航。另外，他們還希望打破穆斯林對東西通商要道的控制。葡萄牙的亨利王子曾經從《馬可·波羅遊記》中瞭解到金銀島，並且將其作為探險目的地之一。特別是當哥倫布發現美洲後，葡人更是將探索遠東的中國、日本和亞洲其它未知地區提上議事日程。[11]

第二，葡萄牙人登陸日本前，已具備堅實的航海基礎。當時的葡人擁有先進的航海技術和遠洋船隻。象限儀和星盤的使用讓葡人能夠在南半球開闊的海域航行。葡人製造的“卡拉維爾”（caravel：一種輕快小船)船非常實用，這種船通常有20-30米長，能夠抵禦不太猛烈的風暴。威尼斯旅行家卡達莫斯托（Cadamosto）認為：“卡拉維爾船是葡萄牙最優質的船。”[12] 後來，葡人開始製造巨船，其噸位可達1,600噸，可載1,000人，被描述為“城堡一樣大的船”。正是依靠這些技術和航船，他們成功地繞過了好望角。此外，葡人在現代武器方面的進步也很迅速，他們能夠製造各種熱兵器。葡人以往在船的上甲板和船尾裝置火炮，進行技術改革後，他們在船的甲板之間（船的腹部）配置火炮，這大大提高了火炮的作戰半徑。葡船上的新式武器（火炮）讓他們能夠打敗印度洋和中國海的大多船隻。[13]

來到亞洲後，葡人進一步對這裡進行地理勘測。在馬六甲和暹羅，葡人開始與南航的琉球人接觸。琉球人得知葡人攻佔了馬六甲，因而拒絕與之交易。後來葡人聽到有關日本的消息，於是向東北方向進發，最後來到中國沿海。16世紀中葉，葡人已經距離日本很近，日本被“發現”[14]僅是時間問題。我們毋庸置疑中國（明朝）的海上實力，中國人要保衛海疆綽綽有餘，即便要稱霸亞洲海域也不困難，不過他們放棄了這種想法。[15] 因此在遠東海域，葡船就顯得更加自由和放肆[16]。

第三，在葡人來到日本前，可能已有日本倭寇與他們接觸過。1511年，葡人在馬六甲建立了據點。16世紀中期，葡據馬六甲逐漸繁榮。一些日本倭寇被中國（明朝）政府驅趕，來到馬六甲。[17] 他們告訴馬六甲的葡人，廣東沿岸是開展貿易的好地方，葡商可以到那裡進貨，然後去日本進行銷售。葡人很可能早有前往日本的打算，甚至可能進行過嘗試。葡日貿易最初不在日本島開展，雙方的最早貿易很可能是在中國漳州、寧波或福建沿海等地進行的海盜貿易。[18] 遺憾的是，葡

人沒有留下這方面任何資料，可能當時的葡人未能弄清中國人與日本人的區別。

到達種子島的記載

日本和歐洲文獻對葡人首登日本島均有記載，日本文獻甚至稱初到種子島的葡萄牙人為“日本發現者”。

關於此歷史事件，日本方面的史料首推南浦文之的《鐵炮記》。此文由南浦文之在1606年為種子島島主久時代筆用中文寫成。據《鐵炮記》記載：“(……) 天文十二年 (1543) 秋，八月二十五丁酉，我西村小浦有一大船，不知自何國來。船客百餘人，其形不類，其語不通，見者以為奇怪矣。其中有大明儒生一人，名五峰者，今不詳其姓字。時西村主宰有織部丞者，頗解文字，偶逢五峰，以杖書於沙上云：船中之客，不知何國人也？何其形之異哉！五峰即書云：此是西南蠻種之賈胡也。(……)”[19] 據文中記載，來船中有一個中國人，名叫五峰[20]，他在沙灘上與當地日本人以文字 (中文) 進行溝通。他告訴日本人，船中相貌穿戴怪異的人是從西南方向來的蠻人，也即是首次到達日本的幾個葡萄牙人。

另有一些日本史料也記載了當時情況。17世紀後期，薩摩地區一個叫芸能的基督教徒也在其著作《火槍歷史》中提到了葡人首次來到日本的情況。他記載，葡萄牙海員到達日本後用火槍打鳥和野獸，當地日本人將這件事報告給種子島島主時堯。時堯出1,000両黃金 (或白銀) 購得兩支火槍，而且還以日本女人為誘餌，試圖讓葡人說出怎樣使用火槍以及如何製造火槍。[21]

歐洲也有多處文獻提到葡萄牙人到達日本的情況。關於“發現”日本的報告更有可能首先來自西班牙，而非葡萄牙。1542-1544年，墨西哥的西班牙遠征軍在司令官魯伊· 洛佩茲· 德· 維拉羅伯斯 (Ruy Lopez de Villalobos) 的帶領下企圖征服菲律賓，不過遠征軍未能到達目的地，一些船員還被葡軍俘擄。遠征軍中的一位船長，西班牙人加西亞· 德· 艾斯卡蘭特· 阿爾瓦多 (Garcia de Escalante Alvarado) 從西班牙商人那裡得知有關葡人到達日本的消息。當他於1548年返回里斯本後，將消息報告給墨西哥總督。阿爾瓦多整理的資料主要來自歐洲商人佩羅· 迪茲 (Pero Diaz) 的描述，雖然是二手資料，但可信度較高。其記載內容主要如下：

> 滯留暹羅首府的兩名葡人欲赴中國沿海經商，他們乘坐一艘帆船出發，卻被暴風雨刮到琉球群島中的某個島上，受到島主的歡迎。……這裡叫日本，位於北緯32º 左右，中國寧波到日本的距離為155里格 (leagues[22])。這是一個氣候非常寒冷的國家。從海灘向內陸望去，他們的村莊很小。每個島嶼都有村落，但他們好像沒有國王統治。他們使用的文字是中文 (……)。[23]

這些記述雖然描述了葡人來到日本島的情景，不過缺乏具體的時間和登陸者姓名。

不過，葡人安東尼奧· 加爾凡 (Antonio Galvano, 1503-1557) 在其著作《發現世界》(又譯為《世界新舊發現史》或《世界探險史》) 中詳細描述了當時情形：

> 1542年，三名葡萄牙人前往中國，他們的名字為安東尼· 德· 莫塔 (Antony de Mota)，法蘭西斯· 澤莫洛 (Francis Zeimoro) 以及安東尼· 佩克索托 (Antony Pexoto)。葡人的目的地是寧波雙嶼島，大概在北緯30º 左右。但途中商船遇到風暴，偏離了最初目的地，他們來到北緯32º 的一個島嶼，後來他們知道這裡叫日本。他們以前聽說過金銀島，應該就是這裡。他們早就聽說日本盛產金銀。[24]

耶穌會認為加爾凡記載的1542年是正確的登陸時間。在里斯本的阿茹達 (Ajuda) 圖書館，有未發表的耶穌會手稿《日本教會歷史》，手稿記載了1575-1634年耶穌會在日本的活動。神父克羅斯 (Cros) 是手稿的作者之一。據他記載：

首先發現日本的歐洲人是葡萄牙人。1542年，葡人馬丁· 阿方索· 德· 蘇薩（Martin Alphonso de Sousa）被任命為果阿總督；同年，耶穌會著名傳教士沙忽略也到達印度；也在這一年，三個葡萄牙人從暹羅乘船前往中國。途中他們遇到颱風，在海上煎熬了24小時後，終於來到一個叫種子島的地方。[25]

16世紀，葡萄牙歷史學家迪奧哥· 多· 庫托（Diogo do Couto, 1542-1616）曾記載：“1542年，莫塔（Mota）、澤莫托（Zeimoto）和佩克索托（Peixoto）到達日本後，受到熱情接待。葡人發現日本人鬍子很少，眼睛較小。葡人喜歡財寶，他們從日本運走了大量白銀。”[26]

在所有歐洲文獻中，最具爭議的是葡萄牙人費勞· 門德斯· 平托（Fernão Mendes Pinto, 1509?-1583）的記載，他認為自己是首次到達日本的歐洲人之一。平托於1514年生於里斯本，十四歲時被法國海盜船擄走，幾年後被釋放。1537年搭船到印度，此後以馬六甲為基地，東至中國和日本，西及緬甸和印度，縱橫海上二十年，自敘遇到五次海難，十三次被俘，十六次淪為奴隸。他回到葡萄牙二十一年後，寫成《遠遊記》（或翻譯為《門德斯· 平托遊記》），全書共227章，主要記載了其亞洲探險歷程。[27] 書中儘管有不少文學虛構，但有關日本探險的記載尚有一定史料價值。平托對登陸這樣描述：

我、克里斯桃· 波拉爾霍（Cristovão Borralho）和迪奧哥· 澤莫托（Diogo Zeimoto）打算乘坐中國帆船從寧波到馬六甲。不過途中遇到風暴，帆船被吹到了琉球島北面。離開琉球二十三天後，我們來到一個小島，這時大家已經筋疲力盡，而且又渴又饑。六個島民划着獨木舟過來，他們看來非常禮貌，訊問我們來自何方，為甚麼來這裡。船長回答他們，我們來自中國，到此貿易，如果貴地允許貿易，我們將不勝感激。島民告訴我們，此島名叫“種子島”，島主叫時堯。如果交納一定費用，島主允許貿易。島主對我們三個葡萄牙人非常感興趣，訊問我們來自何方，因為他從長相上判斷我們不是中國人。船長告訴時堯，我們這三個相貌怪異的人來自一個叫葡萄牙的國家。[28]

一些日本史料也提到平托是初抵日本的歐洲人之一，而且還保存有他們的畫像。史料對平托的登陸這樣描述：

一個叫平托的葡人和他乘坐的帆船在東部海洋遇到惡劣天氣，風暴將他們吹到日本，他們在九州的豐後停靠上岸。當地日本人雖然對他們有所提防，但仍然友好地接待了他們，還與他們進行交談。而且豐後‘國王’（大名）也接見了這些造訪者，他們商談了互通貿易之事。從此以後，每年都有葡船到達九州。[29]

雖然到達種子島是發現日本的主流認識，但仍然有其它資料顯示更早的到達時間。日本有文獻記載歐洲黑船（黑色大帆船，可能就是巨船）於1530年首次來到日本，當地大名大友氏還接受了歐洲人敬獻的兩支火槍。[30] 據大友氏的家族史料記載，葡船曾在1541年登陸過他們的領地。[31] 不過這些日本史料的真實性和準確性尚待進一步論證。加爾凡也提到：“新西班牙總督道· 安東尼奧· 德· 門多卡（Don Antonio de Mendonça）曾經派遣船隊從北半球北面探索東亞海域，據說探險家科迪斯（Cortez）的艦隊到達過那裡(日本)。他們的船經過了雪山，在北緯40º 的一個島嶼，發現有商船和商人。據他們描述，島上有黃金房屋，屋內全是金銀裝飾物，他們認為這裡便是日本或中國。”[32] 如果這段記述屬實，如果能夠提供準確的登陸時間和地點，那麼首次登陸日本的歐洲人有可能是西班牙人，而非葡萄牙人。

登陸種子島的爭論

葡萄牙人登陸日本種子島的史料眾多，說法不一，此問題在史學界一直存在爭論。爭論主要圍繞兩方面展開：一是關於時間的爭論，即葡人首抵日本的具體時間。二是關於登陸情況的爭論，包括登陸者姓名、乘坐船隻、啟航地點、目的地以及日葡首次交流的情況。

從以上資料看來，根據《鐵炮記》描述，葡人登陸日本的時間是1542年8月25日（日本傳統曆）。據記載，日葡的首次交流實際上是通過中國人五峰實現的。由於葡人來自南方，所以日本人稱之為“南蠻”。在此後一百年的時間裡，“南蠻”成為葡人乃至歐洲人的代稱。織部丞與五峰的沙灘筆談是南浦文之的紀錄依據。所以《鐵炮記》的記載有一定歷史依據。

加爾凡認為葡人登陸日本的時間為1542年。加爾凡於1536年至1539年在摩鹿加群島供職，他對這一時期歐洲人在東方的活動有可靠的情報來源以及親身經歷的第一手材料。文中提到的“古書”應該是《馬可·波羅遊記》，《發現世界》就是在此基礎上編寫而成，雖然這部著作在作者死後（1563年以後）才問世，但書中的記載具有較高史料價值。

日本史學者村井章介認為，1542年，歐洲人乘坐王直的海盜船首次來到日本，並且向日本人展示了火槍。不過1543年，他們再一次乘王直的船返回日本，教日本人怎樣修理火槍(可能火槍出現問題)。他認為葡人應該是在1542和1543年兩度來到種子島。[33] 而加爾凡記載的正是1542年葡人首登日本島的情況，而日本《鐵炮記》提到的1543年事件，實際上是葡人第二次登陸日本的情況了。還有學者認為，葡人在1542年純粹是偶然到達日本，他們的本意是到中國貿易，其目的地並非日本，而且他們並沒有帶來火槍。待他們1543年重返日本時，才帶來火槍，於是《鐵炮記》反映的正是1543年的情況。對這種觀點，史學者沃爾夫·G·利丁（Olof G. Lidin）有不同看法，他認為《鐵炮記》記載的時間應該不會錯。因為《鐵炮記》的作者是一個日本僧人，僧人應該是不打誑語的。況且日本人受中國儒家思想影響頗深，中國史學家自古就講究秉筆直書。基於這兩個原因，葡人登陸日本應該在1543年。[34] 利丁也認為葡人可能連續兩年來到日本，不過應該是1543和1544年。

在諸多歐洲人的記述中，葡人費勞·門德斯·平托的《遠遊記》也值得重視。16世紀，前往東亞的探險者很多，不過平托是爭議最大的人物之一，《遠遊記》第一章就指出這是寫給孩子們的傳奇故事。有人說，平托“發現”日本和哥倫布發現新大陸對歐洲有一個共同影響，即刺激了他們尋找金銀。[35] 平托將歷史和故事結合得相當精妙，以至於歷史學界都出現分歧，一些人認為《遠遊記》是歷史著作，另一些人卻持懷疑態度。平托對日本的描述似乎有些誇張，但往往這些誇張的描述被後人證明是事實。史學者法蘭西斯·L·霍克斯（Francis L. Hawks）稱平托的著作受到莎士比亞風格影響，所以其文學性要強一些，不過書中很多記述並沒有誇張。[36] 利丁也認為：“雖然平托的著作中有很多誇張描述，但這些描述並非沒有事實根據。待你仔細閱讀平托的著作後，你會發現《遠遊記》具有一定的歷史價值。”[37] 平托自稱1544-1556年四次到達日本。1556年11月14日，他最後一次來到日本，然後從日本豐後離開。根據豐後編年史記載，這一年確實有葡船到達豐後。而且耶穌會傳教士路易士·弗洛伊斯也提到1556年一艘屬於法蘭西斯科·德·馬斯卡雷哈斯（Francisco de Mascarenhas）的葡船離開了豐後。《遠遊記》的真實性還表現在地理方面，書中記載的地名幾乎都能在地圖中找到，平托並沒有虛構島嶼或地方。不過平托好像比較喜歡誇大數位，譬如平托記載曾經有2,000艘中國船滿載日本製造的火槍，在一次風暴中全部沉沒。[38] 有學者認為南浦文之記載的1543年登陸情況，以及平托記載1544年登陸描述，由於年份差距不大，很有可能是同一史實。[39]

綜合以上觀點，我們似乎很難斷定葡人到達日本具體在哪一年。本人認為，日本方面記載的時間過於準確和單一，而且少有同時代文獻來證明其準確性。雖然加爾凡記載的登陸時間沒有準確到月日，但有同時代西方文獻記載的年代與之相同，如若昂· 羅德里格茲（João Rodrigues, 1558-1633）的《日本教會史》和迪奧哥· 多· 庫托的《亞洲志》記述“發現”日本的年代均為1542年，因此1542的說法看似較為穩妥。

平托和加爾凡在其著作中都提到有三名葡萄牙人到達種子島。平托記述，除了他本人，還有克里斯桃· 博拉爾霍與迪奧哥· 澤莫托。加爾凡記載是安東尼奧· 達· 莫塔、法蘭西斯· 澤莫洛和安東尼奧· 佩克索托三人。平托不太可能是首次到達日本的葡人之一，因為《鐵炮記》對兩位元葡人有記載，他們是牟良叔舍（ムラシユクシヤ）和喜利志多宅孟太（キリレタモワタ）。因為平托的發音很簡單，日本假名對平託名字的翻譯應該很接近，但《鐵炮記》中並沒有接近平托發音的葡萄牙人名。基於這點原因，克里斯桃· 博拉爾霍的身份也值得懷疑。因此，現在就剩下迪奧哥· 澤莫托、法蘭西斯科· 澤莫洛、安東尼奧· 佩克索托和安東尼奧· 達· 莫塔四人。據村井章介分析，迪奧哥· 澤莫托和法蘭西斯· 澤莫洛可能是同一人，祇不過平托或加爾凡將其中一人的名字搞錯了。所以最先到達日本種子島的三名葡人應該是安東尼奧· 達· 莫塔、法蘭西斯(或迪奧哥)· 澤莫洛以及安東尼奧· 佩克索托。[40] 結合以上資料進行分析，本文作者認為登陸日本的葡人應該是三人，至於其具體姓名實在難以考證其準確性。即便不能弄清其姓名，但我們應該記住有三位葡人曾在日本島留下了歐洲人的首次“足跡”。無論他們是有心還是無心來到日本，畢竟掀開了日歐交流交往的新篇章。

關於葡船的起錨地，《遠遊記》認為是交趾（越南，古稱交趾國）。《發現世界》記載是“暹羅多朵拉港”。日本文獻也提到，首次到達種子島的帆船是從暹羅多朵拉港出發的。[41] 西班牙人阿爾瓦多認為帆船出發地是暹羅首府大成。祇有《鐵炮記》沒有言及來船的起錨地點。暹羅素與中國廣州有貿易往來，16世紀初，其首府大成又成為葡船拋錨之地，故“暹羅說”較為可信。

葡人乘坐的中國（走私）船其最初目的地也不是日本，而是中國寧波。阿爾瓦多的報告雖然祇提到“兩名葡人欲赴中國沿岸經商”[42]，但加爾凡的《發現世界》和平托的《遠遊記》均有明確記載，中國船在駛向寧波雙嶼島途中，突遭風暴襲擊，然後漫無目的地向東漂流，一直到達日本。無論發現日本的是平托或是其他葡人，歐洲人首次登陸的地點都在日本南方，他們乘坐的船隻應該是中國走私船。而到達日本島的具體地點，以種子島說為主流。

最初到達日本的葡人很可能是歐洲商人或探險者。有學者明確指出，第一個葡萄牙商人到達日本的時間是1543年。[43] 平托的《遠遊記》還描述了中日走私貿易的情況：“船上帶來的商品在三個小時內就被賣掉，並非我們的商品太少，而是日本缺少這些商品。中國走私商人大獲其利，這次貿易的利潤相當於中國二十六艘商船[44]貨物價值的總和。中國走私商對如此巨額的利潤已經習以為常。”[45] 不過描述中並沒有指出葡人是否參與貿易。另有說法，商船船主是中國人五峰，五峰運來2,500兩白銀的貨物，然後以十二倍的價格在日本賣出。商船上除了三名葡萄牙人，還有百來名亞洲人（估計以中國人為主）。[46] 根據這些材料進行歷史猜測，首次來到日本的葡人如果不是商人，很可能就是探險者。

1642年，雖然最初祇有三0位葡萄牙人來到日本，雖然他們可能一無所獲，雖然“被發現”的日本可能並非傳說中的金銀島，但這畢竟是歐洲人首次來到世界最東端的文明島國。葡人到達日本的意義雖然不比哥倫布發現美洲，達· 伽馬繞過好望角，麥哲倫環航地球，但在地理大發現的歷史大背景下，日本和歐洲開始建立聯繫，東方和西方進一步交流，我們沒有理由忽視國際交流史上的這一重要歷史事件。

【註】

（1）James Murdoch, *A History of Japan*, Vol. 2, New York: Ungar, 1964, p. 33.
（2）Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, Volume I: *The Century of Discovery*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, p. 652.
（3）“金銀島”的具體地點至今未定，或言日本，或言印度，或言馬六甲。
（4）加朋斯（Japoes）與斯攀加斯（Sipangas 或 Zipangri）是葡萄牙人和意大利人在不同時代對日本（或金銀島）的稱呼。
（5）陳開俊等合譯：《馬可· 波羅遊記》，福建科學技術出版社，1981年，頁199。
（6）皮列士：《東方志：從紅海到中國》，南京：江蘇教育出版社，2005年，頁102。
（7）Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, Volume I: *The Century of Discovery*, p. 652.
（8）還有一種觀點認為哥倫布發現美洲後，歐洲國家暫時放棄了尋找東方金銀島。主要是因為美洲擁有巨大財富和資源。
（9）辻達也：《日本の歷史· 13· 江戶開府》，東京：中央公論社，1966，頁260。
（10）加藤三吾：《三浦の安針》，東京：明誠館書店，1917，頁190-191。
（11）（12）Christopher Howe, *The Origins of Japanese Trade Supremacy*, Hong Kong: C. Hurst & Co. Ltd, 1999, p. 7; p. 9.
（13）Warren I. Cohen, *East Asia at the Center*, New York: Columbia University Press, 2000, p. 183.
（14）日本乃文明國家，並非蠻荒之地，而且中日交流交往的歷史悠久，我們可以稱哥倫布發現美洲，但如果說葡萄牙人發現日本，實為不妥。不過在“地理大發現”這個特定的歷史大範疇中，即使有學者稱之為“發現日本”，也未嘗不可。在日本學者看來，歐洲人從未到達過日本，使用“發現”一詞似乎可行。參見：加藤三吾：《三浦の安針》，頁58。
（15）關於中國人為甚麼沒有稱霸亞洲海域，以及為甚麼沒有參與地理大發現，我國“地理大發現”的專家張箭教授有詳盡的敘述和分析。參見：張箭：《地理大發現研究15-17世紀》，北京：商務印書館，2002年。
（16）Warren I. Cohen, *East Asia at the Center*, p. 185.
（17）George Sansom, *A History of Japan, 1334-1615*, Standford: Stanford University Press, 1961, p. 267.
（18）Roderic Ptak, *China, the Portuguese, and the Nanyang*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2004, p. 11.
（19）Olof G. Lidin, *Tanegashima: The Arrival of Europe in Japan*, New York: Routledge, 2002, pp.185-186.
（20）有學者認為此人即中國著名海盜王直。王直（？-1559年），又名五峰，號五峰船主；也有人稱其為汪直。明代海上貿易商人，著名海盜。
（21）Y. Takekoshi, *The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan*, Vol.1, London: Routledge, 2003, p. 282.
（22）一種長度名，在英、美、法等於5554.7米，約合3英里。
（23）Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, Volume I: *The Century of Discovery*, p. 655.
（24）Antonio Galvano, *The Discoveries of the World*, reprinted with the original Portuguese text and edited by Bethune C. B. London: Hakluyt Society, 1601, p. 230.
（25）James Murdoch, *A History of Japan*, p. 33.
（26）Bailey W. Diffie, *Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1850*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977, p. 394.
（27）Y. Takekoshi, *The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan*, Vol.1, p. 301.
（28）Fernão Mendes Pinto (Author), Rebecca D. Catz (Translator), *The Travels of Mendes Pinto*, Chicago: University of Chicago Press, 1990, pp. 272-275.
（29）Matthew Calbraith Perry, *Japan Opened: Compiled Chiefly From The Narrative of The American Expedition to Japan*, London: The Religious Tract Society, 1858, pp. 4-5.
（30）山本秀煌：《日本基督教史》，東京：洛陽堂，1918年，頁16。
（31）Pedro Lages Correia, “Reseña de ‘Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko’ de Murai Shosuke y ‘Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan’ de Olof G. Lidin, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 8, 2004, Universidade Nova de Lisboa, p. 102. 又見：吉田東伍：《倒叙日本史》，第七冊，戶塚村(東京府)：早稻田大學出版部，1913年，頁140。
（32）Antonio Galvano, *The Discoveries of the World*, p. 230.
（33）（34）Pedro Lages Correia, “Reseña de ‘Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko’ de Murai Shosuke y ‘Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan’ de Olof G. Lidin, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 8, 2004, Universidade Nova de Lisboa, p. 100; p. 101.
（35）Alexander Del Mar, *A History of the Precious Metals from the Earliest Times to the Present*, LLC: Kessinger Publishing, 2004, p. 302.
（36）Francis L. Hawks, *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Sea and Japan*, New York: D. Appleton and Company, 1856, p. 28.
（37）（38）Olof G. Lidin, T*anegashima: The Arrival of Europe in Japan*, p. 104; p.105.
（39）Francis L. Hawks, *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Sea and Japan*, p. 29.
（40）Pedro Lages Correia, “Reseña de ‘Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko’ de Murai Shosuke y ‘Tanegashima. The Arrival of Europe in Japan’ de Olof G. Lidin, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 8, 2004, Universidade Nova de Lisboa, p. 100.
（41）加藤三吾：《三浦の安針》，頁58。
（42）Ernest M. Satow, *The Voyage of Captain John Saris to Japan*, 1613, London: Hakluyt Society, 2007, p. 64.
（43）R. Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal 1540-1770*, Cambridge: Cambridge University, 1998, p. 181
（44）可能是指中國小帆船。
（45）Fernão Mendes Pinto, *The Travels of Mendes Pinto*, p. 276.
（46）加藤三吾：《三浦の安針》，頁58。

葡萄牙傳教士陸若漢身世及其於日本早期活動考證

劉小珊* 陳曦子**

耶穌會士陸若漢出生於葡萄牙。關於他的家世、家人以及他幼年時代的經歷均無詳細記載。或許因為他出身貧寒，有別於許多豪門世家出身的貴族傳教士，或許因為他十三四歲就離開葡萄牙、在亞洲度過五十多年歲月而再未返回故國，在耶穌會教會文獻中對他的記錄很不完整，會員名冊中也沒有準確的記錄。根據日本史料顯示，當時耶穌會士攜帶童僕赴東方是很普遍的事情，少年陸若漢也許是以此身份來到日本的。

陸若漢在故國沒有受過早期教育，他的全部知識都來自耶穌會在日本的教會學校。從他此後被賦予編纂《日本教會史》的使命來看，陸若漢似乎更充分地展現其過人的天賦。此外，陸若漢成功地作為日本教會的“通辭”負責與豐臣秀吉等日本統治階層進行交涉工作，擔任日本副管區司庫的重要職務，從而確立了他在耶穌會內部之不可忽視的重要地位。

陸若漢，葡文名João Rodrigues，譯名若阿· 羅德里格斯，葡萄牙耶穌會士，16-17世紀著名的“南蠻通辭”（葡萄牙語翻譯），生於1561年，卒於1634年。

作為一個出身低微的葡萄牙青年，陸若漢在故國沒有受過任何教育。經過耶穌會日本教會學校的培養，他成功地作為一名“南蠻通辭”得以與日本江戶時期的兩任權力者和許多掌握重權的人物相識相交。

歷史的大背景造就了這位先後受到豐臣秀吉、小西行長、德川家康、前田玄以、本多正信等眾多位高權重者的知遇，備受豐臣秀吉、德川家康的信任和寵愛，被認為是“有才能、知遇了活躍於16世紀末17世紀初當時所有政治家”的耶穌會傳教士。(1)

一

陸若漢的家世、家人以及他的幼年時代經歷均無詳細的記載，或許是因為他出身貧寒，有別於許多豪門世家出身的貴族傳教士，或許是因為他十三四歲就離開葡萄牙，在亞洲渡過五十多年歲月而再未返回故國。陸若漢在葡萄牙短暫的生活經歷儘管有史學家偶爾提起，材料頗零星散亂，教會文獻中對他的記錄更是不完整。根據其姓名，有人推測“他也許是10世紀塞爾南賽尼埃城的城主弗拉姆拉羅德里格斯夫人的子孫”(2)，而實際上，“若阿或是羅德里格斯，在葡萄牙都是極其普遍的洗禮名”(3)，這個姓氏分佈很廣，葡萄牙和西班牙都有。國內外史學界傾向於認為，陸若漢祇是出生於一個農民家庭的孩子，他缺乏早期教育，不具備優雅的氣質。其證據之一是：由於貝拉地區的

*劉小珊，歷史學博士，廣東外語外貿大學東語學院教授。
**陳曦子，日本京都同志社大學，社會研究科，傳媒學專攻，博士課程二年級，研究方向：大眾文化、中日文化對比研究。

方言晦澀難懂，少年時期未受過良好教育的陸若漢，日後雖具有過人的語言才能，卻終身為自己的母語用語粗俗、寫不出優美而標準的葡萄牙語文章苦惱不已。(4)

據推測，陸若漢出生在葡萄牙貝拉（Beora）丘陵地帶的塞爾南賽尼埃（Sernancelhe）(5)鎮一個叫做金特拉達拉帕（Quintela da Lapa）的地方。法國人費賴之的《在華耶穌會士列傳及書目》稱：

> 若漢1561年生於葡萄牙拉美古（Lamego）教區之塞南賽勒（Sernancelle）。(6)

土井忠生在《日本教會史》解說中提到：

> 若阿．羅德里格斯，拉美古司教區塞爾南賽尼村出生的葡萄牙人士。(7)

土井忠生又有詳說：

> 日本文典的著者若阿．羅德里格斯1561年生於葡萄牙中部山嶽地帶、屬於 Beira 的 Lamego 司教區的 Cernancelte。他來到日本之前的成長經歷全然不明。(8)

陸若漢曾在自己六十六歲高齡時寫給羅馬的信中稱：

> 感謝你們（羅馬教會）對我這個來自塞爾南賽尼埃的拉帕聖母之鎮教士的厚愛，我之所以這樣自稱，是因為我是在那裡長大的。(9)

四份史料提供的資訊大致相同，僅在地名的書寫和翻譯上稍有差別：費賴之譯為 Sernancelle（塞南賽勒）；土井忠生書中是 Cernancelte（塞爾南賽尼埃）；庫帕則為 Sernancelhe（塞爾南賽尼埃）。從1588、1593、1616各年做成的耶穌會會員名冊三來看，陸若漢的出生地都是貝拉教區塞爾南賽尼埃。對此地，庫帕（Michael Cooper）考證稱：

> 若阿．羅德里格斯於1561年出生於葡萄牙的塞爾南賽尼埃。塞爾南賽尼埃是葡萄牙北部邊遠地區人口一萬人的城鎮，鄰接流經一個名叫拉美各（Lamego）小鎮的東南方約25英里處的達吾拉河的東岸，位於距奧波爾圖（Oporto）東面40英里的地方。(10)

土井忠生談及陸若漢的出生地時，如此描述道：

> 他（羅德里格斯）的出生地貝拉地區是葡萄牙中部的丘陵地帶，這裡出生的人多為田舍農民，一般體格健壯。貝拉方言處於北方方言和南方方言之間，沒有特別的區域劃分，不如北方方言那樣古色古香，非高雅語言之類。(11)

土井忠生進一步稱：

> 通辭伴天連若阿．羅德里格斯出生於葡萄牙拉美各司教區的塞爾南賽尼埃村。該地位於葡萄牙中部，貝拉地區北部邊界附近，連接着山區。貝拉人都不夠文雅，但是性格倔強，據說是典型的鄉下人。(12)

陸若漢晚年也回憶說，自己是“一個粗野的貝拉人，不具備撰寫漂亮流暢葡萄牙語文章的能力，貝拉地區是有名的方言色彩濃厚的地區”。沒有在祖國接受過很好的早期教育的陸若漢似乎一輩子都為出生地的方言而感到煩惱。(13)

陸若漢的出生年月，在耶穌會的會員名冊中沒有準確的記錄，僅附有傳教士們的年齡、工作、住處，但“當時會員名冊上的有關記錄都很模糊，編寫者的認真態度，記錄的準確性，都值得懷疑”(14)。陸若漢的年齡在很多書中都有記載(15)，綜合各種記錄來看，可以推算他是1561年出生的，具體的月份和日期已無從知曉，正如庫帕考證所稱：

> 羅德里格斯是一個貧困的、沒上過學的少年，出生在葡萄牙的一個小村莊裡。所以，連他本人大概也不知道自己的準確年齡。[16]

土井忠生對此也有推論：

> 耶穌會為協助傳教士的工作往東洋輸送孤兒，或許他（羅德里格斯）是其中的一人。[17]

土井忠生進一步稱：

> 羅德里格斯通辭來日本之前的經歷完全不知道。來日本的日期根據文書的記述也未必準確，出生年代也同樣，祇能依靠推測。但至少可以認定他1576年已到達印度，在日本登陸的時間是在1577年。[18]

陸若漢本人在《日本教會史》第一卷第十三章證實了以上諸種推論：

> 最初踏上日本的土地是否長崎不敢確定，但1578年夏天自己的確呆在豐後。領主大友宗麟那時期正接受洗禮，一個月後，大友宗麟援助被島津氏攻擊的伊東氏，同時胸懷開闢吉利支丹新天地的夢想，率大軍向日向發起了進軍。[19]

戚印平在其相關論文中提出其見解：

> 陸若漢在弱冠之年前往東方之事，很容易讓我們想起後來盛極一時的奴隸三角貿易。關於這兩者間是否有某種關聯，我們還可作進一步的研究，但它至少證明，在15-16世紀的所謂大航海時代，西方列強不僅販賣過亞洲和非洲的兒童，而且亦沒有放過本國同胞。當時曾有許多的歐洲青少年、尤其是陸若漢那樣的孤兒，在並非自願的情況下，像豬仔一樣被帶往遙遠的東方，成為傳教士（應該還有商人）的侍從與助手。[20]

陸若漢是否的確如戚文所稱慘遭被販賣的厄運，不得已來到日本？這是一個值得商榷的問題。這個年幼的歐洲鄉村少年，為甚麼要踏上前往亞洲這個當時被認為十分危險的旅途，這一點不清楚。本研究認為陸若漢嚮往同許多葡萄牙青少年——特別是孤兒們一樣，做一個在亞洲各地工作的傳教士的童僕而自願走上這個旅途。1597年在長崎受刑的方濟各會殉教者岡薩洛加爾西亞（Gonçalo Garcia）就是一個先例。他十五歲時來到日本，在耶穌會傳教士們的身邊當童僕、翻譯[21]，直至後來成為傳教士。耶穌會士招募一些年輕的自願者一同前往亞洲開發新的教區，一方面耶穌會需要培養新生力量來擴大本會的勢力，另外一個更重要的原因是，耶穌會當時的傳教士人數遠遠不能滿足遠東傳教的需要，這點在後面也有提及。因此，陸若漢、岡薩洛加爾西亞，以及其他同命運的葡萄牙少年極大可能是受耶穌會前輩的影響，憑藉對宗教的狂熱、滿懷出人頭地的抱負踏上赴亞洲旅途的，並非被自己的葡萄牙同胞當作“豬仔”販賣至日本。目前所接觸到的日本史料顯示，耶穌會士攜帶童僕赴東方是當時一個很普遍的事情，與東方的奴隸三角貿易有着本質的區別。另外，陸若漢的有關自述也可以進一步佐證本觀點。[22]庫帕對葡萄牙少年踴躍追隨耶穌會傳教士赴亞洲一事亦有論述：

> 儘管如此，到亞洲傳教從來都不缺少志願者。一位後來跟羅德里格斯（陸若漢）一起工作的意大利籍傳教士就是請求他的上級派他到亞洲去的。[23]

葡萄牙山區的人們都長就一副結實健壯的身子骨。的確，憑着十三四歲的年輕身板若要平安經受從葡萄牙到亞洲的艱難旅程，身心必須非常堅強才行。據耶穌會士法蘭西斯克．維艾拉（Francisco Vieira）於1619年所寫的私信中稱，少年陸若漢到達日本的日期是1577年[24]，即日本

天正五年到達日本島。陸若漢本人也在由長崎寄出的信中確認了這一點。他寫道：“自己在日本長大成人，已經在日本呆了二十一年。”[25]1622年又從澳門報告說：“自己在四十五年前來到日本。”[26]

如上所述，陸若漢在葡萄牙的生活經歷十分短暫且很不清晰，土井忠生如是說：

> 羅德里格斯通辭受遙遠的他國語言教育成長，在故國沒有獲得掌握學識教養的機會，少年時代他便到了國外。(……)身為一個葡萄牙人傳教士，羅德里格斯卻因為故鄉的語言煩惱了一生。[27]

二

當時從歐洲到日本長崎的海上旅行，即使是在最好的條件下，也要花上兩年多的時間，故此陸若漢在1575年之前應該已經離開前往亞洲的葡萄牙唯一的港口里斯本。少年陸若漢是以甚麼樣的身份來到印度，然後又登上日本島的？按他的年紀來看不會是一個天主教的傳教士，這一點可以肯定，而極有可能是作為傳教士的童僕，或者出於天主教教會的某個目的被選送到了日本。

有一位在里斯本開設孤兒院並因此德高望重的佩德羅．德梅奈克（Pedro Domenech）神父曾經在1550年受命於葡萄牙國王約翰三世，從孤兒院撫養的一百六十名失去親人的少年中挑選出七人送到了巴西的傳教士身邊；後來，又得到命令，將九名孤兒送到印度，進入在果阿（Goa）、巴賽（Bassein）和戈蘭加諾爾（Cranganor）的三所天主教學校，每所學校三人。少年們在那裡學習做彌撒，學習語言當翻譯，並作為當地孩子們的榜樣，協助進行傳教工作。[28]這些孤兒中有一名出身里斯本、名叫吉里埃爾默．貝雷伊拉（Guilherme Pereira）的年輕人，他跟另外四名少年於1556年登上日本的國土。此正如傳教士努奈斯巴萊德（Nunes Barreto）所寫：

> 他們的任務是莊嚴地歌唱、祈禱，並為從羅馬到日本來的神父們充當翻譯。[29]

貝雷伊拉到日本兩年之後加入耶穌會，直到1603年去世為止，作為傳教士在日本各地巡查，從事傳教工作達四十五年。由於他日語非常流利，取得了顯著的成績。在耶穌會士瑪特烏斯德．考諾斯（Mateus de Couros）執筆的死亡記錄中有這麼一句話：

> 吉里埃爾默．貝雷伊拉的日語極好，說話就像日本人一樣。[30]

陸若漢與貝雷伊拉至少有四個共同點：首先，兩人均為葡萄牙人；其次，少年時代就渡海來到亞洲；再則，兩人都是到日本後才加入耶穌會的；第四，他們都能說一口流利的日語。從這些共同之處很容易讓人聯想到陸若漢的身世——“或許也是個孤兒”[31]，在故土得不到學習和受教育的機會，年少便離開葡萄牙偏僻的小鄉村，從某個孤兒院被選送往國外，充當在亞洲工作的傳教士們的童僕。陸若漢本人則稱：

> 是主將幼年的我召到了日本的主自己的會（耶穌會）。[32]

1610年陸若漢被驅逐到澳門以後，他曾提出希望回到“少年時接受使命的”日本耶穌會的請求。[33]但僅根據陸若漢本人的兩句話，不能確定年輕的他從一開始就接受了教會的使命。一種可能是他因為想要脫離歐洲鄉村的生活、成為一名天主教傳教士而離開葡萄牙的；另一種可能是他到達日本之後，為耶穌會士的生活所吸引而最終走上傳教道路。

當時葡萄牙少年們前往亞洲的最簡單辦法就是偷渡，甚至常常被謊稱是士兵和水手混上遠航船，儘管這些青少年完全沒有特技和經驗。乘坐

過在里斯本和印度之間定期往返的大型帆船到達果阿的法國人弗朗索瓦·皮拉爾（François Pyrard）曾記述道：

> 士兵全部都是從老百姓或身份卑賤的父母親那裡招募來的十歲到十二歲的孩子。說是士兵，但大部分都很年幼，沒有經驗，連武器都拿不動。航程中有的暈船，有的生病，一點用處都派不上。(34)

弗朗索瓦·皮拉爾的“士兵都是孩子們”的說法未免誇張，不過當時在加利翁船上，像他所描述的葡萄牙少年最多時竟達到全部水手的一半左右。對此，庫帕也有考證：

> 少年們胡亂地睡在主桅杆和前桅杆之間的空間裡，被當成最下等的人。力小的做打掃工作，力大的操作水泵，有時被當作船醫、木匠、防漏水工或是木桶匠的助手和徒弟。天一放亮，少年們就必須在甲板上集合，用一個小時的時間，代替乘客和職員唱誦贊美歌，另外，進行祈禱也是他們的工作。(35)

不管少年陸若漢是以怎樣的身份來到日本，他一定是經歷過漫長而嚴酷的航海旅行的。即使他乘坐的是大型的兩千噸級的大帆船，航行中仍然會充滿驚險和艱辛。當時的航海技術還處於精確測定經度的羅盤尚未發明的初步階段，如果船偏離航線，就會面臨於地圖上沒有標明之海域沉沒的危險。海上的航行主要依靠船長的運氣、技術和經驗來決定是否成功；此外，還依賴於有經驗的領航員根據水面漂浮的海草顏色，以及在每一海域飛翔的海鷗等鳥類的顏色和種類來判斷船舶所處的位置是否危險；有的領航員則通過閱讀前人留下的航海日記，參考他們的經驗和教訓。依靠這樣簡陋的行船機器和模糊不清的航海指南，每年至少有四、五艘大帆船遠洋航行，最終平安到達果阿，現在想起來令人不可思議。不過，很多船隻雖然最終到達果阿，但“往往船體都已經變得破爛不堪”(36)。

另外，船上的生活極其惡劣，令人難以想像。如庫帕所稱：

> 乘客和船員大都擠在狹小的空間裡，衛生設備極差，幾乎沒有廁所，伙食都是一些令人難以下嚥的東西。(37)

飲用水和葡萄酒都依靠每天的配給，食物更是每個月祇能分到極少的一部分。船上的鹹肉由於熱帶高溫變壞腐爛，發出一股難聞的臭味。旅行家林斯霍頓（Linschoten）回憶說：

> 不僅僅是食物腐爛，在炎熱或船航行不順利的時候，船上的水都發出一股臭味，大家不得不擰着鼻子喝水。(38)

當時的英國船和荷蘭船比較乾淨，而西班牙船和葡萄牙船卻髒得令人窒息，到處都是垃圾，疾病很容易就蔓延開來，這應該就是每次航程都要死掉很多人的原因之一。皮拉爾（Pyrard）稱：

> 這些船實在是太髒了，發出一股惡臭味，死亡率也特別高。這些都已經不足為奇了。有時一艘船在到達果阿之前，要死掉好幾百人。(39)

曾有一個搭乘了一千多乘客和船員的船隊，在歡送的禮炮、祈禱、高唱贊美歌的隊伍和嘉年華化裝隊伍的歡送下，浩浩蕩蕩離開里斯本的港口，但航行中由於敗血症和痢疾蔓延，很多人身體變得極度衰弱，當六個月之後船隊終於到達果阿時，活下來的已經不足兩百人。(40)

此外，遠洋航行中遭受的苦難不僅限於糟糕的食物和傳染病，更由於船員和士兵大都是烏合之眾，在這種發出各種怪味、擁擠不堪的船艙裡，紀律失控、偷盜、打架的事情幾乎每天發生，常有人被指控有罪而被綁在柱子上遭受鞭笞。

更令人難以忍受的是海盜和風暴。從葡萄牙船的亞洲通航年鑒中可以看到如實的描寫：瓢潑大雨和山一樣高的巨浪，還有淒厲的暴風，連續多日襲擊船隊。從1579年到1591年的十二年間，在葡萄牙到印度的航線上，船舶沉沒二十二艘，損失了許多生命和貨物。從1580年到1640年，去印度途中下落不明的加利翁船約有七十艘，回來時由於裝載了不計其數的商品，所以有更多的船隻沉沒或是失蹤。(41)

1574年，第一次離開里斯本、經歷了類似嚴酷航行的耶穌會巡視員范禮安談起那次航行時回憶道：

> （我們）被關在狹窄的船艙裡，吃的是腐敗的食物。不知不覺中就迎來了長達兩個月的寂寞而平靜的季節，船上變得悶熱起來，使人難以呼吸，衣服都濕透了，從來也不會乾，而且缺乏飲料水，流行着討厭的疾病。(42)

范禮安記錄了亞洲航線上發生的一些危險事件：到處隱秘的令船擱淺的淺灘、連續多日的狂風驟雨、突如其來的海盜襲擊等等。很多西方人帶着淘金夢踏上前往亞洲的旅途，他們中的某些人甚至“來不及整裝，祇拿着兩條麵包、一塊乳酪、一瓶菓醬就上了船”(43)。或許他們以為很快就能到達彼岸，沒料到將要面臨和伴隨的是風暴、疾病、饑餓甚至死亡。在當時的記錄中，偶爾也記載一些遇到好天氣、經歷一次較為愉快旅行的內容。不管航海旅行是怎樣的情形，總之，當時遠航船上的生活處於一種原始的極其艱苦的狀況，乘客和船員要依賴健壯的體魄才能經受住風浪的各種考驗。

迄今為止，史學界對陸若漢離開里斯本的日期並無明確考證，而在陸若漢1577年到達日本這一點上意見較為一致。若如此，則他最遲在1575年春天之前要離開葡萄牙，在同年下半年到達果阿。1574年，曾有一支船隊把范禮安及其他四十一名耶穌會士送往印度，有看法認為陸若漢當時就在五艘船中的一艘船上。主要的推測理由之一是，陸若漢“後來可以作為一名親信被選中擔任范禮安跟日本權威人士交涉時的私人翻譯，從這一點考慮意義並不尋常”(44)。陸若漢是否的確也乘坐這一批船來到亞洲，儘管不確切，但跟陸若漢一樣，於1577年到達日本的十四名耶穌會士中（七名司祭和七名修道士），至少有五人——佩德·洛拉蒙（Pedro Ramón）、法蘭西斯科·卡萊翁（Francisco Carrion）、葛列格里奧·德·塞斯佩德斯（Gregorio de Cespedes）、法蘭西斯科·德·拉格納（Francisco de Laguna）、巴爾特羅美烏·萊頓德（Bartholomeu Redondo）是在三年前跟范禮安一起離開里斯本的。故此認為陸若漢也是1574年乘上離開里斯本的船、在耶穌會傳教團的帶領下前往印度的推測也不無道理。這支船隊3月10日離開里斯本，7月14日到達莫桑比克，9月6日順利到達果阿港。庫帕稱：

> 一行人到達長崎是1577年7月4日，當時天主教徒們的歡迎場面非常壯觀，有的人跑到齊胸深的水中，來到傳教士們的面前，搶先接受祝福。搭乘同一條船的十一名商人看到這個場面深受感動，當場就向耶穌會提出了入會的申請。(45)

三

1577年，即陸若漢來到日本那一年的活動情況不甚清楚。也許呆在長崎休養，“由於多數船員和乘客到達時，樣子都非常慘，所以不得不在當地醫院休養一陣子”(46)。之後，陸若漢有可能在葡萄牙商人家裡當童僕。在當時的屏風畫裡，就畫有在長崎停泊的大帆船中幹雜活的少年。(47)但更大的可能是作為傳教士的弟子，那麼，他也許就住在傳教士加斯帕爾·維萊拉（Gaspar Vilela）建造的“諸聖人”會館。

陸若漢來到日本最初兩年內的經歷，比較清楚的，一是訪問京城，二是目睹“耳川戰役”。另外，這一期間陸若漢去過京城這點毫無疑問，

因為在他的大作《日本教會史》裡，有關於古都京城的詳細描寫，其中提到：

> 自從師父(法蘭西斯科·札皮埃爾)於1551年從日本去了印度以後，過了二十六年來到日本的京城，參觀了這個城市的每一個角落。(48)

從以上描述看，似乎陸若漢去京城和到日本的時間是同一年，即他到達日本的1577年的下半年，或1578年初便去了京城。

第一個到達日本京城的耶穌會士是法蘭西斯克·扎皮埃爾（Francis Xavier）。1551年1月扎皮埃爾欲通過拜見天皇，爭取在日本全國傳授天主教的許可，但事與願違，他沒得到拜見天皇的機會。之後的1559年，加斯帕爾·維萊拉也前往京城，在此地工作一年半時間，沒有取得傳教的成果。1565年，曾一度因戰亂離京城而去的路易士·弗洛伊斯（Luís Fróis）再次回到京城，於1569年3月終於在京城修建一個小教堂，跟阿爾干奇諾（Gnecchi Organtino）一起開始傳教。弗洛伊斯是葡萄牙人耶穌會士、陸若漢之前的耶穌會首任南蠻通辭（葡語翻譯），所撰寫的《日本史》具有很大的影響力。1576年，意大利人傳教士喬萬尼·弗朗齊斯克斯·蒂芬尼（Giovanni Stephanonio）取代了弗洛伊斯在京城工作。(49)

陸若漢剛經歷過漫長艱辛的航海，又即刻踏上前往京城的長途旅行的原因不得而知。若當時他是耶穌會的弟子，隨同傳教士們訪問京城的可能性很大，因為之前“在京城的一個角落已經出現天主教村”(50)。不管出於何種原因，造訪京城的陸若漢初次見到的是一片令人悲哀的廢墟，曾經號稱具有世界上最多人口的京城已經變成紫氏部在《源氏物語》中所描述的無人城鎮和戰場：

> (是一所)具有燦爛的表象，但已是絕跡已久的無人城鎮。皇室的威望已經衰落，天皇祇是徒有其名，京城已經變成了想要奪取天下的野心勃勃的大名們的戰場。(51)

陸若漢在《日本教會史》中惋惜地記叙道：

> 城市的大部分已經遭到破壞，殘留下來的房屋以及所有的東西都讓人見了極其痛心。(52)

根據陸若漢在《日本教會史》中的記載，京城位於三面環山的廣闊平原，由於模倣傳統的中國建築風格，非常注重建築的對稱。皇宮座落於整個城市的北半部分，四周環繞着重臣貴族的宮殿住宅。曾經輝煌的宮殿在不斷的內戰和叛亂的破壞下已經滿目瘡痍。陸若漢所見到的京城，僅有貫穿南北的一條大道，以及交叉的兩三條馬路可以通行。一個歷史悠久、繁華一時的京城其時的面積僅僅為其鼎盛時期的十分之一，跟一個中等的城鎮規模不相上下。衰敗的京城似乎反映了同樣衰落的天皇家境，陸若漢在《日本教會史》中如實地描寫出天皇家的衰敗情景：

> 天皇和公卿的宮殿是用老朽的松木建造的破房，牆上釘着松木板。公卿的生活看上去非常清苦。皇宮是用蘆葦和粘土壘起來的，非常陳舊，好像馬上就要倒塌似的，四面通風，一片破敗的景象。因為沒有人守衛，所以任何人都可以隨意出入。(53)

據說當時正親町天皇(54)邀請在軍事、政治力量都非常強大的尾張的大名織田信長來完成天下統一的大任。此時的將軍名義上是1568年就任的第十五代足利義昭，他原本是在信長支持下當上將軍的，1573年由於他試圖輕率地推行自己的主張，結果被廢黜，直到去世為止，被迫過了二十四年的隱居生活。這樣直到17世紀初，將軍的職位一直空閒，統治着日本六十六州中半數領地的織田信長自然而然地成為最高的統治者。織田信長曾對傳教士誇口道：

> 掌握實權的是我，天皇和將軍說的話沒必要聽，祇要按我說的去做，你們（傳教士）到哪兒去都行。(55)

織田信長一直支持天主教，曾多次召見被叫做南蠻人的歐洲傳教士和商人，和他們親密交談。(56)另外，織田的友好還體現在傳教士在京城建造教堂一事上。當時信長正投入極大的人力、物力以努力恢復京城的面貌，故禁止用地動資建造更多的私有房產，但當耶穌會提出在京城建造教堂的計劃時，京城內織田信長的將領不僅受旨意為傳教士們提供方便，還捐贈建設資金，並提供免稅運送物資的許可。(57)

陸若漢在京城逗留時日的長短並不清楚。基於從長崎來京城的旅途艱苦，也許可以認為他至少停留了幾週，甚至更長的時間，有充分的時間參觀京城這座城市。此後，陸若漢就隨傳教士或商人們一起回到九州。沒有記錄稱織田信長見過陸若漢。

有關陸若漢抵日後所經歷的事，史料中記載比較清晰的第二件便是“耳川戰役”。這場戰役的發起源於日向的伊東家和薩摩的島津家持續了幾代人的宿仇，兩家一直處於敵對狀態，時常突發戰爭。傳言歐洲人1543漂流至日本種子島時，將小兵器的用法傳授給了薩摩，從此一直處於彼此分不出高低狀態的這兩地的兵力就被打破了平衡：1549年9月島津貴久的兒子義久在1573年打敗伊東家，五年以後佔領日向，直逼近豐後的邊界線上。豐後領主大友家與伊東家有聯姻關係，當被趕出領地的伊東家投奔到豐後向大友求援時，當時佔據九州九分之五地盤的大友家認為正是擴充自己領地的極好機會，便以趕走薩摩軍隊為藉口，集結起約六萬人的兵力攻打日向。

大友軍隊的進攻初始很輕鬆，一連攻下三個城市，但豐後一方的最高司令官田原親賢陶醉於開始的勝利，因輕敵而貽誤了戰機，在關鍵時刻吃了大敗仗。在12月2日的“耳川戰役”中受到前後夾擊，大友軍的陣地全線崩潰，士氣受挫的殘兵敗將紛紛撤退回豐後。弗洛伊斯認為，之所以會出現這樣的結果，其根本應追究膽小無能的田原親賢陶的責任。他憂鬱地寫道：

> 就這樣，豐後王（大友家）經多年積累起來的東西，一日之間就喪失殆盡了。(58)

“耳川戰役”中有兩個值得關注的人，一個是豐後的領主大友，一個是剛到日本不久的陸若漢。大友義鎮原本是一名禪宗的虔誠信徒，削髮時得法號宗麟，史書中一般稱其為大友宗麟。當時，大友宗麟在九州很有勢力，在他的保護下，自1543年以後，葡萄牙商船就出入豐後別府灣附近的府內（現日本大分縣），天主教的傳教活動最初也以豐後大友的領地作為根據地。由此段經歷，“可以推測陸若漢也是在府內上的岸”(59)，因為“耳川戰役”發生時他正在豐後，並參與其中。大友宗麟在第二年1578年以法蘭西斯克的教名接受洗禮，自此給予天主教更加優厚的待遇，成為耶穌會堅定的擁護者。陸若漢在豐後前後逗留八年，其間跟大友宗麟相處非常親密。法蘭西斯克．扎皮埃爾曾於1551年在豐後逗留期間會見過大友宗麟，對此人印象很深。庫帕稱：

> 如果沒有大友宗麟的支持，最初來到日本的傳教士們可能無法順利度過那個極其不穩定的時期。(60)

大友宗麟不僅對傳教士，對所有的歐洲人都表現得格外友好。他曾經阻止殺害葡萄牙商人，積極支持耶穌會在府內建造會館，讓天主教徒們在府內學習日語。

大友宗麟率大軍攻打日向一般認為有三個目的：聲援有親戚關係的伊東家是初衷；借此機會擴大領地是其次；“開拓理想的天主教王國”(61)是其三。出於此三個目的，大友極力邀請接替克斯梅．德．特魯萊斯（Cosme de Torres）(62)的法蘭西斯克．卡布拉爾（Francisco Cabral）(63)加入

遠征軍一同前往日向，到那裡開展傳教。卡布拉爾立刻回應，並備齊在新傳教地所需要的各種資料，於1578年10月3日從臼杵乘船前往集結地。弗洛伊斯報告說，跟隨卡布拉爾前往的有通辭若安德特爾萊斯[64]、傳教士前輩——有病在身的路易士．德．阿爾梅達（Luís de Almeida）、十七歲的安德萊多利亞（Andrés Douria）修士、陸若漢，以及好幾名葡萄牙少年也在卡布拉爾一行人當中。土井忠生稱：

> 受過洗禮的宗麟當年秋天為了實現開拓天主教理想國的夢想，召集隊伍向進駐在日向的島津軍隊發起進攻。羅德里格斯也和其他外國人傳教士一起參加了這一隊伍。[65]

“耳川戰役”以薩摩軍隊的勝利、豐後軍隊的失敗而告終。陸若漢目睹這次敗仗，在他所著的《日本教會史》有關日向的章節中，有一段關於此事的記載：

> 於是，法蘭西斯克先生（大友宗麟）根據他非常推崇的葡萄牙王國的法律，將該國全部民眾改為天主教徒，抱着按照天主教的法律來統治的意向，率領五萬人（軍隊）前往該地，他為了達到這一目的，將日本教區的上長巴德萊法蘭西斯科．卡布拉爾，以及耶穌會的其他巴德萊和神學生全部派去。我們也加入到這一行人中。但是吾祖智慧超群，由於豐後的人都是異教徒，而且傲慢無禮，上帝的保祐，使薩摩能夠在耳川附近打敗豐後軍隊，成為勝利者。[66]

戰敗後，在豐後軍隊裡有很多人抱怨大友宗麟一路進軍中採取的破壞佛教寺廟的政策，甚至斷言，“耳川戰役”的失敗一定是“佛祖給予的報應”。[67]為此，耶穌會士們擔心剛剛接受洗禮的大友宗麟會由於這次敗仗而怨恨天主教徒。“耳川戰役”之後，出現許多對天主教不利的輿論，不少人的信仰發生動搖，大友的家臣中有人起來謀反，導致戰敗的田原親賢更是發起將傳教士驅逐出豐後的運動，耶穌會士經常會受到無禮的謾罵，懷有敵意的人們甚至要毀壞聖堂，事態驟然變得十分嚴重。此時的大友宗麟雖然喪失了往日的權威，但他依然勇敢地堅持自己的立場，擁護天主教士和耶穌會。而他的兒子大友義統則一方面私下跟傳教士們表白他在內心仍是一名天主教徒，而實際上他已經屈服於實權人物的壓力，又再次參加佛教的祭日，並向寺廟佈施。

“耳川戰役”失敗之後，陸若漢也許仍留在豐後，跟其他傳教士一起遭受來自異教徒的指責和謾罵，抱着隨時可能死於反天主教暴徒之手的精神準備。第二年年底，即1580年12月，他確實是在臼杵，那年起他先後進入臼杵的修道院和府內的神學院學習。陸若漢進入神學院以後的活動，隨着史料中陸續出現有關記載而逐漸變得清晰起來。

陸若漢在故國沒有受過任何教育，他的全部知識都來自耶穌會在日本的教會學校，由陸若漢的成長也可窺見日本教會於日本所取得的教育成果非同一般。從他此後被賦予編纂《日本教會史》的使命來看，陸若漢似乎更充分地展現了其過人的天賦。1591年春，陸若漢在范禮安帶領遣歐青年使節拜見豐臣秀吉時擔任隨行翻譯，以此為契機，他受到當時的統治者豐臣秀吉的青睞。此後，陸若漢接替弗洛伊斯，開始出任日本教會的“通辭”一職，負責與豐臣秀吉等日本統治階層的交涉工作。1601年擔任日本副管區司庫的重要職務，確立了陸若漢在耶穌會內部的地位，擔負起處理日本耶穌會和豐臣秀吉，以及後來和德川家康之間的外交事務的重任。之後的陸若漢更是備受德川家康的信任——受命參與長崎的葡萄牙商船和日本商人之間的貿易往來。因此，陸若漢作為翻譯，被日本人稱之為“通辭伴天連”（翻譯傳教士）。總之，出身貧寒的葡萄牙少年陸若漢終於作為一名“通辭傳教士”承擔起跟日本最高實權人物打交道的重任。

【註】

(1)[英]邁克爾・庫帕(Michael Cooper)著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》原書房，頁237。
(2)邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第1章頁1，原書房，1991年1月。
(3)[日]土井忠生著：《吉利支丹論考》頁62，三省堂，1982年。
(4)土井忠生著：《吉利支丹論考》頁63。
(5)塞爾南賽尼埃是貝拉主教區的巡禮地之一，當地有一座極受尊崇的古代聖母像。相傳此像作於8世紀，後為防止落入伊斯蘭教徒之手，被藏匿在一洞窟之中，由於年代久遠，逐漸被人遺忘，直到1493年，才被一位牧羊女偶爾發現，隨後教會特別為之建造了一座小教堂，用於聖像的安置与禮拜——邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第1章，頁1-2。
(6)[法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊71〈陸若漢〉頁217，中華書局，1995年版。
(7)土井忠生著：《吉利支丹論考》頁73。
(8)[葡]《中日古風俗系列》，耶穌教會檔案18，第86卷，羅馬，1627年11月30日。
(9)《中日古風俗系列》，耶穌教會檔案25，第11、35和104卷。
(10)(14)(16)邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第1章頁2。
(11)陸若漢著，土井忠生等譯註：《日本教會史》上頁31。
(12)(13)土井忠生著：《吉利支丹論考》頁63。
(15)榮振華的《在華耶穌會士列傳及書目補編》、土井忠生的《吉利支丹論考》，以及邁帕的《通辭-ロドリゲス》都註明陸若漢的出生年為1561年。
(17)(18)土井忠生著：《吉利支丹論考》頁73。
(19)(21)陸若漢著：土井忠生等譯註《日本教會史》上冊頁32。
(20)戚印平著：《陸若漢的學業及其知識背景》，未刊行。
(22)陸若漢曾說過：“是主將幼年的我召到了日本的主自己的會(耶穌會)”。
(23)(24)邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第1章頁13；頁3。
(25)《中日古風俗系列》，耶穌教會檔案25，第107卷。
(26)《中日古風俗系列》，耶穌教會檔案18，第8卷，澳門，1622年10月31日。
(27)陸若漢著，土井忠生等譯註：《日本教會史》上冊頁31。
(28)(29)(31)邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第1章頁4。
(30)[葡] 考洛斯，《耶穌教亞洲系列》49-IV-59，第120卷——長崎，阿儒達圖書館，里斯本1603年10月6日。
(32)《中日古風俗系列》，耶穌教會檔案13，第132卷，長崎，1598年2月28日。
(33)《中日古風俗系列》，耶穌教會檔案18，第9卷，1622年10月31日。
(34)(35)(36)(37)(38)邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第1章頁5；頁6；頁6；頁7；頁8。
(39)(41)[英]博瑟著：〈歷史的悲劇〉頁24-25，載 Rogers，頁131-140。
(40)邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第1章頁9。
(42)(43)[日] 弗洛伊斯著，柳谷武夫譯註：《日本史》，平凡社，東洋文庫，5冊，1987年，頁11-13。
(44)(45)(46)邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第1章頁10；頁11；頁13。
(47)在大阪的南蠻文化館保存的漂亮屏風畫裡，在停泊的船上，以及在艦隊司令官的帶領下進入長崎的行列中，都可以清楚地看到有歐洲少年的身影。
(48)陸若漢著，土井忠生等譯註：《日本教會史》上冊頁223。
(49)[葡]勞力斯(*Anfänge Laures*)編：《教會文檔》(Schütte)〈導言〉(*Introductio*)，頁603-609。
(50)(51)邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第2章頁16。
(52)(53)陸若漢著，土井忠生等譯註：《日本教會史》上冊頁223。
(54)1569年在佛教徒的唆使下，頒佈了天主教禁教令的也是這個天皇。
(55)[葡]陸若漢，《信件集》1: 273卷，前揭邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第2章頁17。
(56)[日]松田毅一著：《南蠻史料的研究》頁416，風間書房，1967年。
(57)這座教堂是為昇天聖母建造的，在日本的歷史上被叫做南蠻寺。
(58)弗洛伊斯著：《日本史》，頁13。
(59)土井忠生著：《吉利支丹論考》頁64。
(60)邁克爾・庫帕著，松本玉譯：《通辭-ロドリゲス》第2章頁22。
(61)土井忠生著：《吉利支丹論考》頁64。
(62)皮埃爾於1551年離開日本之前，將日本耶穌會的傳教工作交給了同事特魯萊斯。出生於巴萊恩西亞的特魯萊斯可以說是跟扎皮埃爾一樣，是日本傳教活動的先驅。他不僅僅是跟札皮埃爾乘坐同一條船來日本，而且在此後不穩定的二十年中，一直負責耶穌會的不斷擴大的傳教活動，最終搞壞了身體，於1570年將工作交給了法蘭西斯克卡布拉爾，在兩三個月之後就去世了。
(63)卡布拉爾於1533年出生在亞索萊斯，跟陸若漢一樣，少年時來到亞洲，於1554年在果阿成為耶穌會士。不久，他的行政工作能力受到重視，被派遣到日本，接替生病的特魯萊斯，掌管耶穌會的事務。
(64)此人是出生於山口的日本人，並非歐洲人。
(65)土井忠生著：《吉利支丹論考》頁64。
(66)陸若漢著，土井忠生等譯註：《日本教會史》上冊頁260-261。
(67)過了三十多年，叛教者不幹齋巴鼻庵(Fabian)把耳川戰役的失敗仍然作為反駁天主教徒的一個例子。

使命與生命：17-18世紀宮廷葡萄牙傳教士的教務活動

吳艷玲*

17-18世紀在清廷從事各種服務工作的葡萄牙傳教士並未因服侍宮廷而疏於教務，他們始終視傳播天主教為其真正使命。由於他們所處的環境與地方傳教士有所不同，其傳教生活也頗具特色。他們在皇宮及京畿地區積極開展傳教活動，竭力庇護地方傳教士，維護葡國在華傳教權益，並妥善處理教產紛爭。他們教務活動的順利開展為是時整個葡萄牙在華傳教事業的興盛提供了重要保證。

一般認為，躋身宮廷、為皇帝提供各種服務是清前中期葡萄牙傳教士宮廷活動的重要特徵。為了使天主教能與最高權勢結緣，得到自護和自揚，宮廷葡萄牙傳教士往往對清朝統治者委曲求全，把大量的時間和精力花費在如何取悅於他們上面。其實，這些長期從事宮廷服務工作的葡萄牙傳教士並未因服侍宮廷而疏於教務，他們始終都牢記着傳播天主教才是其真正使命。由於他們所處的環境與地方傳教士有所不同，其傳教生活也頗具特色。

皇宮及京畿地區的傳教活動

17-18世紀出於籠絡人材的需要以及與傳教士之間的友情，清廷最高統治者對天主教整體上採取容可政策。因之，宮廷葡萄牙傳教士享有相當大程度的自由，他們十分注重利瑪竇傳教時採用的上層路線，即利用自己深居宮苑的條件向宮中人員或是在京畿地區宣講天主教教義，發展新教徒。

清初，第一位効命於清廷的安文思神父進入北京時，在還沒有獲得人身自由的情況下，就迫不急待地開展傳教工作。在他留在肅王府當差一年多的時間內，肅王府變成了他傳教宣教的場所。肅王之妻妾們見他和意大利利類思神父品行端正，超凡脫俗，且覺得所講教理頗有道理，因之逐漸被感化。“妃與僕婢多人，遂領洗入教”。肅王妃之教名為“儒斯大”。從此以後，肅王府中的人更加敬愛兩位傳教士，以禮相待，不再把他們當作奴僕看待，並且准許他們在京城各處隨便傳教。[(1)] 1649年，安、利兩人被送到光祿寺固山佟國綱家中供職。佟國綱與其弟佟國維對他們宣講的教義也深信不疑，逐漸被感化。因迫於各方面的壓力，二人始終“不肯遽爾受洗”；不過，他們卻在“家中供聖母像，像前常燃燭致敬，累年不懈”[(2)]。作為葡萄牙宮廷傳教策略的開拓者，安文思對滿洲上層貴族傳教的成功為其繼任者起到良好的表率作用。

後來進宮的徐日昇知道康熙帝酷愛西學，便同南懷仁、閔明我在給他講學之際“常涉及聖教道理，皇上亦常垂詢”，到後來“其所親信之太監，亦奉聖教”。[(3)] 通過這種方式，他在宮中發展了不少教徒。徐日昇之所以在皇宮中取得了顯著的傳教效果，一個非常重要的原因就是他在傳教過程中特別注意尊重“中國禮儀”。1639年巴

* 吳艷玲，北京師範大學博士，北京師範大學出版集團編輯。

黎外方傳教會的閻當主教在福建代牧區發佈了禁止中國教徒祀孔祭祖的禁令。從此，禮儀之爭愈演愈烈。時在中國的耶穌會士深知，中國是一個儒家思想根深蒂固的國家，任何外來宗教想完全排斥它而在中國生根發芽都是不可能的，因此極力為“中國禮儀”辯護。1700年徐日昇等多名傳教士向康熙帝寫了一份闡述他們對“中國禮儀”的理解的奏書，希望康熙帝的批覆能加強他們反駁羅馬教廷的證辭。在奏書裡，他們把中國人祭祀的風俗看作是一種社會儀式而不是宗教儀式。為了緩解正統神學的壓力，他們還有意對“天”做出區分，說中國人祭祀的天是 “天地萬物根原主宰”的“上帝”。這個解釋既包容了“中國禮儀”，又維護了天主教的“創世說”，是對教廷關於他們用儒家禮儀代替天主教禮儀的攻擊的有力回應。不過，由於教廷固執己見，這份奏書未能發揮作用，徐日昇也因此勞累過度致死。但是隨後“百年禁教”時期的到來則又恰恰證明了徐日昇等人此舉的正確性。

在這一時期的葡萄牙宮廷傳教史上，還有一位非常重要的人物——蘇霖。蘇霖在北京傳教十分熱心，“上自朝廷顯貴，下至街市棄兒，鮮不受其感化”[4]。蘇霖所發展的教徒中最為著名的是宗室蘇努全家。1719年，在蘇霖的主持和見證下，蘇努全家幾盡入教。1724年，蘇努全家因牽涉擁戴允禩謀立帝位案獲罪而被充發西寧。當他們向流放地進發時，蘇霖前來為他們送行。蘇霖勸慰他們面對災難要坦然，以這是為了耶穌基督去受苦因而必定會得到救世主的佑助來寬慰他們，並向其許諾他和所有傳教士都為他們祈禱。蘇努全家到達西寧後，死不背教。蘇努家族奉教事件使葡萄牙傳教士感到十分榮耀，認為這是他們的不懈努力“使上帝的聖明在這個著名的家族中取得的發展”。[5] 它在天主教在華傳教史上被視為家族奉教的典範，因為蘇努家族為來華傳教士樹立了崇高的令人欽佩的榜樣，尤其是他們能在經受各種考驗後仍堅守信仰的榜樣。當然，宮廷葡萄牙傳教士的傳教範圍並不局限於宮中，他們時常利用其相對自由的活動特權行走在京畿一帶，從而為京畿地區天主教的發展作出了不可磨滅的貢獻。

安文思在北京獲得自由後不久，便和利類思寵辱不驚、完全忘我地投入到京師及近畿地區的傳教事業。在傳教方法上，安文思除在宣教時口述講道之外，還同樣勤奮地用佈道和文字使靈魂得到皈依。經過安、利二人的努力，京畿地區傳教形勢一片良好。“當時正定府有教區七所，保定府二所，河間府一所，山中一所。此外諸城中有駐所十四處，數處各有教堂一所，其它村鎮尚未計焉。一六六三年京師受洗者五百人，近畿受洗者千人。次年受洗者七百人。”[6] 1696年高嘉樂來到中國。高嘉樂“傳教正定、保定饒有成績，教內外咸識其人；所管教堂十六所，散佈一廣大區域之內”[7]。雍正年間，他被召至北京治理曆算，其傳教事務由一中國神甫接任。但他在北京“僅居治理曆數之名，仍在京師及近畿傳教如故”[8]。1726年數學家陳善策進入北京皇宮，他常在閒暇之際開展宣教活動。當時，陳善策年事已高，很多人勸他暫為休息，他卻說：“任余為之，願終此生，盡我天職。余自蒞此國以來，除此之外，無他願也。”[9] 1738年傅作霖來到中國，彼至即被召至京師治理曆算。雖被安排治理曆法，但他並未棄置教務。他在通曉漢語後，管理河間府教區。河間府在他管理期間教徒發展迅速。據統計，“1743年所管十五堂共有教民三千餘人：領洗者壯丁二百、兒童一百六十一人，告解者二千四百八十七人。1746年領洗者三百五十七人，告解者二千七百一十一人，領聖洗者二千六百七十人。”[10] “教外人見仕於朝之西士（傅作霖）自來傳教，因之入教者眾。總督之妻亦欽其學訓德行而為皈依。由是此教區成為直隸一省內教民最眾通道最篤之區。”[11]

17-18世紀，北京天主教發展迅速。以康熙朝為例，當時每年有二千人入教[12]，宮廷信教的氣氛更濃，有六、七位王爺信教，“朝廷上下經常在宮中談論耶穌基督的聖教”[13]。即使是在禁教時期，北京及京畿一帶，亦能平安若是。這種局面出現的原因主要在於傳教士的宮廷服務策略所換來的清政府對天主教的寬容政策，但更為直接的原因卻在於傳教士的身體力行。與地方傳教士相比，宮廷傳教士由於負擔沉重的服務工作，其

參與傳教活動的時間和精力是非常有限的。儘管如此，經他們管理的皇宮及京畿地區的傳教形勢依然十分興盛。由此可以推斷，宮廷葡萄牙傳教士為此所做出的巨大犧牲。

庇護地方傳教士

17-18世紀宮廷葡萄牙傳教士大多在朝為官，擁有一定的權勢，並且與一些有權勢的王公貴族關係密切。因此，他們成為此時葡萄牙在華傳教士的避風港。在關鍵時刻或教會處於危難之際，他們便利用直接或間接的權勢為其提供必要的救援，發揮了葡萄牙天主教在華中央的作用。

1690年山東發起一場針對信徒和汪儒望神父的教案。徐日昇知得消息後，請求康熙帝幫忙，康熙帝“立即派一些人到山東去平息這場對天主教徒的迫害”[14]。最後，反教事件平息，迫教人員受到處罰。1691年浙江巡撫張鵬隔到處張貼示諭，禁止傳播天主教。為此，徐日昇和安多以欽天監的名義上奏章，稱歐洲傳教士“跋涉數萬里”來到中國祇是為了“闡明道教”；傳教士在為清廷“治理曆政”、“製造軍器”、出使俄國方面忠心耿耿等。不久，禮部便宣佈杭州天主堂“應照舊留存”。為了緩和中國地方官員對天主教的敵對情緒，徐日昇還忠懇地勸告他的同伴們盡可能地避免同中國官員發生正面衝突。他的勸告使“不少迫害活動很快平息，一些教堂能夠光復再建，在湖南、廣東、直隸、浙江與山東一帶，很多教堂得到保護”[15]。徐日昇親自發展教徒、保護教友的舉動促進了天主教的進一步傳播，並為以後容教令的出臺奠定了良好的基礎。

1717年清政府頒佈了禁教令。當蘇霖得知西洋傳教士被驅逐出境、不准在內地傳教時，立即與巴多明、穆敬遠等進朝上奏，請求保護傳教士。對此，康熙帝給予了明確的解釋：“爾等放心，並非禁天主教，惟禁不曾領票的西洋人，與有票的人無關。”[16] 穆敬遠奏：“若地方官要勒索有票的西洋人，臣等還求萬歲作主。”皇上云：“果有此事，再來啟奏。”蘇霖稟：“謀反的題目，臣等很當不得，皇上知道臣等的根由。”皇上微笑云：“這是衙門內一句套話，不相干，你們放心去。”[17] 探明康熙帝的真實態度後，宮廷葡萄牙傳教士以更加忠誠和優質的服務討好皇帝的歡娛，以期能淡化其禁教意志與禁教措施。

與康熙帝相似，雍正帝亦是禁教而不禁藝。他一方面下令全面驅趕傳教士，另一方面也讓有技藝者留在北京。對傳教士有趕有留的政策，說明雍正帝並不打算從根本上消滅天主教。為治國安邦計，雍正帝也同他的前輩一樣充分利用這些身懷絕技的傳教士為他效力。雍正帝對傳教士的這種依賴心理也正好為包括葡萄牙傳教士在內的宮廷傳教士所利用。他們盡量以此來抑制清政府禁教政策的影響，實現教會自身的安撫與救護。

隨後乾隆帝對在華傳教士的態度可謂“寬嚴相濟”。寬，是對在京傳教士而言，認為他們“功績甚偉，有益於國”；嚴，是對地方傳教士而言，認為他們“毫無功績可言”。因此，他對於在京傳教士的要求，一般都照准，對他們偶爾的違禁行為，則是睜一隻眼閉一隻眼。宮廷葡萄牙傳教士便憑藉乾隆帝對他們罕有的寵愛，在必要時或是直接向其求情以行方便，或是利用自己從皇帝那裡得到的顯赫地位與聲望出面向地方請求救助。乾隆年間，傅作霖歷任葡萄牙傳教會的經理員、駐所道長、會團長、兩任視察員，在此期間，營救很多傳教士：先是在1755年曾數請總督，請求釋放南京獄中的郎若瑟、衛瑪諾、畢安多、費德尼、林若瑟五神甫；後來，傅作霖奉旨赴金川測繪地圖，路過成都時得知外方傳教會傳教士劉德勝（M. Glevo）被囚禁於四川已有八年，傅作霖以欽天監監正兼三品卿銜的身份與四川總督有同寅之誼，因而“將劉神父事，言於總督，力請開釋”[18]，四川總督雖許之而並未實行。傅作霖繼劉松齡成為欽天監監正後，奉命赴川，1777年4月13日抵達成都，當面詢問劉德勝是否已經開釋。四川總督迫於無奈，將劉氏放出。傅作霖將其救出後為他提供衣物，並於7月2日把他送往外方傳教會主教博文濟住所，最後於8月返京。還有一位宮廷葡萄牙傳教士索德超，他雖

然是一位被放逐的傳教士，但仍然不時利用其手中權勢在困境中保護澳門居民。

整體而言，由於與權勢結緣，宮廷葡萄牙傳教士往往能依靠皇權系統的支持、地方官員的幫助或者自身的政治地位與社會影響使教會化險為夷。他們的努力不僅使“北京的教友大受其惠，京畿一帶，甚至全國各地教友都得到了他們的支持和援助”[19]。

維護葡國傳教權益

作為一名傳教士，無論其身處何方，維護本國的傳教權益都是其職責所在。由於葡萄牙在中國擁有“保教權”，維護葡萄牙在華傳教權益不僅具有宗教意義，更具有深遠的政治意義。緣是之故，宮廷葡萄牙傳教士在維護葡萄牙在華傳教權益方面使出了渾身解數，哪怕是作出不理智的舉動。

1685年法國傳教團的到來對葡萄牙的“保教權”構成了巨大威脅。為了保護本國的利益，徐日昇不失時機地為法國傳教團設置各種障礙。1687年法國傳教團在浙江受到總督金鋐刁難時，洪若翰請求南懷仁援助。然而，徐日昇極力反對他向康熙帝求情。據史料記載：“徐日昇神甫在這件事上的特別積極是得到承認的，因為1687年他被任命為中國教會北京區的教務副巡閱，他的權力限於對付法國‘侵入者’。”[20]他們進京後，徐日昇“極其希望把他們送到其它的省份”[21]。後來，康熙帝指示徐日昇協助欽天監對他們進行考核，由於張誠和白晉 “較易於控制”[22]，徐日昇向康熙帝推薦了他倆。為躲避徐日昇的排擠，他們欲申請一處能夠避開葡萄牙人的獨立住宅，徐日昇藉口說：“萊奧尼薩禁止在沒有先獲得他許可的情況下，於北京及京郊各地開闢任何新教堂。”[23] 但是，不久康熙帝還是將蠶池口的一塊地賜給他們修建教堂。從此，法國傳教團有了自己的傳教處所。然則，1693年任副省會長的徐日昇利用職務之便派羅歷山管理在華法國傳教士，以圖給剛獲得傳教自由的法國傳教士重新套上枷鎖，把他們在中國的勢力扼殺在萌芽狀態。徐日昇因此而被南懷仁指責為“做任何事都站在葡萄牙立場的偏執己見的人”[24]。眾所周知，張誠、白晉等人都是康熙帝的寵臣，也是法國傳教團的核心人物。如果不是徐日昇從一開始就牽制他們的活動，他們在宮廷內外的影響肯定會迅速蔓延開來。所以，徐日昇對法國傳教團的打壓延遲了他們在中國的發展，一定程度上減緩了葡萄牙“保教權”衰落的過程。

杭州教案以後，宮廷葡萄牙傳教士在策略上更聰明成熟地思考問題。他們不再滿足於以往的平息事端、獲得榮譽或物質上的賞賜，而是希望天主教的傳播能夠得到法律保護。為此，1692年徐日昇憑藉其在尼布楚談判中為清政府立下的汗馬功勞向康熙帝提交了天主教在華自由傳播的請願書。康熙帝“主要因為徐日昇神父的請求”[25]頒佈了容教令。在這份敕令中，康熙帝公開承認了天主教的許多優點以及多年來傳教士在華傳教工作中的模範表率作用，特別允許國人自由信奉天主教，並宣佈對此前修建的各地教堂一律加以保護。與此同時，康熙帝命令全國各地張貼、實施敕令所批准的各項內容。這樣，中國政府第一次以法律文書的形式承認了天主教在華傳播的合法性。在華自由傳播天主教是自利瑪竇以來眾多傳教士夢寐以求的理想，而此時徐日昇將它變為現實。容教令的頒佈“把帝國中的所有教徒從某種監禁狀態中釋放出來”[26]，為傳教士在中國自由傳教打開了方便之門，標誌着天主教在中國“黃金時代”的來臨。容教令頒佈不久，天主教在華傳播事業便取得了迅速的進展。因此，容教令的出臺可謂這一時期宮廷葡萄牙傳教士宮廷服務策略所取得的最大成功。

1775年，在華耶穌會遭到解散。在得知這一消息後，為確保葡國在北京教區的管轄權，宮廷葡萄牙傳教士迅速展開行動。事實上，早在1774年10月15日，時任耶穌會中國副省會長的宮廷葡萄牙傳教士高慎思就寫信給澳門新主教吉馬良斯，表示擔心葡萄牙在北京的利益會隨着耶穌會的解散而被他國奪去。自1757年葡萄牙主教索智慧逝世後，北京主教空置多年，故高慎思迫切希望本國能夠再委任一位葡萄牙主教，並派遣更多的葡萄牙傳教士進京，以填補耶穌會解散後的空

缺，從而避免葡萄牙在華傳教事業走向荒廢。他甚至許諾京城葡萄牙傳教士會盡力在清廷活動，以確保葡國所委派的新主教即便是在清朝禁教期間也能順利進入中國。遺憾的是，沒過多久吉馬良斯被調回葡萄牙，傳信部關於吉馬良斯無權管理北京教區的文件已抵達中國，但高慎思等宮廷葡萄牙傳教士仍尋找各種藉口抵制傳信部的命令。他們以該文件是抄件而非原件，不是通過里斯本辦事處傳遞，沒有葡王的印鑒為由，拒絕接受羅馬傳信部的文件。他們還聯合其宿敵——宮廷法國傳教士來共同抵制羅馬傳信部。為了應對葡、法兩國傳教士的抵制，羅馬教廷決定任命在京意大利傳教士安德義為北京主教。高慎思等宮廷葡萄牙傳教士和趙進修等宮廷法國傳教士認為，他在沒有出示教宗任命書的情況下就祝聖，違背了教宗鮑尼法八世頒佈的決議，因此拒絕承認其主教職權的合法性。之後，儘管安德義以不給葡、法兩國傳教士行使聖事職權，乃至以絕罰相威脅，他們卻對此置之不理。高慎思、趙進修等人還特意寫信向果阿大主教和羅馬教廷申訴，請求裁決。顯然，對於宮廷葡萄牙傳教士來說，他們會不惜一切代價力保本國在京教會的管轄權。

自法國傳教團入華以來，葡萄牙的傳教勢力便不斷走向衰落。儘管宮廷葡萄牙傳教士為了保護葡國傳教權益作出了重大努力，也未能改變這一頹勢。然而，我們須要注意的是，這一時期來華葡萄牙傳教士不僅在數量上較西方其他派遣傳教士的國家一直領先，而且還是此時來華傳教士的組織者和領導者。當時很多葡萄牙傳教士特別是宮廷葡萄牙傳教士擔任中國的副省會長，而歷任副省會長則是中國教區最為直接的組織和策劃者。葡萄牙傳教士在數量和權勢上的這種強勢地位與宮廷葡萄牙傳教士的奮力抗爭不無聯繫。

處理教產紛爭

葡萄牙傳教士自明末入華傳教以來，經過幾代人的不懈努力和長期積累，到清中葉時已擁有相當一部分產業。特別是宮廷葡萄牙傳教士，因長期服務宮廷，結交顯貴，經常得到王公貴族們的各種賞賜、饋贈，其產業比地方傳教士龐大許多，他們所掌管的東堂和南堂產業數量尤為可觀。據阿佈雷沃的統計，東堂每年的房產、土地收入不下52萬雷阿爾，僅土地就達2300畝。南堂每年的房產、土地收入大約有80萬雷阿爾（real）。[27]

耶穌會遭解散後，宮廷葡萄牙傳教士竭力希望保住葡國在北京的教產。在耶穌會被解散的消息傳入北京以後，京城傳教士中一度謠傳以意大利籍為主的傳信部傳教士將沒收原北京耶穌會的教產。為了不使本國教產旁落，高慎思等宮廷葡萄牙傳教士共商對策，變賣相當一部分葡萄牙在京教產，“竟將歷年收存財物賬目一併燒燬，又將公中所置房產文契改為伊等自置字樣。公中銀兩俱私換金子；又竊開傅作霖的住房，所存淨一萬兩亦私換金子，並收去所存文契，燒燬賬目”。[28] 他還向澳門主教吉馬良斯保證，除非得到葡萄牙國王的准許，否則他是不會將葡萄牙在京教產交給代表羅馬教廷的傳信部傳教士或其他傳教團體的。後來，羅馬教廷傳信部要求宮廷葡萄牙傳教士提交教產清單，並將此移交給教廷；但高慎思等人卻以本國教產屬於國王而非教宗為由而予以拒絕。

此間，北京曾先後發生了兩起宮廷傳教士因不滿教會內部對教產處置分配的互控案。一是法國傳教士之間的互控案，一是法國傳教士向秉仁與索德超、艾啟蒙、高慎思、安國寧等葡萄牙傳教士之間的互控案。向秉仁在控辭中污蔑高慎思等葡萄牙傳教士“又嫉又貪”，“聲名不端”，還披露高慎思、安國寧等人“雖有官守，亦時常外出閒遊”。這其實是在向清廷揭露高慎思等傳教士不顧朝廷的禁傳教令，私自外出傳播天主教的內情。向秉仁同葡萄傳教士之間的相互攻擊實際上是在教產分配問題上葡法兩國矛盾的集中體現，它極大地損害了傳教士及天主教的聲譽，以至於乾隆皇帝指責他們說：“如果你們這些來傳播你們主之聖經的人都不能相互和解，怎麼能試圖使我們相信你們傳播的那一套呢？”[29]

顯然，如果聽任事態發展，對於當事各方都是不利的。迅速平息事端成為當事各方的共識。

1781年9月安德義意外中風逝世，這為解決北京教會爭端提供了契機。羅馬教廷與葡、法國兩國很快達成妥協。1784年，葡萄牙女王提名葡萄牙方濟各會士湯士選為北京主教的新人選，羅馬教廷迅速批准該提名，湯士選立即祝聖主教，並受命盡快赴北京任職，以平息各方爭端。

湯士選進京後即着手解決此次爭端。在親自考察教會的情況之後，湯士選清醒地認識到，對於身處清廷禁教環境下的中國教會來說，唯有採取寬容態度方可盡快恢復教會內的安寧。因此前許多宮廷葡、法傳教士都曾因捲入此事而被高慎思等人宣佈停止行使聖事職權，甚至處以絕罰，眼下當務之急是將他們從懲罰中解救出來，以確保北京傳教會的正常運轉。1785年1月，湯士選在北堂宣佈赦免所有傳教士，繼續給予他們行使聖職的權力。之後，他在南堂對北京教會的爭端進行了批評，與此同時又宣佈對他們以前的過錯既往不咎，呼籲傳教士和教徒應相互和解，避免爭端再次發生。在湯士選的多方斡旋下，北京傳教團的教產紛爭因分別由葡、法兩國遣使會傳教士接管而得到妥善解決。

餘　論

17-18世紀是中西文化交流的高峰，亦是中葡文化交流的高峰。這一時期，來華葡萄牙傳教士約有三百人。其中，從事宮廷服務的有三十一人，僅為葡國來華傳教總人數的十分之一。宮廷葡萄牙傳教士的人數雖然很少，但其教務活動的意義卻是地方傳教士所無法比擬與替代的。他們的傳教範圍雖然十分狹小，但是受其感化之人多是當時中國社會的上層，其對於社會的影響比普通信教群眾更為深遠；他們與權勢有着千絲萬縷的聯繫，在教會身處逆境時往往能力挽狂瀾；他們是葡萄牙在華傳教權利和國家利益的最高代表，能在一定程度上保全葡國在華宗教、經濟乃至政治利益免受或少受侵害。可以說，宮廷葡萄牙傳教士是來華葡萄牙傳教士的中央，他們的教務活動是否順利開展對於葡萄牙整個在華傳教事業的興衰有着至關重要的作用。

【註】

(1)(2)(3) 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，臺北：輔仁大學出版社，2003年，第六卷，頁155；頁179。

(4)(法) 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，北京：中華書局，1995年，頁401。

(5)(10)(11) 宋君榮：〈有關雍正帝與天主教的幾封信(第43號信件)〉，載《中國教案史》，成都：四川社會科學院出版，1987年，頁173；頁804-805；頁806。

(6)(7)(8)(9)(法) 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》(上)，北京：中華書局，1995年，頁257；頁491；頁274。

(12) 曹增友：《基督教與明清際中國社會——中西文化的調適與衝撞》，北京：作家出版社，2006年，頁233。

(13) 白晉：《康熙皇帝》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1981年，頁66。

(14)(15) G. G. 萊布尼茨著，梅謙立、楊保筠譯：《中國近事——為了照亮我們這個時代的歷史》，鄭州：大象出版社，2005年，頁19。

(16) 黃伯祿：《正教奉褒》，臺北：輔仁大學出版社，2003年，頁563。

(17) 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182。

(18) 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，臺北：輔仁大學出版社，2003年，第七卷，頁218。

(19) 張澤：《清代禁教期的天主教》，臺北：光啟出版社，1992年，頁105。

(20) 約瑟夫．塞比斯著，王立人譯：《耶穌會士徐日昇關於中俄尼布楚條約的談判日記》，北京：商務印書館，1973年，頁136。

(21) By Arnold H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin: The Jusuit at the court of China*, University of California Press Berkeley and los Angeles, 1942, p. 106.

(22) 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162。

(23)(24) 魏若望著，吳莉葦譯：《耶穌會士大傅聖澤神甫傳：索隱派思想在中國及歐洲》，鄭州：大象出版社，2006年，頁53。

(25) 法蘭西斯．羅德里傑斯：《葡萄牙耶穌會天文學家在中國(1583-1805)》，澳門：澳門文化司署，1990年，頁92。

(26) 李明、郭強、龍雲、李偉譯：《中國近事報導(1687-1698)》，鄭州：大象出版社，2004年，頁363。

(27)《文化雜誌》，澳門文化司署，2000年春季刊，頁157-158。

(28) 中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003年，第1冊，頁314。

(29)《文化雜誌》，澳門文化司署，2000年春季刊，頁158。

意大利“聖家書院”研究

劉　芳*

清初著名傳教士馬國賢神父在中國宮廷工作長達十三年之久，後來返回歐洲，在意大利創建了一座專用培養中國神職人員的宗教機構，史稱“聖家書院”，又名中國書院。此書院歷時一百來年，共培養了一百多名中國神父，其中一半左右的傳教士在湖廣地區工作。仔細研究該書院的建立過程及學生的活動情況，梳理出其對中國天主教，尤其是對湖廣地區天主教傳播與發展的作用，對早期中外交流與天主教在中國本土化的進程也具有一定意義。

前　言

在意大利靠近桑尼塔橋西北方的一個社區內，有一座中國書院，是羅馬傳信部培養年輕中國傳教士的宗教機構。這就是18世紀意大利人馬國賢神父創辦的 “聖家書院”（Sacra Famiglia di Gesù Cristo）。[1]

馬國賢（Matteo Ripa）1710年來華，在華十三年，歷康熙、雍正兩朝，在中外交流史上具有重要意義。[2]萬明教授曾撰有〈意大利馬國賢與中國學院研究在中國〉[3]一文，對相關研究作了總結概述。當前學術界仍多關注馬氏在華活動及在藝術方面的貢獻，而對聖家書院僅在論述近代中國教會大學及意大利漢學時才有提及，而鮮有人涉及聖家書院中國神職人員研究；但是我們並不能因此忽視了他們的工作，在禁教後，他們對天主教在中國的維持具有重要意義。如果沒有他們的存在，很多教徒都會放棄信仰。[4] 漢中主教 Lorenzo Balconi 亦對這批中國神職人員大加贊賞，認為在 Nathaniel Burger 主教被放逐至澳門時期，納玻里中國書院的神父是唯一在此工作的人。[5] 本文詳細整理、統計聖家書院學生資訊，對書院培養的學生傳教活動作詳細分析，以期重現這一時期的歷史，對他們在中國天主教史的作用給出一個適當的評價。

馬國賢“在華十三年”

馬國賢1682年生於意大利薩來諾教區的愛波利（Eboli）。[6] 其十八歲時因偶遇一位方濟各會士演說而備受鼓舞，立志從事傳教事業：“西元1700年，我18歲，正是風華正茂，幸福高興的青春時光。這一年我從萬能的天主那裡收到了從事這一神聖事業的第一個推動力。”[7] 當時他加入意大利本土一個鮮有名氣的修會——虔勞會，但是很快就表現其懷才不遇：“儘管我曾經對那個修會有過最強烈的崇拜之情，但現在卻感到了哀傷和沮喪，甚至不能繼續前行。”[8] 正當馬國賢躊躇時，他得到一個與中國結緣的機會：時值羅馬教宗 Clement XI 為培養中國傳教人材在傳信部建立羅馬書院，“讓前來中國傳教的歐洲傳教士在那裡學習科學和漢語，以便把福音帶到為異教所蒙蔽的中國人之中”[9]。馬國賢在其指導者托勒斯神父幫助下入院，成為“書院裡最早的兩名學生之一”[10]。此後他又兼任羅馬教師書院

* 劉芳，歷史學博士，中國社會科學雜誌社編輯；研究方向為中西文化交流史。

院長一職，此番經歷為其日後傳教於中國及創辦學院亦打下基礎。

馬國賢來華正值“禮儀之爭”白熱化，天主教會因為一場前所未有的爭論而面臨分裂。馬國賢正是在天主教傳教的困難時期來到中國，他的命運注定要和18世紀初中國天主教會內外的是是非非聯繫在一起。[11] 時教宗特使鐸羅主教最初受到康熙帝熱情款待，教廷對中國傳教充滿信心，決定嘉獎鐸羅，加派傳教士，於是馬國賢受命東來。1708年馬國賢一行抵達倫敦，在公使西格諾· 考那羅的幫助下，直接到英國東印度公司要求乘船去中國。[12] 來華後馬國賢以繪畫才能而得康熙賞識，但是宮中生活與其格格不入，尤其是他反對中國禮儀更是讓他在宮中險象環生。雍正登基後，馬國賢決意回去歐洲。

聖家書院的建立

馬國賢對傳教事業充滿熱情。但是他對傳教成績持有自己的看法，認為不能祇看教徒數量，品質才是關鍵。正是基於此認識，其來華後並不急於發展教徒。在他看來，確切理解教義是成為天主教徒的首要條件。這從1711年馬國賢在九江一個客棧住宿時拒絕為旅館主人及其子受洗中可以看出。當時兩人在神父啟發下對天主教產生興趣，萌生入教念頭，但是神父認為短時間的認識不足以入教，拒絕他們，留給他們一本教義書，令其充分瞭解，堅貞信念之後才接受他們。馬國賢堅持保證品質是因為他曾經過印度，看到葡萄牙國王急於維持和擴張天主教而濫收傳教士，馬國賢對他們評價極低，認為這些人不僅對聖教毫無益處，反而“使我們神聖宗教丟盡了臉”。[13]

當時在華之歐洲傳教士亦深感中國“羊群甚多，而牧者甚少”，在中國創辦修院培養神職人員一直是羅馬及歐洲傳教士的希望。清初魯日滿神父傳教江南時，曾與傳道員何世貞在常熟“組織善會，逐步地培養其中的成員成為傳道員和講道員[14]”。1699年畢天祥神父來華也擔負着羅馬教廷這樣的願望。[15] 法國傳教士亦覺得有訓練本地教師之必要，且認為“在中國頗難使一司鐸必具之拉丁文及其他科學等學識有所深造”[16]，所以打算將中國學子派到西方學習。馬國賢神父也直言：“我很清楚這個遼闊的國度是多麼地缺乏人手，而歐洲又不能提供。從1580年至1724年，歐洲送到這裡來的傳教士數量不足五百人。”[17] 另外語言障礙也使傳教事業事倍功半：“無論歐洲傳教士是多麼熱情，但因為語言上難以克服的障礙，不能產生令人滿意的結果。”[18] 所以馬國賢明白培養本地神職人員的緊迫：“我堅定地相信在天主的教會裡，應該責無旁貸地建立一個宗教團體，專門的目的就是使本地人有能力來行使傳教使命。”[19] 馬國賢的願望得到很多歐洲人的支持，他們給他寄來了錢財作為資助，但是很快他發現：“我的努力受到亞洲人和歐洲人的共同反對，這種敵意很快讓我覺得天主顯示的是別的意思，並且中國並不是我想要建立一所成功而繁榮的學校的地方。”[20] 最後馬國賢決定回那不勒斯創辦學院。《西遊筆略》中曾記載：“康熙年間有馬公瑪竇者，意大里亞人也，泛海三年，始至中國。後敷教北京，以丹青天文馳名，(……)及聖祖崩，馬公請歸，上問其所慾，對曰：‘願得英才而教育之。’上忻然允諾。”[21]

1732年7月25日，馬國賢回到那不勒斯，“乃以立書院之事請命於王，王許之，爰建高館於城內，名聖家書院，亦名中國學館[22]”。他從中國帶出來五個中國人，一個三十多歲的年長信徒，負責照看四個孩子。

選擇在那不勒斯而非羅馬建立書院是馬國賢極力爭取的結果。時傳信部主任和幾個樞機主教都堅決反對在那不勒斯建立書院，理由是不允許“建一座神壇來反對另一座神壇”[23]，而羅馬也急於在自己的書院裡招幾個中國人，馬國賢神父害怕他們將自己從中國辛苦帶來的學生搶走。最後他得到教宗本篤十三的同意，將他推薦給那不勒斯的紅衣主教及政府。學院入學權力屬於那不勒斯行政當局，但是傳信部聲稱要擁有將

來學校教授任命之前的考試權。最後在1732年幾方達成統一：

> 這個新的機構由一個書院和一個教團組成。書院由年輕的中國人和印度人組成，用學校的錢款作花費，培養他們成為合格的職業傳教士。教團則是由教士們組成，願意給書院學生提供必要的指導，沒有任何金錢上的報酬。書院學生要做五次發願：第一，安貧；第二，服從尊長；第三，加入聖會；第四，參加東方教會，聽從傳信部的調遣；第五，畢生為羅馬天主教會服務，不進入任何其它社群。教團成員不必發願，但是除了參加書院學生的教育外，還要和團體住在一起，履行屬於本機構教會的職責。(24)

於是馬國賢克服重重困難，書院終於得以在1732年7月25日開張。

聖家書院的學生

在書院中國學生一般要花上十年學習神學等知識，畢業時通過考試，成績合格者授予神父之品，派遣至中國傳教。1891年出使意大利的薛福成有記：聖家書院“所招中國學生，專以習天主教為本業，其於格致星算之學，不過兼涉”(25)。這些經過系統神學訓練的中國神父在中國發揮了巨大作用。張澤神父曾高度評價聖家書院：“培養中國本地神職人員，實在是一種目光遠大的宏偉目標，當教難危急之時，扶持教友信德，維持教統之不墜，中國神父之力居多。”(26) 法國學者孟德斯鳩也認為培養本地神職人員是“能使在中國傳教獲得成功唯一可行的方式”(27)。巴黎外方傳教會的李安德神父也極力支持培養中國本土傳教士這個計劃。(28)

書院自創辦起到1868年12月27日為意大利政府所沒收，歷經一百三十六年，共培養中國學生一百零六名。(29) 這批中國神父由於其出色的傳教表現，以至於在其去世一個世紀後，教徒仍對他們記憶猶新。宜昌主教古貝爾曾對其作了如下評價：

> 這些本地神父的出現和他們的傳教具有極其重大的意義。特別是我們考慮到當時的環境。首先，是他們深入中國腹地，照料和巡視那些新的傳教點。它們是在18世紀由於禁教而在湖廣西南部的山區建立的。第二，是他們在1760年後在半個世紀裡接替了四川傳教士在湖廣的工作，照料起沙市、Heng-ti-shih 和常德等地的教徒。第三，也是他們維持和擴大了葡萄牙耶穌會的成果。他們繼承了葡萄牙耶穌會在整個湖南和湖北的大部分工作（武昌、德安等地）。湖廣被託付給陝晉代牧兼管後，代牧僅能用書信指導和安慰納玻里書院的神父。但是他們自耶穌會解散後（1775）到湖廣從陝晉代牧兼管中獨立出來（1838），在長達六十三年的時間裡，他們對於湖廣天主教事業的延續有着不容小視的作用。(30)

本文收集了大量中西文材料，詳細統計出一百零六名學生的資訊：西文名、中文名、出國時間、晉鐸時間、回國時間、傳教地區及去世地點。由於篇幅原因，在此刪減了全表，僅以統計說明，學生主要來自以下幾個省區：湖廣二十三名，河北七名，江蘇十一名，四川五名，廣東二十一名，陝西八名，福建五名，山西十五名，甘肅五名，北平一名，河南三名，南京一名，其他未詳者一名，菲律賓籍一名。(31) 湖廣最多，佔有五分之一。洪勳所撰《遊歷聞見錄》有記：

> 院在那波利城中山坡上，(……) 嗣後華人輒有往者，大率湖北人。(……) 今遊院中，見學徒弱冠者六七人，叩其籍貫，皆楚產也。(……) 昨觀羅馬教王宮術奇會，有壽文二篇，置樓上玻璃匣內，皆華文小楷：一係某教堂公具，一署尾曰：“弟子湖北省某府縣廩生

某上教王壽表”，字樣偕越，稱謂奇異，可知楚人之信彼教，必由阿其所好者。(32)

神父主要來自於湖廣西北部等偏遠地區。這是與當時的傳教形勢相合的。禁教時期，天主教從一線城市縮退到山區偏遠不易被官府干擾的地區。這一時期湖北西北部、西南部成為傳教較繁榮地區。教徒形成教友村，世代相襲。神父多出身於基督教家庭。如趙西滿，其父母雙方都是基督徒。榮振華也記載道：1741年，Barnabe Chang出生於襄陽這個老基督教社區，他是未來聖家書院的神父。(33) 此外劉開迪神父也是來自基督教徒家庭：“小的是沅江縣人，(……) 由祖父相傳下來俱習天主教。”(34)

湖廣為聖家書院提供了二十三名學生，但是卻收穫了四十多名傳教士。(35) 柯毅霖博士統計：一百零六名中國學生中，大約有九十名成為神父，其中約八十名返回中國傳教。(36) 這批中國神職人員大部分工作於兩個代牧區，即四十五名在陝晉代牧區，而約四十名在湖廣代牧區。湖廣成為聖家書院學生進入中國內地重要教區。我們先來看看這些傑出工作者在湖廣的成績。

一、谷文耀與殷若望

殷若望1734年抵達湖南，是第一位來自聖家書院的神父。他是馬國賢最初的幾名學生之一，馬曾稱贊他“口德高尚、虔誠而又溫順”(37)。1734年他與谷文耀晉鐸後返回中國，在澳門受到傳信部賬房 Miralta 神父極大歡迎。傳信部在澳門賬房的職責是在與各代牧協商後，根據教區需要將新到達的神職人員分派至各教區。(38) Miralta神父擬將二人分配到四川，受穆天尺主教的領導。(39) 但是殷若望不幸於湖南湘潭去世。谷文耀則繼續前行，雍正十三年到達四川合州，此後他一直在國內傳教。(40) 穆天尺曾記載他在四川時曾接受過五、六名中國神父，這些神父有一些是那不勒斯聖家書院培養的。(41)

二、趙西滿與趙多明尼克

谷文耀與殷若望兩位是最早從聖家書院到湖廣的神父。但是他們並沒有傳教於湖廣。第一位來自聖家書院傳教於湖廣的神父是趙西滿。方豪先生書云：

乾隆十五年三月，那不勒斯有中國青年學生八人卒業。時教宗方以中國教會之衰落及西洋教士不能自由傳教為殷憂，乃召八人至羅馬，委樞機主教四人加以甄試。試畢，教宗大為褒獎，並在教廷全體人員前，對那不勒斯書院盛加稱譽。其後，即有郭元性、趙多明、趙西滿、蔡文安等四人回國工作。(42)

趙西滿1722年生於湖北荊州，其父母均是基督徒。時有記載在湖廣曹家場和楊家場曾有趙姓、雷姓、孔姓和文姓基督教家庭。後來由於其地貧瘠，被迫移民到其它地區。(43) 他先在四川修道院學習，後被派至意大利。趙西滿於1747年晉陞神父，1751年到達中國後在湖廣度過了一生。Ko 神父在統計中曾記載趙西滿神父在四川傳教，但這是一個謬誤。谷文耀神父是當時唯一來自聖家書院而被派至四川傳教的神父。因為四川是劃分給巴黎外方傳教會修會獨管的區域，所以傳信部盡量避開四川。趙神父主要管理 Changyang 和巴東山區。他最後於1778年6月8日死於細沙河的一座山上。趙多明尼克 (Dominique Tchao)，出生於四川成都，與趙西滿同時被派到聖家書院，又同時晉鐸回到中國。趙多明尼克傳教於湖南，於1754年8月18日在常德去世。(44)

三、蔡多伯祿、劉凱弟和何神父

1767年蔡多伯祿來到湖廣。蔡神父是乾隆時期最著名的中國神父之一，但是以往均認為他祇是教友，而非神父。從聖家書院的外文材料中，我們可以查明蔡多伯祿在聖家書院畢業後被授以神品：蔡多伯祿1736年出生於福建龍溪，1761年被派至那不勒斯的聖家書院，六年後即1767年陞為神父。(45) 方豪先生認為蔡多伯祿祇是普通教徒是有其原因的。因為一般學生在那不勒斯要經過十年學習才可以通過考試晉鐸為神父，但是蔡

多伯祿卻祇學習了六年。如果不是幾份西文材料中明確指出1767蔡多伯祿晉鐸後派遣回國[46]，我們確實對他的神父身份有所懷疑。同年他返回中國傳教於湖廣、福建等地區，且與多明我會在福安穆陽等地的教徒、神職人員有所接觸，可見蔡神父一直在國內的傳教網路中起着聯繫人的作用，很快蔡多伯祿名聲大振，因為他是乾隆四十九年大教案的重要人物之一。

當時澳門主教於乾隆四十九年先後派出三批傳教士潛入內地。最後第三批傳教士潛入時被官方拏獲。據湖廣總督特成額奏報：

> 七月十二日據郧陽鎮右營守備舒萬年稟稱，其巡查水汛至白家灣，起獲四名往陝西傳教的西方傳教士，並查點舡上箱物，內箱一口，俱裝西洋經卷，並紙畫神像等物，還在小木箱內見有蔡伯多祿寄與李姓書一封。[47] 信中是廣東羅瑪當家發四名傳教士往陝傳教，令蔡伯多祿送至湖南湘潭暫住，另着人送樊城，直走西安，札託李姓送往之語。[48]

乾隆對此事件極為重視，尤其是對中國人蔡多伯祿更是惱火，要求各級官員速將其逮捕歸案：

> 蔡伯多祿（……）係此案要犯，何以至今未獲，該犯素與夷人熟識，見緝獲緊急，自必仍逃往廣東，或竟在澳門藏匿。（……）飭屬嚴密設法踩緝務獲，解京審辦，毋得日久疏懈，致令遠揚。[49]

然而蔡神父卻在澳門保護下，逃難果阿[50]，此後終身沒有返回內地。蔡神父還留有幾封拉丁文書寫的信件。

在教案發生之時，共有十四名來自納玻里中國書院的神父在各地工作。教案波及七名神父被捕流放。其中劉凱弟神父（中文檔案中曾為劉開迪）在湖廣被捕：

> 劉凱弟（Philippe Lieou），1752年出生於湖南沅江，十八歲時入納玻里書院學習，1774年晉鐸。同年他來到中國，被派往湖南湘潭傳教。[51]

據劉開迪供稱：

> 小的是沅江縣人，劉開寅、劉開達俱是胞兄，由祖父相傳下來俱習天主教。小的從十五歲就往廣東生理，來往澳門，還到過西洋呂宋國，所以會說西洋話，能寫西洋字，就是家裡起出的十字架、洋漢字經本都是呂宋國買來。[52]

最後劉開迪等人被發配伊犁。雖然從其口供中，劉神父否認自己是神職人員，且對自己曾留學海外也三緘其口，但是從多方材料我們仍可肯定其與西文中納玻里學院的劉凱弟神父為同一人，口供的出入當應是為了使官府不至懷疑而引發更大的教難而有所隱瞞。

蔡神父正是將接引四名傳教士進入內地的任務託付給劉神父，但是沒想到這場逮捕引起了全國性的教難。劉神父後被押解至北京後判流放伊犁。

大教難使湖廣傳教面臨危險，然而這並沒有阻擋住聖家書院的中國神父回國傳教的熱情。就在大教難發生的同年，又一位何神父（Nicolas Ho）到達湖廣。何神父1759年生於四川，1773年被派到那不勒斯學習，1784年晉鐸，1785年10月29日回國。他一直在湖廣傳教，直到1827年7月2日去世，在湖廣傳教工作長達四十二年之久。[53]其主要傳教地是湖北西南部山區，如細沙河、彈子山等地。1790年他從武昌起程去廣東迎接遣使會士阿本神父。其妹即著名的貞女何亞加達（Agatha）也跟隨他來到湖廣。何貞女在1840年董文學神父被捕時受牽連入獄受盡折磨，最後死於流放地。[54] 1816年何神父從湖南長沙將藍月旺神父的遺體運回廣東，此後仍秘密返回湖廣進行工作。

四、田廣益（François Tien）神父

田廣益出生於山西，1839年回國後傳教於湖廣，最後死於湖南衡州。[55] 1845年李文秀巡視湖廣時曾提起他與另一位傳教士 Irtelli 管理 He-tan-kow 地區。後來他們在房縣被捕，被指控為當地基督徒的首領。房縣縣令要求他們從十字架上踐踏過去以示棄教，但是他勇敢的回答：“還不如讓我去死！”[56] 李文秀主教亦記載了其在監獄中備受折磨：

> 官吏經常傳呼神父到庭來折磨他。有一天官員極其野蠻地對待神父，將他的雙手綁成十字架的樣子，然後將神父用頭髮吊在房樑上。還有一次，官員將神父的膝蓋捆綁得像個折疊的方塊，然後在外面蓋一塊鹽布來惡化他的傷口。這樣的酷刑從太陽昇起一直持續到半夜，長達六天。每當神父支持不住倒下時，官吏就派人將神父折騰醒，然後讓他再這樣跪着。[57]

儘管在監獄中受盡折磨，但是田神父仍然沒有動搖自己的信念，在他入獄十個月之後，他被遣送至其出生地。此後他又重回湖廣傳教。田神父最後於1885年去世。[58]

在1870年後，還有大批中國神父傳教於湖廣，由於篇幅所限在此無法一一作出說明。

聖家書院對湖廣天主教的影響

聖家書院的學生無論從籍貫還是從傳教地來看湖廣都是位於前列的。之所以出現這種情況是以下幾方面造成的：

第一，從表中統計得出這些出生於湖廣地區的學生主要來源於天門、襄陽、湘潭、鄖西、沔陽等，這些均是湖廣較為重要的基督教地區。如湘潭，早在清初穆迪我神父傳教於湖廣時，就在湘潭開闢了傳教點。此後據西方學者榮振華統計，在聶若望神父時期，湘潭地區“計算有二千基督徒，六座教堂，每年有二百九十次洗禮。”[59] 這一地區的基督教傳統也較湖廣其它地區長久而持續。洪勳亦提及：“可知楚人之信彼教必由阿其所好者。”[60]

第二，襄陽、鄖西等地是湖北西北部及西南部偏僻山區。鄖西曾經一度是法國耶穌會士長時間內唯一未涉足的地區。因為這裡地理環境惡劣。但是自禁教後情況發生逆轉，湖北西北、西南成為當時兩個傳教中心。從磨盤山基督教社區的建立中就可知一二。雍正禁教令“是令教會在清朝前期再也沒能恢復元氣的重重一擊”[61]。教徒們被迫“在兩日內行走到老河口西部，在穀城山中建立了著名的茶園溝天主教社區，它被稱之為聖心的殖民地”[62]。“襄陽教區的領袖們避開官員們的嚴密搜查，決定逃到這個大省的北部，離古鎮七法里的山區裡去。”[63]這裡“適當穀城房縣保康三縣界部，行旅既難”。[64]房縣“其境萬山嵫袤，林壑遂深，知為幽遠險僻之區”。[65]對躲避官府的迫害極為有利，這個社區在百年禁教時期一直是湖北天主教發展的重心。特別是耶穌會解散後，遣使會士幾乎無一例外均以穀城磨盤山為主要居住地，對當地基督教社區的延續及發展起着重要作用。正是因為如此，他們才有可能培養出年輕人前往聖家書院進修學習。

同時由於湖廣處於遣使會的管理下，遣使會又以培養本地神職人員為首要任務，因此他們對當地年輕人的教育也是非常重視的。我們從法國遣使會在北京設立的修院中湖廣籍貫的學生也佔了相當大的比例就可明白。[66]

傳教於湖廣長達二十七年之久的遣使會士劉克萊神父，也非常重視培養本地神職人員。他挑選出品性良好的兒童學習拉丁文，以為將來進入修道院作準備。[67] 劉克萊神父還“規定兒童自七歲後至十七或十八歲止，均當一律赴考（考試天主教教義）”[68]。這些行為無一例外均是為了培養年輕神職人員。1804年劉克萊神父就曾將自己學校裡的三名優秀學生送往北京遣使會修道院。[69] 正是湖廣這種一直致力於本地神職人員的培養，

所以才會有大量聖家書院的學生出身於此，這是與當地濃厚的宗教氛圍分不開的。

湖廣成為聖家書院的學生來華傳教的重點選擇對象則是以下幾方面造成：

第一，由於大批學生均出身湖廣，他們學成回國時回到自己家鄉傳教無疑是最合情理的。由統計我們也可以看到，大部分出身於湖廣的學生神父最後傳教地仍是湖廣。(70)

第二，對於那些非湖廣籍貫的學生神父而言，為甚麼湖廣也是他們傳教首選？因為首先，當時湖廣山區的基督教社區由於地理環境等多方面因素，是一個比較安全的地區。這裡宗教氣氛濃厚，形成單一的宗教社區，沒有外教人員，在禁教的汪洋大海中猶如一處世外桃源，因此吸引神父前往傳教是理所當然。

另一方面，也是因為這一地區教徒人數眾多，急需大量傳教士來此服務。當時劉克萊神父初至中國，曾傳教江西一年，後被羅廣祥神父召至湖廣，因為湖廣教區“比江西更需要傳教士”(71)。“湖北教友，較他省獨多，惟皆處深山之中，如上津之田家溝，鄖西之黑炭溝，房縣之高橋溝，棗陽之東山北山，穀城之黃山姪、栗子坪、磨子崖、茶園溝等處是也。而其中尤以茶園溝教友為數最多。據真福遺書所雲，約有二千。”(72)薛福成遊歷時曾與聖家書院教師、曾經的書院學生郭棟臣交談，在其回憶錄中亦留下以下字句：“余問中國人入天主教共有幾何，據稱共有五十萬人，江蘇、四川兩省最多，各有十萬左右。湖北一省，約有二萬三千人。蓋自雍正年間驅禁以後，咸豐十年與各國立約，復許傳教，迄今僅三十年，所以止有此數也。”(73)同時我們還應該考慮到1819年傳信部同意調換傳教轄區：河北南部和山東西部歸入北京教區，而從前隸屬耶穌會管轄的湖廣省則轉為傳信部轄區。(74)意大利聖家書院的中國神父是直屬於羅馬傳信部所管轄的，所以將他們派至其單獨的管轄區也是再正常不過的事情。1841年李文秀主教巡視湖廣天門等地時，就提及這裡大約有一千八百名基督徒，上百個基督教社區，在六名傳教士的指導下，而這六名傳教士中有五名是來自意大利羅馬的納玻里書院的中國學生。(75)

意大利宗教界對培養中國學生前去中國傳教寄予了極大希望，《那不勒斯公報》說：

> 根據從中國得到的最新說法，我們知道中國皇帝不斷提高反對聖教的嚴厲程度，下令驅逐了三十五個歐洲傳教士，把他們流放到廣州後還不滿意。他還下達最嚴格的命令，搜查了剩餘幾個在北京躲藏起來的留守人員。我們還得知，已經有兩個傳教士被捉住。我們滿意地獲悉：就在天主的葡萄園 —— 中國傳教領域內神工們被剝奪的關鍵時刻，我們新辦書院裡的兩個中國學生已經作為傳教使徒開赴中國去了。因為是中國人，他們不是這麼容易就被捉住。我們可以指望他們在為當地同胞的良善與福祉等廣大方面取得成功。(76)

總之，馬國賢所創辦的聖家書院不僅招收了大量湖廣籍學生，培養他們成為神父，更重要的是它為湖廣提供了大量傳教士。這些中國神父，不僅在接引傳教士進入教區，協助神父工作方面取得了巨大成功，他們自身對湖廣整個天主教的發展也是具有重要意義的。正是得益於他們，天主教才在百年禁教時期禁而不絕。這正如西方學者所指出的：“在整個禁教時期，當歐洲神父無法守護住其職責時，正是本地神職人員和那些傳道員，拯救了整個形勢，他們為了使信仰維持不斷盡了自己最大的努力。”(77)

【註】

(1) 這所學院即現意大利那不勒斯東方大學之前身，見楊慧林：〈意大利那不勒斯東方大學及其漢學研究〉，載《世界漢學》創刊號，1998年。

(2) 郭永亮：〈拿不勒中國書院創辦人馬國賢在華史簡介〉，載大陸雜誌社編委會編：《哲學· 宗教· 神話》，臺北：大陸雜誌社，1975年，頁484。

(3) Michele Fatica, *Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi di Napoli (1682-1869)*, Napoli, 2006.

（4）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, pp. 200-201.

（5）Gianni Criveller, *The Chinese Priests of the College for the Chinese in Naples and the Promotion of the Indigenous Clergy (XVIII-XIX Centuries)*，未刊稿。

（6）方豪：《中國天主教史人物傳》，上海：光啟出版社，2003年，頁477。

（7）Matteo Ripa, *Storia Della Fondazione Della Congregazione E Del Collegio de' Cinesi, Parte Prima*, Napoli, 1832, pp. 8-9.

（8）*Memoirs of father Ripa, during the thirteen years'residence at the court of Peking in the service of the emperor of China; with an account of the foundation of the college for the education of young Chinese at Naples.* Selected and translated from the Italian by Fortunatio Prandi, New York: John Wiley, 161 Broadway, and 13 Paternoster Row, London, 1849, p. 14.

（9）Matteo Ripa, *Storia Della Fondazione Della Congregazione E Del Collegio de' Cinesi, Parte Prima*, Napoli, 1832, p. 21.

（10）Kenneth Scott Latourette, *History of Christian Missions in China*, Cheng-wen, Publishing Company, 1975, p. 161.

（11）[意] 馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年—馬國賢在華回憶錄》，頁2，上海：上海古籍出版社，2004年。

（12）Matteo Ripa, *Storia Della Fondazione Della Congregazione E Del Collegio de' Cinesi*, Parte Prima, Napoli, 1832, p. 89.

（13）*Memoirs of father Ripa, during the thirteen years' residence at the court of Peking in the service of the emperor of China; with an account of the foundation of the college for the education of young Chinese at Naples.* Selected and translated from the Italian by Fortunatio Prandi, New York: John Wiley, 161 Broadway, and 13 Paternoster Row, London, 1849, p. 38.

（14）[比] 高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，頁337。

（15）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 79.

（16）[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760。

（17）*Memoirs of father Ripa, during the thirteen years'residence at the court of Peking in the service of the emperor of China; with an account of the foundation of the college for the education of young Chinese at Naples.* Selected and translated from the Italian by Fortunatio Prandi, New York: John Wiley,161 Broadway, and 13 Paternoster Row, London, 1849, p. 107.

（18）*Memoirs of father Ripa, during the thirteen years'residence at the court of Peking in the service of the emperor of China; with an account of the foundation of the college for the education of young Chinese at Naples.* Selected and translated from the Italian by Fortunatio Prandi, New York: John Wiley, 161 Broadway, and 13 Paternoster Row, London, 1849, p. 107.

（19）*Memoirs of father Ripa, during the thirteen years'residence at the court of Peking in the service of the emperor of China; with an account of the foundation of the college for the education of young Chinese at Naples.* Selected and translated from the Italian by Fortunatio Prandi, New York: John Wiley, 161 Broadway, and 13 Paternoster Row, London, 1849, p. 108.

（20）*Memoirs of father Ripa, during the thirteen years'residence at the court of Peking in the service of the emperor of China; with an account of the foundation of the college for the education of young Chinese at Naples.* Selected and translated from the Italian by Fortunatio Prandi, New York: John Wiley, 161 Broadway, and 13 Paternoster Row, London, 1849, p. 108.

（21）[清] 郭連城：《西遊筆略》卷下，同治二年新刻本。

（22）[清] 郭連城：《西遊筆略》卷下，同治二年新刻本。

（23）*Memoirs of father Ripa, during the thirteen years' residence at the court of Peking in the service of the emperor of China; with an account of the foundation of the college for the education of young Chinese at Naples.* Selected and translated from the Italian by Fortunatio Prandi, New York: John Wiley, 161 Broadway, and 13 Paternoster Row, London, 1849, p. 161.

（24）*Memoirs of father Ripa, during the thirteen years' residence at the court of Peking in the service of the emperor of China; with an account of the foundation of the college for the education of young Chinese at Naples.* Selected and translated from the Italian by Fortunatio Prandi, New York: John Wiley, 161

Broadway, and 13 Paternoster Row, London, 1849, pp. 163-164.

（25）薛福成：《出使四國日記》，長沙：湖南人民出版社，1981年，頁264。

（26）張澤：《清代禁教期的天主教》，臺北：光啟出版社，1999年，頁42。

（27）[英] 羅伯特· 夏克爾頓：《孟德斯鳩評傳》，北京：中國社會科學出版社，1991年，頁132。

（28）[法] 沙白里著，耿昇譯：《中國基督徒史》，臺北：光啟出版社，2005年，頁214。

（29）方豪：《中國天主教史人物傳》，上海：光啟出版社，2003年，頁480。

（30）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870,* Franciscan Press, 1934, pp. 201-202.

（31）據 Karl Josef Rivinius, *Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut*, Collectanea Serica, Institut Monumenta Serica, 2004, p. 150-153, Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934; *Elenchus Alumnorum, Collegium Sacrae Familiae Neapolis*, Changhai, 1917, Gennaro Nardi, *Cinesi a Napoli, un uomo e un'opera*, Napoli, 1976, pp. 442-460 及方豪：a〈同治前歐洲留學史略〉，載方豪：《方豪六十自定稿》，臺北：臺灣學生書局，1969年，頁379-387。

（32）[清] 洪勳：《遊歷聞見錄》，光緒庚寅年上海仁記石印本，卷十三。

（33）Dehergne Joseph, *La Chine centrale vers 1700*, pp. 32-71, AHSI Archivum Historicum Societatis Iesu, 36, 1967.

（34）中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》（第二冊），北京：中華書局，2003年，頁502。

（35）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 200.

（36）Gianni Criveller, *The Chinese Priests of the College for the Chinese in Naples and the Promotion of the Indigenous Clergy* (XVIII-XIX Centuries), 未刊稿。

（37）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 203.

（38）Rizzolati, *Praxis Missionariorum*, chapitre V, p. 24. dans Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 203.

（39）Pascal M.D'Elia, S.J., *Catholic Native Episcopacy in China, 1300-1926*, Shang-hai T'usewei Printing Press, Sicawei, 1927, p. 43.

（40）吳旻、韓琦編校：《歐洲所藏雍正乾隆朝天主教文獻彙編》，上海：上海人民出版社，2008年，頁160。

（41）Alphone Hubrecht, *La mission de Peking et les lazaristes*, Peking, Imprimerie des Lazarites, 1939, p. 22.

（42）方豪：〈同治前歐洲留學史略〉，載方豪：《方豪六十自定稿》（上），臺北：臺灣學生書局，1969年，頁390。

（43）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 56.

（44）Gennaro Nardi, *Cinesi a Napoli, un uomo e un'opera*, p. 442, Napoli, 1976.

（45）Eugenio Menegon, "Ricercato numero uno: la via avventurosa tra Europa ed Asia di Pietro Zai (Cai Ruoxiang 蔡若祥, 1739-1806), alunno del Collegio dei Cinesi", Michele Fatica, *Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi di Napoli (1682-1869)*, Napoli 2006, pp. 87-100.

（46）Karl Josef Rivinius, *Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut*, pp. 150-151, Collectanea Serica, Institut Monumenta Serica, 2004. Gennaro Nardi, *Cinesi a Napoli, un uomo e un'opera*, p. 444, Napoli, 1976, Gennaro Nardi, *Cinesi a Napoli, un uomo e un'opera*, Napoli, 1976, p. 442. Eugenio Menegon, "Ricercato numero uno : la via avventurosa tra Europa ed Asia di Pietro Zai (Cai Ruoxiang 蔡若祥, 1739-1806), alunno del Collegio dei Cinesi", Michele Fatica, *Matteo Ripa e il Collegio dei Cinesi di Napoli (1682-1869)*, Napoli 2006, pp. 87-100.

（47）中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍所編：《明清時期澳門問題檔案文獻彙編》（第一冊），北京：人民出版社，1999年，頁421。

（48）中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》（第一冊），北京：中華書局，2003年，頁357。

（49）《清高宗實錄》，卷1216，頁7。

（50）Gennaro Nardi, *Cinesi a Napoli, un uomo e un'opera*, Napoli, 1976, p. 444.

（51）生平情況據 Karl Josef Rivinius, *Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut*, Collectanea Serica, Institut Monumenta Serica, 2004, pp. 150-151. Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 204. Gennaro Nardi, *Cinesi a Napoli, un uomo e un'opera*, Napoli, 1976, p. 446 及方豪：《同治前歐洲留學史略》聯合考證得出。

（52）中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》（第二冊），北京：中華書局，2003年，頁502。

（53）Gennaro Nardi, *Cinesi a Napoli, un uomo e un'opera*, Napoli, 1976, p. 460.

（54）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 214.

（55）方豪〈同治前歐洲留學史略〉載方豪：《方豪六十自定稿》（上），頁379-387，臺北：臺灣學生書局，1969年, Karl Josef Rivinius, *Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut*, Collectanea Serica, Institut Monumenta Serica, 2004, pp. 150-151.

（56）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 278.

（57）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 279.

（58）Gennaro Nardi, *Cinesi a Napoli, un uomo e un'opera*, Napoli, 1976, p. 456.

（59）Joseph Dehergne, *La Chine centrale vers 1700*, AHSI Archivum Historicum Societatis Iesu, 36, 1967, pp. 32-71.

（60）[清] 洪勳：《遊歷聞見錄》，光緒庚寅年上海仁記石印本，卷十三。

（61）[美] 魏若望著，吳莉葦譯：《耶穌會士傅聖澤神甫傳：索隱派思想在中國及歐洲》，鄭州：大象出版社，2006年，頁263。

（62）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 130.

（63）[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》（第三卷），鄭州：大象出版社，2001年，頁151-152。

（64）成和德：《湖北襄鄖屬教史記略》，上海：土山灣印書館，1924年，頁177。

（65）[清] 楊廷烈纂修：《房縣誌》（一），頁9清同治刊本，載《中國方志從書》第329號，成文出版社有限公司，1975年。

（66）參見(法)榮振華、方立中、熱拉爾· 穆賽、布里吉特· 阿帕烏著，耿昇譯：《16-20世紀入華天主教傳教士列傳》，桂林：廣西師範大學出版社，2010年，頁563、564、567，均有來自湖廣鄖陽等地區的教徒成為遣使會司鐸。

（67）天主教臺灣地區主教團宣聖委員會編：《中華殉道聖人傳》，頁109，臺北：天主教教務協進會出版社，2000年。

（68）成和德：《湖北襄鄖屬教史記略》，上海：土山灣印書館，1924 年，頁30。

（69）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 224.

（70）Karl Josef Rivinius, *Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut*, Collectanea Serica, Institut Monumenta Serica, 2004, pp. 150-153.

（71）[法] 樊國陰著，吳宗文譯：《遣使會在華傳教史》，臺北：華明書局，1977年，頁125。

（72）成和德：《湖北襄鄖屬教史記略》，上海：土山灣印書館，1924年，頁3。

（73）薛福成：《出使四國日記》，長沙：湖南人民出版社，1981年，頁264。

（74）方濟會士金普斯、麥克羅斯基合著，李志忠譯：《方濟會來華史（1294-1955）》，香港：香港天主教方濟各會，2000年，頁13。

（75）*Annales de la Propagation de la Foi*, Tome 16, p. 346,

（76）*Memoirs of father Ripa, during the thirteen years' residence at the court of Peking in the service of the emperor of China; with an account of the foundation of the college for the education of young Chinese at Naples.* Selected and translated from the Italian by Fortunatio Prandi, New York: John Wiley, 161 Broadway, and 13 Paternoster Row, London, 1849, p. 166.

（77）Mgr. Noël Gubbels, *Trois Siècles d'Apostolat- Histoire du Catholicisme au Hu-kwang depuis les origines 1587 jusqu'à 1870*, Franciscan Press, 1934, p. 126.

馬禮遜在穗澳地區主辦的印刷出版活動

潘劍芬*

羅伯特．馬禮遜(Robert Morrison, 1782-1834)是來華的首位基督教新教傳教士。為促進傳教事業，他在穗澳地區印刷出版了大量書籍，對中西文化交流做出了不可磨滅的貢獻。本文對馬禮遜在穗澳地區的印刷出版活動作詳細探討。

馬禮遜於1804年加入英國倫敦傳教會，1807年畢業於英國高斯坡神學院，是基督教新教來華的首位傳教士。由於19世紀初中國海禁甚嚴，外國人不能進入中國內地，馬禮遜歷盡艱辛，於1807年初從英國乘船到美國，再輾轉從美國紐約前往中國，最終於1807年8月30日抵達澳門。由於他在澳門沒有取得合法的居留身份，隨後就離開澳門前往廣州，憑藉他事先取得的美國護照，投宿到美國商人米納(Milner)在廣州租住的舊法國商館，在那裡度過了一段艱苦的日子。1809 年2月，馬禮遜與默頓小姐結婚並受聘為東印度公司譯員，在公司設於廣州的英國商行擔任翻譯工作，從此取得了合法的居留身份，可自由活動於穗澳兩地，為其印刷出版活動提供了便利。

《聖經新約》的翻譯與出版

一、工作指示

按照倫敦傳教會司庫哈卡索(Joseph Hardcastle)與秘書柏德(George Burder)共同署名發給馬禮遜的“工作指示”(Letter of Instruction)，馬禮遜到達廣州後，首先要全力以赴學好中文，然後去完成兩項意義重大的任務：編纂一部更全面更準確的中文詞典；把聖經翻譯成中文。[1]這是理事會在反複討論之後才決定對中國採取的非同尋常的傳教途徑。他們認為“翻譯中文聖經是有利於基督教的最重要的目標之一”[2]。因而，馬禮遜到達廣州之後首要之事並不是傳教，而是努力學習中文，並且致力於翻譯聖經。1807年至1809年，馬禮遜在其中國助手蔡軒(英文譯作 Tsae Heen 或 Low Heen)、葛和茂(Ko Seen Sang)[3] 等人的幫助下翻譯了聖經新約中的〈四福音書〉、〈耶穌救世使徒行傳真本〉〈羅馬人書〉、〈哥林多前後書〉、〈加拉太書〉、〈腓力比書〉、〈歌羅西書〉、〈帖撒羅尼迦前後書〉、〈提摩太前後書〉、〈提多書〉和〈腓力門書〉。馬禮遜對這些書籍的翻譯比較滿意，認為它們基本忠實於原文。[4]

二、馬禮遜主持出版的第一本中文書籍

1809年，馬禮遜根據倫敦博物館所藏天主教神父的中譯手稿，更改了原手稿中少數人名地名的譯法，編寫了中文版的《耶穌救世使徒行傳真本》。馬禮遜坦率地承認：“嚴格地說，祇有序文才是我自己的作品，(……)我祇是加以編輯

* 潘劍芬，廣州暨南大學歷史系博士研究生，廣州市海珠區文物博物管理中心館員。

而已。”[5] 起初，馬禮遜設法取得了一套雕刻工具，嘗試自己完成刻字工作。但他很快意識到，刻字是一項艱巨的工作。“這本書單是刻字就需要一個純熟的中國工人專心工作兩百天才能完成；一個善於學習的外國人，就算他全力以赴地工作，至少也要花兩年時間才能完成。”[6] 因此，馬禮遜放棄了自己刻印的設想，改為僱傭中國工人來刻印這本書。

1810年，馬禮遜命蔡軒等人在廣州用雕版刻印了一千冊八開本的〈耶穌救世使徒行傳真本〉（《新約》的一部分）。據米憐的回憶，中國工人出版這本書索取的費用如下：雕版三萬字（包括封面和標點符號），140西班牙銀圓購買雕刻用的木板，20西班牙銀圓；紙張、油墨、印刷、裝釘成八開本共用了361西班牙銀圓。也就是說，印刷一千冊八開本的〈耶穌救世使徒行傳真本〉共花了521西班牙銀圓。有的傳教士認為這個價錢是正常價格的十倍。[7] 按照當時中國國內的市面價格，普通的刻工刻印傳單等印刷品時，一般是一個銅錢刻一個字，而一西班牙鉬圓可換成800個銅錢，亦即一西班牙鉬圓可以刻八百個字。按此價，該書雕刻三千字應該花大約38西班牙鉬圓就行了，蔡軒等人卻多收了102西班牙銀圓[8]（相當於25英鎊左右，因當時慣用的英鎊與西班牙銀圓的比例大約是1：4[9]）。馬禮遜在信中傷心地向朋友訴說，稱蔡軒的要價比一般價錢高出了25至30英鎊，因而認為蔡軒不可靠，非常痛心地得出一個結論：“缺乏真誠是他們（中國人）的性格所具有的普遍特徵，由此而產生互不信任、低級的狡詐和欺騙行為。”[10] 馬禮遜的結論似乎有失偏頗。此書印行期間，正值中國禁教深嚴。嘉慶皇帝先是在1805年頒諭嚴禁西洋人刻書傳教[11]，之後又頒佈諭旨：“自此以後，如有洋人秘密印刷書籍，或設立傳教機關，希圖惑眾，或有滿漢等受洋人委派而傳播其教及改稱名字，擾亂治安者，應嚴為防範，為首者斬；如有秘密向少數人宣傳洋教而不改稱名字者，斬監候；信從洋教而不願反教者，充軍遠方。”[12] 而蔡軒“為逃避政府處罰，用一假題簽沾在書本封面上，以資掩飾”[13]。可見他也明白自己是冒着生命危險在進行印刷活動，而他本人並未曾信教，想多賺點錢的心理不難理解，不至於像馬禮遜想像的那樣狡詐，更不能因此而得出“缺乏真誠”是中國人的普遍特徵的結論。事實上，由於幫助外國人印刷具有極大風險，中國工人索取的工資通常是正常價格的一倍左右，這在當時漸漸成了默認的規矩，稍後來華的傳教士（如麥都思等）對此可謂深諳其道、不足為怪了。[14]

馬禮遜為出版〈耶穌救世使徒行傳真本〉付出了昂貴的印刷費用，不過，他也認識到，刻好的雕版可以反複進行印刷，下一次的印刷由於不用再刻雕版，其費用將會大大降低。這是馬禮遜在廣州主持印刷的第一本中文書籍，它的出版活動體現了中西文化的交流與融合，同時也蘊含了中西方文化、觀念的衝突。

三、《聖經新約》全書的出版

1813年夏季，馬禮遜在澳門翻譯完了《聖經新約》[15]，全書共十四卷：〈使徒行傳〉、〈馬太福音〉、〈馬可福音〉、〈路加福音〉、〈約翰福音〉、〈希伯來書〉、〈雅各書〉、〈彼得前書〉、〈彼得後書〉、〈約翰一書〉、〈約翰二書〉、〈約翰三書〉、〈猶大書〉、〈啟示錄〉。

马禮遜坦言，他翻譯中文《新約全書》是以倫敦博物館所藏天主教神父的中譯手稿為依據的[16]，但是〈四福音書〉（*the Gosple*）、〈保羅書信集〉（*Epistles*）和〈啟示錄〉（*the Book of Revelation*）全部是他自己翻譯的。[17] 據考，這份手稿為法國巴黎外方傳教會傳教士讓·巴塞（Jean Basset）所譯。巴塞1797年12月死於廣州，他翻譯《新約》直到〈希伯來書〉，相當於《新約》的近八分之七。[18] 按照馬禮遜1814年1月11日給大英聖經會的信，〈四福音書〉和〈保羅書信集〉、〈啟示錄〉完全是他自己翻譯的，而二者之間則是參照了天主教神父（巴塞）的手稿。[19] 據此可知，馬禮遜完全獨立翻譯的篇幅佔《新約》的八分之五左右。當然，整部聖經的翻譯過程少不了其中國

助手的幫忙及潤色，一般是由馬禮遜把拉丁文、希臘文或英文聖經譯為中文，中國助手幫忙用流暢的文字抄寫下來，再由葛先生等文筆較好的助手進行修改，馬禮遜則負責最後的校閱定稿[20]，這樣做大大減輕了馬禮遜的工作量，也能使譯文更加通順。在翻譯過程中參考了從倫敦帶來的天主教神父的中譯手稿，以及在華天主教傳教士的零散的譯文，並充分利用字典及中文助手的協助。他寧願採取被中國人看作為俚語的通俗的文字，而不願使用難懂的文體，避免使用深奧罕見的典故。他長期、耐心地埋頭翻譯，終於在1813年夏季完成了這項重要的、艱巨的任務。[21]

1814年初，《聖經新約》全書中文譯本在廣州共印製了二千冊，為八開本，工本費用去了3,818元西班牙銀圓（不包括散發聖經的費用）[22]，在當時來說是比較昂貴的價錢。這些書籍的雕刻及印刷大多出自梁發、蔡軒及其弟蔡軻之手。蔡軒的書法很出色，是幫助馬禮遜刻印雕板的得力助手，他和梁發兩人應該是最早幫助馬禮遜刻出中文版《新約》的雕版以供印刷使用的人[23]；蔡軒的弟弟蔡軻[24]則負責印刷。馬禮遜來華初期主要是依靠這幾位印刷工人，用中國傳統的雕版印刷術來開展印刷活動。《新約》印行期間，中國嚴厲禁教，為馬禮遜翻譯和刻印中文《聖經》的葛先生（即葛和茂——筆者註）和他的兒子都在清政府的追查下逃離了馬禮遜的住所，他們連家都不敢回，暫時遠走他鄉了。[25]由此可知，這項隱密的印刷活動是冒着極大的風險在馬禮遜的住所內進行的。

同年，米憐去馬來群島考察，在中國邊緣地區散發了大量的《新約》，馬禮遜及時加印，把初版的八開本在重版時改為十二開本，一方面是為了節省費用，另外也是因為十二開本更方便攜帶。原來的八開本太大，藏一本在身上都不易，但十二開本就接近“袖珍”版，傳教士或中國的教徒進入內地時可以隨身帶上幾本也不易被人發現。馬禮遜還讓人製作了兩套聖經木刻版，以防遺失其中之一。[26]十二開本的《新約》的雕版花了500西班牙銀圓，相當於每刻一百個字要11便士；加上印刷、裝釘的費用平均每本0. 5西班牙銀圓[27]，價錢相當便宜。從1810年至1819年，馬禮遜（後來米憐也加入此項工作）先後刻印了《新約》各篇的單行本共7,170冊。[28]

翻譯、印刷聖經的費用，除部分由倫敦會撥款外，其餘均是各團體、個人的熱心捐贈所得。1811年，馬禮遜收到在廣州生活的英國居民共285鉅圓的募捐。[29] 1814年底，東印度公司廣州英國商行的前任大班帕里（W. Parry）捐贈給馬禮遜1,000西班牙鉅圓作為在華傳教費用，其中一部分款項用於印製十二開本的《新約》。[30]1816年，馬禮遜遠在美國的朋友捐贈了400英鎊。大英聖經會（the British and Foreign Bible Society）成立於1804年[31]，是一個專門從事《聖經》和其它基督教書籍翻譯、出版、銷售的機構。中文《聖經》的翻譯、印刷，以及流通所需的費用，都得到了該會的大力資助。[32] 1812-1813年，大英聖經會捐助了共1,000英鎊（分兩次捐贈，每次500英鎊）用以支持馬禮遜繼續翻譯、印刷《聖經新約》。該會收到中文版的《聖經新約》全書之後，再次慷慨地捐贈了1,000英鎊。1815年9月5日，大英聖公會的秘書歐文（John Owen）致信馬禮遜說：“大英聖公會昨天召開會議，一致通過決議再捐贈1,000英鎊給你，使你能在中國繼續慷慨地、更大範圍地去散發聖經。”1815年夏天，由於一個中國刻字工人的不謹慎引起了當地政府的注意，馬禮遜的《華英字典》刻版被中國官兵抄走，保管聖經刻版的印刷工人因怕受牽連而把刻版毀掉了，重新刻板需要500西班牙銀圓，可謂損失重大。幸而大英聖公會及時寄贈1,000英鎊，使馬禮遜有足夠的資金重新請工人製作刻版，繼續印刷聖經。事實上，大英聖經會為《聖經》中譯提供了必不可少的物質支援，從1814年起至1817年，大英聖經會每年都捐贈1,000英鎊以資助《聖經》的印刷。[33]據《中國叢報》報導，該會先後為馬禮遜的《聖經》中譯付出了6,600英鎊。[34]倫敦聖教書會（Religious Tract Society）成

立於1799年，曾給予聖經中譯提供大批的補助，如在1816年，該會捐贈給馬禮遜三四百英鎊。(35) 但在1827年，該會為一筆300鎊的印刷費與馬禮遜發生爭執後，就停止了對他的補助。(36)

澳門東印度公司印刷所

在英國東印度公司的支持下，馬禮遜在澳門主持成立了東印度公司印刷所，出版了巨著《華英字典》以及多種輔助中文學習的工具書（東印度公司印刷所的出版物詳見附錄：表一）。

一、編印《華英字典》的背景

由於清政府禁止來華的商人、傳教士學習中文，幫助傳教士學中文被視為違法，最少也會被指責為私通外國人、洩露天朝機密的“民族的敗類”(37)，傳教士即使不惜重金也難以請到一位好的中文老師，被聘的老師也是戰戰兢兢，唯恐一不小心被人告發。如馬禮遜的一位老師“常常帶着毒藥，這樣如果一旦發現有人向官府告發，他就可以自殺以免受折磨，——因為當時這樣的指控對一個中國人來說是最嚴重和最危險的”。直到1833年衛三畏來華，也還聲稱“最大的困難是找不到合適的人教我們中文”。他在《中國回憶》中寫道：

> 我找到了一位文化教養頗為深厚的老師，為了防止被人告發，他採取了特別的預防措施：每次來時總是帶着一隻外國女人的鞋並把它放在桌子上。這樣，如果一旦有他害怕或不認識的人進來，他就可以假裝自己是一個給外國人做鞋的中國師傅。(38)

在這樣的情況下，一部中英字典對於傳教士學習中文、發展傳教事業的巨大意義是顯而易見的。倫敦會對此可謂有先見之明，1807年發給馬禮遜的“工作指示”中明確指出，馬禮遜除翻譯《聖經》之外的另一項重要的任務就是編纂一部中文字典。然而，一個外國人在中國編纂並出版一本字典談何容易？馬禮遜除了努力克服語言運用上的困難，更要應付來自各方的壓力。當時，清政府不僅阻撓外國人學習中文，而且嚴厲禁教，並禁止國人幫助洋人印刷書籍；在澳門，葡萄牙人也禁印（1821年才解禁）(39)，即使是葡國的天主教傳教士也不敢在澳門印行任何書籍。無論是澳門的葡萄牙官員，還是天主教傳教士，都不會允許新教傳教士馬禮遜在澳門進行印刷活動。1813年，澳門的天主教主教和神父看過馬禮遜印刷的《路加福音》、《教義問答》等書之後，即命令天主教徒把這些書燒燬。(40) 由此可見大部分天主教徒對新教教徒是充滿敵意的。但讓人感到意外的是，馬禮遜正是在澳門編著並用先進的印刷技術出版了其巨著《華英字典》。這主要是由於馬禮遜自1809年起已受聘於東印度公司，得到斯當東等公司高級職員的大力支持和維護；另外，廣州商館的英國同胞也給予了馬禮遜很大的幫助。正是在多方的協助與維護之下，馬禮遜突破重重困難，在澳門成立了東印度公司印刷所，使 《華英字典》的編著與印刷出版得以同時進行。

二、澳門東印度公司印刷所的成立

1812年12月，英國東印度公司為支持馬禮遜出版《華英字典》，準備在澳門專門成立一個印刷所。馬禮遜在1812年給倫敦傳教會的信中寫道：

> 這個季度，(澳門東印度公司) 委員會已向倫敦總公司董事會正式寫了報告，申請從英國運來一部印刷機，派遣兩名印刷工人到中國印刷這部字典——中文的部分由中國印刷工人負責。(41)

1813年，東印度公司倫敦總公司派遣出色的印刷工湯姆斯（Peter Perring Thoms）攜同一套先進的印刷機、英文鉛字字模和其它印刷用品來到澳門，澳門東印度公司印刷所成立了。

三、製造漢字字模

印刷所聘用了大量的廣州、澳門地區的本地人，如蔡軻兄弟等，參與字典的出版工作，尤其

是在印刷所成立的頭幾年，大量中國工人參與了中文字模的製造工作。當時，湯姆斯等人面對的最大困難是如何把中文文字與英文字母同時呈現在一頁紙上。為解決這一難題，他們經過多方嘗試，最後決定雕刻單獨的中文金屬字模，然後將中英文活字合排在同一版面上。湯姆斯在中國工人的幫助下，陸續雕刻了九千多個活字。1825年，湯姆斯離開中國以後，其他工人仍繼續雕刻中文活字，直至1834年初東印度公司印刷所解散為止，一共雕刻了二十萬個以上的活字。[42]“所有這些活字都是工匠們用鉛塊或錫塊手工製作而成的，他們先把字寫在金屬塊光滑的一端，然後用鑿子雕鑿出來。”[43]

雕刻活字的過程是艱巨的，因而其手工製作的費用相當高。1833年到廣州主管印刷的傳教士衛三畏寫道：“如果不把製作活字所需的金屬原料費計算在內，每個活字的製作費用約為5分到6分。”製造二十萬個活字的純手工費用已超過一萬圓，而當時普通印刷工人的每個月的工資祇有幾圓錢，即使是馬禮遜重金聘請的中文老師葛和茂，年薪也才250圓，這一萬圓相當於他的老師工作四十多年的工資！那當時的金屬原料費有多貴呢？衛三畏提到：“有些中國工人在幹活時偷偷摸摸的抓走幾把活字，然後當作廢金屬拿去賣錢。其實他們這樣做收穫甚微，因為一個活字一般祇賣幾分錢。但是為補全這些被偷走的活字所需的費用卻往往是幾百美圓。”一個活字當廢金屬賣尚且值幾分錢，如果是新購買的原料就更貴了。難怪衛三畏稱“這些活字是有史以來最昂貴的印刷活字”！當時印刷所至少有兩套活字，一套是大號鉛字，每個活字1英寸見方，在製成時包括了所有的漢字，共計約四萬六千個，其中有一些是重複的，另一套是使用率很高的小號字，共有兩萬兩千個不同的漢字。由於一些常用字有好幾個備用活字，所以這套活字的總數達到了七萬多個。[44]這是在中國本土採用西方鉛活字印刷術製作中文字模、澆鑄中文金屬活字的開始，而且有大量的中國印刷工人參與了活字的製造，因此，這是近代印刷術傳入中國之始，澳門東印度公司印刷所成為了“中國第一個以鉛合金活字排中文書刊、有現代概念的出版社”[45]。

四、最先印行的兩本書

製造中文活字是一個艱辛而漫長的過程，在製造出足夠的活字用於印刷字典之前，印刷機器閒置着讓人覺得可惜。恰巧公司職員大衛思（John Francis Davis）於1815年1月翻譯了李漁的小說《三與樓》（*San-Yu-Low*, 或稱 *Three Dedicated Rooms*），經公司大班斯當東審查同意出版。於是，湯姆斯於1815年2月印刷了英文版的《三與樓》，這是印刷所用成立後用活字印刷術出版的第一本書。此書篇幅不大，共五十六頁。其內容譯自清初李漁的小說集《十二樓》（又名《覺世裨官編次》或《覺世名言》）中的一部分，宣揚勸善懲惡。同時，湯姆斯在公司特選委員會（the Selected Committee）的指示之下，還出版了由馬禮遜翻譯的嘉慶皇帝的諭旨《中文原本翻譯》（Translations from the Original Chinese, with Notes），共四十二頁。[46]

五、印刷字典的小風波

1817年初，由於有幾個中國印刷工人因事口角，其中一人因為要向對方報復，就偷了一頁印好的字典送去給香山縣丞，縣丞又上報到廣東的高級官員（Kunming Fu）。2月10日，二十四名中國官兵闖入澳門東印度公司印刷所，湯姆斯竭力阻擋，全部華人工匠倉促逃逸，包括正在核對字典的葛先生和協助排版的兒子阿祚，以及蔡軻（英文譯作 Tsae Ko 或 A Fo）[47] 兄弟等都成功逃脫。官兵抄走了一些印刷品和若干中文刻版、活字等，逮捕了一名廚工。[48]後來由東印度公司特選委員會出面向兩廣總督求情，逮捕的工人被釋放。總督對此事顯然是從寬處理了。但是，他告誡公司，印刷中文書籍已經是違反了法律，中國人教授外國人學習中文也是禁止的，希望公司不要再犯禁令。由於被逮捕的廚工供出印刷工匠及馬禮遜的中文助手的姓名，蔡軒等工匠不敢再逗留在澳門，在馬禮遜的安排下偷渡到馬六甲，馬禮遜最滿意、最敬重的中文老師葛和茂也被迫辭

職，逃離澳門回到內地藏身。隨後，英國東印度公司特選委員會指示，印刷所祇能聘用葡萄牙人和孟加拉人，並從印度的賽蘭坡招來了一批具有中文鑄字經驗的印刷工人。[49] 儘管這個小風波發生之後印刷公司解僱了大量的中國工人，但無庸置疑，大量的中國工人參與印刷所的工作，為這部字典的出版付出了辛勤的勞動。在我們高歌這部字典為中西文化作出巨大貢獻的同時，不應該遺忘了這背後還蘊藏着中國工人的勞動和智慧。

六、《華英字典》

《華英字典》全書近5,000頁，是一部偉大的巨著。[50] 字典的中文部分是從左到右的順序排列（個別地方保留中文行文原狀），這是一個創舉，應該是最早採用中文自左至右橫排印刷的著作。[51] 字典分三大部分：

第一部分中文名《字典》，是按漢文部首查字法排列的漢英字典，共有二百一十四個部首。字典分三卷，收入了《康熙字典》的漢字約四萬個，並從《康熙字典》引用了大量的定義和例句，部分參照了來華之前抄錄的天主教傳教士寫的漢語字典手稿（這部手稿祇有一萬多漢字，沒有插入任何例句）。馬禮遜在編字典的過程中根據自己運用中文的經驗作了重要的補充和修改，在字典中插入了大量的例句。他還注意到了漢字的起源和派生，並且列出了一些篆書和草書的範例。[52] 字典的第一卷於1815年出版，字典扉頁最上方寫着“字典”兩字，下方有一行中文：“博雅好古之儒有所據以為考究斯亦善讀書者之一大助”，其餘為英文。馬禮遜無視違反葡國禁印法令可能帶來的後果，毅然在扉頁刻上了“Macao”（澳門）、“Printed at the Honourable East India Company’s Press”（印行於澳門東印度公司印刷所），還有他的名字“Robert Morrison”。第二卷、第三卷分別於1822年、1823年出版，這是中國第一部漢英對照字典。

第二部分為按漢語音序查字法編列的《漢英字典》，英文書名同第一部分，中文書名《五車韻府》，分二卷，分別於1819年、1820年出版。馬禮遜稱，這部字典是一位姓陳的中國學者的中文著作為藍本的。這位陳先生耗盡畢生的精力來編纂字典，但直至其逝世，手稿依然沒有機會刊行。馬禮遜設法搞到了這部著作，手稿原是按語韻排列的，馬禮遜從1812年起把它按語音順序重排，加上英語，並把字義、例句口語化，就成了《五車韻府》。[53]

第三部分為《英漢字典》，按英文字母表順序排列，一大卷，出版於1822年。

《華英字典》在解釋詞義的同時融入了中國的風俗、文化、政治及宗教等內容，讓西方人在查閱字典的同時增加對中國的瞭解。因此，這部字典可稱為中國文化的百科全書，它對中西文化交流有着重要的影響和作用。

這部字典對於傳教士學習中文有很大幫助。如稍後來華的裨治文就充分利用了這部字典：“在馬禮遜和他那部偉大的字典的幫助下，憑藉自己的熱情和用功，裨治文在三年之內很好地掌握了中文，於是他開始用中文主持日常的宗教儀式，翻譯和寫作可被中國人接受的小冊子，另外還在其它方面幫助福音的傳播。”直到1836年，衛三畏學習中文所能依靠的工具書也就祇有這部字典。[54] 米憐在《新教在華傳教早期十年史》中就提到，字典被送到馬六甲的傳教站，其中的語法和對話為傳教士學習中文提供了極大的幫助。[55]

七、印刷字典的經費

東印度公司董事會每年支付給印刷工湯姆斯300英鎊的年薪，每月支付120英鎊給印刷所作為日常費用。據一官員統計，《華英字典》完成以前，公司共支付了10,000英鎊 [56]，這在當時是數目很大的一筆錢。《華英字典》共印刷了七百五十部，公司留用一百部，送給了馬禮遜六百五十部。馬禮遜讓辦事處幫忙把五百部運到倫敦銷售。餘下的一百五十部中，馬禮遜又寄給倫敦傳教會二十部，共贈給英國親友三十五部，贈給湯姆斯十部，其餘的留在身邊備用。[57]

不可否認，印刷字典的費用主要是由東印度公司承擔的，那是否可以說東印度公司支持馬禮

遜、甚至是支持傳教傳播基督文明呢？事實並非如此。東印度公司在中國享有英政府授予的特權，“它的政策也一直與當地政府保持一致，一貫反對任何英國公民在遠東地區從事高等教育或傳播基督教義的工作”[58]。因而，公司董事會始終對馬禮遜的傳教士身份耿耿於懷，他們擔心清政府一旦知道公司僱傭了傳教士，會引起政府的反感而影響其在華的貿易。例如，1815年當公司得知馬禮遜印刷《新約全書》和其它宗教讀物時，董事會就決定免除其譯員職務。幸虧馬禮遜精通漢語，對中國各種制度極為瞭解，他出色的譯員工作對於廣州商館來說是不可或缺的，在商館特選委員會的大力爭取下，公司董事會才繼續留用馬禮遜，然而此後他一直是公司編制外的臨時僱員。馬禮遜迫於無奈也接受了這樣的安排，因為他亟需這份工作的收入來支持他的印刷活動。除印刷字典以外，公司確實資出了大筆費用印刷有關語言學習的書籍，例如馬禮遜編的《中文會話與例句》、《中國一瞥，漢語言文獻學概略》、《廣州土話字彙》等，《中文語法》在賽蘭坡印刷的費用也是由東印度公司支助的。[59]公司這樣做並不意味着支持馬禮遜。當時商館設立中文班，由馬禮遜等向公司員工教授中文，上述語法著作就是中文班使用的教材。董事會始終認為馬禮遜的傳教士身份是對公司商業利益的潛在威脅，因而屢次明文指示商館，希望中文班培養的學生能取代馬禮遜擔任商館翻譯的職位。可見，東印度公司是從自身的利益出發來贊助馬禮遜的印刷活動，並不是支持傳教。難怪後來一些美國傳教士指責公司除了幫助馬禮遜印刷字典之外，“在其存在的漫長歲月裡幾乎沒有做任何有利於在中國傳播文明的事情，後來甚至還為傳教事業設置種種障礙”[60]。然而應該肯定，公司廣州商館的大班等人確實給予了傳教極大的支持，如前面提到的，東印度公司廣州英國商行的前任大班帕里捐贈1,000西班牙銀圓支持馬禮遜的傳教活動。客觀地說，公司的董事會並不支持傳教，但在廣州商館的職員卻給予了傳教工作大力的支持，在他們的努力之下，瀰漫着濃重殖民氣息的東印度公司無意中為中西文化交流添上了光彩的一筆。

馬家英式印刷所

一、中國的第一部石印機器

1826年，馬禮遜結束了回國述職之行，從英國攜帶了一部石版印刷機器返回澳門。他對這種新的石印技術[61]很感興趣，希望把它應用在中文方面，這是石版印刷機器首次傳入中國。同年，馬禮遜在其子馬儒翰的協助下開始探索石版印刷，11月14日，他們在家裡印刷了第一幅石印山水畫，是由馬禮遜的華人助手阿才（Atsow）執筆、馬儒翰印刷的[62]，馬儒翰因而成為了在中國從事石印的第一人。他在隨後的幾個月裡一直利用家中的石版印刷機印行一些傳教單張。第二年春天，馬儒翰前往馬六甲英華書院學習，還在課餘到印刷所學習和幫助印刷。

二、馬家英式印刷所正式成立

1830年6月馬禮遜之子馬儒翰從麻六甲回到中國擔任東印度公司的翻譯員，得以繼續用家中的石印機器進行印刷活動，並聘請了梁發和屈昂為印刷工匠。兒子對印刷的熱情激發了馬禮遜的雄心壯志，馬禮遜決定以私人名義成立一個印刷所。1831年，屈昂利用馬禮遜家中的石印機器跟隨馬儒翰學習石印技術。這年夏天，屈昂印刷了一些自編的帶圖畫的傳教單張，屈昂因而成為最早掌握石印技術的中國人之一。1832年9月4日，屈昂印刷了馬禮遜與裨治文聯名撰寫的一份開教二十五年的報告。報告描述了二十五年來基督新教在中國傳教的情形，呼籲基督徒到東亞地區傳教，並指出了印刷出版對於輔助傳教的價值。屈昂還印刷了一些節選自《聖經》的單張。[63] 1832年11月，馬禮遜花了150英鎊請倫敦傳教會代購的一臺英式活字印刷機運抵澳門，“馬家英式印刷所”正式成立，由馬儒翰主持印刷所工作，僱用屈昂、梁發等為印刷工人。屈昂除了學習石印技

術，1833年起就跟從馬儒翰學習製造中文活字，包括用手工逐字打造中文字模及鑄造中文活字兩種不同的活字生產方式。他還幫忙修整其他印刷工人打造的字模粗胚，把印刷好的紙張縫線裝釘成冊，顯然成為了馬儒翰的得力助手。雖然屈昂在1833年的上半年就兩次弄壞了活字印刷機，馬禮遜父子對此亦有不滿，但對他還是相當寬容，後來還把他的工資增加到十圓。[64] 1833年，印刷所出版的產品主要如下：

1)《福音傳教士與中國雜記》(*The Evangelist and Miscellanea Sinica*)：由馬儒翰主編，是結合傳教和新聞的不定期英文報紙，馬禮遜稱要把報刊辦得比《中國叢報》和《廣州文摘報》(*Chinese Register*) 的內容更具有宗教特色，當然，報刊也報導廣州的時事及有關中國的道德倫理。1833出版4期，每期4頁，每份售價一角。

2)《雜聞篇》：由馬禮遜主編的中文刊物，用雕刻鉛活字排印，1833年共出3期，每期印量20,000份，全部免費分發。

3)《祈禱文贊神詩》(*Prayers and Hymnns*)：馬禮遜寫了贊神詩，祈禱文部分為梁發撰寫，合計六十頁，印量10,000冊，全部免費分發。

4)《馬禮遜號證道詞》(*A Sermon Preached on Board the American Ship Morrison*)：英文證道詞，全部免費分發。[65]

馬禮遜在其兒子馬儒翰的協助下，還用石印機器專門製作了一批圖文並茂的可以懸掛在牆上的勸世文。馬家印刷所雖然公開營業，但一年當中印刷了大量的非營利性傳教作品，馬禮遜稱他用鉛印機器印刷了六萬份主要從聖經摘抄的傳教單張。[66]

三、馬家英式印刷所遷至廣州

馬家印刷所出版的上述印刷品招來了澳門天主教主教的不滿，他們認為《福音傳教士與中國雜記》中“傳教人”這個名稱是竊取了天主教的教義，向澳門立法局提出控告，要求禁止他出版這份刊物；同時還去信澳門東印度公司的大班，要求禁止馬禮遜在家裡印刷出版物。馬禮遜寫了〈論印刷自由〉一文表示抗議，但他在澳門的印刷活動畢竟受到了天主教主教的限制。[67] 另外，馬儒翰在廣州擔任翻譯，印刷所設在澳門，他也很難兼顧。因此，馬禮遜決定把印刷所搬到廣州。1834年1月讓馬儒翰把石印印刷機器從澳門運到廣州，2月份把活字印刷機器也搬了過去。馬家英式印刷所搬到廣州後，很快接到印製鴉片貨單的生意(其中有顛地（Lancelot Dent）的鴉片交易單)；身為傳教士的馬禮遜對於自己和鴉片沾邊感到困窘，祇好以“既然公開營業，就無法不接生意”來寬解自己和馬儒翰。除此之外，馬儒翰在1834年最重要的印刷工作就是自己編纂的英文《中國貿易指南》(*A Chinese Commercial Guide*)，內容為在華外商須知的關稅、法規、統計、度量衡等資料，共115頁。此書從4月開印，歷經馬禮遜病逝、他繼任父親的職位，直到12月才告完成。[68] 之後，馬儒翰再也無暇兼顧印刷所，經營了兩年的馬家印刷所就此結束了。之後，“馬家英式印刷機交給了衛三畏，成為印刷《中國叢報》的機器之一”[69]。

馬家印刷所兼具印刷與出版的雙重性質，馬禮遜於1826年帶來了石版印刷機器，可直接在版上書寫，減輕了活字印刷所需的雕刻、鑄造活字和規格不同的大小字型大小排布的煩惱，使複雜的中文字體印製大為簡化，各類複雜插圖可與文字印刷同步完成。它工藝簡單、製版快速、且成本低廉，它的出現是印刷技術上的一大革新和突破。直至今天，石版印刷在澳門的印刷業中還佔據着一定的地位。

結　語

馬禮遜於1834年8月1日逝世於廣州。作為新教傳教的先驅，他的一生可比作一座高樓的奠基。回顧他來華之初學習語言的困難，東印度公司在翻譯《聖經》方面給他的指責，以及澳門的羅馬天主教徒在傳教方面給他設置的重重障礙，都沒能阻擋他完成了倫敦會交給他的兩項任務

——《聖經》的中譯及編纂中文詞典。在馬禮遜的主持下，澳門成立了“中國第一個以鉛合金活字排中文書刊、有現代概念的出版社”，他又於1826年首次將石印機器引入澳門，促進了中國印刷出版業的發展。馬禮遜在華生活長達二十七年之久，但由於當時中國禁教等原因，他幾乎沒有機會公開傳教，直接由他受洗入教的中國教徒屈指可數。[70] 可以說，他對中西文化交流所做的貢獻遠超越了其傳教的意義。

【註】

（1）Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, pp. 95-97.

（2）蘇精：《中國，開門！》，頁9。

（3）“葛和茂”是參照蘇精的譯法，有的書譯作“高先生”，如顧長聲譯的《馬禮遜回憶錄》。葛和茂是馬禮遜最敬重、最喜歡的中文老師，1817年因官府搜捕為外國人工作的華人而被迫遠走他鄉，此事件經過見下文“印刷字典的小風波”。

（4）Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 268.

（5）蘇精：《中國，開門！》，第22頁。

（6）William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, Malacca, 1820, pp. 232-233.

（7）參見W. H. Medhurst, *China, Its State and Prospects*, p. 259.

（8）William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, pp. 232-235.

（9）按米憐的記載，每本書是0.521西班牙鉚圓，另據麥都思記載，此書價格為2先令6便士（英國1971年以前使用的硬幣，兩先令六便士等於八分之一鎊），據此可推算出當時英鎊與西班牙鉚圓的比例大約是1：4。參見W. H. Medhurst, *China, Its State and Prospects*, p. 259.

（10）Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 293.

（11）（清）王之春：《清朝柔遠記》，趙春晨點校，北京：中華書局，2000年重印，頁149。

（12）麥沾恩著，胡簪雲譯：〈中國最早的佈道者梁發〉，《近代史資料》，上海廣學會重譯，1979年2月，頁147。

（13）韓一英：《清代基督教大事記簡編》，澳門：澳門培正中學出版，2000年，頁10。

（14）參見W. H. Medhurst, *China, Its State and Prospects*, p. 106.

(15) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 370.

(16) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 2, p. 3.

(17) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 395.

(18) Thor Strandenaes, *Principles of Chinese Bible Translation*, Almqvist & Wiksell, 1987, pp. 22-23，轉引自吳義雄：《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣東教育出版社，2000年，頁361。17世紀末，天主教傳教士就嘗試把部分聖經譯為中文，如 Buglio 譯了 *Breviary, Ritual, Summa Theologice of St. Thomas Aquinas* 等關於祈禱和禮拜儀式的基督書籍。參見 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 189.

（19）Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 395.

（20）馬禮遜翻譯聖經的活動參見 William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, p. 128; Morrison, Eliza A., *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, pp. 343, 377, 399; 馬禮遜翻譯聖經所依據的外文本《聖經》見*Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, Vol. 2, p. 9.

(21) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 2, pp. 6-8.

(22) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 395.

(23) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 343. 威廉· 約翰· 湯森（William John Townsend）著，吳相譯：《馬禮遜——在華傳教士的先驅》，鄭州：大象出版社，2004年，頁129。

（24）蔡軻是中國第一個基督教新教徒，他於1814年7月16日在澳門由馬禮遜為其施洗。

(25) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, pp. 377, 399, 340.

(26) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, pp. 383, 407; William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, p. 123.

(27) W. H. Medhurst, *China, Its State and Prospects*, p. 262.

(28) William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, pp. 267-268.

(29) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 328.

(30) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 383. 據《中國叢報》，整部聖經（含《舊約》）於1823年印好，英國方面共捐贈6,600英鎊，美國方面共捐贈3,600西班牙銀圓，東印度公司大班帕裡捐贈1,000西班牙銀圓。

（31）大英聖公會成立當年就提出要印刷藏於大英博物館的中文《聖經》手稿，後來由於預算的印刷經費過於昂貴而擱置。參見 Gilbert McIntosh, *The Mission Press in*

China, Shanghai: the American Presbyterian Mission Press, 1895, p. 59.

(32) Gilbert McIntosh, *The Mission Press in China*, p. 61.

(33) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, pp. 326, 389, 435, 443; W. H. Medhurst, *China, Its State and Prospects*, pp. 262, 264, 265.

(34) E. C Bridgman, "The Chinese Version of the Bible", in *Chinese Repository*, vol. 4, 轉引自吳義雄：《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，頁370。

(35) W. H. Medhurst, *China, Its State and Prospects*, p. 265.

(36) 蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，臺灣學生書局，2000年，頁17。

(37) W. H. Medhurst, *China, Its State and Prospects*, p. 288.

(38) [美]衛斐列著，顧鈞、江莉譯：《衛三畏生平及書信——一位美國來華傳教士的心路歷程》，頁20。

(39) 葡萄牙政府於1736年頒佈法令，禁止在葡屬各地以任何形式印行書刊。Jack Maria Braga,"The Beginnings of Printing at Macao", pp. 40-41.

(40) (41) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, p. 359; p. 354.

(42) 參見蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，頁15、頁107；張秀民著，韓琦增訂：《中國印刷史》，浙江古籍出版社，2006年，頁445。

(43) [美]衛斐列著，顧鈞、江莉譯：《衛三畏生平及書信——一位美國來華傳教士的心路歷程》，第154頁。William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, 頁238說是製造鋼字模。

(44) [美]衛斐列著，顧鈞、江莉譯：《衛三畏生平及書信——一位美國來華傳教士的心路歷程》，頁154-155。

(45) 葉再生著：〈概論馬禮遜的中國語文字典，中國最早一家現代化出版社和中國近代出版史分期問題〉，葉再生主編《出版史研究》第一輯，中國古籍出版社，1993年，頁15-23。

(46) 此段參見[美]馬士(Morse, H. B.)著，區宗華譯：《東印度公司對華貿易編年史》第三卷，廣州：中山大學出版社，1991年，第207頁；Jack Maria Braga, "The Beginnings of Printing at Macao", pp. 114-115, 131,133；蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，頁91。

(47) "蔡軻"、"蔡軒"兩兄弟的譯名是參照蘇精的譯法，有的書譯作"蔡高"、"蔡興"，參見蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，頁74。

(48) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 1, pp. 473-474; Jack Maria Braga, "The Beginnings of Printing at Macao", pp. 66-67；蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，頁74。

(49) Jack Maria Braga,"The Beginnings of Printing at Macao", pp. 66-67.

(50) 葉再生著：〈概論馬禮遜的中國語文字典，中國最早一家現代化出版社和中國近代出版史分期問題〉，葉再生主編，《出版史研究》第一輯，中國古籍出版社，1993年，頁16。

(51) 參見葉再生〈馬禮遜與中國語文字典〉，《新聞出版交流》，2003年第3期。

(52) Lindsay Ride, *Robert Morrison: the Scholar and the Man*, Hong Kong University Press, 1957, p. 14.

(53) 參見葉再生〈馬禮遜與中國語文字典〉，《新聞出版交流》，2003年第3期。

(54) [美]衛斐列著，顧鈞、江莉譯：《衛三畏生平及書信——一位美國來華傳教士的心路歷程》，頁22、頁35。

(55) William Milne, *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China*, p. 214.

(56) Jack Maria Braga,"The Beginnings of Printing at Macao", p. 63.

(57) 參見蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，頁91、頁94。

(58) [美]衛斐列著，顧鈞、江莉譯：《衛三畏生平及書信——一位美國來華傳教士的心路歷程》，頁29。

(59) W. H. Medhurst, *China, Its State and Prospects*, p. 259.

(60) [美]衛斐列著，顧鈞、江莉譯：《衛三畏生平及書信——一位美國來華傳教士的心路歷程》，頁29。

(61) 馬禮遜回國述職時適逢石版印刷在英國流行。石印技術是德國A.遜納菲爾德（1771-1834）於1798年發明的，它根據石材吸墨及油水不相容的原理而創制，19世紀初開始在歐洲普及，後來發展為平版印刷。石印技術可以說是現代先進印刷技術的奠基石。

(62) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 2, p. 372.

(63) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 2, pp. 470-474; Jack Maria Braga, "The Beginnings of Printing at Macao", p. 102.

(64) 參見蘇精：《中國，開門！》，頁177、頁247-248。屈昂的十圓工資當中有六圓是作為傳教士由倫敦會支付的，另外四圓是馬家父子私人加給他的。

(65) Eliza A. Morrison, *Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison*, vol. 2, pp . 478-480. 此段的印刷出版物參見 Jack Maria Braga,"The Beginnings of Printing at Macao", pp. 103-113； 出版物的期數及印刷數量、價錢等參見蘇精：《中國，開門！》，頁100-101。

(66) LMS / CH / SC, 3.2.A., Morrison to Ellis, Macao, 4 December 1833. 轉引自蘇精：《馬禮遜與中文印刷出版》，頁19。

(67) 關於天主教反對馬禮遜在自己的印刷所進行印刷活動的詳情見 Jack Maria Braga,"The Beginnings of Printing at Macao", pp. 104-109.

(68) 參見蘇精：《中國，開門！》，第101，178頁

(69) Jack Maria Braga, "The Beginnings of Printing at Macao", p. 112.

(70) 1807至1832年這二十五年間，馬禮遜及其他同事一共皈化了十位中國基督徒。Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 213.