



• 《文化雜誌》中文版百期回顧 •

《文化雜誌》中文版百期獻辭	梁曉鳴	1
以文化積澱築起通向未來的階梯 ——《文化雜誌》中文版百期獻辭	吳衛鳴	2
卅載低眉裁嫁衣 百期爬格莫筆塚 ——《文化雜誌》工作室隨記	黃曉峰	3
新時期澳門文化史上的一座豐碑 ——為《文化雜誌》中文版百期而作	張廷茂	10
秉持世界主義的宗旨 觀察文化交融的窗口 ——《文化雜誌》中文版百期紀念	顧衛民	16
風雨兼程 美在其中 ——《文化雜誌》藝術類論文及圖像印象	莫小也	24

• 宗教與文化 •

16世紀上半葉葡萄牙多聲部音樂探究	戴定澄	32
1644年耶穌會中國副省南部年信 譯註並序 劉 耿 董少新		72
“譯名暨禮儀之爭”的重要一頁	宋黎明	103
明清聖經圖像傳譯研究	陳煥強 楊 靜	119
從幹事管理政策看民國時期中國基督教青年會的人力資源建設	鄭利群	141
從英國領航員到日本武士 ——威廉·亞當斯與17世紀的日歐交流	張蘭星	152
埃迪爾：記錄早期澳門風貌的法國銀版攝影師	芭芭拉	162

• 歷史記憶 •

隋代發現的高華嶼實為釣魚島新證	施存龍	174
石岐埠滄桑	黃鴻釗	186
孫中山省親記	劉居上	194
朱文彬事件與抗戰後收回澳門運動	李 幹	199



封面引言

《文化雜誌》自創刊至今已屆百期，春夏秋冬輪迴三十載了。人間三十年說不準也就是整整一代風流人物粉墨登場跑跑龍套又趕着下臺的一個斷代時段。敝刊就是在這麼一個不長不短的歷史時段裡陪着海內外所有讀者窺探了澳門回歸祖國之歷史性遽變前後的全景視野。——此何其廣袤而深遠！又何其悲壯而斑斕！

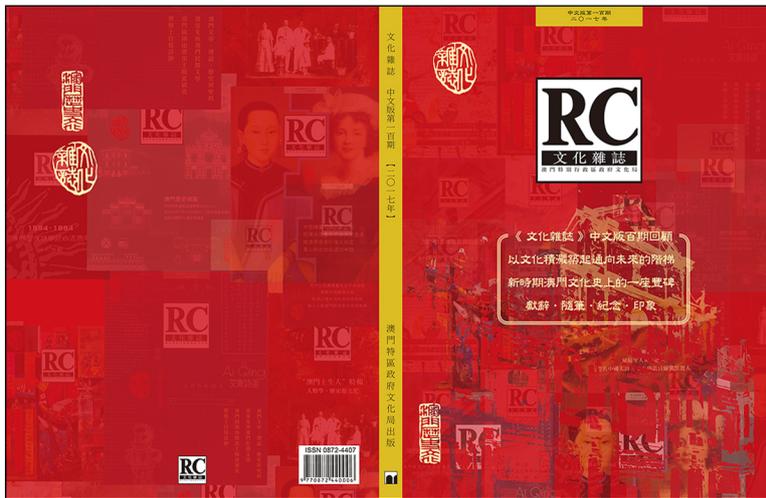
然而，若以人類史之長河而言，三十年一彈指間。倘悟及此，這一代人當側耳傾聽老前輩們指點江山的慨歎了。饒公（選堂）嘗因激賞劉海粟大師而發肺腑之言：“海粟先生始以西法倡導，一時披靡成風。然三十年來，盡棄其曩之所習，浸淫於宋元，心摹力追不懈而及於古。今年 [1974年] 近八十矣，世方追逐新面目，而翁遊心冥漠，所謂鷓鴣已翔於寥廓，而羅者猶視乎藪澤，何識度相去之遠耶？”——高人警世，乃針對其時“三十年來”之“一時披靡成風”的整整一代人的當頭棒喝！對於隨後當下的又一、兩代人，老前輩們穿越世紀的真知灼見仍然是發聾振聵的警世鐘！

請您轉身跨越今期封面圖象的景深裡去吧！永存的澳門地標媽閣廟、大三巴與交疊浮現的各期《文化雜誌》在紅光瀾瀾的視窗裡磨合消融，宛若西天迴光返照的滿天晚霞在靜靜燃燒，隱隱約約有鴻鵠鷓鴣高翔於滄海寥廓間……

《文化雜誌》· 第一百期

謹此向作者與提供資料之機構致謝

梁曉鳴
吳衛鳴
黃曉峰
張廷茂
顧衛民
莫小也
戴定澄
劉 耿/董少新
宋黎明
陳煥強/楊 靜
鄭利群
張蘭星
芭芭拉
施存龍
黃鴻釗
劉居上
李 幹



本期封面由 João Jorge Magalhães 設計



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

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

本雜誌編委會有權不發表與不退回無約投稿。



是一份用中文和外文兩種文本出版的期刊，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。

《文化雜誌》 中文版百期獻辭

梁曉鳴*

值此《文化雜誌》第一百期出版之際，我謹代表澳門特別行政區政府文化局致以熱烈的祝賀。

經卅年陶冶，百期鍛造，《文化雜誌》已成為澳門一塊研究歷史文化的學術高地。它對於四百多年來紛紜複雜的歷史事件、層出不窮的歷史人物以及繁博多樣的文化現象，進行尋根溯源、探隱顯微，尤其是將澳門歷史文化置於“大航海時代”和“全球化”的宏大背景下予以觀照，站在科學研究的學術前沿，多面向地描述了澳門文化不斷積累、交匯、衝突、整合的動態系統，邃密地揭示了澳門文化的深層結構，從而彰顯出澳門“和而不同”的文化精神，及其在中西文化交流方面不可或缺的歷史作用。正是在此一過程中，《文化雜誌》突顯了自己的價值，確立了自身在歷史文化研究領域獨具特色的重要地位。

事實上，《文化雜誌》的價值和意義，甚至已經超越了學術研究領域。就澳門城市建設和發展而言，其研究成果對澳門歷史文化資源作出的發掘、梳理和歸結，一方面大大地增加了澳門人的歸屬感和自豪感，堅定了民族自信，為澳門現代化進程，為澳門融入國家“一帶一路”的偉大戰略方針，注入了巨大的精神力量，一方面又為世界瞭解、認知澳門的歷史與現實，提供了新內容、新視野、新維度，讓澳門獨特而豐富的歷史文化，在更為廣遠的時空裡得到進一步關注。確實如此，《文化雜誌》是澳門文化及其與西方文化交往的珍貴記錄，同時也是這種不斷深入和擴展之交往的有機組成部分。

感謝《文化雜誌》的作者、編者和設計者，澳門因他們長達三十年的辛勤付出而有了一本優質刊物。願我們繼續努力，百尺竿頭，層樓更上！

* 梁曉鳴，生於澳門，幼受庭訓，接受正規鋼琴訓練，並師從周廣仁、黃安爵等名家。後赴美留學，受業於世界著名葡籍鋼琴家高士德榮譽教授，獲澳門政府文化司署（文化局前身）全額獎學金，先後獲鋼琴表演學士及碩士、音樂理論學士及碩士、音樂藝術博士等學位。曾在兩岸四地、印度、葡萄牙及美國舉行鋼琴獨奏會，參與多個國際音樂節的演出及教學，在多間大專院校講學。積極參與各類音樂文化活動，常在港澳報刊發表音樂評論和學術論文。1995年，執教於澳門演藝學院。1998年，任該院音樂學校校長。2002年，任澳門演藝學院院長，銳意改革，成效斐然。2009年，因藝術教育方面的貢獻獲頒勞績獎章；受邀成為中國音樂家協會正式會員並獲選協會理事。2010年，兼任澳門樂團署理總經理。2012年，任文化局副局長；成為中國文聯全國委員會委員。2017年初，任文化局局長。

以文化積澱築起通向未來的階梯

《文化雜誌》中文版百期獻辭

吳衛鳴*

1987年，對澳門文化發展歷程來說，獨具象徵意義：首屆“澳門國際音樂節”舉辦、“澳門中樂團”成立，而當時分別以中、葡、英三語出版的《文化雜誌》亦於同年創刊。這一年，是本人加入澳門文化學會(文化局前身)的第四個年頭，當日有幸參與雜誌的美術設計工作，親身目覩這本印刷精美的學術季刊，在社會及時代的急劇變遷中，肩負着學術傳承及文化交流的使命穩步向前。

澳門雖為彈丸之地，但多個世紀以來的文化積澱卻異常豐厚。小巷裡的一磚一瓦、廣場上的一樹一石，皆可為一個多元文化共融的和諧社會作證，而這些珍貴的文化遺產更足以成為澳門邁向未來發展的最重要資源。記得在首期《文化雜誌》的前言中，收錄了剛剛去世的葡萄牙前總統蘇亞雷斯先生的一段文字：“澳門是不同文化匯聚之地，數世紀以來，中西文明和睦共處，互相尊重。”事實上，《文化雜誌》三十年來為澳門與海外、中國與葡萄牙之間在中西文化、歷史及藝術層面的交流做出了重要貢獻，在華人社會及國際上已建立起不可替代的學術地位，為各大圖書館、著名大學和專家學者們所愛戴、收藏。

在剛剛過去的2016年，特區政府發佈了《澳門特別行政區五年發展規劃(2016-2020)》，當中強調澳門作為文化之城，要傳承多元文化共存的鮮明特色。文化局作為本澳文化建設的主導部門，自然主動地在時代變化中，不斷改善創造有利於文化、學術、藝術、創意產業及文化活動的環境及條件。雖然我們的既有文化傳統無可避免地要面對觀念上、價值上及訊息傳遞上的巨大挑戰；然而，新的訊息、新的運作亦將進一步充實我們的文化精神生活。今天，我們滿懷信心，在前人的基礎上結合當代智慧，必將走出一條未來的文化大道。當然，《文化雜誌》亦將做出積極的配合，讓澳門繼續發揮充當中國與葡語國家之間文化、學術交流的橋樑和紐帶作用。

* 吳衛鳴，出生於澳門，早年隨畫家甘長齡先生學習素描及水彩畫；1991至1992年獲葡萄牙高秉根基金會及澳門文化司署獎學金赴里斯本ARCO藝術學院學習，2002年獲廣州美術學院之中國畫論碩士學位，2010年獲中國美術學院美術學博士學位；1995年至今於澳門及海外之繪畫及設計比賽中共獲獎六十多項，為澳門美協會會員及澳門文化體·現代畫會創會會員；曾在中國內地、澳門、香港以及歐洲等地舉辦多次個人畫展；1999年獲任命為首任澳門藝術博物館館長，2008年任民政總署轄下文化康體部部長，2010年3月至2017年2月獲委任為澳門特別行政區政府文化局局長。

卅載低眉裁嫁衣 百期爬格奠筆塚

《文化雜誌》工作室隨記

黃曉峰*

楔子

《文化雜誌》像一小片隱藏於天涯海岬的原生態荒地，三十年來不乏拓荒者堅持守望着這一未被開墾的處女地，他們恍如猷若木雞的哨兵，或者挺身成稻草人，或者緘默似仙人掌。令守望者們時不時定格於驚呆狀態的原因在於他們眼前浮動的海市蜃樓不斷地被證實乃五百年歷史空間遙遠場景片斷的投影。這一角天涯海岬原來是人類搬演東方文明戲的一個世界舞臺。

一彈指間三十年光陰隨風而逝，歷經百期辛勞工作猶在堅持守望的拓荒者們恍然有所省悟了，五百年來人類在這兒搬演的東方文明戲迄今才剛剛揭開序幕。

—

1988年某個春晚，有個自稱“鳴仔”（吳衛鳴）的年輕人到《華僑報》副刊課打聽評論“繆鵬飛個展”的稿子是誰寫的，想請作者出來與“澳門文化體·現代畫會”的藝術家們會晤一下。我記得翌日與繆鵬飛、袁之欽和郭桓、琥茹兩對賢伉

麗約會時竟然一見如故言談甚歡。沒多久，郭桓就帶我到遊艇俱樂部玩海上風帆去了。我想請他們去麥積山和莫高窟開開眼界，繆鵬飛較真馬上跟我飛去了。此行收穫之大似乎可從他創作的巨幅油畫及其“新東方主義”的藝術宣言中窺見一斑。繆鵬飛說馬若龍會長將接替澳門文化學會主席的職務，有一份《文化雜誌》已出版五、六期，有意思請我接任中文版主編。我尚未認識馬若龍，先借了前幾期葡、英、中三個版本的《文化雜誌》對照瀏覽了半天，覺得有點像在里斯本觀看澳門文化景象的獨家報導似的。那些“馬交故事”令我頓生了一種異域的陌生感。我意識到那是澳門街由來已久積澱深厚而有待發掘的“文化富礦”。於是，我作了嚴肅的抉擇，辭掉了夜以繼日幹了十年的教書匠和副刊編輯工作。

二

1986年5月，葡萄牙總統蘇亞雷斯（Mário Soares）在里斯本貝寧宮主持新任澳督馬俊賢（Pinto Machado）博士的就職典禮上宣告：“我們將推行一條符合澳門實際、重視澳門獨特價值的

* 黃曉峰，原名黃移典，祖籍福建莆田，曾肄業於仙遊高中；青少年時段浪跡嶺南自謀苦力生計凡二十年；70年代末移居澳門，曾任文史教員兼報刊編輯凡十年；先後自費進修於廈門大學（漢語言文學專業）、武漢大學（中國寫作學碩士課程）、暨南大學（中外關係史專業獲博士學位）；自1989年迄今受聘任澳門政府《文化雜誌》中文版主編，其間曾兼任《澳門文化叢書》和《澳門藝術節報》主編；有詩集《夢回情天》（筆名高戈）、《澳門現代藝術和現代詩評論》等專著出版；曾獲香港大學頒給“文藝復興獎”。

文化政策。”那位澳門史上罕見的醫學教授到埠履職之後，馬上籌建“澳門文化學會”(Instituto Cultural de Macau)。《文化雜誌》創刊號於1987年3月26日中、葡兩國關於澳門問題的“聯合聲明”在北京簽訂之後的4月間出版。《文化雜誌》見證了澳門回歸祖國進程即將啟動的歷史那一刻。

自1974年“鮮花革命”推翻薩拉查獨裁政權之後，葡萄牙民族邁向現代化建設新時代，新老殖民主義在澳門亦被拋進歷史垃圾堆。80年代中國開放崛起也影響着澳門萌動面向未來發展的強烈願望。

《文化雜誌》就是在澳門開埠四百年來產生歷史質變的這一關鍵時刻面世的，因其“史無前例”，故而“不同凡響”。《文化雜誌》注重刊載含有較高學術價值的澳門史料之整理發現和比較研究，以及對澳門港在中西文化交流中所起歷史作用的評價。《文化雜誌》創刊三十年來的編輯理路亦與時俱進地反映了近現代史領域對“歐洲中心論”影響的清理和對各種形式的極“左”或極“右”思潮及市儈掮客文化取消主義干擾的警覺。

中國厚重的東方文明一直引起歷史學家的關注，而澳門則是自16世紀以降可供直接透視中國近現代社會演進的一個特殊觀察點。自16世紀以來，澳門自始至終擔當着東西方交往的觸媒角色，相當清晰地為歷史學家們觀察中國社會內部演變的壯闊全景提供了一個真實生動的視窗；21世紀新生的澳門，由於它直接介入“一國兩制”的實驗場而獲得舉世矚目的獨特地位，因而它亦必然地成為可供檢測中國未來發展的一個敏感而準確的特殊觀察點。

三

1990年8月6日8點半，澳門文化司署的四位代表驅車趕到北京大學南校門，北大東語系和東方文化研究所的領導們已在校門口迎候了。當澳門四位與會者登上電教大樓的開幕式會場時，陳舊的階梯式大課堂已坐滿了專家學者，許多人在

夾道加椅子或乾脆靠牆站者。主人們太客氣了，居然一早騰出了四個軟皮座位讓我們坐下。北京八月的高溫效應使開幕式顯得熱氣騰騰。在主辦單位代表和北大校長致辭之後，會場上忽然爆出一陣陣掌聲，原來是這次國際研討會的主角出場了——季羨林教授安祥地坐在講壇上開始講話。

8月6日這天是季羨林先生80壽辰，選這個日子召開“東方文化國際學術研討會”具有何等重大的意義！全場中外學人屏息諦聽季先生意味深長的講話，此時此刻顯得何等珍貴！

季先生說，他近年來經常考慮東西方文化的國際問題，主要是“從宏觀上看中國文化”。季先生總的看法是：從人類全部歷史上看，東方文化和西方文化的關係是“三十年河東，三十年河西”；目前流行全世界的西方文化並非從來如此，也決不能永遠如此。他提出了一個大膽的論斷，說：“到了21世紀，三十年河西的西方文化就將逐步讓位給三十年河東的東方文化，人類文化的發展將進入一個新時期。”

季先生作風謙遜，說話幽默。他說：“我對自己這個看法，雖然幾經考慮，慎思明辨，深信不疑；但自知不是此道專家，提出這樣的意見，似乎有點冒昧；說不好聽吧，就是有點近乎狂妄。因此，口頭上雖然一而再，再而三地這樣講，心裡未免有點打鼓，有點信心不足。”然而他又很自信地提出了到21世紀西方文化將讓位給東方文化的論據。他從一個基本上已為大家接受的想法出發，那就是：東方的思維方式、東方文化的特點是“綜合”；西方的思維方式、西方文化的特點是“分析”。“我認為這個看法是實事求是的。在西方，從伽利略之後的四百年中，西方人的自然科學走的是一條分析的道路。越分越細，現在已經分析到層子(夸克)[……]”——為此在自然科學和哲學界發生了一場爭論。祇有極少數的人反對這種物質無限性的觀點。季先生介紹一位中國學者金吾倫的新著《物質可分析新論》，作者認為無限可分論玩的是一種“套層玩偶”，而“當代物理學和自然科學的新進展表明，宇宙是一個不可

分割的整體，而無限分割的方法與整體論是相悖的。無限可分論是機械論的一種表現。”

他又舉混沌學為例說明這一個深刻的大道理，馬上轉引一篇介紹美國學者格萊克《混沌：開創新學科》的書評讓我們明白其中奧義——

混沌學是關於系統的整體性質的科學。它扭轉了科學中簡化論的傾向，即祇從系統的組成零件夸克、染色體或神經元來作分析的傾向，而努力尋求整體、尋求複雜系統的普遍行為。它把相距甚遠的各方面的科學家帶到了一起，使以往的那種分工過細的研究方法發生了戲劇性的倒轉，亦使整個數理科學開始改變自己的航向。它揭示了有序與無序的統一，確定性與隨機性的統一，是過程的科學而不是狀態的科學，是演化的科學而不是存在的科學。它覆蓋面之廣，幾乎涉及自然科學與社會科學的各個領域。它不僅改變了天文學家看待太陽系的方式，而且開始改變企業保險決策的方法，改變政治家分析緊張局勢導致武裝衝突的方式。難怪有的學者竟然這樣斷言，20世紀的科學祇有三件事將被記住：相對論、量子力學和混沌學。他們認為，混沌學是本世紀物理科學的第三次大革命。

季先生九歲開始學英語，跟過桐城派古文家讀書，十七歲學寫小說。在寫作方面，深得名師董秋芳先生贊賞，他在十九歲時曾翻譯屠格涅夫的散文發表。高中畢業同時考取清華和北大，入清華西洋文學系專修德語，曾選修朱光潛的“文藝心理學”、旁聽陳寅恪的“佛經翻譯文學”。1935年赴德國哥廷根大學主修印度學，先後從師瓦爾德施米特和西克兩位名教授，學習梵文、巴利文、吐火羅文、俄文、南斯拉夫文、阿拉伯文，獲哲學博士學位。1946年才三十五歲即受聘為北大教授兼東方語言學系主任，著作等身。

我們在開幕式之後即去北大圖書館參觀大會特別舉辦的“季羨林教授學術成就展覽”，先生

及其學生的著作和科研成果琳瑯滿目，足足擺滿了一個大廳，令人頓覺神旺無限敬仰！儘管如此，季老還說自己對哲學“幾乎是一個門外漢”。他說他最近幾年感覺到西方哲學思維祇見樹木不見森林，祇從個別細節上窮極分析，而對這些細節之間的聯繫缺乏客觀概括；而“中國的東方的思維方式從整體着眼，從事物之間聯繫着眼，更合乎辯證法的精神。”季老很風趣地舉例說：“連中醫在這方面也勝過西醫。西醫是頭痛治頭，腳痛治腳；而中醫則是全面考慮，多方照顧，一服中藥，藥分君臣，症治關鍵，醫頭痛從腳上下手，較西醫更合乎辯證法。我還認為，現在世界上流行的模糊數學，也表現了相同的精神。”

因此，他認為西方而上學的分析已經快到窮途末路了，它的對立面東方的尋求整體的綜合，必將取而代之；以分析為基礎的西方文化也將隨之衰微，代之而起的必然是以綜合為基礎的東方文化，並且預告，“這種取代在21世紀中將看出分曉”。季羨林教授認為21世紀人類文化將出現“三十年河東”的局面，東方文化必將“取代”西方文化。這裡說的“取代”，並不是“消滅”，而是繼承西方文化之精華，在這個基礎上再把人類文化的發展推向一個更高階段。

季先生拿申小龍寫的關於中西語言句型文化差異的討論為例來引證自己的看法。申文引用中西繪畫理論的一對範疇“焦點視和散點視”來解釋語言現象。季先生說：“把漢語句子格局概括為‘散點透視’，我以為有兩方面的涵義。一是漢語句子格局是有流動性。它以句讀為單位，多點鋪排，如中國山水畫的格局，可以步步走，面面觀，‘景內走動’。二是漢語句子格局具有整體性。它不欣賞個體語言單位（如單個句法結構）的自足性，而着意使之為完成一個表達意圖而組織起來的句讀群在語義、邏輯、韻律上互為映襯，渾然一體。這時單個句讀（詞組）的語義和語法結構的‘價值’須在整個句子格局中才能肯定。這在中國山水畫格局來說就是‘景外鳥瞰’，從整體上把握平遠、深遠與高遠。”

此外還提到李約瑟、普利高津等著名學者、科學家所理解和欣賞的漢民族有機整體的思維方式。這種將中國山水畫和漢語句型相提並論的對綜合型思維的比較研究方法，很能說明中華民族典型的傳統思維方式。

我如此詳盡地記錄下季老在1990年8月6日“東方文化國際學術研討會”上的講演辭，是想對未諳季老關於“三十年河東、三十年河西”論斷之深刻內涵的年輕的讀者們提

供一個我們到場親聆教誨的真實情境，或有助於當下的讀者們領會《文化雜誌》（當然這兒強調的是中文版）自90年代伊始就看準的學術路向：推動東西方學術交往，探討澳門的獨特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。

四

以《文化雜誌》的工作人員而言，與北京方面進行文化交流正是一個向內地專家學者約稿討教的好機會，亦非常符合這份以研究澳門文化、促進葡中文化交流和東西方文化融合的多語種刊物的發展需求。馬若龍曾對《文化雜誌》編輯人員作過指示，認為這份刊物面臨澳門歷史轉型時期，有必要充實中文版的內容，以利於面向澳門的華人社會，適當增加研究澳門文化的文章和介紹中華文化精華的稿件。

澳門雖然是個彈丸之地，文化資源卻不是人們所漠視的那麼貧瘠的。當我們擬編一套《澳門文化叢書》時，手頭沉甸甸的書稿就有十來部，如《雪廬詩稿》、《澳門紀略》、《殊途同歸》、



在季羨林教授八十華誕慶祝大會上，澳門代表馬若龍和何麗鑽上臺向季老贈送祝壽禮品。

《大地之子》等研究澳門歷史文化的重要著作。

馬若龍是澳門傑出的前衛畫家，曾創立澳門文化體·現代畫會，繼而在文化司署屬下開辦澳門視覺藝術學院，為澳門藝術家走向國際開風氣之先；他還是一位文物保護與建築美學方面的專家，具有很豐富的學識和經驗。他到北京除了參加學術研討會之外，還想為澳門的文物保護工作尋找國內專家指教，希望有助於對澳門文物建築的長遠保護。澳門有座高層大廈就是他設計的，大膽糅合古典與現代樣式，頗講究獨標一格的視覺美學效果。馬若龍作為一名優秀的澳門土生葡萄牙藝術家、詩人、建築師和文化官員，一時成為澳門過渡時期的典型環境中的典型人物，是很值得讓我在此追記一筆的。

當時在北大的國際研討會上，澳門學者劉月蓮提交的論文《澳門土生葡人的來源和現狀》引起重視，確實是因為它是擺在中國學者眼前的一個新課題。從人類生物學的角度去看，澳門土生葡人是一個遺傳本底十分豐富的歐-亞族群，葡-中混血兒祇是其中的一部分；而從文化的角度去看，作為不同文化交融的典型範例，澳門土生葡人社團仍保持着具有東西合璧之完全別



黃曉峰在東方文化國際學術研討會上發表論文——澳門的文化視野：世界與中國

具一格的文化模式。無論從人種來源或文化來源看澳門土生葡人，其複雜性恰恰是其豐富性的表現。自20世紀初以降，土生葡人跟中國人通婚雜居的趨勢愈益擴大，他們的生活方式乃至思維方式亦呈現不同程度受中華文化“涵化”的現象。這種中西文化的融合是一個歷史過程的結果。研究澳門土生葡人不能忽視澳門的中國文化背景，澳門土生葡人這個“小族群”卻是大文化的融合體，它是人類東西文明交融的結果，其人種基因或文化基因都具有一定的特質和優勢，是人類物質文明和精神文明多元化結合的一個遺存於東方中國海岸的生動樣版。無論從人類文化學、人類精神史、人種學、民族學、民俗學、遺傳學、優生學、宗教史、神學、歷史學、語言學乃至道德觀、倫理學、服裝史、飲食文化……總而言之，應有盡有，都可以把澳門作為多學科(尤其是邊緣學科和交叉學科)的科研對象，澳門自身亦適宜作為一個探討中西文化融合的科研基地。

五

北大的學術會議結束之後，我跟劉月蓮往中國社科院訪問了幾天才回澳門。真快，我的信箱已塞滿大陸各地學者的賜函，其中最厚的一封是北大陳炎教授的。他說他是研究中國和東南

亞關係史的，近幾年來，特別是對海上絲綢之路的研究特別感興趣，[.....]今年二月參加在菲律賓馬尼拉和在中國泉州由聯合國教科文組織(UNESCO)發起召開的“海上絲綢之路”綜合考察和國際學術研討會。在和各國學者交流時都涉及中國和外國經濟文化交流的情況，也親自體會到東方

的中華文化通過這條海上大動脈如何走向世界以及西方文化又如何傳播到中國[.....]”陳教授特別提到研究澳門文化的重要性。他在信中寫道——

澳門在明、清時期的海上絲綢之路中，操縱了中國通向海外的幾條主要國際航線，它在中轉東西方貿易和在傳播東西方文明中，佔有十分重要的特殊地位。我聽了閣下那天在大會上的發言，給了我新的啟發。因而，我也想寫一篇研究澳門港的過去和對未來的瞻望。[.....]會議期間，因我不住在皇苑大酒店，祇是聽了您在大會發言後，才與您接觸，限於時間未能詳談，第二天想再找你們詳談，已經不見你們了，大有相見恨晚之感。

陳教授希望能將他的《海上絲綢之路與中外文化交流論文集》交給澳門文化司署列入《澳門文化叢書》出版，使我們感到不勝榮幸之至。

陳教授年輕時滿腔熱血，曾為抗日救亡冒死考入空軍，在陳納德領導的美國志願大隊(即赫赫有名的飛虎隊)服務。1957年風華正茂的陳先生卻被“錯劃右派”，蒙受了二十多年的屈辱和折磨；1979年才獲“落實政策”，抹掉二十多年的陰影，重新發揮威力。1980年他初步完成了在中國首次提出以絲綢外傳來論證“西南絲綢

之路”，論證了它與“西北絲綢之路”及“海上絲綢之路”的聯繫；1981年之後又提出南海絲綢之路、東海絲綢之路與海上絲綢之路，即經由黃海至日本、朝鮮，從福建經南海、菲律賓馬尼拉到美洲的各條“海上絲綢之路”，成為連接亞、非、歐、美各洲的海上交通大動脈，填補了中國乃至世界文明史研究上的一大空白。

1993年2月19日凌晨，季羨林先生為《澳門港與海上絲綢之路》一書作序，認為陳炎教授對澳門港的研究具有十分深刻的意義。季老隨即對澳門的歷史地位作出了經典性的極具指導意義的高度評價——

大家都承認，中國的西化給中國帶來了好處。弊端當然也有，這裡暫不談，好處畢竟是主要的。溯源追本，西方文化是怎樣進入中國的呢？這就不能不提到澳門。在中國五千多年的歷史上，文化交流有過幾次高潮。最後一次，是西方文化的傳入。這一次傳入的起點，從時間上來說，是明末清初；從地域上來說，就是澳門。整個清代將近三百年的期間，這種傳入時斷時續，時強時弱，但一直沒有斷過（中國文化當然也傳入西方，這不是我在這裡要談的問題，五四運動不管聲勢多麼大，祇是這次文化交流的餘緒。可惜的是，澳門在中西文化交流中這一十分重要的地位，注意之者甚少。我說這話，完全是根據歷史事實。明末最初傳入西方文化者實為葡人，而據點則在澳門。方豪先生說：“然近四百年來，中西文化交流及中國天主教基礎之奠定，實始於利瑪竇之來華。”而利瑪竇之活動則實始於澳門，他是在明代萬曆十年(1582)到澳門的。到今天，時間已經過了四百年。中外人士對國與國之間的文化交流之重要意義，越來越加以肯定，研究之風越來越盛。在這樣一個時機，在澳門這樣一個地方，出版陳炎教授研究文化交流的專著，其意義不是非常耐人尋思的嗎？

六

20世紀80年代末伊始，葡、中、英三語分別出版的《文化雜誌》亦由葡、中、英三方面專業人士組成編輯部。我有幸置身其中，宛若遊學於南歐和英倫，獲益良多。《文化雜誌》作為澳門政府文化司署（現稱文化局）轄下的出版物，正因為它是一份標榜“純學術”的“研究文化”的雜誌，亦為“切磋學問的自由論壇”，編輯工作的主體意識和職業尊嚴頗能受到尊重。我在崗位上，從來沒有發生過行政干預或非學術性過問之類節外生枝的事件。陳寅恪先生在20世紀初宣言的“獨立之精神，自由之思想”毋疑地也成為《文化雜誌》工作室同仁的座右銘。我一直恪守“獨立的人格、獨立的思考、獨立的工作”這項原則，而不屑於去逢迎討好任何玩弄權勢假公濟私的偽君子。中國古代哲人把“極高明而中庸”視為君子融洽相處的道德典範，迄今編輯部同仁仍視之為相互信賴相互尊重的自覺信條。

藉此公開憶述《文化雜誌》編輯部若干少為人知的往事時，我先想到了由蘇亞雷斯總統推薦來澳門創辦《文化雜誌》的總編輯官龍耀(Luis Sá Cunha)先生。我在他“無言之教”的指導影響下開始中文版的獨立主編工作。他習慣於使用歐洲沙龍的社交語言法語跟同行交流。他為了能更貼近瞭解我組稿的中國學者的論文細節及所引用的“文言”的內涵意蘊，先後聘請了兩位曾留學法國、加拿大的法語文學碩士擔任翻譯工作，大大提高了葡-中兩個版本之間互補交流的協作功能。

然而，官龍耀令我敬佩甚至折服的，不僅僅是作為編輯工作上的“導師”，而重中之重的是他對澳門文化的透徹感悟和對中華文化的衷心讚賞。迄今他年事漸高，卻仍在澳門歷史檔案館堅持做研究工作，晚間則踽踽獨行過拱北關到珠海住宿。看來他並不孤獨，因為這位里斯本的知名文人已把昔日的香山鄉土視為他值得投入深情的安身所在。

官龍耀早在1994年一期《文化雜誌》“澳門土生人”特輯的 前言 中寫道：

他們一直像在兩個鐵製托盤中央顫動的天平指針，但是軟弱是種族雜交帶給他們的特徵之一，今天我們親歷了他們那種被沒有祖國這一烙印深深折磨着的慘痛。

——如此嘔心瀝血的肺腑之言，觸及澳門土生葡人的靈魂，讀之令人震撼！然而，像馬若龍那樣的一大批土生葡人精英都跟官龍耀這位澳門葡僑朋友一樣，出於對澳門“鄉愁”之深情和對中國崛起的美好憧憬，他們自覺地選擇了一條永駐澳門的不歸之路：熱愛澳門，服務澳門，扎根澳門！

在1996年《文化雜誌》夏 - 秋季合刊上，我極盡所能推出了“梁披雲詩文品評特輯”。萬萬沒有想到的是，以梁披雲先生文格之高尚、修辭之豐贍、典故之奧妙，稍後竟然都在葡文版和英文版上轉譯刊出了。在官龍耀撰寫的 前言 之中，我拜讀到了如此刻骨銘心重中之重的崇高評語：

本雜誌能為文化學術界人士作出突出而公正的評價深感榮幸，因為即使集所有讚美之辭，也不可能反映學術界精英的全貌。我們在此尤有所指，那就是關於梁披雲大師。作為華人文化傳統所塑造的一位當代文化界著名人物，他具有文學和藝術的超凡魅力和無私美德。梁披雲先生是人材匱乏的今天從未受到過度讚美的一位謙謙君子。

他具有超人般的精力。他曾經擔任過記者、編輯、多種知名刊物的主筆和創始人，並且，作為研究員、作家、獻身社會公益事業的積極分子和致力於歷史政治問題研究的觀察家，以及為教育事業作出不懈努力的社會活動家而展示了一位文化人的高大形象。

我們亦從三個方面凸顯了梁老先生在文化圈的突出作用 ——

首先，梁披雲先生是一位傑出的教育家。就人性常理與哲學觀點而言，梁披雲先生深知一個民族的財富之最大源泉在乎教育。所以，

他以方向始終如一的、猶如北極星那樣明亮地倡導教育事業。在上一個世紀，斯圖亞特·米爾 (Stuart Mill) 曾經竭盡全力喚醒美國，因此，被西方和當今新工業時代所重申的真理使社會認識了：一整代人的教育錯誤，往往有可能疾變而釀成下一代人的政治悲劇。[.....] 我們可以說，在最近幾十年間，全世界似乎並沒有注重於致力從事人類理想的崇高事業。

在第二和第三個方面，作為藝術家，梁披雲的書法藝術令人傾倒，風格遒勁，表現強烈。他的抒情詩文亦令人折服，格調純正，簡樸古雅。為此，他贏得了全世界關心與景仰他的有識之士的敬佩。

這真是生花之筆！高屋建翎，全情投入，雄辯大氣，超越豪邁！——猶如矗立的紀念碑式的精闢警句，竟然出自於一位不諳漢語的南歐文人的肺腑！從官龍耀用他那種深刻睿智、熱情奔放、天馬行空、全景透視的神來之筆對梁老的高度評價之中，可以觸摸到一位極力推崇中國文教和中國良知的葡萄牙智識分子的高尚情懷及其嚮往的人類理想。——這也是我一直尊敬官龍耀先生並視之為激勵着我“卅載低眉裁嫁衣、百期爬格奠筆塚”而始終堅持在《文化雜誌》認真工作的“恩師”的緣由。

尾 聲

我為《文化雜誌》工作近三十年，前後共事的編輯部同仁少說也有數十位，倘一一回憶記錄下來至少需用數百頁篇幅，那將會有多少飽含喜悅和傷感的故事啊。再說，我所認識接觸的與本刊有過來往而不吝賜稿的海內外學人師友實難以指數，然而他們的音容笑貌都有可能在我的腦海中浮現，因為我熟悉他們所有的慷慨賜稿，拜讀過每一篇論文、每一段話語、每一格字詞。但願在我有生之年感謝神祐還有可能磨磨蹭蹭為《文化雜誌》寫出一大串有趣的回憶錄，聊以答謝“繼絕開往”的諸多師友們和熱心的讀者們。

新時期澳門文化史上的一座豐碑

為《文化雜誌》中文版百期而作

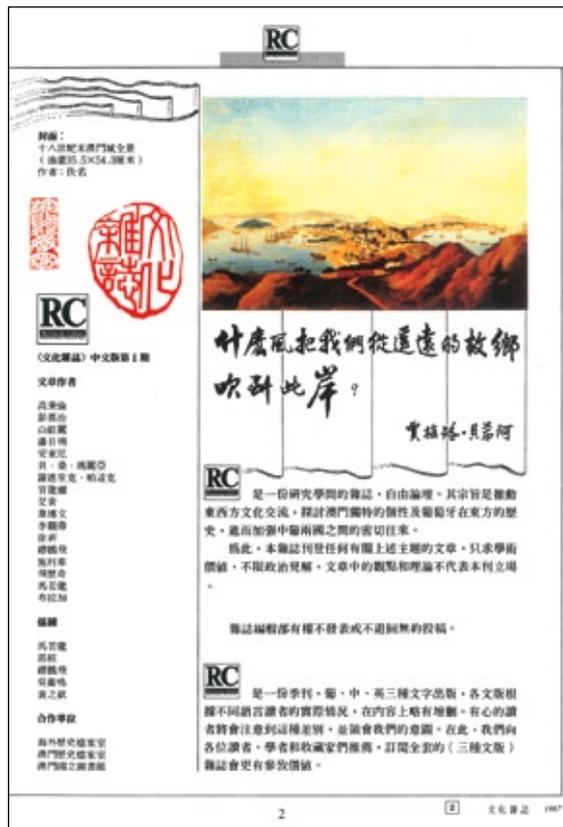
張廷茂*

創刊於1987年的《文化雜誌》中文版迄今已經走過了三十個春秋，並將迎來出版發行滿一百期的重要時刻，誠乃可喜可賀，值得加以總結。

《文化雜誌》是在澳門迎接新時期的重要時刻誕生的。1979年，經過多年努力，中葡兩國建立了大使級外交關係，為澳門問題的解決提供了基本的政治前提和框架，也預示了澳門歷史新時期即將到來。1987年3月，中葡兩國經過協商談判簽訂了關於澳門問題的聯合聲明，雙方議定中國政府將於1999年12月20日恢復對澳門行使主權，澳門由此進入過渡期。值得注意的是，中葡雙方對澳門歷史文化的普世價值給予了充分肯定，強調了澳門文化中西合璧的獨特個性及其在中西文化交流史上的突出貢獻，並在保護和發展這一特色方面達成了諸多共識。在此背景下，澳葡當局決定由澳門文化學會 (Instituto Cultural de Macau) 出版一份以研究澳門歷史文化特色及其在中西文化交流史上的獨特作用為主旨的刊物——《文化雜誌》。1988年，為加強對澳門現階段文化事業的領導工作，文化學會改組為澳門文化司署，《文化雜誌》繼續在該機構主管下以中葡英三語同時出版發行。澳門回歸祖國後，《文化雜誌》葡文版和英文版合併為外文版，而中文版則保持原有的規模繼續出版發行至今，迎來了出版發行滿百期的重要時刻。

《文化雜誌》創刊伊始，就確立了其辦刊宗旨與標準：“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葡萄牙在東方的歷史，進而加強葡中兩國之間的密切往來。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。”回歸之後，辦刊宗旨調整拓展為：“推動東西方文化



* 張廷茂，歷史學博士，現為廣州暨南大學歷史學系教授，博士生導師。主要著作有《明清時期澳門海上貿易史》《晚清澳門番攤賭博專營研究》《晚清澳門海上貿易研究》《澳門歷史文獻輯譯》（第一輯）等。

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。”三十年來，《文化雜誌》始終貫徹其辦刊宗旨，刊載了大量符合其宗旨的文章。據統計，除了原作輯錄、會議致辭和各種文化消息外，《文化雜誌》中文版共刊登上述主題的各類署名論文一千五百餘篇，涉及澳門歷史文化、葡萄牙在東方的存在、中西文化交流、現當代澳門文學藝術、中葡歷史文化譯介等多個研究方向。綜覽《文化雜誌》各期論文，下列幾個方面體現了它的鮮明特色，因而確立了它在當代澳門文化史上的獨特而重要的地位。

鮮明的主題導向

《文化雜誌》中文版創刊以來，始終貫徹最初期確立的辦刊主旨，以挖掘澳門歷史文化特色及其在中西文化交流史上的獨特貢獻為主題導向，發表了大量有關該主題的論文。據初略統計，該刊先後發表澳門歷史文化及中西文化交流史的研究論文一千零七十餘篇，約佔總篇數的七成以上。這些論文圍繞澳門歷史進程、中葡兩個族群的相互關係、澳門文化的特色及其地位等展開討論，涉及了澳門歷史文化眾多領域的課題。

早期中葡關係與葡人入居澳門：葡人入居前澳門半島的華人村落；中葡關係開始的起點考訂，早期來華葡人在粵活動史地考證，早期來華葡人在閩浙地區的通商衝突，澳門正式開埠的時間，澳門開埠時期的歷史觀察，澳門西文名稱來源考證，澳門葡人居留地的形成。

澳門海上貿易與海上絲綢之路：明代澳門貿易的發展，17世紀初葡萄牙人在澳門的貿易，耶穌會參與澳門 - 日本的貿易活動，明代澳門 - 日本貿易中的黃金，東南亞與明末澳門海上貿易，澳門與帝汶檀香木貿易，明清交替之際澳門的海上貿易，關於18世紀末澳門海上貿易的註釋，葡、中、荷商人在中國與東南亞之間的茶葉貿易，鴉片戰爭前中國政府對澳門海關的管理，清代中葉澳門與馬尼拉的貿易關係，19世紀澳門的苦力販運，澳門歷史上的鴉片貿易，澳門在近代海上絲綢之路中的特殊地位和影響。

澳門多元文化的共存與交流：葡萄牙詩人在澳門，中葡、葡中字典的歷史與書目，禪宗在澳門及南海的傳播；佛教在澳門的傳播與發展，澳門道教文化誌略，葡中關係背景下的中文翻譯學校，澳門與中國油畫的發祥，澳門婚俗中的文化交融，澳門與媽祖文化的發展；媽閣摩崖第一詩考釋，16-18世紀西方文化對澳門地區的影響，澳門詩詞見證的澳門歷史文化，澳門民間歌謠的淵源；16-18世紀澳門文化特色的形成，澳門與中國新國畫的發祥，20世紀澳門天主教音樂，澳門宗教文化的本土化特色。

澳門與天主教東傳：耶穌會士范禮安與澳門，澳門高等教育的第一章，澳門聖保祿學院教育體制與財務問題，16-18世紀入華葡籍耶穌會士，康熙年間的西洋傳教士與澳門，清代基督教弛禁與澳門交涉，1719年教皇信函滯留澳門始末，16-19世紀的中學西傳，乾隆禁教案與澳門，馬禮遜在澳門的文化活動，18-19世紀葡萄牙神父在北京，清前期西醫入華與京澳關係，澳門與西江流域的宗教文化聯繫，澳門在基督教第三次入華中的地位和作用，19世紀澳葡江沙維的文化貢獻，澳門在中西文化交流中的特殊地位和影響。

澳門土生葡人族群之歷史文化：明清之際中西血統之混合，一種土語的生存和死亡，《澳門記略》中所反映的土生葡語，澳門土生的家庭與族群性，明清時期中葡通婚現象，澳門土生葡人像冊，澳門土生文學及其文化價值，澳門土生葡語方言資料比較，土生葡人飛南第，土生葡人藝術家馬若龍，20世紀土生葡語遺存考察報告。

澳門城市建設與建築藝術：除了下文將要論及的澳門建築遺產專輯外，另有多篇論文論述了澳門建築文化的發展歷史，例如：澳門聖保祿學院會院教堂建築平面佈局，澳門聖保祿教堂前壁立面建築，澳門天主之母教堂正立面藝術圖像，澳門多元化建築風格與城市格局，澳門三大古禪院的歷史淵源，澳門地誌畫中記憶的澳門風景，澳門近代都市格局的形成，近代澳門城市的綠化建設。

澳門與中葡關係：早期中葡關係的特點，16-17世紀圍繞澳門的中葡關係，葡中外交關係的幾點補充，從東坡塔檔案中文稟的變化看清代中葡

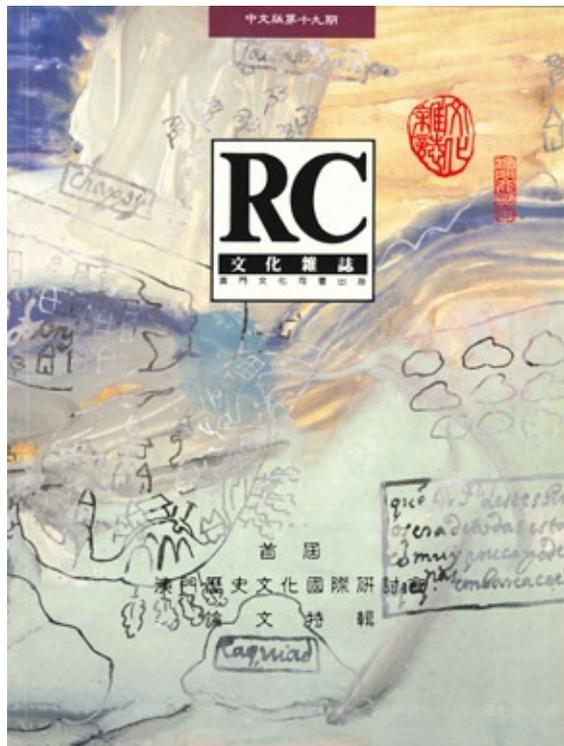
關係的變化，禁海遷界時期澳門葡人的政治走向，明清政府管轄澳門體制的沿革，17世紀下半葉澳門葡人與中國的關係，中葡兩國的相互影響，明清澳門涉外法律與司法比較。

檔案史料的挖掘：除了下文將要論及的史料專輯外，還有多篇論文與澳門歷史文化資料的挖掘有關。它們或輯錄有關文獻史料的原文，或對有關史料進行研究性譯介。前者如：《明實錄》澳葡史料輯存，《清實錄》澳門史料編年，康熙朝滿文朱批奏摺漢譯本有關西洋傳教士和澳門史料輯錄，利瑪竇神父的一封信，賽吉奧的九封從未發表的信，三十年前的澳門（一份日記摘要），奧古斯丁·達·席爾瓦的兩封信，前澳督羅必信回憶錄；後者如：《澳門記略》及其校註，中國地方史誌中的澳門史料，19世紀北美旅澳婦女哈洛特的日記，1854年美國海軍準將佩里看到的澳門，奧地利考察家金爾策的報告，阿爾諾索伯爵筆下的澳門，葡萄牙埃武拉檔案館有關澳門和中國的文獻，旅行家記載的澳門婦女，清代媽祖檔案史料述評，檔案與澳門歷史文化研究，抗戰時期澳門史料探索與評析。

專業化的特輯

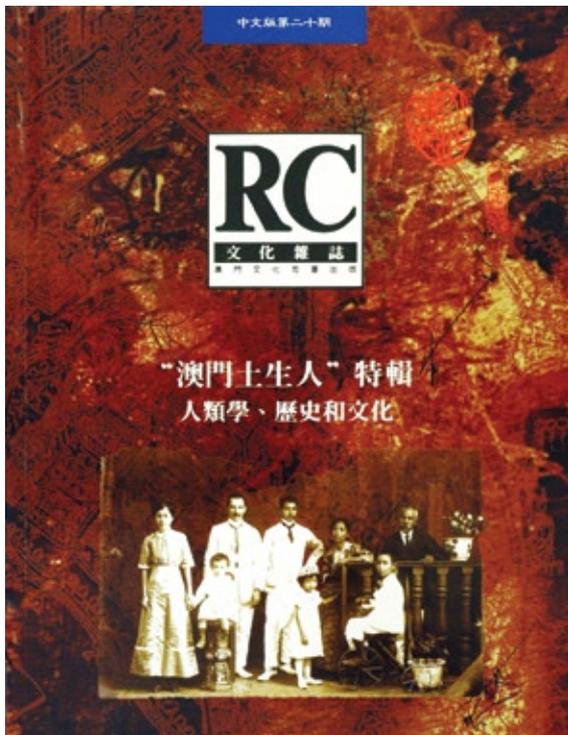
大量的特輯和專輯構成了《文化雜誌》中文版的一大顯著特色。先後刊出的特輯包括四類：專題學術研討會論文，澳門重要歷史事件紀念論文，歷史文化名人和歷史文獻資源開發等。

“首屆澳門歷史文化國際學術研討會論文特輯”：此次研討會為澳門進入過渡期後召開的第一次真正意義上的國際學術會議。本刊於第十九期關特輯收錄參會的中外學者論文二十四篇，涉及澳門歷史分期、澳門歷史著作、澳門開埠後的中葡關係、澳門的對外聯繫、澳門的海外貿易，中葡澳門問題交涉、澳門歷史研究動態等多個方面，尤其是，史料發掘和文獻研究佔據了突出的位置，有八篇論文分別對葡萄牙、中國等地檔案館和圖書館所藏澳門歷史文獻進行了介紹和分析，直接推動了此後開始的史料整理活動，頗具開拓和引領作用。



“‘澳門土生人’論文特輯”：澳門土生葡人乃四百餘年澳門歷史進程的獨特產物，是極具人類學和歷史學研究價值的歷史課題。本刊於第二期刊出了由“文獻轉載”“專題論文”兩部分組成的土生特輯。“文獻轉載”部分轉載了五位葡萄牙學者關於土生葡人之起源和文化的重要論述，包括“亞婆井：尋找澳門的同一性”“大地之子——澳門土生葡人研究”“關於澳門土生葡人起源的傳說”“澳門語”“澳門人口：一個混合社會的起源與發展”；“專題論文”部分收錄六位葡萄牙學者研究土生問題的論文，涵蓋當代土生社會調查、土生葡人的烹調術、土生葡人種族同一性的若干側面、在澳門的一支王室父系家族、澳門的族群構成以及土生葡人的由來等。這些文選和論文，連同前文所述的有關論文，構成了澳門土生葡人歷史文化研究的重要成果，對後來中國學者開展相關研究發揮了顯著的引領和啟發作用。

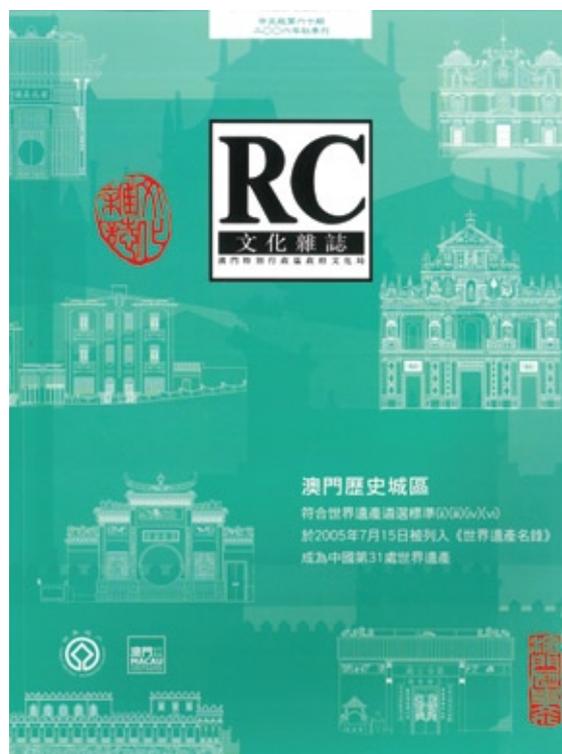
“澳門聖保祿學院四百週年論文特輯”：創辦於1594年的澳門聖保祿學院，為西方教會大學教育傳入中國之始，在天主教東傳和中西文



化交流方面發揮了重要作用，一向受到學術界重視。1994年適逢該院創辦四百週年，本刊第二十一期設專輯，刊載了二十一篇中外學者的研究論文。值得注意的是，這些論文並非僅僅局限於聖保祿學院的決策籌建、教學活動、建築藝術等方面，而是將其置於明清之際中西文化交流的大場景之中，全面研討了天主教傳華過程中中西思想文化的衝突與交流，並論證了澳門在中西文化交流史上的重要地位。

“澳門城市建築遺產及保護特輯”：為配合澳門建築文化遺產申報工作的進行，該刊先後組織了六期專輯，形成了一個建築文化遺產的專輯系列。首先在第三十五期和卅六、卅七期合刊連續刊出了兩集“澳門城市建築遺產特輯”，內容包括澳葡政府頒布的建築遺產保護法令，澳門城市建築史，藝術家畫作中反映的建築藝術，澳門城市的綠化景觀，澳門城市文化形象隨想與評論等。繼之，於第四十六期開闢“澳門申報列入世界文化遺產名錄特輯”進一步為申報工作做準備。該輯由兩部分組成，首先是“‘城市文化遺

產的保護：澳門視野’國際學術研討會”論文，除賀辭和會議報導外，收錄與會專家論文八篇，就澳門城市建築遺產的特性、管理途徑、保護與利用、文化意義等方面展開了論述，對遺產申報工作具有重要的指導意義；接着是關於申遺的文件和論述，包括擬申報的世界文化遺產的內容概述和項目介紹，申遺論證會問卷與專文，以及澳門建築文化所體現的中西文化交流等。2005年7月15日，“澳門歷史城區”成功獲選列入世界遺產名錄，成為中國第三十一處世界文化遺產。為慶賀此一盛事，該刊第六十期闢“澳門歷史城區列入世界遺產名錄特輯”，刊載了世界遺產頒證儀式上的致辭和第二十九屆世界遺產委員會關於“澳門歷史城區”列入世界遺產名錄的決議，並再次對“澳門歷史城區”做了更加詳細的介紹。2015年，在澳門成功申遺十週年之際，該刊第九十五期開設“慶祝‘澳門歷史城區’成功申遺十週年專輯”，特邀參與申遺工作的國家有關部門的專家撰文，回顧申遺成功之路，並探討保護和利用途徑；本局有關部門和人士亦以專文回



顧了澳門的遺產保護工作，闡述保護工作的新計劃。該特輯的刊發，對於增強澳門市民的文化認同感和文化遺產保護意識，起到了積極作用。

“‘澳門文學：理論、歷史與史料’研討會特輯”：作為一份研究文化的雜誌，澳門文學也受到了應有的關注，除了在多個文學藝術欄目中刊載澳門文學的作品和論文外，還於第八十六期以特輯刊載了“澳門文學：理論、歷史與史料”研討會的論文。此次研討會係澳門特區政府文化局就澳門文學館之建設而召開的首次會議，邀請本澳、內地、香港及臺灣地區對澳門文學已有深入研究和關心澳門文學發展的專家學者，就澳門文學史書寫的理論、策略與框架，澳門文學在華文學中的定位與價值，以及澳門中葡文學史料的整理等問題展開了研討。本期專輯對澳門文學史的研究，現代澳門文化工程建設和發展，發揮了促進作用。

特別值得提出的是，《文化雜誌》中文版開設了兩期史料文獻特輯。第三十一期刊出的“16-17世紀伊比利亞文學視野裡的中國景觀文獻選集”，輯錄了西葡兩國歷史文獻中關於中國的二十八篇文獻，內容涉及葡人東來、在華早期活動以及入居澳門後的活動。選編者撰寫了編輯說明和前言，介紹各篇文獻的作者及流傳情況，並做了相應的註解，以幫助理解文獻，文後附有生僻詞語解釋和引用文獻書目。該文獻集以其對早期中葡關係和早期澳門史研究所具有的不可替代性而受到中國學者的普遍重視，故河南鄭州的大象出版社於2003年將其出版單行本，進一步促進了在內地學者中間的傳播和運用。

第七十五期刊出的“歐洲人在中國南海的交鋒與分歧文獻集”，以兩位葡萄牙學者的研究論文開篇，刊載了十六份記載西方人在中國南海及澳門海域活動的原始記錄，再現了西方各國在中國海域的衝突，提供了研究近代早期中西關係的重要史料。

這兩期文獻專輯和前文所述的史料研討論文，體現了《文化雜誌》中文版刊載內容上的一大特色：重視原始文獻的挖掘和整理，也大大增強了該刊的學術性。

中西合璧的交流平臺

四百多年的中西交流的歷史，孕育了澳門中西文化薈萃、合璧的文化氛圍。這樣的歷史文化環境，也使得《文化雜誌》中文版這個學術交流平臺形成了中西合璧的文化特色。據初步統計，《文化雜誌》中文版共刊載外國學者的譯文近四百篇，約佔總篇數的27%。作為一份中文期刊，外國學者的論文佔如此之高的比重，在同時期的同類期刊中可謂絕無僅有，從而形成了《文化雜誌》中文版的一個顯著特色。

外國學者的這些論文，概括起來主要有四類。一是對西方特別是葡萄牙歷史文化的介紹。他們通過這些文章，向中國學者介紹了西方文化的重要資訊，內容涉及歐洲的歷史人物、詩歌創作、繪畫藝術、音樂創作、攝影藝術，其中特別突出了葡萄牙文學藝術（例如賈梅士及其《葡國魂》、佩索阿的民歌四句詩、葡國繪畫作品等）、建築傳統和地圖繪製技術成就的介紹。

二是對西方勢力東擴和基督教東傳歷史的研究，特別是葡萄牙在東方的活動。這方面的篇目較多，涉及了葡萄牙東方擴張的戰略，葡萄牙與西方國家在東方的競爭，葡萄牙地圖繪製技術在東方歷史地理學的價值，在東方活動的重要人物，葡萄牙建築藝術對東方建築的影響，在南海活動的貴族商人和船主，歐洲傳教士在中國內地及遠東其它地區的傳教與文化活動，傳教士對中西文化交流的貢獻，葡萄牙航海活動對於東方國家的影響，葡萄牙人在日本、暹羅、萬丹的貿易，葡萄牙活字印刷術在華南地區的傳播等。西方學者的這些譯文，為中國學者提供了研究近代早期中西方關係史和文化交流史的重要資料和獨特視角，具有重要的參考價值，而其中披露的西文資料，更是廣為中國學者所徵引，有力地促進了我國學者的相關研究。

三是對澳門歷史與文化問題的探討。這類論文所佔篇幅最多，涉及的問題相當廣泛，史料基礎也較為深厚。澳門的對外貿易（日本、馬尼拉、帝汶、暹羅、越南、巴西），澳門城市風格的形成，澳門的葡國文化（宗教、文學、繪畫、建築、

飲食、遊戲)，澳門的圖書館檔案館建設，澳門的出版事業，澳門報業發展，澳門歷史語言發展，澳門苦力貿易，澳葡土生族群文化，澳門的電影歷史，圍繞澳門的中葡關係，澳門歷史問題的考證，澳門的外籍文化名人(庇山耶、奧登、君士坦丁、高美士)，葡國的澳門史研究動態，聖保祿學院的宗教文化活動，聖保祿教堂建築藝術，澳門的城市綠化史，明清政府管治葡人的政令，中葡文化在澳門的交流影響，澳門的對外關係(果阿、日本、菲律賓、帝汶、暹羅、麻六甲、萬丹、亞美尼亞、巴西等)，西方主要國家與澳門的關係，研究澳門史的史學家；澳門歷史文獻與資料(旅居澳門西人的日記、見聞、信劄、報告、回憶等)，國際會議上的澳門問題。

四是對中國歷史和文化的介紹和探討。這類文章雖然所佔篇幅不大，但也值得注意。涉及的內容主要包括：中國古代對外政策、中國古代文化藝術(詩歌，繪畫，戲曲)、華南沿海的漁民社會、中國出版印刷業、中國的新聞出版、古代中國的生死禮儀、皇朝時代中國婦女的法律地位、澳門華人民間信仰習俗文化、華南民間醫學、華人的民間宗教等。這些內容雖不一定有令人滿意的深度，但是，它們提供了以他者的角度對中國歷史和文化的某些思考，對中國學者的相關研究也有一定的參照價值。

切磋學問的自由論壇

作為切磋學問的自由論壇，《文化雜誌》中文版秉持“祇求學術價值，不拘思想見解”的宗旨，採取公開公正的取稿原則，努力為中外學者提供公平公開的學術平臺，讓他們自由發表自己的研究成果，彼此辯難爭鳴，切磋學術。綜覽各期可見，該刊不僅在不同欄目中發表了大量各抒己見的考辯性論文，還經常開闢“討論”欄目，集中刊發針對某些問題的爭鳴文章。葡萄牙學者先後討論了賈梅士是否到過澳門、土生葡人的種族構成、華人血統所佔的比重、土生葡語的語音元素等等。中國學者則圍繞早期中葡關係的起點，早期來華葡人在華活動史地、澳門西文

名稱“Macau”的語音來源、澳門媽閣廟的創建年代、閩粵海商與澳門開埠的關係、澳門媽祖信仰形成、澳門的民間宗教、葡人驅逐澳門海盜問題、澳門開埠葡人入居時間、孫中山早年在澳活動、若干相關史地名稱考訂，等等。

這些討論和爭鳴涉及了澳門歷史文化領域的諸多重要的存有爭議的問題，通過爭鳴，發掘了新的資料，拓展了研究思路，從而顯著地推進了相關問題研究的學術深化和昇級。

結語

《文化雜誌》中文版創刊以來已經走過了三十個春秋，現今它已成為研究澳門歷史文化和跨文化研究的權威雜誌之一，並以印刷裝幀精美、追求學術質量與文化品味而享譽於學術界，已成為澳門及海內外學者的學術交流的重要的平臺。

《文化雜誌》中文版以其顯著的辦刊特色和獨特優勢，成為了研究中西文化交流和澳門歷史文化的重要陣地和專業平臺。本刊鮮明而一以貫之的主題導向，發揮了積極的引領作用，引導相關研究人員關心並投入澳門歷史文化資源的開發，不斷開拓新的學術選題，通過刊發相關論文，使得澳門作為中西合璧歷史文化名城的價值進一步得到彰顯。

依照《文化雜誌》的辦刊主旨，本刊不僅是專門研究東西方文化交流歷史的刊物，其三十年成長發展的歷程本身就構成了現代東西文化關係的重要組成部分，成為澳門歷史文化名城獨特歷史角色在新時期延續的重要標誌之一。通過大量的中外語互譯，一方面向中國學界引介西方學者的研究成果，同時，借助於外文版，也將中國學者的研究成果推介紹給西方，使本刊成為中外學者切磋學術、交流思想的平臺，為新時代的中西文化交流做出了貢獻；同時也更加凸顯了該刊的辦刊特色。

總之，《文化雜誌》中文版以其鮮明的辦刊特色，厚重的學術涵量和多重的歷史貢獻而載入澳門當代史冊；它是新時期澳門文化史上的一座豐碑。

秉持世界主義的宗旨 觀察文化交融的窗口

《文化雜誌》中文版百期紀念

顧衛民*

十年前我們就設定了自己的位置：作一個忠實的奴僕，努力使一個記憶、一份財富或者歷史的契機得以延續下去。秉承這一宗旨，我們滿懷犧牲精神去填載我們的方舟，猶如一位母親孕育她的胎兒。

如今，這一方舟裝滿了珍奇寶藏，它將會像一條江河，匯入未來的海洋。

在未來的世紀裡，當人們打開神奇的船艙，就會揀回一段清晰的記憶，一種秉性的脈絡，和在這世界的一隅把人們連接起來的鏈環。

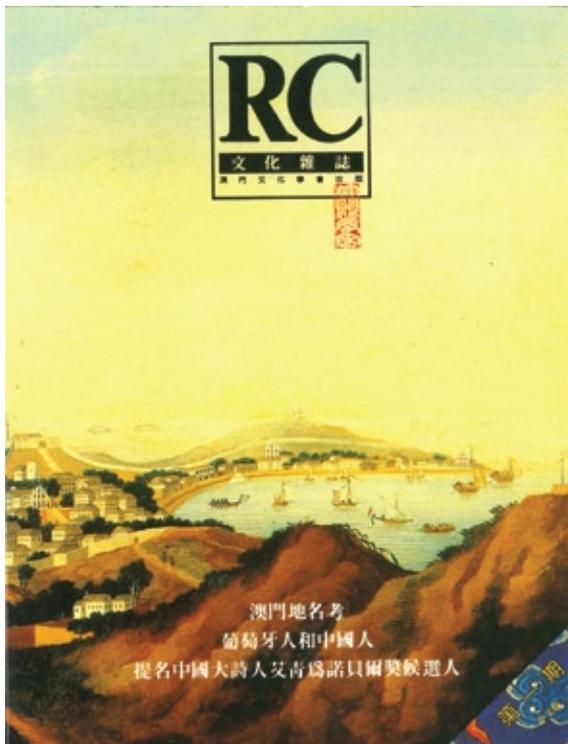
這是一個心臟，一艘寶船，一支聖杯，或者一個裝滿使人新生的仙丹靈藥的寶匣。蒼穹佈滿星辰，閃耀着我們射向未來的光芒。

——《文化雜誌》第三十三期“封面說明”

澳門的《文化雜誌》從創刊至今已經一百期了。作為一份在澳門介紹中西文化交流與融合，綜合與涵蓋歷史、文學、藝術、宗教學、人類學、考古學、地圖學和語言學等諸多學科的綜合性刊物，它做出了獨特的和不可替代的貢獻。從一開始起，直至澳門回歸祖國以後，它一直堅持以世界主義的視野以及觀察文化交融的視窗作為定位，介紹東西方學者的研究成果，扮演著東西方文化交流的橋樑作用。它的第一百期的出版，是值得廣大的讀者和雜誌的作者紀念和慶賀的。

《文化雜誌》在最初創刊的時候就已經聲明：這是一份研究學問的雜誌，其宗旨是推動東西方文化的交流，探討澳門獨特的個性以及葡萄牙在東方的歷史，進而加強中葡兩國之間的密切往來。為此，本雜誌刊登任何有關上述主題的文章，祇求學術價值，不限政治見解。文章中的觀點和理論不代表本刊的立場。編輯部還指出，這是一份季刊，以葡文、中文和英文三種文字出版，各文版根據不同語言的實際情況，在內容上略有增刪。“有心的讀者會注意到這些差別，並領會我們的意圖。”

* 顧衛民，華東師範大學歷史系教授，澳門科技大學兼職教授。



該雜誌最初由成立於1982年9月的澳門文化學會創辦，最初的《文化雜誌》內頁還刊印了“澳門文化學會”的感言：

澳門是一部傑作，兩國人民譜寫。作家、詩人、學者，妙筆生花，澳門因之生輝，青史長留。書，良師益友；書，智慧結晶。

第二期（1987）卷首刊登了當時澳門文化學會主席彭慕治（Jorge Morbey）的感言，表明了編輯者的態度。他指出歷史上的澳門，“政治權力集中在中國當局的手上，由他們頒佈涉及澳門利益的規章制度，包括葡國人的利益在內。這個階段在澳門歷史上佔了三分之一的時期。耶穌會在澳門建立了遠東第一所大學，成為在中國宣傳西方文化的中心和向西方宣傳中國文化的傳播站，澳門回歸中華人民共和國主權，重新恢復最古老、豐富和持久的傳統，為澳門的文化復興創造客觀的條件。”也就是說，編輯者認為，澳門回歸祖國將有助於文化的復興，長期以來專家學者從事不

同文明比較研究得不到鼓勵的局面將會被改變，編輯者高興地看到，在澳門回歸祖國的大前提之下，澳門自然而獨特的文化遺產將會得到尊重和保護。《文化雜誌》應該也必須對於澳門以及相關的文明以及文化研究做出貢獻。1990年第九期由馬若龍（Carlos Marreiros）撰寫的 宗旨 指出，他對於官龍耀（Luís Sá Cunha）被委任為主編感到欣慰和具有信心，並指出這份雜誌是“葡萄牙與中國的相互認識不斷加深及其歷史交匯連續性之不可替代的工具”，“在國際上代表着澳門的形象和反映澳門精神方面，發揮了重要的作用”。

歷史上的澳門，作為葡萄牙海外殖民地的一部分，曾經在16世紀中葉至17世紀中葉達到它的輝煌時期。在近代早期的這一特殊的歷史時期，它作為葡萄牙人海外貿易活動和宗教活動的一個東方的基地，是葡萄牙海洋帝國連結世界各地的樞紐。在17世紀中葉以後，它在貿易上的全盛時代雖然已經過去，但是，它的文化屬性仍然在發揮作用，同時繼續成為東西方各民族交融的熔爐。澳門本身發展的歷史及其研究固然是重要的，但是如果將它與葡萄牙海洋帝國的其它部分聯繫起來觀察和研究，特別是以在今天後殖民化時代人們所普遍奉行的全球史的觀點以及各民族文化平等的觀點加以審視，可能是一件更有意義的事情。《文化雜誌》從一開始就表明了這一立場。該雜誌中文版編輯者在 澳門的文化視野：世界與中國 一文中指出：

所謂“澳門文化”，不應被簡單化地定義為某種歷史積澱的靜態的概念。“澳門文化”應該被理解成為一個由差異而交結並趨向整合的動態系統，它具有相當大的包容性和開放性。[.....] 尤其是人類在近代發生的具有全球意義的第二度浪潮的衝擊交匯打通了中國與整個世界的封閉隔絕，澳門在中西文化溝通方面所扮演的歷史角色是至關緊要的。

第三十三期編者寫道，對於澳門的歷史研究，“不僅必須尋根究底地跟大明國的眾多歷史事件

和歷史人物聯繫起來作層層深入的追蹤考察，而且必須把自大航海時代產生的由東西方海上資本交往形成的‘真正的世界史’作為審視澳門全景關照的宏大背景。”

澳門文化交融的主要特點之一就是當地的東西方宗教的交融與和諧共存的現象。《文化雜誌》對於此一方面的學術研究成果予以充分的刊載。1999年第三十八期 編者前言 指出：

就澳門四百年文化的豐富性而言，堪稱“東方的聖地”，或者可以說，澳門是一個典型的東西方宗教文化的博覽城。澳門素有“東方的梵蒂岡”之稱，而基督教以澳門為傳教的據點，無論天主教和新教都遭遇到一個自身必須加以“中國化”的自我改造甚至脫胎換骨的嚴峻課題，否則，西方的上帝就不能被中國人的天地所容納。因此，一直關照着澳門街寧靜的媽祖娘娘被請進路環島的聖方濟各教堂並非沒有道理。媽祖在遠東的沿海早就是聖母瑪利亞的替身了。

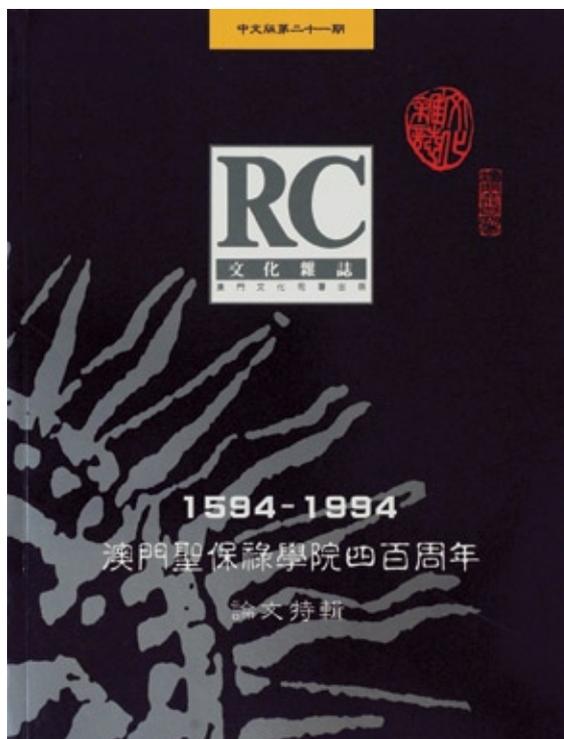
澳門的宗教交融還表現在本土宗教之間。“明清以來，澳門的普濟禪院、媽閣廟以及蓮峰廟皆有曹洞宗傳人主持，三大寺廟裡皆供奉聖母娘娘也稱天妃娘娘的娘媽女神，形成中國佛教禪宗南傳澳門的最大特色。”1999年第三十九期 編者前言 再以豐富的想像力這樣寫道：

我們不妨設想，未來的澳門將作為東方獨特的一方宗教文化旅遊聖地，加強保護“西方宗教”包括天主教、新教等澳門原有的西來宗教文化形成的歷史文化遺產，更須強化對於本地所有的“東方宗教”包括佛教禪道和諸多民間信仰共同形成的歷史文化遺產的全面保護和重新開發。例如，以普濟禪院為依托，建立澳門禪宗文化博物館和研究院，並大力推動使之成為一個中國佛學南傳研究中心；在媽閣山或疊石塘山創建‘世界媽祖民間信俗博物館’，進而研究海峽兩岸和世界各地中國海神文化的學術中心；

在摩羅園範圍建立一座大型清真寺和五星級清真賓館，形成一個澳門伊斯蘭文化中心。

如果將文化理解成為被人們所認可的價值、信仰、種族的神話、記憶以及行為準則的話，宗教當然屬於文化的層面。澳門的宗教文化有它的獨到之處，葡萄牙人雖然將澳門視為“天主聖名之城”，但是澳門不同於果阿或者巴伊亞，它從來就不是以基督教文明單一顯現的城市，而是包容了佛教、道教、伊斯蘭教、巴哈伊教以及中國民間宗教神靈的薈萃之地。在長期的歷史進程中，在具有強烈宗教情感的葡萄牙人的影響之下，澳門的天主教會當然顯示出它的輝煌與壯麗的形象，但是由於獨特的歷史狀況，澳門也變成了中國宗教寺廟最好的庇護所。在不同的時期，許多內地的宗教人士也選擇此地作為避難所或者進而邁向國外的跳板。這些歷史的脈絡，在《文化雜誌》中有着清晰的反映。

首先，在天主教研究方面，1994年中文版第廿一期刊出“1594-1994：澳門聖保祿學院四百



週年論文特集”。官龍耀在 編者前言 指出：本期特刊是專門奉獻給耶穌會士的，“以此向他們表示在人類歷史上投入各種文化相關的運動從而令人讚歎地聚集了具有非凡人文價值的機構和個人”，“崇敬他們即意味着緬懷和紀念過去以及展望與預測未來。耶穌會在面對像澳門這樣的國際舞臺的貢獻始終與他們初創時刻緊密相連，就像幾個世紀以來創立並付諸實施的葡式亞洲市政管理方案一樣。耶穌會是由葡-亞商人和居民、廣東商人和掌權階層與耶穌會傳教理想之間的有效聯盟的港口城市利益相關的三角形的第三邊。在這三角鼎立的均勢中，耶穌會是東方社會的穩定力量和對內的巧妙庇護。”該集刊載有耶穌會士山度士 (Domingos Maurício Gomes dos Santos, S. J.) 的 遠東第一所大學，寇塞羅 (Gonçalo Couceiro) 的 澳門與耶穌會藝術在中國的發展，梅迪納 (Juan Ruiz de Medina, S. J.) 的 澳門大三巴教堂的建築師，馬愛德 (Edward Malatasta) 的 《范利安——耶穌會赴華工作的決策人》，西比斯 (Joseph Sebes, S. J.) 的 利瑪竇的前輩，陳阿瑟的 中國的巴羅克：耶穌會士的聯繫，福斯 (Theodore N. Foss) 的 西方解釋中國：耶穌會士製圖法 以及戈爾維斯 (Noel Golver) 的 南懷仁與北京欽天監 等論文。1997年中文版第三十期再次以澳門聖保祿學院為主題出版了特刊，其中有馬愛德的 聖保祿學院：宗教與文化的研究院，寇塞羅的 澳門‘天主之母’會院教堂，維特克 (John W. Witek) 的 着眼於日本：范禮安與澳門學院的開設，迭戈·結誠 (Diogo Yuuki) 的 澳門聖保祿學院與日本傳教會 等。2006年是著名耶穌會士以及東亞傳教聖徒沙勿略 (Francis Xavier, 1506-1552) 誕生五百週年以及耶穌會東方視察員范禮安 (Alessandro Valignano, 1539-1606) 逝世四百週年，《文化雜誌》於第六十四期設“聖方濟各沙勿略研究專題”，刊登了沙勿略的東方來信、他在印度以及東南亞的傳教活動、印度果阿的紀念活動以及沙勿略聖徒形象塑造的過程等專文；第六十六期則為利瑪竇研究專輯。該雜誌在此以前和以後發表了眾多的

有關耶穌會士在澳門、中國大陸、日本、越南、印度以及葡萄牙本國的歷史活動的極有價值的專論。

在佛教研究方面，清代的大汕大師的研究成果也佔據了重要的地位。其中有姜伯勤的 大汕大師與禪宗在澳門及南海的流播 (第十三、十四期)，第三十八期又刊載了姜伯勤的 澳門蓮峰廟與清初鼎湖山禪宗史 以及 普濟禪院藏澹歸金堡日記研究，何健明 略論清代澳門與內地的佛教文化關係——以普濟禪院為主的個案研究 以及 竺摩法師與抗日戰爭時期的澳門佛教文化，特別是後一篇文章初步探討了竺摩法師在1937年抗日戰爭全面爆發以後投身救國的事業。1939年他來到澳門的功德林創辦“佛學研究班”，主辦《覺音》，並與嶺南文人學士以及畫家交遊。姜伯勤另撰寫有 澳門普濟禪院所藏大汕自畫像及大汕廣南航行與重修普濟禪院的關聯，譚世寶 澳門三大古禪院歷史源流新探 (見四十二期)。第七十三期是非常特別的，此期專門介紹竺摩法師及其傑出畫作，還發表了由柳蓮輯錄的 竺摩法師自述及濠江遺稿鉤沉。編者稱：“竺摩十八歲進入閩南佛學院，得以親近太虛大師，濡染了一身禪化之般若智慧，修成一名去弊開悟自性超絕的模範青年法師。他不僅具備圓覺的智慧關照真理洞悉世事，而且用於在個體實踐和社會活動上有所承當。”

媽祖是澳門民間宗教中最具有影響力的，自然也是《文化雜誌》討論最多的內容。第四十八期刊載了2001年10月在澳門舉辦的“媽祖文化研討會”的許多論文，它們的作者是分別是魏美昌、吳幼雄、蔣維琰、許在全、汪征魯、石奕龍、莊景輝、莊國土、林美容、江滢河等學者。

比較特別的還有華南沿海地區以及澳門的拜火教徒的研究。中文版第四十七期刊載了“巴斯人”(The Parsee) 在華南活動以及他們在澳門的墳場的調查。這兩篇文章分別是郭德炎的 粵港澳三地文獻與巴斯在華史研究 以及陳澤成的 澳門白頭墳場 (瑣羅亞斯德教墓地) 的保護。瑣羅亞斯德教是流行於古代波斯以及中亞西亞的宗教，亦稱拜火教。6世紀時傳入中

國，13世紀以後漸漸地絕跡了。“巴斯人”是指17世紀在印度孟買的的瑣羅亞斯德教徒，1870年代，他們隨着葡萄牙人從印度西海岸地區和孟買來到澳門以及華南沿海地區進行貿易活動，並把他們信仰的宗教再度傳入中國的土地。隨着英國人在香港的立足，他們逐漸將貿易活動遷到了香港。20世紀初以後，他們在澳門的行蹤就逐漸地絕跡了。前文考察了“巴斯人”在華南以及香港的活動，介紹了位於廣州黃埔長洲島上巴斯山的巴斯人墓地；後一篇文章則披露了澳門的鮮為人知的“白頭墳場”。澳門人稱這個宗教為“白頭教”，大概因為該教的祭司以白布裹頭的緣故。考察報告披露“白頭墳場”內有十四座建於1900年以前的石棺式的墓塚。除了“巴斯人”以外，亞美尼亞人也在澳門留下了他們的足跡。第五十期有施其樂 (Carl T. Smith) 的一位18世紀的澳門亞美尼亞富商，第五十五期又刊載了施其樂與范岱克 (Paul A. Van Dyke) 的 追尋澳門亞美尼亞商人的足跡，探討了澳門亞美尼亞人社團的活動。亞美尼亞曾經是世界上最古老的基督教國家，亞美尼亞人以極強的生命力在全世界各地拓展其宗教和商業的活動，早在元朝時期，我國的泉州就有他們留下的足跡。以上的這些討論增加了人們對於澳門文化多面性的理解。

澳門在地理和文化上地處中國的邊陲，這可能是多種宗教能夠在這裡共存的原因之一。澳門一直提倡不同宗教的包容與共存，不僅顯示了不同宗教信仰之間的文化融合與宗教妥協，還證實了東西方宗教實踐的並存。它提供了一研究宗教文化的微觀世界，同時，這些宗教又與中國內地以及海外保持聯繫，展示出了廣闊的衍生研究的前景。這些特徵都在《文化雜誌》中得到了深入的展現。

美國的歷史學家布羅基 (Liam Matthew Brockey) 指出：

葡萄牙也許是人類歷史上第一個橫跨美洲、非洲和亞洲的全球性的帝國，它所建立的殖民地城市不僅是聯繫帝國的樞紐，而且

也是最初的具有全球化特徵的城市，它們使得貿易以及文化的網絡連成一片。這些世界主義的城市擁有根深蒂固的精英階層和訓練有素的權力機構，在不同的空間中以特殊的方式組織起來，對於整個帝國的構建具有決定性的作用。

包括澳門在內的歷史上的葡萄牙殖民地港口，在城市模式、都市制度、貿易體系、宗教組織、民族通婚、建築與繪畫形式、語言構成乃至烹飪文化上都有相似的地方。因此，以聯繫的觀點加以研究和比對是十分必要的。《文化雜誌》從創刊之初就已經體現了這一思想，並貫徹始終。早在第三期和第五期，該雜誌就已經刊載了維約 (Selma Vieira Velho) 的 葡萄牙航海家在東方沿海諸社會可能存在的影響；阿澤維多 (Carmo Azevedo) 的 葡萄牙傳統民間宗教日在果阿，它們涉及葡萄牙人在印度以及東南亞社會的活動。

第二十二期是十分特別的“澳門與巴西”的專輯。官龍耀在 編者前言 中指出澳門由於“成為中介人的天責而不朽於歷史”，這是一種“一個世界同另一個世界相連接的運動中的一種使命，是過去也是未來的使命”。編者指出，巴西人是通過澳門認識中國的，植物的種籽、澳門瓷、漆器、彩釉、茶葉被運抵巴西，里約熱內盧則種植茶樹，澳門的土生家庭則移居巴西，由此促成了巴西的社會觀念的更新以及擴充，“這條北回歸線至南回歸線之路是環繞世界之路，老子的生命哲學、理想哲學、拉丁的創生哲學由此自由碰撞”。該期刊載了巴西考古學家莫羅 (Fernanda de Camargo-Moro) 的 澳門和巴西需要加強的古老對話、雷戈 (António da Silva Rego) 的 澳門與巴西的直接關係：一個不可思議的夢想？(1717-1810)；莫拉 (Carlos Francisco Moura) 的 19世紀上半葉澳門與巴西的關係；達斯內維斯 (João Alves das Neves) 的 巴西人眼中的澳門；萊特 (José Roberto Leite) 的 宋呱與中國畫匠的里約熱內盧風景畫；蓋拉 (Joaquim A de Jesus Guerra) 馬沙多·德·阿西斯的 中國詩韻 等等。

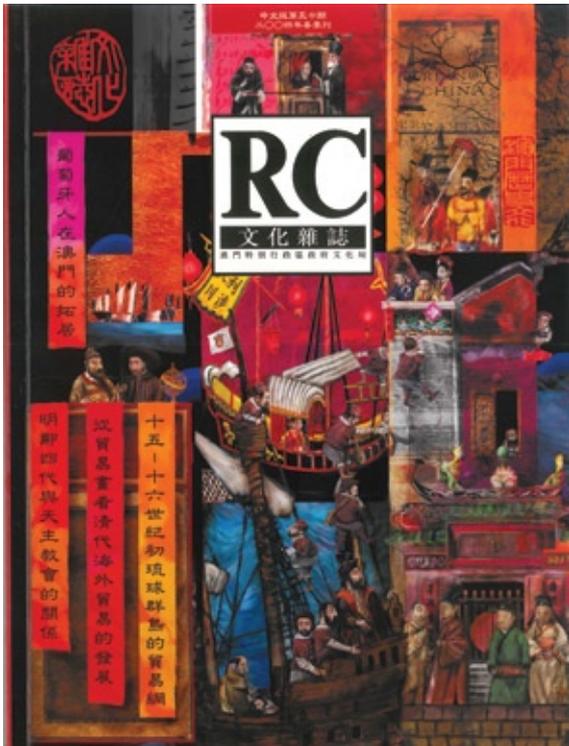
以長崎為中心的日本九州在歷史上也曾經是葡萄牙人重要的活動地點，從1540年代至1640年代，來到東方的葡萄牙人開闢了著名的果阿-麻六甲-澳門-長崎航線，葡萄牙人通過澳門不僅與日本九州保持密切的貿易聯繫，而且將天主教帶入當地，這段時期曾經被西方學者稱為“日本的基督教世紀”。在雜誌的五十一期、五十五期、五十七期、六十四期、八十三期和九十七期，分別發表了戚印平的 加比丹·莫爾制度與早期澳門的若干問題，加比丹·莫爾及澳日定期商船的若干問題，加比丹·莫爾及其澳日貿易與耶穌會士的特殊關係，陸若漢其人其事，晚明海外生絲貿易——以耶穌會參與澳日貿易為中心考察以及晚明澳門-日本貿易中的中國黃金 諸文；又在六十四期、七十一期和八十七期發表了劉小珊的 沙勿略早期日本開教活動考述，南蠻通辭對於葡日貿易的貢獻以及關於日本教區天主教主教的設立問題 諸文。

葡萄牙在印度以果阿為中心的殖民地的歷史也是雜誌編者關注的對象，在第四十八期即刊載了布羅基 (Liam M. Brockey) 穿越印度之路：天主教通往東亞的必經之路 (1570-1700)，在五十九期、六十四期、六十七期、七十二期、八十八期和九十一期上分別刊載了關於在印度的耶穌會士諾比利 (Robert de Nobili)、“耶穌會在南亞”研討會記錄、17世紀果阿的耶穌會教堂、果阿的宗教裁判所、果阿的好耶穌教堂、保存在果阿的沙勿略遺體 等論文。這些研究論文雖然都不局限於澳門本身，但卻注重澳門與外部世界、特別是與其它同類的葡萄牙殖民地的聯繫。

目前，中國的學術界已經着手開始從全球史的觀點研究世界歷史的進程。然而，正如著名歷史學家錢乘旦教授指出的那樣，真正能夠用全球史的觀點來做研究的並不是很多，人們對於全球史及其意義是陌生的和茫然的。澳門史的研究除了可以放在中國史以及葡萄牙海外領地史的背景之下加以研究之外，應該有“第三個背景，並且是更大的背景，即世界歷史的大背景。一旦把澳門的歷史放在世界歷史的大背景中進行觀察，就一定

能夠發現一個新的澳門。換句話說：如果把澳門作為觀察世界的視窗，那麼世界歷史也會出現新的面孔。”(《總序：全球史與澳門》)這是富有遠見卓識的重要論述。在《文化雜誌》上發表的這些研究成果，應當可以視為朝這個方向努力的嘗試。

歷史上的澳門一直是華洋雜處的地方，發展出一種獨特的文化現象與自我身份的認同。與所有葡萄牙海外殖民地一樣，作為人數較少的葡萄牙殖民者，為了維護對於殖民地的統治和管理，必須有賴於與當地人合作與共存。與本地人(尤其是本地婦女)的通婚就成為包括澳門在內的這些葡萄牙殖民地城市的普遍的現象。這種泛種族的理念與行為產生了生活在殖民者與被殖民者之間交界面的所謂的土生葡人族群，他們是殖民地遺產的一部分。土生葡人在外貌與生活方式上介於歐亞兩大民族之間，兩者兼有的文化特徵往往使得他們的身份認同會發生迷茫與矛盾。但是，這恰恰是澳門文化最重要的基本特性之一。與此相伴的土生葡人的語言以及獨特的烹調風格(即融合果阿、麻六甲和中國風味的澳門菜)也都成為學者研究的對象。《文化雜誌》也刊載這方面的研究，如賈淵與陸凌梭的 起源問題：澳門土生的家庭與族群性 (第十五、十六期)；阿馬羅 (Ana Maria Amaro) 的 澳門的婦女：據16-19世紀旅行家的記載 (第十七期)等。1994年的第二十期是非常特別的“澳門土生葡人特輯：人類學、歷史和文化”。編者前言指出這一特定的人群的特別定義是“他們遠離自己的原居地，他們必須服從一個重新選擇的居住國家的陌生的環境和要求。他們永遠會表現出那種令人矚目的適應能力，保護他們那有別於葡萄牙文化和中國文化的自身的文化特徵，並重新恢復其獨一無二的和人格化了的遺傳基因——種族融合的特質。”該期有潘日明 (Benjamim Videira Pires) 的 亞婆井——尋找澳門的同一性，阿馬羅的 大地之子：澳門土生葡人研究 以及 變遷中的土生社會，文德泉 (Manuel Teixeira) 的 關於澳門土生人起源的傳說，巴塔亞 (Graciete Nogueira Batalha) 的 澳門語：歷史和現狀，萊薩 (Almerindo



Lessa) 的 澳門人口：一個混合社會的起源和發展，佐治 (M. Da Graça Pacheco Jorge) 的 澳門土生葡人的烹調術，彭慕治的 澳門土生葡人：種族同一性的幾個側面，卡布拉爾 (João de Pina Cabral) 的 澳門族群的構成 等。第五十期刊載了鮑登 (C. R. Bawden) 的長文 18世紀澳門葡語方言的漢語資料 以及由奧涅爾 (Brian Juan O'Neill) 撰寫的與土生葡人問題相似的 麻六甲葡人的多重特性；第五十二期中又刊出了巴塔婭的 20世紀50年代澳門土生葡人口語遺存研究 以及胡慧明的 《澳門記略》反映的澳門土生葡語面貌 等論文。卡布拉爾指出，土生葡人毫無疑問是中國人，而且他們自己也強烈地感受到與中華民族的聯繫，但是他們自己個人和家庭的經歷、受教育的情況、習以為常的宗教自由和言論自由、四海為家的秉性、精通英語和葡萄牙語和熱衷於自由旅行的特性，又與一般的中國人有很大的不同。

第三十五至三十七期為“澳門四百週年城市建築遺產”特輯，官龍耀指出這是為了迎接澳門

回歸而作的特別回顧。編者的話 指出，沒有澳門的建築遺產，就不存在所謂的澳門。澳門的建築遺產，以其與眾不同而成為其獨特身份的一種重要的象徵。在物質文明和精神文明的層面上，澳門自有它別具一格的城市建築輪廓，具有不可估量的價值——

我們不要把那些倖存的建築僅僅當作過去時代的遺物和歷史見證，更重要的乃是要把它們看作是人類精神不朽的時代化身、人類不朽的活力體現。在那裡，遙遠的過去凝聚於更加遙遠的未來。思念既屬於過去，也屬於未來，因為思念也是憧憬，都屬於永恆。而尊重遺產是實現永久思念和無限憧憬的最佳方式之一。[.....] 澳門是一部屬於世界歷史的教科書，是人類大同提前實現的一個象徵，所有的差異都在這裡和諧地融為一體。澳門是一顆由中華民族和葡萄牙民族用智慧和勇氣凝孕出來的明珠寶貝。

在這三期中，刊載了葡萄牙建築學家和歷史學家的一批重要文章，包括科斯塔 (Maria de Lourdes Rodrigues Costa) 的 澳門建築史，巴拉舒 (Carlos Baracho) 的 澳門中世紀風格的形成過程，巴列托 (Luís Filipe Barreto) 的 16-17世紀澳門的地位，費爾南德斯 (José Manuel Fernandes) 的 1820-1920年的澳門 以及 自本世紀20年代迄今的澳門 等。在第四十八期刊載了克萊頓 (Cathryn Hope Clayton) 的 論當代澳門特徵以及形成與城市變遷，馬若龍的 澳門的多元化建築格局和城市佈局 等。第四十六期的主題則是“‘城市文化遺產的保護：澳門視野’國際研討會專輯”。這是為澳門歷史城區申請聯合國教科文組織公佈的“世界歷史文化遺產”所做的準備。

2005年7月15日，獲聯合國教科文組織世界遺產委員會通過決議，“澳門歷史城區”正式被列入《世界遺產名錄》，成為中國第三十一處世界遺產。這是全體澳門居民的榮光，也是中華文

化的光芒。《文化雜誌》第六十期出版特輯，刊載了2005年11月28日在北京舉行的頒證儀式上聯合國教科文組織執行局主席、中國聯合國教科文組織全國委員會主任、教育部副部長章新勝、聯合國教科文組織總幹事松浦晃一郎、國家文物局局長與澳門特別行政區行政長官何厚鏵先生的致辭以及“澳門歷史城區”的介紹。該介紹最後指出：澳門歷史城區符合世界遺產的標準，“體現某一時段或世界某一文化區域內，人類價值以及表現手法在建築學或技術領域、在不朽的藝術創造、城鎮規劃等方面發展進程中的相互交流與影響價值的重要交替”，“包含一種文化傳統或依然存在或已經消失的文明的獨一無二或至少是不可多得的證明”，“是標示人類某一個或幾個重要階段的某類建築物，或建築群體、或技術組合，或景觀的傑出例證”。

鼓勵藝術史的研究也是《文化雜誌》的重要的辦刊方向。為配合在澳門舉辦的“海國波瀾：清代宮廷西洋傳教士畫師繪畫流派精品展”，《文化雜誌》出版了“清代宮廷耶穌會士畫家特輯”（第四十二期），其中有聶崇正的清代宮廷繪畫制度探微以及郎世寧的非‘臣字款’畫，傅東光的西洋傳教士畫師與清代宮廷建築繪畫，吳夢麟的郎世寧、王致誠、艾啟蒙在北京的文物遺存，余輝的清宮人物畫的自然主義傾向等論文。同期還刊載了當時任澳門藝術博物館館長的吳衛鳴為畫展寫的序，他特別提到耶穌會藝術的本質就是以視覺藝術為宗教服務：

（他們）善於以繪畫和建築營造出類似舞臺景觀的圖式與空間，以便在禮儀以及崇拜過程中從視覺上刺激信徒的感官，並為靈修和默禱提供一種可見的視覺意向及記憶的場所。為達致上述的目標，一種由精確的數學關係來確立的視覺科學——透視法的理論與技術便得以提昇。

這段論述揭示了耶穌會藝術的本質。耶穌會是羅馬教會反宗教改革運動中最重要新興修會。該會在葡萄牙海洋帝國擴張史上扮演了極為重要的角色。同時，該會也極力提倡以視覺藝術作為推

進宗教傳播工具。耶穌會在東方（印度、中國和日本）的藝術活動是其全球傳教區藝術的重要組成部分。在近代早期的東亞，耶穌會在日本最初建立的神學院中設立了藝術學校，後來其部分成員因日本的禁教而遷往澳門，其中一些人又去了中國大陸的傳教區。在18世紀，仍然有一些重要的耶穌會藝術家從澳門進入北京的宮廷，他們在中國的藝術活動比日本的更為持久。在那段特殊時期，澳門本地不僅留下了包括“天主之母”教堂（大三巴）等標誌性的耶穌會宗教建築，也曾經在耶穌會藝術東漸進入大陸的道路上扮演過重要的角色。

《文化雜誌》還在不同的期刊特別探討“清初六大家之一”吳歷的生平、思想和藝術。這位出身在江南、具有極高的繪畫、音樂與詩歌稟賦的中國籍耶穌會士與澳門有着特別的緣分。他曾經於1680-1682年在澳門耶穌會的聖保祿學院學習天主教神學，其在澳門的生涯成為其個人生命的重要的經歷。澳門的文化界和藝術家以及許多中國學者對於他有着特殊的感情。在第七、八期合輯就刊載了章文欽的吳漁山的澳門詩；第四十三期（2002年）為“吳漁山傳世佳作與研究特輯”，刊載了章文欽的吳漁山的明遺民形象、吳漁山的傳世佳作，吳漁山的繪畫與天學（第四十七期）等論文。以後有關吳歷的研究不斷出現，成為探討吳歷生平與思想的一個重要的園地。

本文無法一一列舉在《文化雜誌》上發表的所有的重要的研究成果，然而，就以上數種重要的特輯（宗教文化、全球史的研究、土生葡人族群與民族融合、建築歷史遺產和藝術史研究）就可以看出該雜誌所秉持的世界主義的視野和人文主義的情懷。它所揭示的澳門的文化的這種特質在新的歷史轉型時期也許會面臨挑戰，是否應當持守這些特質是處於轉型時期的當代的人們應該深思熟慮的。不過，筆者深信，這份雜誌本身所反映的時代氛圍、文化內涵以及中外學者的研究將是後來者研究歷史轉折時期澳門的重要素材，而這份雜誌編輯者的良苦用心以及奉獻精神也將會長久地存留在人們的記憶之中。

風雨兼程 美在其中

《文化雜誌》藝術類論文及圖像印象

莫小也*

澳門是中國南方沿海最早的開埠城市，她不僅有美麗的自然風光，也是數百年來東西方藝術交匯的重鎮，這裡有着多個歷史建築彙集的文化街區遺產，更有着無數的熱愛藝術、獻身繪畫的人們。如今，近百冊精美的《文化雜誌》經歷了三十年風雨春秋，真實而詳盡地揭開了澳門藝術的面紗，成為當今海內外備受讚譽的一部文化刊物。

搭建東西方藝術資訊平臺

關於傳播澳門藝術的出版物，大抵有三種情況。一種是以圖書形式正式出版的專著，但這一類圖書的插圖利用非常有限，因為多數書僅有黑白圖片，如《澳門美術史》、《澳門設計藝術》，即使彩色版也圖片較小且印數有限，如《邊緣上的行走：澳門美術》、《澳門藝術十五年》。⁽¹⁾另一種是畫冊，如《海國波瀾：清代宮廷西洋傳教士畫師繪畫流派精品》、《海嶠儒宗：利瑪竇逝世四百週年文物特集》、《澳門博物館館藏書畫》、《他鄉故里：喬治·錢納利作品集》⁽²⁾等，正式出版物數量較少且價格昂貴；而現場宣傳品往往信息量小，圖像有限。第三種是定期出版刊物，國內及澳門特區刊物因為條件限制，極少插

入彩色圖像，即使黑白圖片的數量尺寸也有限定。筆者認為，澳門文化局主辦的《文化雜誌》不僅承擔了定期出版物的責職，而且對前二類圖書有所取長補短，作為澳門社會的普通人文類刊物，為持久的澳門藝術專題研究提供了高水準、高品質的論文與圖像資料。與當地社會文獻出版物、社團專刊出版物比較，它既吸收了不同特色文獻的優點，又能發揮自身長處，因此構成具有多種優勢的連續性刊物，成為澳門美術研究的重要組成力量。

《文化雜誌》創刊之初就立下“推動東西方文化交往，探討澳門獨特的個性以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”⁽³⁾的宗旨，朝着“架設橋樑、搭建平臺”的方向不懈努力。從總體趨勢來看，在1987-1995年辦刊早期，本埠專家對於藝術作品展覽與發掘、畫家個人創作與風格十分關注。例如江連浩《論繪畫系列展覽》、西維亞·希科《葡國近百年繪畫傑作》、繆鵬飛《難得的盛宴：記賈梅士博物院舉辦中國近現代十大畫家展覽（1987-2）》、趙文房《中國近現代十位國畫大師簡介》等文，概要地傳遞了中、葡兩國繪畫交匯於澳門的資訊；又如官耀龍《九位藝術家畫展觀感》和1987全澳書畫聯展、文德泉《聖約瑟修道院之藏畫（1988-3）》和

* 莫小也，先後畢業於杭州大學外語系、歷史系，1998年獲歷史學博士學位，研究方向為中外關係史；曾任浙江大學人文學院藝術學系副教授，浙江理工大學藝術與設計學院美術系教授，研究生導師，藝術理論研究所所長；出版專著有《17-18世紀傳教士與西畫東漸》（2002年）、《澳門美術史》（2013年），發表論文《銅版組畫 平定苗疆戰圖 初探》（2006年）、《近代西洋藝術傳入中土的序曲》（2010年），譯文《明清時期中國人對西方藝術的反應》（英文，1998年）、《乾隆畫院與銅版畫》（日文，2001年）等六十餘篇，計九十餘萬字；先後出訪及講學於美國、葡萄牙、日本、韓國以及港澳臺地區。

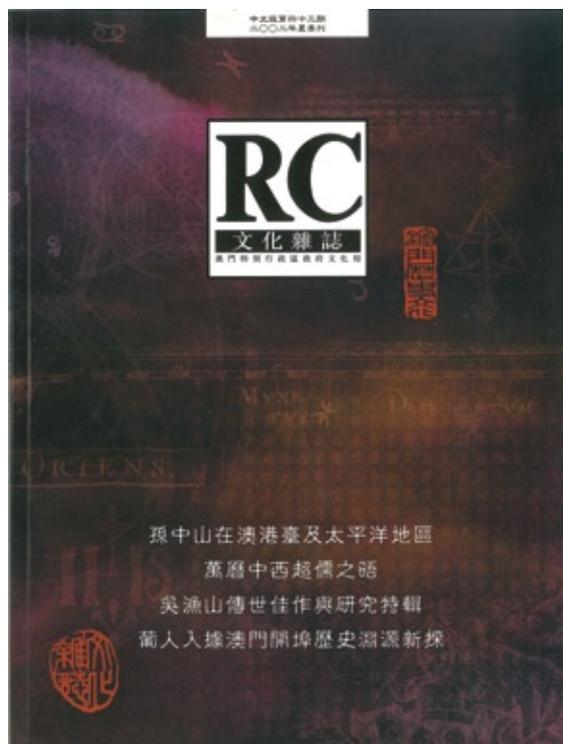
文德泉 聖約瑟修院的三尊雕像的修復、黃曉峰 繆鵬飛藝術探索 (1988-4)、文德泉 澳門的日本人，二幅宗教畫 (1993-17) 等文，就本土藝術家的成就與歷史收藏做了初步的推薦。還有一些日常記錄，如 1989年4-12月主要藝術活動、1990年春季主要藝術活動、視覺藝術學院、澳門文化體·現代畫會一瞥、在澳門展覽中國最早拍攝的相片等。辦刊早期，香港歷史學者夏德新 (Robin Hutcheon) 對法國畫家博爾傑 (1993-10)、當地學者努聶斯和英國美術史家康納 (Patrick Corner) 對澳門土生葡人畫家馬西亞諾·巴蒂斯塔 (1993-11/12)、馬蒂來斯 (Matias) 對桑巴奧 (1995-23) 的介紹⁽⁴⁾，萊特 (Leite) 宋呱與中國畫匠的里約熱內盧風景畫，豐塞卡 (Fonseca) 巴西吉拉斯州巴羅克藝術中的東方主義 (1995-22) 等論文，都表明海外學者對此刊的興趣。然而，那個時期正處於澳門回歸中國的過渡階段 (1988年1月15日至1999年12月19日)，澳門本地社團舉辦的文化藝術活動剛剛興盛，當地學術研究的力量也處於“逐步填補澳門社會科學研究領域的空白”⁽⁵⁾ 狀態。因此，撰述內容相對單一，以中葡兩國藝術交流及澳門本地的資訊為主，有些文章屬於綜述與介紹，缺乏較好的研究基礎與學術規範。

探討澳門美術的相關人物

21世紀之交澳門特別行政區的成立為《文化雜誌》帶來迅速發展的機遇。就美術領域而言，在以下三個方面取得了顯著成果。

首先，更加深入地挖掘澳門本土及相關的古今人物及事蹟。關於中土畫家的研究集中於吳歷、高劍父等人。吳漁山 (1632-1718)，名歷，號墨井道人、桃溪居士。在其赴澳學道三百二十年之後，他的部分畫作作為“海國波瀾”特展作品來到澳門。章文欽 吳漁山的遺民形象 從“交遊”及其“志節”兩方面，對他的明遺民形象作了全面描述，求證這一群體砥礪氣節，講求學問，在文化藝術各方面留下了豐富多彩的人生畫

卷，是祖國珍貴文化遺產的一部分。黃鐵池 吳漁山與澳門 認為，從吳歷的經歷來看西洋畫對士大夫文人的影響，形象地說明了當時由澳門吹入的西洋風給中國社會各階層人們所帶來的變化，意味深長。吳漁山的傳世佳作 以圖文並置方式對重點作品做了導賞 (2002-43)。此後，章文欽 吳漁山為修士前與佛道兩教的關係 (2002-44) 圍繞吳的思想變化，探討明清之際士大夫多以習儒、參禪、學道兼通三教風氣。譚樹林 吳漁山雜考、章文欽 吳漁山的繪畫與天學 (2003-47) 與 吳漁山的生平及其著作，顧衛民 時世丕變中的吳漁山及其信仰的求索 (2004-51) 都不斷完善新的內容。李蓓蕾 吳歷：文人、居士、天主教士與畫家 (2012-84) 針對吳歷繪畫受西法影響的爭議，強調“是否接受西方繪畫元素，主要以接受作品的對象而定，他送給西方傳教士的作品，參合了一定的西法元素”，“其它作品則較少或不採用西法元素”，進一步豐富了此課題的專項研究。姜伯勤在研讀了 大南實錄



前編、大南一統誌諸書同時，為石濂大汕禪師(1633-1705)自畫像事先後訪問了澳門普濟禪院、廣州美術館、廣州博物館、香港中文大學文物館及錢穆圖書館，以文獻與繪畫遺物考查相印證，使研究“普濟禪院所藏大汕自畫像”的課題煥然出新。⁽⁶⁾朱萬章汪後來畫藝綜述(2003-48)闡述作為康乾年間嶺南山水畫家和詩人，汪後來在畫壇的地位及其與澳門之特殊關係。陳繼春革命與藝術追求，高劍父兄弟辛亥前後行狀初探(2012-83)，通過高氏與胞弟高奇峰在上海創辦《真相畫報》以及他與黃賓虹、鄭曼陀及徐悲鴻結緣之若干細節，呈現高氏兄弟“辛亥”前後在藝術領域的追求。此外還有最早赴美國留學的油畫大師馮鋼百、中國美術史家傅抱石、清代書畫鑒藏家吳榮光的研究論文。⁽⁷⁾

對西方寓居澳門的畫家研究有：康納 錢納利眼中的澳門建築、夏德新 大畫家亡命，老澳門得救、胡光華 一種特殊的中西繪畫交流形式：關喬昌(藍閣)與錢納利的藝術競爭(1998-35)均圍繞19世紀前期英國人錢納利(George Chinnery, 1774-1852)來到澳門後的一系列肖像畫、風景畫創作以及他與周圍畫人如醫生屈臣(Thomas Watson, 1815-1860)、學生琳呱的關係展開。這些畫家曾被澳門迷人的景色所吸引，且與東印度公司保持密切聯繫。其中法國畫家博爾傑與錢納利是亦師亦友的關係，陸意 畫家博爾傑的中國印象(2012-82)強調他的寫生既有個人因素影響，也帶有法國人的共識。江連浩 戰爭與和平：紀念史密羅夫誕辰一百週年(2004-53)強調，出於尋求具有異國情調的新地方，一些藝術家義無返顧地表現了對澳門這個城市景物的熱情和酷愛，二次世界大戰中史密羅夫(George Smirnoff, 1903-1945)來到澳門，受託繪畫澳門，留下了六十三幅水彩畫。另外，吳伯姬介紹法國傳教士蔣友仁設計並監造了圓明園中的噴泉，繪製過世界地圖(2002-43)。明曉豔對清宮洋畫家王致誠的中文用名、宮廷藝術生活、中西繪畫、建築藝術交流及墓碑遺存等試加考證(2005-57)。趙

利峰對美國來華使團畫家魏斯特及其普濟禪院水彩畫做了論證(200972)。陶喻之對利瑪竇畫通景屏幅提出了質疑(2009-72)。

開拓藝術史研究新領域

其次，該刊物凝聚了一大批有志於“澳門學”的研究者，新人輩出，努力開拓藝術史領域的新方向。文德泉、黃啟臣、黃鴻釗、余三樂對澳門歷史文獻有長期研究，發表的論文時常涉及東西方藝術的傳播與影響。⁽⁸⁾從北京來澳門定居的徐新結合自己的美術專業重視圖像研究，乾隆《職貢圖》和澳門(1995-22)研究臺北故宮藏大西洋國夷人等十一組人物，明清中西美術交流與朗世寧畫派(1996-27/28)以現存清宮廷油畫香妃圖、八駿圖為插圖，從《點石齋畫報》看澳門(1997-30)依據畫報騙子被騙、擇配奇聞等十一幅故事插畫，均是從非主流藝術史的圖像視野出發撰寫的論文。他發表的畫家張寶與“澳門遠島”(2003-46)，認為此圖可以清晰地看到一百八十四年前澳門繁榮的情景，媽閣廟、聖若瑟修院、市政廳、大三巴教堂和大炮臺等建築文物歷歷在目，是澳門申報世界文化遺產的重要佐證，是一個以圖證史的重要個案。第七十九期圍繞肖像畫將“藝術觀與技法論”作為專題，李倍雷從中西美術圖像中的空間處理方式出發，以重屏會棋圖空間取向為例證，進行中西繪畫視覺空間比較研究。⁽⁹⁾萬新華 肖像·家族·認同——從禹之鼎白描王原祁像軸談起 討論王原祁畫像隱藏的家族文化內涵，以及王宸像對家族先輩肖像樣式的繼承及其繪製心理。趙啟斌 明清肖像畫研究 認為，明清肖像畫藝術不僅在接受外來文化中廣泛地吸收營養。明末“波臣派”畫家對西方繪畫技法的吸收以及清代宮廷肖像畫家採用西法的肖像畫創作，均是中外文化交流的成功典範。吳衛鳴論文將中國民間祖先畫像做基本分類，並闡述其出現的社會基礎，勾勒其在元、明、清及以後的

發展，乃至在新的政治情境中消失的歷史過程。該期數十幅中外肖像藝術圖像作為插圖，提供機構遍佈全球競達三十八個(2011-79)。

《文化雜誌》在推薦青年學子論文中培養了新生力量，許多在讀或剛剛畢業的博士研究生在本刊發表最新成果。如南京藝術學院博士胡光華

玻璃畫：中西繪畫交流的鏡子 (2002-45) 提出西畫東漸同時，商埠廣州的西洋畫家給西方送回了有如媒體的一面面鏡子：玻璃油畫、玻璃水彩畫。從貿易畫看清代海外貿易的發展：兼談海外移民對貿易畫風格的影響 (2004-50) 認為，貿易畫以寫實表現為基調，題材內容、表現形式的變化反映了中西貿易和文化交流的進程。另有綜述 中西繪畫交流的紐帶：港口與船舶繪畫 (1999-39)，從西方的“中國熱”到中國外銷畫藝術的西化 (2000-41/42)，論澳門與明清西方油畫傳入中國 (2005-56)、澳門：中國“新國畫”的發祥地 (2008-67) 等。中山大學博士江滢河 清代廣州外銷畫的創作形式與

題材 (2002-44) 闡述乾隆二十二年 (1757) 後，外銷畫成為廣州口岸新型外銷商品中很有代表性的種類，以其奇妙的中西結合面貌體現了中國人對西方藝術的反應。西洋木美人與媽祖信仰 (2003-48) 強調廣東新會收藏的木美人是最早傳入中國的西洋油畫作品，它在鄉間所產生的變化和影響，作為西洋文化在民間的處境值得探討。清代嶺南詩的洋畫觀 (2004-51) 認為西洋畫的新奇面貌引起嶺南文人的關注，吟詠西洋畫之作反映了清代人們心目中的洋畫觀感。清代廣州外銷畫若干市井女性形象淺析 (2009-72) 透過特殊女性圖像分析外銷畫中蘊含的社會文化內涵。暨南大學博士葉農 天主教傳教士來華與明清之際西畫東來 (2004-50)，以清單的方式證實耶穌會在藝術傳教中起關鍵作用，主體是意大利人與法國人。明清時期天主教著作插圖版畫與傳教 (2008-66) 以“明末”、“晚清”天主教插圖個案梳理圖像與信仰關係。此外有福建師大博士後戴國慶 童貞女瑪利亞入華歷程及其中國形象探析 (2011-78)，倫敦大學博士徐文琴

18世紀“洋風版畫”探微：以全本西廂記及仕女圖為例 (2014-92)，美國州立大學建築系博士陳亞瑟 (又名陳惠民) 中國的巴羅克：耶穌會的聯繫 (1994-21)、耶穌會透視法貫通東西方 (1997-30) 等論文雖然強調更廣泛的“受西洋美術的影響”或者“東西方美術關係”，卻常常將澳門作為切入點。

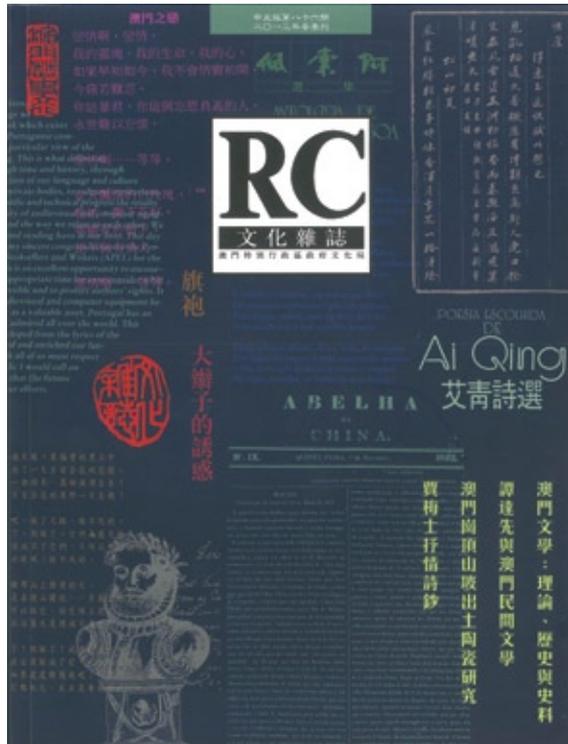
其中也有碩士研究生、本科生的論文得到主編的指導，經反覆修改輯成專題，十分難能可貴。燕飛 陳緣督與民國時期天主教美術 (2011-79) 敘述民國時期畫家陳緣督以其開創性、探索性的藝術表達力創作出具有中國本土特色的天主教繪畫作品，論證天主教美術曾在中國進行過一系列當地語系化運動。喬監松 杭稚英的模特原型來源分析 (2011-79) 探討近代中國社會對人體藝術存有偏見，廣告繪畫地位同樣低下，因此畫中模特並非正常的寫生與臨摹，模特原型的一部分應來自畫家親人。兩人均為浙江理工大學碩



士在讀研究生，涉及中國天主教美術、設計藝術史上空白，較好揭示了民國時期的特殊案例。浙江大學本科生葉瑩《中國現代美術教育的先驅鄭錦》（2008-67）指出，鄭氏作為國立北京美術學校（今中央美術學院）第一任校長，按西方“正規化”的標準辦學，具有非常重大的時代意義，他的美術教育思想對後世也有很大影響。

筆者是在撰寫博士論文時熟悉本刊的。早期論文圍繞中西美術交流關係展開，《明末清初江南地區畫家對西方藝術的反應》（2000-40/41）以大量木版畫、水墨繪畫為例，認為明末經濟繁榮的江南市鎮是畫家的舞臺，山水畫、人物畫“創新”的刺激因素中有“接受西洋畫法”一面。

郎世寧與他的“海西法”畫派（2002-42）闡述意大利人耶穌會士郎世寧（Castiglione, Giuseppe, 1688-1766）在華度過的半個世紀中，獨立繪製或與人合作的大量作品，它們不僅代表了18世紀中西美術交流的重大成就，同時開創了一個適應時代需求的新畫派。《歐洲傳教士與清代宮廷銅版畫的繁榮》（2002-45）強調，在西洋傳教士的指導下，清宮廷曾經出現銅版畫創作的高峰，它既延續了中國傳統木版畫技法，也是中西文化交流的結晶。以後在澳門美術史論專題中有《地誌畫與澳門地誌畫研究述要》（2003-49）、《地誌畫，記憶中的澳門風景》（2004-53），是對三百年來西方紀實性澳門景觀繪畫的探討；《當代澳門彩墨書畫發展述評》（2012-82）和《20世紀中期彩墨繪畫在澳門的傳承》（2013-86）抓住20世紀兩段重要繪畫發展時機，寫出高劍父及嶺南繪畫後人在澳門的實情。正是“自線至面”、“由粗向精”的研究走勢，令我對一些小題猛追不放，如從《誦唸珠規程》到《出像經解》——明末天主教版畫評述（1999-38）、《日本東洋文庫所藏歷史繪畫初識》（2007-63）。2012年歲末，當敲下專著《後記》之時我深情地寫道：“《文化雜誌》編輯部支持我在該刊發表論文，許多圖文經編輯後達到難以預料的完美。”“黃曉峰先生自1999年春向我約稿，十餘年來他一直鼓勵我在該刊發



表美術專題論文，他對我的論文文字與圖像都做了精心指點，讓我感到十分幸運。”⁽¹⁰⁾事實上，編輯部同仁舉辦報告、引導參觀及人物採訪等都使撰稿者得益無限。

編輯全彩插圖的人文刊物

《文化雜誌》適應讀圖時代的發展，從封面到版面都十分重視圖片的色彩製作與精準程度。它是全彩版的非商業雜誌，此類情況全球純學術刊物極少能夠做到。該刊還多次出版特刊，公開新修復與新發現的圖像，圖文互證，面貌清新。

一、做特刊時更加偏重圖像刊載，結合畫家、特展進行綜合研究；新挖掘的人物與資料，強調直觀視覺藝術的互補作用。如2006年為當今著名彩墨畫家黎明做的第六十一期非常精緻，既有畫家自敘、年表，又通過畫家對成長過程中師承、交友以及在澳門本地接觸到的藝術家回顧，揭示了20世紀澳門文化人的大量重要史實。黎明

自童年學畫，有幸親炙高師劍父先生；1944年加入春睡書院後，正式在高劍父師教導下學畫。其學畫初期得到清遊會耆老張純初（張逸，居廉大弟子）、張谷雛（張虹）指點；還曾經受到澳門詩書畫界人士羅寶山師、鄭耿裳（鄭錦）、吳弼臣、賴鎮東、竺摩法師等教誨。配合 黎明談藝，知人論世（柳蓮輯錄文字）彙集了他一生珍貴的代表作、照片及檔案，全部穿插於全部文獻之中。⁽¹¹⁾因此，這本包羅畫頁兼文集的刊物在此刻具有集大成的意義。另一個特輯“澳門文學藝術遺產：五峰山人遺稿，竺摩法師珍品”（2012-85）是為兩位互相關聯又與高劍父等畫家往來的文人鄭哲園⁽¹²⁾（1887-1960）與竺摩上人⁽¹³⁾（1913-2002）做的，他們在1937年之後寓居澳門多年，對書畫、詩詞藝術很有造詣。特刊在輯錄涉及嶺南畫派等文字史料的同时刊印了一批水墨畫、書法，成為澳門研究的珍貴圖像。

有時該刊為個人做畫輯，多數是首次公開發表。繆鵬飛在發表近二十件現代藝術作品的同時，介紹了自己的“新東方主義”觀點。李瑞祥發表十五幅澳門歷史題材油畫，同時刊載了澳門中國油畫的發祥地及六篇評論（1996-29）。官耀龍 庇山耶——馬若龍神秘之城的隱居者與馬蒂亞斯 君士坦丁：表現人類情感（1997-32）文後刊載二位澳門傑出的現代藝術家作品，馬若龍曾任本刊副主編及美術編輯，是一位多才多藝的建築師、畫家與詩人。從 城市與詩人、

我的帆船為何開走了？等十一幅素描創作可以看到他任意馳騁的想像力，超凡世界的神秘性。⁽¹⁴⁾君士坦丁是來自俄羅斯的青年畫家，作品 中國戲劇、澳門史傳和宣言，輯錄各種人物形象，借用幽默與象徵筆法，以講故事的方式展現活生生的戲劇舞臺。雕塑家潘鶴在澳門生活了十個月，發表 難忘的澳門（1999-39）及十六幅水彩畫作品，對於其早期學畫經歷與澳門水彩畫史有佐證作用。童建穎以四十餘幅精彩速寫配上短文展示了寓居澳門五年的心境（2007-63）。趙紹之的數十幅澳門風景油畫，色彩

鮮明，取景極佳，大多數融合文史專題，不斷被插入各種相關論文間隙。以上部分圖像與簡短文字互補，先讓人們瞭解這些圖像文檔，作為日後系統研究的起點。

二、有多位當地藝術家直接參與並製作第一手插圖製作。有的是取得文稿後的應題插畫，也有的是編輯將手中特約圖片按主觀意圖編排，不僅形式上更加活躍，也加深了刊物的學術內涵。本刊為申請“澳門歷史城區”文化遺產，自1998年起相繼出版五期特輯，每期出現的插圖、照片、文獻圖像，不僅充實了人們對澳門歷史城區的視覺認識，也為“歷史遺產”項目做出精準的形象宣傳，對於繪畫與建築的修復及保護有重大參考價值。⁽¹⁵⁾其實早年余國宏、繆鵬飛、袁之欽、趙紹之等已經為此刊繪圖，他們的作品均顯示澳門本地藝術家的才華，本身即是東西方藝術交融的結晶。第三十五期“藝術家與澳門建築文物”推薦了三位藝術家，吳衛鳴的鉛筆速寫，黃豪生的攝影作品，拜勒的水彩寫生，各自以不同眼光與形式去表現歷史建築。吳衛鳴所作里斯本主座教堂、澳門聖保祿教堂遺址等插圖，以素描或水彩形式出現，富於直白和表現的特點，速寫線條十分凝煉。

與一般刊物“圖隨文行”不同的是，該刊逐漸建立起整體自主插圖與編排的意識。主編一方面需要對原作者配的插圖再編輯，平衡整體插圖的編排美觀。另一方面提供並增添與主題相關的圖像，既可補充某些圖文互動的需求，又可補白文字之間的視覺空隙。畫面主題與圖像尺寸是編輯策劃的。如第卅六/卅七期合刊將早期澳門攝影與當代建築攝影比賽作品貫穿全刊，精美的照片起了錦上添花的作用。以後三本“澳門歷史城區”專輯，僅第六十期中就有郭士的寫意油畫與彩墨、趙紹之的寫實油畫、李德勝的現代水墨、廖文暢的民俗繪畫、關權昌的水墨風景、安東的綜合材料、鳳子的紙本水彩等作品，實際上每一幅插圖即是獨立藝術品，對於最初關心此刊的讀者來說，形象更加生動，效果更加直觀，圖像吸

引力或許超過論文本身。⁽¹⁶⁾ 范岱克 顏氏家族——1734-1780年間的廣州商人 (2005-57) 講述對象生平尚無圖像記錄，馬偉達親自設計繪畫的“彩色肖像及族譜圖版”加上其它檔案圖片，使版面極為生動。這種插圖版面比重大，圖片精製品質高，不按照一般刊物的排版規矩編輯圖文，在日常刊物中十分罕見。

三、過去及時報導澳門的圖像資訊不暢通。許多圖像極少公開，即使已經出版也因為印刷模糊難以仔細考察。本刊對於新發現的圖像或論文附圖進行精製，經刊物處理常常達到甚至超過精印圖書的效果。1996年人們發現聖母雪地教堂有壁畫隱藏在陳年粉刷的牆壁白灰下，經專家清理和修復，壁畫得以重見天日。戴璐 澳門東望洋山聖母雪地殿壁畫考察報告 (2009-70) 分別對數量、名稱、位置、尺寸、年代與作者做了詳盡統計與說明，配合精印的壁畫圖像，尤其是局部放大的線描天使像，及時提供了堅實資源。聖若瑟修道院宗教藝術藏品修復鑒賞 (2003-47) 扼

要敘述 聖尼各老畫像 等十二幅圖像概況與搶救性修復過程，行文相對簡單，但是所附油畫修復前後的對比，讓人們直擊視覺文獻，對原始圖像的歷史判斷，修復後油畫的藝術價值，成為學術研究的起點。朱萬章 洗玉清畫學著作及畫藝考論 (2006-59) 以 九如圖、水仙圖卷 十餘幅書畫，論證她作為“嶺南才女”、近代著名學者，在畫學著述與書畫藝術方面有很深的造詣。李銳祖書畫因緣 (2013-88) 附圖顯示主人與書畫界的密切往來。

在圖像編輯中，該刊重視加長或局部放大，參考極佳。例如配合澳門藝術博物館展覽的“海國波瀾：清代宮廷西洋傳教士畫師流派精品特輯” (2002-42)，既有聶崇正 清代宮廷繪畫制度探微、傅東光 西洋傳教士畫師與清代宮廷建築繪畫、吳夢麟 郎世寧、王致誠、艾啟蒙在京的文物遺存 等文章，又附有做了特殊加長折頁 (版面實際擴大為28x55cm) 處理的圖像，其中郎世寧大型紀實畫 萬樹園賜宴圖、馬術圖 等均是首次在海內外公開展覽，局部加大精印不僅使在場者及時將實物與文獻進行對照研究，而且能讓未親歷參觀或日後期待學習者有了非常可靠的版本。對前述吳歷、馬若龍作品也同樣考究精製。

對未來編撰的若干商議

總之，三十年來通過此刊的美術理論與圖像研究，大大推動了學界與畫家們對澳門藝術的關注，已經將許多空白點推出作為共同的研究目標，也開始熟悉當下的藝術勢態、評論與理論成果。筆者認為以下若干事項尤需突破：其一，早年澳門報刊、影視、戲劇方面均關聯設計，本人論文雖有概述，但許多設計案例與設計家的事蹟有待揭謎。⁽¹⁷⁾ 攝影作品已有大量刊載，但是系統研究攝影理論、技法及國內影響方面論文尚為空白，作為中國攝影史論大可補充。其二，對於流傳各地的藝術文獻挖掘與辨認，包括美術作品、



雕塑實物，也是一項重要工作。譚世寶 有關中外關係史的一些畫照內容與史實探真 (2003-49) 努力對今人所作說明文字進行補正，其實包含考證與糾謬，可防止以訛傳訛。此外，當代藝術家與社團群體的現狀也值得研究。在目前“一國兩制”的社會環境中，藝術家如何在澳門內外各種場合參展，作品主題、形式與技法都值得跟蹤研究，同樣兩岸四地合作的許多展覽在澳門成功舉辦，都可以為未來做出理性的展望。

[2016/10/20初稿

2016/10/26二稿 綠野山房]

【註】

- (1) 莫小也：《澳門美術史》，中國美術學院出版社，2013年；劉佳：《澳門設計藝術》，澳門文化局出版，2015年；鄭工：《邊緣上的行走：澳門美術》，北京文化藝術出版社，2005年；繆鵬飛編著《澳門現代藝術十五年1985-1999》，澳門藝術博物館製作，2004年。
- (2) 澳門藝術博物館配合大型展覽先後出版多部畫冊，如《海國波瀾——清代宮廷西洋傳教士畫師繪畫流派精品》(2002年)，《文化雜誌》第四十二期為此展覽做了特輯。《海嶠儒宗：利瑪竇逝世四百週年文物特集》，2010年出版；李麗嬌主編《澳門博物館館藏書畫》，澳門博物館，2002年；李麗嬌等編《他鄉故里：喬治·錢納利作品集》，澳門文化局，2010年。
- (3) 《文化雜誌》中文版第一期。
- (4) 夏德新：奧古斯特·博爾傑。Auguste Borget, (1808-1877) 曾周遊世界，1838年至澳門，居住十個月並創作地誌畫，匯成畫冊《中國和中國人》；同期刊載日記一八三九年的澳門：博爾傑的記敘和繪畫。努聶斯：馬西亞諾·巴蒂斯塔一生及其藝術，康納 歐洲傳統水彩畫的最後一朵奇葩。Marciano Baptista (1826-1896) 又譯馬西埃諾·巴普蒂斯塔、畢士達。他是澳門出生的土生葡人，少年時期開始學畫，曾經得到錢納利的指導，作品代表19世紀中期的澳門水彩畫。馬蒂來斯：法奧斯特·桑巴奧與澳門。Fausto Sampaio (1893-1956) 又譯桑拜奧，文章介紹了 蜚家女 等現實主義作品。另有 福斯托·桑拜奧畫輯 (1996-25) 共14幅，可知旅居澳門的葡萄牙人在上世紀30年代所見所聞。
- (5) 黃鴻釗：《澳門簡史》，(香港)三聯書店，頁383。
- (6) 姜伯勤先發表 大汕大師與禪宗在澳門及南海的流播 (1993-13/14)，大汕禪師的澳門南海航行與唐船貿易圈中的禪宗信仰及媽祖禮拜 兼論17-18世紀之交唐船海客的宗教倫理 (《澳門媽祖論文集》，1995)，再發表 普濟禪院所藏大汕自畫像及大汕廣南航行與重修普濟的關聯 (2003-42)。
- (7) 胡光華 20世紀中國早期油畫大師馮鋼百的生平與藝術 (2003-49)；萬新華 睿智的眼光，鑽研的精神，傅抱石的中國美術史論研究 (2005-55)、傅抱石留學日本與譯介日本的中國美術史研究成果 (2007-65)，萬新華 吳榮光書畫鑒藏活動研究 (2009-72)。
- (8) 例如黃啟臣 澳門是“西學東漸”的橋樑 (2002-44)、黃鴻釗 16-18世紀西方文化對澳門地區的影響 (1998-34)、余三樂 北京天主堂南堂在中西交流中的文化功能 (2007-65) 等。
- (9) 又見李倍雷 比較視域下的明清人物肖像畫風格問題：以南京博物院藏明清人物肖像畫為例 (2009-72)。
- (10) 拙著《澳門美術史》頁215-216。
- (11) 由於他家自祖父母由廣州移居澳門，黎明1929年出生於澳門，在氹仔島成長。那裡有華人、葡人、土生及印巴人，相處融洽。這些事物成為他畫筆下的題材，本期均有刊載，另有他創建的春潮畫會成員及妻子、子女的作品。章文欽 從傳統到創新：黎明先生的藝術道路 (2012-84) 完善了其生平材料。
- (12) 此期刊載《五峰山房詩集》(鄭哲園遺稿)，另有劉居上從鄭哲園詩解讀澳門抗戰文化 (2008-68)。
- (13) 此前有特輯“竺摩法師與澳門(一)” (2008-69)，載《送竺摩上人歸雁蕩圖(書畫稿本)》(檳城三慧講堂提供)，陳松青 中華一代奇僧竺摩大師。此後特輯(二) (2009-73) 載 竺摩畫佛、竺摩自述及濠江遺稿鈞沉等。本期增補竺摩藝術觀與書畫絕品，可惜刊載作品尚無著錄。
- (14) 參見李黎 澳門土生葡人藝術家馬若龍 (2008-68)，對其出色的現代主義繪畫作品和詩歌做了個案初步研究，附有綜合裝置藝術 澳門皇朝、風箏王妃 (1998)，現代油畫 黃河 (1989)、萬水千山 (1993) 及線描插圖 中國悲歌集 (1996) 等作品。
- (15) 1998年“澳門四百年城市建築遺產”特輯連續二期，除大量藝術史論文外，有畫家的專門插圖。以後有特刊“澳門歷史建築群申報世界文化遺產” (2003-46)，“澳門歷史城區申遺成功” (2006-60)，“慶祝“澳門歷史城區”成功申遺十週年” (2015-95)，近年更加強調“一帶一路”格局中澳門遺產保護的意義。
- (16) 此外，邢榮發 澳門聖保祿會院教堂前壁立面研究 (2006-59)，顧衛民 澳門耶穌會天主之母(大三巴)教堂正立面藝術圖像的再描述 (2015-94)，許政 澳門聖保祿教堂——近代中國的第一座巴羅克建築 (2010-74) 的插圖也十分豐富。顧衛民多篇論文都附有自己拍攝的實地圖像，戚印平、董少新撰寫沙勿略所用圖像，李強敘述中西美術交流附圖，均有獨特價值。
- (17) 莫小也 論澳門當代設計藝術的發展 (2009-72)，又見張國偉 簡約而率真，創意於瞬間：平面設計創作隨想。

16世紀上半葉葡萄牙多聲部音樂探究

以 F. G. 科雷亞的彌撒曲為例

戴定澄*

本文選取16世紀上半葉F.G.科雷亞的《主創世界彌撒曲》(MISSA Orbis)為例，對這部由葡國作者為彌撒常規經譜寫的最早的複調音樂版本、同時也是16世紀上半葉葡萄牙屈指可數的聲樂複調作品中最具影響力的作品進行詳細分析，在多聲部音樂的調式、結構、織體、複調對位與和聲形態、半音化程度、終止式的演變等方面進行考察，並比照同時期西歐主流樂派(如佛蘭德斯、羅馬、威尼斯等樂派)聲樂複調作品的相應手法和理論觀念進行探討，從中窺見葡萄牙16世紀初最早的以常規彌撒曲為代表的宗教複調音樂的技術與風格特徵、葡萄牙16世紀初聲樂複調存在和發展的程度，以及同西歐同時期複調音樂發展成果的異同和階段差異。

概述

歐洲的“文藝復興(Renaissance)，在音樂方面一般是指15世紀後半葉至16世紀末這一時期內，隨着人文主義精神對文化領域產生的日益增大的影響，以再現古希臘和羅馬精神為口號而展開的文化運動。人文主義的影響，使人的個性意識開始得到釋放，於這種個性意識之中追求優美和理性的原則，使得這一時期的建築、繪畫、雕

塑、文字詩歌等領域無不滲透着人性的魅力。前述領域又深刻地影響了與之聯繫密切的音樂，使其同樣具有相應的變化和發展。一大批享譽音樂史的作曲家、理論家及其作品與著述，使這一時期的音樂景象熠熠生輝、光彩奪目。”⁽¹⁾

這一時期是無伴奏多聲部合唱的黃金時代，也是聲樂複調和調式音樂發展的歷史高點，相應的作曲家、作品及其體裁、技法、風格等均引起主流學術界較為全面和深入的探討和研究。然

* 戴定澄，教授，作曲技術理論博士(師從桑桐)，主要研究領域為歐洲早期多聲音樂及現當代音樂；2003年赴澳門工作後開始關注和研究澳門城市音樂，現為公立澳門理工學院藝術高等學校資深教授，澳門特區政府文化委員；著述十餘部，中、英、日文論文及音樂文章百餘篇，包括《初期多聲音樂における双音原理について》(日本，1996)、《歐洲早期和聲的觀念與形態》(2000)、《音樂教育在澳門》(2005)、《音樂表演在澳門》(2005)、《音樂創作在澳門》(2007)、《澳門音樂簡史》(2008)、《20世紀澳門天主教音樂》(中文版2013、英文版2015)、(A survey of liturgical composition in Macao in the twentieth century: musical life with São José as its centre. Roudledge Taylor and Francis Group, Long Don and New York, 2013)；主編《音樂教育展望》(2001)、《澳門高等藝術教育展望》(2009)、《澳門城市音樂紀事》(2012)等。2013年，因對本地音樂文化的學術貢獻，被澳門特區政府授予“文化功績勳章”。個人網頁：www.daidingcheng.net。本文係澳門理工學院研究項目《16世紀上半葉葡萄牙與俄羅斯多聲部音樂探究》(項目號：RP/ESA-01/2016)的階段性成果。

而，作為歐洲一部分的葡萄牙，由於文化、經濟等發展的相對不平衡，其時的作曲家和作品卻甚少被關注。直至“16世紀最後三十多年起，葡萄牙音樂史的主要部分（才）在複調聖樂領域中展開”⁽²⁾。這種狀況的出現，除了葡國同文藝復興中心地區在音樂浪潮上客觀存在的時間差因素外，部分原因同之後的西(班牙)-葡(萄牙)聯合王國在文化交流上的頻繁、興盛有關。相應而言，對葡萄牙16世紀多聲音樂“綜合的探討和分析的缺乏，導致對追蹤主要的風格趨勢或連貫全面地理解葡萄牙多聲音樂語匯的極大困難”⁽³⁾，尤其是16世紀上半葉(1500-1550)，葡萄牙的多聲部音樂，無論在宗教還是世俗領域，作品極為稀少，更成為歐洲早期音樂的一個研究空白點。

現時國內外對16世紀多聲音樂的主流學術研究，基於眾所公認的歷史傳統，其地域基本上限於西歐、北歐及中南歐的部分國家和地區(如法國、德國、意大利、英國等)。在西方學者一些重要的音樂史論著中，對16世紀葡萄牙音樂狀況的描述幾乎是完全空白的，而就葡萄牙該時期教堂風格的多聲部無伴奏合唱(a cappella)作品而言，不僅難覓踪跡，更極少有相關的本體研究著述。

就葡萄牙在相關時期作品的研究來看，目前比較重要的研究為 José Abreu 博士於2002年3月在 University of Surrey 發表的博士學位論文《1580-1660年葡萄牙的宗教複調合唱文獻(Sacred Polychoral Repertory in Portugal, ca. 1580-1660)》。該篇論文對應着16世紀下半葉葡萄牙興起的多聲部複調音樂學派，對16世紀末至17世紀上半葉的葡萄牙宗教多聲部音樂作品有較為詳盡的討論，但其選題對於16世紀上半葉的相關作品情況則未有涉及。在部分葡萄牙音樂史書或西方大型音樂辭書中，對這方面的情況也均祇是以簡略扼要的文字提及。

根據新格魯夫音樂與音樂家辭典的記載，葡萄牙16世紀最初的複調作品的出現，同科英布拉作曲家費爾南·高美士·科雷亞(Fernão Gomes

Correia)有關。⁽⁴⁾而關於F. G. 科雷亞的生平很少為人所知。“有文獻記載他從1505至1532年期間曾在科英布拉”⁽⁵⁾。作為葡萄牙於該時期的作曲家和歌者，“F. G. 科雷亞曾於1515年在 Jorge de Almeida 任教士和歌手，在1483-1543年擔任科英布拉主教，有兩首他的作品流傳至今”⁽⁶⁾。其中，“有一首極為美妙的 主創世界彌撒曲(里斯本國立圖書館合唱集之五十七)，其中有 求主垂憐、三聖頌、神羔頌，這首彌撒曲所根據的是對一些格里高利聖詠的系統的發揮，這是由一個具有無可置疑的葡萄牙國籍的作者為彌撒常規經譜寫的最早的複調音樂版本”⁽⁷⁾。彌撒曲的標題選自格里高利俗歌名。

本文選取16世紀上半葉F. G. 科雷亞的《主創世界彌撒曲》(MISSA Orbis)⁽⁸⁾為例，對這部“由一個具有無可置疑的葡萄牙國籍的作者為彌撒常規經譜寫的最早的複調音樂版本”、同時也是16世紀上半葉葡萄牙屈指可數的聲樂複調作品中最具影響力的作品進行詳細分析，在多聲部音樂的調式、結構、織體、複調對位與和聲形態、半音化程度、終止式的演變等方面進行考察，並比照同時期西歐主流樂派(如佛蘭德斯、羅馬、威尼斯等樂派)聲樂複調作品的相應手法和理論觀念進行探討，試圖從中窺見葡萄牙16世紀初最早的以常規彌撒曲為代表的宗教複調音樂的技術與風格特徵、葡萄牙16世紀初聲樂複調存在和發展的程度，以及其與西歐同時期複調音樂發展成果的異同和階段的差異。

16世紀前後西歐多聲部音樂發展狀況

公元9世紀至16世紀，多聲部音樂經歷了從最初發生(以奧伽農(ORGANON)音樂為標誌)至嚴格複調音樂成形(以聲樂複調所達到的歷史高峰為標誌)這樣一個發展過程。在包含了若干不同發展階段的這個歷史時期中，多聲音樂從內容、風格、體裁、結構、和聲、節奏、織體、寫作方法等各方面都在不斷地演進發展，其中，教

會調式體系成為貫穿於幾個發展階段的多聲音樂的共同基礎。至16世紀文藝復興盛期，多聲音樂所表現出的和聲觀念與形態，凝聚、結晶為調式和聲體系，與此相對應的調式和聲風格亦同時到達其發展的頂峰狀態，並從中孕育了調性和聲的胚胎。

“多聲音樂發生及發展的成果是中世紀與文藝復興時期歐洲對音樂藝術的重要貢獻之一。”⁽⁹⁾15世紀後的歐洲，“文藝復興的氣息給中世紀所創造的一切音樂體裁帶來了新的生命，為了豐富和擴大音樂的創作源泉，人們在各方面都進行了大量的探討”⁽¹⁰⁾，可以說，“文藝復興時期所標誌的是歐洲社會從專一的宗教傾向向世俗方面的過渡，是從一個絕對信仰和神秘主義的時代向理性信念和科學探索時代的過渡”⁽¹¹⁾。

在音樂領域中，藝術家們放棄了中世紀神秘主義的觀念，“努力使其作品既能為上帝所接受，又能為人類所理解，並帶給他們歡樂”⁽¹²⁾。使音樂“具有清晰、簡樸和真誠的美的感染力”⁽¹³⁾。“到16世紀末，多聲音樂創作已形成以意大利為中心的群芳爭妍、高度發展的局面。”⁽¹⁴⁾

筆者在拙著《歐洲早期和聲的觀念與形態》中，曾就15世紀下半葉文藝復興初期佛蘭德斯樂派作曲家的創作及其風格特徵、16世紀文藝復興盛期逐漸從佛蘭德斯樂派的影響中脫離出來而獨樹一幟的意大利羅馬樂派及同其相應並行的威尼斯樂派、同時期英國、德國等相關地區的創作實踐與相應的風格表現等，進行了較為細緻的分析探討，特別指出，以J. 奧克岡 (Johannes Ockeghem, 1420-1497)、J. 奧布雷赫特 (Jacob Obrecht, 1452-1505)、H. 伊薩克 (Heinrich Isaac, 1450-1517)、J. d. 普雷 (Josquin des Prez, 1450-1521) 為代表作曲家的佛蘭德斯樂派於15世紀下半葉在多聲部合唱音樂發展上的成就，同之前以法國新藝術 (Ars nova) 時期 (1300年後) 初期對位的理論與實踐相比，已經表現出不少新的特點：

一、以四聲部複調寫作為主，亦有少於或多於四部的形態。由於採用模倣的方法，使得各聲部都具有同等重要的意義。低音部的增加，使音響有更豐滿的效果和堅實的低音區。

二、由於各聲部同時值的進行而形成的和弦式織體逐步增多，而與線條性對位織體形成聲部組合方式上的對比與變化；這種對比表現在聖樂與俗樂方面，也表現在聲樂與器樂方面。

三、由於三、六度在理論上屬於協和音程範疇，得到普遍的重用，因而在縱向結構上形成了更多的完全的三和弦結構，但它們的構成原則還依據於音程之間的協和關係。8/5度的結束和音中，亦逐步開始出現大三度音。

四、模倣手法作為構成樂曲的主要結構原則，得到廣泛應用，並創製出各種模倣的方法。模倣成為複調樂曲達到統一與邏輯的基本手段。

五、逐步出現類似於以後的正格終止、變格終止和半終止的調式和聲終止式，代替以前三部複調音樂中6/3 - 8/5度的終止模式。⁽¹⁵⁾

從16世紀初開始，佛蘭德斯樂派的創作風格由於作曲家們分赴各地演奏、教學、創作而逐漸分流影響到歐洲各地，尤其是意大利，同當地民族風格相會，形成多聲音樂創作中更為豐富、全面的藝術手法，並形成一些新的樂派和不同地區、樂種的創作風格。其中，意大利取代佛蘭德斯而成為當時居領導地位的地區，並形成了一些重要的樂派。

這一時期也是音樂史上文藝復興時期百花盛放、碩果纍纍的階段，由於聲樂複調發展的高潮而被稱為複調音樂的黃金時期。其中包含了天主教聖樂的各個地區和樂派、宗教改革的音樂 (亦包括不同地區)、俗樂複調的各個地區和樂派以及新興、逐漸獨立的器樂。

這一時期音樂風格上多聲部合唱作品創作具有下列特點：

一、調式化仍然是這一時期音樂的基礎，但在後期，通過對半音的運用，尤其是“導音化”的終止格式逐漸向大、小調式集中。

二、聖樂中，聲部數量從四部到八部，甚至更多。五部複調是最常用的，但已經形成後世四聲部基本框架的雛形。

三、模倣複調與和弦式織體常在同一作品中作為對比的音樂風味而出現。

四、對位手法趨於成熟。聲部之間旋律與節奏的統一性與對比性完美地結合。多聲部既有獨立性，又有相互結合諧調的整體性。

五、包含有5/3度6/3度(以及它們的高八度音)的縱向音高結構成為和聲的基本材料與基礎形態。

六、不協和音的處理更為規範化，形成了以後常見的和弦外音式的不協和音形態。

七、“偽樂變音”的應用以及半音化處理的開始，擴展了自然音調式體系并增加了音樂表現的作用。

八、聖樂與俗樂各有自己的樂種和體裁，并有各自的結構和表現形式。

九、貴族階層在宮廷中設立的小教堂，從一定意義上看，具有宗教與世俗混合的特徵。與此特徵相符，這一時期在這類小教堂中存在的多聲音樂，同樣被刻上聖樂與俗樂之間不同程度彼此影響的印記，表現出了宗教與世俗之間相互滲透、相互影響、相互吸引借鑒的一面。

這一時期，也是本文所探討主題的時間範疇，如前所述，具有代表性的複調音樂學派主要有：

1. 威尼斯樂派：其“作品充盈、滲透着世俗精神。作品的音樂色彩華麗，以多重合唱的形式、豐富的織體、人聲與器樂的混合及濃厚的、常常是主調、和弦式的和聲見長”⁽¹⁶⁾。

2. 羅馬樂派：“是聖樂複調創作最重要的樂派。帕勒斯特里那為樂派的領頭人物。帕氏作品中表現了對位寫作的最成熟技巧，如以自然音旋律為主的流暢的聲部線條，勻均平衡的音響，精緻安排的織體，典型的“a Cappella”風格(指教堂室內風格的無伴奏合唱作品)——這種風格成為了複調聲樂的代表性形態”⁽¹⁷⁾。

3. 此外，同時期英國、德國等相關地區作曲家的創作實踐與相應的風格表現，也為16世紀初的複調合唱音樂做出了卓著的貢獻。

16世紀前後葡萄牙多聲部音樂發展狀況

前文提到，西歐多聲部音樂的起源，可追溯到9世紀法國北部的“奧伽農”⁽¹⁸⁾，而“葡萄牙教會同法國教會在整個中世紀期間關係一直十分密切，因此，考慮到這一點，就不能排除有一個可能，那就是在這個時期，葡萄牙可能已經知道并且實行複調音樂，至少零星地這樣做”⁽¹⁹⁾。

然而，“不容爭議的一點是：直到14世紀最後三十多年期間，都一直沒有甚麼文獻資料留存至今，描述當時葡萄牙有任何類型的複調音樂，更沒有任何葡萄牙的複調音樂手抄本”⁽²⁰⁾。由此我們可以看到，當時葡萄牙多聲部音樂同西歐新藝術時期蓬勃發展的音樂潮流相比，是相當滯後的。這中間，除了社會經濟、文化發展的不平衡因素外，一定程度上也同葡萄牙當地部分教堂的禮儀音樂觀念和風格的不同相關。

借助於15世紀初一份文獻中的記載，我們才可以確切地知道葡萄牙王室對法國14世紀後的“新藝術”(Ars nova)的音樂可能是熟悉和有所瞭解的：“事實上，費爾南多國王的弟弟若昂一世本人，也在他寫於1415年後不久的《狩獵書》中間接地證實了葡萄牙王室對‘新藝術’的確是熟悉的，他在書中宣稱(但願他這樣說是為了風趣)，他更喜歡狩獵的熱鬧場面、獵手們的呼喊聲以及獵犬的吠聲，甚於14世紀最著名的法國複音音樂家紀堯姆·德·瑪受(Guillaume de Machaut)的音樂：‘我們大可以說，紀堯姆·瑪受從未創作出這樣美麗協和的旋律。’”⁽²¹⁾

紀堯姆·瑪受(約1300-1377)是14世紀歐洲最傑出的作曲家，也是法國新藝術音樂風格最偉大的代表，由於當時法國在新藝術領域中所處的領先地位，作為中世紀第一位在生前就編纂了自己的作品集並使之流傳於世的作曲家，瑪受的作用就更顯突

出。前文所述《狩獵書》中的風趣比喻，可知悉當時葡國王室對新藝術音樂風格的瞭解程度。

以後，由於同英國王室聯姻，相信在15世紀上半葉英國的複調音樂也在較大程度上對葡萄牙文化產生了影響；而葡國王室同法蘭西勃艮第一佛蘭德斯 (Flemish) 的傳統通婚關係，則毫無疑問會對當時歐洲上述主流樂派的音樂風格有自然、漸進的吸收。“作曲家若斯庚·德·普雷 (Josquin des Prez, 1445-1521) 那一代人的精巧的對位法，尤其是緊隨其後的那一代如塞爾通 (Pierre Certon, 1572年卒)、龔貝爾 (Nikolaus Gombert, 1505-1560?)、勒·熱恩 (Claudel le Jeune, 1528-1601) 或雅納庚 (Clemens Jannequin, 1485?-1550?) 等作者的對位法，似乎當時也傳入了我國，當時葡萄牙的一些手抄本中就有這些作曲家當中某些人的歌曲，可為明證。”⁽²²⁾

以上有關的資料描述，披露了葡萄牙早期多聲部音樂同當時居於文化中心地位的西歐主流音樂圈之複調音樂的聯繫。當然，這種聯繫的實質，是西歐多聲部音樂對葡萄牙的影響。也可以說，當16世紀西歐無論在宗教還是在世俗領域的多聲部音樂 (主要是指聲樂複調藝術)，在文藝復興的高潮中達到黃金高點時，葡萄牙的多聲部音樂也隨聲起舞，逐漸在宗教領域產生一些作品。

16世紀後期及進入17世紀時，葡萄牙的複調音樂方興未艾，有着較為顯耀的表現。這種表現的中心，是當時興盛一時的葡國複調音樂的幾大學派，如埃武拉樂派 (School of Evora) 等。其中，包括了作曲家杜阿特·羅保 (Duarte Lobo, 1565-1646)、曼努埃爾·卡多素 (Manuel Cardoso, 1571-1650)、弗朗西斯科·加羅 (Francisco Garro, 1556-1623)、彼德羅·德·克里斯托 (Pedro de Cristo, 155-1618)、勞倫斯·雷貝若 (João Lourenço Rebelo, 1610-1661) 等著名的葡國複調音樂作曲家，他們所貢獻的作品包括宗教 世俗領域的聲樂和器樂作品。這些樂派在作品的技術和風格上達到的成就，很明顯同稍前16世紀西歐文藝復興盛期作品的成就相關聯。

“16世紀後期，羅馬和威尼斯的多聲合唱作品傳入歐洲許多地區，特別是受天主教及其改革理念影響最強烈的地區，在德國的新教地區也一樣，在其影響下，多聲合唱創作成了聖樂中的重要語彙。”⁽²³⁾“在整個16世紀，這個國家的主要天主教堂、修院和宮廷裡建立起了重要的葡國學派和多聲唱詩班或多聲樂隊，使音樂創作和音樂活動的重要性得到提昇，同時也為隨後幾代出現的音樂家作曲家提供了必需的教育。”⁽²⁴⁾

學者的研究認為：“這些情景首先意味着葡萄牙 [.....] 的音樂是緊隨羅馬模式的——既然羅馬 (樂派) 以一種重要的地位成為當時世界性天主教會音樂背景中的領頭羊。”⁽²⁵⁾

顯然，“從16世紀最後三十多年起，葡萄牙音樂史的主要部分，就必然要在複調聖樂領域中展開。”⁽²⁶⁾這顯然也同該時期葡國因王位繼承危機引致與同樣是葡王室後裔的西班牙菲利普二世的“王位的聯合”⁽²⁷⁾、從而加速了音樂空間的交流有關。

作品探討

本文將就作於16世紀上半葉的《主創世界彌撒曲》的作曲方式以及相應具體的考察指標如結構、調式、聲部組合與織體構成、多聲部縱向結構、低音部形態、半音方式、多聲部的橫向聯繫以及終止式等共八個方面進行分析探討。如前所述，探討將緊密結合同時期或稍前時期的西歐複調音樂作品進行比照，從而對作品在技術和風格上的意義做出結論。

一、關於作品的結構組合

彌撒 (Missa)⁽²⁸⁾ 是天主教禮儀中最重要、最典型的信徒聚集形式，天主教儀式視歌唱為雙倍的祈禱，因此，人聲的歌唱就成為彌撒儀式中重要的輔助。多聲部合唱出現之前，彌撒通常會運用單旋律的格里高利聖詠 (Gregorian Chant)。自表現力豐富的多聲部音樂出現後，彌撒中的歌唱部分即多以複調合唱形式出現並不斷發展，直

至16世紀在無伴奏聲樂複調的黃金時代達到一個歷史高點。

彌撒曲是為教會最莊重儀式中所規定的各個部分所譜寫的音樂。彌撒中的歌唱，按照彌撒的不同特點，分為常規 (Ordinary) 彌撒曲和特定 (Proper) 彌撒曲兩大類。同特定彌撒曲須根據特定的天主教禮儀主題變換內容而且篇幅和組合較為大型的狀況相比，常規彌撒曲則以慣例性的共通特徵，以較小規模的組合存在。在多聲部合唱發展史上，常規彌撒已成為作曲家們在宗教禮儀音樂 (Liturgical Music) 領域中最高為經典和突出的表現方式。

常規彌撒的基本組合為：垂憐經 (Kyrie)、榮耀經 (Gloria)、信經 (Credo)、歡呼曲 [Santus, 習慣上常有一首“讚美曲”(Benedictus) 緊隨之後] 和羔羊經 (Agnus Dei)。在聲部組合中，較多採用一個既定主題作為其中一個基本聲部 (即“定旋律” Cantus Firmus) 來寫作。作為最保守、最嚴謹的做法，作曲家通常會使用格里高利聖詠作為定旋律，有時也會引用當時民間流行的曲調作為定旋律，如勃艮地作曲家杜費 (Guillaume Dufay, 約1400-1474) “是率先在彌撒曲中採用世俗音調作為定旋律的作曲家之一”。⁽²⁹⁾

在 F.G. 科雷亞的《主創世界彌撒曲》中，同慣例的常規彌撒曲相比，在結構組合上很明顯缺少了“榮耀經”、“信經”兩段，在歡呼曲中，也未見通常緊隨其後的“讚美曲”。⁽³⁰⁾ 有觀點認為這“暗示了這部複調彌撒曲最初是計劃在天主教聖灰節週三禮儀 (Ash Wednesday) 或聖週 (Holy week) 中其它的平日 (non-solemn days) 中演唱。⁽³¹⁾ 而“羔羊經”之中，以 miserere (nobis)⁽³²⁾ 的用法取代通常的 dona nobis pacem⁽³³⁾，則表明了這部彌撒曲是為‘濯足週四’ (Maundy Thursday) 而作”。(Bernard Mariano: 《16及17世紀葡萄牙音樂傑作》)⁽³⁴⁾

有意思的是，在末尾加添了常規彌撒曲通常不包括在內的“Deo Gratias”(感謝主)一段，其意為信眾對彌撒儀式結束時的呼應。如此，加

多了一個補充式的段落，在音樂整體的組合上，也起到一定的平衡作用。這種樣式雖非完整的常規彌撒曲結構，但作為較為簡化的組合，也為人們所接受。

這首彌撒曲各章的詞意分別為：

1) 垂憐經：上主，求祢垂憐；基督，求祢垂憐；上主，求祢垂憐。(每句兩次)

2) 歡呼曲：聖，聖，聖，上主，萬有的天主，祢的光榮充滿天地。歡呼之聲，響徹雲霄。

3) 羔羊經：除免世罪的天主羔羊，求祢垂憐我們；除免世罪的天主羔羊，求祢垂憐我們。

4) 感謝天主：感謝天主

曲中以正統、保守的教會方式，採用格里高利聖詠作為定旋律：

第一組：譜例1 (原聖詠)

譜例2 (“垂憐經”首段的高音部旋律-定旋律)

譜例3 (“垂憐經”末段的高音部旋律-定旋律)

聖詠除了如例2、例3中用作定旋律聲部外，也在第一章“垂憐經”中共三個段落的首段和末段之前以單聲部的方式吟唱，並在最後的“感謝天主”段落前再次領誦，不僅顯現了第一樂章的前後呼應意味，也呈示出整首彌撒曲的首尾再現結構。

第二組：譜例4 (原聖詠)

譜例5 (“垂憐經”第9小節-15小節，第三聲部-定旋律)

第三組：譜例6 (原聖詠片斷) (選自戴定澄. 2001, 5)

譜例7 (“歡呼曲”前6小節，第二聲部-定旋律)

以“垂憐經”為例，定旋律前後共出現了三次，每次出現時，在和聲關係、節奏、終止方式等方面均有變化，既披露了作者對原作定旋律的重視和處理手法的靈活，也顯示出同“垂憐經”三段式結構 (Kyrie eleison; Christe eleison; Kyrie eleison) 的相匹配。有意思的是，與早期多聲部彌撒曲通常在第三聲部安排定旋律的狀況不同，這首彌撒曲的定旋律聲部較多採用了最高聲部安排 (包括第一樂章垂憐經三個段落中三次出現在

高音部，以及末段的全部高音部)；在“歡呼曲”的開始部分，則在單聲部聖詠領誦之後，將其作為定旋律安排在合唱的第二聲部(見第三組例)；而在第一樂章的第九小節(即“垂憐經”的第二部分 Christe eleison)開始，則按舊式傳統在第三

聲部(Tenor)加入前例第二組的聖詠定旋律，在同一個部位，同上方延續着的第一組聖詠定旋律並列對位而行，頗顯樂趣。

彌撒的組合與主題結構，從一定意義上說明了該曲簡易、凝練的風格——也是與當時西歐

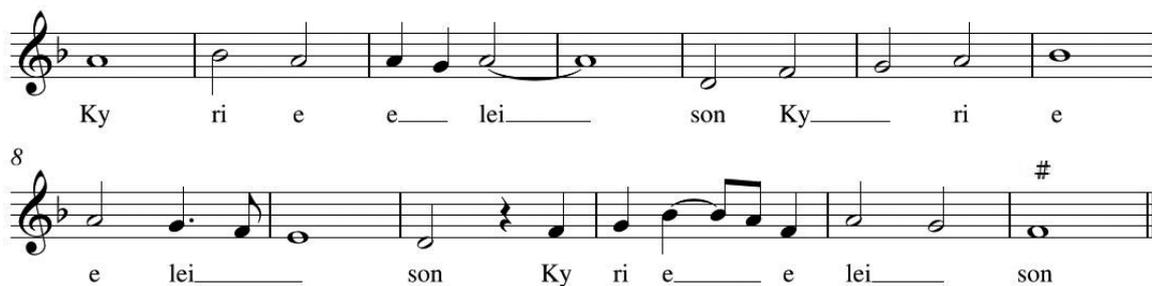
[譜例1] (原聖詠)



[譜例2] (“垂憐經”首段的高音部旋律-定旋律)



[譜例3] (“垂憐經”末段的高音部旋律-定旋律)



[譜例4] (原聖詠)



[譜例5] (“垂憐經”第9小節-15小節，第三聲部-定旋律)

Chri ste e lei son Chri ste e lei son Chri

Chri ste e lei son Chri ste e lei

Chri ste e lei son Chri ste

Chri ste e lei son Chri ste e lei

[譜例6] (原聖詠片斷) (選自戴定澄, 2001, 5)

[譜例7] (“歡呼曲”前6小節，第二聲部-定旋律)

San ctus San ctus San ctus Do mi nus De

San ctus San ctus Do mi nus De us Sa

San ctus San ctus San ctus Do mi nus De us Do mi nus

San ctus San

文藝復興時期大作曲家作品的豐富表現有所不同之處，同作者以一位天主教神父和歌手的視角寫作相關。

二、關於作品中的調式安排

16世紀上半葉，西歐的教會調式 (Church Models) 理論與實踐，在原來中世紀四類八種，即多里安 (Dorian)、弗里幾安 (Phrygian)、利底安 (Lydian) 及密克索利底安 (Mixlydian) 的正格調式 (Authentic Modes) 和變格調式 (Plagal Modes) 的實踐基礎上，在理論上有了新的突破：理論家格拉萊恩 (Henricus Glareanus, 1488-1563) 通過對當時大量作品的分析，重新論證、介紹了各類調式形式，提出除了前述調式，還應包括愛奧利亞 (Aeolian) 和伊奧尼亞 (Ionian) 的正格和變格調式。同時，調式的移位概念，引起關注 (由於調式的移調現象，格拉萊恩甚至認為部分調式都

在向着伊奧尼亞和愛奧利亞即今天的大小調式靠攏)，這使得一定的調式在不同音高位置上出現的實踐，在理論上得到了證實。當時的理論家們還注意到多聲部作品的各個聲部之間存在着不同調式組合的可能性。

F. G. 科雷亞的《主創世界彌撒曲》中的“垂憐經”和“信經”，採用了文藝復興時期作曲家多用的多里安 (Dorian) 調式加一個降號的處理方式。這種方式最初是為了避開較為重用的F音上方的增四度三全音而使用的。由於這類方式的廣泛運用，真正引起了理論家的關注和探討，也正是上文所提及格拉萊恩增補兩個調式以及類似於愛奧利亞調式移位 (類似於今天的D小調) 的例證。因此，按照16世紀西歐新的理論，“垂憐經”和“信經”的調狀況應詮釋為D音上的愛奧利亞調式：[譜例8]、[譜例9]。

[譜例8]

[譜例9]

而後二段（“羔羊經”和“感謝主”）則去除了一個降號，還原為較為典型的多里安調式：[譜例10]、[譜例11]。

[譜例10]

[譜例11]

就各聲部的調關係而言，“羔羊經”和“感謝主”中除了第三聲部 (Tener) 外，基本上屬於單一調式。第三聲部具有較為明顯的弗里幾安調

式特徵，尤其當作曲家多次使用典型的弗里幾安調式下行四音列以及運用弗里幾安二度之後：[譜例12]、[譜例13]。

[譜例12]

Example 12 is a four-part musical setting. The top staff (Soprano) features a melodic line with eighth and sixteenth notes. The second staff (Alto) has a similar melodic line with some rests. The third staff (Tenor) shows a more complex rhythmic pattern with beamed notes and rests. The bottom staff (Bass) provides a steady bass line with quarter and eighth notes. The piece concludes with a final cadence on a whole note in each part.

[譜例13]

Example 13 is a four-part musical setting. The top staff (Soprano) has a long melodic line with a sharp sign and a fermata. The second staff (Alto) has a long melodic line with a fermata. The third staff (Tenor) has a long melodic line with a flat sign and a fermata. The bottom staff (Bass) has a long melodic line with a fermata. The piece concludes with a final cadence on a whole note in each part.

就調式安排而言，愛奧利亞調式因素、調式移位因素以及多聲部不同調式並存因素的存在，說明作品同當時西歐主流彌撒曲的潮流是相符的，作品中調式的表現方式顯示了作者力圖理智地保存教會音樂相對單純和簡樸精神的一面。

三、關於作品中的聲部組合與織體構成

如前所述，16世紀的西歐聖樂中，聲部數量大多為四部到八部的組合，也有更多的聲部組合

形式。雖然五聲部的複調組合是最常用的，但實際上，從佛蘭德斯樂派開始，已經大致形成以四個聲部作為多聲部組合的基本框架，即無論四聲部還是四聲部以上的組合，在聲部層次（如音域）和聲部的作用（如高、次高、中、低聲部的各自功用，不同於早期對位方式將多聲部中各個聲部視為相等的觀念）、縱向音程結構（如類似於後來的四部和聲式的和絃結構）等方面，其內在框架

的本質是四個聲部的功能。“四聲部的形成，符合‘自然的’人聲聲部音域，以及由此組成的完全的歌詠合唱⁽³⁵⁾；因此，當時不少多於四聲部的作品創作，作曲家通常亦視其為一種對四聲部的強化、加花、補充，其四聲部的基本內涵則已基本確立。[譜例14]⁽³⁶⁾、[譜例15]⁽³⁷⁾

[譜例14]

[譜例15]

上兩例分別選自15世紀下半葉文藝復興初期佛蘭德斯樂派作曲家 J. 奧克岡的彌撒曲《武裝的人》(L'Homme Arme) 中的“垂憐經”和“光榮經”。從例中可以看到，無論是六聲部還是五聲部，其本質內涵均同四聲部的意義相似：前例的 B.I 是 T 的加強聲部，S.I 同 S.II 屬同一聲部；

後例雖標記為六個聲部，但顯然是四個聲部的基礎構架。兩例中，各聲部各就其位，分別擔當自己聲部的責任(主題的、對位的、和聲的、低音基礎的)，雖然前例的 B.I 聲部曾短暫地低於 B.II 聲部(這種情況通常發生在更早期的作品中)，一方面可以認為是早期作品手法的遺跡，另一方面可

以看到，這個聲部其實是T聲部的加強而已。作品中多於四個聲部的旋律線條，均不同程度上成為基礎四聲部的輔助。因此，奧克岡的彌撒曲《武裝的人》的聲部組合，亦如其在樂譜上特別指出的、是“以四聲部為基礎的彌撒”。⁽³⁸⁾

上述聲部狀況，一定程度上表現出西歐16世紀多聲部作品基礎性的聲部組合形態。

《主創世界彌撒曲》的全曲，自始至終均由四聲部組成。觀察其聲部的性質，同15世紀下半葉開始形成的以四聲部為基礎的作品寫作方向基本是一致的。[譜例16 (見例8)]

就織體構成而言，在16世紀西歐的多聲部合唱作品中，由於作曲手法的發展，並應和各複調樂派和基督新教的興起，出現了較為豐富的織體狀態方式，作品中可以一種織體狀態為主，也可同時或前後安排不同的織體狀態。其中，主要包括了較為典型的複調對位(含模倣)織體、類似於主調的和弦式織體、複合唱織體等，在《主創世界彌撒曲》中，或多或少地，包含了上述織體形式：

1. 和弦式的織體

[譜例17]、[譜例18]

上兩例呈現出和弦式的織體，上下聲部基本

[譜例17]

[譜例18]

上以“點對點”的對位方式結合，相對減弱了橫向聲部綫條的獨立性，而加強了歌唱聲部歌詞在表達上的一致性。曲中較多的出現這類織體狀態，使得歌詞的表現力更為集中、凝練。

2. 對比複調的織體

[譜例19]、[譜例20]、[譜例21]

[譜例19]

[譜例20]

[譜例21]

此三例更多地呈現出對比複調的織體特點，各聲部在旋律上相互獨立、節奏上相互對比、又符合對位音程法則的流動，較為明顯地披露了複調織體的真諦。但在作品中，相對少見這類形式，而且聲部之間的複調對比度大多並不強烈，

沒有過分花飾的綫條對比，這方面也反映了作者簡約的創作特點。

3. 模倣複調的織體

[譜例22]、[譜例23]

[譜例22]

Example 22 is a four-staff musical score. The top two staves are in treble clef, and the bottom two are in bass clef. The music is in a key with one flat (B-flat major or D minor). It features intricate counterpoint with various rhythmic patterns and melodic lines across all four parts.

[譜例23]

Example 23 is a four-staff musical score. The top two staves are in treble clef, and the bottom two are in bass clef. The music is in a key with one flat (B-flat major or D minor). It features intricate counterpoint with various rhythmic patterns and melodic lines across all four parts.

由前例可以看到，在第二聲部先出現一個下行四音列，之後逐步在第三聲部、第一聲部以及第四聲部，以變化(移位、擴大等)的下行四音列作模倣。從第四小節開始，第三聲部出現了一個倒影式的上行四音列，緊接着在第一聲部、第二聲部在下方五度音上出現一個模倣。作為模倣複調織體而言，此例無論是主題的特徵，還是模倣的具體手法，都顯得較為簡易。尤其是由於主題的音列化以及上下聲部一定程度上的“點對點”的性質，模倣的效果是被降低了的。

後例則在低音部先出現一個主題動機，隨之在高音部作同音級的擴大模倣，緊接着又在第三聲部以五度關係對動機作出模倣。

這個模倣的效果相對比較明確和構思巧妙，在曲中並不多見。

4. 分組合唱的織體

[譜例24]

這類織體登峰造極的例子，是16世紀威尼斯樂派加布里埃利叔侄 (Andrea Gabriel, 1520-1586; Giovanni Gabrieli, 1553-1612) 的複合唱 (Double Choir) 織體作品，其特徵是雙合唱團的分組複調織體。在15世紀後佛蘭德斯作曲家的作品中，已經出現類似的手法的雛型。

該例並非為真正意義上的複合唱，但作為具象徵意義的片斷，上方兩個聲部同下方兩個聲部形成一個對比複調的關係，而每一組兩個聲部又以和音式織體構成，形成兩組合唱的形態，這也顯示了16世紀初葡萄牙複調作品中已經有這一類織體片段簡易的表達方式。

[譜例24]

The musical score for Example 24 consists of four staves. The top two staves are in the treble clef, and the bottom two are in the bass clef. The music is written in a simple, rhythmic style with a mix of quarter and eighth notes, illustrating a four-part setting with a contrast between the upper and lower pairs of voices.

5. 混合型織體

[譜例25]、[譜例26]

[譜例25]

The musical score for Example 25 consists of four staves. The top two staves are in the treble clef, and the bottom two are in the bass clef. The music is written in a simple, rhythmic style with a mix of quarter and eighth notes, illustrating a mixed texture with a contrast between the upper and lower pairs of voices.

[譜例26]

顧名思義，混合型織體是在多聲部複調作品中，綜合同時運用多種織體因素的表現手法。從某種意義上說，前述分組合唱織體由於包含了和弦式與對比複調兩種型態，亦可看作是混合型織體的一種。

前例上方二聲部為帶有一定對比因素、但基本呈“點對點”和音式的織體，下方二聲部則為一個節奏變化的模倣織體。

後例在和弦式（點對點）的織體基本框架中，第二聲部出現了一個相對流動的線條，之後並由低音部作延續，同其它聲部構成對比複調的關係，這種織體手法在作品中較為多見。

就織體構成而言，作品在橫向複調思維的基礎上，根據音樂陳述的需要，綜合運用了多種形式，一定程度上體現了當時西歐文藝復興中心地區早期作品的狀況。相對而言，作者顯然更注重織體的簡煉形式對歌詞表達的作用，橫向線條的流動、對位、對比以及片斷、小規模的模倣，均由於總體聲部節奏上的相對齊整和規則，未能突破和弦式總體結構的基本框架。對此，一方面可認為是作品尚缺乏西歐16世紀作品中複調藝術手法的精緻、豐富和複雜性；另一方面則可理解為

作者關注一種清晰、明確、簡要地表達詞意和宗教氛圍的意圖——重禮儀的嚴肅性表述而適當降低音樂表層技術呈現的華麗性。

四、關於多聲部的縱向音程結構

由9世紀“奧伽農”中所承認的四、五、八度縱向諧和音程結構開始，多聲部音樂經歷了長時間的理論和實踐的演化，至16世紀，多聲部作品中的縱向音程結構已形以三、六度音程為主的形態。由於當時已形成以四個聲部作為基礎的多部方式，在三、六度為主的縱向音程結構中，很自然地再構成八度、五度和四度音程。其中，四度音程被認為具有雙重性：當其居於上方聲部時被認為是協和的，而當其處於下方聲部時（類似於調性和聲中的四六和弦），則被認為是不協和的。上述的觀念，形成了最初的類似於調性音樂中“三和弦”的多種結構，也導致了一定意義上的和弦式基礎低音的形成。雖然當時尚未構成理論意義上建立在大、小調式三和弦及其轉位形式基礎上的調性和聲體系，但三和弦結構已經成為“呼之欲出”的體系了。

在《主創世界彌撒曲》中，較程度上披露了西歐15世紀音樂已形成的縱向音程結構。[譜例27]

[譜例27]



上例中，如以今天的d小調（類似）概念來觀察，則可看到其縱向結構已經類似於 I, IV I, IV⁶, III⁶, IV I, IV III, VI 的狀態，而且每個“和弦”均有類似於調性四部和聲中三和弦的標準、規範的重複音（除了作為“經過性和弦”的“III⁶”外，均重複“三和弦”的根音）。

此外，時時也有類似於“七和弦”的（經過性七音）結構出現：[譜例28]

全曲由始至終比較完整地使用了上述結構，這種類似於大小調調性和聲中的“和弦”結構，實質上是多聲部音樂在音程協合關係的理論與實踐中長期發展、演變的成果，為以調性和聲的和弦理論與實踐做了充分的準備，奠定了牢靠的基礎。

顯然，作曲者對這類手法是熟悉的。

五、關於多聲部的低音形態

這部四聲部彌撒曲中的低音部，既包含著早期純對位聲部的特點，也較程度上表現出15世紀下半葉西歐多聲部合唱作品中已經顯現出的和聲基礎性低音的功能，以下為作品中以幾種方式呈現的低音部：

1. 作為對比複調聲部之一的低音部

[譜例29]、[譜例30]

這類低音部形態，是以14世紀法國新藝術風格音樂風格為代表的作品中的慣常用法，即將低音部視為對位聲部之一，功能同其它聲部相若。

2. 作為模倣複調聲部之一的低音部：

[譜例31]

該例低音部先出現一個主題，由S聲部、A聲部在第二小節作先後的緊接模倣。

[譜例32]

該例的低音部，由第二小節開始，對上方第三聲部第一小節出現的主題作節奏變化的主題模倣。

[譜例33]

第二小節，低音部對第一小節的第二聲部出現的下行四音列、以及第三聲部在第二小節出現的模倣進行緊隨的移位模倣。這類方式曾在佛蘭德斯作曲家的手中得到廣泛使用。

3. 作為定旋律呈示的低音部

[譜例34]

該例為“羔羊經”中的片斷，“羔羊經”的聖詠定旋律可參[例1]與[例4]，定旋律在“羔羊經”中以一種“時隱時現”的方式出現。

上述三類低音部形態，均可視為新藝術時期及稍後的佛蘭德斯樂派作品手法的遺存。

[譜例28]

[譜例29]

[譜例30]

[譜例31]

Musical score for Example 31, featuring four staves of polyphonic music in a single system. The top two staves are in treble clef, and the bottom two are in bass clef. The music consists of rhythmic patterns and melodic lines with various note values and rests.

[譜例32]

Musical score for Example 32, featuring four staves of polyphonic music in a single system. The top two staves are in treble clef, and the bottom two are in bass clef. The music consists of rhythmic patterns and melodic lines with various note values and rests.

[譜例33]

[譜例34]

4. 作為對位附加音程聲部的低音部
[譜例35]、[譜例36]、[譜例37]

[譜例35]

[譜例36]

[譜例37]

三例的低音部，分別同第三聲部(前二例)或第二聲部(第三例)的旋律如影隨形，以三度音程關係對之附加和加強，而其本身的獨立性則被大大減弱了。

5. 作為和聲基礎性聲部的低音部

[譜例38]

[譜例38]

上例中，低音以二分音符的時值，充當着穩健的類似於下列和弦基礎音的功能：

d: I-IV I-IV⁶ III⁶-IV I-IV- [譜例39]

[譜例39]



上例為“垂憐經”的終止處，低音部作為上方縱向和音結構的基礎，代表了類似於d小調的I⁶-IV⁶ I-³I-的和聲變格進行。

[譜例40] 為“羔羊經”的終止，低音聲部成為V-I-V- I 的明確支撐點。

[譜例40]



和聲基礎性的低音部在作品中對總體調式發揮着一種肯定和鞏固的作用，尤其當處在作品每個段落的開始與結束處時，這種特徵就更為明顯了。這類低音部形態，由15世紀下半葉佛蘭德斯作曲家作品中開始顯現其功用，為16世紀文藝復興盛期意大利多聲部作品的聲部寫作奠定了重要的觀念基礎。

六、關於半音化狀態

16世紀上半葉，西歐的多聲部音樂在經過長期的實踐與理論的發展，在自然音調式體系基礎上，由最初包含在對位規則中的“偽樂”(Music false, Music ficta) 的理論與實踐，產生了當時複調合唱作品最重要成果之一的、豐富又具獨立運用特點的半音化進行。

這類半音化進行，部分地延續了之前“偽樂”的規則。

14世紀對位手法開始形成，“由於聲部進行的音程方面的要求，和聲終止式進一步明確的需要，以及求得更美好的和聲音響的願望，使得變音的應用成為勢所必然的結果，並由此提出了‘偽樂’的應用規則。”⁽³⁹⁾“偽樂一詞來源於調式中對自然音階的變化處理。應用這種半音變化，除了強調避免三全音，增加聲部運動的半音(導音)性和旋律線條的流暢性外，最根本的目的是為了求得音響的美妙動聽。最初稱‘Music false’，以後改稱為‘Music ficta’。此詞最早可能出現在13世紀，到14世紀隨着對位理論的出現和逐步發展，‘偽樂’的規則也有了較為詳細的理論表述。‘偽樂’理論是初期對位法則的重要特徵之一。”⁽⁴⁰⁾

就13世紀偽樂使用的規則與要求，理論家們提出：

1. 當小三度以上行二度進行的對位聲部進入五度或其他完全協和音程時，必須變為大三度。

[譜例41]

2. 當小六度上行二度進行的對位聲部進入八度或其它完全協和音程時，必須變為大六度。

[譜例42]

3. 當大三度以下行二度進行的對位聲部進入同度，五度或其它完全協和音程時，必須改變為小三度。[譜例43]

4. 當大六度以下行二度進行的對位聲部進入八度或任何其它完全協和音程時，必須變為小六度。[譜例44]⁽⁴¹⁾

5. 避免不協和音程：增四度(減五度)而添加變音。當B同F構成和音時，以B音為主時用#F，以F音為主時則用bB。

6. 三聲部時，終止處進入八度和五度時，上方兩個聲部均要昇高半音而形成“雙導音終止式”。其間包含着大六度反向級進至八度與大三度反向級進至五度的疊置。[譜例45]

7. 聲部進行時，兩個相同音中間的助音須升高或降低半音。[譜例46]⁽⁴²⁾

桑桐先生也指出“這一時期的變音應用方法由於不同的要求和規則，因而並未形成統一的類型，而是各具特點。”⁽⁴³⁾

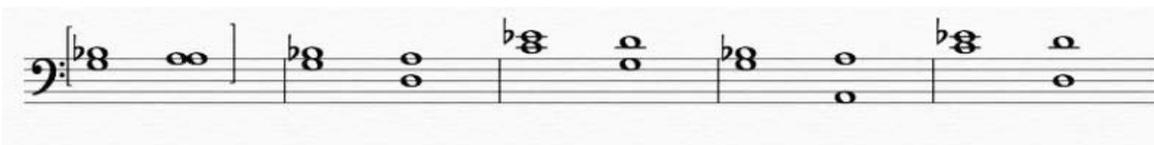
[譜例41]



[譜例42]



[譜例43]



[譜例44]



[譜例45]



[譜例46]



“有的理論家曾將當時‘偽樂’的應用歸之為‘為了必需的理由’和‘為了美的理由’。”⁽⁴⁴⁾

“貝爾蒙地在《論對位》一書中談到，偽樂就是在看來沒有音節的地方偽裝音節或者加一些音節，偽樂的發明祇是為了潤色某些祇有偽樂才能潤色的音節。”⁽⁴⁵⁾

上述半音的運用手法，是普遍存在於文藝復興時期之前多聲部音樂作品之中的“偽樂”的一些主要規則，當時有關偽樂中變音的規則和理論，在應用中更多地是由受過訓練的歌唱家來詮釋、執行的，不一定都在樂譜上明確標示出來，而是在實際執行中貫徹這類規則。現代出版的早期多聲部作品樂譜中的變音標記，大多為後人根據當時的偽樂規則作整理附加。

作為一種在自然調式體系上附加半音的初期手法，偽樂更多的作用是加強縱向或橫向音程的諧和性，以及兩個縱向結構之間聲部流動上的傾向性，是一種結合自然調式系統上的輔助和補充，尚不具有相對獨立的作用。

16世紀，自然音體系中的半音化進行已較為明確地突破了偽樂的框架，在保留和延續部分偽樂規則的背景下，進一步加強了半音本身的獨立性，提昇了半音在旋律中的表情和色彩意義，大大豐富了半音表現的多樣性，使半音化程度在當

時登峰造極，達到一個相對的歷史高點。

在《主創世界彌撒曲》中，半音的存在方式主要包括：

1. 因終止式的縱向音程之間的關係產生的半音：[譜例47]、[譜例48]

如前所述，當小六度上行二度進行的對位聲部進入八度或其他完全協和音程時，必須變為

[譜例47]



[譜例48]

Example 48 shows a four-staff musical score. The top staff has a treble clef and a key signature of one flat. It contains a whole note chord with a sharp sign above it. The second staff has a treble clef and contains a melodic line with eighth and quarter notes. The third staff has a treble clef and contains a melodic line with quarter notes. The bottom staff has a bass clef and contains a whole note chord with a flat sign below it.

[譜例50]

Example 50 shows a four-staff musical score. The top staff has a treble clef and a key signature of one flat. It contains a whole note chord with a sharp sign above it. The second staff has a treble clef and contains a melodic line with a slur over two notes. The third staff has a treble clef and contains a melodic line with quarter notes. The bottom staff has a bass clef and contains a whole note chord.

大六度。當大三度以下行二度進行的對位聲部進入同度，五度或其它完全協和音程時，必須改變為小三度。上述兩例中，前例為大三度改為小三度的例子（C音變為 \sharp C音進入D音同度）；後例為小六度改為大六度的例子（E音變為 \flat E音，進入D音八度）

2. 滿足結音“和弦”的諧和度需要而應用的半音：[譜例49]、[譜例50]

[譜例49]

Example 49 shows a four-staff musical score. The top staff has a treble clef and a key signature of one flat. It contains a melodic line with quarter notes and a sharp sign above the final note. The second staff has a treble clef and contains a melodic line with a slur over two notes. The third staff has a treble clef and contains a melodic line with quarter notes. The bottom staff has a bass clef and contains a whole note chord.

中世紀音程協和的基本觀念認為五、八度以及在上方聲部的四度和聲音程最為協和，以後逐漸開始接受三、六度音程，但較為排斥小三度音程，尤其是結音“和弦”中，由長期以來的八、五度音程，到以後可以接受大三度音程。中世紀後期雖然在作品內部已開始接受小三度，但並不習慣結音“和弦”中出現小三度，因此必須將之以半音的形式變為大三度音程。顯然，這部作品的觀念是相對嚴謹和保守的。

3. 作為“輔助音”特點的半音

[譜例51]、[譜例52]、[譜例53]、[譜例54]

上述半音在該作品中最為多見，很明顯，亦符合前述“偽樂”特徵。

4. 為滿足調式四音列音程關係而產生的半音：[譜例55]

上例形成的半音狀況，使得四音可以形成某種調式特徵的音列。這種四音列，也是中世紀調式構成的基本要素。就音階的總體風格而言，這部作品較為傾向於自然音體系的構成方式，而相對少用半音。由前述例子的半音情況來看，基本上仍處於“偽樂”階段的表現特點，作為教會自然調式內部的一種輔助式的補充，尚不具有獨立的功能，符合作品自然音體系風格的特點。

[譜例51]

[譜例52]

[譜例54]

[譜例53]

[譜例55]

一方面，我們可以看到作品相對缺乏半音化的獨立表情和旋律“繪詞”及必要的半音色彩追求，使得橫向線條相對簡易；另一方面，我們則體察到作品的清純、自然、樸實的表現，以及一種相對虔誠的祈禱風格。

七、縱向和音結構之間的聯系方式

同文藝復興中心地區多聲部音樂的發展成果相符，在《主創世界彌撒曲》中，縱向和音較為完整地使用了類似於調性和聲中的“三和弦”和少量“七和弦”的結構，以及類似三和弦、七和弦的“轉位”結構。以四聲部而言，對“三和弦”的重複音亦已初見規範。顯然，當時尚未有調性和聲及相應和弦結構的理論，但正是這些作品中的實踐，使以後的調性和聲理論呼之欲出，為調性和聲理論奠定了一定的實踐基礎。

同多聲部縱向和音結構的成果相匹配，各個和音結構相互之間，在這首作品中亦已形成具一定的類似於調性音樂中和聲進行規範的聯系方式，不僅讓我們了解到16世紀初葡萄牙多聲部音樂在這個範疇所達到的程度，也從相當的意義上讓我們認識到之後調性音樂中和聲相互進行各類聯系方式的源頭及原由。

具體而言，《主創世界彌撒曲》中縱向和音

間的聯系方式主要包括了下列方式：

1. 類似於調性和聲正格 (Authentic) 進行的聯系：[譜例56] [譜例57]

上述兩例中，前例是“垂憐經”之中的一個段落終止處，曲中多處縱向和音結構的聯系，均運用類似於大小調性和聲中V-I的進行，說明當時的音響觀念已認識到低音上四下五音程關係的、類似於“屬-主”的進行是一種將較為肯定的、具有一定“傾向性”的聯系方式。

後一例中可以看到，自然調式的“V”級通過類似於和弦七音的經過式下行進入到類似於“I”級“和弦”的三音，之後應用“偽樂”原則（小六度進入八度時需變化大六度），以類似於調性和聲中VII⁶-I的方式作兩者的聯系。

兩例的聲部連接上，均有較成熟的處理手法：前者作為終止的用途，為“完滿”(perfect)的“上四下五”的類似於“屬-主”的低音進行，上方聲部則各行其職，或保持、或“導音”解決至結音、或平穩進行；後者作為作品內部經過性的用途，採取級進性的低音線條，而上方聲部的安排則巧妙妥帖，在不影響對位線條和對位音程規則的前提下，有較為平穩、悅耳的音響，早期在VII-I進行中常出現的平行五度已不復存在。

[譜例56]

[譜例57]

2. 類似於調性和聲“變格”(Plagal)進行的
聯繫：[譜例58] [譜例59]

該兩例均為類似於大小調性和聲中“IV-I”
的進行，同類似於“正格”的較強力度的進行關
係相比，這類進行具有力度較弱、相對較為抒情
的對比性質，通常可以表達一種委婉、柔性的和
聲聯繫。

3. 弗里幾安(低音)下行四音列的進行：[譜
例60] [譜例61]

前例在弗里幾安下行四音列的低音基礎上，
形成一個類似於英國早期“複波東”(46)式的

“平行六和弦”；後例則在不同的聲部分別以平
行三度或外聲部反向進行(避免平行五、八度)作
安排，一方面顯示了三、六度音程的豐滿和諧觀
念已被牢固樹立並為人所重用；另一方面則反映
出教會調式在向大、小調式靠攏的時候，唯弗里
幾安調式及其音列仍能繼續其較為明顯的教會自
然調式特徵而存在。[譜例62]

此例的弗里幾安音列位於高音部，雖然省略
了下方低音聲部，但仍可清晰見到類似於調性和
聲的 I-III-IV-I 的進行，這也是調性和聲中運用
“弗里幾安進行”的源頭之一。

[譜例58]

[譜例59]

[譜例60]

[譜例61]

[譜例62]

此二例中，當低音部以二度關係上行時，高音部均採用反向二度進行的方式，使得和聲在對位聲部中的音響均衡、豐滿，而避免產生平行五、八度的效果。這種手法，也在後世被引為經典的聲部處理方式之一。

5. 低音為三度關係的進行：[譜例65] [譜例66]

4. 低音二度關係的進行：[譜例63] [譜例64]

[譜例63]

[譜例65]

[譜例64]

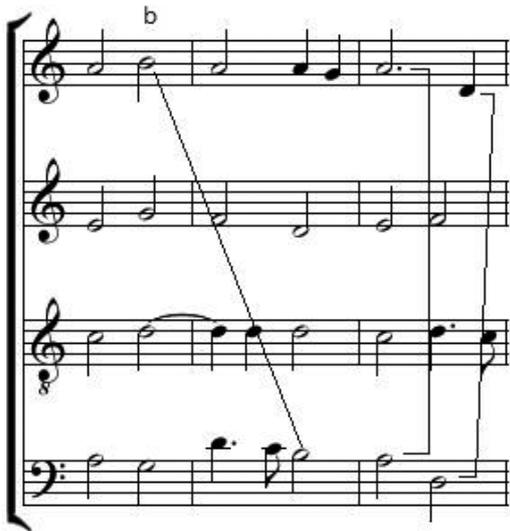
[譜例66]

上兩例中的三度關係低音，類似於調性和聲中的三度根音關係的和聲進行（前例為類似 IV-VI 的進行，後例為類似於 I-III 的進行），可以清楚地看到，在聲部進行中，均已採用後世普遍使用的保持二個聲部共同音的手法。是調性和聲中，三、六度根音關係和弦在聲部平穩連接時保持兩個共同音手法之規則的雛形。

6. 對斜及平行八度的進行：

這類進行，在當時大多主流作曲家的作品中已不復存在，其特徵表現了初期作品手法的遺存。[譜例67]

[譜例67]



該例中，按照樂譜記錄，第一小節高音部的降B音同第二小節低音部的還原B音造成對斜（按照當時的“偽樂”規則，通常由C級進下行到A音之間的B音，均應作降低半音處理。如若按此規則，則“對斜”不應存在）；第三小節兩個縱向結構之間，高音部同低音部構成音程的延遲平行八度進行。

八、終止方式

從最初出現的多聲部音樂開始，各類和音在作品段落或全曲結束時的終止方式，由於其成為和聲進行及其歷史演化的一個聚焦式的縮影，表

現和披露了調性和聲的演化踪跡，既遺存着前階段的和聲經驗，又代表着其時階段的和聲發展成果，並明顯地影響到後世的和聲技法發展，成為多聲部作品演化水準的重要標誌。

在《主創世界彌撒曲》中，終止式有如下的表現形式：

1. 類似正格、變格式的終止

此類形式在本文第七部分已有較為詳細的論述，此略。

在佛蘭德斯作曲群體的作品中，這類終止方式有了較為定型的表現，其特點是低音部類似於四、五度和弦根音的關係，這種“根音”關係也是佛蘭德斯作曲家（如奧克岡的作品），被視為建立起基礎性低音部概念的一個重要依據，也為日後調性和聲，尤其是大、小調式中主、屬、下屬三大基本功能在理論和實踐上的確定作了重要的預備。

毫無疑問《主創世界彌撒曲》的寫作，已經吸收了這類終止方式的成果。

2. 早期作品中 6/3 - 8/5 終止式的遺存

6/3 - 8/5 的終止，意為終止式中前一縱向和聲音程結構的低音同上方兩個聲部的音程關係分別為三度和六度（類似於三和弦第一轉位）；而終止式結束音位置上的縱向和聲音程結構的低音同上方兩個聲部的音程關係，則分別為五度和八度（類似於省略三音的三和弦可參見 [譜例45]）。

這類終止方式，在14世紀新藝術時期的作品中多見。當時，一方面尚未認定三度音程在結音和弦中的地位，同時也尚未建立起對比力度較大的四、五度（根）低音關係的終止，而是以相對平衡，對稱的各類部的旋律線條進行終止的滙結。在終止處的六度音程進入結音八度音程時，如前所述，當六度為小音程，則須應用變音將其改變為大六度音程，由於當時的調式（如多里安、密克索利底安）結音之前的七音，與結音均為大二度音程關係的自然音，其下方聲部同該七音構成的六度，必然是小六度，故如需符合上述規則，均必須將六度作變音改變，通常的做法為升高七級

音，在縱向上構成大六度，在橫向上的上方聲部構成類似於調性音樂中“導音-主音”的進行——事實上，這種做法成為了日後教會調式向大，小調式靠攏、歸納的最重要的“誘發”因素。

14世紀，三聲部的作品普遍興起，在二聲部構成的六度進入八度的規則基礎上，加入多一個聲部時，慣例是 6/3 - 8/5。

[譜例68] (利底安終止：紀堯姆·德·瑪受 (Guillaume de Machaut)：AGNUS DEI (戴定澄 2008, 7最後2小節)⁽⁴⁷⁾

[譜例69] (多里安雙導音終止：鄧斯泰布爾 (John Dunstable, 1385-1453) SANCTA MARIA⁽⁴⁸⁾

[譜例70] (多里安調式蘭迪尼終止：班叔瓦 (Gilles Binchois, 1400-1460) DE PLUS EN PLUS SE RENOUVELLE⁽⁴⁹⁾

[譜例68]

[譜例69]

[譜例70]

上述三例均為6/3音程進入8/5音程的終止方式，不同之處在於：第一例為利底安調式終止(第三聲部的E音，其實是高音部的重複)，其六度本身即為大六度音程，縱向和聲音程關係亦為協和關係(外聲部大六度，上方純四度，下方大三度，按照對位規則，處於上方聲部的四度音程為協和音程而被承認)，故利底安調式終止是當時最“自然音體系”的終止方式。

第二例為多里安調式的6/3-8/5的終止方式，當外聲部小六度變化為大六度時，原為自然音的內聲部即同高音部構成三全音狀態，在較為保守的14世紀初，不被認可，因此，會根據前述“偽樂”原則，同時將內聲部相應升高。如此，和聲縱向音程結構形成同利底安終止式相同的純四度協和音程關係，同時可以看到上方兩個聲部均對結音和弦的相應聲部構成半音傾向聯繫，按照後世的“導音-主音”的觀念來看，似乎可稱之為“雙導音”式終止。同前述利底安調式終止比較，很明顯，“雙導音終止”的本質同“利底安”終止無異。

第三例為密克索利底安調式的6/3-8/5的終止，同前二例相比，高音部在“導音”之後，並

未即刻“傾向性”地“解決”到主音，而是曲折先下行級進，再進入主音，具有一種裝飾性的特點，效果委婉。這種方式也被稱之為“蘭迪尼終止”。不難看出，“蘭迪尼終止”的構成內核，亦為“雙導音”或“利底安”方式。

在《主創世界彌撒曲》中，由於已採用了15世紀後半葉盛行的四聲部組合，終止式大多已經“進化”到類似於調性和聲的“正格”、“變格”方式，故在段落終止處已難以尋覓6/3-8/5形式，而在作品的過程內部，卻時常尚可發覺這類“古老”終止式的踪跡。故6/3-8/5的終止式一般而言已難以存在，但透過一些片斷的分析，仍可見這類方式的遺存：[譜例71] [譜例72] [譜例73]

首例中，下方三聲部為完整的6/3-8/5的進行，是16世紀多聲部作品中將終止方式用於內部的一個例子。同前述6/3-8/5的幾種範例相比，其三聲部6/3結構的上方四度，是增四度，這也是佛蘭德斯樂派的常用手法，即在“雙導音”終止方式的基礎上，隨着音程協和觀念的發展，不再在第二聲部升高半音，使得類似於VII⁶的縱向結構成型。當這類結構的下方再行加置一個和弦基礎音，則成為日後的V⁷和弦的雛形之一。

[譜例71]

[譜例72]

[譜例73]

此例中，雖然上方高音部旋律音的加入，加強和豐滿了縱向和音結構，但下方三聲部的進行卻實實在在的披露了6/3-8/5形式的遺存。

第二例，是多里安6/3-8/5方式的變化：在8/5的結構內部加入低音上方的複合三度音程，使後一縱向結構具有類似三和弦的音響。

第三例，雖然低音的進行類似於調性音樂V-I的終止，但結音“和弦”仍然保留了8/5的原始狀態，缺乏“三音”（此為作品第一較落的終止，為避免結音“和弦”中大三度變音而造成過度強烈的終止效果，採用了缺乏三音的8/5從向結構），而如果再撤除低音部，則可看到其本質仍為6/3-8/5（上方三聲部的“轉位”）形式。如將此例稍作改變：

例（第三聲部 A-（G）（F）-

則成為16世紀文藝復興晚期被較多使用的類似於“V⁷”到“I”的進行。顯然，《主創世界彌撒曲》尚未到達這個技術階段。

3. 帶弗里幾亞調式特徵的終止

相對多里安、利底安和密克索利底安調式日漸向小調式和大調式方向靠攏的狀況，弗里幾亞調式由於其固有的難以同後世大、小調式合體的教會調式特徵，一直扮演著傳統和相對保守的教會體系特色。在這首彌撒曲中，弗里幾亞四音列隨處可見，成為一種重要的調式信號：[譜例74] [譜例75]

前例的高音部由下行與上行的弗里幾亞四音列組成，第二聲部也可見下行四音列。

後例的第二聲部，因着還原的B音，構成弗里幾亞特徵（全、全、半）的下行四音列。

無論終止方式如何演變，弗里幾亞調式或在某一調式內部使用弗利幾亞特徵四音列的進行，總能披露出一種教會古老傳統的緬懷感覺。

[譜例76] [譜例77]

前例在通常放置定旋律的第三聲部形成一支下行弗利幾亞四音列的旋律線條，將之置於一個類似於調性和聲的III-IV-I的和聲終止框架中，形成富於特色的教會調式獨有的終止方式。富於色

[譜例74]

[譜例75]

[譜例76]

[譜例77]

彩、外部反向進行的III-IV、內聲部緩緩流動的弗里幾安下行四音列，以及最末和弦為避免小三度音程而變化為大三度的半音，均為這種特色的組成部分，而弗里幾安下行四音列，則成了一個標誌性的印跡而存在。

後例的低音部採用了加以裝飾的弗里幾安下行四音列 (G-F-bE-D)，為着配合弗利幾亞小二度特徵音程，下方三個聲部的6/3 -8/5的終止，破例的未有昇高C音，而用降低的E音代替，變縱向小六度為大六度進入結音縱向八度音程。

4. 低音上行二度、類似於“阻礙進行”的終止方式：[譜例78]

該例的進行，類似於調性和聲的 V^7-VI 的阻礙終止方式。值得玩味的是，在上方高音部中，我們看到了一支A音上建立的弗里幾亞下行四音列，而終止部分又回返到A音“和弦”。這種方式，使譜例片斷具有較為豐富的調式色彩的對比：作品的基本調式為建立在D音上的愛奧利亞調式，但此片斷卻顯示了A音上的弗里幾安下行四音列，由第二聲部的還原B音以及高音部下第三音等合體，成為一個由經過性七音引入的類似於C大調的 V^7 和弦、並進入到類似於C大調的 VI 級和弦，進而成為類似於調性和聲的阻礙進行。這裡，基本調式(D愛奧利亞)、弗里幾安調式色彩(A)以及C伊奧尼亞(V^7)色彩，加上 V^7 轉向進入到 VI 級(D調式的 V 級音，A調式的結音)，無不使此例呈現出相當多變、豐富及交織的調式色彩。

5. 終止式中裝飾性的補充

這首彌撒曲總共七處的段落終止中，有三次運用了此類方式。[譜例79] [譜例80][譜例81]

[譜例79]

[譜例78]

[譜例80]

[譜例81]

The musical score for Example 81 consists of four staves. The top staff is in treble clef with a key signature of one sharp (F#). The second staff is also in treble clef with a key signature of one sharp. The third staff is in treble clef with a key signature of one sharp and a flat (F# and Bb). The bottom staff is in bass clef. The music is written in a multi-measure rest structure, with various rhythmic values and accidentals (sharps and flats) throughout. The piece concludes with a final cadence marked by two sharps (#) above the notes.

上述三例中，作為“和弦”的重要組成音，高音部均承擔了一種裝飾性的方式，使得結音“和弦”為避免小三度而產生的變音更為委婉地進入，也更為突出了大三度進入後的色彩對比。

將這類終止式中出現的裝飾性的補充方式同

新藝術時期法、意、英較多作品中出現的蘭迪尼終止及其後的佛蘭德斯作曲家作品中的部分終止式作一比較，不難看出其淵源關係：

[譜例82] 蘭迪尼 (Francesco Landini, 1325-1397) 《過去的事不再回來》⁽⁵⁰⁾

[譜例82]

The musical score for Example 82 consists of three staves in 4/4 time. The key signature is two flats (Bb and Eb). The top staff features a melodic line with a trill (marked '3') and a triplet (marked '3'). The middle staff provides a harmonic accompaniment with various rhythmic patterns. The bottom staff is in bass clef and provides a steady bass line. The piece concludes with a final cadence.

[譜例83] 普雷 (Josquin des Prez 1450-1521)
《窮苦人的避難所》⁽⁵¹⁾

[譜例84] 阿卡德爾特 (Jacob Arcadelt, 約
1505-1567) 《美麗的人兒，你在哪裡》(戴定澄
2008, 255)⁽⁵²⁾

[譜例83]

Musical score for Example 83, Josquin des Prez's "Refuge for the Poor". The score is in 4/4 time and features four vocal parts: Soprano, Alto, Tenor, and Bass. The lyrics are: "um. ti - - - um. ran - ti - - - um. ti - - - - - um." The Soprano part has a long note with a fermata. The Alto part has a melodic line with a fermata. The Tenor part has a melodic line with a fermata. The Bass part has a long note with a fermata.

[譜例84]

Musical score for Example 84, Jacob Arcadelt's "Beautiful Girl, Where Are You?". The score is in 4/4 time and features four vocal parts: Soprano, Alto, Tenor, and Bass. The lyrics are: "um. ti - - - um. ran - ti - - - um. ti - - - - - um." The Soprano part has a melodic line with a fermata. The Alto part has a melodic line with a fermata. The Tenor part has a melodic line with a fermata. The Bass part has a long note with a fermata.

首例，“蘭迪尼終止”中高音部的裝飾，在下行二度後直接進入了上方小三度。

次例，是蘭迪尼裝飾性方式的“回歸”：第三聲部由導音（#G）下行二度（#F）後，再返回上行二度的導音直接指向調式結音（A）。

末例，是蘭迪尼裝飾性方式的展開，相當於次例的前面部分的直接結束，可看到同前述《主創世界彌撒曲》三例的淵源關係。

然而，《主創世界彌撒曲》中的這類終止方式，在同時期16世紀的羅馬樂派或威尼斯樂派作曲家作品中，並不多見。

結語

16世紀歐洲的藝術文化，正如學者約·馬克利斯所指出的，作為歐洲文明演化的一個重要歷史時段，“歷史是連續不斷地運動的，而不是跳躍前進的，文藝復興時期是文化進程中緊接過去的一個階段”⁽⁵³⁾，同時又對後世的文化文明產生着深入、持續的影響。

音樂成為天主教禮儀的組成部分，在禮儀中詠唱，其功效遠勝於祈禱。“教會音樂，主要是指基督宗教音樂，是世界文明史中音樂領域的最重要綫索之一，這些本着侍奉天主，並於其中體驗和領悟天主之造化的奧秘的音樂，無論在時間

和空間上都對人類社會的文明和演化產生了巨大的影響。”⁽⁵⁴⁾

毫無疑問，16世紀初葡萄牙的天主教儀式多聲部音樂，雖然起步較晚，數量較少，卻亦應是歐洲文藝復興時期教堂風格無伴奏合唱音樂的一個補充和組成部分，是一個相對離“中心”稍“偏遠”地區的多聲部音樂演化發展的縮影。

José Abreu 在論文“Sacred Polychoral Repertory in Portugal, ca. 1580-1660”中的研究表明，“16世紀末及17世紀葡萄牙的聖樂實踐中，複調多聲部作品擔當着重要的角色”⁽⁵⁵⁾。他同時指出：“葡萄牙的多聲部音樂是(當時)整個國際發展潮流中的一個組成部分，然而，祇是近年來始被發見。”⁽⁵⁶⁾

相對而言，16世紀上半葉 F. G. 科雷亞的這部包含常規彌撒三個樂章和一個補充樂章的《主創世界彌撒曲》，作為葡萄牙最早的宗教多聲部彌撒而存世，從中可尋覓葡萄牙多聲部音樂於起始階段之作品的樣貌、同歐洲文藝復興中心地區多聲部宗教禮儀作品的對比、及其同16世紀後在葡萄牙聖樂實踐中“擔當重要角色的複調多聲作品”的血脈聯繫、影響。同樣，對這部作品本體的技術分析，將有助於人們對葡萄牙16世紀多聲音樂作為“整個國際潮流中的組成部分”之區域性地位的理解。

通過前述對作品音樂本體(結構、調式、聲部組合與織體構成、多聲部縱向結構、低音部形態、半音方式，多聲部的橫向聯繫、終止式等)的深入分析，並將之置於時間(16世紀上半葉的前期及後期成就)、空間(文藝復興同時期以西歐為代表的多聲部教堂合唱曲的理論觀念與作品形態)之中作並置性的比較，不難看出，F. G. 科雷亞的這部《主創世界彌撒曲》，較程度上吸收了15世紀下半葉佛蘭德斯樂派的作曲技術內涵。作曲家的創作手法熟練，絕非“初哥”式的寫作，相信同葡萄牙“自1323年起就設了音樂主任”⁽⁵⁷⁾的宗教大學的音樂技法和相應風格傳統的推動不無關係。這部彌撒曲的音樂柔和、流暢，既具有着

虔誠的宗教氛圍，也有着不少彌撒曲所不具備的優美、動人感。這同作者在前述技術領域中的嫺熟手法密切相關。然而，由於葡萄牙教會相對嚴謹、保守的禮儀傳統，使得該國教規教士派作曲家在學習和繼承佛蘭德斯作曲家的作曲成就的同時，並不樂意去呼應後者用世俗題材作彌撒曲定旋律的手法，同時，他們也並不屑於過分複雜的複調對位，而更注重多聲部聖歌對經文歌詞的清晰表達。作為一名虔誠的神職人員和教堂歌手的 F. G. 科雷亞，其作品創作的主旨和風格，顯然是與此相關的。因此，相對於15世紀下半葉佛蘭德斯作曲家群體的彌撒曲而言，這部作品的結構相對較為簡煉，手法嫺熟然極為簡省，尤其是嚴格運用格里高利聖詠作定旋律的手法，並以多聲部中清晰的四聲部組合、短小及省略的樂章、自然音體系為主的調式及不斷被強調着的弗里幾安四音列、和弦式(類似主調式)為基本框架的織體、以及幾乎是源自14世紀的“偽樂”方式，都實實在在地披露了這種嚴謹、古樸和簡約。當然，作品在縱向結構，橫向聯繫、低音部形態及終止式等方面，已經明確吸收了佛蘭德斯樂派的最新成果，然而，這些並不影響前述的簡約風格。

當然，從另一方面來看，作品的技術手法以及作者對大型彌撒作品的駕馭程度，同當時以意大利為中心的聖樂複調創作的盛況相比，尚屬一個基礎性、階段性、區域性的表現。

作為葡萄牙16世紀上半葉的首部、也是罕見的複調彌撒曲，這部作品代表着葡萄牙最早的多聲部教堂禮儀無伴奏合唱的水準。既然我們無法導覽到更早的葡萄牙複調彌撒曲，也可將之視作文藝復興時期葡萄牙多聲部教堂合唱的一個具里程碑意義的作品。雖然，當時的作曲家與作品尚未形成宛如16世紀末、17世紀前述葡萄牙複調音樂學派，或類似羅馬樂派、威尼斯樂派等的群體風格、流派，但卻無可置疑地成為葡萄牙之後的複調音樂之路的先行者。

【伍星洪先生對本論文寫作中作出部分資料貢獻，謹此鳴謝！】

【註】

- (1) 戴定澄：《歐洲早期和聲的觀念與形態》，上海：上海音樂出版社，2000年，頁149-150。
- (2) 魯伊·維依拉·聶里、保羅·費雷拉·德·卡斯特羅：《葡萄牙音樂史》，陳用儀譯，北京：中國文聯出版公司，1997年，頁59。
- (3) 原文：The lack of a comprehensive study and analysis of a substantial part of the repertory makes it very difficult to trace main stylistic trends or consistently to understand the Portuguese polychoral idiom as a whole. José Abreu, *Sacred Polychoral Repertory in Portugal, ca. 1580-1660*, University of Surrey Department of Music School of Performing Arts, 2002, p. 6.
- (4) Stauley Sadie, *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (Second Edition.) Volume 6, Macmillan Publishers Limited, 2002, p. 498.
- (5) 魯伊·維依拉·聶里、保羅·費雷拉·德·卡斯特羅：《葡萄牙音樂史》，陳用儀譯，北京：中國文聯出版公司，1997年，頁35。
- (6) Stauley Sadie, *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (Second Edition.) Volume 6, Macmillan Publishers Limited, 2002, p. 498.
- (7) 魯伊·維依拉·聶里、保羅·費雷拉·德·卡斯特羅：《葡萄牙音樂史》，陳用儀譯，北京：中國文聯出版公司，1997年，頁36。
- (8) 作品樂譜來源：葡萄牙 Contraponto Lusitano 合唱團網上資料。
- (9) 戴定澄：《歐洲早期和聲的觀念與形態》，頁1。
- (10) 保羅·朗多爾米：《西方音樂史》，朱少坤等譯，北京：人民音樂出版社，2002年，頁24。
- (11) (13) 約瑟夫·馬克利斯：《西方音樂欣賞》，劉可希譯，北京：人民音樂出版社，1998年，頁328；頁331。
- (12) 康納德·傑·格勞特(D.J. Grout)、克勞·柏利斯卡(G. V. Palisa)：《西方音樂史》，汪啟璋譯，北京：人民音樂出版社，1996年，頁187。
- (14) (15) (16) (17) (18) 戴定澄：《歐洲早期和聲的觀念與形態》，頁151；頁152；頁155；頁155；頁1。
- (19) (20) (21) (22) 魯伊·維依拉·聶里、保羅·費雷拉·德·卡斯特羅：《葡萄牙音樂史》，頁12；頁13；頁14；頁29。
- (23) 原文：Polychoral writing became an extremely important idiom of sacred music in the late sixteenth century, as the influence of Roman and Venetian polychoral repertoires spread to many parts of Europe, in particular where the influence and the ideals of the Catholic reformation were strongest, and in Protestant areas of Germany. José Abreu, *Sacred Polychoral Repertory in Portugal, ca. 1580-1660*, p. 1.
- (24) 原文：During the whole of the sixteenth century important Portuguese schools and polyphonic chapels were established in the main cathedrals, monasteries and palaces of the country, giving rise to great centres of musical production and activity, as well as providing the necessary education for several generations of musicians and composers. José Abreu, *Sacred Polychoral Repertory in Portugal, ca. 1580-1660*, p. 2.
- (25) These circumstances firstly suggest that Portuguese music would closely follow the Roman models since Rome was the head of the Catholic church with an important position within the international sacred musical context. José Abreu, *Sacred Polychoral Repertory in Portugal, ca. 1580-1660*, p. 144.
- (26) 魯伊·維依拉·聶里、保羅·費雷拉·德·卡斯特羅：《葡萄牙音樂史》，頁59。
- (27) J. H. 薩拉依瓦：《葡萄牙簡史》，李均報、王全禮譯，河北：花山文藝出版社，1994年，頁159。
- (28) 拉丁：Missa；英：Mass；法、德：Messe；意：Messa。
- (29) 戴定澄：《合唱經典—歐洲文藝復興時期合唱曲》，北京：人民音樂出版社，2008年，頁35。
- (30) 港澳譯為“額我略讚”，臺灣譯作“戈雷果”或“國瑞”聖詠。
- (31) 根據澳門天主教資深音樂人伍星洪提供的意見，認為“non solemn days 應理解為‘平日’。葡萄牙的作曲家似乎有寫Missa ferial平日彌撒曲的習慣。所謂平日，一般是指星期一至六，而聖週則指星期一、二、三和六。平日彌撒中一般可不唸光榮經和信經。故平日彌撒曲會不寫 Glória and Credo. Gomes Correia 的 Missa orbis factor 是平日彌撒曲的類別”。摘自2016年3月25日伍星洪給作者的電郵
- (32) 括號內為本文作者加。
- (33) 通常在常規彌撒曲的“羔羊經”中的結尾部分，均使用 dona nobis pacem 的歌詞，但這首作品則全部採用 miserere nobis 替代。
- (34) 對此，伍星洪提出疑議，認為“濯足禮在聖週的星期四舉行，在儀式中要頌唸光榮經。因此，我認為 Missa orbis factor 不是專為此而寫的”。
- (35) Hans Heinrich Eggebrecht：《西方音樂》，劉經樹譯，湖南：湖南文藝出版社，2005年，頁260。
- (36) (37) (38) 戴定澄：《合唱經典——歐洲文藝復興時期合唱曲》，北京：人民音樂出版社，2008年，頁89；頁98；頁87。
- (39) (40) (41) 戴定澄：《歐洲早期和聲的觀念與形態》，頁70；頁87；頁88-89。
- (42) (43) (44) 桑桐：《半音化的歷史演進》，上海：上海音樂出版社，2004年，頁6；頁5；頁5。
- (45) 戴定澄：《歐洲早期和聲的觀念與形態》，頁90；頁127。
- (47) 戴定澄：《合唱經典——歐洲文藝復興時期合唱曲》，頁7最後2小節。
- (48) 戴定澄：《合唱經典——歐洲文藝復興時期合唱曲》，頁19最後2小節。
- (49) 戴定澄：《合唱經典——歐洲文藝復興時期合唱曲》，頁34最後2小節。
- (50) (51) (52) 戴定澄：《合唱經典——歐洲文藝復興時期合唱曲》，頁13；頁175；頁255。
- (53) 約瑟夫·馬克利斯：《西方音樂欣賞》，劉可希譯，北京：人民音樂出版社，1998年，頁328。
- (54) 戴定澄：《20世紀澳門天主教音樂：獨特歷史背景下的作曲者與作品》(中文第二版 英文第一版)澳門：澳門政府文化局，2015年，頁217。
- (55) 原文：in Portugal, polychoral writing assumed an important role in the sacred musical practice of the late sixteenth and seventeenth Century. 原文：The cultivation of polychoral music in Portugal is part of an overall international tendency only recently starting to be uncovered. José Abreu, *Sacred Polychoral Repertory in Portugal, ca. 1580-1660*, p. 144.
- (56) José Abreu, *Sacred Polychoral Repertory in Portugal, ca. 1580-1660*, p. 144.
- (57) 魯伊·維依拉·聶里、保羅·費雷拉·德·卡斯特羅：《葡萄牙音樂史》，頁43。

1644年耶穌會中國副省南部年信 譯註並序

劉耿* 董少新**

本年信記錄了1644年明清鼎革中的中國，所涉主要事件包括：李自成進京、崇禎自盡、吳三桂引清軍入關及清朝的建立、弘光朝廷的組建與覆亡、史可法揚州保衛戰、鄭芝龍家族的崛起及隆武帝的登基等，可與中文文獻對勘。底層社會及普通個體在這起大事件中的命運、應對，本年信亦提供了豐富的個案，是從微觀視角觀察明清易代的新材料。本年信還記載了南京、上海、杭州、南昌、四川、福州、泉州、建寧等耶穌會住院在動盪期中的教務情況，其中，對於發生於成都的一起幾千名僧道試圖迫害天主教的教案着墨最多，凡此均為中國天主教史的重要資料。

17世紀耶穌會中國年信⁽¹⁾不僅是中國天主教史、中西文化交流史的重要史料，而且也為中國史（明清史）研究提供了重要參考。⁽²⁾鑒於明清史研究者使用這批資料甚為不便，我們將系統翻譯並註釋17世紀耶穌會中國年信⁽³⁾，望有助於其被學界納入中國史的史料系統中。

1644年耶穌會中國南部年信 是我們完成的清初耶穌會中國年信的第一篇。以下對該年信的編撰者、內容、史料價值及抄本、版本情況略作介紹。

本年信編撰者何大化（António de Gouveia, 1592-1677）先後在王家科英布拉耶穌會學院（Real Colégio de Jesus de Coimbra）和埃武拉聖靈學院（Colégio do Espírito Santo de Évora）接受了嚴格的人文學科教育，1636年從澳門進入中國內地傳

教，從此在華四十餘年，足跡遍及江南、湖廣、福建、北京和廣東等地，歷經明清鼎革。何大化的葡文寫作能力較高，存世的作品大都是用葡文寫成的，也許耶穌會中國副省會長正是看中他的這一才能，命他較多地承擔了耶穌會中國年信和傳教史的編撰工作。與利瑪竇、湯若望等漢文作品較多的耶穌會士不同，何大化主要扮演了將中國的資訊向歐洲傳播的角色。⁽⁴⁾

1644年耶穌會中國副省南部年信 第一部分簡要地敘述了中國世俗政權的更迭，記載了李自成攻佔北京，崇禎皇帝自縊，吳三桂引清軍入山海關，後者乘機成為北京的主人並揮師南下，弘光政權在南京的建立及覆亡，史可法在揚州抗清，鄭芝龍家族的勢力，直至隆武朝廷的組建。

* 劉耿，復旦大學中國歷史地理研究所博士生。

** 董少新，復旦大學文史研究院研究員。

該年信所講述的這些大事件，如李自成收買守北京城門的太監、崇禎帝的自縊經過等，在《明史紀事本末》、《明季北略》、《清世祖實錄》等中國典籍中均有記載，唯在具體細節上互有異同，須仔細比對。年信個別內容為中國史籍中本就模糊的一些記載提供了新“說法”，譬如，太子朱慈娘、督師揚州的史可法的下落，而李自成“大秦王”(Tá Cím Vâm)的稱號，似為中國史籍所未載。至於意大利耶穌會士畢方濟(Francesco Sambiasi, 1582-1649)之効力弘光皇帝、奉教太監龐天壽之受重用於南明等內容，均有補於中文史料。

人們或許要問，傳教士的這些資訊從何而來？是否可信？在1644年中國政治、社會動盪之中，有二十餘位耶穌會士傳教於中國各地，其中在北京的湯若望(Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666)歷經明朝、大順和清朝三個政權，在四川的利類思(Lodovico Buglio, 1606-1682)、安文思(Gabriel de Magalhães, 1610-1677)効力於張獻忠大西政權，在南京的畢方濟為弘光政權奔走四方，本年信的編撰人何大化則在福州(福州)受到隆武帝的禮遇，甚至駐紮南安鄭芝龍軍隊因為有數百奉教黑人衛兵而與聶伯多(Pietro Canevari, 1596-1675)發生關聯。這批耶穌會士不僅是明清鼎革的親歷者，其中部分耶穌會士更是這一重大歷史變動的參與者。年信中的很多內容，當源自這些耶穌會士的親身經歷。同時，這些耶穌會士大都能讀中文，也有一個奉教、親教中國人網絡可以為他們收集資訊。至於年信中的記載是否可靠，則需要通過比勘不同來源的文獻來判斷。我們用中文資料對該年信部分內容做了比對(詳見譯文中的註釋)，其中很多都可以在中文文獻中找到相應的依據，譬如對弘光帝，傳教士記其“巴克與維納斯式的生活作風”，巴克對之於酒，維納斯對之於美色，與中國史籍“弘光好酒喜內，日導以荒淫”⁽⁵⁾的記載若合符節。

該年信也描述了一些大變局中的微觀畫面，多角度呈現了明清鼎革之際的中國社會。例如其

中記載了上海縣的農奴趁政權真空期掀起的爭取自由身的民亂，以及徐光啟的第二個孫子徐爾爵(1605-1683)將值錢家當全部轉移到了教堂保管從而逃過一劫。類似此例的天崩地解中的個體應對與遭遇，在年信中不勝枚舉。

1644年耶穌會中國副省南部年信主體部分主要彙報傳教事務。年信首先盤點了1644-1645年各住院神父、修士的在崗情況。這份名單與高龍肇在《江南傳教史》中載1645年明清易代時中國教務狀況表⁽⁶⁾基本一致，差別在於：年信中未載駐寧波的孟儒望(João Monteiro, 1603-1648)神父、駐海南島的林本篤(Benoit de Mattos, 1600-1652)神父和返歐的曾德昭(Álvaro Semedo, 1585-1658)神父；而高龍肇書中未載萬密克神父、梅高神父、謝貴祿神父、陸有機修士、費藏裕修士。

其中，謝貴祿、梅高、陸有機於1644年張獻忠攻陷南昌時，適有事出城便在城下遇害。⁽⁷⁾1643年，李自成侵入蒲州，萬密克則身受重傷，救治無效而殞。⁽⁸⁾因為戰時郵路不暢，何大化在編撰該年信時並未掌握最新情況，認為“他們全都活着，一如往常”。曾德昭於1636年以中國副省庶務員的身份返歐，1644年4月12日再度赴華⁽⁹⁾，故該年年信未及收錄。而因兩廣、海南不屬於耶穌會中國副省，故林本篤神父未出現在本年信中。高龍肇在對教務狀況表的說明中稱，當時尚有中國輔理修士三、四人，惜無確切史料，而根據年信，其中一名修士當為駐杭的費藏裕。

本年信所講述的一個大事件，是1645年間發生於成都的一起幾千名僧道迫害天主教的教案。年信編撰者何大化稱，教案部分的內容是從安文思寄給日本-中國巡閱使的報告中摘編的。這份報告目前在羅馬耶穌會檔案館有一抄本，原題“1639年赴川的利類斯神父和1642年赴川的安文思神父的川省報告，以及該省省城僧道攻擊天主教及其傳教士的一場大教難”⁽¹⁰⁾。1918年，巴黎外方傳教會駐重慶的神父古洛東(Gourdon)

出版《聖教入川記》⁽¹¹⁾，其所本之材料亦為利類思、安文思的川省報告。

1644年耶穌會中國副省南部年信 有區別於往年年信的兩個顯著特點：其一，分成華北、華南兩份；其二，華南年信現存兩個抄本的差異是歷年年信中不同抄本間差異最大者之一。

1644年中國年信分為華北、華南兩封，兩封年信是獨立的，並未最終合成一篇。華北一封未見⁽¹²⁾，本譯註是華南一封。現存第一份南北分述的年信是從1643年開始的，1643年耶穌會中國副省南部年信 編撰者何大化在開篇寫道：“由於中國副省被分為南北兩個部分，則年信也分為南北兩份。此份年信是中國副省南部的報告，南部中國的首府在南京，而中國副省南部會長為艾儒略神父，是他委託我來撰寫這份報告的。”北方教區會長為傅汎際，是他任命福建的艾儒略為南方教區會長的。⁽¹³⁾中國副省南北分治之始，應在年信南北分述之前，至少不遲於1642年。從1662年起，年信不再各自獨立報告，合二為一，這一年，永曆帝與其子朱慈煊被吳三桂殺害，南明終結。

根據年信所載各住院的教牧報告，耶穌會中國副省北部包括北京、山東、山西、陝西、河南，南部包括南京、江西、湖廣、四川、浙江、福建。兩廣教務則由澳門教區經營。在里斯本阿儒達圖書館中有幾份與1644年華北年信相關的手稿：

1643、1644、1645北方省份年信（殘卷）⁽¹⁴⁾、

1644年陝西漢中住院年信⁽¹⁵⁾、1643、1644、1645年山東省濟南府住院⁽¹⁶⁾、山陽(Sân Yuên)、華州(Hoa Cheu)、臨潼(Lim Tûm)、漢中(Hâm Chûm) 1644年的傳教紀要⁽¹⁷⁾。

阿儒達圖書館《耶穌會士在亞洲》系列檔案編號49-V-13中，藏有兩個1644年耶穌會中國副省南部年信 抄本，同一編號中還有日本、東京及交趾支那對韃靼人戰勝中國人的反應、

韃靼人入侵期間澳門之情勢 和 中國境內戰爭及動亂的報告；皇帝之死及韃靼人的入關(1642-1647)⁽¹⁸⁾等文獻，其中後者第一部分與

1644年耶穌會中國副省南部年信 一模一樣，除了最後一段是講廣東形勢，因為在教區劃分上，廣東省屬於日本教省，而中國副省年信祇報告中國副省的事情，故將廣東情形略去。

1644年耶穌會中國副省南部年信 原本藏於馬德里王家歷史學院圖書館。⁽¹⁹⁾另有三個抄本，一個藏於羅馬耶穌會檔案館⁽²⁰⁾，兩個藏於里斯本阿儒達圖書館⁽²¹⁾，此外還有一個現代刊本，為葡國學者Araújo整理、校註⁽²²⁾。此刊本參照了各個稿、抄本，做得十分精細，但仍有個別細微錯漏。例如，“福州住院”部分，“一名讀書人患上了絕症，已經失去生的希望，接受了信教鄰居的建議，與其家人一同受洗”一句，抄本二為“與其家人一同受洗 (com sua família)”⁽²³⁾，

抄本一為“不顧家人反對受洗 (contra a sua casa)”⁽²⁴⁾，兩者在文法上都沒有錯，但是，根據上下文意，該取抄本二，Araújo取了抄本一。

本譯註以Araújo的整理本為基礎，同時參照阿儒達圖書館的兩個抄本，最大程度地容納了各抄本的信息量。但因為我們尚未收集到馬德里王家歷史學院圖書館藏本，因此未能進一步與其參照，此項校勘工作祇能留待日後。

與其餘有兩個及以上抄本之年信相比，本年信各抄本之間的差異較大，主要表現為：一是表達方式上的差別，對同一件事用不同的措辭、句式，這種表達方式上的差別幾乎每段都有，本譯註依從抄本一；二是內容上的“實體性的差異”，

某些段落、句子，祇在其中一個抄本上有，例如，“南京住院”部分，有兩大段講述一個名叫位篤(Vito)的教徒自殺。這兩段在作者何大化的原始寫本中被劃去了，在該頁右邊的空白處，有人（應該是該年信的審查者）寫道：“被劃去的部分不要抄錄。”⁽²⁵⁾對於這些實質性的資訊，而不僅僅是修辭上的差別，本譯註綜合兩個抄本全譯，並在相關句、段下以腳註一一標示。

耶穌會年信承擔着教化功能，位篤事例被禁止在新抄本中抄錄，是因為自殺有違天主教的誠命，不宜宣傳。在該年信“上海住院”部分，記

載了一個自殺未遂的商人，因為他每次嘗試自殺時，眼前總會浮現出聖母的形象，最終悔悟。這個事例可以彰顯聖母感化之功，故被保留。這不是耶穌會中國年信特有的現象，世界各地發回羅馬的耶穌會年信都遵循有利於教化的原則。譬如，耶穌會士在巴西開教之初，就有相當一部分信件，用那個時期的禁慾主義的表達方式來記載他們的活動，以展示神的存在，激發信仰，堅振虔信。⁽²⁶⁾

本年信的譯註是我們系統翻譯註釋17世紀耶穌會中國年信工作的一部分。我們的翻譯和註釋有統一的體例，詳見1618年耶穌會中國年信譯序（待刊稿）。本年信中涉及的一些人物或事件，如果在此前年信譯文中以加註釋說明，本年信不再加註。對於年信中涉及的明清鼎革、明清戰爭一類的大事件，我們會在註腳中提供中文文獻所記載的相關資訊，以便於讀者兩相參照；對於同一事件，往往有多種中文文獻可供選擇參照，我們一般選擇與年信記載更為符合的一種放在註釋中。

呈在基督內備受我們敬愛的耶穌會總會長維特里斯齊（Viteleschi）神父1644年耶穌會中國副省南部年信

動盪、慘禍在中華帝國內一浪高過一浪，最終終結了朱家的統治，其踐祚凡二百八十年，備極繁華，歷十七帝。⁽²⁷⁾ 中國君主政權現在落入了東韃靼人⁽²⁸⁾的手中，由其掌管，東韃靼人的皇帝已經是南北兩京（北京、南京）的主人。他們得到這一切竟然沒付出甚麼代價。他們大喜過望，從來就沒指望能這麼快，能夠這樣完勝，運氣能這麼好。因為韃靼人有這份野心已近三十年了，他們數次侵入中國邊界線內，燒殺搶掠了無以計數的中國人，然而，從未攻破北京，因為它有堅牆利炮，韃靼人祇是返回自己的地盤，去大吃、去享用從被他們劫掠的府、縣、村鎮帶回去的豐盛戰利品。然而今年，即1644年，出乎韃靼皇帝自己意料的是，他成了偌大北京城的主人，這座大城竟然沒有堅閉城門，亦未向他亮劍。

兩個造反軍的領袖，李(Li)、張(Chà)正在北方的省份肆虐，每日都大肆地搶掠，隊伍也便隨之壯大，皇帝夢也日益膨脹。他們侵入河南(Hô Nan)、陝西(Xen Sí)、山西(Xan Sí)、湖廣(Hù Quám)、四川(Sú Chên)諸省。在四川省，張獻忠(Chàm Hién Chum)駐留下來稱帝。他還意圖攻下廣西，甚至廣東，這一切都在他的行軍路線和計劃中。

李自成在陝西省垣西安府稱帝，號大秦王(Tá Cim Vâm)⁽²⁹⁾，隨後，他便着手策劃如何攻下北京。首先，是將數百名兵士穿插進京城內，這些兵士喬裝扮為商人，帶着豐厚貨財，用賄賂去腐蝕某些同鄉官員的意志力，甚至還去拉攏太監，因為城門都是由太監們把守的。⁽³⁰⁾ 一切都按計劃順利實施，神不知鬼不覺地達成了造反者的願望。因為大秦王收到諜報說，北京城已解除警備⁽³¹⁾，他就帶着一小隊人馬出發了，有人說這隊兵士不超過六千人，有人說是三千。他們渡過黃河(Hoâm Hô)⁽³²⁾，意即“黃色的河”，於中國陰曆的三月十八日突然出現在北京城，叛變的內應們為他打開了一扇城門⁽³³⁾，聞訊而來的援軍被他們殺死，用了一個晝夜，他們輕鬆地成為城內一切的主人。

崇禎(Çú Chim)皇帝眼見陷入絕境，無可挽回，先親手殺死了一個未婚的公主，免得她落入反賊的手中。⁽³⁴⁾ 他謀劃着逃跑，但是從太監那裡得知，已經逃不掉了⁽³⁵⁾，便在幾名太監伴隨之下，來到宮苑內的一處小樹林中。他讓人取酒來，飲了幾杯⁽³⁶⁾，隨即，咬破手指，蘸着自己的血寫了下面的話：“為臣子的都不忠心，敷衍塞責，全都該死。百姓不該受到虐待。我丟掉了祖宗們傳下來的江山，沒有臉面去見他們。”⁽³⁷⁾ 隨後，他披散開頭髮，以髮遮面，自行吊死在了一棵樹上。在此之前，皇后得知女兒已被梟首之後，已先上吊自盡。⁽³⁸⁾ 一名近親將皇帝的遺體裝進一口棺材，封好，在棺材前行了拜(Pai)禮或是朝(Chào)禮，起身，就在棺材旁邊，用自己的劍抹了自己的脖子。

新皇帝進到皇宮裡，裡面到處都是自殺者的屍體。他們或是投身深水池中⁽³⁹⁾（就像太子與自

己的幾個侍女一樣)或是自縊而死(就像幾位王妃一樣)⁽⁴⁰⁾。李自成下令去搜尋財寶。他已是這宮殿的主人,是全北京城的主人。他在京中又舉行了一次登基儀式。⁽⁴¹⁾他下令京中的官員們報上自己的名字,因為他想繼續留用他們。儘管許多官員用自刎、自縊、自溺表達了對先帝的愛戴和忠誠⁽⁴²⁾,但是,大部分官員還是乖乖地向新皇帝報名,向這篡位的新皇帝表示臣服⁽⁴³⁾。李自成拿着完整的名錄,強迫他們繳納鉅額銀兩,根據各人先前的官階和官位,有差不等。那些交足了的,得以保命。那些沒有錢的,或是不想給的,被酷刑折磨死。即使人已死了,其子女們仍然逃脫不了罰金,要麼補繳,要麼也死。⁽⁴⁴⁾

就在此時,鎮守一處關口⁽⁴⁵⁾防韃靼人入侵的一位中國將領,姓吳(Ú)名三桂(San Quei)的總兵(Çum Pim),想為崇禎皇帝報仇,想為他的父親報仇。他的父親也是一名將軍,是守衛京師的一名高級將領⁽⁴⁶⁾,也死於造反者手中⁽⁴⁷⁾。吳三桂便與韃靼人結盟,後者越過邊境,為吳三桂助攻。韃靼軍隊在韃靼皇帝的親自率領下入關。他們發現比預想得容易,來得正是時候。大軍向北京城開拔,而篡位的新皇帝(李自成)發覺沒有兵力以拒敵⁽⁴⁸⁾,於是,在韃靼人抵達前三天,就帶着大量金銀財寶撤出了北京。李自成恨當地人不歡迎自己,卻邀請外國人入主,所以在撤出前,先對城民進行了一場大屠殺。⁽⁴⁹⁾他退到了陝西,並在那裡組建他的朝廷。

韃靼人追擊了李自成幾里格,立即就返回了北京。⁽⁵⁰⁾儘管北京城的百姓想做一些抵抗,但最終不得不向韃靼人打開了城門。⁽⁵¹⁾金國皇帝也在京城內進行了加冕。韃靼人隨即攻下了與北京相鄰的山東、山西二省⁽⁵²⁾,同樣十分容易,凡遇抵抗之處,他們就會大肆殺人。

南都的官員們在得知北京被攻破和敵軍近在咫尺的消息後,將一位王爺的世子擁立為皇帝。他是死去的崇禎帝的堂兄弟,當時正在“洋子江”以北的南京省淮安府(Hoây Ngãñ)。這位王爺是從河南省逃到此處的,造反軍搶劫和摧毀了他

的封地與家園,殺了他的父親,其父是萬曆(Van Liê)的兒子。他的狀態非常糟糕,披麻戴孝。他拒絕當皇帝,因為他不想承擔皇帝要做的那麼多工作。但是,官員們強迫他挺身而出,他便進了南京,並在那裡登基,年號弘光(Húm Quem),意為“大片明亮”。弘光帝立即就着手為前沿陣地上的城池配備大批兵力和將領;沿“洋子江”佈防,凡是可能給韃靼人以可乘之機的江岸,全部都有水師重兵把守;又任命了兩名心腹擔任閣老(Colao)。他還想方設法取悅人民,給了百姓很多自由以及優撫。在短短幾月內,就有許多官員來投奔他,為他効力。弘光將朝廷打理得井井有條,似乎保住南方省份不成問題,而南方是中華帝國最好的部分。

弘光帝統治了一年,百姓對他巴克與維納斯式⁽⁵³⁾的生活作風不太滿意,文人們則對賣官鬻爵心生厭惡,認為這有違一個中國良治政府的理念。韃靼皇帝的一個叔叔⁽⁵⁴⁾揮師向南京而來,先是攻克了“洋子江”北岸的一些城市,在這些城中展開大屠殺,尤其是在一座名叫揚州府(Yâm Cheu Fu)的城市中,因為該城在史(Sú)閣老的領導下,對韃靼人進行了卓絕的抵抗,造成幾百名韃靼人陣亡。最終,城被攻破,閣老投了一口深井自盡。⁽⁵⁵⁾(在很多中國叛徒的幫助下)韃靼人的水師浩浩蕩蕩地渡“洋子江”,直奔南京而來。一名福建將軍展開頑強抵抗,他有一百多名從澳門逃出來的黑人助陣,黑人全都攜帶火器,然而,南岸終於失守。敵人登岸,整裝列隊,行軍二日,撲向南京。弘光帝可不敢坐以待斃,因為他對自己人不太相信,帶上滿朝文武以及所有要員逃之夭夭,南京城內只剩下窮苦的當地人。韃靼人進入了這座宏偉而著名的大城。⁽⁵⁶⁾如果南京是在兩千名歐洲人手中,那麼,面對一支強敵仍然能堅守很多年,因為南京城的位置得天獨厚,城牆也很堅固。⁽⁵⁷⁾

通常很怠慢的韃靼人這次沒拖延,他們去追擊弘光帝,很快就擒到了。韃靼人又馬不停蹄地進入了著名的省份浙江(Chê Kiám),依然不費吹

灰之力。繼而，江西(Kiam Sí)省也向韃靼人投降。目前，韃靼軍正行進在福建邊境。他們對一名福建(Fô Kién)猛人有些忌憚。靠着在廣東、福建沿海的搶劫，此人積累起了鉅額財富。他的名聲令人聞風喪膽，他的勢力很大，他才是閩粵二省的唯一掌控者。朱家宗室一名親王逃亡至福建省的省城福州(Fó Cheu)，他叫唐王(Tám Vâm)，僅僅倚靠這名福建人的實力和忠心就在福州組建了朝廷。⁽⁵⁸⁾ 這名福建人在青年時期於澳門領洗入教，後來開始他的海盜生涯，現在位極人臣，已然將一名天主教徒的誠命拋在了腦後。但是，他的三百名黑奴全部是基督徒，來自各個階層，擔任他的私人衛隊，深得他的信任。

以上就是該帝國的時局。改朝換代並不新鮮，在四千年歷史中這一幕屢有上演。但是，政權落在為中國人所鄙夷的韃靼蠻子手中，祇在元(Yvên)時有過，那是三百三十年以前的事了，還有就是今天這一次了。這狠狠地打擊了中國文人們的傲氣。他們不能忍受異族統治，他們預言韃靼人的暴政不會長久。

中國內地耶穌會的現狀

在這番大變局中，信仰以及中國傳教團之維持，若非天主賜以特殊的恩寵，並以其萬能的手施助，是辦不到的。耶穌會士們仍在牧養中國的教民，儘管有些會士星散在被造反者或韃靼人佔領的幾個省份，但每個崗位都有會士值守，他們全都活着，一如往常。祇有南方三座教堂是個例外，因為當韃靼人入侵之時，這三個堂區的神父都不在，現在仍然缺崗，但教堂保留下來，待至道路暢通，神父們就可以返回崗位。在北京，湯若望(Joam Adam)神父的聲望正隆，他很受韃靼皇帝的尊重；在山東的省城有龍華民(Nicolao Longobardo)、李方西(Francisco Ferrari)兩位神父；在山西省，有傅汎際(Francisco Furtado)神父，他是北方的副省會長，還有金彌閣(Miguel Trigauccio)神父、萬密克(Miguel Valta)⁽⁵⁹⁾ 神父；在陝西省，有郭納爵(Ignacio da Costa)、方德旺

(Pedro Fabro)⁽⁶⁰⁾、梅高(Joseph de Almeida)⁽⁶¹⁾ 等神父。在南方諸省中：四川有利類斯(Luis Bulio)、安文思(Gabriel de Magalhães)神父；費奇觀(Gaspar Ferreira)神父在廣東的南雄(Nan Hiúm)府⁽⁶²⁾；在江西，謝貴祿(Tranquillo Gracete)神父與陸有機(Manoel Gomes)修士⁽⁶³⁾住在省城中，南方的副省會長艾儒略(Julio Aleni)神父也在江西省，在建昌府(Kiém Chám)；在福建有何大化(Antonio de Gouvea)神父住省城中，聶伯多(Pedro Canevari)神父在泉州府(Civé Cheu)，陽瑪諾(Manoel Dias)神父在建寧縣(Kiên Nion Hién)；在南京省，祇有賈宜睦(Gravina)神父⁽⁶⁴⁾在常熟(Cham Xó)縣，他收穫了大批優秀教徒，畢方濟(Francisco Sambiassi)本來也在南京堂區，因事前往澳門期間⁽⁶⁵⁾，韃靼人打進來並佔領了南京；上海(Xám Hay)這些年的教友繁庶，數目增長很快，這歸因為教牧此間的潘國光(Francisco Brancato)⁽⁶⁶⁾神父的勤勞、熱忱。他被調往南京去接替畢方濟神父。他是與一名戍守一座前線城市的將領一道出上海的(但是目前音訊全無，除了聽一名中國人說，神父與那位將領以及兩千名兵士一起撤往福建之外，我沒有更多的消息，不知道他會去哪兒)⁽⁶⁷⁾；在浙江的杭州(Ham Cheu)，有衛匡國(Martinho Martinis)神父與費藏裕(Francisco Ferreira)修士，還有一名學生。一名奉教的大太監，叫亞基樓(Aquileo)，以三省總督(Vice Rey de Tres Provincias)⁽⁶⁸⁾的身份過杭州府，極力邀請衛匡國神父與其同去福建、廣東，為此他還上疏於弘光帝。於是，衛匡國神父便上路了，費藏裕修士則留在堂中。⁽⁶⁹⁾ 因為僅僅幾個月後，政權又更迭了，太監亞基樓也失去了官差，這段時間，衛匡國神父就不得不滯留在建寧府與延平的堂中。(與此同時，杭州已被韃靼軍隊征服。)⁽⁷⁰⁾

這就是傳教團與教友們的整體情況。關於神父、教堂的分佈與現狀，我已將1645年的情況也囊括在這份1644年年信之內了，這是為了使韃靼人入主該帝國之後的世俗、宗教兩方面的消息呈現得更及時、更清楚，韃靼人的入主快一年半

了。現在，我們轉向奉教事例，因為我撰寫的是1644年的年信，所以，我祇敘述確切地發生在這一年的事例。

南京住院

牧養此間基督徒的是畢方濟神父。他祇做了幾個月的時間，因為一趟澳門之行耗去了他很多時間。關於此次旅行，1643年的年信中已有記。由於時間不夠，又由於暴亂，畢方濟神父不能去巡閱淮安府的教徒，而他在那兒總是收穫豐滿。是年該住院新受洗的人數不超過八十個。（附屬於該住院的常熟縣住院，每年新受洗人數的數字也總是很可觀，但是，我還沒有拿到常熟住院的傳教紀要，目前常駐常熟縣的是賈宜睦神父。）⁽⁷¹⁾

在南京的基督徒中發生了一件不該發生的事，它還鮮為人知，儘管這種事在異教徒中稀鬆平常。有一名十八歲的年輕人，是很優秀的教徒，也是極有領悟力的學生，名叫位篤 (Vito)，是家裡的獨子。他的父母亦是教徒，富貴優雅，對待神父總是滿懷敬意和關愛。因此，他們還將兒子送到教堂服務，直至婚配年齡。他們為兒子找了一個般配的妻子。位篤娶了這個女子，因為這是一個信教家庭，兒媳很快就對聖教產生好感，並且受洗，洗名儒利雅 (Julia)。感謝主恩，這麼快就施恩於儒利雅的心與靈，使她迅速成為擁有各種聖德的公認表率。她也被全家人所悅納，最重要的，是她深得丈夫位篤的愛與敬重。然而，人生無常，變幻莫測，旦夕禍福會以千種方式呈現，持續不斷。沒過多久，儒利雅就得重病死了，她死後得救贖的希望很大。這突然的打擊使位篤撕心裂肺，痛苦無邊，陷入癡狂。或許他已完全喪失理智，而看不見自己做了甚麼。因為，他躲在自己的房間裡，在天主的聖像(每個教徒的聖像龕中都有一幅)前做了一個長長的禱告，並做了被稱為“晚課”(Van quō)的下午敬虔儀式，還對自己進行了嚴酷的苦修鞭笞。鞭撻之後，他將一根細繩搭在床架上，打了一個結，將脖子套進去，一拉，一蹬，死亡的痛苦使他叫出聲：家人聞聲而來，但沒能及時救下他來。

位篤是父母的獨子，深得父母疼愛。這對父母信仰依然堅定，這不能不說是天主的特殊恩典。最突出的是其母親寶拉 (Paula)，這是一位極虔誠、極熱忱的基督徒。她尤其感到痛心的是，兒子丟了靈魂，她不能再為兒子的靈魂得救進行禱告、祈求。不過，神父安慰她說，這是因為瘋症太強，以致於她的兒子完全喪失了理智，如果她的兒子還能自知的話，會好好的。她聽後為這個大罪所感到的愧疚得到了一些緩解。我們的主感受到了她的信仰、她的耐心，第二年就賜給她一個兒子，來安慰這個家庭。這完全是不合常情的，因為這夫妻兩人已年逾五十，很多人在這個年齡都不會再生孩子了。所有的人，甚至包括異教徒們，都認為這是一個神跡，是主的恩寵。⁽⁷²⁾

畢方濟神父從廣東歸來的途中，拜訪了幾名官員，得到他們的熱情接待。在韶州(Xáo Cheu)府，二十五年前我們就在這裡建立了住院⁽⁷³⁾，尚有一些教徒，畢方濟神父去撫慰了他們，尤其是一名秀才(Sicu Cǎi)的全家，“秀才”就是已畢業的學士。神父設法要將秀才家的一間大房建成教堂，這樣他的家人以及其他教友，就可以在節慶日及禮拜日前來禱告，這件事很快就落實了。神父抵南京後，就籌劃着去廣西省，路加將軍與他同行。路加姓 Chim⁽⁷⁴⁾(係武進士)⁽⁷⁵⁾，是南京的一名老教徒，他的祖父母也信教。他向神父許諾，在廣西省修建一座教堂，彼省迄今聖教尚未傳入。但是，這個計劃未能實施，因為神父晚到了一小會兒，錯過了登船的時間，而路加將軍接到一份變更啟程時間的急令，立即就動身了。於是，神父就留在了自己在南京的堂中，直至第二次去澳門⁽⁷⁶⁾，因為這是1645年的事情了，就留待來年的年信再講吧。

上海住院

潘國光神父常駐於上海，管理此間的住院和教友。今年領洗人數總計九百六十六人，在一個動盪迭起的年份，這個數字很可觀了。兵荒馬亂使神父不能出上海去巡視鄰近各處的教友，而他往年是必去周邊巡迴傳教的。在這種情況下，

今年領洗者的人數算得上最大的。教徒們並沒有荒廢敬虔活動，尤其是基督苦會 (Confraria da Paixam de Christo) 的教友們，通觀全年，他們都帶着巨大的熱忱去行聖禮，在四旬齋期間則熱情愈加高漲，每個週五，他們齊聚教堂，從早至晚，都在裡面，進行鞭笞苦修和做禱告。但是，在聖週中，他們則克制着自己，通過向耶穌受難像寫信的方式來展現自己的虔誠。這受難像供奉在祭臺上，佈置成葬禮的樣式，教徒們將因着天主的愛而改善生活的殷切願望寫下來，呈給聖像。這種敬虔方式受到最多教友的歡迎，他們全都參與，熱淚盈眶，對天主之死表現出痛徹的悲傷，這些人的生活出現了普遍而巨大的變化。聖週就在這樣整齊劃一的敬虔中度過，該堂還有洗腳盆 (lavatório de pés)⁽⁷⁷⁾，已經投入使用。

這些教徒們的信仰熱忱使天主很滿意，天主用下面這個恩典表示了他的滿意：一位善良老翁，入教時間很短，但是他對天主之熱忱與熱愛彌久且堅。他住村裡，就在家中修了一所教堂，教友們都可以前來。老翁想去縣城裡的教堂看看，領略一番聖週以及耶穌光榮復活的莊重氣氛。他的年事已高，七十五歲，本來是不想去，甚至畏縮，但是，天主的愛使他克服障礙：在暴雨與泥濘中，他步行兩里格半到達目的地。他見到這般華美的住院和教堂，倍感欣慰。他聆聽了神父所講授的聖體聖事，他還目睹了許許多多教友在忙碌地準備聖餐。他內心中“神聖的嫉妒”在滋長，想要讓這聖體、寶血住進自己靈魂和肉體的願望在熊熊燃燒，那麼強烈。他的再三請求的願望得到了滿足：這幸福的長者領受了聖體，完全沐浴在喜悅和澎湃的情感中。但他看到一番異象，在神父即將出場講彌撒的時候，有十二個頭戴金冠的小童出現，金冠上還纏繞着鮮花，形成一個花環，小童身穿祭祀服裝，雙膝跪地，圍繞聖壇一周，極恭敬地參與彌撒全程。彌撒禮畢，小童們仍保持原姿，禱告了很長一段時間，然後就離去了。這位老者還是教會裡的新人，看不太懂，他就揣測，那些小童是第一次領受聖體

的新教徒，所以，才是這身打扮，並用金冠和鮮花來裝飾。因為這也是長者第一次領聖體，也未見過這種裝點，所以，他仍似懂非懂。他當時也沒有再問，四旬齋後，他返回了村裡，請教一名教友，為何第一次領聖體的人要這樣打扮呢？這名教友也是新人，不知道怎樣回答他。老者又去請教其他教友，最後終於找到一個最懂的人，此人告訴長者：“這是天主賜給你的恩典，向你演示了天使們是怎樣參與彌撒聖禮的。”老者喜出望外，前往縣裡，把這件事告訴神父。教友們都非常振奮，他們更積極地追求聖德上的進步。

聖母會的一個會員，太專注於經商，以致於冷淡了靈魂的致富。一系列的意外事件使他錢財盡失，連得救贖的希望也丟失了。他進入了心灰意冷和魔念入腦的狀態，決定自縊。他將這個該受譴責的想法付諸實施了三次，但是，每次他將繩結套上脖子，就會想起聖母，而他自己是聖母會的一員。他將繩子勒緊，卻總發現繩結又鬆脫了。然而，他對聖母這番恩典視而不見，痛苦和絕望使他變成了一個“瞎子”。他獨自乘上了一葉小舟，為的是跳入滾滾的江水中淹死自己。他正打算投入水中，這時又浮現出聖母形象，她是那麼鮮活，歷歷如生，彷彿正在注視着他，對他說道，這個魔念於自己的靈魂十分不利，自殺能夠躲避和逃脫肉體所承受的暫時的折磨，同時，卻誘發出肉體與靈魂必得承受的永久的折磨。這人跑去教堂懺悔，很快就遠離了自殺的念頭，重拾靈魂中的歡喜、和平，就像他曾經勤奮而熱忱地為聖母會服務時一樣。他戰勝了魔念，這場勝利那麼完美，聖母的話在他內心深處回蕩，每當霧靄再遮望眼，每當魔念捲土重來，每當魔鬼又試探他，這些內在的聲音就迴響，他便跑去教堂，含着淚水，伴着羞愧懺悔，是聖母特別的恩典使他全然改過自新，使他感激不盡。

一個村莊的聖母會會員們為一名垂死的婦女施洗，然後，又跪下來，為她禱告。此時此刻，洗禮之恩澤使她沐浴在一片歡樂祥和之中，她說她看見了許多穿白衣的天使，正邀請她步入天國，

如此這般，不一會兒，教友們的禱告完畢，她的生命在如此的幸運中謝幕。

某婦女不信教，丈夫病重，她遍尋各式的藥方，從佛教徒和他們的大師們，[尤其是從道士們那裡]打聽良方。⁽⁷⁸⁾她為此花了很多錢，卻不見效，丈夫已在死亡之門前了。這女異教徒怒火中燒，指責這些僧道們是騙子和貪財鬼。一名“大師”回答她說：我們祇為活人祈福，不為像你丈夫這樣的死人去祈福。這婦女就去找基督徒們，請求他們幫忙，並且許諾，要與丈夫共同受洗。基督徒們為她丈夫禱告，並指導這兩位有志於入教的人。夫妻兩人領受聖洗之後，這垂死的丈夫竟然好了，異教徒們感覺驚奇，基督徒們則感慰藉。

一個人的妻子魔鬼附體已有多年，他在一名基督徒的力勸下領洗入教。當丈夫以基督徒的身份回到家時，魔鬼通過他的妻子說話，祇見妻子伸出手臂指着家中一大堆的佛像，說道：“你一個人，還想打敗這麼多嗎？我真為你悲哀，你這麼麻煩纏身又這麼可憐，誰能來幫你呢？”丈夫將這些佛像全扔了出去，從此往後，魔鬼再未回來，妻子也成了基督徒。

首都北京淪陷以及皇帝和宗室成員的死訊，不僅僅在京畿和北方地區引起巨大的騷亂，南方也不太平。富裕的上海縣及其轄村，就在遭受這番苦難，不僅僅是官員、致仕的士大夫、財主，就連基督徒也未能倖免。魔鬼想借這個亂世之機摧毀他們，就策動了許多場暴風驟雨和陰霾，借助“神力”興風作浪。第一場風暴是在周邊的村子中肇起的，上海基督徒之大部分都分佈在村子中，就在這些村裡，出現了一個新教派，其目標是祈求魔鬼徹底毀滅朱家宗室，立一個他們教派的新皇帝。該會門不斷壯大，以致於官員們開始擔心會釀成暴動，於是出動人馬將其會眾擒來。心懷惡意的異教徒故意將基督徒指認為會門的人，有六名基督徒和三名會門分子被捕。他們在不絕口的罵聲中，鎖着鐵鍊，被押往縣城中，帶上公堂。主審官陞堂後，審問六名教徒：“所奉何教”。答曰：“天主的教。”主審官問：“你

們貼在自家門上的那些紙是甚麼？”一名教徒答道：“是降魔的武器。就像城牆用以抵禦外敵，將天主的聖名寫在這些紙上，可以守家護院，免遭魔鬼侵入，攪亂我們靈魂。”主審官認可了這個回答和做法。主審官又問：“你們的教有何清規戒律？”這名教徒回答：“共有十誠，這十誠於情於理都若合符節，沒人會不贊同，即使那些不受戒的。”主審官對教徒們所陳述的都完全認可，他總結說：“你們信奉天地之主的教，這是一個神聖的教，一個求真的教，你們謹遵誠命，做得很好，教外的人做了多少有損於我中華的事，而你們的教將大益中華，你們不僅不應該被懲罰，還當得起表揚。”審案官又轉身問那三個會門成員，其中一個還是和尚，問道：“你們所信又是何教？”他們無從回答，因為他們對自己的欺騙性是知罪的，是難辯的。官員說道：“你們這些人都應該以謀逆罪處死。”[這種死法叫做“凌遲”(Liên Chi)]⁽⁷⁹⁾。法官立即就判先打每人三十板。然後，法官又命令那六名教徒：“你們既然是被這三個人誣告了，你們每人再用粗杖打他們三十下。”基督徒們在法官的要求下照做了。那三個人被投進了鐵牢。法官當庭釋放了六名基督徒，讓他們返鄉和返家。第一場風暴就這樣平息了。

第二場風暴更加兇險。上海縣的農民，全部都是或者幾乎全部都是退休官員和大智識分子的農奴，他們為主人在土地和水田裡耕作，祇留下一部分收穫物維持生活。縣城內外，各個村莊，有數以萬計的此類農奴，全都一樣。現在，他們眼見沒了皇帝，而南京的皇帝還未擁立，好幾千名農奴結成一體，向主人們討要賣身契，因為既然中國政府已倒閉了，他們理應重獲自由。因為遇到地主們的反抗，他們就進行了武裝搶劫，先對鄉村裡的地主展開燒殺搶掠，千般侮辱，而沒有誰能來挽救危局，因為上海縣的長官已經死了，新長官還沒有到任。

造反者在鄉下肆虐完後，又對縣裡的官員和士大夫們發號施令，要求立即將給予農奴自由的文書交出來，如若不然，將於某日攻進城內，格

殺勿論。他們定的期限是7月18日。中國政府就是這樣，城裡有數以萬計的壯丁，以及極尊貴的退休官員，卻沒有一個人肯出來抵抗（他們就像老弱病殘一樣）⁽⁸⁰⁾，祇是靜靜地等待着災難的降臨。在約定的日子到來之時，造反者們衝進了城門大開的縣城，洗劫大戶人家。他們破拆大門，闖進家裡，把人砍傷，四處亂翻，看中的都盡情拿走。那些想說話和講道理的，遭到暴打、凌辱 [這其中就有給我們留下了美好回憶的奉教閣老保祿的第二個孫子]⁽⁸¹⁾。最終，造反者將找到的所有賣身契全部撕毀，又耀武揚威地大肆破壞之後，徑直向着教堂而來，因為教堂是富麗堂皇的建築。但是，他們當中有人說道，教堂與農奴和土地沒有任何關係，住在教堂中的都是很有德行、很有名望的人。一場危險就這樣擦肩而過，這是天主的特別恩典。因為那些友教官員以及保祿進士全家都將值錢家當全部轉移到了教堂保管，如果這些暴亂分子搜查教堂，一定會尋到大筆的財寶。

第三場風暴產生的不良後果不算小，它使鄉村中基督徒的宗教變得熱情冷淡，還影響了未受洗的望道友。與天主教存在競爭關係的異教分子，在源源不斷地散播謠言，說縣裡的神父是反賊的將官，受逆賊的委派招募人馬，已經招到數千人了；但是，神父的謀逆行為暴露了，他被抓了起來，教堂被燒燬了，凡與天主教相關的一切都被毀滅、終止。他們還說，一尊叫城隍(Chim Hoâm)的偶像與保祿閣老的兒子進行了對話，保祿之子在人山人海的場合，用一場豪華的筵席來迎接城隍，他還請求這偶像的原諒，因為他拋棄這偶像並追隨天主教那麼長時間，但他發誓自此以後將會改過自新。這些荒謬之辭及類似的謠言傳到了田野鄉間，村民們竟信以為真。一些更堅定的信徒前往縣裡去探個究竟。他們發現一切平靜極了，沒有任何風浪，既沒有神父被捕的事，也沒有保祿之子公開向佛像發願的事，恰恰相反，神父很受新任“知縣”(Chí Hién)敬重（“知縣”的意思就是該縣的長官）。知縣初來乍到，就極有誠意和禮儀隆重地接待了神父。帶着這些

消息，這幾名教徒返回了鄉里，他們消除了疑慮和驚懼，在謠言造成進一步的不良後果之前，被及時清除了。

村民們向塔像求雨，因為這是一項拜偶像的活動，基督徒們沒有出銀子隨份子。村民們對這些教徒感到憤慨，他們突然闖進一個良好教徒家中，把他狠狠揍了一頓。他的妻子也是一名熱心教友，亦未逃脫皮肉之苦。其餘教徒前來助陣，雙方發生了一場拳來腳往的惡戰。但是，因為教徒人少，敗下陣來，尤其一對父子，好像被打死了，臉上傷得很重，汨汨流血。在這場“侮辱性的蠻橫行為”⁽⁸²⁾之後，村民們去請求一名秀才。該秀才很博學，又是偶像崇拜者中的重要人物，村民要他出戰，對付教徒，以將該村中的教徒全部消滅。秀才很認真地承擔起這件事，將千種汗謗寫在紙上，再將這些殺氣騰騰的紙四處散播，鼓動大家群起而攻擊天主教以及信教的人。儘管他的矛頭指向全體教徒，但他對於被暴毆的那對父子格外仇恨，因為這父子兩奉教最為熱心，促成很多異教徒改宗。秀才派人去盛氣凌人地告訴這對父子，製備一個抬佛龕的抬架，在某日將佛像抬來，如若不然，就將他們打死。這兩個堅定而又決絕的教徒決定在那褻瀆天主的迷信活動到來前，自行了斷。神父聽說此事，去求救於知縣，後者立即派人將秀才的僕人拘捕，因為這些奴僕執行了秀才的命令，毀壞聖像，還搞了其它的破壞活動。知縣想要狠狠地用鞭子抽打他們，他們請求神父救救他們，原諒他們。後來，他們鄭重其事地來彌補過錯：從那兩位教徒家中搶走的家當被退還，還贈送了一份厚禮，算是對無禮冒犯的補償。於是，村子又恢復了寧靜。

一個待人極親切的醫生，崇明(Çum Mim)島人，他是島上教友會的締造者，是島上的第一個傳教者。⁽⁸³⁾他永不停歇地勸化人信教，因此，他為佛教徒們深深憎恨。終於，他們再也忍受不了這醫生對佛像的不恭。由這個醫生治療的一名男童死了，他們抓住這個藉口，將其怨恨發洩出來：他們闖進醫生家裡，打了醫生一頓，還將他

那很新奇的聖像櫃砸爛，撕爛聖像，口出穢語，污蔑天主聖教，就像一幫全瞎的異教徒。這有修養的醫生耐心地忍受着，繼續熱心地規勸當地人進教，他給神父帶來了十個待領洗的人。⁽⁸⁴⁾

某貴婦十分想領洗，她的丈夫是個很有錢的士人，一直阻攔着她。她生病了，進教的願望卻愈加強烈，就這樣走到了生命的盡頭。她叫來自己的一個兄弟，這個兄弟是一個有名的教徒，她請求他來為自己施行聖禮。儘管來自丈夫和孩子們的阻攔還很頑固，她仍然從基督徒這裡受了洗，靈魂無比愉悅。隨即，她見到了兩名異常美貌的小童，手中擎着大蠟燭，正邀她走出來，飛上天空。她立即勸孩子們也進教。洗禮的恩典像一襲拖地的長衣，包裹着她，與天使們為伴去了。

兩個信教的家庭因為一件小事而在村子裡睚眦相向，他們間的矛盾越積越深，因為“不和諧的製造者”(seminator discordiarum)——魔鬼——總是在煽風點火，他們終於大打出手。一人直挺挺地躺在地上，好像死了，也不說話，整整三天都是如此。其他的教友們前來調停和安撫。但是，這個奄奄一息的人沒有好轉，也沒生命跡象，他的親屬們就報官了。行兇者們則逃逸了。但是，仇教的異教徒們幸災樂禍了，他們指摘聖教和信教的人們，因為基督徒之間在互相殘殺。教徒們困惑了，不知如何回應。天主救了他們，因為，在第三天，那個狀似將死的人，突然自行從床上起來了。他讓人去叫行兇者來，那些行兇者也是自己的親戚。行兇者在其他教友的陪伴下來了。當所有人都到齊時，那個“死過”的基督徒說道：“我要把這三天發生的事告訴你們，‘大天使’聖·彌額爾，還有守護你們的其他的天使，以及與我們的洗名相對應的聖人，他們同向救世主祈求，留我一命。這樣，那些行兇者不至於家毀人亡，還可以堵住那些異教徒的嘴，他們在喋喋不休地污蔑聖教。”然後，他轉身對一名最先提出和解的教友說：“聖天使長⁽⁸⁵⁾在指引着你，使你就道於通往和解的路。”他又對一名破壞了和解的教友說：“魔

鬼在你背上，在挑唆你，在煽動你。”最後，他總結道：“我原諒所有人。我要到教堂去，帶上聖枝，我將聖枝碾碎，泡在水裡，喝下之後，立即就會痊癒，氣力恢復如初，因為救世主就是這樣對為我禱告的天使和聖人們說的。”因為這藥方唾手可得又易製，他立即就着手去做，效果非凡。敵對雙方的基督徒深深做了懺悔之後，他將藥方飲服，立即就康復了，生機勃勃，一點兒都看不出先前受傷的痕跡。在天主的榮光照耀之下，不和諧的陰霾一驅而散，玉宇澄清。

神父還去巡視了其負責的部分教徒群體，比如松江(Sum Kiám)府、蘇州(Sú Cheu)府的教友團，嘉定(Kiá Tim)縣的教友團等等，祇要動亂間歇給他機會，他就會去。在這些地方所取得的告解成果、歸化新教徒的成果都在正常範圍，從中我可舉出許多事例，因為這些事例與中國傳教區其它地方的事例大同小異，此處略去不講。

杭州住院

掌管該住院的是孟儒望神父，但是，繁重的研讀中國典籍的任務，以及不得停歇的牧養基督徒的工作，造成他的身體不支。在上級們的安排下，他返回了澳門的神學院，調養身體，並作為中國傳教團的司庫服務教團。孟儒望神父今年在澳門已有六個月的時間，目前在杭州住院的是衛匡國神父，他是從上海住院到杭州的，此前，他在上海學習中文。因為衛匡國學習中文的時間還不夠充分，無法與教友們交流，費藏裕修士便也從上海趕來陪伴神父。費藏裕修士是中國傳教團的老資格成員，中文很好。

很快就出現了一個去巡視南京下轄的常熟(Chám Xō)縣教徒的機會。衛匡國神父攜費藏裕修士一同前往，於1644年2月14日抵達。這次外出傳教持續近兩個月，施洗二百九十一人，根據此間教友們的熱情情況，如果神父與修士能多駐留一段時間，領洗人數會多得多。衛匡國神父十分興奮，這是他在中國的第一次外出傳教，就取得了這麼好的效果。他的艱辛付出沒有白費，他

同樣能完成在中國的使命，他正是為了這使命而進入中國的。1638年9月19日，衛匡國與十一名同會從羅馬出發前往葡萄牙。他們在地中海遭遇了強風暴，1639年1月，終於在王城里斯本靠岸。5月，揚帆前往印度，當時已錯過了季風。他們遇到幾內亞的無風季，徘徊了四十日而沒有前移，從那裡掉轉船頭準備返航里斯本。但是，他們在 Val das Éguas，又遇到一場大風暴，船隻僅剩下靜索上的一面小帆，在二天內船倒退了7度。風暴止息，他們垂頭喪氣地出現在城堡上，作為被迫返航的人，他們都很傷心。在1640年季風季到來前，衛匡國前往科英布拉，參觀了那裡的耶穌會神學院。這所學院那麼高貴，那麼神聖，是耶穌會的首屈一指的搖籃。他在學院裡見識了那麼多散發着英雄氣概的榜樣，既有聖德方面的好榜樣，又有學識方面的好榜樣。衛匡國返回里斯本，登上葡印總督的艦隊，這支艦隊共有四艘船。這次航程十分順利，9月初就停靠進果阿。他在這座葡萄牙的“東方之都”度過1641年，沒有找到去中國的船。衛匡國與兩名同會會士前往蘇拉特 (Surrate)，在那裡搭乘一艘英國船，前往大爪哇的班達 (Banda da Java Maior)，並於1642年6月抵達。因為葡萄牙新國王的名聲已傳遍了這幾片海域，各地都為葡萄牙擁有了新國王而歡欣鼓舞，所以，通過雅加達 (Jacatrá) 的荷蘭人，搭上一艘從該港口出發的葡國人的船，前往澳門並不困難。當年，即1642年，衛匡國抵澳門，停留至1643年2月18日，該日，他換上了一身戎裝，進入中國內地，與他一道同行的還有艾儒略 (Julio Alleni) 神父。艾儒略是中國南方副省會長，這次為了教務前來澳門。另一位同行的是瞿西滿 (Simão da Cunha) 神父，他在澳門擔任中國傳教團的司庫，兩年任期結束之後，返回以前在中國內地的崗位。

我簡述衛匡國神父的這幾段旅程和航行，是為了讓你們看到和瞭解傳教士們為達成自己的目標，需要忍受多少苦難，當其踏上朝思暮想的崗位時，又是多麼喜悅、慰藉。而大陸與海洋中的

危險、風暴那麼深不可測，頂風逆流之兇猛往往出乎這些來自大歐羅巴的神父、修士們的意料。他們是最可親的、最虔心的神父和修士。他們面對困難，越發鬥志昂揚，激勵自強，將生命與天倫之樂置之度外，毅然置身於這番危險甚至更大的危險中，既是為了信仰，又是為了彰顯主榮，我們神聖的耶穌會亦從中獲得不可小覷的威信，名聲和榮耀。

衛匡國神父彙報的在常熟傳教中的有教育意義的事例如下：首先，此間教徒中有一個女教徒，對於告解、領聖體等聖事十分渴望，就像是一頭乾渴的小鹿，因為她見已告解的人數達至二千，已領聖體的人數有五百，可是，神父要想在這兩件聖事上照顧到新進教者尚有困難，而新進教者人數是一個龐大的數字；一名對神父極敬重的教友，視神父為來自天上的天使；一名教友，在愛德與簡樸方面有“初期教會”時代的遺風；圍繞着誰能將神父接到自己的家中和村裡講彌撒、聽告解和施洗，教友們之間發生了一次爭吵；最後，是這群中國人對待外國人的心意是那麼誠摯，完全擺脫了傲慢和高高在上的心態。那些布衣和小人物，目睹大人物們，退休高官，信教的及不信教的，紛紛拜訪神父，與神父交往並留宿神父和修士，仁心仁意而又和藹可親，這些均有助於在社會底層形成對神父的尊重。

一名異教徒病倒了，已對通過拜佛獲得健康失去信心，在一名基督徒的建議下，轉求天主，並且發願，將以受洗來向天主謝恩。天主怎麼會不眷顧他的祈求呢？他很快就康復，並踐行了誓願。

另一名異教徒為佛守齋三十年了，在基督徒和神父的鼓勵下，破了葷戒，他對那些偶像拳打腳踢，又將它們投入火中，領受聖洗之後，投入真神懷抱。

還有一些異教徒在基督徒們的勸化下進教，這些教徒十分熱心，持續不斷地奔走勸化自己的同鄉。在一名十二歲小童的努力下，信教的人還不少呢。這名小童正在教堂中禱告時，來了幾個觀瞻聖像的異教徒，小童就上前對他們講聖教道

理，竟使他們信服，並成為了教徒。他還勸化了兩個與他同齡的小童，在教會他們禱辭後，就將他們帶給神父。因為神慧、神恩不止施之於年長者，而對於小童的天真無邪與清純青睞有加，不僅給了孩童們柔和而彬彬有禮的說話方式，而且賜給他們成熟而得體的佈道方式，這更容易引導和說服比他們年紀大的人信教，並使無知的人有信。

衛匡國神父在此間的教徒中度過聖週，當他們見到天主的受苦像，熱切更熱，虔心更虔。週五⁽⁸⁶⁾當晚，教堂裡的教徒超過六百名。這一夜在他們聽佈道後的默想中度過，他們中的大部分人還當眾用嚴酷的鞭笞來苦修。這些苦修者由一座教堂走到另一座教堂，兩堂之間距約百步，這可以稱之為苦修者的宗教遊行隊列，在中國還算是首次出現。

這幾天的聖事祇能是盡餘力來安排，教友們用淚水的豐盈和慰藉感的滿溢，來克服物資極度匱乏的困難，神父為此深受教育，深感欣慰。復活節過完後，衛匡國神父返回南京，副省會長神父召他到那裡去。這年7月6日，衛匡國神父又回到他的杭州堂中。

杭州住院新領洗七十八人，其中有一名是官員，還有幾名士人。災殃和動亂沒有給更多人進教留出空間。已經進教的則熱心而虔誠地進行各種靈修，無一例外。神父走訪了隸屬於該省城的一個教友團體，在省城外三里格遠，神父在那兒為幾個人舉行了洗禮，一名友教的異教徒因為神父孜孜不倦的勤奮，貢獻出了幾間房子，用以改建教堂。

一位老嫗是基督徒，從良進士⁽⁸⁷⁾家中出來，她以前在良進士家做工。老嫗離開省城，住在鄉下，那個村子裡全是異教徒，他們不停地打擾她，要她棄教，重歸佛教。她總是堅定地拒絕，因為她是一名優秀教徒，還堅持禱告、誦經和行其它的善功，一直到她九十歲的時候，病了。她再三請求自己的家人去請神父，好為自己舉行聖禮。因為她所有的家人都不信教，沒人肯去。老嫗每日都會昏迷幾次，垂垂欲死。每次家人都以為她死了的時候，她卻立即就醒過來。終於，某日，

她對家裡人說：“既然你們不願意叫神父來聽我告解，我也祇能在將死不死之間受苦。我在完成人生的總告解之前是不能死的。”家人見她這麼決絕，她也確實一再從昏死中回魂，就去叫來神父。神父到了，聽她做了臨終告解。她向神父請求終敷禮，神父滿足了她的願望。因為心願已了，在短短的幾小時後，她就去了更美好的永生世界。

良進士的母親⁽⁸⁸⁾也有類似的好運，她的言行總像一名非常優秀的女教徒，儘管她的孫輩和親戚們走上了完全不同的路。當她七十歲時，按照中國習俗，該做一場大壽，斥鉅資辦宴席。然而，她沒有舉辦這些無用的勞煩之禮，而是組織了一個女教徒的聖會，有百名女教徒加入。她還請來神父舉行彌撒和聽所有人的告解，隨後，又邀請大家參加了一場盛宴，她這樣做是為了防止異教徒們誤以為她不辦壽宴是為了省錢。她又生了重病，進行了總告解並領受了終敷禮，為死亡做好了準備。那些不願意神父到家裡來的親戚，受到她的痛斥。她還下令，不得在她的葬禮上舉行迷信儀式，也不得請和尚。可是，他們並沒有好好地遵行她的遺囑，因為他們都是異教徒或棄教的基督徒。神父卻很好地奉行了她留下的囑託，在將她的遺體裝進棺槨之時，神父為其禱告，舉行教會裡的聖禮，對想阻止他的人們說，這是逝者最後一個願望。

今年，在杭州住院中，一名曾為住院服務的老僕人去世了。他叫保祿 (Paulo)，聖德非凡，敬愛天主，配得上列名於天主最偉大的僕人中。他早年曾出家為僧，然而，隨着他的智慧增長，以及混跡在僧人中的耳濡目染，覺得自己應該另尋一條救贖之路。他通過接受洗禮而走上了這條道。他在堂中服務多年，除了各項聖德增益靈魂，獲得靈魂上的提昇，還有許多異教徒在其規勸下進教。他的行實如下：他總是在尋找需要拯救的靈魂，牧養基督徒的靈魂；他於牧養富貴女教友的靈魂上着力最甚，她們十分喜歡他講天主之事，並且學以致用。他在講解之時，活力充沛，善於使用當地語言，用詞妥帖，他使用的

對比，恰當貼切，總能使人信服。他品行端正，盡心盡力地對待杭州的所有教徒，以及同住院的所有神父，我們親眼所見，都願與他交往。他是那樣謙恭，唯恐幹的工作還不夠多，他不停地請求神父讓他這個無用之人搬出住院，他將以乞丐的身份乞討度日。同時，他又是一個慷慨的佈施者，當寒天到來時，大家都穿上厚衣物禦寒，他卻將自己身上最好最暖和的衣服脫下來，這些好衣都是熱心人贈送給他的，他卻穿在窮人身上。他的施捨那樣大方、瀟灑，在他身上，施人以惠就像受人之惠一樣開心。他的待人之道、他的生活純淨至極，他常被(李之藻、楊庭筠兩個)⁽⁸⁹⁾奉教進士家的富貴的女教徒們叫到府上，他總不失謙遜和沉穩莊重，聆聽其講道的人因此也深受教誨。他的禱告守時，他的懺悔嚴格，在他主持的所有儀禮中，特別強調平和、寧靜，從未聽到他有咒罵之語，或是抱怨之辭。中國的僕人通常都不容易滿足，即使主人待他們很寬厚，這是該民族的天性。然而，我們這位保祿，早已超越了這些天性中的不完美，因此，神父們在給予他任何東西時，還要做大量的工作來使他收下。對於其他僕人，則是他們提出要求或是告訴神父他們想要甚麼，神父就給他們甚麼。

他的一生是奉獻給宗教的一生。他身上的神賜的善令人感激不盡，這個天主的僕人受到所有人的愛戴，這從他身故時的情況可以看出來。他是在行了數次告解並最終受過塗油禮後才去世的，女教友們普遍地很傷心，哭天搶地，她們都將保祿視為老師、父親。他的遺體停在教堂，大家都去對着他的遺體磕頭，這說明了其德行在他們心中的地位有多高。當他向神父請求施終敷禮時，神父說他的病看起來不急，可以待之翌日。保祿堅持要求立即就做，他確鑿地說等不到明天早晨了。確如所言，午夜時分，他大口吐血而死。他已年過八旬，將自己的靈魂交給了天主，他一直都是天主忠實的僕人。在保祿去世的當夜，一名教徒在夢中見到了保祿，這名教徒的宗教熱情已冷淡，很少記得去履行作為一名教徒參

與聖事的義務。他看到的保祿穿着大官的官服，使用的是大官的儀仗，許多旗幟和徽標豎在隊伍的前頭。這名教徒就問隊裡的人，那個大官是誰？答曰：“是李保祿，剛剛去世的。”教徒驚起，立即前往教堂，打聽到保祿果然已咽氣，這與他的夢境相符。這個夢完全改變了他的人生航道，他重返原初的熱忱。他說，天主之僕保祿，不僅用盡其一生去規勸教友們好好表現，而且在其死後還繼續發揮這副熱心腸。

杭州住院的居住條件改善許多，以前住得很不舒服。這全靠(衛匡國)神父的辛勞，現在採光、通風都好，還有一片開闊的苗圃用以養花和種菓樹，在學習和迎來送往之餘終於有一個地方可得片刻放鬆，那可是兩項很艱巨的工作任務。⁽⁹⁰⁾

南昌 (Nān Chám) 住院

居於江西(Kiám Sí)省城住院的是陽瑪諾(Manoel Dias)神父、費奇觀神父、謝貴祿神父與陸有機修士，其中，陽瑪諾神父是南昌住院的院長。在八月初⁽⁹¹⁾，費奇觀神父在孟儒望神父的陪伴下，至南雄府，孟儒望神父則要返回澳門。南雄府位於廣東省，費奇觀神父這次去，是想在此建立住院。多年以前，我們曾在該地有過住院，存續至南京大教難。我們十分想在這裡有一個駐留地，這樣，無論對於從澳門來的傳教士，還是從內地前往澳門尋求補給的人，都很方便。

在今年初和全年的大部分時間，省城南昌都不太平，因為造反軍的迫近，騷亂不斷。他們已經進入該省，幾乎沒有遇到甚麼抵抗，就攻佔了幾個府縣。他們在這些城市中犯下種種暴行，這是為了洩憤，任何形式的抵抗都會激發他們的不滿，同時，又將這種恐怖氣氛傳導到鄰近的府縣和省城的居民中，他們害怕也會遭受同樣厄運。在這種形勢下，以及造反軍的進逼和省城守城士兵的蠻橫無理，那些不願意同流合污的人和大戶俱走空了，他們帶着細軟藏進村裡、山裡。對於陽瑪諾神父和費奇觀神父而言，最好是離開南昌城，因為他倆又老又病。於是，這二位神父去了

一個村子裡，住進教友家裡。他們躲在那裡十分安全，教友們對他們很好，他們一住就是兩個月的時間。然而，因為造反軍取了另外一條道，除了江西，前往他們已佔據的湖廣，於是，人們返回省城，回到自己家裡，神父們則返回崗位，謝貴祿神父與陸有機修士則一直堅守在崗位上。

在鬧匪亂期間，有好幾千名士兵來馳援省城，他們給當地居民造成了多大的傷害和損失，一言難盡：他們反倒像是異族士兵，搶劫一切，摧毀一切，夷平一切；他們點燃門、窗；他們盡情拆毀一切，將值錢的部件拆出。天主保護教堂，使它免於破壞、褻瀆，這是通過一位姓劉(Leú)⁽⁹²⁾的大將軍來實現的。他與神父、修士間保持着堅實的友誼，他派人在教堂的大門上張貼了一張“告示”(Cáo Xi)(就是“佈告”或“通知”的意思)，佈告中說，任何兵士和將官都不得下榻此處，這房子是奉獻給天主的。尤其重要的是，他在很大的排場中送來了一幅題字，這被稱為“牌匾”(Pái Pián)，匾上寫有四個象形文字，字義是頌揚聖教和神父的。這在中國算得上一項巨大的殊榮，對那些不恭者、妄為者很有震懾力。這樣，教堂就平安了，免於兵禍，而那些富貴人的宅邸、佛寺、道士(Taó Sù)的觀都被欺凌肆虐。陸有機修士在這件事中發揮了很大的作用，他的漢文很好，又熟諳中國的各項往來規矩。

劉(Leú)將軍對我們的事物及神父極熱心，當他聽說畢方濟神父從澳門返回，抵達南昌，就派人去請神父一見，彬彬有禮而又滿懷情誼地招待神父。這份友誼的一個很好的證明，就是他指派了兩艘戰艦給神父，艦上配有軍官、士兵，護送畢方濟神父至南京，因為這“洋子江”⁽⁹³⁾上亂匪成群結隊，有了護衛，神父就能安抵南京。

省城南昌及其附屬地區新領洗的人數達二百三十人。其中，有一名已中秀才的，儘管他在受洗前很久已充分瞭解了聖教，亦讀過許多關於聖教的書，但是，他還是拖延着不肯領洗。後來，他得重病，已經沒有多少生的希望，他的一個兒子是熱心的教徒，也是秀才，在這個兒子的努力

下，神父來到他們村子。若望(他兒子的洗名)立即將擺在供奉處的許多佛像搬走，並違逆着親戚們的意願，將它們都砸碎投入火中。已垂死的父親在接受了入教指導之後，就領洗了。親戚們是異教徒，威脅若望道，如果他的父親死了，就去告官，因為是他燒燬佛像，報應在了父親身上，這在中國是個大罪。秀才(Sicú Cǎi)若望害怕了，為了免於親戚們揚言的麻煩，他祈求天主賜給奄奄一息的父親健康，他對天主充滿信心。他的禱告和神父的彌撒起作用了。天主用結果回應了若望的信心：病父奇跡般地康復，基督徒們全都歡欣鼓舞，敵視的人困惑不已，病入膏肓的人還能起死回生，祇能歸因於神力之所為。這全家對天主十分感激，也極熱心天主之事，體現在日常的善功中，以及想方設法傳聖教的熱忱中。

一名奉教士人，得知神父們的生活窘迫，就帶上十二兩銀子⁽⁹⁴⁾來到府城，他想把錢借給神父。他下轎時，將銀子忘在轎子裡。快到教堂門口，才想起來，忙返回去尋找，但是，甚麼也沒找到。他很難過，也很羞愧，進了教堂，把這件不幸的事對神父講了。神父們建議他向葡萄牙聖人安多尼求助，安多尼是失物者的主保聖人。士人非常高興，就跪下來，向聖安多尼祈禱。然後，他又回到下轎之處，發現銀子就在地上，完全暴露在人來人往中。

陸有機修士出南昌城，前往一個村莊，一名教友邀請他去勸化親戚進教。在修士的這趟外出傳教的付洗者中有一位老翁，他有一套昂貴的佛像龕，裡面供着十幾尊富麗鑲金的偶像，非常值錢。修士讓他先將佛像毀了，然後才可受洗。這個好樣的老翁半點兒也沒有遲疑，立即就對偶像動手，摔在地上，踏碎，作為高檔柴火扔進火堆，然後，與妻子共同領受了聖洗。老翁還有兩個兒子，已經成人，在外地做生意，不在家中。當他們回家時，發現那些魔鬼的偶像都已被掃地出門，不僅沒有慶倖好運來臨，也沒做做父母進教，反而對邀請修士來的基督徒大發雷霆，還將這名教徒告到官府。基督徒穩重而平和地講了自

己這樣做的道理，以及聖教道理。他的發言句句在理，判官不僅釋放了他，還當着原告的面誇獎他。原告感到羞愧，繳納罰金之後，灰溜溜地走了，一句話也沒有說。

一名女異教徒病了，在一名基督徒的建議下，心懷對天主的堅信飲用聖水，她喝下聖水就如同飲下健康：她從病榻起身，接受入教前的教育，而後與丈夫共同領受了聖洗。(同樣的事也發生在一名“王府”(Vâm fú)的身上，“王府”就是皇親國戚。)⁽⁹⁵⁾

一名優秀教徒，眼看自家房屋要被火苗吞噬，趕快將唸珠從脖子上取下來，擲入火中：奇跡便出現了，眾目睽睽之下，火災立即止息，沒有造成任何損壞。翌日，教徒找回唸珠，錚錚發亮，完好如初，一點兒也看不出過火的痕跡，他意識到這是天主多倍的恩寵才釀出的奇跡。

關於火災這個話題，還有一例。一名教友正在某官員的府上，有人來報，一場火災快蔓延到他家了。官員讓他趕緊回去救火。不打緊的，教友答道。他祇是暫時退下一會兒，去向天主禱告，護佑他的房子，而後他又氣定神閒地留在官員那裡。隨後，又有消息傳來，大火轉了個彎，燒了別人家裡，未連帶他家的房屋。官員知道他沒回家救火，便請教他這是甚麼道理。這名出色的教友正好抓住該機會，當着眾人，宣講天主及其聖律，還有天主神力，並說：“在陷入各種困境之時，沒有任何方法比請求神恩的幫助更現成了。祇要我們信仰堅定，相信天主，我們的祈求就從不會落空。”官員對這個回答很滿意，他認為這個解釋非常有說服力。

一名新受洗的教徒，領了一幅救世主的聖像返回家中，他打算將一件佛像挪開，以騰出最好的地方給聖像。同住的異教徒們不同意。他祇好在佛像旁找了一個盡可能好的位置將聖像擠進去。第二天一早他們發現那具佛像碎在了地上，而天主聖像依舊在原處，像打敗了惡龍偶像(idolo Dragam)的凱旋者。儘管異教徒們懷疑這是基督徒動了手腳，然而，他們都不敢言，亦不追究。

(於是，天主就牢牢地佔據了最佳的方位，儘管整個環境是異教徒構成的“地獄”，到處是異教的嘍囉。)⁽⁹⁶⁾

有一名異教徒，在元旦日，強迫她的妻子拜家裡的佛。她的妻子是信天主教的，而且是名優秀教徒，十分堅強。她忍受着屈辱，還眼睜睜地看着丈夫怒火衝天地將救世主像摔碎。報應沒有姍姍來遲，就在當天，丈夫那祇褻瀆神明的手感到劇痛，繼而手和手臂都僵直了，最終半邊身子癱瘓。他問一名賢士，這是甚麼緣故。答曰，因為對救世主聖像的膽大妄為。但這個異教徒非常固執，儘管瞎了、癱了，這麼明顯的降罪都不能使他向天主投降。

一名異教徒早先聽說過天主教，也知道聖十字能驅魔。一次在趕路時，夜幕降臨，除了一座被廢棄的小廟，沒有其它棲身之處，他就躲進小廟過夜。剛剛過了幾個時辰，他聽到馬的嘶鳴聲和馬鈴兒叮噹響，聽起來像是官員的僕役們在趕馬過路的聲音。這時，一個人說話的聲音飄進來：“你們將在這裡逮到的都給我押上來！”異教徒嚇壞了，他想起聖十字，就在身上拼命劃着。不久，就聽另一個聲音在說道：“我們走吧，這個地方已經被保護起來了。”小廟裡直至第二天早晨都很安靜。異教徒回家後講了這件事情，他們全家都入了教。

建昌(kièn Chám)府的教友會亦由省城住院管理，但是，因為兵荒馬亂，烽火不斷，彼間教徒未能巡視，今年那裡發生的事也就不得而知了。

四川(Sú Chuen)的省城成都府(Chim Tú fú)住院

在四川省城，我們的住院建於1639年。利類斯神父是開教者。第二名入川的神父是安文思。這二位會士都正當年，有文化，有聖德，是精挑細選出來的。安文思是1642年5月4日從杭州(Hoâm Cheu)府出發，當年8月29日抵達四川省城的。兩神父在川省定居，是該省最早的佈道者。安文思神父寫信彙報了利類斯神父及他自己入川的事，

他的彙報對象是駐在澳門的日本及中國的巡閱使神父。但是，他的報告很長，字裡行間充滿好奇⁽⁹⁷⁾，我在撰寫該年信時將引用安文思這封信的內容，我祇摘錄那些與1642、1643年相關的主要內容，因為1644年的傳教紀要尚未送抵，我們祇知道川省被造反者張獻忠侵入和佔領，張獻忠在省城住下，對於自己統治了這樣優良的省份而感覺滿意。張獻忠在攻佔了的地盤和城市，表現總是相當殘忍，大量殺人，我們不知道這二位神父的命運如何，要想知道也不容易，因為目前既無通商往來，亦沒有尚暢通的路線。他們的命運祇有天主能掌握，他們是中國傳教團中很優秀的成員。

1642年新受洗人數為三十一人，與其他教友團的更豐滿的數字相比，他們是以信念和熱忱而取勝的。但是，在1643年，新領洗人數達二百三十人，這令二神父的內心歡喜鼓舞，那些長途跋涉的艱辛和眼下所受到的迫害，在這豐碩的成果前，都消失得無影無蹤。

一名少年教徒，信仰之根深深扎在心中，他以行動展現了這根扎得多深。在他領受聖洗之後，與父親和叔叔不斷發生大衝突，他的父親、叔叔都是極端的佛教徒。為了使他更換信仰，讓他棄教，凡是魔鬼向他們啟示的伎倆，他們都試過了。他們發現辱罵、苦口婆心的勸、威脅都沒有用，就發展到動手，用鞭子殘忍地抽打這名少年。他平和、安靜、甘於忍耐地承受着鞭笞，這使得執鞭行刑的人吃驚不已。他們開始為自己這樣冷酷地對待自己的兒子、侄子感到內疚，這個少年應該是被做做，而不是被鞭笞。他們的異教徒之怒大幅消退，收回了最初的要求，因為這個要求可能毀了這個少年。他們給他自由，少年則將自由約束在天主教“甜蜜的枷鎖”中。自那以後，他的言行都體現着這樣一種聖德：他是所有人的一面明鏡，大家對照着它，要將所作所為做到盡善盡美。他還解囊向教堂捐香火，這樣，他的聖德、聖行，就能伴着這嫋嫋的煙火，上達天聽。

魔鬼折磨一名女異教徒，這不速之客沒日沒

夜地折磨她。她有一個女鄰居是基督徒，很同情她，就去取來聖水，將一張寫有聖名的紙燒成灰，和進水裡，注入對天主的信仰，將這水讓被魔鬼纏身的女人飲服。這有生命的信仰怎能不令這魔鬼懼怕？魔鬼像煙一般消失了，沒有半點兒糾纏。

有一名老教徒，二十八年⁽⁹⁸⁾前在南京受洗的，他返回了家鄉成都，一直堅守着從受洗那天起就接受的信仰。天主對他的恒心很滿意，他在異教徒的包圍中如此堅持尤為不易，天主通過兩件事表達了對他的滿意：第一，他的家中失火，一切盡焚，祇有聖像完好地在原處，他全部的聖教書籍也都無損，這不可能是一件自然現象。第二，一名未進教的小女孩深受魔鬼折磨，母親為她到處磕頭，使了各種異教招數。碰巧這名教徒進到她家。那被魔鬼纏身的女孩還沒看見他，就說：那庇護者來了。當教徒走近時，這女孩從那一刻起就擺脫了魔鬼的糾纏，不在陰影中了。

一名女基督徒，將要死了，她做好了充分準備，連續三日都在準備。與其同時，教友們都為她禱告。她看見了她的守護天使身着白衣，就在身邊，這番景象一直到她咽氣。

在省城中有一名新教門的狂熱份子。他說追隨他的信徒和門生是不死的，再過幾年，眼前這個世界就將像煙一樣終結，屆時，將由他來判定好人壞人，那些追隨他的，在即將來臨的新世界中，他會賜給他們榮華富貴。他的一個學生聽說天主教後，就去尋找神父：他聽聞了關於靈魂之事後很喜歡，他已經將受洗的所有障礙都清除了，於是，他在接受了入教前的教育之後，就領洗了。後來，他的幾個同學也來受洗。他們都勸老師也去受洗，但是，老師執拗於自己的謬論中，並在這種荒謬中悲慘地死去。

在追隨上述學生入教的人中，有兩位是某著名將官的妻子，分別是他的正妻和小妾。正妻在聽聞了天主教後，因為沒有甚麼入教障礙，就領洗了，她很滿足，帶着發自靈魂上的喜悅。小妾也非常渴望受聖洗，無奈她是將官的第二個妻子，身份是妾，不能進教。⁽⁹⁹⁾她屢屢懇請將官

放了她，可是，這將官被盲目的愛禁錮了，不答應她。於是，這小妾就故意跟全家人吵架，鬧得雞犬不寧，將官祇好將她休了，而這正是她想要的。擺脫了這世俗的枷鎖後，她領受了聖洗，過上了深居簡出的修行生活。

在剩餘的篇幅中，我用一場來勢洶洶的針對天主教及其傳教士的迫害，來為本住院的報告收尾。這場教案是由我們在中國的最大敵人發動的，就是和尚，就是那最能誑騙的“佛”(Fo)的宗教師。佛教在這個帝國已盛行了兩千年，毀了數以百萬計的靈魂。因為安文思神父在寄給日本-中國巡閱使神父的特別報告中，已經陳述了該教案，不僅詳實清楚，而且文筆優雅，閃爍着思辨的火花，這份報告也必須得寄送給您，所以，在此除了概其要點，其餘就不再贅述了。事件經過是這樣的：

神父們將小教堂收拾得乾淨、明亮，再佈置上精美的救世主像，很快就收到了效果，收穫纍纍：人們絡繹不絕地來觀瞻，聆聽和談論關於永生的話題。如果說大家都感到滿意，那麼，其實是給神父帶來了很多不便與煩勞，因為人流是從不間斷的，臥房也都是開放的，神父們不得一直待在地面上，無法休息，無法進食。但是，因為碩果回報了這一份辛勞，神的話撒播下的種籽收穫豐盈，那些不便、不適也就轉化成了甘甜，神父們的精神力量得到增強，也更渴望迎接更大挑戰，他們願意在這蕪雜繁複的事工中耕耘。

在這些歸信者中，名聲最響的是一名武官。他是一名勇敢而果斷的漢人，已屆七旬。他是一位了不起的信徒，因此，不僅僅他個人，包括他的家人，都有希望得享永生。他的子輩、孫輩及數目龐大的家人都進教了。他將府邸中一間最大的廳闢作教堂，擺放無玷貞女天主之母聖像。堂內會不時地舉行彌撒，女教徒們就來參加，她們在這裡告解和接受教理教育更安全也更方便。

還有一些司法部門的官吏也進教了，該部門稱“按察司”(Ngañ Châ Sú)，其在全省執法辦案，因為該機構祇在省城有設置。由於這些進教官吏

的部分同事和朋友也想受洗，但是被神父以其納妾為由⁽¹⁰⁰⁾拒絕了，他們就開始策劃仇教的活動，想置神父於死地或將神父趕走，還要在省城完全摧毀和抹去天主之名和聖教。他們指示僧人挑頭來做這事，因為僧人們披着宗教的外衣，幹起事來更大膽、無約束。這些僧人是偽善的，他們對於神父進駐該省之後的現狀和未來憂心忡忡。

一場“猶太教的黑會”(judaico conciliábulo)秘密召開，與會者是來自地獄的惱怒的幹將，他們是從全城各寺院、廟宇的四千名和尚中精挑細選出來的。老大發言，與蓋法的想法一樣：叫一個人替百姓死，是有利的(Expedit ut unus homo moridur, ne tota gens pereat)⁽¹⁰¹⁾。與會者則以法利賽人和文士的方式贊同：他該死(Reus est mortis)⁽¹⁰²⁾。最後，一共形成三個目標：第一，這些西來的外夷都得死，他們不擇手段從我們的“佛”這裡挖走了香客，奪走我們的香火錢。第二，如果上條目標不能完成，那就實施第二目標：要他們從本省城和本省蒙羞離開，被驅逐出境。要對這一目標全力以赴，因為它對我們非常重要。腐蝕其信徒的鬥志；鼓動百姓；把全城都煽動起來；以公共利益和地方安全為藉口來發動；指稱傳教士為造反軍的間諜；上驅逐傳教士的請願書；收買證人，來證明傳教士是間諜；別嫌麻煩，也別嫌花錢多；以民意洶湧來使官員感覺事態嚴重；再以威脅嚇唬官員；(讓官員們感覺)全都亂了套了，到處都在蠢蠢欲動，到處都在醞釀暴亂。尋找為我們說話的智者、智識分子：炮製檄文，抨擊這種亂象，在公開處張貼，貼滿全城，省城之外也要散發；不僅咬住外夷不放，還要咬定那些聽從外夷、追隨外夷的“瞎子”。因為王爺的太監是我們的信徒和學生，他在王爺那兒很有門路，我們可去找他幫忙；有了這個靠山，我們就甚麼都不怕了；這個計劃必須立即執行，要趕在這塊疽癰破裂並且流毒全城前動手，要快，要快。

然而，這一攬子計劃要想見到所期待的成效，達成圖謀，尚需保守秘密，暗中操作，在探知民意前，我們暫且不能動手，民意不可能不站

在我們一方，無論我們的同胞還是我們的上師、住持，我們要等待一個合適的機會、由頭。⁽¹⁰³⁾以上情況可以用一句話來總結：不可在慶節期內，免得民間發生暴動(non in die festo, ne forte tumultus fieret in populo)。⁽¹⁰⁴⁾

謀劃者將上述計劃一個不落交由和尚付諸實施。首先，他們刊印了一本書，書中充滿了畢達哥拉斯式的愚套⁽¹⁰⁵⁾，充滿謬論、謊言，並用這些抨擊神父。他們將這本書在全城散發，而且是從向二字號的王爺⁽¹⁰⁶⁾以及致仕官員散發開始，他們認為這些顯貴們全都為其詭辯和強有力的論據所折服。然而，結果祇是引來哈哈大笑，拍掌，以及將作者的名字辱罵了上千成萬遍。書已散出去了，謀劃者既已將全盤計劃都告訴了和尚，於是，和尚們就向住在省城裡的一字號王爺⁽¹⁰⁷⁾提交了檢舉性的請願書，那王爺將他們打發走了，說在地方上有專門的官員負責斷案和判決。和尚們又將狀紙遞交給知府(Chi Fú)，同樣碰了釘子，甚至更加難堪，知府將和尚們批評一番，冷冰冰地打發走了。狀紙接着被送到按察司，又被拒絕一到兩次。他們暫且住口，假演了一場老百姓暴亂，整個地區的六千名和尚⁽¹⁰⁸⁾聚集起來，闖進按察司中，大聲喧鬧。按察使問，怎麼回事。那些寺廟裡的管事人員，也是神父們的嫉妒者和惡意競爭者，說道：大人，這是本城的老百姓在請願處死或驅逐那兩名西來的蠻人，這兩人是亂匪派到省城來的間諜。

看到這洶湧的人群，按察使害怕了，他收下了訴狀，完全照准，下令將神父們收監，鞭笞，而後驅逐。但是，要按中國規矩來辦，按察使說：這事屬於知府管轄，我會命令他調查和審訊此案的，並且立即執行我的(驅逐傳教士的)批示。

按察司的官吏們飛也似地跑到教堂報信，多默(Thomé)將軍正在堂中，多默老成持重、果敢堅毅，在得知和尚們的圖謀後，派了一隊士兵將神父們保護好，又用銀子封住刑官的口，多默斷定，不應該讓神父們到公堂上去解決這件事，因為主審官完全被誤導了，且正處在不理智之中。

在這場狂躁的風暴中，神父們最好的靠山是第一縣⁽¹⁰⁹⁾的官員⁽¹¹⁰⁾(mandarim da primeira Via)，他從北京來此一個月了，還帶來北京神父的信，他與北京的神父們交往密切。他立即去見利類斯、安文思二神父，為了他們親自上陣，去跟當地官員談話，告訴他們在京的神父是如何受尊敬，以及皇帝⁽¹¹¹⁾對神父們的重視，沒有必要擔心天主的聖潔的宗教人士，他們都是德才兼備的人，他們的事業祇是為了引導世人行善。想要陷害神父們的對手，是些被私利蒙蔽了眼睛的和尚，他們不能容忍、不想看到還有在生活上如此純淨的楷模存在，這與他們的放浪而腐朽的生活格格不入。

這位友教知縣(Chi Xién)與地方官們斡旋此事，用了十五天時間，在此期間，神父們的日子並不好過：受太監們冒犯，這些太監是佛教徒；被和尚們控告，每日都有侮辱性的檄文炮製出來，唆使人們放火燒神父們的臥房。一天夜裡，臥房被一大堆柴火團團包圍，他們想要燒死神父，幸虧被一名教徒發現了，立即搬走這些柴火。儘管神父們的朋友很多，還有教友，也全天候參與警戒，但是，因為和尚已經與老百姓打成一片，人多手雜，難免有對教堂的突施冷箭，防不勝防。

就在鬥爭處於焦灼狀態當中，和尚們闖進一些教徒的家中，撕破聖像，像瘋狗一樣辱罵褻瀆神。但是，和尚們也不是毫髮無損，在兩戶教徒的家中就吃了大虧。一名好人教友看見和尚在撕他的聖像，又急又怒，就與和尚扭打成了一團，打了他很多拳。但是，和尚年輕有力，(還是個不守齋的肉和尚)⁽¹¹²⁾，也狠狠地還手。和尚走後，教徒含着淚水將聖像的碎片收集起來，恭恭敬敬地送到教堂裡。

更漂亮的一場勝利是由一名女教友取得的，她的丈夫不在家中，一名和尚就闖進來搶聖像、撕聖像。首先向和尚發起攻擊的是一個信教的小姑娘，她頑強地抵抗，大聲呼喊；她的姑姑聞聲前來，手裡拿着火鉗，剛從爐子裡拿出來，她拿着這鐵鉗去烙和尚的耳朵，和尚落荒而逃，流血是難免的，這是對他的魯莽的懲罰。

這場教案風暴肆虐了十五日，既沒改變風向，也沒止息，那譏謗污蔑的檄文、招貼達到了萬惡的頂峰，彷彿陷入一片無邊的汪洋中，和尚們仗恃着人多勢眾，肆無忌憚地張貼出矛頭直指為神父撐腰的縣令和多默將軍的檄文，這可是個很冒犯的舉動，多默將之視為對自己的名譽和威猛的不敬，於是，他就披堅執銳帶上五十名兵士⁽¹¹³⁾騎馬上街，邊擂戰鼓，邊將張貼在公共場所的檄文撕下，換上他的檄文。文中批評了那誹謗之文的作者，盛讚、捍衛天主聖教，宣稱若是聖教需要，他與其他教友願用生命與劍護教。神父們則捧着四護教辭(quadro Apologias)和在南京教案中就印好的書上街。風暴就這樣強力平息了。因為這四護教辭的作者是赫赫有名的位高权重的大人物，即閣老保祿和彌額爾進士等⁽¹¹⁴⁾，那些譏譽之辭就像一縷青煙一樣散去，還殘留的，也被人看穿了，不過是些謊言、謬論，無根無據。那些教會的友人安下心來，那些心懷惡意的對手也偃旗息鼓了。天主聖教一如既往燦爛華章，穩固在寶座上。因此，一個著名文人將天主教比作高塔，因為它能矗立風中，永不動搖，而要想窺見其內藏珍寶亦不容易；而佛教呢，則像一間低矮茅屋，任何一場大風，就能將其茅頂掀翻，甚至摧倒。

這場動亂的三個為首的和尚⁽¹¹⁵⁾被判遷離省城，好在沒挨鞭子。黑暗轉換成了光明；風暴止而晴空生；電閃雷鳴則化為了歡聲笑語。這一切都是神意的安排：天主要讓他的僕人忍受磨難，方能磨礪才幹，榮耀愈顯，也才能更有力地壓制邪惡的力量，不讓他們總想妄作胡為。

福州 (Fó Cheu) 住院

在省城福州常住的是何大化神父。他付洗了三百名新教徒。他還巡閱了福州住院的附屬教友團，包括二縣以及許多鄉村。儘管教友們對神父愛切尊隆，但也不乏晦暗時刻，當然，也不乏有良善之事。

省城裡的教友們都是老資格的，熱忱、虔誠，因此，在節慶日和禮拜日，他們總會前往

教堂，也常行告解和領聖體。此外，還有各類聖會，包括聖母會、天神會 (Confrade do Anjo da Guarda) 和進行臨終關懷的聖會，這些聖會都會選定月中某日，則該日的聖人為其主保神，會員在這一日告解、團契、論道，以提昇自己和激發信教熱情。

聖週中的聖禮會盡可能地舉行，如果缺了儀式，就用虔誠、淚水、熱心來補。還有女教徒的聖會，非常有用，亦勤勉於聖事。逢節慶日，就在某教徒的家中聚會。這些據點分佈在全城的三個區中：她們聚在一起告解、聽彌撒和佈道。總共有六十個人。她們都很齊心、謹慎，因為不乏有不懷好意的異教徒突施毒計。有三名教徒受惡性熱的折磨，行了告解，沒有服藥，就痊癒了。一名讀書人患上了絕症，已經失去生的希望，接受了信教鄰居的建議，與其家人一同受洗。神父前去為他施洗，發現他像死了，但是，仍然給他施洗，連同他的妻子和子女們都一併施洗。他好轉了，沒過幾天，就已經可以前往教堂向天主致謝。教友們都為這件事歡欣鼓舞，因為它彰顯了主榮。

在京中做過察院(Chà Yvén)⁽¹¹⁶⁾的某大員的妾，想以自己的父母(她的父母都是優良的教徒)為榜樣進教，但是，因為她的不合法婚姻而不得。今年，察院死了，她立即就去接受入教前的教育，做好入教準備。神父前去為她施洗，她卻得了重病。她在得了聖洗的恩典下，覺得自己心願已結，她的病情維持了兩個月之後，到了彌留之際，神父前去為她行臨終告解和終敷禮。當着神父和另外幾個人的面，她說，自己在北京去世的奶奶，是一個很有名、有聖德的教徒，那天晚上，奶奶在她眼前現身，告訴她說：“白日某時某刻，你會咽氣，你已進教，天主愛你。”聽到這些，父親就去為她準備妥帖後事，父親很信女兒所看見的。那最終的時刻快到了，父親叫來神父，卻發現女兒的精神很好，非常安靜，便又不太相信女兒前面的話。但是，最終發現這確實是天主的恩典，天主想帶女兒去了，因為到了那個指定時辰，在那一刻鐘內，女兒去了。

在連江(Liên Kiam)縣的教友中，今年經歷了一件由道士(Taò Sús)挑起的麻煩(道士是道教的宗教師)。在這些道士中，有一名在去年由於基督徒的舉報，受到官府處罰，他對挑事最為積極。這個記仇的道士將仇恨在心中醞釀，他派人去問塔像，對教堂和基督徒的家動手的時機是否已到。很多異教徒熙熙攘攘地在佛前問了許多褻瀆神⁽¹¹⁷⁾的問題，但是，天主不讓魔鬼⁽¹¹⁸⁾說不該說的話，因為天主教是聖教，信天主教的都該過好日子。道士很是窩火，再去試探佛的意思，道士獻上更多供品，但是，佛總是給出同樣的答案。這沉重地壓着道士，使他消停下來。毫無疑問，如果佛給出的答案是道士想要的，那麼，教友們就會遭受一場大難，因為他們沒有靠山，天主就親自對這些良好教徒施以援手。這些教徒其中之一是名秀才，前來省城參加貢生(Cum Sém)考試⁽¹¹⁹⁾，考中即可做官。與另一名同為基督徒的考生相比，他的名氣不響，在十人一組(decúria)中的排名也不及後者高⁽¹²⁰⁾，但是，後者宗教熱情比較冷淡。前者則積極地去教堂找神父，告解，求主助他。於是，他以第二名的成績被選中了，而那個冷淡的教徒，不去教堂也不告解，名落孫山，傷心而又羞愧。

聖母會的一名成員，出生富貴之家，全家進教已有多多年，他有兩個哥哥，都是秀才。他沒有那麼好的筆桿子和文章，就打算用銀子來捐一個功名，就像當年他的弟弟一樣，花了二百兩銀子。神父就建議他求求聖母，因為他不僅是聖母會的會員，而且還是現任會長。神父要他來聽三場彌撒，在開考前三天，神父會為他講三場彌撒，因為他是聖母的虔誠的信徒，聖母一定會幫他撥弄筆桿子，使他高中的。年輕人⁽¹²¹⁾就照着這個建議做了。他進了考場，作了一篇美文，在考中的一百名秀才中，他名列第十三。他和全家都覺臉面增光，他們全都很肯定這是聖母特別的恩典，所以尤其高興。教友們也大加慶祝，儘管還有些人認為，憑藉他的才華，是不可能中的，他們並不知道有一隻至高的手在幫他握着筆桿子。

因為考試成功，這家人的奉教熱情高漲許多，他們歸謝於主，因此，他們一家老少都更嚴格地遵守着天主的聖律。神父今年多次到訪其家，講彌撒和聽女教徒的告解，這戶人家的女信徒勤於齋戒，鞭笞苦修，禱告以及其他虔信活動、善功，沒有甚麼更多可以要求她們的了。

今年建起兩座教堂，一座在洪塘(Hum Tám)的教友團那裡，距離省城一里格多，這座堂很成功。另一座堂在連江的鄉村中，該堂一開始就欣欣向榮，儘管村民中的異教徒對該堂叫囂如同犬吠，連江知縣用一紙告示(Cao Xi)封住了他們的嘴，告示對於聖教讚譽有加。在聖堂即將竣工時，村民中的教友打算邀請神父來講第一場彌撒。那些嫉妒的異教徒和佛教徒就往基督徒的熱情上潑冷水，他們通過一個敗壞的文人向知縣控告教徒們，兩名教徒被捕，遭受鞭刑。縣官下令將第一份告示撤銷，又出了另一份完全不同的告示，因為他被壞人重金收買。儘管神父帶着友教官員的書信前來解圍，除了使縣令沒收回第一張告示外，也沒起到甚麼其它作用。工程不得不停下來，因為那些反對者說，這教堂很妨礙耕作，也侵犯了他們的土地權利。現在，我們在省城中有了一个大靠山，是宦官亞基樓(Aquileo)，當他還在北京時，年信中就總是提到他。於是，按之前的設想將天主的教堂完工就變成了一件容易事。⁽¹²²⁾

連江鄉村的教友中常以聖水、聖十字架驅魔，還治癒了許多重病患者，是通過教友們在團契中共同為患者禱告而實現的，教友們做起這件事來是那麼虔誠、純真，他們卑躬屈膝，抬眼望着天主，彷彿要將一顆心捧交給天主，這令異教徒們大為震撼。他們是使異教徒信服的最好的傳道員，(這是吸引異教徒入教的最有效的原因)⁽¹²³⁾。

還有很多看起來很神秘的夢，我就不特別報告了，諸如看見許多光球在逝者們的上空之類，因為對於這些口述還需要進一步的調查，對新信徒的話，需要十分謹慎。(多明我會的人已在這裡，靠近福安(Fô Ngãñ)縣的地方，他們有一個癡迷的女信徒，是個村婦，想要不用翅膀飛翔。

多明我會士已經接到其省會長從馬尼拉發來的通知——這封信我讀過——今後不得再進行神魂超拔(elevação / raptó)的祈禱，因為對新教徒來說，這兩項修煉還太過新奇，尤其是對於那些愚昧無知的村民們而言。) ⁽¹²⁴⁾

泉州住院

該泉州及興化(Him Hoá) ⁽¹²⁵⁾ 府住院，包括其領縣和教友團，由聶伯多神父牧養。今年他總共為一百零九人施洗，這個數字已經足以使他欣慰，因為該地區的教徒氣氛淡薄：人們在生活中放任，忙於名利、享樂，很少思考或不思考死後的事。聶伯多神父巡視了此間的教友，收穫平平，倒是在去往這些地方的艱途苦旅中收穫不菲。

泉州一名少年受洗，熱情高漲，立即就想勸化他的父母。這對異教徒父母卻嘲笑兒子，拂逆兒子對他們說的話，給佛燒紙，還問佛夠了嗎，要不要再多燒一些。他們問了三到四次，沒有回答，於是，他們就對佛說：你不回答我們，是不是因為我們的兒子入了天主教，那教不允許燒紙啊？佛立即就回答：正是。他們大為驚愕，立即就把這佛扔出家門，做好了領受聖洗的準備。

一名女望道友，勸自己十六歲的兒子入教，兒子嘲笑母親。後來，兒子得了重病，在母親規勸下，起床，向天主磕頭一百個，發誓要成為基督徒。兒子回到床上，突然就康復了，有力氣了，他和這名熱心的女望道友都很高興。(兒子立即就領洗了。) ⁽¹²⁶⁾

一名信教裁縫留宿了一名也信教的郎中及其不信教的旅伴，因為這異教徒請求主人收留他們，他們祇過一夜。裁縫正在縫製一件絲製衣服，因為要去招呼客人，就沒留意那件衣服。那異教徒瞅準時機，就將這件衣服拿走，逃了。裁縫因為失竊大哭起來，因為他非常窮。異教徒們嘲笑他說：“如果你的天主真像你宣揚的那麼厲害，為甚麼不來幫你把賊揪出來？”裁縫回答：“你們看吧，三天之內，我就找回我的衣服。”翌日，深夜，裁縫就遇到了那賊，裁縫要

賊還回衣服，那賊說道：“我給你帶來了，因為我沒找到買家。”異教徒們有多震驚，裁縫就有多麼開心。

某異教徒之家，深受貧窮、疾病折磨。一名教徒恰好路過，就勸這一家人入教，再把那些魔鬼、佛像扔出家門。這家中的病人聽從教徒的話，一個女眷打碎佛像，在其原處代之以聖十字。魔鬼忍受不了這種屈辱，跑上屋頂，拋擲石塊，鬧出很大響聲。⁽¹²⁷⁾ 這門志昂揚的女人對魔鬼說：“我已不怕你了，你去死吧，我拜天主。”魔鬼就離開了，再也沒有回來，這個家的病人都好了。(一個月後，這個女人又生病了，她便領洗，又好轉了，但是，舊病再次復發。她的兒子還沒入教，就向魔鬼磕頭，還向魔鬼許願。兒子回家，用從寺廟裡帶回來的幾張紙為生病的母親擦臉，母親生氣地把兒子趕走。母親在極短的時間內就康復了，但是她的兒子，為拜偶像付出了代價，病了。母親讓他求天主的憐憫，兒子接受了這番良言後，就擺脫了危險、病痛。) ⁽¹²⁸⁾

一名教徒娶了一名異教徒，對規勸其入教頗為上心。丈夫在規誡妻子不能拜佛也不能搞迷信活動之後，就出門做生意去了。妻子的母親和家人來邀她去給佛燒紙。妻子很堅決地遵循丈夫的規誡，突然，雙臂一陣巨痛襲來。親戚們取笑她，說這是因為她不燒紙。丈夫從外面回來，問明白發生了何事，當他得知妻子堅守住了，就說，很快就不疼了。丈夫取來聖水，用聖水洗妻子的胳膊，也沒有再用其他藥，妻子很快就不疼了。後來，妻子受了聖洗。

一名基督徒走鄉串村做買賣，遇見一名病重的女異教徒。他勸這女人入教信天主，天主會賜予她健康。女人在聆聽了教義要端後，領了洗，感覺好了許多。但是，接着又惡化了，她的兒子威脅教徒，以後不要再到他的家裡。但是，愛德使教徒找到了幫助這女人的門路，就是給這女人的貧窮的兒子銀子，哄他開心。天主得到敬奉，就讓這個女人康復，這女人的信仰更堅定了，這幫助她的教徒也感受到自己的價值。

一座有城牆的村鎮，屬於泉州住院管轄，此鎮位於海灘之上，距離泉州住院一日行程。那裡居住着兩百名來自各階層的黑人，他們都是被一名福建將軍邀請來或騙來的(據後來他們自己所說)⁽¹²⁹⁾，他們是從澳門的主人那裡逃出來的。儘管他們大多不是好人，在中國獲得自由後，更沉溺於一些惡習，但是，他們的信仰始終是堅定的。該鎮叫做“安海”(Ngañ Hay)⁽¹³⁰⁾，意即“海波平復”。黑人在一年中的大部分時間待在鎮子中，祇有在與亂匪作戰時才出鎮。他們出鎮多次，每次總是凱旋而歸，為此，將軍總對他們讚賞有加。

神父去探視了這些黑人兩次，既有風險，又有收穫。擔有風險，是因為這福建將軍⁽¹³¹⁾不喜歡神父，因為澳門的居民不同意他的一個信教的女兒從日本前來。⁽¹³²⁾ 收穫是指，所有黑人全都行了告解，消弭了他們中間的不和，還有一些人按照聖會的要求結了婚。他們都很熱心，每日都到神父藏身的地方聆聽彌撒，或者說“每晚”更確切，為不引起注意，彌撒放在晚間舉行。這樣過了十二天後，神父返回泉州。

這個鎮上的黑人教徒中的有教育意義的案例如下：(當他們從澳門走海路前來時)⁽¹³³⁾ 有幾個黑人被幾艘盜匪的船俘擄，盜匪看到他們脖子上掛着玫瑰經唸珠，就扯下來扔進海裡，並強迫他們拜佛，否則就殺他們。這些教徒都很堅定，表示寧肯死也不拜魔鬼。異教徒們見到這份決心，就不再折磨他們了，因為他們祇是想要這些黑人為他們効力，黑人是優良的步兵。在禁食日，他們也不吃肉，不管這些盜匪如何逼迫他們。天主看到了這些黑人教徒的堅韌，就給他們自由，那些盜匪被福建將軍所捕獲，全部殺頭。(福建將軍赦免了黑人們的性命，將他們收編了作為士兵。)⁽¹³⁴⁾

當黑人們打了勝仗，凱旋而歸，將軍賞給他們一些銀子，用以辦場犒勞盛宴。因時值耶誕節，他們認為買一些漂亮的大蠟燭更好。他們擎着蠟燭編成一支宗教巡遊隊伍前往他們的小教堂，異教徒們深受教育。⁽¹³⁵⁾ 神父前往興化府巡視的時候，發生了以下的事件：一名基督徒將其

聖物匣的繩子換下來，家裡的一名女異教徒將舊繩子收了，來紮頭髮。她睡着時，看見聖母請求她的兒子基督，鞭笞這個膽大妄為的女異教徒。她立即就挨了許多鞭子，聲音響得同屋的人都聽到了。女異教徒醒來，散開頭髮，恭恭敬敬將這繩子藏好，一切都平靜了。

一名少年信徒經常受親戚的懲罰，一日，又被親戚狠狠揍了一頓，好像快要死了。當他蘇醒過來，就發瘋了，瘋到七個人都控制不住。他看見臥房裡出現了一片不尋常的光，在這些成散射性的光中，是耶穌受難像，隨後就消失了。少年安靜下來，也好轉了。

教堂附近失火，有被殃及危險。神父便向聖母求救，用連禱詞禱告。然後，神父又站起來，以至聖的三位一體之名，劃十字符，讓火別燒過來。火已蔓延到了教堂，已將教堂包起來了，突然，就熄滅了，教堂脫險。

一位很尊貴的女主人，是某督撫的兒媳婦。她將一名女基督徒請到府上，該教徒是一個貴族小女孩的奶媽，這個小女孩叫素樂(Úrsula)，素樂是此間教堂和住院的捐建者的女兒。奶媽就帶著這個小女孩。逢陰曆月的初一日，大家按照習俗都去給佛磕頭，他們希望素樂跟他們一起去，但是，無論怎樣愛撫、哄她，都不能使素樂配合。不過，大家倒是很驚奇地發現，這個一歲半的小孩，每天下午都與奶媽一起，跪在一臺香案之前，案上並無佛像，她們屈膝行禮，中文稱之為“拜”(paí)，素拉還將雙手舉起，像禱告的樣子。這很好地體現了父母對孩子的培養和潛移默化的示範。小女孩的媽媽名叫亞納(Anna)，是一名極熱心的女教友，對於聖教道理理解透徹，因為她能讀懂聖教書籍。目前，亞納正在寡居，過着深居簡出和修聖德的生活。

神父在靠近仙遊(Siën Yeu)縣的一個村子開教，為近三十人施洗，其中大部分是文人，這是因為學官(Hio Quon)的勸化之功。這名主管學政的官員叫司德望(Estevão)，是本地人，但在省城為官。⁽¹³⁶⁾ 神父去為一名信教文人處理臨終聖事，

效果很好，文人是在接受聖禮之後去世的。⁽¹³⁷⁾（他還立下遺囑，不得在他的葬禮上舉行聖教允許之外的儀式。遺囑被原原本本地執行，但是，這違逆了很多佛教徒的意願，他們不能忍受不為死者燒紙，以及另外一些佛教的荒誕可笑的儀式。）⁽¹³⁸⁾

當季大旱，村民們去求雨，文人教徒們請神父向天主求雨，因為天由天主掌管。翌日，就下了一場很痛快的大雨，大家都很高興，有一些人準備好了接受聖洗。⁽¹³⁹⁾

一名女異教徒生病，脖頸疼痛難耐，不得安寧。她向神父請求良藥。神父告訴她信天主，沒有比這更好的藥了。她接受了這個建議，神父給她聖水，她便拿來沖洗脖頸，疼痛立即就消退了，竟痊癒了。聖水之功，在另一名受眼疾折磨的婦女身上也靈驗了。她與丈夫很快就領洗了。⁽¹⁴⁰⁾

魔鬼通過一個卑官小吏，想在人們對天主教的熱心中掀起塵埃，但是，祇落得一場空。神父廣散聖教書籍，這對中國智識分子來說，就像許多出色的傳道士一樣。（神父在此開教取得圓滿成功，返回興化，教友們對神父很想念，就連一些小孩也對神父的告別感到傷感。）⁽¹⁴¹⁾

神父還不辭辛苦巡閱了上鏡(Xão Kim)⁽¹⁴²⁾的教友。夜幕降臨時，他正在行路的途中，夾在群山中，抹黑又走了二里地，時刻面臨着山崖上落石的危險，有塊落石使他命懸一線。他在這裡遇到一名剛去世的基督徒，異教徒們無論如何都想給他燒紙，忐忑不安的兒子就去問“神婆”，我也不知道這“神婆”是何方“神聖”。他們正在談着，一個聲音飛過來說：“你的父親是基督徒，萬能的主自會護他，扔掉你的紙吧。”於是，迷信活動就停止了。

建寧 (Kiên Nim) 住院

居於該住院的是瞿西滿神父、范有行(Pascoal Fernandes)⁽¹⁴³⁾ 修士。他們牧養和巡閱延平(Yên Pim)⁽¹⁴⁴⁾、邵武(Xào Vú)、汀州(Tim Cheu)各府及其轄縣教友，尤其是邵武府(Comarca de Xào Vú) 建寧縣 (Kiên Nim Hiên)。總共新付洗三百三十人⁽¹⁴⁵⁾，

在這動盪不安的年月，這算是豐收了。在汀州府，施洗一百二十人，這要歸功於一名年輕學生的勉力(他是省城人氏)⁽¹⁴⁶⁾，他奉副省會長之命照管彼堂，有如下的事件發生。

一名奉教武官，正在桌邊進食，有人來報，一位貴客即將來拜訪他。在匆忙慌亂中，他將嘴巴裡的骨頭咽下，可是，骨頭卻卡在嗓子裡，使他不能透氣。郎中前來救治，可是除了眼睜睜地看着他挺在死亡的大門前，束手無策。他憋得臉已經變形，祇能流淚。他想起了在神龕中的聖母像，讓人把他擡到屋裡，在最後的垂死掙扎中請求慈祥的聖母救他一命。當場就顯靈了，他將那塊骨頭咳了出來，骨頭裹在血中。不僅武官全家對於聖母慈恩感激不盡，全城都在傳頌這個奇跡，主榮愈顯。

一名女基督徒，正在經受難產之痛，在其丈夫的再三懇求下，神父將一根聖燭送給她，她順利地分娩。另外一名婦女，也遇到了難產，就將手抄的《若望福音》擺在頭上，她被聖光照耀(而順利生產了)，並成為一名教徒。

學生雅各 (Jacobe)⁽¹⁴⁷⁾ 在此間的教徒中發揮了重要作用。他是省城福州人氏，在建寧聖堂中伴隨神父已多年。他的言傳身教使教友們保持着信仰熱情：教友們堅持來教堂；從不缺席彌撒，他們聽講彌撒時帶着一份特殊的莊重，神父住院中的人和教友團的負責人尤甚。聖堂就在該負責人的家中，是他奉獻給天主的。他是一名八十歲的老士紳，有一個龐大的家族，他對於勸化同鄉人信教甚是熱心：規勸他們，講授教理，引導他們進教。因為他是一位德高望重的老人，官員們都很尊重他，這在中國是種習俗，而他自己以前也做過官，儘管是個小官。⁽¹⁴⁸⁾ 他是一個很虔誠、樸實、謙卑的教徒。當他領聖體時，首先跪在神父面前，徵得神父應允，(而他總是眼含熱淚)。⁽¹⁴⁹⁾

該府城及其周邊地區正鬧匪患，計有數千本地山賊，他們節節勝利，坐而望大。他們殺了許多官軍將領，其中一名是基督徒，官職守備(Xeú Poí)⁽¹⁵⁰⁾，他勇猛地大戰亂匪，一度佔了上風。但

是，他是孤軍奮戰，缺乏支援，在拚盡全力後，被殺死了，身上多處負傷。他的兒子也是教徒，將其屍體運回家中，為他舉辦了一場體面的葬禮。其子在府邸中搭建起停放靈柩的高壇，神父前來舉行彌撒，教徒們都參加，他們都對這種禮儀的葬禮感到高興和滿意。神父在此地停留的期間，所有葬禮都搭建了靈柩臺和舉辦了彌撒。(天主教的葬禮習俗在中國傳教區的引入已經很多，尤其是在該福建省。)⁽¹⁵¹⁾

建寧縣的教徒奉教熱心，其中，最卓越的榜樣是兩位著名文人，司德望⁽¹⁵²⁾和保祿。除了與他處教友所共有的通常事工，此間教徒還有一個非常好的做法，當他們在教堂中共同為逝者禱告時，會有兩段哭唱，這能激發虔敬。今年，這些居住在危險山區中的教友，遭遇一場大難。一名壞基督徒落網，他是當地山賊匪首。李保祿(Li Paulo)立即着手去解決這件事。他是一個有名望的人，一個值得託付的人，具備偉大的基督徒品性。他對縣令說道，從這件事正好可以看出天主教的神聖，因為有一個教徒不遵守教律，天主立即就讓他落網，並接受罪有應得的懲罰。保祿使縣令認可了他的解釋，本來要張貼出去的反教告示和禁教令也被他按下了。那個做了匪的教徒非常後悔，在他餘生的幾天裡，他的唯一活動就是懺悔和向他的守護天使求助。縣令判他活活餓死，他在五日之後痠斃。他得救贖的希望也不可謂不大，因為他認識到自己的錯誤，痛哭不止，他犯錯是受饑寒的生活所迫，並非天性邪惡、好搶。此外，他還熱衷於勸化異教徒信教，他村裡的大部分基督徒都是在他的引領下進教的。這些教友就有一些發怵，不敢來請神父到他們村，神父就給他們寫信，疏導他們，於是，他們中的大部分就來找神父告解，在神父那裡得到了撫慰。

神父所行經的山間小路不安全，充滿各種危險。不僅僅是山賊，就算是安寧的村莊，也會拒絕神父進入，因為村民們不能確定神父是不是間諜。縣官雖然是異教徒，但是願意幫忙，他派僚屬帶上自己的批示，去其轄區內的各個地方，為

神父做擔保，卸除人們對神父的戒心。於是，神父就可以安全地巡閱其教徒了。他返程時經清流(Cion Lieù)縣，當地很多教友都是船伕；還經過了沙縣(Xā Hién)，那裡有座大堂，為一名舉人(Kiú Gin)所捐，但是，那裡沒有教徒⁽¹⁵³⁾；最後，他駐足於延平府，就是他此次巡閱的出發地。延平有座教堂，去年年信已有提及。今年，友教的巡撫給教堂送來一塊牌匾，還按常規舉行了贈匾的儀式。

該府城中，還發生了一件奇事。一名教徒在路經某條街時，見一戶人家在為一個死了的小孩哭泣，他就進屋，跪下，為逝者⁽¹⁵⁴⁾禱告。就在這時，孩子蘇醒過來，就像起死回生。這件事傳開了，大家都認為是神跡。

該府城中，民變接二連三。最大的一次是百姓群起而攻鑄幣者[我們將銅製硬幣稱為caixas，而中國人稱為“銅錢”]。很難說清楚他們的怒氣從何而來。他們就像敵軍一樣，闖入民宅，搶劫一空，付之一炬。教堂也難擺脫危險，因為有些人說，教堂裡的銀子很多，他們並不知道，這幾年中國傳教區的神父十分拮据。當然，也有一些不那麼壞的人引導暴民們轉移了目標。暴民們決定去搶劫一個富有的教徒的家，這名教徒住在城牆之外，暴民已經上路，雨卻下得很大，泥濘難行，搶劫團不能繼續前進了。教徒就贏得了時間將其家中細軟轉移到安全的地方，但是，他的家財太多，忙到夜裡，還有很多來不及轉。拂曉，暴民們又繼續行進，令他們光火的是發現城門還禁閉着，他們祇好再次停下，這是天主在給信徒更多時間，以將全部財產轉移完畢。當這群耍刀弄棍的人終於來到這個大戶的宅前時，他們一湧而上，破門而入，可是已經沒有甚麼可搶的了。賊不走空，他們竟然將門窗全都拆卸下來，共有一百六十扇，這在中國式建築中不算很多。這劫獲物也能使暴民們的貪慾得到宣洩。教徒十分感謝天主，給他時間將其家產安全轉移。

在邵武府，有一個素質很高的教友團。其中，一名叫伯多祿(Pedro)的基督徒，他確實是彼間教堂建立的基石。他的言行總是充滿敬虔、奉獻以及

自律。他這一輩子都不停地在自己身上劃十字。他去世後，身體已冷，準備給他穿壽衣了，發現他的兩根手指擺成一個完美十字。想要用力給他分開手指，展平，卻辦不到。於是，就讓這個基督聖號保持原樣，將他以十字軍騎士的姿勢入殮。

北方各住院的傳教紀要(這些傳教紀要是用來編纂年信的)還未送來，這是因為一切都捲入了戰爭，道路亦被控制。因為中國是一個有專職副省會長的副教省，目前，由傅汎際神父擔任，所以，副省會長將承擔起撰寫年信的責任。一旦條件大門打開，他將會在第一時間寫好，並郵寄給尊父⁽¹⁵⁵⁾閣下。整個中國傳教區正在戰禍和動盪中煎熬，雪上加霜的是，又逢經費短缺，因為在丟掉了日本和馬尼拉的貿易之後，澳門陷入窮困。但是，傳教士們都有勇氣和鬥志迎戰這樣、

那樣更大的壓力。有了這些勇氣、鬥志，聖教就得以在這個大帝國中傳播並保持下來。儘管這個國家的政權和統治家族正在更迭，有落入韃靼人手中的風險，這是天意安排，好讓我們在中國這大片莊稼地裡，看見和收穫大捆的菓實。宗室成員信教的那值得慶賀的時刻亦會到來，他們能夠驅散老百姓對信教的疑懼陰霾，整個中華歸主也就指日可期，他們將去擁抱天規誠命。為了達成此願，我們惶恐地懇求尊父您的神聖祝福，您在聖祭當中來為我們代禱。

發自首都福州⁽¹⁵⁶⁾

1645年8月16日

奉副省會長之名執筆

尊父您在基督內的賤子

何大化

【註】

- (1) 關於耶穌會中國年信，請參考 Joseph Dehergne, S.I., 'Les Lettres Annuelles des Missions Jésuites de Chine au Temps des Ming (1581-1644)', *Archivum historicum Societatis Iesu* 49 (1980), pp. 379-392; Joseph Dehergne, S.I., 'Lettres annuelles et sources complémentaires des missions jésuites de Chine (Suite)', *Archivum historicum Societatis Iesu* 51 (1982), pp. 247-284. 董少新：17世紀來華耶穌會中國年報評介，《歷史檔案》(2014年第4期)，頁128-132。關於耶穌會的年信制度，請參考(日)柳田利夫：耶穌會年報制度，箭內健次主編《鎖國日本與國際交流》上卷，吉川弘文館，1988年；戚印平：遠東耶穌會的通信制度：以1587年豐臣秀吉傳教士驅逐令的相關記述為例，《世界宗教研究》2005年第1期，頁83-97。
- (2) 參見董少新：西文史料與中國史研究，《中國史研究動態》(2013年第1期)，頁31-42。
- (3) 我們已翻譯註釋多份明末耶穌會中國年信，並將陸續刊登在《國際漢學》上。
- (4) 關於何大化及其包括年信在內的作品，請參考葡萄牙學者 Horácio P. Araújo 為何大化《遠方亞洲》和《耶穌會中國年信(1636, 1643-1649)》整理本撰寫的導言，見 António de Gouveia, *Asia Extrema: entra nella a fé, promulga-se a Ley de Deus pelos padres da Companhia de Jesus*. Primeira Parte, Livro I. Edição, introdução e notas de Horácio P. Araújo. Volume I. Lisbon: Fundação Oriente, 1995. António de Gouveia, *Cartas Anuas da China (1636, 1643 a 1649)*, ed., introdução e notas de Horácio P. de Araújo, Macau: Instituto Português do Oriente; Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998. 另請參考
- 董少新：何大化與明清鼎革之際的福州天主教，《文化雜誌》(2010年秋季刊)，頁151-160。
- (5) 張岱：《石匱書》卷第四十八“馬士英阮大鍼列傳”，上海：上海古籍出版社據南京圖書館藏稿本影印，第三冊，2008年，頁682。
- (6) 高龍聲：《江南傳教史》(第一冊)，周士良譯，臺北：輔仁大學出版社，2009年，頁223-225。另外，在羅馬耶穌會檔案館(ARSI)和漢系列文獻(Jap-Sin)中，也有一份1645年中國耶穌會士名單(每三年一統計的人員花名冊)，共有二十三位歐洲神父和四位華人助手，而且載明了各人員的年齡，反映出駐華耶穌會士已開始面臨老齡化的問題，其中十二人已年過五旬。參見 ARSI, Jap-Sin 134, 325r-326v.
- (7) (8) 高龍聲：《江南傳教史》，頁204；頁206。
- (9) 榮振華：《在華耶穌會士列傳及書目補編》，耿昇譯，北京：中華書局，頁610。
- (10) ARSI, Jap-Sin 126, ff.129-152v.
- (11) [法]古洛東：《聖教入川記》，成都：四川人民出版社，1981年。
- (12) 1644年耶穌會中國副省北部年信 為傅汎際編撰於北京，目前所知僅有一抄本藏義大利那不勒斯國立圖書館，I.6.38.
- (13) 柏里安(Liam Mathew Brockey)：《東遊記：耶穌會在華傳教史(1579-1724)》，陳玉芳譯，澳門：澳門大學出版中心，2014年，頁79。
- (14) 里斯本阿儒達圖書館藏《耶穌會士在亞洲》系列檔案文獻(BAJA), 49-V-13, ff.102v.-122, 作者可能是郭納爵。
- (15) BAJA, 49-V-13, ff.205-208.
- (16) BAJA, 49-V-13, ff.210-211.

- (17) BAJA, 49-V-13, ff.211v.-213.
- (18) BAJA, 49-V-13, ff.1-43.
- (19) 編號 BRAH, Legajo 4, Número 53, Tom.14, ff.722-753.
- (20) 編號 ARSI, Jap-Sin 122, ff.204-234.
- (21) 編號 BAJA, 49-V-13, ff.229-252 (本譯註中稱抄本一) 和 ff. 520v. -541v. (本譯註中稱抄本二)。
- (22) António de Gouveia, *Cartas Anuais da China (1636, 1643 a 1649)*, ed., introdução e notas de Horácio P. de Araújo. Macau: IPOR; Lisboa: Biblioteca Nacional, 1998.
- (23) BAJA, 49-V-13, f.536v.
- (24) BAJA, 49-V-13, f.246.
- (25) 羅馬耶穌會檔案館抄本 (ARSJ, Jap.-Sin 122, f.210) 和阿儒達圖書館的一個抄本 (BAJA, 49-V-13, ff.232-232v.) 果然將這兩段略去, 但是, 阿儒達圖書館的另一個抄本 (BAJA, 49-V-13, ff.524-524v.) 則原封不動照錄。Araújo 推測最後一個抄本的抄寫員可能在這道審查令發出前就抄好了。
- (26) Paulo Assunção, *A terra dos brasís: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*, São Paulo: Annablume, 2000, p. 82.
- (27) 抄本一為“歷十七帝”, 參見 BAJA, 49-V-13, f.229v.; 抄本二為“歷十八帝”, 參見 BAJA, 49-V-13, f.521. 而實際上, 明朝至崇禎十六帝。“十七帝”的說法也可能是明英宗朱祁鎮做過兩次皇帝, 擁有兩個年號, 而被計算兩次。抄本一、Araújo 的整理本都從“十七帝”, 抄本二“十八帝”可能是抄寫錯誤。
- (28) 在耶穌會文獻中, 一般而言, 東韃靼人指滿洲人, 西韃靼人指蒙古人。
- (29) 李自成於崇禎十七年 (1644) 一月在西安稱帝, 國號“大順”。我們根據讀音, 及陝西又名秦, 暫譯 Tá Cim Vâm 為“大秦王”, 但未必準確。我們尚未在中文史籍中看到李自成有“大秦王”稱號的記載。
- (30) “賊自破中原, 旋收秦、晉, 久窺畿輔空虛, 潛遣其黨輦金錢賂, 飾為大賈, 列肆於都門。更遣奸黨挾貨充衙門掾吏, 專刺陰事, 纖悉必知。都中日遣撥馬探之, 賊黨即指示告賊, 賊掠之入營, 厚賄結之。”谷應泰:《明史紀事本末》卷七十九 甲申之變, 北京: 中華書局, 1977年, 頁1378。
- (31) “始, 賊欲偵京師虛實, 往往陰遣人輦重貨, 賈販都市, 又令充部院諸掾吏, 探刺機密。朝廷有謀議, 數千里立馳報。及抵昌平, 兵部發騎探賊, 賊輒勾之降, 無一還者。賊遊騎至平則門, 京師猶不知也。[.....]京師久乏餉, 乘隙者少, 益以內侍。內侍專守城事, 百司不敢問。”張廷玉等:《明史·李自成傳》, 北京: 中華書局, 2011年, 頁7964。
- (32) “二月, 自成渡河。”《明史·李自成傳》, 頁7964。
- (33) “日暝, 太監曹化淳啟彰義門, 賊盡入。”《明史·李自成傳》, 頁7965。
- (34) “上召公主至, 年十五, 歎曰: ‘爾何生我家!’ 左袖掩面, 右揮刀斷左臂, 未殊死, 手慄而止。”《明史紀事本末·甲申之變》, 頁1382。
- (35) 在處理完身後事之後, 崇禎帝往來中南門、東華門、齊化門之間, 到處奔竄, 企圖逃跑。“易靴出中南門。手持三眼槍, 雜內豎數十人, 皆騎而持斧, 出東華門。內監守城, 疑有內變, 施矢石相向。時成國公朱純臣守齊化門, 因至其第, 闖人辭焉, 上太息而去。走安定門, 門堅不可啟, 天且曙矣。帝御前殿, 鳴鐘集百官, 無一至者。遂仍回南宮, 登萬歲山之壽皇亭自經。”《明史紀事本末·甲申之變》, 頁1382。
- (36) “上即同王承恩幸南宮, 登萬歲山, 望烽火燭天, 徘徊踰時。回乾清宮, 朱書諭內閣: ‘命成國公朱純臣提督內外諸軍事, 來輔東宮。’ 內臣持至閣。因命進酒, 連沃數觥。”《明史紀事本末·甲申之變》, 頁1381-1382。
- (37) “御書衣襟曰: ‘朕涼德藐躬, 上干天咎, 然皆諸臣誤朕。朕死無面目見祖宗, 自去冠冕, 以髮覆面。任賊分裂, 無傷百姓一人。’ 張廷玉等:《明史·崇禎本紀》, 北京: 中華書局, 2011年, 頁335。
- (38) “皇后拊太子、二王慟甚, 遣之出。後自經。”《明史紀事本末·甲申之變》, 頁1382。
- (39) “宮女魏氏投河, 從者二百餘人。”《明史·李自成傳》, 頁7965。
- (40) 本段括弧中的內容, 為抄本一所無, 而見於抄本二(BAJA, 49-V-13, f.521v.)。關於太子朱慈烺的下落, 明清史料記載了多種不同的去向, 但似無太子投水一說。
- (41) “二十九日丙戌僭帝號於武英殿。”《明史·李自成傳》, 頁7967。
- (42) “文臣自范景文、勳戚自劉文炳以下, 殉節者四十餘人。”《明史·李自成傳》, 頁7965。
- (43) “越三日己酉, 昧爽, 成國公朱純臣、大學士魏藻德率文武百官入賀, 皆素服坐殿前。”《明史·李自成傳》, 頁7965。
- (44) “其餘勳戚、文武諸臣奎、純臣、演、藻德等共八百餘人, 送宗敏等營中, 拷掠責賂路, 至灼肉折脛, 備諸慘毒。[.....]征諸勳戚大臣金, 金足輒殺之。”《明史·李自成傳》, 頁7966。
- (45) 指山海關。
- (46) 吳三桂之父吳襄, 1644年死於農民軍之手。“崇禎十七年正月, 調襄入京, 提督御營。”計六奇:《明季北略》卷二 吳三桂請兵始末, 北京: 中華書局, 1984年, 頁493。
- (47) 吳三桂向清兵乞師時, 李自成是否已殺吳襄, 中文史籍記載不一。李自成進北京後, 活捉吳襄, “脅三桂父襄作書招三桂。”(谷應泰:《明史紀事本末》卷七十八 李自成之亂, 北京: 中華書局, 1977年, 頁1362。) 李自成在得到吳三桂投降的消息後, 決定發兵東征, “自成怒, 親部賊十餘萬, 執吳襄於軍, 東攻山海關[.....]三桂懼, 乞降於我大清。”(《明史·李自成傳》, 頁7966) 李自成攜吳襄出征, 和吳三桂交戰之後, 認為吳襄已失去投降價值之後才將其殺掉, “成殺吳襄首, 以高竿懸城上, 盡殺襄家三十八口。”(谷應泰:《明史紀事本末》卷七八 李自成之亂, 北京: 中華書局, 1977年, 頁1362) 但是, 《明季北略》

- 的記載與傳教士年信相同，即李自成從北京出發時就殺了吳襄，“初九丙寅，自成得書，大怒，即盡戮吳襄家口三十餘人，下令親征。”（《明季北略·吳三桂請兵始末》，頁495）
- (48) “賊初破京師，精銳不過數萬，所至虛聲脅下，未嘗經大敵。既飽掠思歸，聞邊兵動，無不寒心。”《明史紀事本末·李自成之亂》，頁1363。
- (49) “賊奔竄還京師，毀京城外民居數萬間，並夷牛馬牆，稍遲者殺之，凡數萬人。”《明史紀事本末·李自成之亂》，頁1363。
- (50) “吳三桂追自成於保定，勝之。明日，追至定州，奪其駝馬。又三日，及於真定，逐之出故關而止。”《明季北略·吳三桂請兵始末》，頁497。
- (51) “五月二日，我大清兵入京師，下令安輯百姓，為帝后發喪，議謚號，遣將偕三桂追自成。”《明史·李自成傳》，頁7967。
- (52) 清軍入關之後，潼關之戰之前，已先取得山東、山西，因為“山東乃糧運之道，山西乃商賈之途”，把這兩條道路打通，“財賦有出，國用不匱”。《清世祖實錄》卷五“順治元年五月至六月”（影印本），北京：中華書局，2008年，頁1550。
- (53) 巴克 (Baco) 是羅馬神話中的酒神，維納斯 (Venus) 是羅馬神話中的愛神、美神，該處指代弘光帝縱酒享樂的生活方式。
- (54) “（順治二年二月）辛酉，論定國大將軍和碩豫親王多鐸曰：閩爾等破流賊於潼關，遂得西安，不勝嘉悅。初曾密諭爾等往取南京，今既攻破流寇，大業已成，可將彼處事宜，交與靖遠大將軍和碩英親王等，爾等相機即遵前命，趨往南京。”《清世祖實錄》卷一四（順治二年二月），頁1618。
- (55) 關於史可法的下落，中文史籍記載不一。該年信中的投井說是一個新的說法。
- (56) “大軍於四月初五日，自歸德府起行，沿途郡邑，俱已投順。[.....] 十七日 [.....] 至揚州城北，獲船百餘艘。是日，大軍距揚州城二十裡列營 [.....] 二十五日 [.....] 攻克揚州城，獲其閩部史可法，斬於軍前，其據城逆命者並誅之。五月初五日，進至揚子江。時偽福王下鎮海伯鄭鴻逵以水師守瓜州 [.....] 初六日，我軍陳北岸。相拒三日。初八日晚 [.....] 由運河潛至南岸 [.....] 十五日，我軍至南京。忻城伯趙之龍，率魏國公徐州爵、保國公朱國弼 [.....] 並城內官民迎降。”《清世祖實錄》卷十六（順治二年五月），頁1637-1638。
- (57) 本段括弧中的內容，僅見於抄本二 (BAJA, 49-V-13, f.522v.)。
- (58) 從“目前，韃靼 [.....]”至此，是抄本一譯文。抄本二有差異，另譯如下：“目前，韃靼軍正行進在福建邊境，他們從那裡向省城福州發出了一封勸降信，福州現在是“福京”。他們對一名福建猛人有些忌憚，靠着在廣東、福建沿海的搶劫，此人積累起了鉅額財富，他的名聲令人聞風喪膽，他的勢力很大，他才是閩粵二省的唯一掌控者，也是唐王的唯一掌控者。王爺唐王是朱家宗室的一員，從杭州逃至福建，僅僅倚靠這名福建人的實力和忠心就在福州組建了朝廷，將其擢陞為“侯伯” (Heù pò)，這是軍方倒數第二高的爵位。” (BAJA, 49-V-13, f.522v.)。
- (59) 據榮振華《在華耶穌會士列傳及書目補編》（耿昇譯，中華書局，1995年，頁735），萬密克神父於1644年2-3月間逝於山西蒲州。據費賴之《明清間在華耶穌會士列傳》（梅乘騏、梅乘駿譯，天主教上海教區光啟社，1997年，頁281-282），萬密克於1643年卒於蒲州，1645年的會士錄記載當年萬神父還在蒲州。據此年信，在此年信截稿之前，沒有收到萬密克去世的消息。
- (60) 方德旺，法國耶穌會士，1635-1646年間，常傳教於陝西。其法文名為 Etienne Faber，但在不同文獻中，其名寫法不一。此年信將其名寫為 Pedro，但我們根據其經歷而將此人推斷為方德旺。
- (61) 據榮振華《在華耶穌會士列傳及書目補編》（頁18），梅高神父1640年或1644年在西安府。據此年信，可以確定梅高1644年在西安府。
- (62) 據榮振華《在華耶穌會士列傳及書目補編》（頁222），費奇觀神父1630年在江西建昌，後到河南，1648年在廣州。據此年信，費奇觀1644年（或1645年）在南雄，可補充榮振華書。
- (63) 據榮振華《在華耶穌會士列傳及書目補編》（頁276），陸有機助理修士1647-1648年在江西南昌府。據此年信，其在南昌府的時間可提前至1644年（或1645年）。
- (64) 據榮振華《在華耶穌會士列傳及書目補編》（頁291），賈宜睦神父於1637年到達杭州，然後到達上海，1648年到達常熟。據此年信，賈宜睦到達常熟的時間可提前至1644年（或1645年）。
- (65) 抄本二為“畢方濟第二次從澳門返回” (BAJA, 49-V-13, f.523v.)。
- (66) 據榮振華《在華耶穌會士列傳及書目補編》（頁83），潘國光神父於1647年到達上海，每年為2000-4000人舉行洗禮。據此年信，潘國光到達上海的時間可提前至1644年（或1645年）。
- (67) 括弧中的內容為抄本一所載，抄本二的記載則為：“除了聽說他與那位將官返回浙江之外，我沒有關於神父的更多消息。浙江是那位將官的老家。因為，目前浙江全省已由韃靼人所佔領，我們就更不知道潘國光神父的去向，可以推測，他深受上海教友的愛戴，他應該已想辦法在其間安頓下來。” (BAJA, 49-V-13, f.523v.)
- (68) “十一月壬子，使閩人龐天壽管兩廣珠池。”黃宗羲：《弘光實錄鈔》卷三。關於龐天壽（1588-1657），參見董少新：《明末奉教太監龐天壽考》，《復旦學報》（2010年第1期），頁35-44。
- (69) 據榮振華《在華耶穌會士列傳及書目補編》（頁221），費藏裕助理修士於1648-1650年在杭州。據此年信，費藏裕在杭州的時間可提前至1644年（或1645年）。
- (70) 括弧中的內容為抄本一所載，抄本二的記載則為：“因為他已無法返回杭州，杭州已落入韃靼人的控制之下。” (BAJA, 49-V-13, f.523v.)

- (71) 括弧中的內容為抄本一所載，抄本二中該句缺省。
- (72) 以上兩段，關於一名叫位篤的教徒自殺，在編撰者何大化的原始寫本中被劃去了，在該頁右邊的空白處，有人(大概是該年信的審查者)寫道：被劃去的部分不要抄錄。這個命令似乎祇被部分地執行了，因為其中一個抄本 (BAJA, 49-V-13, ff.232-232v.) 完全沒有抄錄這兩段，而另一個抄本 (BAJA, 49-V-13, ff.524-524v.) 則原封不動地照抄了這兩段。因此，剩下的問題是，後一個抄本是在這道“命令”發出之前還是之後完成的。——Araújo註，參見 *Cartas Anuas da China (1636, 1643 a 1649)*, p. 186.
- (73) 耶穌會韶州住院是利瑪竇神父於1589年開關的，至1644年已存在五十五年，這裡應該是抄本誤抄為二十五年。
- (74) 或為焦璉(?-1651年)，但焦璉非武進士。蕭若瑟稱焦璉是南京人，見《天主教傳行中國考》，頁234。而《永曆實錄》卷八 焦璉傳 載：“焦璉，字瑞庭，陝西人。”蕭若瑟在《天主教傳行中國考》卷五 自崇禎末至永曆末 的起篇有其史料來源說明：“所有自北京失守，懷宗殉難，迄永曆終，凡關於教會之事實，謹照西史所載。”故，蕭若瑟此處將焦璉誤為南京人，可能是受西文文獻影響。另，利瑪竇在南京付洗的第一個士紳家庭是成啟元家族，教名瑪爾定(Martinho)，世襲武職，中萬曆三十二年武進士，其父教名保祿(Paulo)，Chim 音“成”與相符，而與焦不匹配。我們暫推測可能傳教士將焦璉誤為“成”家人，並將保祿作為其祖父。
- (75) “係武進士”為抄本一所無，而見於抄本二 (BAJA, 49-V-13, f.524v.)。
- (76) 湯開建等從考證 畢方濟奏摺 (參見鐘鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》(第二冊)，臺北：方濟出版社，1996年) 的上疏時間入手，將畢方濟出使澳門的次數確定為三次(湯開建、王婧：關於明末意大利耶穌會士畢方濟奏摺的幾個問題，《中國史研究》，2008年第1期，頁139-162)，與耶穌會中國年信的記載相符。畢方濟的三次出使分別為：第一次是1643年，“畢方濟在巡視淮安府的教徒期間，拜訪了駐節淮安的總督，應該總督請求，前往澳門，為中國協調炮手、火炮，用以對付亂賊。”據 1643年中國副省南方省份年信之“南京住院”部分，參見 BAJA, 49-V-13, f. 86v. “總督”應為史可法，其於崇禎十四年(1641) 總督漕運，巡撫鳳陽、淮安、揚州等地，崇禎十六年(1643) 七月拜南京兵部尚書，參贊機務。第二次是1645年3月，弘光帝任命畢方濟為欽差出使澳門求援(其出使報告見 BAJA, 49-V-13, ff.381v.-386)，其間弘光被俘，隆武帝立，隆武帝“仍以弘光委任之事委諸方濟”(費賴之：《明清間在華耶穌會士列傳》，頁163)，關於該次出使報告，參見 *Cartas Anuas da China (1636, 1643 a 1649)*, pp. 270-289，該報告是 1645年中國副省華南年信 之一部分，題為“畢方濟神父往廣州及返福州”；第三次是1646年，隆武帝再遣方濟“偕同太監龐天壽同奉使至澳門。”費賴之：《明清間在華耶穌會士列傳》，頁163。
- (77) 聖週四晚上紀念最後的晚餐，行洗腳禮。——譯者註。
- (78) 括弧中內容僅見於抄本一 (BAJA, 49-V-13, f.233v.) 而不見於抄本二。
- (79) 括弧中的內容僅見於抄本一 (BAJA, 49-V-13, f.234v.) 而不見於抄本二。
- (80) 括弧中的內容僅見於抄本二 (BAJA, 49-V-13, f.526v.) 而不見於抄本一。
- (81) 徐爾爵 (1605-1683)，字縻之，號抑齋，洗名依納爵。徐驥次子，徐光啟的第二個孫子。徐爾爵受辱這句見於抄本一 (BAJA, 49-V-13, f.235) 而不見於抄本二。
- (82) 兩個抄本對引號內的內容表述不一致，抄本一為“侮辱性的蠻橫行為 (injurosa insolência)” 參見 BAJA, 49-V-13, f.235v.; 抄本二為“嫉妒性的暴力行為 (invejoso violência)” 參見 BAJA, 49-V-13, f.527.
- (83) 此人應即崇明教徒醫生徐啟元 (洗名若望，1603-1676)，參見董少新：《形神之間——早期西洋醫學入華史稿》，上海古籍出版社，2008年，頁136-137。徐啟元奉教事蹟，參見陸安多尼、沈若翰、周路加撰：奉天學徐啟元行實小記，鐘鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，臺北：輔仁大學神學院，1996年，頁1229-1248。本年信此處所講述的“醫鬧”事件，在該小記中亦有敘述，見頁1242。
- (84) 抄本一提到了“十人” (BAJA, 49-V-13, f.235v.)；抄本二未提該數字。
- (85) 即“大天使”聖·彌額爾。
- (86) 抄本二為“週四當晚”，參見 BAJA, 49-V-13, f.527v.; 抄本一為“週五當晚”，參見 BAJA, 49-V-13, f.238。
- (87) 即李之藻 (1565-1630)。
- (88) 抄本一為李之藻的母親 (BAJA, 49-V-13, f.238v.)，抄本二為楊庭筠的妻子 (BAJA, 49-V-13, f.529v.)。李之藻去世於1630年，享年六十五歲，因此這裡更有可能是指楊廷筠的妻子。
- (89) 括弧中的內容在抄本一中沒有，而見於抄本二 (BAJA, 49-V-13, f.530)。
- (90) 本段抄本一中沒有，見於抄本二 (BAJA, 49-V-13, f.530v.)。
- (91) 抄本一為“八月初” (BAJA, 49-V-13, f.239v.)；抄本二為“八月一日” (BAJA, 49-V-13, f.531)。
- (92) 可能是南明隆武朝時期江西巡撫劉同昇 (1587-1645)。
- (93) 抄本一的“洋子江”原文是“Filho do Mar”，意為“大洋之子” (BAJA, 49-V-13, f.240)；抄本二的“洋子江”原文是“Yâm çû kiâm”，是“洋子江”的註音。
- (94) 抄本一是“十二兩銀子” (BAJA, 49-V-13, f.240v.)；抄本二是“二十兩銀子” (BAJA, 49-V-13, f.531v.)。
- (95) 括弧中的內容在抄本一中有 (BAJA, 49-V-13, f.241)，不見於抄本二。
- (96) 括弧中的內容為抄本一的譯文 (BAJA, 49-V-13, f.241v.)；抄本二的譯文如下：“救世主以凱旋者的姿態盤踞在唯一的王座上。” (BAJA, 49-V-13, f.532v.)

- (97) 這是抄本一的譯文 (BAJA, 49-V-13, f.242); 抄本二該句為: “安文思神父寫信彙報了自己入川的事及旅程, 他的彙報對象是駐在澳門的日本及中國的巡閱使神父, 但是, 他的報告很長。” (BAJA, 49-V-13, f.533) 未提及利類斯神父, 亦未提及其充滿新奇感的文風。
- (98) 抄本一為“二十八年前” (BAJA, 49-V-13, f.242v.); 抄本二為“十八年前” (BAJA, 49-V-13, f.533v.)。
- (99) 因為納妾違背十誡, 在歷年年信中都有許多納妾的男人不能入教的事例, 從年信資料來看, 似對妾執行同樣的標準, 亦不能入教, 但是, 正妻是可以被接納入教的。此一問題, 有待進一步發掘史料予以討論。
- (100) 抄本一指出入教的障礙是納妾 (BAJA, 49-V-13, f.243v.); 抄本二則僅說有入教的障礙 (BAJA, 49-V-13, f.534)。
- (101) 手稿原文係拉丁文, 語出《聖經·新約·若望福音》(思高本) 18:14: “就是這個蓋法曾給猶太人出過主意: 叫一個人替百姓死, 是有利的。”蓋法 (Caifas) 是主審耶穌的大祭司。
- (102) 手稿原文係拉丁文, 語出《聖經·新約·瑪竇福音》(思高本) 26:66: “你們以為該怎樣?” 他們回答說: “他該死。”法利賽人是一個猶太人宗派, 曾在耶穌的時代很流行, 但過於強調摩西律法的細節而不注重道理; 文士 (又譯“經師”) 是與法利賽人相關的猶太教派。文士是研究摩西律法的專家。耶穌這樣評價法利賽人和文士: “禍哉, 你們經師和法利塞假善人! 因為你們好象用石灰刷白的墳墓; 外面看來倒華麗, 裡面卻滿是死者的骨骸和各樣的污穢。同樣, 你們外面叫人看來倒象義人, 你們裡面卻滿是虛偽和不法。”見《聖經·新約·瑪竇福音》(思高本) 23:27-28。
- (103) 此句為抄本一的内容 (BAJA, 49-V-13, f.243v.); 抄本二的内容更加詳細, 如下: “最後, 這全盤的計劃需保守秘密, 除了與會的人, 不得與外人知, 一切必得暗中推進, 不得洩密, 否則, 傳到外夷耳中, 立即就會有護教辭和書籍出來, 那會混淆人的視聽, 攪亂人的思想, 首先, 必得試探民意, 民意不可能不站在我們一方, 無論我們的同胞還是我們的上師、住持, 我們要長千隻眼睛, 密切關注任何合適時機, 我們要在引爆我們熱情的時候還不能弄出大動靜。” (BAJA, 49-V-13, f.534v.)
- (104) 手稿原文係拉丁文, 語出《聖經·新約·瑪竇福音》(思高本) 26:3-5: 那時, 司祭長和民間長老, 都聚集在名叫蓋法的大司祭的庭院內, 共同議決要用詭計捉拿耶穌, 加以殺害。但是他們說: “不可在慶節期內, 免得民間發生暴動。”以及《聖經·新約·瑪律谷福音》(思高本) 14:1-2: 兩天後就是逾越節和無酵節, 司祭長和經師設法要怎樣用詭計捉拿耶穌, 而把他殺害, 因為他們說: “不要在節慶內, 怕民間發生暴動。”
- (105) 此處專指畢達哥拉斯的靈魂輪回學說, 傳教士在年信中有多處批評佛教的輪回觀, 通常稱之為“畢達哥拉斯式的”, 例如, 1659年、1660年日本教省年信“異中的廣州府、廣東省的住院及傳教”部分提到: “異教徒們用畫好的紙紮成一座大房子, 還有馬匹、座椅、奴僕、金條、銀條, 統統是紙做的。[.....] 他們認為所有那些東西、畫出來的紙紮物件, 在冥府中會變成真的, 供逝者去使用, 還有用來賄賂魔鬼, 免遭鬼的酷刑, 也是為了在畢達哥拉斯式的轉世學說中投個好胎。”參見 BAJA, 49-V-14, f.430。
- (106) 明代王分二等, 親王用一字號, 王號封時欽定, 多沿用古地名, 亦有用嘉名。郡王用二字號, 以所屬親王封地附近地名取二字為王號。傳教士對明代爵封制有一定的瞭解, 例如, 在1631年年信中, 對“一字王”、“二字王”做了解釋: “在距離該(河南)省城7日陸路行程的府, 有一王爺, 他的名字是一個字。單字號王爺頭銜祇給親王, 在(皇帝)子嗣中的第一代總能享有一字號, 第二代承隆二號大小的王爺頭銜, 而第一代、第二代再生出來的兒子、孫子也祇能領有二字號的頭銜。”參見 BAJA, 49-V-10, f.535。
- (107) 應為蜀王朱至澍。
- (108) 與前文的“四千名和尚”不符, 但是原文如此。見抄本一 BAJA, 49-V-13, f.244及抄本二 BAJA, 49-V-13, f.535。
- (109) 成都省城有二縣, 即成都縣與華陽, “第一縣”應為成都縣。
- (110) 抄本一是“官員” (BAJA, 49-V-13, f.244v.); 抄本二是“進士官員” (BAJA, 49-V-13, f.535)。該官員應為吳繼善, 字志衍, 南直隸太倉人, 中崇禎十年 (1637) 進士, 崇禎十六年 (1643) 任成都知縣。
- (111) 抄本一是“皇帝” (BAJA, 49-V-13, f.244v.); 抄本二指出是“崇禎皇帝” (BAJA, 49-V-13, f.535)。
- (112) 括弧中的內容, 抄本一無, 見於抄本二 (BAJA, 49-V-13, f.535v.)。
- (113) 抄本一是“五十名兵士” (BAJA, 49-V-13, f.245); 抄本二是“一隊兵士” (BAJA, 49-V-13, f.536)。
- (114) 針對南京教案的護教文章有徐光啟之《辨學章疏》, 楊庭筠之《聖水紀言》、鴉鷺不並鳴說, 龐迪我、熊三拔等之《具揭》。
- (115) 抄本一指出為首的和尚有三名 (BAJA, 49-V-13, f.245v.); 抄本二未提及“為首”, 祇說和尚共有數名 (BAJA, 49-V-13, f.536)。
- (116) 抄本一有“京中”二字 (BAJA, 49-V-13, f.246); 抄本二未提及“京中”。
- (117) 此處神指天主。
- (118) 此處魔鬼指佛。
- (119) 抄本一指明是貢生 (Cum Séim) 考試 (BAJA, 49-V-13, f.246v.); 抄本二中祇提“前來省城參加考試” (BAJA, 49-V-13, f.537)。
- (120) 從 Cum Séim 的對引來看, 此處應指貢舉考試, 而非鄉試。貢舉就是挑選府、州、縣生員 (秀才) 中成績或資格優異者, 陞入京師的國子監讀書, 稱為貢生。貢生相當於舉人副榜, 亦具備做官的資格。因為是由挑選出的秀才應考, 文中的“十人一組中的排名”可能是指貢舉考試之前預選中的名次。
- (121) 抄本二記載了這個年輕人的名字 Chín Cafaiono (BAJA,

- 49-V-13,f.537); 抄本一隻記某年輕人 (BAJA, 49-V-13,f.246v.)。
- (122) 該段是抄本一的譯本 (BAJA, 49-V-13,f.247)。抄本二有較大出入, 茲譯如下: “工程不得不停了一段時間, 直到更大的說情者介入才完工, 這件事也起到了助攻的作用: 天旱不雨, 水稻遭殃, 因為這種作物總是生長在水中, 異教徒們舉行了大規模的、褻瀆天主的迷信儀式和祈雨隊伍巡街, 但是, 天空依然烈日高照, 村民中的基督徒就向天地之主祈雨, 主恩浩蕩, 大雨連下三日, 村民們都興高采烈。” (BAJA, 49-V-13,f.537v.)
- (123) 括弧中的這句見於抄本一 (BAJA, 49-V-13,f.247) 而不見於抄本二。
- (124) 括弧中的內容見於抄本一 (BAJA, 49-V-13, f.247) 而不見於抄本二。
- (125) 興化即今莆田。
- (126) 括弧中的內容見於抄本二 (BAJA, 49-V-13, f.538) 而不見於抄本一。
- (127) 此兩句是抄本一的譯文, 參見 BAJA, 49-V-13,f.247。抄本二中為: “全家人都聽從教徒的話, 他們動手將佛像打碎, 又在全家最好的地方擺上聖十字, 其中, 一名女眷尤為熱心, 她看見魔鬼上了自己的屋頂, 拋擲石塊, 鬧出很大響聲。” (BAJA, 49-V-13,f.538) 抄本二誇大了這家人的信仰, 更具宣傳特點。一是由個體、部分家庭成員信教到全家整體信教: 抄本一為“這家中的病人聽從教徒的話”, 抄本二為“全家人都聽從教徒的話”; 抄本一為“一個女眷打碎佛像”, 抄本二為“他們動手將佛像打碎”。此外, 抄本二強調“在全家最好的地方擺上聖十字”, 抄本一祇是陳述“在擺放佛像的原處代之以聖十字”。二是抄本二省略了下文女主人入教後病情反復及兒子又去求佛的情節。總之, 抄本一留給讀者的印象是這家人的進教, 是由女主人主導的, 其間還經歷了反覆、曲折; 抄本二留給讀者的印象是這家人全都很順利地進教, 過程也很順利, 沒有波折。
- (128) 括弧中的內容在抄本二中沒有; 見於抄本一中 (BAJA, 49-V-13, f.248)。
- (129) “騙來的(據後來他們自己所說)”祇在抄本二中出現 (BAJA, 49-V-13, f.537v.), 抄本一中沒有。
- (130) 即今福建晉江南部的安海鎮, 鄭芝龍接受明廷招安後於此地置宅。
- (131) 指鄭芝龍。
- (132) 這是抄本一的解釋 (BAJA, 49-V-13, f.248v.); 抄本二中對原因的解釋是“因為他與澳門人有一些過節。” (BAJA, 49-V-13, f.537v.)
- (133) 括弧中的內容在抄本一中沒有, 見於抄本二 (BAJA, 49-V-13, f.537v.)。
- (134) 括弧中的內容在抄本一中沒有, 參見 BAJA, 49-V-13, f.248v. 在抄本二中有, 參見 BAJA, 49-V-13, f.538v.
- (135) 該段抄本二中沒有, 參見 BAJA, 49-V-13, f.538v. 在抄本一中有, 參見 BAJA, 49-V-13, f.248v.
- (136) 此人中文名待考。
- (137) 抄本二點明了其接受的是哪兩種臨終聖事: “文人是在接受了臨終告解和終敷禮後幸福死去的。” (BAJA, 49-V-13, f.249v.)抄本一種沒有點明 (BAJA, 49-V-13, f.539v.)。
- (138) 括弧中的內容在抄本二中沒有, 見於抄本一 (BAJA, 49-V-13, f.249v.)。
- (139) 本段在抄本二中表達更加簡單: “當季大旱, 村民們去求雨, 教徒們與神父一起祈求天主下雨, 就成功了。” (BAJA, 49-V-13, f.539v.)
- (140) 該段, 抄本二與抄本一有一定的差異, 抄本二的原文如下: “一名女異教徒生病, 脖頸疼痛難耐, 不得安寧。她向神父請求良藥。神父給她聖水, 她帶着入教的強烈心願和信仰用聖水沖洗脖頸, 當她剛一做完, 奇跡就出現了, 疼痛突然消退。聖水之功, 在另一名受眼疾折磨的女教友的身上, 也靈驗了。” (BAJA, 49-V-13, f.539v.)。抄本一的原文參見 BAJA, 49-V-13, f.249v.
- (141) 括弧中的內容在抄本二中沒有, 見於抄本一 (BAJA, 49-V-13, f.249v.)。
- (142) 今福清市上徑鎮, 宋時稱前莊, 明末改上鏡。
- (143) 據費賴之《明清間在華耶穌會士列傳》, 范有行修士 1648 年到達福建延平。而據本年信, 其 1644-1645 年已在建寧住院, 並有可能巡閱延平。
- (144) 即今南平市。
- (145) 抄本一為三百三十人 (BAJA, 49-V-13, f.250); 抄本二為三百人 (BAJA, 49-V-13, f.539v.)。
- (146) 括弧中的內容在抄本一中沒有, 見於抄本二 (BAJA, 49-V-13, f.540)。
- (147) 抄本二中還交代了該教徒的姓: 蔡雅各 (Cai Jacobe) (BAJA, 49-V-13, f.540)。
- (148) 抄本二中還交代了這位老人的姓和洗名: 劉明我 (Leão Domingos) (BAJA, 49-V-13, f.540)。
- (149) 括弧中的內容在抄本二中沒有, 見於抄本一中 (BAJA, 49-V-13, f.250v.)。
- (150) 抄本二沒有交代其職位 (BAJA, 49-V-13, f.540); 抄本一中寫明守備 (BAJA, 49-V-13, f.250v.)。
- (151) 括弧中的內容在抄本二中沒有, 見於抄本一 (BAJA, 49-V-13, f.250v.)。
- (152) 可能是李嗣玄, 字又玄, 聖名德望, 明末清初建寧縣人。
- (153) 關於沙縣一句, 抄本二的記載如下: “還經過了沙縣, 那裡有座大堂, 教徒很多(sam muitos christãos), 因為無人牧養他們、教化他們。” (BAJA, 49-V-13, f.540v.)。但是, 這句話中, “教徒很多(sam muitos christãos)”可能是“沒有很多教徒(sem muitos christãos)”的筆誤, 將“sem(沒有)”誤為“sam(有)”。
- (154) 抄本二中用陰性名詞 defunfa (逝者)指明這個小孩是女孩 (BAJA, 49-V-13, f.541)。
- (155) 在年信中, 寫信人用尊父 (Vossa Paternidade) 稱呼耶穌會的總會長。
- (156) 順治二年 (1645) 閏六月二十七日, 唐王朱聿鍵於福州稱帝, 從七月起改年號為隆武, 改福州為天興府, 稱為福京。

“譯名暨禮儀之爭”的重要一頁

1700年春福州教徒與顏璫主教衝突新探

宋黎明*

1700年春福州天主教徒與顏璫主教 (Charles Maigrot, 1652-1730) 之間的衝突，是中國天主教歷史上一個重要事件，至今以吳旻、韓琦的研究最為重要⁽¹⁾，其獨特之處在於首次利用了羅馬耶穌會檔案館 (ARSI) 的三份中文檔案材料。筆者最近在羅馬國家檔案館 (ASR) 發現了幾份新的中文檔案材料，它們有助於更為詳細地瞭解衝突的過程及事態的發展，也有助於糾正以往敘事中的一些訛誤並澄清學界存在的一些疑點。為方便所有的研究者，本文全文公佈羅馬耶穌會檔案館和羅馬國家檔案館的所有相關文獻，並對福州衝突事件發表一己之見，希望得到大家的指教。

福州教徒與顏璫衝突過程簡述

福州教徒與顏璫主教衝突的導火線是一塊“敬天”匾額。1675年康熙皇帝參觀北京耶穌會南堂時賜“敬天”二字，耶穌會士將之製成匾額懸掛堂內，並在全國其它地方的耶穌會堂複製，福州耶穌會三山堂⁽²⁾就懸掛着這樣一塊匾額。“敬天”二字的關建在於中國的“天”是否等於天主教唯一的真神 Deus，故涉及曠日持久的“譯名暨禮儀之爭”。⁽³⁾羅明堅 (Michele Ruggieri, 1543-1607) 1584年出版《天主實錄》，其中將 Deus 譯為“天主”；時隔二十年後，利瑪竇撰寫《天主

實義》，將Deus (“陡斯”) 或西方的“天主”等同於中國的“天”或“上帝”，並因此引起耶穌會內部的爭論，最後達成的妥協是，Deus 的正式譯名為“天主”，但利瑪竇提出的“天”或“上帝”可繼續使用。時至17世紀40年代，隨着多明我會和方濟各會等其它天主教修會進入中國，爭論復起，而由於“天”或“上帝”為儒家文化的神祇，所以祀孔和祭祖等禮儀問題也成為爭論的對象。為此，多明我會士黎玉範 (Juan Bautista Morales, 1597-1664) 前往羅馬遊說，教廷傳信部遂於1645年下令禁止拜城隍廟、祀孔和祭祖；耶穌會不甘示弱，幾年後派遣衛匡國 (Martino Martini, 1614-1661) 前往羅馬陳情，教廷聖職部遂於1656年下令，如果祀孔祭祖如衛匡國所說僅為世俗性和政治性崇拜，則允許中國教徒進行這些禮儀。教廷朝令夕改，而福建宗座代牧顏璫則一意孤行，他在1693年頒佈七條禁令，規定祇能用“天主”作為Deus的中文譯名，禁用“天”、“上帝”之名；嚴禁在教堂懸掛“敬天”牌匾；不允許中國教徒參加每年兩次的祭祖敬孔的儀式；禁止教徒在家使用帶有迷信色彩的靈牌等。1700年3月14日，顏璫在浙江嘉興被祝聖為科儂 (Conon) 主教，4月8日返回福州，並在復活節(4月11日) 次日，下令耶穌會士魯保洛 (Giampaolo Gozani, 1659-1732)⁽⁴⁾ 摘下三山堂懸

* 宋黎明，南京大學歷史系國際關係史博士生 (肄業)，曾任意大利佛羅倫斯大學政治學院訪問學者、南京大學中國思想家中心歐洲特約研究員。現任南京大學學衡研究院講座教授。主要著述：《神父的新裝——利瑪竇在中國 (1582-1610)》，南京大學出版社，2011年。

掛的“敬天”匾額，魯保洛抗命不從，並在4月15日彌撒之後對教徒宣佈，由於顏瑞的禁止，今後他將不再為教徒行使聖事。4月17日三山堂教徒前去顏瑞所在的懷德堂與其爭辯，顏瑞不為所動；次日更多的教徒再次前往，並與主教發生衝突。

關於衝突的過程，西文主要有兩份材料，提供了兩個不同的版本。第一份材料題為“1700年底中國福建省來函，其中報告耶穌會士的教徒對科儂主教、宗座代牧顏瑞先生以及多明我會會士萬多默神父的粗暴對待；耶穌會士對聖座和主教的尊重可見一斑”，據此，4月17日福州教徒在耶穌堂集會，然後四十多人吵吵鬧鬧跑到顏主教住所陳情，並在顏主教申明自己的立場後離開，然後回到三山堂。次日，更多的教徒再次在三山堂集會，隨後七、八十人在三個善會（confrerie）會長帶領下，衝向懷德堂，宣稱寧願背教，寧願下地獄，也不願向耶穌會士以外的神父告解：“最後他們衝向主教，對他沒有任何尊重，把他打翻在地，並且對他拳打腳踢，連他帽子上的帶子都弄斷了。其中一個教徒甚至還拔出刀子，如果不是另外兩個稍有理智的勸阻了他，他真會把主教殺了。”多明我會士萬多默神父（Thomas Croquet, 1657-1729）趕到耶穌堂，希望耶穌會神父出面調解，但耶穌會士託辭不見。萬神父返回懷德堂，也遭到教徒的圍攻，但顏主教得以脫身。萬神父隨後再次來到三山堂，但耶穌會士依然不願出面平息紛亂。⁽⁵⁾從該報告語氣猜測，此函的作者或為顏瑞。

有關福州衝突的第二份西文材料題為“福州一些教徒辱罵科儂主教的簡單報告：答覆巴黎外的先生們所寫的反對耶穌會士的消息，1700年”。與上述材料相比，第一天的情形大體相同，而第二天的情形則頗有差異。該報告寫道，眾教徒第二天去懷德堂請願時，高舉寫有皇帝名字的匾額（當為康熙御筆“敬天”匾額），而且一位八十多歲的老人舉着一尊象牙的耶穌受難像，大家都跪在主教門前，大聲請求主教同意他們去向耶穌會士告解。顏瑞走出房間時，沒有向耶穌受難像行禮，而是很不耐煩地讓教徒們回去。教徒開始向主教口出惡聲，其中有個剛受洗的何伯多祿拿起

他的唸珠扔向主教的腳下，並叫道：“我再也不願在這樣的主教下面做一個教徒。”主教認定他手中拿的是刀，但當時在場的人都可以作證他並沒有拿刀。另有兩三位教徒抓住主教，強迫他在耶穌受難像前面跪下。同時王味達爾和黃依辣略把主教帽子上的帶子弄斷了，並且兩次拉下他的帽子扔到地上。但是官若望當時就揀了起來，恭恭敬敬地還給了主教。該材料還寫道：“基於對顏瑞先生身份的尊重，我們在這裡刪去了那些犯上者冒犯他的所有指責。出於同樣的考慮，我們也不願在此發表這些犯上的教徒寫給中國的各位主教和宗座代牧的公開信以及他們準備呈上政府的狀子。”⁽⁶⁾顯而易見，這是對於對上一報告的答覆，而且附有魯保洛寫給其耶穌會上級的辯護信，所以其作者或為魯保洛。費賴之稱這一報告寫於1700年11月30日，⁽⁷⁾據此可以推斷前一報告先於這個日期。

無論如何，面對衝突，顏瑞驚慌失措，4月18日從懷德堂脫身後，藏身於“相公”李奕芬住宅的女眷區，並於次日和萬神父一同逃到鄰近的興化避難。⁽⁸⁾福州教徒不甘罷休，隨即致函在華耶穌會負責人以及其它修會的主教和宗座代牧，在自辯並為魯保洛辯護的同時，對顏瑞主教進行了嚴厲的指控。下列中文檔案材料記錄了福州教徒的聲音及其迴響。

有關福州衝突的中文檔案材料

筆者所見有關1700年福州衝突的中文檔案材料共有七種，現按照時間順序將之公佈於下，並對它們加以必要的註解和評論。

一、二十五名福州教徒致杜加祿函

福建閩郡士宦軍民老幼男婦人等叩稟
都大神父聖寵平安真福，下眾罪僕痛泣焚稟，
上陳大神父尊前：於二月耶穌受難前一日，接得福建顏主教神駕至省，三會學生及眾罪僕即往恭賀，大神父親主教之權，不勝歡忭。想主

教新到，必蒙頒大赦，眾人仰望；又兼耶穌復活大赦瞻禮日，必神行俱獲恩寵，眾罪人喜不勝言。豈知復活後一日，忽然顏主教即摘去耶穌會堂魯、楊二神父告解之權，眾教友不勝驚駭，眾心搖亂不已，即詢問魯、楊二神父，魯老師云：“我二人謹遵顏主教之命，勢不由己，爾眾教友亦依我同聽顏主教之命，背後不可輕言褻慢顏主教”等語，後訪問為當今皇上辛亥年所賜“敬天”匾額，籍為異端之故；況此匾已過三十年來，已經過各主教耳目及各會神父，天主堂亦曾張掛，並未言說異端。今獨有顏主教纔得主教之權，即令拆毀，未候聖教宗旨意，即便擅行，亦不容魯神父分辨寬緩。耶穌復活前後，眾罪人正當告解之時，主教並未施恩於眾，先降重罰於人，威赫甚嚴，令人驚怕。顏主教既能摘去告解之權，何不自毀“敬天”匾額，又轉命他人去之？此明係移禍於人，借言異端之說，九萬里航海東來，為救萬民靈魂，獨福建主教先禁告解之禮，即塞天堂之路，啟地獄之門。想聖人會神父為拜祖宗牌者，即不准告解，合而為一；如今又許拜祖先牌的人告解，反覆不定，令人甚是驚疑之極。如今罪人等總不願去聖人會神父告解，譬云有悞拜魔鬼者，尚容告解，拜祖宗牌者，反不如拜魔鬼者，有此理乎？今又指“敬天”二字為名，禁耶穌會魯、楊二神父的告解，竟兩截其路，未知顏主教出於何意。眾罪人於二月二十八日，偕眾至顏主教堂，竟日枵腹痛哭跪求，惟已主教自尊為大，不容眾人分辯，一惟叱逐，決定要魯神父先去其匾，後准告解：“他若不允我，至死斷不容他告解，你們眾人向魯神父求去，不必在此吵鬧。”此係關門逐虎之計，此事寔不在魯神父手，如何做得主意？難於應允。眾罪人又於二十九日復求顏主教；顏大神父惟應酬世俗，匆忙向祖都統衙門送禮，推不得閒。坐候已久，主教俗事已畢，閉戶安坐，竟置之不理。眾罪人情極無奈，祇得抱請天主苦像，合齊哀號，感動主教之心，誰知其意堅如鐵石。

顏主教忽開房門，見眾哀號，心中忿恨，手舞足蹈，驅逐眾人，親見耶穌苦像，傲慢竟不下跪。後眾齊聲“主教不畏天主”，即仍閉門而進，如此者三次。眾罪人心中不平：“主教敢不敬天主，吾輩亦不敬主教”，齊扯其跪。主教即扯謊眾人打主教，隨說：“再禁魯神父不許做彌撒，你們都不許看彌撒。”此事與魯神父及眾罪人何干？求生得死，又加重罰，顏主教之體統如是可觀乎？夫人必自侮，然後人侮之。即揮命請萬老師相幫，止住眾人；總是巧言推阻，眾人靈魂，終無着落。有病者不能相顧，有死者不能通功，並煉獄、安所一概阻定，一切天主神工，俱不得安心奉行，紊亂三會會規，眾心變亂，聞此言者，不過為“敬天”二字，擋定萬姓靈魂，負罪殊深，何能告解，令外人聞知，莫不傷心墮淚，顏主教於心何忍乎？男婦大小，頓生罪惡，兩不相和，種種罪愆，皆由顏主教一命造成諸人之罪。若遵主教，摘去其匾，皇法甚嚴，肉身該死；若不去匾，靈魂永死，其事兩難，關係甚大。再告求不肯開告解之權，眾罪人即指寔開報顏主教所犯罪端，求諸位大神父合疏奏聞聖教宗主，靜候發落。眾寔情極無奈，不得不冒叩都大神父神智上裁，速救我等於水火之中。乞速賜告解，以安眾心，始勿至聖血湮滅。萬靈得生，恩同再造，焚感不盡。

都大神父(天國)

二月二十九日寄行

王伯多祿 黃依辣略 張嘉祿 吳喜辣戀 李良爵
官若望 武若未達 李若望 楊保祿 何若瑟
李把德撒 艾安德肋 王味達爾 程瑪竇 官雅清篤
阮多默 林諳若 魏迪我 任彌額爾 翁保祿
張本達 李亞加大 李瑪利亞 潘路濟亞 陳亞納
等全叩⁽⁹⁾

此函寫於衝突次日，(康熙三十九年)二月二十九日，即西曆1700年4月18日。關於收信人“都大神父”，吳旻、韓琦考為都加祿，又名杜加祿(Carlo Giovanni Turcotti, 1643-1706)，時任耶穌

會遠東巡察使。信末“都大神父”之後，有“天國”二字，頗為費解。根據費賴之的消息，杜加祿之字為“天受”，⁽¹⁰⁾“天國”或許為“天受”之誤，或者可能是杜加祿的別字。下列中文文獻中多有杜加祿的拉丁文標註（署名為 Carolus Turcottus），而此件祇有龐嘉賓（Kasper Castner, 1665-1709）的拉丁文標註（未署名，根據筆跡辨認），因為收信人即杜加祿本人。據稱在杜加祿之外，北京耶穌會神父閔明我（Claudio Filippo Grimaldi, 1638-1712）、徐日昇（Tomé Pereira, 1645-1708）、安多（Antoine Thomas, 1644-1709）、蘇霖（José Soares, 1656-1736）等也都收到了福建教徒的來信。⁽¹¹⁾這些信函無跡可尋，但可以想像其內容與此函相同或相似。

學界過去普遍將這一衝突的時間誤記為復活節之前或期間⁽¹²⁾，但實際上衝突發生在復活節一週之後。此函證實顏璫在復活節之後才對魯保洛等耶穌會士發出最後通牒：“豈知復活後一日，忽然顏主教即摘去耶穌會堂魯、楊二神父告解之權”，而“耶穌復活前後，眾罪人正當告解之時”，則表明復活節之日眾教徒如常在三山堂聽了魯保洛的告解。下述10月10日六十三名教徒的證辭寫道：“耶穌會魯神父於康熙三十九年二月二十六日彌撒後，因顏主教摘去耶穌會傳教之權”，教徒遂與“廿八、廿九兩日”連續鬧事；查康熙三十九年二月二十六日為西曆4月15日（禮拜四），二月二十八日和二十九日則為4月17日（禮拜六）和4月18日（禮拜天），這與西文記錄的時間一致。1700年復活節為4月11日，這意味着魯保洛在復活節後的第四天還堅持做了彌撒，隨後才宣佈失去“傳教之權”，教徒與顏璫主教的衝突發生在復活節一週之後。如果顏璫取消魯保洛傳教之權是在復活節前夕，福州教徒勢必在復活節行動而不會忍耐一週之久。

鐘鳴旦對二十五名署名教徒進行了初步研究。他認為，此函開頭有“福建閩郡士宦軍民老幼男婦人等”字樣，可以推測他們為福建全省的教徒，包括官宦、士紳、軍人和百姓，有老有少，有男有女，其中名列最後的李亞加大、李瑪

利亞、潘路濟亞、陳亞納和張本達為女教徒；在他所見有關中國文獻中，唯有此件含女性名字；他進而推測，在同年10月10日的另一份文獻中，這五位女教徒連同李良爵一同消失，所以她們可能是李良爵的妻子以及顏璫所藏身的李宅女眷區的婦女；此外，衝突中的一些人物出現在此函署名名單中，而一些數據稱他們為 *néophytes* 即新入教者，所以他們入教時間可能不長。⁽¹³⁾筆者認為，這些看法均值得商榷。首先，除了李良爵，此函署名的其他男教徒均出現於下述10月10日六十三名福州教徒的證辭名單中，而李良爵為福州人，所以所有男教徒均為福州教徒，女教徒也不會例外，所謂“福建閩郡”實屬虛張聲勢。其次，在下述十六名福州教徒致“余大神父”函中，署名者有李良爵而無上述五名女教徒，而另外添加了四名女教徒，所以鐘鳴旦有關這五名女教徒身份的假設不能成立。最後，代表福州教徒給教會重要人物寫信的當為有一定地位之人，想必包括三個善會的會長。在下述資料中，儘管杜加祿對福州教徒亦用拉丁 *neophytus*，意義與法文 *néophytes* 相同，但龐嘉賓用的卻是 *christianus*，泛指天主教徒。事實上，深深捲入衝突的“剛受洗的何伯多祿”不在這個名單中，這意味着簽署者當為資深教徒。

在二十五名教徒中，唯一可考的是李良爵，即李奕芬，字以良，為李九功（多默）的長子。他是其父多種著作的編纂者，也是顏璫的“相公”。在李西滿（Simão Rodrigues, 1645-1707）著、“李良爵述”辯祭參評中，有如下拉丁文註釋：Li Leantius fuit Siam cun seu Amanuensis et domesticus ac cathechista Illmi D. Maygrot（李良爵是顏璫博士的相公，抄寫者、家人和傳道員）⁽¹⁴⁾。另外，函中“揚神父”即耶穌會楊若望神父（João de Sá, 1672-1731），下函又稱“陽神父”。“萬老師”則指多明我會士萬多默神父。“祖都統”指福建副都統祖建極，奉天鑲黃旗人，康熙二十五年（1686）上任，康熙四十五年（1706）卸任。⁽¹⁵⁾函中兩次提及“三會”，當指時在福州傳教的耶穌會、巴黎外方傳教會和多明

我會，而兩次提及的“聖人會”，則指巴黎外方傳教會和三明我會，與耶穌會相對而言。這種區分暗藏玄機，容後再論。此函有些明顯的錯誤，如將康熙皇帝賜“敬天”匾額的時間從1675年提前到1671年（“辛亥年”），並將時隔二十五年誤寫為“此匾已過三十年來”。“惟已”二字費解，“已”或為衍字。

對於衝突過程的敘述，此函可謂福州教徒方面的第三個版本。與其它兩個西文版本相比，這個版本對教徒的過激行為輕描淡寫，僅僅承認眾人強迫顏璫下跪（“齊扯其跪”），並稱顏璫所說教徒對其動粗為“扯謊”。另外，在為魯保洛神父開脫的同時，此函竭力詆譏顏璫主教，如忙於應酬官員而疏於關心教徒，面對耶穌受難像不跪，而其以撤銷“敬天”匾額換取告解之權的命令，更讓教徒在肉身與靈魂之間左右為難。該函最後威脅說，如果顏璫不給耶穌會神父告解之權，“眾罪人即指宴開報顏主教所犯罪端，求諸位大神父合疏奏聞聖教宗主。”

二、十六名福州教徒致余天民函

稟

閩福郡紳士軍民老幼婦女等叩候：

余大神父聖寵平安真福，不勝歡忭，茲者眾罪人等痛哭焚稟，上陳大神父尊前。竊惟鐸德教友之坊表，而主教尤鐸德之坊表，權不可不重，理不可不正。權重而教始尊，理正而權乃行。此故傳吾主耶穌正教，謹而嚴曲，當而有體，毋負九萬里航海之初心，得開億千年後學之津樑者也。福郡欽崇天主，設立二堂，一為耶穌會士所興，一為聖人會士所置，總皆驅人滌蕩罪根，聽受經言，領聖體以資保守神糧，傳聖油以立驅魔，要旨原非二教。近聖人會士顏，新操主教之權，在罪人等方思振刷神功，爭相勸勉，慶天堂之路廣，而隨處可以自新矣，詎料顏主教禁革耶穌會堂魯、陽二師告解大禮，故設難端，命毀御書“敬天”匾額，似此加罪無名，聞者莫不驚駭。夫“敬天”匾

額，豎立本堂三十餘年，既經巡歷各主教耳目，且各會各省天主堂，俱已摹臨張掛，煌煌大典，誰敢擅行拆毀？總之，顏主教欲拉眾罪人往自己堂中瞻禮，奈眾罪人等素知顏主教品行不端、難成坊表，裹足不前，因致有先去匾額、後准告解之命。嗟嗟，際此耶穌復活前後，正值罪人告解之期，而主教結定前讞，威權嚴迫，遂挾嫉妒貪謀之私，移禍於魯、陽二神父及降罰眾罪人也耶。罪人等於二月末，連日偕眾，到堂痛哭，跪求顏主教，誠恐主教遠巡他郡，省會中一無告解神父，倘有乞付聖油，臨終莫救，罪將誰歸？主教懷恨在心，堅執不允，哄說萬老爺告解，豈知一同詭計，兩人次日怏然遠去，不顧罪人千百靈魂。古西國聖人有言云：“行道傳教，勿惰勿遲。”新主教從到省會半月餘，不頒大赦，遽加責罰。權故足以壓神父，敢不聽命一時？理不足以壓服人心，恐難昭垂永久。眾罪人等，拳拳耿耿，可表赤心，且顏主教垂老之年，尚不達時宜，不通世務，專心結交官府，妄行俗事，則其智能學術，去前神父利瑪竇、艾儒略、何大化等，相去何啻萬里？又忽新頒三議論，如祖先、孔聖，不許祀拜，致令外人愈疑，異端之中，又異端焉。誘勸不行，阻擋正教，罪莫大矣。凡此祇可奉守西方，恐終難通行中國。罪人等此心此志，專為此故也，豈曰自相矛盾，千墜永獄哉。欲摘匾額，則王法所在，肉軀難保；欲不摘，則一概不許告解，靈魂永死。罪人進退，實為狼狽。匾額斷無摘理，神父權久不歸，難為修道，冤抑莫伸，則教規踈陋，心術可知也。不得已哀哀上控，謹錄罪數數條於左，懇求諸位大神父合疏奏聞聖教宗主，靜候發落。勞余大神父，神智上裁，救我等於水火之中；乞速開告解之門，以安眾心，勿致聖血湮滅，庶不負九萬里航海之初心，得以開億千年後學之津樑矣。幸甚幸甚。臨稟不勝激切屏營之至。

顏主教所行寔跡八端列後：

一、賣黑人斯德望靈魂肉身，與外教張提督家為奴，有寔據。

- 一、面見天主五傷苦像，傲然不跪，眾目招彰。
 - 一、嚴禁眾人看彌撒告解之禮，親口命的，還有字可據。
 - 一、非主教之時，先命私毀各堂御筆“敬天”牌額，有字為據，當眾人面前親口說。
 - 一、抄寫當道告示，自用朱筆簽押，現貼懷德堂內。
 - 一、兌換使行使低銀，買辦為證。
 - 一、不專務神工，惟勤於應酬官府為重，合眾皆知。
 - 一、耶穌會鐸德行端理正，眾皆敬服，到堂者多。顏主教驕傲背理，並無愛人之心，眾不肯到彼堂瞻禮，因此心懷嫉妒，以致陷人生命，害人靈魂。
- 以上八端，本不該申露顏主教罪愆，惟恐顏主教先妄言，加罪禍於魯神父及眾人，故不得不先稟明。顏主教自己行止不端，焉能服眾乎？並乞余大神父詳察。
- 王伯多祿 黃依辣略 吳喜辣戀 艾安德肋
李良爵 林諳若 阮多默 張嘉祿
官若望 楊保祿 魏迪我 李若望
劉瑪爾大 高把西里撒 韓意撒伯爾 韓瑪利亞
等叩稟
- 康熙叁拾玖年貳月貳拾玖日稟⁽¹⁶⁾

此函日期署為“康熙叁拾玖年貳月貳拾玖日”，即西曆1700年4月18日，與上函相同。上函的動機之一是對顏璫進行威脅，即如果他不改弦易轍，則公佈其“罪狀”。如果此函的日期果真與上函相同，則顯得福州教徒迫不及待，根本沒有留下時間讓顏璫“改正”錯誤。事實上，此函“康熙叁拾玖年貳月貳拾玖日”是一個錯誤的日期，因為函中稱顏璫與萬神父在衝突次日離開福州（“兩人次日忽然遠去”），表明此函不會早於4月19日；又函中稱“新主教從到省會半月餘”，而顏璫到達福州的日期為4月8日，所以此函寫於4月23日之後；筆者猜測“康熙叁拾玖年貳月貳拾玖日”或為“康熙三十九年三月九日”之誤，即此函寫於4月27日，距離衝突有二十天之久。

此函開頭蓋有耶穌會印章，印章旁邊有杜加祿書寫的拉丁文字標註：“*Hanc episcopam et ego accepi a neophytus de Fokien, Carolus Turcottus Soc. Iesu Visitor*（我收到的福建教徒的來信，耶穌會巡察使杜加祿）”。收信人“余大神父”，指方濟各會士余天民（Giovanni Francesco de Nicolais de Leonessa, 1656-1737）。⁽¹⁷⁾他是意大利人，1684年到達廣州，很快成為羅文炤（1617-1691）主教的副手，並在1691年羅文炤主教逝世後成為其接班人。1693年羅歷山（Alessandro Ciceri, 1636-1703）成為南京主教，余天民則於1696年11月離開中國，兩年後在馬德里獲知自己被任命為貝魯特（Berytus）主教兼湖廣宗座代牧的消息，1700年3月7日在羅馬祝聖。余天民離開中國後一去不返，是從未到任的湖廣宗座代牧。因為他當時身在羅馬，所以福州教徒給他的信無法直接郵寄，須由他人轉交，杜加祿顯然為中轉人。福州教徒給所有在華主教和宗座代牧寫信，至今可見的祇有此函。此函末尾有龐嘉賓的拉丁文標註，註明這是福建教徒致諸位主教和宗座代牧函，這意味着福州教徒寫給其他主教和宗座代牧的信與此相同或相似。

此函不再用“福建閩郡士宦軍民老幼男婦人福建閩郡”，而是用“閩福郡紳士軍民老幼婦女”，代表性限於福州，名副其實。此函署名有十六名教徒，比上函少了武若未達、何若瑟、李把德撒、王味達爾、程瑪竇、官雅清篤、任彌額爾、翁保祿八名男教徒，以及張本達、李亞加大、李瑪利亞、潘路濟亞、陳亞納五名女教徒，但另外增加了四名女教徒，即劉瑪爾大、高把西里撒、韓意撒伯爾、韓瑪利亞。女教徒排名依舊靠後，男尊女卑。八位除名的男教徒在上函排名較後，減少數量或許可提高品質。但減去上函五名女教徒而又增加四名新的女教徒，則莫名其妙。

此函筆跡異於上函，執筆人當為另一人。此函沿襲上函的錯誤，寫三山堂懸掛“敬天”匾額歷時“三十餘年”，其實至多不過二十五年。函中也有些文字錯誤，如“招彰”為“昭彰”之誤，“使行使低銀”中第一個“使”或為衍字。

另外，所謂“顏主教垂老之年”，實屬誇張其辭，顏璫時年四十八歲，正當壯年，比魯保洛不過大七歲。作為顏璫的對立面，福州教徒列舉了耶穌會三位前輩神父的名字，利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 為耶穌會在中國的象徵，其傳教方式被康熙皇帝定義為“利瑪竇規矩”；艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 是耶穌會在福建傳教的奠基人，葉向高譽之為“西來孔子”；何大化 (Antonio de Gouvea, 1592-1677) 在福州傳教前後三十年，也是耶穌會在福建的代表人物之一。鐘鳴旦注意到，福州教徒教名大都普通，但林發斯定 (Lin Faustinus)、武若味達 (U Jovita) 這兩個教徒的教名非同尋常，因為 Faustinus 和 Jovita 這兩個聖人是意大利布來夏城 (Brescia) 出生的兄弟，也是布來夏城的保護神，而布來夏城恰恰是艾儒略的家鄉⁽¹⁸⁾，由此可見艾儒略在福建的深遠影響。

與上函相同，此函對耶穌會與“聖人會”作了區分，如稱福州二個天主堂，“一為耶穌會士所興，一為聖人會士所置”，並稱顏璫為“聖人會士顏”。此函重申因顏璫欲摘下“敬天”匾額而讓教徒們面臨兩難困境：“欲摘匾額，則王法所在，肉軀難保；欲不摘，則一概不許告解，靈魂永死。罪人進退，實為狼狽”，為此，顏璫“陷人生命，害人靈魂”。這多少有點危言聳聽，懷德堂不掛“敬天”匾額，懷德堂的教徒並未遭遇殺頭之禍，而且即便耶穌會士無權做聖事，三山堂的教徒不妨前往懷德堂以解救其“靈魂”。這些教徒其實知道有此選擇，所以指控顏璫出於嫉妒而欲驅使眾人更換教堂。此外，教徒似乎全然忘記了不久前發生的衝突細節，故連“其扯其跪”也不承認。此函最大的特點是白紙黑字“指寔開報顏主教所犯罪端”，總共有八宗之多。羅馬國家檔案館藏有另紙書寫的顏璫罪行，內容基本相同，但文字有所修改。下面將這兩個部分的內容一同加以比較和分析。

三、“顏主教所行寔跡八端”

今將顏主教所行寔跡八端開後：

一、賣黑人師德望靈魂肉身，與外教張提督家為奴，有寔據。

一、面見天主五傷苦像，傲然不跪，眾目。

一、嚴禁眾人看彌撒告解之禮，親口命的，還有字為據。

一、命私毀各堂御筆“敬天”牌匾，有字為據，當眾人面前親口說。

一、抄寫當道告示四張，自用朱筆簽押，現貼懷德堂內。

一、兌換行使低銀，買辦為證。

一、不專務神工，惟應酬官府為重，合眾皆知。

一、耶穌會鐸德行端理正，眾皆欽服，到堂者多。顏主教驕傲背理，並不愛人，無人肯去瞻禮，因此心懷嫉妒，以致害人生命，陷人靈魂。

以上八端，本不該申露顏主教過愆，唯恐顏主教先妄言，加罪於魯神父及眾人，不得不先稟明。顏主教行止不端，然能服眾乎？並乞詳察。

眾罪人再稟⁽¹⁹⁾

此件沒有耶穌會印章，背面有龐嘉賓拉丁文標註：*Objectiones, querelae Christianus de Fukien contra Maygrott* (福建天主教徒對顏璫的指控)。它單列顏璫主教“實跡”八端，原先十六名署名者變成了“眾罪人”。從筆跡看，此件與上函同出一人之手，而文字有所修改，故可判斷此件寫在上函之後，即1700年於4月27日之後。修改主要是語法方面，如第二條刪去原有的“眾目招彰”中的“招彰”二字，第六條刪去原文“兌換行使低銀”中第一個“使”字，第七條刪去“惟勤於應酬官府為重”中的“勤於”二字。有些修改則是為了讓事實更加具體或明確，如第四條“抄寫當道告示”增加了“四張”二字。最重要的修改在第五條，刪去“非主教之時，先”六字，因為顏璫下令摘下“敬天”匾額並導致衝突是在出任主教之後。此外，信函中顏璫的“罪衍”寫為“過衍”，黑人“師望德”寫為“斯望德”，均無關緊要。

福州教徒羅列的八端罪狀，第一條為“賣黑人師德望靈魂肉身，與外教張提督家為奴”，張提督當為福建陸路提督張雲翼，浙江西安人，康熙二十五年(1686)上任，康熙三十六年(1697)卸任。⁽²⁰⁾張提督綴以“外教”二字，指其人不信天主教而信佛老，黑人師德望“靈魂肉身”一同被出賣，指其人為天主教徒，師德望為教名，西文當為 Stephanus。耶穌會士殷弘緒 (François Xavier d'Entrecolles, 1664-1741) 在1715年寫道，他在最近一次景德鎮之行中看到一個父親將其信教的孩子賣給了非基督教徒，“他的靈魂可以說與肉體一起被賣掉了”⁽²¹⁾。福州衝突之時，張雲翼已經卸任三年，福州教徒算的是顏璫的舊賬。奴隸買賣在帝制時代似乎不稀罕，例如，利瑪竇1600年進入北京途中，曾化三、四兩銀子購買了一個男孩⁽²²⁾；當然，黑奴買賣在中國歷史上實在少見。第六條“兌換行使低銀，買辦為證”，“低銀”指成色不足或含銀量較低的銀子。魯日滿常熟賬本記載，在17世紀70、80年代，西班牙“比索 (peso)”約等於七錢銀子，而魯日滿有時用“比索”購買物品⁽²³⁾，顏璫所為或屬此類。無論如何，比之北京耶穌會士的高利貸行為⁽²⁴⁾，顏璫至多是小巫見大巫。

事實上，福州教徒列舉的顏璫罪狀，大都牽強附會。例如，第二條“面見天主五傷苦像，傲然不跪”，將一個特定場合的行為定性為顏璫不敬天主。第七條指控熱衷與官府打交道，這其實是耶穌會的拿手好戲，而顏璫恰恰不善應酬。耶穌會士洪若翰 (Jean de Fontaney, 1643-1710) 在1704年一封信函中寫道，當地人之所以迫害顏璫，“祇是因為他們把他看作一位沒有甚麼靠山，不怎麼認識官員的人”，為此，洪若翰一次經過福州，特別下榻在顏璫家中，並將紛紛前來拜訪的總督、巡撫、福州知府介紹給顏璫，為此福州知府與顏璫建立了良好的關係，顏璫為此非常感激。⁽²⁵⁾在八條罪狀中，真正端得上檯面的是第四條“命私毀各堂御筆‘敬天’牌匾”，但單憑此條難以打倒顏璫，所以需要在其它方面加以抹黑。列舉顏璫的罪狀是福州教徒的

秘密武器，而在信函之外將這些罪狀單獨寫出，目的可能是在更大範圍內散發。但這一秘密武器並未發揮應有的作用，而且似乎適得其反。

四、梁弘任的覆函

前接眾位來函，本望能慰弟慕愛眾位之心，豈知捧讀之時，惟有可痛可哭而已。然欲答之，亦兩難也。若曰眾位所言有理，弟不免受上主重罰；若明言來札大差諸處，卻怕眾位心病忒重，難當其藥，不惟無益，而且有害也。況眾位深迷於聖教中諸會之義，以顏主教與弟係聖伯多祿所立之會，以耶穌會係耶穌所立之會；又素知弟從來深服顏主教之大德，眾位既以異視之，弟之所能奉諫於眾位者，難有益也。所以弟之或能助眾位者，惟有諸彌撒中，求主賜眾位能明其聖意，而不惑於差路。此乃弟子之所許眾位，而望眾位於彌撒中懇求上主，賜弟亦能遵其聖意為望耳。

此覆

右啟

上王、李等十六位教友 臺電

通家弟梁弘任頓首拜⁽²⁶⁾

此函蓋有耶穌會印章，並有龐嘉賓 (照例未署名) 和杜加祿 (署名為 Carolus Turcottus Soc. Iesu) 的拉丁文標註，註明這是梁弘任主教給福州教徒的覆函。梁弘任 (Artus de Lionne, 1655-1713) 為巴黎外方傳教會會士，1655年出生於羅馬，其父為法國國王路易十四的外交部長。他1689年來到福建成為顏璫的助手，是顏璫七條禁令的積極支持者。1696年10月20日，他被任命為羅薩列 (Rosalie) 主教，兩天后又被任命為四川宗座代牧，1700年11月30日在福州由顏璫祝聖。此函沒有梁弘任本人的簽名和蓋印，書寫者當為一中國人，且與下述三位主教和宗座代牧覆函筆跡相同，因此，這不是梁弘任回函的原件，而是一份抄件。

此函未署日期，但既然是對1700年4月27日信函的回覆，時間或為是年五月或更遲。收信人

為“王、李等十六位教友”，後面伊大任等三位主教和宗座代牧給福州教徒的回函中也以“王、李”作為十六名署名教徒的代表。“王”必指署名第一的王伯多祿，而“李”則當指李良爵，而在致“余大神父”函中，李良爵署名排在王伯多祿之下，如果從右往左橫讀，他排名第五，但如果從上往下豎讀，他則排名第二。當時中文文獻中並存橫讀和豎讀兩種方法，但按照男尊女卑的習慣，女教徒當排在最後，所以在福州教徒致余天民函中，李良爵實際上排名第五。如果梁弘任以及其他三位主教和宗座代牧收到的信函與此相同，則說明他們不約而同地從上往下豎讀簽名，李良爵的排名遂從第五變成第二；或許是李良爵作為顏璫的相公而享有較高的知名度，因此引起他們的誤讀。當然還有一種可能性，即福州教徒致梁弘仁和其他三位主教和宗座代牧函的署名次序有所不同，即李良爵的名字緊靠王伯多祿之左而名列第二。

作為顏璫的同胞、同會以及前同事，梁弘任支持顏璫主教、反對福州教徒的立場不言而喻。事實上，他在覆函中表達了對顏璫的欽佩之情，對福州教徒的來函則表示“可痛可苦”，並稱如果同意教徒所說，他將“受上主重罰”。無論如何，也許正是因為與顏璫關係非常密切，他不便嚴辭責備福州教徒，以免猛藥傷人；而且作為法國外交部長之子，梁弘任的回函頗富外交辭令，克制而客氣。他自稱“通家弟”，函中僅僅暗示教友們為迷途的羔羊。對於福州教徒來函中有關聖人會與耶穌會的區別，他也僅用了“深迷”二字，而不直指其謬，並“求主賜眾位能明其聖意，而不惑於差路”，意味深長。

在羅馬國家檔案館，筆者還發現了梁弘任覆函的拉丁文譯文，題為 *Responsum Domini Episcopi Rosaliensis ad Christianos aliquot urbis Focheu fu*（羅薩列主教致福州府天主教徒函）。與這個譯文一道，還有其他三位主教和宗座代牧復函的拉丁文譯文：*Responsum Domini Episcopi Pekinensis, Domini Episcopi Ascalonsensis et Revermi P. Basily de Glemona Vicary Apostolie*

Xensitana Provincia ad cosdem Christians（北京主教、阿斯柯拉主教和陝西宗座代牧葉尊孝覆相同教徒函）。⁽²⁷⁾ 在拉丁譯本的背後，有耶穌會印章以及龐嘉賓（未署名）和杜加祿（署名 Carolus Turcottus, Soc. Iesu Visitator）的拉丁文標註。這充分說明梁弘仁覆函以及其他三位主教和宗座代牧的覆函原在一處，均為羅馬耶穌會藏品。耶穌會一段曲折痛苦的歷史導致這兩份中文信函至今“分居兩地”⁽²⁸⁾，現在且讓它們通過本文“破鏡重圓”。

五、伊大任、白萬樂和葉尊孝聯名覆函

稔識閩中教友愛慕天主，他處莫能過也，仰慕之殷，恍若親炙；倏爾翰音雲賜，深慰遠懷。捧贖函中議論顏主教之事，旅輩難禁痛心疾首。又可慨不識顏主教為何等人，此主教之位從何而至。若論才德，大西諸國素所瞻仰；若論其主教之位，乃上主之意，又出自教皇，非如世位而實緣可得也；然或不合時人之私臆者，大匠豈能為拙工而改其繩墨乎？至於顏主教或亦有不合之處，而判斷是非，全係天主與聖教皇，旅輩雖忝在同列，而無論其曲直之權。吾主在世訓徒云：“無擬乃無受擬，無斷乃無受斷”。此言論等輩之人尚且如此，何況論天主所命代理教務之主教乎？教友所當言者，是勸人當守者十誡，當重者靈魂，當遵者是聽命。不特教友如此也，即如鐸德，不論何會，總屬主教所統，亦當聽命焉。因聖而公會，乃是吾主耶穌所親定也，耶穌所命統攝此聖會者，惟教皇與各處主教耳。故凡普天下奉教之人，俱在此聖會之中，惟教皇與各主教之命是聽焉，此為教內之大端也。至於聖而公會中另有他會之義，如聖多明我會、聖依納爵所立耶穌會等，皆以後聖人所立，乃精修之記號耳，與吾主耶穌所定公會不可相雜也。教友輩不得妄擬耶穌另立一會也，亦不必有彼此之論也。每見教友札中，以耶穌會、聖人會為言，則惑之甚者也。然而，愚者言之，出於不知，

智者亦從而論之，我不知其何意也。愛天主者，兼愛代天主統攝教務之主教，而聽其命，此實教友之本分耳。故經記，吾主謂徒曰：“聽爾命，即聽予命。”又云：“愛予，必守予命者是也”，並可體旅輩歷艱涉險，九死一生，而抵中國，無非愛主、愛人，欲人同享天福，此則披肝見膽之熱心，何必異論者哉？茲惟彌撒中祈主恩祐眾教友能遵主命，以期同歸真福之鄉為幸耳。

專此草覆不既

啟王、李等十六位教友 均此

通家侍教生

伊大任、白萬樂、葉尊孝

同頓首拜⁽²⁹⁾

與梁弘仁回函一樣，此函蓋有耶穌會印章，也有龐嘉賓和杜加祿的拉丁文標註，註明這是諸主教和宗座代牧給福州教徒的覆函。此函沒有三位主教和宗座代牧的簽名和蓋印，且筆跡與上函相同，所以它也非原件，而是抄件。函中“捧贖”之“贖”無疑為“讀”之誤，而在“贖”字旁邊，有人打了一個叉，顯示這是一個錯別字。

三個回信人並列，中間為大，其次為左，右為最次，所以三位主教和宗座代牧的排名順序實為伊大任、白萬樂和葉尊孝，如同拉丁文標註所示。伊大任 (Bernardino della Chiesa, 1644-1721)，意大利人，聖方濟會士，1684年入華，1699年成為北京主教，駐紮山東臨清。白萬樂 (Alvaro de Benavente, 1646-1709)，西班牙人，奧古斯定會士，1698年成為兼江西宗座代牧，1700年5月被伊大任祝聖為阿斯柯拉主教。葉尊孝 (Basilio de Glemona, 1648-1704)，意大利人，聖方濟會會士，1700年任命為陝西宗座代牧，因沒有主教之位而排名最後。他們覆函對象也為“王、李等十六位教友”，可見他們收到的福建教徒來函與余天民以及梁弘仁所收之函相同或相似。

此函特別澄清了耶穌會與所謂聖人會的關係：“每見教友札中，以耶穌會、聖人會為言，則惑之甚者也。”他們解釋說，“聖而公會”（又

稱“聖會”或“公會”）為“吾主耶穌所定”，而“聖多明我會、聖依納爵所立耶穌會等，皆以後聖人所立，乃精修之記號耳，與吾主耶穌所定公會不可相雜也”。這可以解決學界的一個紛爭。韓琦認為聖人會即聖而公會，亦即巴黎外方傳教會。黃一農糾正說，巴黎外方傳教會成立於1658年，而“聖而公會”最早見於1650年永曆王太后致諭羅馬教宗之信，其拉丁原文或為 *Sancta Catholica Ecclesia*，是天主教會之統稱；他進而指出，巴黎外方傳教會當時並無會士封聖，故不可稱作“聖人會”；至於“聖人會”，則或為托鉢修會（包含道明我會，方濟會、奧古斯定會）的統稱。⁽³⁰⁾黃一農對“聖而公會”的解釋是正確的，它是天主教會的統稱，不等於聖人會，更不等於巴黎外方傳教會。但是，黃一農對“聖人會”的解釋卻是錯誤的。首先，儘管巴黎外方傳教會當時尚未有會士封聖，但它還是被稱作聖人會，4月18日福州教徒函中直指顏瑞為“聖人會士”，梁弘任回函中則稱福州教徒“以顏主教與弟係聖伯多祿所立之會”，此處“聖伯多祿所立之會”即“聖人會”，“聖伯多祿”代指聖人。⁽³¹⁾其次，聖人會不僅僅包括托鉢會，而且包括巴黎外方傳教會以及耶穌會以及在內的所有修會；換言之，每個天主教修會均可稱為聖人會，耶穌會也不例外。福州教徒相信耶穌會在聖人會之外和之上，當出於耶穌會士的誤導。伊大任等抱怨說：“愚者言之，出於不知，智者亦從而論之，我不知其何意也。”這裡的“智者”或暗指耶穌會士。

值得指出的是，覆函連署三人並不像梁弘任那樣親近顏瑞並敵視耶穌會。伊大任與耶穌會關係若即若離，後來按照康熙皇帝要求，與包括葉尊孝在內的聖方濟會的會士領取了信牌，並且在晚年自稱在華二十三年中始終遵守了“利瑪竇規矩”。另一方面，白萬樂則支持耶穌會，並堅決反對多羅1707年在南京公佈的有關禁令，以致兩年後被革去宗座代牧的頭銜。然而，他們三人聯名覆函卻說明他們對福州衝突事件的看法基本一致，而且與梁弘任的立場非常接近。對於福州教徒的行徑，伊大任等用了“痛心疾首”四字，分

量極重，堪比梁弘任的“可痛可哭”。他們稱顏璫的才德“大西諸國素所瞻仰”，而其主教之職則係教皇任命並承天主之意，而且“大匠”不會為“拙工而改其繩墨”。針對教徒指控顏璫的八端“罪衍”，他們雖然比較含蓄地批評顏璫“或亦有不合之處”，但強調祇有天主和教皇才能“判斷是非”，他們這些主教和宗座代牧也“無論其曲直之權”。此函引經據典，強調“聽命”，即無條件服從天主以及主教，矛頭不但指向福州教徒，而且指向福州耶穌會神父：“不特教友如此也，即如鐸德，不論何會，總屬主教所統，亦當聽命焉。”福州教徒原本指望到在華諸主教和宗座代牧的支持，不料引火焚身，而且燒到了他們身後的耶穌會士。

六、教徒翁熱路尼摩“親筆”

康熙十八年冬月，罪人翁熱路尼摩在堂中供事，常與先輩林陡鐸削，談論多明我會神父與我耶穌會神父行教相反之處。忽一日，陡鐸削拍案而言，曰：“此事耶穌會費了多少盤纏，會長命衛神父前至羅馬，而晤教宗，辯復始安；不然，耶穌會多早不得行教了。”我把沈嘉祿在福安縣堂抄有多明我會黎神父，曾至羅馬，面啟教宗，中國人奉教，嗣後不得祀祖先、拜孔子、城隍等語，末後有註字四五行，云此奉教宗命，中國傳教者聖臺上要供十字聖苦像，奉教人家中俱要供奉十字聖苦像，不許祀祖先牌位、拜孔子，許其瞻禮告解云云。上文更有二、三樣不准行者，今忘記了，不敢亂開。祇此果然眼見真實。但原稿罪人當日要抄，陡鐸削取去，不肯付抄。陡鐸斯今死將二十年耳。

天主降生一千七百年，聖母昇天節後一日
罪人翁熱路尼摩親筆⁽³²⁾

聖母昇天日為8月15日，故此件寫於1700年8月16日。背面有耶穌會印，印章旁有葡萄牙文標註（作者待考）和杜加祿（署名為 Carolus Turcottus, Soc. Iesu Visitor）的拉丁文標註。

葡萄牙文稱其人為 velho Um Jeronimo，說明翁熱路尼摩的西文教名為 Jeronimo，而且年事已高 (velho)，事實上他早在康熙十八年冬月 (1680年12月) 就在福州耶穌堂“供事”。他的名字不見於前二函，而僅見於後面六十三名教徒的名單中，暗示他年長而位卑，而從這篇“親筆”的文字看，其文化程度也較低。

這份證辭講述的是翁熱路尼摩二十多年前所見所聞。當時他常與“先輩林陡鐸削”談論多明我會與耶穌會之間的傳教矛盾，“黎神父”為多明我會士黎玉範，“衛神父”則為耶穌會士衛匡國，他們先後前往羅馬，導致教廷發出兩個相互矛盾的指令。林陡鐸削對多明我會士的行徑拍案而起，而且不准翁熱路尼摩轉抄沈嘉祿在福安抄寫的多明我會士從羅馬帶回的有關禁令。沈嘉祿當為《西海艾先生行略》編纂人之一“三山門人沈從先嘉祿”，嘉祿的西文當為 Carolus。林陡鐸削西文教名或為 Teodosio，他在教中地位顯然很高，其中文姓名和身份待考；筆者猜測或為參與《口鐸日抄》參定、校閱的林一僑，1668年曾擔任福安縣教諭；若是，則林一僑逝世日期當為1680年後不久，距離1700年8月“將二十年耳”。翁熱路尼摩回顧往事，並感慨“祇此果然眼見真實”，即昔日羅馬發出的禁令終於在福州通過顏璫而成為現實，但他並未點名批評顏璫，這或由於翁熱路尼摩天性厚道使然，也可能由於福州教徒對於顏璫的態度總體上有所改變，如同下列證辭所示。

七、六十五位福州教徒的證辭

福建福州府教友罪人等在天主臺前做魯神父幹證，敘列實事於左：

一、耶穌會魯神父於康熙三十九年二月二十六日彌撒後，因顏主教摘去耶穌會傳教之權，即時勸教友忍耐，聽主教的命，各人要尊重主教。

二、廿八、廿九兩日，我們過懷德堂，哀求顏主教還權，皆是我們自己為靈魂去的，並不曾

與魯神父商量。內有言語得罪主教，自我們不曾聽天主及神父之命。這兩日事情，一些與魯神父不相干。

三、魯神父後來聞得教友得罪主教，十分愁苦，教訓教友痛悔改過，以後再不可妄行。

四、各教友寫書與各位主教，講顏主教的不是，皆是我們私寫私寄，魯神父並不知情。

五、三月十七日，各教友私在堂商議稟官，要李所良寫花約，皆未告解之前，魯神父亦不知情。後來魯神父知道，即罪責不該如此亂做。

六、凡與顏主教求權得罪之事，或在堂，或在外，恐怕魯神父知道要阻當，故此我們並不與神父知道半點，還時常費多苦心勸解我們。我們十分難忍耐這不公道的事，所以偶然得罪主教一次，後來都是求他。若有人說謊魯神父一言一事，就是妄證耶穌會魯神父。

以上六條，俱係真真實實的話。

天主臺前眾人花約為證

康熙三十九年八月二十八主日立約為憑

艾安德肋 李把德撒 官雅清篤 黃依辣略

吳喜辣戀 王伯多祿 王味達爾

屈額我略 李雅清篤 王若亞敬 翁法被盎

胡瑪爾谷 張亞肋淑 黃沙勿略

高西滿 武若味達 魏迪我 林諳若 程瑪竇

阮多默 官若望 張嘉祿

楊保祿 李若望 洪本篤 何若瑟 鄭路加

任多默 官貌祿 翁保祿

陳路加 任彌額爾 陳味增德 張雅歌伯 林

達尼盎 蔣安多尼 郭斯德望

陳奧吾斯定 鄧伯多祿 游意納爵 林瑪爾谷

沈方濟各 何路加斯 王瑪弟亞

趙西默盎 吳若望 艾若望 王額我略 朱安

多尼 鄭意納爵 黃多明我

秦方濟各 朱伯多祿 李彌額爾 翁熱路尼摩

陳昂博羅削 張格樓法 林法斯定

華伯多祿 翁巴爾多祿茂 程多瑪斯 王意納

爵 何伯多祿⁽³³⁾

吳旻、韓琦曾引用的羅馬耶穌會檔案館的這份資料，有一行拉丁文標題：*Publicum Christianos Sinensium Urbis Focheu Testimonium* (福州天主教徒證辭)，並有拉丁文譯文，⁽³⁴⁾ 從中可知六十三名教徒的西文教名。此外，同館還藏有一副本⁽³⁵⁾，筆跡相同，魏若望曾在其背面標註：*Idem ac Jap. Sin. 167, f. 328-329, Publicum Christianos Sinensium Urbis Focheu Testimonium. J. W. Witek S. I. 1970* (此件與福州天主教徒證辭 *Jap. Sin. 167, f. 328-329* 相同。耶穌會士魏若望，1970年)。但細緻對照，則可發現它們實際上有所差異，可以說後者是前者的修改本，如“我們並不與神父知道半點，還時常費多苦心勸解我們”，改為“我們並不與他知道半點，魯神父還時常費許多苦心勸解我們”，文字顯得更加通順；但修改本中“皆是我們自是為靈魂去的”句，“自是”當寫為“自己”；修改本中六十三名教徒的排名也有變化，而且“張雅歌伯”寫為“張雅各伯”，“翁巴爾多祿茂”寫為“翁巴爾多羅茂”。在這兩份材料之外，筆者還在羅馬國家檔案館發現了“第三者”⁽³⁶⁾，內容與 *Jap. Sin. 167, f. 328-329* 完全相同，但上面沒有 *Publicum Christianos Sinensium Urbis Focheu Testimonium* 字樣，背後則有兩個拉丁文標註，可惜模糊不清，難以辨認，疑似杜加祿和龐嘉賓的筆跡。

“福建福州府教友罪人等”，說明署名的六十三名教徒全為福州教徒，無一例外。既然西文材料稱衝突次日教徒人數為六十人到八十人，這六十三人可能都是當事人，也可能是全部當事人。前述福州教徒兩函中先後出現的九名女教徒全部排除在外，這是否意味着她們沒有介入衝突？前述二函中名列第五的李良爵此處缺席，是否也意味着他僅僅是衝突的旁觀者？事實上，在康熙四十六年(1707)五月福州耶穌堂看堂人黃路加、何保祿致“閔、徐二老爺”函，稱李良爵為“他堂”即“懷德坊天主堂”的“相公”⁽³⁷⁾，而非三山堂的教徒。無論如何，李良爵以其字“李所良(拉丁文寫為 *Li-so-learn*)”出現在這個證辭之中，他在三月十七日(5月5日)起草了將顏

瑤告到官府的狀紙。此狀紙下落不明，但可以想像它強調顏瑤下令摘除御書“敬天”匾額以及不准祭孔、祭祖等罪行，而不會提及賣黑奴給“張提督”、拜訪“祖統領”等“勤於應付官府”之類的内容。根據魯保洛的敘述以及這個證辭，可知這份狀紙實際上並未呈送到官府，但它對顏瑤產生了巨大的威懾力：5月22日顏瑤被迫做出了讓步，允許魯神父和其他耶穌會士傳教之權，並發表聲明稱此舉僅僅是為了避免進一步的醜聞。⁽³⁸⁾

這份證辭寫於康熙三十九年八月二十八，即1700年10月10日，距離衝突的時間已近六個月之久。與福州教徒前述二函相比，這個證辭不再一味指責顏瑤；相反，證辭中四次使用“得罪”一詞，某種程度上承認了對主教的不敬之過。另一方面，該證辭極力證明耶穌會神父的清白，即從衝突的發生到五月初準備將主被告到官府，魯保洛對這一切不但事先毫不知情，而且多方勸告教徒服從和尊重主教，甚至在教徒得罪顏瑤後“教訓教友痛悔改過”，或“罪責不該如此亂做”。但是，魯保洛帶頭違抗主教之命，怎麼可能會要求自己的教徒服從顏瑤？六十三名教徒竭力為魯神父開脫責任，未免欲蓋彌彰。值得追問的是，既然顏瑤在5月22日已經作出讓步，這場衝突實際上以魯保洛和三山堂教徒的勝利而告終，那麼此證辭的動機何在？筆者認為，福州衝突的餘波當時正攪動着中國和歐洲天主教世界，耶穌會雖然贏得了一場戰役，但正在輸掉整個戰爭。因此，耶穌會必須作出反應，福州教徒的這份證辭是其初步反應之一。

1700年春福州衝突的“蝴蝶效應”

綜上所述，在1700年4月17日和18日與顏瑤主教衝突之後，福州教徒先發制人，致函在華耶穌會和其它修會的領袖，多方指控顏瑤。然而，除了耶穌會，其它在華修會的主教宗座代牧一致反對福州教徒的犯上行為，甚至含蓄地批評了福州耶穌會士。與此同時，福州天主教界行動起來，巴黎大學神學院在炎熱的八月開會討論中國

問題，並在10月18日決定禁止耶穌會士李明 (Le Comte, 1655-1728) 關於中國的著作《中國近事報導》，實際上否定耶穌會在“譯名暨禮儀之爭”中的立場，某種意義上也是肯定了顏瑤在福州的所作所為。教皇英諾森十二世 (Innocent XII, 1616-1700) 於1700年9月27日逝世，不久繼位的格勒門十一世 (Clement XI, 1649-1721) 正聽取各方意見，準備對愈演愈烈的“譯名暨禮儀之爭”作一了斷。

在這種形勢下，耶穌會士作為被告的一方，需要力挽狂瀾。1700年11月30日，即魯保洛撰寫報告為自己辯護的同一天，北京耶穌會士閔明我、徐日昇、安多和張誠 (Jean-François Gerbillon, 1654-1707) 等以“治理曆法遠臣”的名義上奏康熙皇帝稱：“遠臣等看得，西洋學者，聞中國有拜孔子，及祭天祀祖先之禮，必有其故，願聞其詳等語。臣等管見，以為拜孔子，敬其為人師範，並非求福、祈聰明、爵祿而拜也。祭祀祖先，出於愛親之義，依儒禮，亦無求祐之說，惟盡孝思之念而已。雖設立祖先之牌位，非謂祖先之魂，在木牌位之上，不過抒子孫報本追遠、如在之意耳。至於郊天之禮，非祭蒼蒼有形之天，乃祭天地萬物根原主宰，即孔子所云‘郊社之禮，所以事上帝也’。有時不稱上帝，而稱天者，猶如主上不曰主上，而曰陛下、曰朝廷之類，雖名稱不同，其實一也。前蒙皇上所賜匾額，親書“敬天”之字，正是此意。遠臣等鄙見，以此答之。但緣關係中國風俗，不敢私寄，恭請睿鑒訓誨，遠臣等不勝惶悚待命之至。”當天康熙皇帝下旨：“這所寫甚好，有合大道。敬天及事君親、敬師長者，係天下通義。這就是無可改處。”⁽³⁹⁾ 在曠日持久的“譯名暨禮儀之爭”中，中國皇帝首次捲入其中，耶穌會試圖借重康熙的權威來影響教廷的決策。在天主教歷史上，如果說教徒對主教動粗罕見，那麼利用所在國皇帝來抗衡羅馬教廷或為僅見。

關於這個奏摺的由來，有人猜測可能與1692年返回歐洲的李明對同會的建議有關⁽⁴⁰⁾，有人甚至認為這是李明的“精心策劃”⁽⁴¹⁾。當時遠在歐洲的李明本人著作遭禁，自身難保，似乎難以

對中國正在發生的事情出謀劃策，而耶穌會在北京人材濟濟，也似乎用不着萬里之外的李明指手畫腳。筆者認為，1700年11月30日奏摺，很大程度上是耶穌會應對福州衝突的一種反應。北京耶穌會士上奏與魯保洛寫報告為同一天，這並非偶然的巧合。從上述有關一系列材料上杜加祿的標註看，耶穌會日本暨中國巡察使親自處理了福州危機，而他在羅馬國家檔案館所藏兩份中文奏摺上的標註，揭示了它們與福州衝突之間的某種聯繫。北京耶穌會士的奏摺中特別提到“敬天”問題，而這正是福州衝突的導火線；後來耶穌會收集的中國證辭中，顏瑞更成為矛頭所向，如北京教中共同誓狀載：“又福建教友來云，顏主教禁止教中稱天、稱上帝、敬孔子、供祖先牌位，以為異端。”⁽⁴²⁾福州教徒5月5日起草狀紙而準備將顏瑞告到官府，終於迫使顏瑞讓步，這個故事也可能啟發了北京耶穌會士，他們上奏康熙皇帝，可以說是更高或最高層次的告官，意在迫使教廷在譯名和禮儀問題上做出讓步。

事實上，康熙皇帝的諭旨讓耶穌會如獲至寶，1700年12月初這一文獻的滿文和中文文本連同拉丁文譯本通過多種途徑寄到羅馬，而中文文本在北京、南京、廣東和福建等地廣泛刊印。與此同時，耶穌會總會長貢札萊茲 (Tyrso González, 1624-1705) 也指令在華耶穌會士在各地收集教徒和異教徒關於譯名和禮儀問題的意見，並派遣衛方濟 (François Noël, 1651-1729) 和龐嘉賓前往羅馬，翻譯並編輯了大量的中文經典和證辭，以便在教廷有關譯名和禮儀問題的辯論中放手一搏。⁽⁴³⁾但耶穌會所有努力均無濟於事。1704年12月20日教皇格勒門十一世發佈至善的天主 (Cum Deus Optimus) 詔諭，充分肯定顏瑞七條禁令，並要求所有傳教士和教徒嚴格執行，否則將革除教籍。在此之前，教廷派遣特使多羅 (Charles-Thomas Maillard de Tournon, 1668-1710) 使華，“譯名暨禮儀之爭”遂成為一個國際問題或外交事件，顏瑞也在其中扮演了一個重要而尷尬的角色。

多羅於1701年12月被任命為教皇特使，1703年2月從歐洲出發，同年11月達到印度龐第皆

瑞 (Pondichery)，在1704年上半年他在印度就馬拉巴 (Malabar) 禮儀問題發佈了反對耶穌會的嚴厲法令；1705年4月初到達廣東，後因北京耶穌會士斡旋而進京覲見康熙皇帝。他於1705年12月4日到達北京，先後三次得到康熙的接見 (1705年12月31日、1706年6月29日和30日)；8月28日離京，1707年2月17日在南京公佈至善的天主 詔諭，後至澳門被軟禁至死。在與康熙皇帝的三次會見中，多羅對於有關譯名和禮儀問題避而不談，並推薦顏瑞前來北京與康熙交流。1706年6月29日顏瑞到達北京，8月2日康熙在熱河接見了他。顏瑞操一口福州方言，需要翻譯居間。整個會見過程如同一場廷試，康熙要求顏瑞背誦《四書》一些句子，顏瑞答稱西方人不習慣背誦；康熙指龍椅後匾額上四字要顏瑞辨認，顏瑞讀出其中三字，但康熙指出三字中僅對了一個，如此等等。顏瑞祇得在皇帝面前承認自己的無知，但在“敬天”問題上，顏瑞不讓步，堅持中國的“天”與西方的“天主 (Deus)”是兩碼事，而康熙則教訓他不分孔子原著和後儒之作的區別，並責怪他未讀利瑪竇《天主實義》。⁽⁴⁴⁾話不投機，康熙惱羞成怒，覲見當天御批：顏瑞“愚不識字，擅敢妄論中國之道。”次日，康熙又“諭示鐸羅 [多羅]，顏瑞既不識字，又不善中國語言，對話需用翻譯，這等人敢談中國經書之道，像站在門外、成從未進屋的人，討論我屋中之事，說話沒有一點根據。”⁽⁴⁵⁾這次會見之後，康熙即軟禁了顏瑞，據說還給他上了手銬。1706年12月17日，顏瑞被驅逐出境，1707年3月8日乘坐一艘英國船隻離開澳門返回歐洲，1709年應教皇之召去羅馬，直至逝世。

在驅逐顏瑞的同時，康熙皇帝要求所有在華傳教士領取信牌，承諾永遠居住在中國，並遵守“利瑪竇規矩”。一些不願意服從的傳教士遂離開中國，耶穌會實際上在中國重新一家獨大。在顏瑞灰溜溜從澳門啟程返回歐洲的同一年，福州衝突的另一主角魯保洛晉陞為耶穌會日本暨中國巡察使。魯保洛晉陞的原因不明，或許在一定

程度上是耶穌會對他在福州反對顏瑤的一種獎賞。在此之前，魯保洛曾在開封調查猶太社團，在1704年年底寄往羅馬的一封信簡中，他指出開封猶太人崇拜天地造物主 (Créateur du Ciel et de la Terre)，他們稱之為“天 (Tien)”、“上帝 (Xam ti)”或“上天 (Xam Tien)”等，其文人如同異教徒一樣，“在祠廟中崇拜孔子”，而且他們也在“祠堂中祭祀先祖”，惟不使用靈牌位⁽⁴⁶⁾。擔任耶穌會日本暨中國巡察使期間，魯保洛繼續高度關注譯名暨禮儀問題，先後兩次再赴開封，進一步為耶穌會的立場尋找證據。與此同時，教廷的態度更加強硬，1715年教皇格勒門十一世發佈又頒佈自登基之日 (Ex Illa Die) 教宗通諭，重申必須絕對遵守1704年的禁令，否則將受絕罰，顏瑤是這個文獻的起草者之一。1720年教廷再次派遣特使嘉樂 (Charles Ambrose Mezzabarba, 1685-1741) 前來中國，雖然與康熙多次見面，但話不投機，無果而終。1723年康熙駕崩，雍正繼承皇位並開始禁止天主教，次年魯保洛被流放到廣州，1725年至1726年在廣州任耶穌會日本副省

會長。他在1725年致函葡萄牙國王若昂五世 (João V, 1689-1750)，內稱耶穌會的工作受到中國皇帝和教皇兩個方面的阻礙。⁽⁴⁷⁾

魯保洛也許做夢也不會想到，耶穌會將面臨滅頂之災，而對其致命打擊竟來自教廷。1742年教皇本篤十四世 (Benedict XIV, 1675-1758) 頒佈自從上主聖意 (Ex Quo Singulari) 通諭，再次肯定自登基之日通諭，並要求所有在華傳教士無條件服從。1773年教廷更宣佈解散耶穌會(直至1814年才允許恢復)，其重要原因之一，便是耶穌會在“譯名暨禮儀之爭”中的所作所為。“譯名暨禮儀之爭”曠日持久而錯綜複雜，其是非非需專文討論。本文在此謹強調一點：1700年春福州衝突是“譯名暨禮儀之爭”中不可忽視的重要一頁，它由過去的“文鬥”變成“武鬥”，其影響波及中國和歐洲天主教世界，並上達中國宮廷和羅馬教廷，從而發展為中國皇帝與羅馬教皇之間的國際鬥爭，某種意義上如同一隻蝴蝶在巴西煽動翅膀而在德克薩斯引起一場龍捲風。

【註】

- (1) 吳昊、韓琦：“禮儀之爭與中國天主教徒——以福建教徒和顏瑤的衝突為例”，《歷史研究》2005年第2期。
- (2) 福州當時有兩座天主教堂，一為三山堂，位於福州宮巷，1625年由意大利耶穌會士艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649年) 創建，是福州第一座天主教堂；雍正年間禁教後曾改為武廟。另一為懷德堂，位於懷德坊，又稱“懷德坊天主堂”，ARSI, Jap. Sin., 170, f.139。
- (3) 對於1700年福州衝突及其前後數百年在華天主教的紛爭，人們習慣稱之為“禮儀之爭”或“中國禮儀問題”。筆者認為這種說法過分簡單化和片面化，因為這場爭論始於譯名問題，譯名問題也是爭論的關鍵，禮儀問題實為副產品，而一旦釐清譯名，禮儀問題便可迎刃而解。因此，筆者主張將“禮儀之爭”更名為“譯名暨禮儀之爭”。參見宋黎明《神父的新裝——利瑪竇在中國(1582-1610)》，南京：南京大學出版社，2011年，頁291。
- (4) Giampaolo Gazani 的中文名字通常被寫為駱保祿 (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，上冊，頁475；榮振華著、耿昇譯：《在華耶穌會士列傳及其書目補編》，北京：中華書局1995年，上冊，頁285)。根據筆者所見中文文獻，“魯保洛”之名似更為常用，例如，在康熙五十二年十月十四日一份奏

摺中，他自稱“臣魯保洛”(ARSI, Jap. Sin., 175, ff. 278-278v)；而在白晉等人的一封信摺中，也多次提及“魯保洛”(梵蒂岡教廷圖書館, Borgia Chinese, 439 b)。值得一提的是，方豪引用過這一奏摺，但稱“當時我所委託的抄手未記錄原藏地點和號碼，這是一大憾事”；方豪《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社2007年，頁426。

- (5) 該報告原文為 Lettre écrite de la province de Fukien dans la Chine sur la fin de l'année 1700 où l'on rapporte le cruel traitement que les chrétiens des Jésuites ont fait à Mr. Maigrot, Evêque de Conon & Vicairé Apostolique, au R. P. Croquet de l'ordre de S. Dominique; & où l'on voit un échantillon du respect qu'ont les Jésuites pour les Evêques & pour S. Sièg. 轉引自吳雯、韓琦前揭文。
- (6) 該報告原文為 Relation abrégée des insultes faites à M. l'Évêque de Conon par quelques chrétiens de Fo-tcheou, Réponse aux nouveaux écrits de Messieurs des Missions Etrangères contre les Jésuites, 1700. 同上。
- (7) 費賴之著、馮承鈞譯前揭書，上冊，頁4745。
- (8) Nicolas Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy: Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012, p.195.

- (9) ARSI, Jap. Sin., 165, ff. 199-199v. 鐘鳴旦著述有此函全文影印; Nicolas Standaert, op. cit., pp. 414-418.
- (10) 費賴之著, 馮承鈞譯: 前揭書, 頁395。
- (11) G. Mensaert et al., *Sinica Franciscana*. Roma, 1961, vol. 6, p. 567; 轉引自吳旻、韓琦前揭文。
- (12) 吳旻、韓琦前揭文; 黃一農: 《兩頭蛇: 明末清初的第一代天主教徒》, 上海: 上海古籍出版社, 2006, 頁422; Nicolas Standaert, op. cit. p. 194.
- (13) Nicolas Standaert, op. cit., p. 197. 吳旻、韓琦列出四名女教徒, 缺張本達 (Benedicta)。
- (14) ARSI, Jap. Sin., I, 40/5.
- (15) 徐景燾修, 魯曾煜等纂《福州府誌》, 乾隆十九年刊本, 卷三十五, 職官八, 頁九。
- (16) ASR, Cina, ms.102.
- (17) Giovanni Francesco de Nicolais de Leonessa 的中文名通常被寫為余宜閣或余天明, 或誤。意大利百科全書人物詞典拼寫其人為“Yu T'ien-min”即余天民 (*Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma Treccani 2013, vol. 78)。羅馬耶穌會檔案館一份中國第一位主教羅文昭的墓誌銘上, 落款寫明余天民。另外, 羅主教的中文名通常被寫為羅文藻, 字我存, 而根據這份墓誌銘, 可知其名為文昭, 其字為宗華, 生日則為1617年10月18日(明萬曆丁巳年九月十九日); ARSI, Jap. Sin., 157, ff.4-5.
- (18) Nicolas Standaert, op. cit., pp. 195-196.
- (19) ASR, Cina A, ms. 148.
- (20) 孫爾準等修、陳壽祺纂《道光重纂福建通誌》, 卷百十九, 國朝武官, 頁二。
- (21) (法) 杜赫德編, 鄭德弟等譯《耶穌會士中國書簡集: 中國回憶錄》, 鄭州: 大象出版社2005年, 上卷, II, 頁140。
- (22) Daniello Bartoli, *Dell'Istoria della Compagnia de Gesu, La Cina, Terza parte dell'Asia*, Libro Secondo, Torino 1825, p. 267.
- (23) (比利時)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471。
- (24) 1704年底, 閩明我等向康熙皇帝借貸一萬兩白銀修建教堂, 剩餘二千兩; 時兩廣總督郭世隆之子因急需用錢, 以京城一百間房產作為抵押, “典”得耶穌會這二千銀兩, 需向耶穌會支付四十兩月息; 見 Kilian Stumpf, *The Acta Pekinensia or Historical Records of the Maillard de Tournon Legation, Volume 1, December 1705-August 1706*, Institutum Historicum Societatis Iesu 2015, pp. 498-507.
- (25) (法) 杜赫德編, 鄭德弟等譯, 前揭書, 上卷, I, 頁303-304。
- (26) ASR, Cina, ms 118.
- (27) ASR, Cina, ms. 116-117.
- (28) 關於羅馬耶穌會檔案館的歷史, 參見陳綸緒《羅馬耶穌會檔案處漢和圖書文獻目錄提要》(Albert Chan S.J., *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, a Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV.*, N.Y.: Sharpe, 2002), Preface, pp. xiii-xv.
- (29) ARSI, Jap. Sin. 165, 200-200v.
- (30) 黃一農: 前揭書, 頁423, 註1。
- (31) 值得一提的是, 康熙皇帝似亦受到耶穌會的誤導。1721年初康熙皇帝曾面諭教皇特使嘉樂 (Charles Ambroise Mezzabarba, 1631-1742): “且爾係白多羅會之人, 此事原因白多羅會之嚴禱 [顏璫]、德里格與耶穌會等眾人, 爭辯成隙, 以致壞事”; “在中國眾西洋人中, 耶穌會之人, 與白多羅會之人, 彼此不和, 各成黨隙, 爾勿偏信一面之言。”(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, 第一冊, 頁38, 頁42-43)方豪解釋說: “白多羅會疑即伯多祿會, 或指不在修會之教士, 或指傳信部派來之教士, 如馬國賢等。”(方豪, 前揭書, 頁456)筆者認為, “白多羅會”為伯多祿會的異譯, 即梁弘任覆函所引“聖伯多祿所立之會”或“聖人會”, 指耶穌會之外的所有修會。
- (32) ASR, Cina, ms. 143.
- (33) ARSI, Jap. Sin., 167, ff. 328-329. 鐘鳴旦著述有此函全文影印; Nicolas Standaert, op. cit., 附錄45。
- (34) ARSI, Jap. Sin., 167, ff. 300-300v.
- (35) ARSI, Jap. Sin., 168, ff. 14-15.
- (36) ASR, Cina, ms. 145.
- (37) ARSI, Jap. Sin., 170, f. 139.
- (38) Nicolas Standaert, op. cit., p. 195.
- (39) 關於其版本流傳的情況, 見 Nicolas Standaert, op. cit., pp. 16-17, n. 13。需要補充的是, 羅馬國家檔案館也有三份相關的資料, 即一份滿文版 (ASR, Cina A, ms.151) 和兩份不同的中文版 (ASR, Cina A, ms.146, 149)。這兩份中文文本上均有耶穌會印章和杜加祿拉丁文標註, 因此它們的文獻價值當高於同類。
- (40) 張國剛: 《從中西初識到禮儀之爭——明清傳教士與中西文化交流》, 北京: 人民出版社2003年, 頁447。
- (41) 李天剛: 《中國禮儀之爭: 歷史·文獻和意義》, 上海: 上海古籍出版社, 1998年, 頁49。
- (42) ARSI, Jap. Sin., 160, f. 89v.
- (43) Nicolas Standaert, op. cit., pp. 16-18, n.11, n.13.
- (44) Kilian Stumpf, op. cit., pp. 689-703.
- (45) 方豪, 前揭書, 頁448。
- (46) Joseph Dehergne et Donald Daniel Leslie, *Juifs de Chine à travers la correspondance inédite des Jésuites du dix-huitième siècle*, Institutum Historicum S. I., 1984, pp. 96-97.
- (47) L. M. Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press 2007, pp. 202-203..

明清聖經圖像傳譯研究

以耶穌降誕故事版畫為中心

陳煥強* 楊 靜**

明清基督宗教藝術，尤其是聖經故事版畫，在耶穌會來華後發展顯著。本文以“耶穌降誕”故事版畫為中心，比照同時期耶穌會士四福音書故事之譯述，就聖經圖像傳譯展開實證研究。耶穌降誕故事本身含有“聖母童身生子”、“三位一體”、“降生救世”等教義。耶穌降誕故事版畫藝術創作的歐洲性、“耶穌降生救世”信仰的受容及《聖經》圖像傳譯與文字漢譯之關係，為聖經故事版畫研究的三個面向。聖像畫的敘事功能在於向大眾宣講教義和福傳故事，與歐洲流傳的基督宗教佈道經典文本互動，形成漸趨模式化的圖文傳譯。本文意圖透過耶穌降誕故事版畫研究，有助於深入理解中文聖經的多元文本及其社會文化處境。

基督宗教作為“《聖經》的宗教”(Biblical Religion)，其藝術創作也植根於《聖經》。明末清初，天主教傳教士攜帶宗教畫東來或在華刊印聖經故事版畫以便利佈道。⁽¹⁾天主教足本中文《聖經》至20世紀中葉才面世。⁽²⁾現時學界對基督宗教圖像藝術的關注集中於“本色化”傳教策略、圖像學和藝術學視角的研究。⁽³⁾本文所論圖像傳譯(visual interpretation)指的是聖經故事版畫的刊佈和受容(reception)。版畫日漸成為聖經圖像傳譯的主要途徑，及至晚清和民國時期，幾度翻印，仍不失為天主教勸諭、佈道、宣教的重要手段。⁽⁴⁾本研究以明清來華傳教士譯述及聖經故事版畫文本為對象，考辨其傳譯的特點，從視覺圖像藝術和文化翻譯的角度，嘗試探析聖經圖像傳譯之文化功能。

歐洲耶穌降誕故事圖像藝術的早期創作

歐洲版畫印刷品亦多以滿足宗教推廣的需要為目的，常見內容為聖經故事，如基督受難、基督揹負十字架和聖母聖子像等。初期的木版畫，多見於德國南部和佛蘭德斯(英文名 Flanders，泛指古代尼德蘭南部地區，大體包括現今比利時、盧森堡以及法國東北部分地區)的萊茵河畔，尤其是修道院中。柏林博物館現藏之鞭打基督(1446)是較早的銅版畫作品。宗教改革時期，版畫曾助益於新教宗教觀念的流佈。歐洲宗教版畫濫觴於14、15世紀之交信徒個人禱告聖像畫之需，直至19世紀才擺脫複製和量產的路線，演變成獨立的純藝術部門。

明清天主教創製聖經版畫，應用於傳教卓有成效。耶穌會在華視覺藝術創作，有其“歐

* 陳煥強，歷史學碩士，常州市中醫醫院孟河醫學研究所助理研究員，主要從事醫學史、港澳臺及海外歷史文獻及中西文化交流史的研究。

** 楊 靜，江蘇省揚中市八橋中學任教英語學科，中小學一級教師。

洲性”的根源。⁽⁵⁾ 耶穌會創始人羅耀拉 (Saint Ignatius Loyola) 曾命藝術家納達爾 (Jerome Nadal, 1507-1580) 創作了聖經藝術作品《終年聖彌撒所誦福音書之註釋與默觀》(*Adnotationcs et Meditationes in Evangelia quae in Sacrosancto Missae Sacrificio Toto Anno Leguntur*) 和《福音故事圖像》。《福音故事圖像》最初於1593年刊刻，名為“*Evangelicae Historiae Imagines*”，1595年增容再版，名為“*Adnotationes et Meditationes in Evangelia*”⁽⁶⁾。薩克索轟 (Ludolphus Saxonia) 著、1474年刊印的《基督生平》(*Vita Christi*)，在16-17世紀十分流行，對耶穌會很有影響，其創會人依納爵 (Ignacio López de Loyola, 1491-1556) 的《神操》(*Exercitia Spiritualia*) 受到重大影響，而艾儒略亦應受此影響。納達爾繪製的《福音故事圖像》在耶穌會的藝術外傳中一再被做刻。⁽⁷⁾ 聖像畫的創製源自《聖經》，演變為聖經故事相對固定的圖像表達。明清天主教傳教士較為系統地刊刻聖經故事版畫，以宣揚教義。

聖經新約四福音書敘述耶穌生平故事。路加福音重於耶穌出生前的敘事，核心人物是瑪利亞；馬太福音故事多發生在耶穌降誕後，焦點在約瑟；馬可福音和約翰福音敘述自耶穌成年，都提及他離開加利利，但沒有其成年前生平細節的介紹。教民記憶中耶穌降生故事的記述見於《聖經》馬太福音和路加福音，與各類相關的口頭傳說或文字記述、藝術作品共同構成。路加福音勾劃耶穌降誕故事概貌，約瑟與瑪利亞前往伯利恒接受人口普查，耶穌在那裡誕生，被放置於馬槽。天使們宣稱他是人間救世主，牧羊人前來朝拜。馬太福音書則記述有智者帶着給耶穌的禮物跟隨一顆明星前往伯利恒，耶穌降誕將成為猶太國王。希律王滅殺伯利恒全部男童，以圖殺死耶穌。聖家逃亡埃及，後定居於納匝勒。從基督宗教神學角度看，耶穌降誕的意義在於耶穌道成肉身，無染原罪，切遵從天主，完滿踐行天主之宏願，清除人類始祖亞當造成的災禍，開啟救贖人類的新紀元。⁽⁸⁾

耶穌降誕故事聖像畫 (iconography of the Nativity of Christ) 作品眾多，然而這一故事在各類傳述中仍有諸多共同之處：瑪利亞和約瑟從納匝勒 (Nazareth) 前往伯利恒 (Bethlehem)，夜間行路途中，瑪利亞有了生育的跡象。他倆別無選擇，瑪利亞祇好在惡劣的環境下產下一個嬰孩。這個嬰孩就是耶穌基督，在舊約中稱為彌賽亞 (Messiah)。天使向幾位牧羊人通告這則喜訊。天堂的天使向新生兒朝拜，幾位智者前來朝貢。

差異之處有耶穌降生場景在山洞抑或是飼料槽內，在場的有產婆、約瑟和他的兒子西蒙，一頭牛和一頭驢，天上閃亮的星星，約瑟和瑪利亞在產前、產中以及產後的態度等。

中世紀基督宗教聖像畫裡，耶穌降誕是最為常見的題材之一，故而繪畫作品也層出不窮。總體來看，耶穌降誕聖像畫有兩大類：東方 (或稱拜占庭) 風格和西方風格。前者指的是出自拜占庭帝國統治地域內或是受其影響的畫作，因着一些偽經的描述，通常將耶穌降生場景 (the Nativity scene) 畫成山地洞穴內。此類視覺藝術的物象呈現的有瑪利亞、躺在牛棚裡的嬰孩、向牧羊人通報、天使朝聖、智者前來探訪、約瑟和產婆、天空中的星星、牛和驢、新生兒受洗等。與之相對的，西方風格傾向於採用較為端莊的形式，包括聖家 (the Sacred Family，即瑪利亞、約瑟和聖嬰) 棚屋的構造。儘管如此，他們都未忽視次級物象，諸如動物、天使、牧羊人等。

瑪利亞是耶穌降誕聖像畫中的次重要人物，同時必須展示其人類天性以及超自然的童貞生育。許多藝術作品上的聖母背對她的兒子，臉上露出憂鬱的神情，借此表達生產的痛楚及其人性。人們可能會猜測這種神情是因生產引起的生理勞累還是預知耶穌將被釘十字架產生的精神痛苦造成的。

14-15世紀，西歐的耶穌降誕聖像畫上，瑪利亞的佈局安排有了重大變動。瑪利亞跪着，雙手示意祈禱，一邊看着被強光照耀着的聖子。聖子被一塊布包裹着。約瑟在打盹或是在沉思，以此表明其對瑪利亞貞操的質疑 (馬太福音1:18-25)，

有的甚至在洞外等候，或面向瑪利亞和耶穌，或背對着他們。⁽⁹⁾

然而自14世紀起，西方藝術中的約瑟開始活躍起來，負責給家畜喂草料、給孩子洗澡、生火、熬湯、種小麥、建籬笆、洗尿布等。耶穌降生故事因此日漸自然、逼真。

聖子或是被布包裹着或者全身裸露。牛和驢在馬棚裡，安靜地吃草，這兩個物象是因偽經文本裡的敘述才有的，均見於西方式和東方式藝術風格作品中。有的會向聖嬰跪拜因為它們承認其神性。產婆的出現也是偽經對聖經藝術創作的影響造成的。一到兩位產婆負責接生，包紮、餵食，將聖嬰放在食槽裡。因而，產婆物象的設置使耶穌降生故事更為親切與順當。

牧羊人通常揹着皮革包、樂器以及拐杖，在牛棚週邊，臨近他們的畜群。仰望天空，用手遮擋以免報信天使之光刺瞎眼睛。至中世紀，牧人離牛棚的距離更近，可以透過窗口看見內景，點頭以示景仰。天使位於耶穌出生所在的上空，看天或者看地，朝拜和榮耀耶穌，並承認其神性。榮耀聖嬰的一個方式即唱頌歌，因而帶來護身歌詞。14-15世紀，西方式風格畫家參照 Saint Bridget 的著述，將天使的放置到視覺中心。天使和其他朝拜的人一道跪伏在地，挨着瑪利亞和聖嬰。千里迢迢來朝聖的智者同樣不可或缺。

除了馬廄和山洞，15世紀的聖經藝術家將耶穌降誕的處所繪製成建築廢墟，以此宣揚基督教會的頑強。個別西式風格作品中，瑪利亞躺臥在內屋的一張有華蓋的床上，是做照瑪利亞母親 (Anne) 及其表親伊莉莎白 (Elisabeth)，因她倆都是在舒適的宅邸內生產。

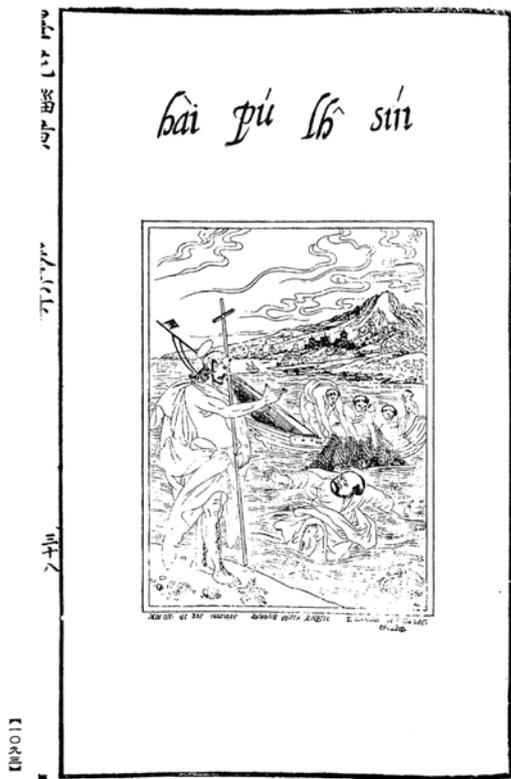
以耶穌降生 (The Nativity of Jesus，或稱“the Birth of Christ”) 為題材的聖經故事藝術作品可追溯至4世紀，向世人闡明天主聖子道成肉身以及降生救世的基督宗教義理。木版畫的受眾主體為中下層文人、市民以及目不識丁的庶民。在明清時期的東西方均為一種有效的大眾媒介，使用的頻度和廣度空前，產生的社會效應亦超出時人所料。

明清基督宗教圖像藝術作品的傳佈

晚明天主教傳教士東來，在歐洲宣教傳統的影響下，利用聖像畫在東亞地區佈教。傳教士來華開教，一大批教義書、包括聖像畫 (iconography) 在內的天主教藝術品及十字架等傳入內地。聖像畫容易引起觀者的興趣，激發內心的渴望。一方面藉此創造宣教機會，另一方面信徒臨像默想，加深信仰，是為福傳利器。天主教傳教士入華以後，即着手編印教義書和基督宗教畫冊。聖像畫在明清中國的傳佈，其社會文化、政治處境與兩朝的天主教政策攸關。

聖像畫，即以畫像表達神靈、聖者或神跡，常見的有壁畫、版畫、馬賽克、雕塑及油畫等，為天主教的傳統藝術表現形式。圖像與文本是研究宗教文化的重要依據，而將宗教、思想和藝術史綜合研究，是認識“他者與自我”以及明清中國民眾知識、信仰和思想世界的主要途徑。明末來華天主教傳教士研習中國語言文字著實困難。在此情境下，聖像畫具有視覺語言的直觀性，能夠突破異域文字語言的限制。加之，當時的羅馬教廷傳信部嚴厲禁制翻譯聖經，天主教在華傳教則倚重十字架、聖水、聖牌、聖像和聖像畫等聖物宣教。⁽¹⁰⁾ 因而，圖像藝術作品作為傳播天主教義兼具審美情趣的理想載體，倍受青睞。聖像畫冊極受歡迎，除了繼續從歐洲和澳門引進外，天主教傳教士開始着手編印聖經故事版畫，並不斷翻刻。為免過於抽象化，在處理聖像畫時，或“以圖配文”，即圖像上下端附加標題和註解文字，或“以文配圖”，穿插於相應的教義書中。⁽¹¹⁾ 天主教自16世紀末以降，持續不斷地在中國活動，而在19世紀前，天主教系統翻譯聖經的努力極少，第一部天主教聖經全譯本直至1953年才得以印行。⁽¹²⁾

16世紀以降，天主教東來，是為西方文化傳入的新起點。明嘉靖年間，方濟各·沙勿略 (San Francisco Javier, 1506-1552)、范禮安 (Alessandro Valignano, 1539-1606) 和羅明堅 (Michele



[圖1] 利瑪竇、程大約 (君房) (安徽新安程氏滋蘭堂)：《程氏墨苑》之 信而步海，明萬曆三十四年(1606)，北京大學圖書館藏。



[圖4] 湯若望：《進呈書像》之 天主初降生像
明崇禎十三年(1640)印本，法國國家圖書館藏

Ruggieri, 1543-1607) 等在東亞地區傳教。天主教藝術品傳入中國內地最早可追溯至1554年中葡貿易條約簽訂後不久。⁽¹³⁾ 基督宗教藝術品的流通反映其效用，或作為傳教士與士人交遊饋贈的禮物，聯結新老教友之情誼⁽¹⁴⁾；或裝飾教堂吸引士人或庶民觀看，宣講教義；或在皇帝召見傳教士時作為貢品呈上。1601年，利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 呈送給明神宗 (1563-1620) 禮物中有“時畫天主圖像一幅，古典天主聖母圖像一幅，時畫天主聖母像一幅”⁽¹⁵⁾。

有部分學術成果介紹了多種聖經故事版畫。⁽¹⁶⁾ 伊藤信博則將傳教士漢文著述與圖像釋經的研究視野拓展至東亞與西方思想文化交流，即焦點放大至基督宗教在近世亞洲諸國之間的傳播和影響。⁽¹⁷⁾

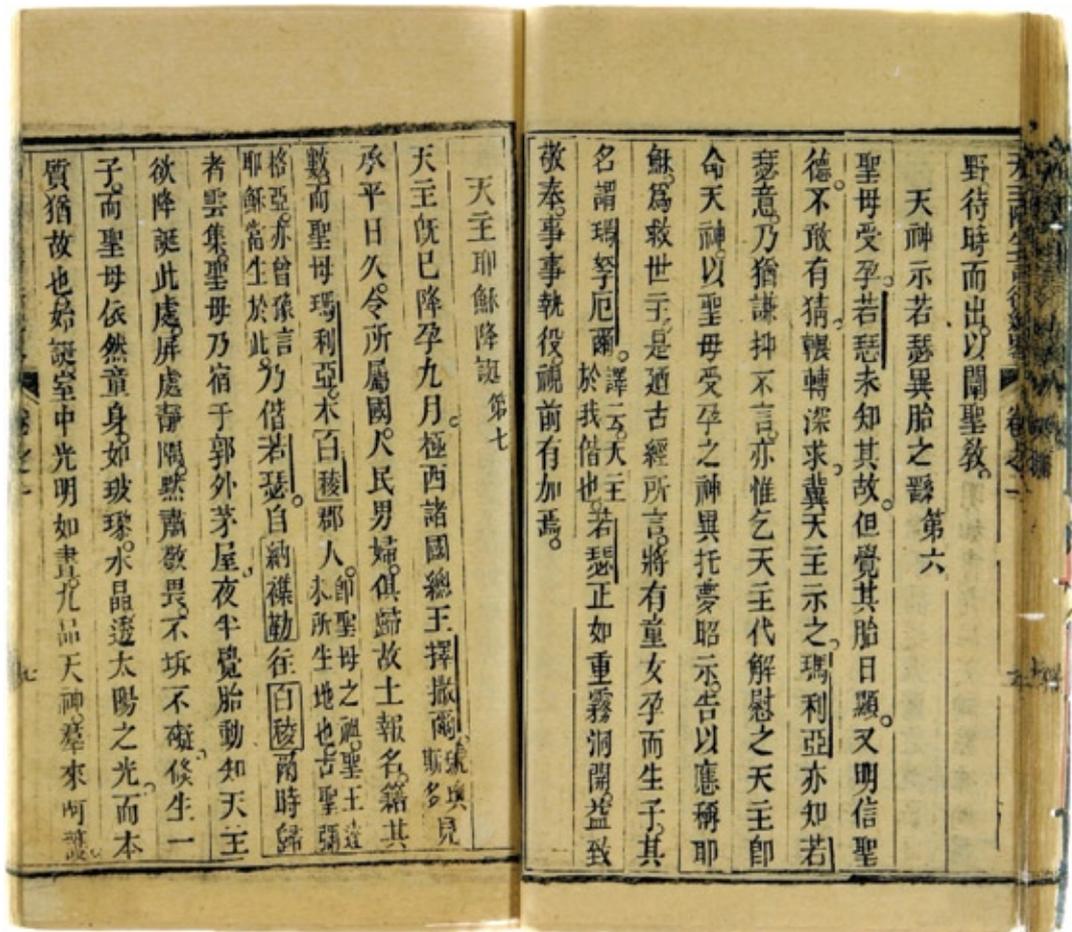
程大約彩色套印的《程氏墨苑》(安徽歙縣滋蘭堂萬曆刊本，1594年) 極為精美，著色絢爛。程氏對廣告宣傳冊《墨苑》不斷增訂重修，該書道釋卷更收入意大利耶穌會士利瑪竇贈送天主教聖像畫 信而步海，疑而即沉、二徒聞實，即舍空虛、淫色穢氣，自速天火及聖母像，附有利氏的羅馬註音解說。⁽¹⁸⁾ [圖1] 1619年，葡萄牙籍耶穌會士羅儒望刊印《誦唸珠規程》。⁽¹⁹⁾ 這部小冊子詳述唸禱玫瑰經，面向的受眾更多是已經受洗和慕道者。

為使中國籍教徒能夠瞭解與掌握到真正的基督教教義，艾儒略 (Giulio Aleni, 1582-1649) 親自主持進行了對福音書的翻譯工作。聖經元典的文字漢譯受到教廷禁制，故艾氏沒有將自己的翻譯稱為譯作，而是取名“天主降生言行紀畧”

(下文簡稱《紀畧》)[圖2]，以中國史籍常用的紀事本末體敘述聖經故事。⁽²⁰⁾ 類似著述，艾儒略還撰有《天主降生引義》、《天主聖教四字經文》、《聖體要理》等。艾儒略在《紀畧》序言 萬日畧經說 中寫道：“會撮要畧，粗達言義。言之無文，理可長思，令人心會身體。雖不至隕越經旨，然未敢云譯經也。”為了配合此譯作的文字版，崇禎年間(1635-1637)他在福建景教堂專門翻刻納達爾的《福音故事圖像》，取名為“天主降生言行紀像”(下文簡稱《紀像》，又名“天主降生出像經解”)。[圖3]⁽²¹⁾ 此著作由五十五幅木刻版畫組成，敘述了耶穌從誕生、傳道、受難、垂訓、昇天等天主教教義。此後，艾儒略又

編輯了另一套聖經故事版畫《玫瑰經十五端圖像》。玫瑰經是《聖母聖詠》經的俗稱，由拉丁文的 Rosarium 演變而來。西歐道明會士斐瑞(Saint Vincent Ferrer, 1350-1419)將其推廣開而來。即便是在康雍乾禁教時期，也曾多次翻印。該書多達二十多個版本，一度改編為《紀畧》插圖。1640年，湯若望獻給明朝崇禎皇帝的《進呈書像》[圖4]共有四十八幅版畫插圖，其中十幅出自《聖經故事圖像》，其餘多為比利時、荷蘭和德國雕刻師的作品。

及至晚清，民間天主教與基督新教相競爭，主要陣地是在鄉村。鴉片戰爭之後，清政府對天主教在華傳播逐步開禁，天主教重新在中國活躍



[圖2] 艾儒略(上海土山灣慈母堂畫館):《天主降生言行紀畧》之 天主耶穌降誕1-2, 清咸豐三年(1853), 長崎大學附屬圖書館。

天主降生言行紀像

天主降生出像經解引

粵昔 上主嘗預示降生救世之旨於古
先知之聖故從古帝王大聖獲聆真傳者
咸企望欲見而多未獲滿意也逮其果降
生于大秦顯無數靈蹟代人贖罪死復活
而升天普天下諸國得聞聖教好音亦無
不願生同時以親睹聖容光輝也于是圖
畫聖像與其靈蹟時常寓目以稍慰其極
懷焉吾西土有 天主降生巔末四部當
代四聖所記錄者復有銅板細鏤吾 主
降生聖蹟之圖數百餘幅余不敏嘗敬譯
降生事理於言行紀中茲復做西刻經像
圖繪其要端欲人覽之如親炙吾主見其
所言所行之無二也中有繪出於言行紀
所未載者蓋更詳聖傳中別記悉繪之以
見其全也至於形容無形之物俾如目觀

則繪法所窮是以或擬其德而摹之或取
其曩所顯示者而像之如 天主罷德肋
與斯彼利多三多本為純神超出萬相然
繪罷德肋借高年尊長之形者摹其無始
無終至尊無對之德也繪斯彼利多三多
取鴿形者蓋吾 主耶穌受洗於若翰時
天主聖神嘗借鴿形 鴿為百鳥最善又
北相和受故藉此
以指聖神至善
而至愛人之意顯示其頂故也若天神亦

為無形之靈第其德不衰不老則以少年
容貌擬之神速如飛則以肩生兩翅擬之
清潔無染則以手持花枝擬之凡如此類
義各有歸總非虛加粉飾以為觀美而已
顧 天主無窮聖蹟豈筆墨所能繪其萬
一而茲數端又不過依中匠刻法所及翻
刻西經中十分之一也學者繇形下之跡
以探乎形上之神繇目觀所已及併會乎

目觀所未及默默存想當有不待披卷而
恒與造物遊者神而明之是則存乎其人
已

遠西耶穌會士艾儒畧敬識

瞿西滿

同會陽瑪諾全訂

聶伯多

【圖3】《天主降生言行紀像》書影



[圖5]《道原精萃》之 牧童朝拜
早稻田大學圖書館藏清末印本



[圖6]《道原精萃》之 天主降生
早稻田大學圖書館藏清末印本

起來。因傳教需要，又有一批足本聖經故事版畫得以出版。金陵天主堂排印的《救世主預像全圖》及《救世主實行全圖》，上海土山灣慈母堂刊印的《古史像解》及《新史像解》，即為其中的代表作。融入了近代印刷技術成果的天主教會《聖經》圖像藝術作品出版，在此一領域獨領風騷。上海土山灣慈母堂編印聖經故事版畫最盛。1869年，上海土山灣慈母堂選取《出像經解》有關聖母的版畫十五幅，刻印成《玫瑰經圖像十五端》。《(五彩)古史像解》、《(五彩)新史像解》和《救世主預像全圖》、《救世主實行全圖》兩套書內容都涵蓋了新約和舊約的故事內容；《諸聖宗徒行實聖像》、《十二位宗徒像讚》專門介紹宗徒概況；《教要六端全圖》敘說天主教基本教理；1886年江南主教倪懷綸編纂的《道原精萃》輯錄了《萬物真原》、《天主降生引

義》、《天主降生言行紀畧》、《宗徒大事錄》、《聖母傳》、《宗徒列傳》、《教皇洪序》七部插圖書冊。[圖5] [圖6] 1868年，林樂知 (Young John Allen, 1836-1907) 創辦《教會新報》(Church News)。“發刊辭” 林樂知啟 稱：“在內刻一《聖經》中圖畫，俾愚者易於見識。此新聞，每禮拜發一次。”⁽²²⁾ 故設“聖書圖畫”專欄，創刊號即刊印 基督誕生 圖。他認為《教會新報》上的畫像“印刻如真”。1875年，美國公理會傳教士富善牧師 (Chauncey Goodrich, 1836-1925) 翻譯的《瞽目勸捐》中，附有插圖《窮黎捐貨》，講述《路加福音》二十一章之故事。隨着西方各國新教團體的紛紛湧來，香港、廣州和上海先後迎來了基督教新教傳教士在華活動的輝煌時代。⁽²³⁾ 基督新教在華印書事業漸趨興盛，各地印行的《聖經》版畫增多。⁽²⁴⁾ 即便在聖經節

譯本中，版畫插圖亦較為常見。新教傳教士編印刊物，較多採用版畫作為宣傳畫，流傳下來的有《教會新報》最初一年半時間內陸續刊登的約翰說夢圖、淹埃及法老入海圖、約瑟見父圖等多幅聖經故事插圖。隨着西方印刷技術的引進，新教出版機構大量複製歐美繪製的聖經故事圖像。至清末，畫報開始盛行。為了向孩童和成人宣教，廣學會還編輯刊行《孩提畫報》(1888-1890)、《訓蒙畫報》(1888-1890)、《成童畫報》(1889-1891)和《萬國公報》(1889-1907)。西方教會支持的中國基督教出版事業直到新中國成立後的“基督教三自革新運動”才徹底終止。⁽²⁵⁾

筆者翻查明清基督宗教漢語文獻，除上述宣教版畫書冊外，另有《十二位宗徒像讚》(馮文昌刻於絳州)、《救世主實行全圖》(金陵堂，1869年)、《聖教聖像全圖》(金陵堂，1869年)、《玫瑰經圖像十五端》(徐家匯，1839)、《救世主預像全圖》(金陵堂，1869年)、《諸聖宗徒行實聖像》(徐家匯，1869年)、《教要六端全圖》(金陵堂，1869年)、《罪人像畧說》(龍華民 Nicolas Longobardi, 1559-1654)、《造物主垂象畧說》、《論神像來歷》、《聖像解畧》、《基督行實插圖本》、《吾主耶穌及天下萬民歷代宗派圖》(康和子草擬，1704年)、《聖像集解》、《古新聖經》(賀清泰著，含圖像十五葉)、《要理像解》(民國翻印本)、《天主聖像來歷》、《古新經史像略說》(孔廣布、黃金階編：山東兗州天主堂保祿印書館，1929年)等。作為跨文化圖像翻譯的天主教福音書宣教文本，其翻譯策略值得深入探究。

耶穌降誕故事版畫介紹

耶穌降誕故事主要見於《新約·路加福音》第二章第一至二十節：

那時，凱撒奧古斯都出了一道上諭，叫天下的人都要登記：這是在季黎諾作敘利亞總督時，初次行的登記。於是，眾人各去本城登

記。若瑟因為是達味家族的人，也從加里肋亞納匝肋城，上猶大名叫白冷的達味城去，好同自己已懷孕的聘妻瑪利亞去登記。他們在那裡的時候，她分娩的日期滿了，便生了她的頭胎男兒，用繸襪裹起，放在馬槽裡，因為在客棧中為他們沒有地方。在那地區有些牧人露宿，守夜看守羊群。有上主的一個天使站在他們身邊，上主的光耀環照着他們，他們便非常害怕。天使向他們說：“不要害怕！看，我給你們報告一個為全民族的大喜訊：今天在達味城中，為你們誕生了一位救世者，他是主默西亞。這是給你們的記號：你們將要看見一個嬰兒，裹着繸襪，躺在馬槽裡。”忽有一大隊天軍，同那天使一起讚頌天主說：“天主受享光榮於高天，主愛的人在世享平安。”眾天使離開他們往天上去了以後，牧人們就彼此說：“我們且往白冷去，看看上主報告給我們所發生的事。”他們急忙去了，找到了瑪利亞和若瑟，並那躺在馬槽中的嬰兒。他們看見以後，就把天使對他們論這小孩所說的事，傳揚開了，凡聽見的人都驚訝牧人向他們所說的事。瑪利亞卻把這一切事默存在自己心中，反覆思想。牧人們為了他們所聽見和看見的一切，正如天使向他們說的一樣，就光榮讚美天主回去了。

然則歐洲信徒記憶中的耶穌降誕故事雜糅了幾部“偽經”和口頭傳說故事。⁽²⁶⁾民間流傳着數個版本的耶穌降誕故事，諸多細節方面出入較多。這並沒有困擾耶穌降誕聖像畫的創製。中世紀晚期，有別於拜占庭基督宗教藝術的西方聖像藝術開始孕育出新穎獨特的聖像畫創作模式。

以耶穌降生 (The Nativity of Jesus, 或稱 “The Birth of Christ”) 為題材的聖經故事藝術作品可追溯至四世紀，它向世人闡明天主聖子道成肉身以及降生救世的基督宗教義理。中世紀基督宗教聖像畫裡，耶穌降誕是最為常的題材之一，多於油畫、教義書插圖版畫和教堂壁畫。⁽²⁷⁾

總體來看，耶穌降誕聖像畫有兩大類：“東方（或稱拜占庭）風格”和“西方風格”。前者指的是出自拜占庭帝國統治地域內或是受其影響的畫作，因着一些偽經的描述，通常將耶穌降生場景（the Nativity scene）畫成山地洞穴內。此類視覺藝術的物象呈現的有瑪利亞、躺在牛棚裡的嬰孩、向牧羊人通報、天使朝聖、智者前來探訪、約瑟和產婆、天空中的星星、牛和驢、新生兒受洗等。與之相對的，西方風格傾向於採用較為端莊的形式，包括聖家（the Sacred Family，即瑪利亞、約瑟和聖嬰）棚屋的構造。儘管如此，他們都未忽視次級物象，諸如動物、天使、牧羊人等。

在天主教出版的書籍中，安排插圖版畫，借此打動讀者，擴大影響，以助傳教。英國美術史家蘇利文（Michael Sullivan）認為：“耶穌會士帶來的油畫雖然更受人讚賞，可是最終還是書籍版畫和雕版印刷品的影響更廣一些，因為這些東西更便於廣泛流傳，也便於大量複製或被中國的木板雕刻師改作。”⁽²⁸⁾傳教士或因路途遙遠，或因海難、疾病等，從西方輸入有插圖版畫的圖書絕非易事。耶穌會藉助實物宣教，宗教畫成為與語言傳教並行的一種方式，貫穿於整個天主教傳華史。宗教畫通過其特有的藝術魅力和直觀易懂打動觀眾，具備無可比擬的優勢。

明清時期天主教傳教士聖經文字翻譯的空間受到極大限制。管制方面，羅馬教廷的嚴格限制，清代反覆出現禁教。中國語言眾多，文字艱深，儒士對聖經中的教義多不接受，甚至相當反感，譯經之路步履維艱。利用聖像和聖物傳教是天主教的一個傳統，故而聖經圖像傳譯領域得以開闢。

艾儒略於《紀像》序言中敘說四福音書故事梗概，經由中國工匠翻刻銅版畫，以便信徒明了耶穌降誕的宗教意義。

粵昔上主嘗預示降生救世之旨於古先知之聖，故從古帝王大聖獲聆真傳者，咸企望欲見而多未獲滿意也，逮其果降生於大秦顯無數

靈蹟，代人贖罪死復活而昇天，普天下諸國得聞聖教好音，亦無不願生同時以親睹聖容光輝也，於是圖畫聖像與其靈蹟，時常寓目以稍慰其極懷焉，吾西土有天主降生巔末四部，當代四聖所記錄者，復有銅板細鏤天主降生聖蹟之圖數百餘幅，余不敏嘗敬譯降生事理於言行紀中，茲復做西刻經像，圖繪其要端，欲人覽之如親炙吾主見其所言所行之無二也，中有繪出於言行紀所未載者，蓋更詳聖傳中別記悉繪之以見其全也，至於形容無形之物，俾如目覩，則繪法所窮，是以或擬其德而摹之，或取其曩所顯示者而像之，如天主罷德肋與斯彼利多三多本為純神超出萬相，然繪罷德肋借高年尊長之形者摹其無始無終至尊無對之德也，繪斯彼利多三多取鵠形者，蓋吾主耶穌受洗於若翰時天主聖神借鵠形顯示其頂故也，若天神亦為無形之靈，第其德不衰不老，則以少年容貌擬之，神速如飛，則以肩生兩翅擬之，清潔無染，則以手持花枝擬之，凡如此類義各有歸總，非虛加粉飾以為觀美而已，顧天主無窮聖蹟，豈筆墨所能繪其萬一，而茲數端又不過依中匠刻法所及翻刻西經中十分之一也，學者繇形下之跡以探乎形上之神，繇目覩所已及併會乎目覩所未及，默默存想，當有不待披卷而恆與造物遊者，神而明之，是則存乎人已。

《紀像》與《紀畧》系列文本為艾儒略獨創的“合參經史、圖文結合的傳譯模式”⁽²⁹⁾。1622年起聖經漢譯受到當時羅馬教廷傳信部的嚴厲管制，1634年教廷方面正式頒令禁止外譯聖經。艾儒略在《紀畧》之“序言”萬日略經說中寫道：“今將四聖所編，會撮要略，粗達言義。言之無文，理可長思。令人心會身體，以資神益。雖不致隕越經旨，然未敢云譯經也。”⁽³⁰⁾在《言行紀畧》凡例中又稱：“吾主耶穌事實，原係四聖所紀。彼詳此略，有重紀，有獨紀者。茲特編其要略，不復重紀詳盡。若夫全譯四聖所紀，翻經全功，尚有待也。”⁽³¹⁾法國籍方殿華（Louis



【圖7】納達爾 (Jerome Nadal, S.J.) : 《福音故事圖像》之 Nativitas Christi Illustrations of Gospel Stories, Antwerp, 明萬曆二十三年 (1595), www.archives.gov.



【圖8】艾儒略 (福州景教堂) : 《天主降生言行紀像》之 天主耶穌降誕, 明崇禎十三年 (1640年), 哈佛大學圖書館藏

Gaillard, 1850-1900) 在圖冊序言 像記 (1887) 中寫道：

聖教創建伊始，遽尚圖形。耶穌昇天後數十載，聖母、宗徒相繼云亡，信人道念慙慙，畫其像以致敬，神傳面目，筆寫丹青，迄今千數百年，陳跡湮泯，縱難快靚，而羅馬地窟之中，尚有存者，竊思愚魯庸人，不解文字，觀聖像則前人故事，如寓目中，校六書象形之義，尤加一等，彼文人學士，固能博覽羣經，然閱時稍久，回首茫然，惟靚聖像則因物思人，愈於溫故。夫然，聖像，記珠也，明鏡也，真照也，所以記往事，悟道義，昭教禮，一舉而三善備焉。明神宗萬

歷 [筆者註：應為“曆”] 二十年，耶穌會司鐸拿筭利始聘精畫二人，繪耶穌事蹟，計一百三十六章，參列聖經，公諸西海事為教皇格肋孟所知，立降詔書，殊為嘉獎。崇禎八年，艾司鐸儒略傳教中邦，撰《主[筆者註：應為“出”]像經解》，做拿君原本，畫五十六像，為時人所推許，無何，不脛而走，架上已空，閱若干歲，艾君撰《天主降生言行紀畧》，付梓福州，流傳甚廣，無如世代遷移，棗梨散毀，自今求之舊籍寥寥矣。咸豐三年，法司鐸某，做拿君稿，繪像百三十枚，鑄於銅，綴圖說，惟撰以法文而俾於華人也鮮。去年江南主教倪大司牧，輯《道原精萃》一書，囑劉修士必振，率慈母堂小生，



[圖9]《新史像解》之 耶穌誕生臥於馬槽
北京國家圖書館藏，澳門大學圖書館亦有收藏



[圖10] 上海土山灣慈母堂：《五彩新史像解》之
耶穌誕生臥於馬槽，清光緒二十年(1894年)

畫像三百章，列於是書。其間百十一章，做法司鐸原著，餘皆博採名家，描寫成幅，既竣僱手民鑄於木，夫手民亦慈母堂培植成技者也。予自去歲以來，承委督繪像等藝，恐閱是書者，不知是像之由來，爰誌此於卷首云。[圖7] [圖8]

沈則寬曾撰“蒙著古史，參箴列像百餘，則已八載於茲矣。各省教士信人，概加青睞，遂致不脛而行幾遍華夏。惟卷帙頗繁，非盡人所能置備。文辭雖俚而間有絢爛語，非婦孺所能共知。區區同善之心，未克暢遂殊，為歉然。去年秋，同人有修飾其像而作問答以解之者，意至美也。既成，顏之曰《古史像解》是於古人詩教書教之外，益之以像教矣。善誘循循，別開生面，脫傳教諸公，廣佈村塾，使童子觀像聆解，寓目會

心，行見古教事功。終身省記，不啻書於紳而銘於盤，為他日言行之南針，獲益必非淺鮮，將拭目俟之。”⁽³²⁾ 自1876年編印《道原精萃》後，與描繪聖經舊約之故事的《古史像解》相對，1892年土山灣慈母堂畫館刻印《五彩新史像解》一書。參與編印該書的沈則寬認為，祇“顧從事聽講”，信眾“妄覘圖像”，“則智者易明，愚者難曉”。這裡所謂“智者”蓋指識字者，“愚者”為文盲。“聖教崇尚聖像由來已久，一則用資敬禮，一則藉以醒人目、激人情、達事理、堅信心，而偉行琦言亦於是乎著”。由此，刻印聖經故事版畫書冊同樣服膺於傳教目的，感慨“緬想古今聖像之有裨於行教豈淺細哉”⁽³³⁾。[圖9] [圖10]

中國民眾的歷史意識根深蒂固，《言行紀畧》參合《四福音書》，採用紀事本末體轉述耶穌生平事蹟成“信史”，亦符合國人的閱讀習

慣。歐洲民間傳教證道故事繁蕪，艾氏為使情節描述連貫摻入各種“靈異傳說”和“聖物遺跡”，傳道書的文學性⁽³⁴⁾增強了可讀性，彌補了《四福音書》敘事存在斷裂的“缺陷”。

中世紀至文藝復興時期，歐洲民眾記憶中的耶穌降誕故事，其來源除了《聖經》、偽經和口頭傳說外，圖畫、聖像為中心的宗教藝術作品亦發揮着敘事功能。《路加福音》描述耶穌降誕故事概貌，“偽經”則有着豐富的細節描述。教會“基督生平”文類著述“目的是引導讀者運用想像、意念進行圖像默觀”⁽³⁵⁾。不同版本的“偽經”或口頭傳說存在諸多差異，這些差異“投射”到耶穌降誕故事版畫上則表現為物象的多寡、姿態和佈局等。

清同治八年（1869）上海慈母堂刊《玫瑰經圖像十五端》。它為艾儒略選取其所編《天主降生言行紀像》中涉及聖母瑪利亞的版畫共十五幅（另有一幅係插圖）編輯成冊。每幅版畫後另撰禱文一篇。關於本書著者，從底本來看，並未有標明。費賴之將其列為艾儒略著作。但查耶穌會士費奇規（Gaspar Ferreira, 1571-1649）亦有一著作《聖母玫瑰經十五端》，其內容與底本一致，但更為詳盡。前有按語，並將這十五幅圖分為三個部分：“聖母瑪利亞歡喜五端、聖母瑪利亞痛苦五端、聖母瑪利亞榮福五端”，但它並不附圖。



【圖11】南京金陵天主堂：《救世主實行全圖》之 吾主耶穌基利斯督降誕，清同治八年（1869）。該圖亦見於《玫瑰經十五端》，法國國家圖書館藏

因此，此書之作者仍有待考證。在有明確答案之前，沿用舊說。金陵天主堂活字排印《救世主實行全圖》。與《救世主預像全圖》相應，為《聖經》新約故事版畫冊，刊載 吾主耶穌基利斯督降誕 圖 [圖11]，與《玫瑰經圖像十五端》中耶穌降誕圖完全一樣。本文所述聖經故事版畫書冊均附註解文字。透過簡短的註解，將各幅版畫串聯起來，強化聖像畫與對應教義的象徵性。（詳見文末附表）

耶穌降誕故事版畫與聖經圖像傳譯

耶穌降誕本身蘊含着聖母受聖靈感孕、童貞生子、三位一體第二位降生救世、約瑟為耶穌鞠養之父等基本教義。版畫集作為入門宣教書冊，僅反映耶穌降生時的場景。利氏所獻天主像及聖母像，即為天主教在華傳教所常展示的聖像畫。傳教士在向中國大眾介紹耶穌生平故事時十分謹慎。耶穌降誕故事本身蘊含着三位一體等天主教基本教義內容，傳教士可以隱瞞，華籍耶穌會士甚至附會解說，以期增強這個故事的合理性。

姜紹書《無聲詩史》曰：“利瑪竇攜來西域天主像，乃女人抱一嬰兒，眉目衣紋，如明鏡涵影，踽踽欲動。其端嚴娟秀，中國畫工，無由措手。”⁽³⁶⁾ 向達認為：“姜氏所云天主像，實即聖母像，姜氏不識，混而為一。”⁽³⁷⁾ 然而，亦有可能利氏顧慮甚多，向普通鑒賞人士有意隱瞞了耶穌降生的部分奧義。《歷代神仙通鑒》在敘說耶穌降誕故事時沒有提及若瑟：

遠西國，人云去中國九萬七千里，經三載始抵西羌界。彼國初有童貞瑪利亞，於辛酉歲，天神嘉俾厄爾恭報“天主特選爾為母”，已而果孕降生，母極喜歡，裹以常衣，置於馬槽，群天神奏樂於空。後四十日，母抱獻於聖師罷德肋，取名耶穌。⁽³⁸⁾

1609年，羅如望著《天主聖像畧說》，係一部附有耶穌受難像的玫瑰經的解說。他寫道：

天主自家降生為人，傳受大道，把自家身子，贖了天下萬世人的罪過，然後人得昇於天堂，其改惡為善，免於地獄都不難。天主降生於一千六百一十九年之前歲次庚申，當漢哀帝元壽二年，名曰“耶穌”，解曰“拯世者”。上邊供敬的正是耶穌聖像也。[.....] 天主聖像愈釋道二家一般，故畧說其理如此，若要明白還須細細講解，茲不能盡述。

即便向信徒解釋時亦有所保留，以至於中國信徒對耶穌降誕故事蘊含教義的理解有不少偏差。明末天主教三柱石之一徐光啟撰有《造物主垂像略說》及《耶穌像讚》⁽³⁹⁾。徐光啟對此的認識是：“天主降生於一千六百一十五年之前，歲次庚申當漢哀帝元壽二年，名曰‘耶穌’，解曰‘救世者’。上邊供敬的正是耶穌聖像也。降生為人，三十三年在世親傳聖跡都在。天主經典上一時說不盡。”⁽⁴⁰⁾ 楊廷筠更以個人理解就耶穌聖像畫的合理性作出解釋：“古西國之教，雖建立殿宇，奉事天主，然祇有經典，未嘗有像設也。天主既降生，形聲實有，有即不能強言無。”⁽⁴¹⁾ 此應為馮秉正所言徐光啟、楊廷筠等著述“不盡聖學之淵深”⁽⁴²⁾之處。

在耶穌會士認為中國天主教徒做好準備、時機成熟前，避免言及聖母瑪利亞童身受孕誕下耶穌以及耶穌被釘十字架，而祇談耶穌救世之榮耀以及聖母昇天故事。⁽⁴³⁾ 法國耶穌會士劉迪我(Jacques Le Faure, 1610-1676) 在1657年9月8日給耶穌會法國省代理人的信中總結了傳教經驗：

[.....] 當中國異教徒接受了我們所做的有關天主教教義其它奧秘的指導之後，激起了他們對天主的無限激情，再宣講耶穌受難的故事就沒任何問題了。⁽⁴⁴⁾

明清時期諸多漢譯基督宗教經典共存，透過譯述聖經、基督宗教寓言小說等傳播基督教義和文化價值，而系統成套的聖經版畫具備獨立完整的圖像敘事功能。聖經故事版畫固然是中國民眾喜聞樂見的表現形式，形成基督宗教特殊的宗教符號。在中國政治社會處境中的聖經故事版畫文本多樣，面臨的境遇也不盡相同。敘事文體上，傳教士的著述多用文言、文理、古文，問答體，乃至做白話小說體。⁽⁴⁵⁾ 清初曆獄案中，楊光先所撰《不得已》(約1664年刊刻)擷取湯若望《進呈書像》中的三幅耶穌受難圖，即認定耶穌聚眾謀不軌，“全體傷剝，卒釘死十字架上。觀此，則耶穌為謀反正法之罪魁，事露正法則焉”⁽⁴⁶⁾。儘管楊光先後因制定曆法屢有舛誤被逐出欽天監，然則其著在中國士大夫群體中影響甚大。傳教士在楊光先死後以重金收購民間《不得已》書刊以焚燬，傳教士和儒士多諱提十字架。此後，聖經故事版畫在傳佈過程中不斷受到攻擊。⁽⁴⁷⁾

在用聖經故事版畫向多為目不識字的下層民眾傳教時，亦須瞭解中國的民間宗教信仰，民眾容易將聖母與觀音菩薩混淆。聖人裸體畫像、或是“衣不蔽體”等會被視為有傷風化⁽⁴⁸⁾；約請中國畫師刻製版畫，融入了中國繪畫創作的技巧和內容，畫中聖人相貌和場景也開始轉而具有了東方特色⁽⁴⁹⁾；插畫註釋也延請中國文士撰寫，提高畫作的文化內涵。聖經故事版畫內容也在此間得到修正，謹慎取捨變通，達到“文化適應”，從而服務於傳教。在抵觸情緒較少的情形之下，觀者才有意於透過畫像理解聖經故事，乃至參悟其中的義理。聖經圖像傳譯是聖經漢譯的有益補充，形象具體，亦具系統性。“像”的“相”要貼近中國文化，適應其政治社會環境，又要表達“真”信仰——不能完全脫離原型。作為宗教畫的《聖經》版畫表達的內容富含寓意，有感染力，道德上區分善惡，方能教導信徒，吸引更多民眾。而聖像畫則側重於藝術美感和對聖人的尊崇，引發信徒對聖人事蹟和教義的聯想和思考。

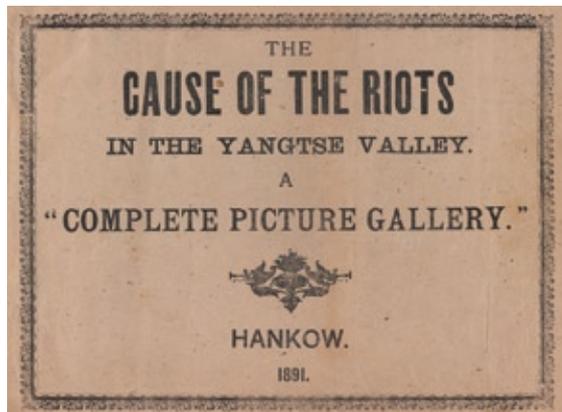
聖經圖像傳譯涉及基督宗教語言的表達。這

種語言包括福音、讚美詩篇、聖徒與教父、教義和各派別教會自身的神學性語言。聖經圖像傳譯要兼顧神學性語言，即須含有教義、儀式和歷史的內容。在中國傳佈的過程中，漸漸形成特有的風格，輔之以有特色的宣傳技巧。

圖像與文本是宗教文化研究的重要依據。東西方聖經故事版畫書籍不斷湧現，就其演變歷史來看，圖像化譯經文本反映了其神學思想體系，對文字譯經提出部分修正。近年來，學界對基督宗教繪畫藝術研究日益細緻深入。中國聖經傳譯在系統完整地傳遞宗教資訊、宗教意涵和藝術價值，因着政治社會文化環境而發生改變，漸漸形成有地域特色的一套基督宗教符號系統。此一方面內容的尋索、發現、解讀亦有待深入，透過畫像背後，看到其蘊含的宗教信念、道德理想、生命價值、美感體驗和社會階層與結構的變遷等立體景象。

天主教和新教傳教士利用聖經圖像藝術在非基督宗教信仰的中國傳教，是為兼具文化史及藝術史研究旨趣的課題，本研究嘗試對其作通盤考察。聖經在華圖像傳譯過程中，既有跨界、讓步，亦受到多方因素的窒礙。透過文本的變遷和境遇觀察基督宗教在華的歷史際遇。文化相遇中所論之“文本”，並非局限於經文和教義，宗教是人類經驗的各個層面的反映，⁽⁵⁰⁾可稱之為讀者世界的“生活文本”，包括“正統”經典、政治社會制度、儀式、圖像、口傳、文學作品（戲曲、寶卷、傳道書、證道故事、科儀書）等通俗、邊緣的表現形式。中文聖經圖像傳譯研究取得突破亦需超越原有“文本”之概念，借鑒和利用中國宗教研究理論方法和成果。

基督宗教發展在明清中國歷史上數度沉浮，始終受到多方抵制。儘管中國各階層在壓制基督宗教時，極力異化其教義、經典、儀式乃至圖像藝術和建築等，醜化聖人形象。晚明至清中前期，聖經故事圖像藝術在華際遇與中央王朝掀起的教案和禁教政策密切相關，政治因素突出。聖經圖像藝術品成為反教官員的口實，中國文人天



【圖12】周漢：《謹遵聖諭辟邪全圖》畫冊封面（漢口外方出版機構翻印英譯插圖上漢字），清光緒十七年（1891），斯坦福大學圖書館藏。



【圖13】周漢：《謹遵聖諭辟邪全圖》畫冊封面（漢口外方出版機構翻印英譯插圖上漢字），清光緒十七年（1891），斯坦福大學圖書館藏。

主徒群體竭力申辯。⁽⁵¹⁾晚清教案不乏假借國家政治（如太平天國、中外戰爭、中外條約、偽造官府揭帖榜文）、意識形態（如《聖諭廣訓》、族規、鄉約）⁽⁵²⁾，亦有其民間社會的特性。“儒治世，佛渡世，仙救世”，然而宗教存在着共性，處理人之安身立命乃至身後世界、沉淪與救拔等問題。本計劃進行跨宗教文本研究，以中國大眾宗教、民間信仰以及基督宗教關於他界的敘說為中心。因種族、宗教、性別、階級、職業、年齡等，大眾對本土和外來宗教的認識和接受方式和程度不一。



[圖14] 周漢：《謹遵聖諭辟邪全圖》之 族規治鬼圖（漢口外方出版機構翻印英譯插圖上漢字），清光緒十七年(1891)，斯坦福大學圖書館藏。



[圖16] 周漢：《謹遵聖諭辟邪全圖》之 打鬼燒書圖（漢口外方出版機構翻印英譯插圖上漢字），清光緒十七年(1891)，斯坦福大學圖書館藏。



[圖15] 周漢：《謹遵聖諭辟邪全圖》之 釋道治鬼圖（漢口外方出版機構翻印英譯插圖上漢字），清光緒十七年(1891)，斯坦福大學圖書館藏。



[圖17] 周漢：《謹遵聖諭辟邪全圖》之 鬼拜豬精圖（漢口外方出版機構翻印英譯插圖上漢字），清光緒十七年(1891)，斯坦福大學圖書館藏。

晚清西方列強入侵，教案風潮固然裹挾着排外和民族主義情緒、沿襲明末清初反教、禁教的政治話語⁽⁵³⁾。《謹遵聖諭辟邪全圖》[圖12-17]在1860年代出現⁽⁵⁴⁾，又被視為1891年長江教案風潮的禍端，早在天津教案時即已出現，至義和團運動時又再度翻刻，客觀上同時向包括聖經圖集在內的教會出版物、傳道書冊之間宣戰，成為漢人社會人文暴力的典型。插圖 鬼拜豬精圖 將耶穌降生救世污名成“耶穌降生禍世”：

耶穌太子，天豬精也。性極淫，凡德亞國大臣妻女，無不被其淫者，後以徧淫國君妃嬪，謀篡位，大臣奏發其罪，縛置十字架，燒紅釘釘之，大叫數聲，現豬形而死。常入臣民之家，作怪行淫，婦女一聞豬叫，則衣裳自解，聽其淫畢，乃醒。豬徒因勸人禮拜，借以漁利漁色焉。惟於門辰階石上，鑿十字架，則豬精豬徒畏而不至，特此遍告天下知之、防之。

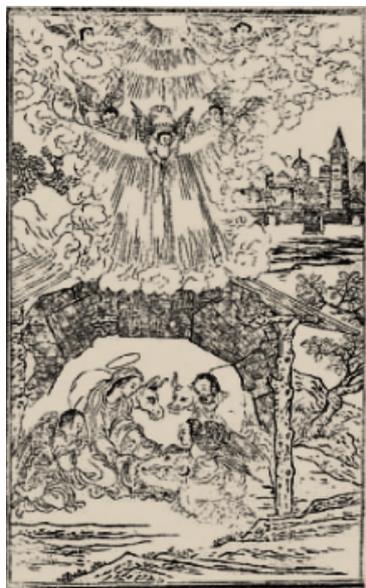


[圖18] 梁延年編，承宣堂刊本：《聖諭像解》封面及內頁，清康熙二十年（1681年），哈佛大學圖書館藏

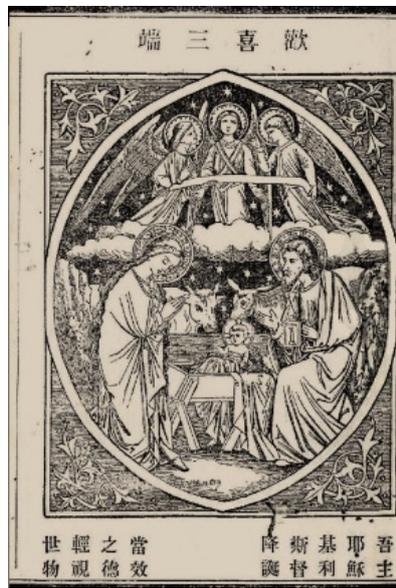
明清出版文化發達，書作圖像日漸增多，基督宗教傳道書冊的生存空間仍然有限。中國社會打教人士藉以歧視、抵制和打壓基督宗教。透過這場風潮，審視被構陷成為“邪教妖書”的基督宗教經典及其在晚清受容的局限與艱難境遇。

中文聖經圖像藝術和其它經文書冊一齊受到

非聖經世界的競爭、抵制和圍攻，傳佈的空間狹小。將其受容問題的探討聚焦到城鄉基層紳民群體，尤其是城市平民和鄉村農民，他們被動員參與打教、鬧教，成為反教風潮中的主體。1891年教案風潮波及長江中下游各省，而《謹遵聖諭辟邪全圖》背後的“文本”——《聖諭像解》——自



[圖19] 羅儒望：《誦唸珠規程》之耶穌降誕，法國國家圖書館藏，明萬曆四十七年（1619）印本。



[圖20] 《玫瑰經淺義》之歡喜三端，澳門大學圖書館藏上海土山灣清光緒二十年（1894）印本

故事 當時西國總皇出號令，命國人俱歸本鄉，報名上冊。聖母與若瑟即應命起程，至白稜城，其時行旅人多，無一客寓肯收納。二聖住宿二聖，乃往城外，棲于山洞中。至夜半，聖母產期已至，無痛無苦，生吾主耶穌。毫不損壞其童貞。耶穌誕生後，聖母用袍包裹之，置于馬槽中。先盡朝拜之禮。此時有無數天神，作樂于空中讚美天主。慶賀世人曰：天主于天上，受享榮福，善心人於地上，得享平安。

推意 吾人犯罪，大概因貪得財物，忘棄生命。故吾主降世，親身立表示人，以甘貧之德，生于馬槽中，死于十字架上。一生貧苦，諸物全無。我應定志效法聖表，以服從主命，安分守己為第一要務。財物之有無得失，無關於心。不足以為輕重。若此，庶可以享耶穌之安福矣。

康熙年間即有刊刻。[圖18]庶民的精神思想往往透過生命儀式、宗族祭祀、迎神賽會等得以表達、傳承，不斷強化族群身份的認同。反教版畫出現之前，民間湧現的首先是各類反教檄文。著名反教檄文《湖南合省公檄》(1861)與湖南人崔暉的《辟邪實錄》(1862)曾流傳多個省份。《辟邪紀實》被數度翻刻。湘省反教書刻極盛，以至“辟邪書文詩詞曲圖像，刊佈不下數百種，不僅《辟邪紀實》一書也”⁽⁵⁵⁾。此為被視作表露其“義膽忠肝”，“無一不足發聾振聵，立懦廉頑”。⁽⁵⁶⁾迫於西方多國外交施壓，湖南巡撫訪查《辟邪實錄》，得知其流傳甚廣，湘省境內書坊更有大量書板。“湖南七十五廳州縣，士農工商家家有之，僧尼道士寺觀觀有之。其板亦無城無鄉無書坊刻字店無之，不勝其毀”。⁽⁵⁷⁾

基督宗教從亞洲走向世界，在殖民和後殖民時代幾乎失去了自主的神學話語。近二十年來，一批學者努力建構“亞洲基督神學”(Christian Theology in Asia)，是對基督教文化傳播的歷史批判和歐美神學聖經“正典進路”模式的回應。⁽⁵⁸⁾中國基督教史上，“本土化”程度有限，西方傳教士未能正視、理解和充分尊重中

國社會處境中的民族、政治制度、文化、宗教和意識形態的多元性和統一性，作為中國人民自身生存智慧經驗的宗教和文化傳統甚至遭到敵視，出現排擊佛老、毀棄神主牌位、文武廟、神明畫像和雕像的事件。明清傳教士翻印的中文《聖經》及其版畫藝術作品與在華基督宗教有著相似的命運。明清聖經圖像傳譯歷史研究不僅有其學術意義，當下基督宗教藝術在華人社會的傳播、現時中國基督宗教神學的生發、宗教和諧對話交流亦需從歷史批判中尋求智慧和經驗。

結語

明清天主教藝術，尤其是聖經故事版畫，在耶穌會來華後有了一定的本土化，並取得了顯著發展。明末清初，聖經中譯受到羅馬教廷傳信部的嚴厲管制。編印經典教義書和版畫聖經成為基督宗教在華福傳、與中國其他宗教競爭的重要途徑。透過基督宗教版畫聖經諸版本，將“視覺語言”與聖經文字翻譯進行比較研究，探討聖經在中國圖像傳譯的特徵及其文化功能。版畫聖經演繹成為基督宗教面向中國大眾及其他諸宗教對話



[圖21] 李問漁：《聖母傳》之耶穌降誕，清光緒十四年(1888)，香港天主教區檔案館藏



[圖22] Père Vasseur 編《聖教聖像全圖》之吾主耶穌基督降誕，清同治八年(1869)南京金陵天主堂刻本，法國國家圖書館藏

交流的文化載體。版畫聖經有其歐洲基督宗教藝術和根源，其在中國的境遇多變。

《聖經》是基督宗教的元典，其與中國政教制度和儒家文化並不接榫，然而明清以來隨着西教勢力東遷，傳教者依托切合中國受眾的各種手段進行勸服事功，圖像化傳播的功效尤為顯著。大量宣介聖經的版畫之作融合了中西元素，在中國士紳中產生了相當大的影響。咸同之後，隨着中外民族矛盾的激化，反教官紳也屢屢創作出針對聖經內容的仇視性版畫，且由此推動着反洋教風潮的進程。兩種版畫彼此衝突和對立，一定程度上形成了“宗教版畫之戰”，也折射出近代中國《聖經》圖像藝術受容的有限性和艱難性。

中文聖經故事版畫具有濃厚的歐洲性

(Europeaness)，圖像範本做照歐洲聖像畫創製，抑或是基於歐洲傳道小冊子之內容。羅儒望來華前，歐洲天主教聖經故事繪畫已經形成傳統，即以某一相對固定的圖像敘述 (illustration) 聖經故事。刻工與信徒都以這種象徵性的聖像畫 (motifs) 來辨識《聖經》故事及其奧義。除艾儒略繪製的《出像經解》做製原始母本淵源明晰外，在聖像畫創製模式化的情境下，其它畫冊的母本較難查考。版畫，作為《聖經》圖像傳譯的重要途徑，仍然有賴於註解文字進一步規範其內涵。註解文字有直述，有祈禱文，有問答體等形式，或“圖配文”，或文配圖。這些解說來源於歐洲佈道書冊，同時大大豐富了《聖經》漢譯文字。[圖19-22]

耶穌降誕故事版畫說明文字一覽表

標 題	出 處	說明文字
天主耶穌降誕	《天主降生言行紀像》	甲 白稜郡，即達味古王原籍。 乙 上冊籍公所。 丙 茅屋，耶穌降生處。 丁 耶穌初生，童母繾褓之，置於馬槽間。 戊 天神群聚朝主，並空中作樂讚誦。 己 牛驢在前見光，俯伏認主。 庚 耶穌聖體射光，子夜如晝。 辛 牧童郊外守夜，蒙天神報知降生大恩，即夜忻往叩謁。 壬 是夜，天神亦必受命報於古聖。 癸 大星顯見，三王動心來朝。 見《行紀》卷一第七章。
吾主耶穌基利士督降誕	《新史像解》	問。瑪利亞和若瑟為甚麼刀白稜去。答。去報名上冊的。問。為甚麼必要到白稜去報名呢。答。因為總王命百姓。都要到本家出身的地方去上冊子。白稜是若瑟和瑪利亞本家出身的所在。所以到那裡去了的。問。去了就回來麼。答。來不及回來了。問。為甚麼來不及回來呢。答。因為瑪利亞生產的日期已經到了。問。瑪利亞生耶穌在城裡呢。城外。答。在城外一個馬棚裡。問。為甚麼生在這樣苦地方呢。答。第一因為城裡借不着寓。第二要立謙遜。甘貧克苦的表樣。問。耶穌生在天裡呢夜裡。答。在半夜裡。問。耶穌生了睡在那裡。答。睡在馬槽裡。問。耶穌生在冬天呢。春天。答。生在冬至前四日正冷的時候。問。在馬棚裡有甚麼人同居。答。除了聖母若瑟沒有別人。不過有一頭牛一匹驢子。

耶穌降誕	《誦唸珠規程》	<p>誦唸第三次，亞物十遍，在天一遍。訖，少歇，默想聖母歡喜條內三件，獻祈如左。</p> <p>獻</p> <p>歡喜三 諸諳若母主，天主聖母，我唸這亞物十遍，在天一遍，虔恭拜獻於爾，祝爾不勝之喜。爾至聖亞尼瑪的所受，爾子耶穌，誕生於爾至淨至貞之胎，以救世人。爾以至歡喜、至恭敬，裹以舊衣，置在馬槽，俯身拜他，是真實的天主。此時許多諳若，奏樂於空中，讚美天主，慶賀世人，說道：“上顧天主，永永榮福；下顧善心之人，永永和平！”</p> <p>求</p> <p>今我虔恭求爾，為我轉求耶穌，賜我愛貧之德，使我擺脫世上俗緣，乃得全心奉事吾主。亞孟！</p>
吾主耶穌基利斯督降誕	《救世主實行全圖》 (1869年)	<p>天主即已降孕九月，極西諸國總王擇撒爾號奧斯多 承平日久，令所屬國人民男婦俱歸故土報名，籍其數。而聖母瑪利亞本白稜郡人即聖母之祖，聖王達未所生地也。古聖彌格亞，亦曾豫言耶穌當生於此，乃偕若瑟，自納襍勒往白稜。爾時歸者雲集，聖母乃宿於郭外茅屋，夜半覺胎動，知天主欲降誕此處。屏處靜隅，不垢不礙，倏生一子，而聖母依然童身。如玻璃、水晶，透太陽之光而本質猶故也。始誕，室中光明如晝，九品天神，群來呵護，從空作樂。又現一異星，懸於空中。種種禎祥，超人耳目。聖母敬之拜之為主，鞠之拊之為子，繖裹置於馬槽間。時有驢、牛二首，亦皆俯伏，如眷戀狀。昔先知聖人依撒意亞嘗豫言曰：“牛認其主，驢認其主之槽。”繇此興懷，可以人而不如獸乎？時冬至後四日也</p>
吾主耶穌基利斯督降誕	《玫瑰經圖像十五端》 (1869年)	<p>獻 天主聖母童貞瑪利亞。我獻此經，敬祝爾神聖共慶之喜！爾至聖靈魂，所受爾子耶穌，誕生於爾至淨至貞之胎，以救世人。爾至喜至敬，裹以裳衣，置於馬槽，俯身拜為真天主。此時，群天神奏樂於空中，讚美天主，慶賀世人曰：“天主受享榮福於天，良人受享太平天於地。”</p> <p>求 今我虔祈聖母，轉祈聖子耶穌，賜我甘貧之德，使我輕脫世緣，乃得純心奉事吾主。亞孟！</p>
吾主耶穌基利斯督降誕	《聖教聖像全圖》	<p>救世誕生</p> <p>景宿呈祥瑪日至 天神宣慶牧童朝</p> <p>造天地後，四千餘年；世背書教，絕少聖賢。天主憐人，親身救世；粵稽中曆，當漢哀帝。元壽二年，歲次庚申；費略聖子，不由人道。因聖神能，降孕聖母；生如德亞，名號耶穌。是真天主，亦是真人；降生於世，冬至四日。天神環衛，讚誦慶賀；守夜牧童，首先拜主。</p>

《天主初降生像》	《進呈書像》	嬰孩即天主降生，名為耶穌，蓋取救贖之義。最近聖嬰跪者，聖母也。聖嬰人體，聖母之，而聖嬰之天主體，聖母不得而母之，故行以人事天主之體而跪也。後一女為聖母婢，天主降生，天神首先報知羊牧數人。數人大悅，爭趨朝拜，此跪立數人是也；又有天神一輩，空中詠歌，以致歡賀。其略曰：上愛天主，永永榮福；下愛世人，永永和平。
救世誕生	《聖教聖像全圖》 (1869年)	景宿呈祥瑪日至 造天地後 四千餘年 世背書教 絕少聖賢 天主憐人 親身救世 粵稽中曆 當漢哀帝 元壽二年 歲次庚申 費略聖子 不由人道 因聖神能 降孕聖母 生如德亞 名號耶穌 是真天主 亦是真人 降生於世 冬至四日 天神環衛 讚頌慶賀 守夜牧童 首先拜主
耶穌降誕	《聖母傳》(李問漁)	聖母若瑟奉王令，回故鄉，奈白稜人眾，偃寓無從，爰宿城外山穴，至夜半聖子誕生，天神奏樂，牧童亦聞報來朝。
歡喜三端	《玫瑰經淺義》	故事 當時西國總皇出號令，命國人俱歸本鄉，報名上冊。聖母與若瑟即應命七成，至白稜城，其時行旅人多，無一客寓肯收納二聖住宿。二聖乃往城外，棲於山峒中。至夜半，聖母產期已至，無痛無苦，生吾主耶穌，毫不損壞其童貞。耶穌誕生後，聖母用抱裙裹之。置於馬槽中。先盡朝拜之禮，此時有無數天神，作樂於空中。讚美天主，慶賀世人曰：“天主於天上，受享榮福，善心人於地上，得享平安。” 推意 吾人犯罪，大概因貪得財物，忘棄主命。故吾主降世，親身立表，示人以甘貧之德；生於馬棚中，死於十字架，一生貧苦，諸物全無，我應立志做法聖表，以順從主命，安分守己，為第一要務，財物之有無得失，無關於心，不足以為輕重。若此，庶可以享耶穌之安福矣。 吾主耶穌基利斯督降誕

[本文曾提交上海“全球視角下的中國基督教研究”青年學術論壇，承蒙臺灣“中央研究院”李爽學、復旦大學鄧菲惠賜建議，香港大學宋剛副教授、澳大利亞友人Pepper Wei、澳大利亞國家圖書館中文部主管歐陽迪頻、日本名古屋大學伊藤信博先生與哥倫比亞大學博士生史瑞戈 (Gregory Adam Scott) 及美國惠特沃斯大學 (Whitworth University) 歷史系柯學斌 (Anthony E. Clark) 先生為本文提供研究參考資料，在此一併致謝。]

【註】

- (1) 莫小也：《17-18世紀傳教士與西畫東漸》，杭州：中國美術學院出版社，2002年；湯開建、陳青松：《明清之際天主教的傳播與西洋宗教畫的關係》，《安徽師範大學學報(人文社會科學版)》，第33卷第6期，2005年11月，

頁622-668；葉農、陳煥強等選編《明清天主教 聖經故事版畫選集》，澳門：澳門文化藝術學會，2012年。

- (2) 鐘鳴旦 (Nicolas Standaert), “The Bible in Early Seventeenth-Century China”, in I. Eber et al. (Eds.), *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual*

- Impact, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica; M. Galik, *Influence, Translation and Parallels: Selected Studies on the Bible in China*. Sankt Augustin: Monumenta Serica Institute.
- (3) 小野忠重：《支那版畫叢考》，東京：雙林社，1944年；John E. McCall, "Early Jesuit Art in the Far East II", *Artibus Asiae*, Vol. 10, No. 3, 1947, pp. 216-233; "Early Jesuit Art in the Far East IV: In China and Macao before 1635", *Artibus Asiae*, Vol. 11, No. 1/2, 1948, pp. 45-69; 內田慶市：再論“文化の翻訳”をめぐる一‘天王降生出像經解’等の“繡像”について，《或問》，2001年第2期，頁123-130；顧衛民：《基督宗教藝術在華發展史》，上海：上海書店出版社，2005年；褚瀟白：《聖像的修辭：耶穌基督形象在明清民間社會的變遷》，北京：中國社會科學出版社，2011年。
- (4) 陳平原：《左圖右史與西學東漸：晚清畫報研究》，第一章、第二章，香港：三聯書店(香港)有限公司，2008年。
- (5) 陳慧宏：“中國性”的歐洲解釋：耶穌會中國傳教區的“風格”問題初探，《臺灣東亞文明研究學刊》(*Taiwan Journal of East Asian Studies*), Vol. 5, No. 1 (Issue. 9), June, 2008, pp. 1-32.
- (6) Geronio Nadal, *Adnotationes et meditationes in Evangelia*, Antwerp: Martin Nuyts, 1595; Paul Rheinbay, S. A. C., "Nadal's Religious Iconography Reinterpreted by Aleni for China", in Tiziana Lippiello (ed.), *Scholar from the West: Giulio Aleni S. J. (1582-1649) and the dialogue between Christianity and China*, Brescia, Sankt Augustin: 1997, pp. 323-334.
- (7) 關於耶穌會藝術家的創作參見 Thomas Dacosta Kaufmann, "East and West: Jesuit Art and Artists in Central Europe, and Central European Art in the Americas", John W. O'Malley and T. Frank Kennedy, S. J. (ed.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts (1540-1773)*, Toronto: University of Toronto Press, 1999, pp. 274-304; Thomas Buser, "Jerome Nadal and Early Jesuit Art in Rome", *Art Bulletin*, Vol. 58, 1976, pp. 424-433; Marcus Burke (ed.), *Art Gallery, Jesuit Art and Iconography, 1550-1880: Introductory Essay and Exhibition Catalogue*, Jersey City, N. J.: Saint Peter's College, 1993.
- (8) 《思高聖經》，千禧年版。
- (9) André Grabar, *Christian Iconography: a study of its origins*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1968, p. 130.
- (10) 澳門博物館玫瑰堂聖物寶庫藏有17至19世紀澳門天主教藝術珍品，包括彌撒使用的銀器、銅器和鍍金器；木質、石膏和象牙聖像；年代久遠的油畫；聖經故事版畫和手工精美的絲繡法衣。
- (11) 葉農、于麗萍：明清時期天主教著作插圖版畫與傳教，《文化雜誌》，2008年春季刊，頁159。
- (12) 鐘鳴旦：《聖經》在十七世紀的中國，《世界漢學》，2005年第3期，頁64-86。
- (13) 湯開建：明清之際天主教藝術傳入內地考略，《暨南學報(哲學社會科學版)》，第23卷第5期，2001年9月，頁123。
- (14) 陳慧宏：耶穌會傳教士利瑪竇時代的視覺物象及傳播網路，《新史學》，第21卷第3期，頁55。
- (15) 利瑪竇：貢品清單，朱維錚主編《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001，頁234。
- (16) 吳洪亮：從《道原精萃》到《古史像解》，《文藝研究》1997年第2期；陳平原：晚清都會讀物的圖像敘事，《學術研究》，2003年第11期；何俊，羅群：《出像經解》與晚明天主教的傳播特徵，《現代哲學》2008年第4期；何琦：中國基督藝術本色化的四個歷史時期，《金陵神學誌》，2001年第1期；曲藝：《誦唸珠規程——17世紀初第一本含插圖的中國基督教書籍》，袁熙明主編《設計學論壇》，第2卷，南京：南京大學出版社，2010年；Roman Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ* (Vol. 3b), Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2007.
- (17) 伊藤信博：フランス國立圖書館所藏の宣教師による西書漢訳著書について，《多元文化》，2011年，第11卷，頁197-211；パリ國立圖書館東洋寫本室資料古書目錄を通じた異文化交流の諸相，《言語文化論集》2009年第2期，頁69-96。
- (18) 程大約編《程氏墨苑》，北京圖書館藏明萬曆潛蘭堂刻本，四庫全書存目叢書編纂委員會編《四庫全書存目叢書》，子部第79冊，濟南：齊魯書社，1995年。
- (19) 鐘鳴旦、杜鼎克編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》(臺北：利氏學社，2002年)第1冊。
- (20) 潘鳳娟：述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀略》的跨語言敘事初探，《中國文哲研究集刊》，第34期，2009年3月，頁111-167。
- (21) 該書於明末崇禎十年(1637年)福建晉江景教堂刻印，收錄於鐘鳴旦、杜鼎克編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》卷3，臺北：利氏學社，2002年。美國芝加哥羅耀拉大學檔案室提供一種明崇禎八年至十年(1635-1637)刻本，在此致謝。
- (22) 林樂知：《本書院主人特啟》，《教會新報》第一卷第四十五號，1869年7月17日。關於該欄的板式和刊行情形詳見陳平原：《左圖右史與西學東漸：晚清畫報研究》，頁8-13。
- (23) 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129。
- (24) 來華新教團體總目可參見黃光域輯錄《近代來華新教差會綜錄》，分別載於《近代史資料》總第80、82號，1992年。

- (25) 趙曉陽： 基督教新教傳教士文字事業在中國的最後命運 ，《宗教學研究》2009年第3期，頁129-133。
- (26) 相關“偽經”及其章節有 *Protoevangelium of James*, chapters 17-20, 4th century; *Gospel of Pseudo Mathew*, chapters 13-14, 6th century; *Liber Infantia Salvatoris*, paragraphs 62-72, 9th century; Jacobus de Voragine, *The Golden Legend*, 13th century, chapter 6; Hugo van der Goes, *The Berlin Nativity*, 15th century.
- (27) 基督宗教聖像畫簡史參 André Grabar, *Christian iconography: a study of its origins*, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968.
- (28) 朱立文著、朱伯雄譯 東西方藝術的匯合 ，《美術譯叢》，1982年第5期，頁73。
- (29) 宋剛： 從經典到通俗：《天主降生言行紀略》及其清代改編本的流變 ，香港中文大學《天主教研究學報》，2011年，總第2期，頁214。
- (30) (31) 鐘鳴旦等編《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》，第4冊，頁29；頁38。
- (32) 沈則寬： 古史像解序 ，《古史像解》，上海：土山灣慈母堂，1892年。
- (33) 沈則寬撰《新史像解序》，土山灣慈母堂畫館，1894年。
- (34) 李爽學認為明末漢文傳道書的“文學性”並不亞於其“宗教性”，李氏著《中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典證道故事考證》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2005年，頁3。
- (35) Ludolphus von Sachsen 整合七八十多位作者著述成“福音書大全”《基督生平》(*Praying the Life of Christ. First English Translation of the Prayers Concluding the 181 Chapters of the Vita Christi of Ludolphus the Carthusian: The Quintessence of His Devout Meditations on the Life of Christ*, trans. Mary Immaculate Bodenstedt, Salzburg: James Hogg, 1973)，該書“具內在一致性的基督生平”。見潘鳳娟： 述而不譯？艾儒略《天主降生言行紀畧》的跨語言敘事初探 ，“中央研究院”中國文哲研究所《中國文哲研究集刊》，第34期，頁117。
- (36) 姜紹書：《無聲詩史》，卷七 西域畫，收錄於於瀾安《畫史叢書》第三冊，上海：上海人民美術出版社，頁133。
- (37) 向達： 明清之際中國美術所受西洋之影響 ，上海《東方雜誌》，第27卷第1號，1930年10月。
- (38) 徐道：《歷代神仙通鑿》(上冊)，沈陽：遼寧古籍出版社，1995年，頁480。
- (39) 收入徐宗澤編《徐文定公集》，徐家匯土山灣，1933年。
- (40) 徐光啟：《造物主垂像略說》(舊刻本)，載王秀美、任延黎編《東傳福音》(第二冊)，合肥：黃山書社，2005年，頁231。
- (41) 楊廷筠：《代疑篇》 答天主有形有聲條 ，上海：土山灣印書館，1935年，頁21-22。
- (42) 馮秉正口授、楊多默纂錄《盛世芻蕘》，首篇 仁愛引言 ，《東傳福音》(第二冊)，頁543。
- (43) Renee Fulop-Miller, *The Power and Secret of the Jesuits*, Whitefish: Kessinger Publishing Company, 1997, p. 268.
- (44) 鄧恩著、余三樂等譯《從利瑪竇到湯若望：晚明的耶穌會傳教士》，上海：上海古籍出版社，2003年，頁262。
- (45) 內田慶市： 近代西洋人學的漢語——他們的漢語語體觀 ，《東アジア文化交渉研究》，第3號，2010年，頁199-212。
- (46) 楊光先 關邪論 (上)，《不得已》(附二種)，頁16-22，合肥：黃山書社，2000年。關於這一案例的論述另可參見，D. E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hangzhou*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994, pp. 85-88; 柯學斌 (Anthony E. Clark), “Early Modern Chinese Reactions to Western Missionary Iconography”, *Southeast Review of Asian Studies*, Vol.30, 2008, pp. 5-22.
- (47) 雍正朝禁教期間，桂林府教堂即有焚燬聖像事件。參見杜赫德著、鄭德弟等譯《耶穌會士中國書簡集》第2冊，鄭州：大象出版社，2001年，頁333。
- (48) 柏應理 (Philippe Couplet, 1623-1693) 著、徐允希譯《一個中國奉教太太》，上海：土山灣，1938年，頁95。
- (49) 周小英：《道原精萃》與《中國公教美術》，《新美術》，2008年第6期，頁40-43。
- (50) 游斌： 跨文本詮釋與和諧宗教建設 與香港中文大學教授李熾昌的訪談 ，載《中國民族報》，2011年8月2日，第6版。
- (51) 肖清和：《“天會”與“吾黨”：明末清初天主教徒群體之形成與交往研究 (1580-1722)》(第二章)，北京大學2009年博士學位論文。
- (52) Wing-kai To, “The Construction of Orthodoxy: Handbooks of Village Community Rituals in Late Ming Guangdong”, 《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》(下冊)，臺北：“中央”研究院近代史研究所，1998年，頁725-761。
- (53) Paul A. Cohen, “The Anti-Christian Tradition in China”, in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 20, No. 2, Feb., 1961, pp. 169-180.
- (54) Paul A. Cohen, *China and Christianity: the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1963.
- (55) 湖南巡撫邵院諮批復直隸總督部堂稿 ，光緒十七年十一月十一日 (1891年12月11日)，載王明倫編《反洋教書文揭帖選》，濟南：齊魯書社，1984，頁211。
- (56) (57) 湖南候補官七人公稟督撫惠稿 ，《反洋教書文揭帖選》，頁186；頁210。
- (58) Sebastian C. H. Kim, *Christian Theology in Asia*, Cambridge University Press, 2008；李熾昌編《亞洲處境與聖經詮釋》，香港：基督教文藝出版社，1996年。

從幹事管理政策看民國時期 中國基督教青年會的人力資源建設

鄭利群*

本文以中國青年會民國時期歷次大會制定的政策為路徑，探討當時青年會在幹事管理上招募、培養與留人的三大問題。從幹事招募角度來說，持守組織原則與回應外界變化是青年會最突出的特點。作為對前者的能力補充，幹事培養很早就走上了專業化的職能訓練路途，至1935年時完成了對幹事職能化概念的完整釋義。幹事留用機制體現的，主要還是青年會面對幹事離職而做出的一種應對性的調整措施。結論是，雖然中國青年會幹事管理政策在民國不同時期關於持守組織使命與回應環境變化的權重各有不同，並因不斷調整而變化，但到民國後期時都被一統於幹事專業化的制度性框架之中。

中國基督教青年會⁽¹⁾作為19世紀末來自西方的宗教性組織，民國時期曾是中國社會影響力最大的民間團體之一。它不僅在20年代初期幾乎成為各地公眾意見之發表場所⁽²⁾，在30年代國家發展時期也依然是一股重要的社會力量而被國家所倚重⁽³⁾。儘管青年會在中國的成功有諸多原因，但由於青年會組織體系的形成，是緣自西方工業化過程裡生發的企業管理模式轉化進宗教系統，從而建立起的一套現代組織體系，因此一個顯而易見的因素，就是青年會擁有一套甚為有效的人力資源管理模式。

中國青年會的基本組織結構，主要由董事、幹事與義務員三類人員組成。其中，董事會為青年會的決策監督部門；幹事為青年會政策的貫徹執行部門；義務員則是志願為青年會服務的人員。幹事作為青年會使命的執行人員，既要為實現董事會制定的目標而努力，也要不斷體察社會需要並提供相應的服務，故此青年會事業的盛衰

與否，與幹事的自身素質與經驗水準直接相關。正因如此，甄拔、培訓以及設立機制留住幹事，一直是中國青年會長期以來人力資源建設的重中之重。

近十幾年來關於青年會的開始逐漸受到學界的重視，不過對其組織本身的探討卻尚付闕如。雖然已有「差異、合作、交流：民國時期中華基督教女青年會中西幹事研究」⁽⁴⁾與「青年會華籍幹事在近代中國政治中的角色與作用」⁽⁵⁾二文，但其角度亦不屬於對自身組織能力的研討。鑒於幹事政策的執行是一項極具實踐與經驗的過程，它往往難以在檔案材料中直接反映出來，因此本文試圖以中國青年會在民國期間召開不同歷史大會時所制定的政策為線索，以青年會對幹事管理上的招募、培訓和留用機制為研究路徑，探討中國基督教青年會人力資源的建設問題，以期對中國近代這一重要民間團體的核心幹事部分有一個基本的瞭解和把握。

* 鄭利群，歷史學博士，廣州暨南大學歷史系教師；研究方向：基督教青年會、基督宗教與近代中國社會、當代中國宗教。

幹事招募

由於民國時代中國社會變幻劇烈，以及幹事自身存在諸多問題，因此縱觀中國青年會大會尤其是幹事大會，每一時代對於幹事招募的要求都呈現出不同的重點與特點。大體上，早期的政策宏觀籠統，指導性強，後來的規則則比較細化。⁽⁶⁾

民國初年中國青年幹事合會⁽⁷⁾曾對幹事招募提出過要求，大體上強調既要有向基督獻身服務的精神，又要有領袖之才幹，尤其要深受教育並富有時譽。⁽⁸⁾不過由於這樣的要求過高，與之相比現實中的幹事顯得差距過大，三年後召開的青年會第二次幹事大會，很快就對幹事中出現的問題專門做了討論。大會認為幹事由於擔子過重、運動休息不足、居處飲食不衛生以及不良嗜好等原因，其身體已經遭到侵害；由於事務過多、讀書過少而導致心智遭到損害；而疏於讀經、傳道等靈修生活及少與教會往來，致使宗教生活受到窒礙。大會就此提出了初步的建議。⁽⁹⁾

1919年的杭州第三次幹事大會對於青年會的幹事招募資格重新做了規定：真實的靈魂、執行之才、創造才、健全的體格、與人共工之才、領袖才、曾受大學教育或與大學同等教育、國文優長、願再度受訓練的人。⁽¹⁰⁾與最初青年會的幹事招募規定相比，此次大會的要求既具體，又考慮到了多年來幹事靈智體方面的欠缺與不足，可以視之為對早期規則的修正。

20年代前後幾年，對於青年會來說是急速擴展時期。各地青年會無論會員人數、市會收入還是會務事業都呈現出巨大的上昇勢頭；與此同時青年會內部也由於組織的快速發展而出現了諸多新問題。具體說來，就是很多幹事被青年會表面的業績沖昏了頭腦，他們不再關注“感化會員人格”的問題，而是過度關心青年會的事務性管理；重業績的“量”而不重實際的“質”⁽¹¹⁾，也不再具有時代所要求的“先知與英雄的精神”⁽¹²⁾。另

外也有一些人體質孱弱不能勝任繁重會務，與人合作能力不強，學識涵養無法應對社會的需要，尤其是在宗教靈性上不能達到基督教精神的要求等。1920-1923年的三年間，全國青年會幹事更換率達十分之三，其中離開的主要原因依次為不適宜工作（包括與人合作、不宜任事）、身體、教育水準等。⁽¹³⁾

因此，1923年中華基督教青年會第九次全國大會，針對青年會出現的問題重新制定了方案，其中關於幹事所應具備的品性規定為：體格強健、交際活潑、能任繁劇、眼光遠大、胸有成竹、態度鎮定、儀容雅潔、具有普通宗教教育、能教授聖經、具有領人歸主之熱忱及能力、忠於教育、有犧牲精神、瞭解青年會原理、歷史及方法、有真實的靈性經驗、善與人合作並具有領袖之才，通曉近世學術及國學。新進幹事至少須具中學畢業程度，並在盡可能短時間內達到大學畢業水準。⁽¹⁴⁾這次規定具體明確、問題針對性強，強調具體事務的處理能力以及較高的個人素質，是在基督教青年會極度發展情況下對幹事行事能力的全面性要求。

不過自從1923年非基督教運動之後，⁽¹⁵⁾青年會在中國的境遇迅速惡化，其各種會績在之後幾年一路下滑，至1927-1928年落至最低點，從而經歷了青年會有史以來的最低潮。之後國內局勢漸趨平穩，青年會也通過不斷調整與社會的契合點，使之前所有的會務再次逐步上昇並達到舊有盛況。⁽¹⁶⁾然而正是這一極度劇烈的震盪，使青年會意識到，在外界的艱難困境下，幹事堅定不移的信仰以及可以應對不同時局的知識是至為關鍵的條件，這從1932年的規定可以充分顯示出來。其規定幹事的最低資格條件為：基督徒、高中畢業、體格健全、犧牲精神、常識豐富、合作的能力、善於社交、創造的才幹、得人的信任、涵養的功夫、工作有相當效率、遠大的眼光、明瞭大勢、二十至三十五歲、進取的精神。⁽¹⁷⁾

20世紀30年代至抗戰前夕，是中國青年會穩固發展時期。青年會由於注重社會需要，將服務

對象從以往針對會員的少數精英階層，擴大到大量非會員的勞工階層，服務介面也將以往的德智體群四育大大拓寬至各種社會事業。與此相應，幹事專業化及職業化的問題也上升為青年會新形勢下着力探討的重點。1935年在青年會第七屆全國幹事大會上，有相當部分的發言與討論專門針對於此，不過祇形成部分議案。⁽¹⁸⁾此後，雖然抗戰爆發，青年會全力投入戰事服務，但是對幹事趨向於專業化職業化的看法一直延續下來了。

1944年，中國青年會針對國難期間人材難繼的狀況，將幹事資格精簡為五條：基督徒並對基督教義有深切的認識、曾在國內外大學或專科以上學校畢業、在校時參加團體活動並具有領導才幹、熱心社會服務、贊成本會事工宗旨、身體強健能勝任繁重工作。⁽¹⁹⁾同20年代挫折所導致的看法一樣，國難當前，若無基督教超然拔地的信念和支持，以及對動盪社會的洞見能力，則幹事根本無法擔起青年會大任。

1947年，戰事已安，幹事的職業化問題再次浮出水面。中國青年會此次進行了大幅度的改革，將以往所有的具體表述都抽掉，而極力突出了專業化要求。規定幹事的資格是：對青年會事業有深切的認識與濃厚的興趣，有相當時期的準備、訓練、實習與進修，遵守職業道德，對其事業有堅定的宗教信仰及獻身的決心。⁽²⁰⁾與此相適應，此次大會還通過了兩條議案，一是中華基督教青年會幹事檢定辦法，另一是中華基督教青年會幹事共守信條。⁽²¹⁾這種對於幹事專業質素的強調，顯示出青年會在中國的發展已經完成了對幹事招募資格的探索，越來越具有了現代社會以規則和技術為核心的組織特徵。

可以說，民國時期中國青年會關於幹事各種招募資格的規定，總體上顯示了兩個特點：一是青年會清晰定位於自身需要，自始至終持守一些基本的要求，如基督徒靈性上的特點、一定的文化水準、與人溝通與合作的能力、服務的精神以及身體強健等要素，而以追求幹事的職業化為其

終極目標。二是在不同的歷史階段，青年會會對幹事資格做出各種內容不同的動態調整，以適應青年會組織內外境遇的改變。不過，雖然中國青年會對於幹事資質有諸多條件要求，但他們也知道，符合各種條件的完美幹事是難以找到的，這就需要青年會對於入會之後的幹事進行一系列必要的培訓。

幹事培養

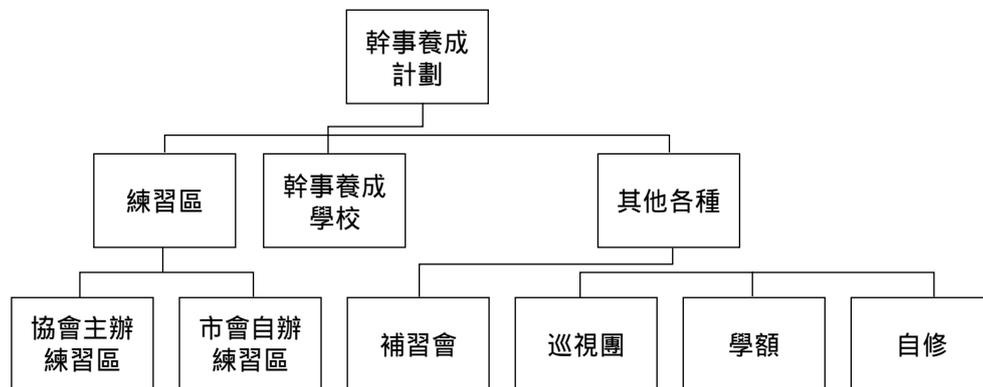
中國青年會很早就認為，青年會事務具有很強的“專門性，非經特殊之訓練者，勢不能勝青年會幹事之任”⁽²²⁾。祇是對於青年會來講，這一帶有專業化特點的職業理念並非初始就明晰，而是經歷了逐步發展的過程。在其尚未提出幹事職業化概念以前，青年會就已將幹事培訓作為組織內部一項極為重要的事務來進行。經過長時期的各種省察與探索，中國青年會最終走上了幹事專業化的培養之路。鑒於地方青年會難以承擔這項重要任務，故其責任主要是中華青年會全國協會來領導並協助地方青年會完成的。

一、幹事培養

中國青年會最早對幹事進行培養的方式是分派招選出來的預備幹事到全國大的市會進行一段時間的學習，以及在方言地理相近的地域成立若干夏令學校，對周邊市會的幹事進行短時期的培訓。最早承擔訓練幹事學習的市會是上海青年會。自1915年起，全國協會幹事養成部又增加了發展比較完備的廣州和天津青年會作為幹事練習基地。

由於中國青年會建立初期會務較少，全國大會關於幹事問題的討論雖然很細緻，但並無大的舉措。至1919年杭州第三次幹事大會時，青年會在全國已有很大發展，幹事訓練問題方變得突出起來。為了配合青年會在中國的繁榮勢頭，曾任中國青年會第一任總幹事的來會理博士親自到會襄助，他依據北美經驗及中國國情，為大會提出了富有建設性的方案，這一方案日後也成為中國

青年會培訓幹事的基礎性方案。⁽²³⁾ 其訓練方式見下圖：⁽²⁴⁾



1923年的南京第四次幹事大會，又將杭州大會的建議案在幹事個人生活方面做了補充與完善，自此中國青年會幹事訓練方案初見模型。此次大會在幹事個人生活上的訓練增加為三個部分：1) 以個人自修以及全體幹事組織讀經會的形式，加強幹事的靈性修養；2) 以個人每星期鍛煉以及組織醫生為幹事每年體檢的方式，提高幹事的體魄；3) 以召開各種親屬會以及提倡幹事每日與家屬談會務至少十分鐘的形式，加深幹事的家庭密切度。⁽²⁵⁾

同年青年會第九次全國大會對前幾次幹事大會的幹事訓練議案做了較為完整的總結，並制定出訓練幹事應遵循的原則：

1) 幹事訓練計劃，應以養成一種發展圓滿的幹事人材為目標，此項人材不但當有幹事的各項資格，更須瞭解青年會事業之大概情形及方法，並教會事業之應有之方法。2) 無論中西幹事，皆當身任訓練事宜。每一幹事對於所聘用之各職員，皆應持訓練者之態度，教授和幫助他們。3) 全體幹事當受繼續之訓練。4) 訓練計劃應使各級先後進入青年會的幹事有繼續促進其學業進步之機會。5) 訓練計劃應包含體育、智育、靈性及社交上之發展，以及普通訓練及專門智識之養成。6) 幹事應將擔任的事業與訓練計劃密切聯繫起來。7) 青年會所聘任之人員，應有受訓練之可能，以養成其終身作幹事之資格。8) 幹事訓練事

業中之問題設計法，應逐漸推廣，以包含青年會事業之工區。9) 中國青年會所採用之訓練方法，應平允而和諧。10) 為避免事業上之重覆，促進事工上之合作，及增進幹事與教會領袖間之聯絡起見，應與現有各高等學校如大學及神學等，作密切之合作行動，並充分利用其所有設備。⁽²⁶⁾

對於青年會幹事的具體訓練方式，全國大會要求包括：夏令學校、體育幹事練習學校、短期練習會(為特種團體)、循視團、地方練習區(各市會均可列入)、全國練習區(市會中之得有協會維持，而助之督促其訓練計劃者)、採用協會所訂定之練習證書、助費學額。⁽²⁷⁾

1923年全國大會肯定了幾年來循視團、免費學額、短期幹事學校作為有效的試行方式，應大力推廣，並提出應將免費學額從海外推廣至國內大學，以便以較少經費獲得較大效果。同時也提出了國內大學應該開設青年會事業學科的建議案，這當是抗戰後與幹事職業化相關設想的肇始。

1932年青年會第六次全國幹事大會針對20年代青年會從低潮復原及擴展後所出現的問題，並結合以前大會的議案及現實經驗，對幹事培訓做了專門部署，增加了幹事就職之前的預備訓練部分，同時突出了實踐、興趣以及知識方面的要求：1) 幹事未就職前，使之有機會到青年會服務或作義務員；2) 各市會應給予學生在會服務的機

年會事業的研究班，藉以引起其對於青年會的興趣；4) 青年會專門教育包括：聖經及教會知識、教育學、社會學、心理學、宗教教育、青年會技術(含青年會理論、歷史、哲學等，青年會行政，青年會的事業、建設及方法)。(28)

至於對幹事就職後的訓練，1932年大會認為應該從根本上提高幹事的主動性，促進其“求訓練的心理”以及“滿足幹事的求知慾望”(29)，並對全國協會及其地方市會提出了要求。對於全國協會來說，與以前相比加大了對幹事的要求，其特點有三：一是除了保留以往的短期訓練班(幹事暑期學校、因經費、教師原因時停時開的幹事養成學校)外，增加了此類項目的內容(如冬令退休會、少年營辦法研究會)；二是加強了協會作為全國幹事訓練中心地位的作用，設置了幹事研究會以及全國青年會事業訪問處。三是專門提出與大學合作，設青年會特科並物色學生，以及設置幹事訓練圖書館等項目。(30)關於市會方面，其作用除了指導新幹事之外，主要是執行並配合全國協會有關幹事訓練的要求，並派幹事參加全國協會舉辦的各種訓練班。在全國協會與地方市會的關係上，全國幹事大會明顯加強了協會的地位，以方便具有人材訓練優勢的協會職能得以更充分的發揮。(31)

全國大會最後認為應實行證書制，按照幹事工作的增進予以年限證書。

從1932年全國幹事大會可以看出，青年會對於幹事專業化訓練的方案已露端倪。

二、幹事職業化

青年會這一組織形態經北美協會的西幹事帶入中國，雖然形式先進，然而要將其內化為富有生命的自身形態，必須要中國青年會進行自我能力的更新，通過不斷實踐，找尋到內在的生長點，才能在中國延續擴展下去。而幹事的職業化以及相關的培訓專業化，無疑是這一生長點的最佳體現。

也正由於此，1935年的第七屆全國幹事大會在中國青年會幹事訓練史上具有轉折性的歷史意

義。這次大會與以往會議最大的不同之處，在於提出了幹事事業職業化亦即幹事職業化的概念。此次大會報告書中有一組專門以“青年會幹事之職業效能”為題的議案，內以自設問答的形式談到了一些具體問題。鑒於這一議題的重要性，本文有必要將其中與此相關的提法列下：(32)

(幹事) 專門職業與其他工作有何異同？

答：共同點為：以此為生；全部時間工作；終身職業。專門職業的特點是：受長期訓練；有服務精神(見到工作對於社會的價值)；嚴格標準；有同業組織；成功之標準，不在經濟收入之多寡，而在其事業本身的效率；從事研究，將結果公諸同好；重視職位。

青年會幹事應否作為一種專門職業？

答：幹事名稱是由青年會創用；應具有達到專門職業的決心；中國青年會幹事人數佔世界第三位，因此有達到專門職業的可能；青年會在現時代工作，更需有專門的預備，因此幹事的職業當為專門職業。

(目前)幹事是否已夠得上專業資格？

答：多數幹事未受專門訓練，縱有，亦非因入青年會而受訓練；同業組織不健全(多數幹事不重視聯合會、組織不完密、會員對幹事的任務不明瞭)；幹事工作太忙無暇從事研究。

從以上內容我們可以看出，此次大會關於幹事職業化問題有以下幾個特點：

1. 確立了青年會幹事的職業標準。全國大會為青年會的職業化提出了一套嚴格的行業訓練評估體系，同時又鮮明地指出了青年會作為信仰組織對於員工素質要求和績效評估的特殊性。

2. 幹事作為專門職業的提法與中國青年會幹事人數的增長有關。換言之，正是青年會在中國的發展致使龐大幹事隊伍的出現，而使“職業化”的提法有了可能，而這正是青年會在中國發展本土化的結果。

3. 從大會對於幹事作為專門職業特點而設立的標準來看，當時多數幹事的專業資格並不合標準。其中第三點可以與第一點合併，即是我們前面提到的幹事既無經驗亦無智識。而第二點實際上也與專業化訓練有關，幹事在自我職能看待上不明晰，以致無法準確行事。質言之，青年會自民國發展以來的近二十五年時間⁽³³⁾，不斷探索，找尋適合中國幹事的訓練方式，然而從結果來看，其成效卻不如人意。這不能不讓青年會重新思考以往的訓練是否存在問題。

由此得出的結論是，中國青年會幹事必須走專業化的訓練之路，其方式是通過各種專業培訓機構來完成。對於初選入會的預備幹事，需要參加青年會為其創設的社會服務人員訓練學校，內容分為大中學生工作與青年會工作兩部分，科目可分為必修課與選修課。對於在任幹事，須參加下列學校的訓練：青年會學校(以幹事之經驗與成績為計算單位)、訓練會、大學課程、國外留學、夏令學校、遊行教授、幹事研究班。⁽³⁴⁾此次議案簡潔明瞭，但卻反映了明顯的痛定思痛的痕跡。

抗戰期間，相應於幹事資格要求與專業化訓練的思路，並結合當時中國的具體情境，中國青年會提出了當時幹事訓練的方案：1) 注重神學研究；2) 依事工之需要設立專修科；3) 舉辦幹事函授學校；4) 舉辦青年會專科學校；5) 由協會刊印工作年刊、各市會供給材料，以資交換工作經驗，介紹工作方法；6) 由協會組織巡迴訓練團。⁽³⁵⁾在此六種議案中，除了宗教訓練依然是第一要務以及第五項為經驗總結之外，其它四種皆屬專業化培訓。在動盪的環境下，青年會仍能持守專業精神對幹事進行訓練，實屬不易。

1947年的第九屆幹事大會在幹事訓練方式的議案中用的是“進修”二字⁽³⁶⁾，傳達出幹事專業化思想已經成為這次大會的基本理念。此份議案將前兩屆大會對於幹事訓練的理解以制度化的形式固定下來，並加入了早期來會理博士提供的幹事靈修、假期、閱讀的內容，它們共同組成了幹事成長的一部分。同時大會還規定：“協會應

協助各市會舉辦幹事短期研究班；協會每年應舉辦幹事暑期學校；幹事由會方派遣赴國內外大學深造的人，應與會方簽訂信約，確定期限並規定讀書範圍。”⁽³⁷⁾這次議案顯示了從經驗與條件上講，在青年會以往進行的各類幹事訓練方案中，至此時市會研究班與協會的暑期學校應為當時最有效的訓練方式，同時也暗示了以往派至國內尤其是海外深造的人，對於遵守免費學額條例的某種不穩定性。

從中國青年會早期簡單將預備幹事送往大的市會進行實習，到創辦循視團、各種短期幹事訓練學校、市會協會練習區、免費學額、自修等方式，青年會通過不斷的摸索實踐和自我省察，終於認為除了堅守原初的價值理念之外，中國幹事的職業化以及由此帶來的幹事專業化訓練才是幹事培訓的最佳途徑，進而完成了青年會在民國時代對幹事管理的最終探索。

幹事留用

中國青年會幹事管理中，除了幹事的招募與培訓之外，另一重要問題是如何留存幹事，使其在青年會能夠持續發揮作用。假如沒有一定機制將幹事留住，那麼不僅招募與培訓的最終目的無法實現，青年會的效率也將大打折扣，甚至影響到使命的最終完成。

一、需求分析

如何留住幹事在青年會服務，取決於青年會是否能夠滿足幹事的需求。發現幹事的需求，並不斷制定出相關政策滿足其需求，對於青年會是一個考驗。也正是在這一過程中，中國青年會發展出一套較為完整的幹事留用機制。

中國青年會中，幹事的需要主要是通過幹事大會期間所做的幹事離職調查報告，或者青年會針對幹事離職原因而做的改進政策體現出來的。

中國青年會在1922年非基督教運動以前，幹事在青年會任職人數一直呈上升趨勢，1922年達至頂點；之後急速下降，到1927-1928年跌至最低

谷；後逐步回緩，祇是速度很慢。因此，對於視幹事為核心的青年會來說，幹事離職一事在1923年以後才成為一個備受關注的問題。

1923年青年會第九次全國大會根據十八個地方市會的情況報告後發現，當時近三年幹事的更換頻率為十分之三，平均每年十分之一。在進一步將幹事離去原由做了統計之後，認為按照幹事離去比例的因素依次為不適宜工作(包括與人合作、不宜任事，41%)、經濟(16%)、身體(15%)、教育水準(14%)等。⁽³⁸⁾之後，幹事大會對幹事離職問題引起高度重視，並在每次大會上都對幹事保留問題做專題討論。

1932年第六次幹事大會並未對幹事離職的具體情況列出數據說明，但在“保存青年會人材”部分，針對幹事的需要制定了相應政策。其羅列的順序為精神方面(幹事對於事業的信仰與認識，以及青年會對其精神上的鼓勵)、經濟因素、個人發展因素、同工合作因素。⁽³⁹⁾

1935年第七次幹事大會關於此項問題的說明中，提到幹事離職的最主要三個原因為：經濟問題、內部糾紛、缺乏能力與訓練。⁽⁴⁰⁾

抗戰期間，幹事離職的因素非常簡單，主要為經濟問題。⁽⁴¹⁾

縱觀1923年以來幹事的離職原因，我們將所有因素整合之後可簡分為二類：一是物質因素；二是精神因素，這又包含了很多方面：如教育及受訓練的機會、與人交往、對幹事事業的看待等。總體上說，物質因素存在於各個時期前列，但是在20年代與30年代早期被列為第二位因素，說明了青年會作為宗教團體的獨特性；而精神因素則隨各個時代外界狀況不同而變化。

二、留用政策

1. 物質因素

中國青年會在其最初的快速發展時期，主要以提倡價值導向為主，認為青年會幹事所從事的是服務基督教的事業，需要的是“獻誠與犧牲”，幹事職位並不是為受薪，而是為了基督教增添更大的責任與服務，而且即使獲得金錢的多少也並不能

代表其價值的大小。⁽⁴²⁾之後，由於幹事離職過多過快，青年會不得不做出戰略調整，正視因幹事離去帶來的各種需求問題。

幹事的需求主要體現在薪酬、休息/休假、壽險、退休金等基本方面。

薪酬：對於幹事薪酬的討論開始於1923年的第四次幹事大會。很多代表認為，應該按照各地的生活程度、家庭狀況，尤其是將幹事的職位、成績、受教育程度等列為薪金的考慮性因素⁽⁴³⁾。認為協會應徵求各地董事的意見並制定出幹事的薪酬標準。不過由於各地狀況不同，薪金的統一標準難以訂立，青年會直到1947年第九屆幹事大會時才將幹事的基本薪金標準訂立出來，而之前一直根據各地自身不同情況來進行發放。

休息/休假：分為按星期為單位休息與按年為單位休假兩種方式。對於前者，青年會普遍認為幹事每週不能像機器一樣超過五十個小時的工作，需要有閒暇時間來進行自修並照顧家庭。但是不必通過公議的形式將幹事具體的工作時間表決出來，畢竟幹事的事業是神聖的，可以根據總的原則自行掌握。對於後者，普遍贊同當時青年會中通行的方式，即幹事在服務一定年限之後，按照各地情形給予幹事一定時期的休假，以有時時間對會務進行高深的研究。⁽⁴⁴⁾1947年第九屆全國幹事大會上，最終將這種通行於全國的靈活方式以制度性的規則表達出來：幹事的假期規定為每星期休息一天，每年暑假一個月，每五年休息一年。⁽⁴⁵⁾

壽險：壽險是青年會對幹事較早實行的一種福利形式，以聖經“吾人之重擔應互相負荷”為宗旨，來為老病身故喪葬的幹事提供額外補助，由1915年成立的“中華基督教青年會幹事壽險聯合會”負責此項事宜。壽險聯合會早期對於幹事保費要求較高，需交5.25元，且祇有全職貢獻於青年會並在全國幹事協會題名錄中列名之人，才有資格進行投保並享受此項壽險。後因此項福利反響較大，1923年全國幹事大會又將保費降低至4.25元⁽⁴⁶⁾，並在資格上也給予新進青年會的初級

幹事一定程度的補助。然而20年代中期由於幹事人數驟降，致使壽險聯合會的存額總數也速減。因此，青年會在第十屆全國大會上，決定將壽險業務轉移至商業公司，因其“納費少而利益大，如有不測，幹事家屬也可得贍養之資”。⁽⁴⁷⁾之前的壽險聯合會也轉為壽險委員會，專為幹事代理與此有關的繁雜之事。

退休金：與壽險一樣，退休金是青年會為幹事退休之後提供的一項福利保障。1923年第四次幹事大會正式討論。由於無先例可循，遂將美國幹事養老金方案印製成冊分發各會，以資提倡。但經一段時期研究，認為以當時中國境況頗多室礙，應按當時協會實行的儉德儲蓄辦法作為替代措施。⁽⁴⁸⁾儘管之後的幾次幹事大會不斷對此提出建議，但直到1947年第九屆幹事大會才最終釐定了方案。⁽⁴⁹⁾

此外，隨着幹事制度的逐漸完善，幹事的其它福利性方案也漸次出臺，其中包括30年代即有的幹事子女得享免費入讀青年會學校及減費入讀教會學校的福利⁽⁵⁰⁾，以及1947年出臺的一系列相關福利方案如幹事醫藥補助等⁽⁵¹⁾。

雖然中國青年會最初一直將自己定位為服務於上帝的團體，不斷以價值理想來引導幹事進行服務，但這並不意味着青年會因此而否認人基本的物質需求。尤其是1922年非基督教運動之後，大量的幹事離職，促使青年會以更加務實的態度來對待幹事需求的問題。他們通過給予幹事薪酬、休息/休假、壽險、退休金等一系列待遇的方式，解決了幹事的基本需求，並逐漸將其轉化為幹事管理專業化的一部分。

2. 精神因素

青年會幹事各個時期的精神需要包含了很多方面，有些相同，如對自身再教育的需要，與同工合作環境的需要；有些相異，如對事業的認識等。而且每一時期的表現不盡一致。

自我發展：主要體現為幹事對於接受再教育與培訓，從而提高自身能力的需要。這一需要在不同時期的精神需求中儘管不佔主要地位，然而

相對其它需要來講，卻是除了戰時之外最為持久性的需求。儘管青年會一直不斷在對幹事提供各種訓練計劃和方案，不過實施起來卻難免顧失全面：作為全國協會，其優勢在於具有專業培訓經驗，然而卻無法滿足各地幹事的大量培訓需要；地方市會長處在於方便受訓者就近訓練，卻又受限於自身培訓水準，難以滿足受訓者個人的期待要求。對此，全國幹事大會對於各市會提出，為使各幹事均有充分機會以謀發展⁽⁵²⁾，應協助幹事制定身體、智識及靈修以及進修的計劃⁽⁵³⁾。青年會早期曾有派送幹事至各大學讀書或送至歐美考查的方案，⁽⁵⁴⁾但因經費有限，後又改為在幹事服務五年後由市會指派幹事考察或昇學的方案。⁽⁵⁵⁾同時規定協會與市會應加強出版事業及彼此間的聯絡以充實幹事具體需求等等。⁽⁵⁶⁾

同工合作：幹事之間合作不暢，長期以來是幹事離職的重要因素之一，在20世紀20年代更上昇為最主要因素。30年代由於會務加大，組織內的部門職能強化，致使青年會內部出現了一系列的科層制弊端，主要體現為幹事缺乏團結精神、董事部與幹事部許可權不同，各部多重視本部工作，彼此思想不一致等問題。⁽⁵⁷⁾對於這些問題，青年會20年代時的做法比較簡單和消極，主要是將幹事更換服務位置，甚至免去因此生事的主要人物的職務。⁽⁵⁸⁾至30年代時其方法則較為積極，主要是提倡在市會和全國同工中進行多種友誼式的聯絡(如舉辦退休會、家庭聯誼會等)⁽⁵⁹⁾，以及加強內部的基督愛心與同舟共濟精神。⁽⁶⁰⁾除此之外，青年會還提倡市會要增強幹事對於青年會的信仰與認識，並儘量在精神上給予他們以鼓勵等。

可以看出，與前面的物質因素相比較，中國青年會解決幹事的精神需求主要從兩個層面來展開：一是通過積極提供幹事更多學習機會等方式來滿足幹事的一般性精神需求，同時也依然會以信仰的靈性方式來加強幹事的內部團結。

綜上所述，20年代幹事的離職，促使中國青年會開始了真正瞭解並解決幹事需求的過程。由

於青年會既是以信仰為旨歸的宗教性團體，同時也是具有普通特點的民間組織，因此在解決幹事需求的問題上，常常表現出雙重特徵：一方面，青年會一直強調基督信仰對於組織事業的重要性，並常以各種靈性手段作為解決問題的途徑；另一方面，他們也通過給予幹事一系列福利和提供幹事更多學習機會等方式，來保證幹事基本的物質需求和精神需求。青年會留用機制的建立，使得30年代時幹事在青年會內的任職人數一直逐年攀昇，這不僅在結果上保證了青年會幹事隊伍的相對穩定⁽⁶¹⁾，實現了幹事從招募到培訓的管理目標，也使青年會到民國後期時最終將其納入到幹事管理專業化的組成部分。

結語

中國基督教青年會自從一個多世紀前傳入中國後，就因適應了國家一元化衰弱與破裂而導致的民治需要，在民國前期迅速成為了中國社會一支重要的社會力量。雖然其後來受到20年代中期民族主義運動的巨大衝擊而一度低迷，但是很快又從這一磨難之下復原起來，並再度成為深受政府倚重的一支民間力量。這一過程中，中國青年會對於幹事的管理政策，無疑是促成其與時俱進、適時轉變的關鍵因素。不論民國前期青年會拓展的需要，還是20年代後期青年會復興的要求，它們都迫使中國青年會必須隨時保有一支高素質的幹事隊伍，以此與其中國的長期發展相平衡。

相對來說，幹事招募對於提供人材的社會依賴性最大，中國青年會在這一環節提出的要求也最多。尤其在青年會快速發展的早期，幹事的進會數量常常趕不上會務的發展速度。他們進入組織後，由於諸事繁鉅，幾乎少有時間進行自我更新與學習，這迫使青年會不得不對幹事的進會門檻提出了各種要求。大體上，青年會在長期堅持組織基本原則的同時，也不斷地隨着外界境遇變化而調整着幹事的任職條件，這是民國大部分時

期青年會幹事招募的基本特點，而到民國後期時則被納入幹事專業化要求之中。

在幹事管理中，中國青年會認為，幹事本身是個須經特殊訓練方能勝任的專門化職位，因此培養一支高水準的幹事隊伍一直是青年會至為關注的問題。與組織在中國的發展相適應，青年會通過多年的歷史實踐，探索出了一套較為完備的幹事培養方案，並最終於1935年的第七屆全國幹事大會上正式提出了幹事職業化的概念。之後，又吸取了包含戰爭在內的十幾年經驗，至1947年第九屆幹事大會時終於完成了幹事培養專業化的制度性轉變。在這一方案的建構過程中，青年會對自身使命和目標的持守，以及因國內外動盪局勢而形成的各種應對策略，都被一統於青年會的專業化幹事培養之中。

與前二者不同，青年會幹事留用機制的形成，最初是與20年代的幹事離職聯繫在一起的。青年會發展早期，其對幹事突出強調的是價值導向的作用，祇是之後由於幹事離職過快，方促使青年會做出戰略調整，正視因幹事離去而帶來的各種需求問題。因此，青年會幹事留用機制所體現的，主要是從早期的靈性解決方式擴展至中後期加大滿足幹事基本物質與精神需求的特徵，它們亦在民國後期被歸入幹事專業化的體系之中。

總之，通過前面對民國時期中國基督教青年會幹事管理政策的梳理，我們可以看到，為了擁有一支能夠推動和帶領組織發展的幹事隊伍，青年會除了需持有原來的使命原則之外，更要隨時對起伏變幻的社會環境做出適應性改變。雖然中國青年會的招募、培養與留用機制在持守與應變的權重上各有不同，並不斷因調整而變化，然而到了民國後期，它們又因青年會長期形成的對幹事職能化的看法而最終一統於幹事專業化的制度性框架之中。

【註】

- (1) 本文用“中國基督教青年會”而非稱“中華基督教青年會”，是由於當時稱後者時，多指青年會在中國與地方青年會相對應的全國最高機關，而此處的“中國基督

- 教青年會”則是就青年會在中國發展的總體性稱謂。
- (2) 梁小初：《中國基督教青年會五十年簡史》，《中華基督教青年會五十週年紀念冊（1885-1935）》，上海：中華基督教青年會全國協會，1935年，頁96。
 - (3) 廣州青年會：汪院長在青年會第七屆幹事大會演辭，《廣州青年》，1935年第22卷。
 - (4) 王麗：《差異、合作、交流：民國時期中華基督教女青年會中西幹事研究》，《首都師範大學大學學報（社會科學版）》，2008年，第3期。
 - (5) 左芙蓉：《基督教青年會華籍幹事在近代中國政治中的角色與作用》，《兩岸三地歷史學研究生論文發表會論文集》，上海復旦大學、香港珠海書院，2003年4月。
 - (6) 總體上說，由於青年會在中國的事業進展過快，在發展過程中出現了很多問題，幹事各種管理規則的制定，都是隨着這些問題出現而做出的自我檢討、總結和完善的結果。本文在此不同意國內一些論文與著作不分時代背景，隨意將某些青年會大會的議案作為研究定論的做法。見王麗《中華基督教青年會幹事研究——以20世紀二、三十年代為中心》，《首都師範大學學報（社會科學版）》，2008年，第3期；趙曉陽：《基督教青年會在中國：本土和現代的探索》，北京：社會科學文獻出版社，2008年，頁20-21。
 - (7) 即後來的中華青年會全國協會。
 - (8) 中華基督教青年會全國協會：《青年會董事部之組織與規制》，《基督教青年會幹事報告·青年會全國大會報告》，上海：中國基督教青年會全國協會，1911年。
 - (9) 中華基督教青年會第二次幹事會：《青年會幹事之個人生活》，中華基督教青年會全國協會：《青年會全國幹事大會報告》，上海：中華基督教青年會全國協會，1915年，頁77-82。
 - (10) 中華基督教青年會第三次幹事會報告：《幹事養成股建議案》，中華基督教青年會全國協會：《青年會全國幹事大會報告》，上海：中華基督教青年會全國協會，1919年第，頁37-38。
 - (11) “量”與“質”的含義來自《青年會藥語》，“量”是指幹事過於為庶政雜務所羈絆，反而對實際事務之效果“質”不夠注意。見胡貽穀：《青年會藥語》，上海：青年協會書局，1923年，頁14-17。
 - (12) 任夫譯：穆德博士論青年會幹事應注意的幾件事，《青年進步》1921年8月第46號：頁75-77。
 - (13) 中華基督教青年會第九次全國大會：《青年會幹事訓練案》，《中華基督教青年會第九次全國大會·第七組委員會之建議》，上海：中華基督教青年會第九次全國大會籌備處，1923年，頁15。
 - (14) 中華基督教青年會第九次全國大會：《青年會幹事訓練案》，《中華基督教青年會第九次全國大會·第四組委員會之建議》。上海：中華基督教青年會第九次全國大會籌備處，1923年，頁10-12。
 - (15) 非基督教運動雖然開始於1922年下半年，但是真正產生影響則是1923年以後。
 - (16) 國內外一些學者認為，非基風潮以及民族主義運動之後，青年會在中國開始走上由盛轉衰之路。本文認為並非如此，實際上青年會從20年代末重新走上了復興之路，不論從青年會的自我評價，還是從其內部的多種統計數據，都可以得到對本文看法的支持。因為正是青年會這種極強的自我恢復能力，才使我們探討青年會的人力資源建設成為可能。見梁小初《中國基督教青年會五十年簡史》，中華基督教青年會全國協會：《中華基督教青年會五十週年紀念冊（1885-1935）》，上海：中華基督教青年會全國協會，1935年，頁103。另見趙曉陽《余日章與中國基督教青年會的早期本土化》，中國社會科學院近代史研究所編《中國社會科學院近代史研究所青年學術論壇·2002年卷》，北京：社會科學文獻出版社，2004年，頁795；以及王成勉：《余日章與青年會——一位基督教領袖的愛國之道》，《近代中國人物歷史論文集》，臺灣：“中央”研究院近代史研究所，1993年，頁810。
 - (17) 中華基督教青年會全國幹事聯合會：《中華基督教青年會第六屆全國幹事大會報告書》，1932年，頁27。
 - (18) 參看後面幹事培訓部分。
 - (19) 《中華基督教青年會第八屆全國幹事大會議決案》，1944年。
 - (20) 《第九屆中華基督教青年會全國大會幹事報告》，1947年。
 - (21) 《中華民國七年青年會成績報告》，1918年，頁28。
 - (22) 《中華基督教青年會第三次幹事會報告：《幹事養成股建議案》，中華基督教青年會全國協會：《青年會全國幹事大會報告》，上海：中華基督教青年會全國協會，1919年，頁115；頁42。
 - (23) 中華基督教青年會全國協會：《中華基督教青年會第四次幹事大會報告·幹事生活及訓練股討論會記錄》，《青年會全國幹事大會報告》，上海：中華基督教青年會全國協會，1923年，頁141-144。
 - (24) 中華基督教青年會第九次全國大會：《青年會幹事訓練案》，《中華基督教青年會第九次全國大會·第四組委員會之建議》，上海：中華基督教青年會第九次全國大會籌備處，1923年，頁19-22。
 - (25) 夏令學校是青年會為幹事建立的臨時性訓練學校，學制一般幾個月，其長處在於教員較為充足，所需經費不多，課程多能依據時代所處境況隨時調整，因此功效較大。循視團為四五個幹事對全國幾個大的市會進行會務考察實習，然後將實情彙報至協會，並以書面形式作為對地方青年會的指導。市會練習區是對各地方青年會對於幹事所做培訓之區域性稱謂。由於各地幹事需要地方市會對其進行訓練指導，而市會組織本身卻又需要幹事來推動完善，這就形成了兩難的局面，故此全國協會必須參與進來，協助市會對幹事的訓練，

- 此即全國練習區(亦即1919年圖示中的“協會主辦練習區”)之由來。助費學額是指全國協會幹事養成部為有志於服務青年會的幹事提供的免費留學名額,一般每次兩人,多留學北美協會或北美青年會所定之學校,早期時其資格多為各地方市會總幹事、各部事業長期主任或至少有五年經驗的人。見中華基督教青年會第九次全國大會:青年會幹事訓練案,《中華基督教青年會第九次全國大會·第四組委員會之建議》,上海:中華基督教青年會第九次全國大會籌備處,1923年,頁22-23;中華基督教青年會全國協會:中華基督教青年會第三次幹事會報告·幹事養成股建議案,《青年會全國幹事大會報告》,上海:中華基督教青年會全國協會,1919年,頁20-33;《中華基督教青年會全總幹事大會會議記錄》,1931年,頁16-17。
- (28) (29) 中華基督教青年會全國幹事聯合會:《中華基督教青年會第六屆全國幹事大會報告書》,1932年,頁29-30。
- (30) (31) 《中華基督教青年會第六屆全國幹事大會報告書》,1932年,頁29-30。
- (32) 《中華基督教青年會第七屆全國幹事大會報告書》,1935年,頁55-57。
- (33) 即青年會在中國真正的發展是在民國之後,而非以最初19世紀末建立的時間為基準。參看梁小初 中國基督教青年會五十年簡史,《中華基督教青年會五十週年紀念冊(1885-1935)》,上海:會總會基督教青年會全國協會,1935年:頁95。
- (34) 《中華基督教青年會第七屆全國幹事大會報告書》,1935年,頁58-60。
- (35) 《中華基督教青年會第八屆全國幹事大會議決案》,1944年,頁37。
- (36) (37) 此次大會第三組議案的題目是:“青年會幹事的標準、進修、福利與聯絡”。見《第九屆中華基督教青年會全國大會幹事報告》,1947年。
- (38) 中華基督教青年會第九次全國大會:青年會幹事訓練案,《中華基督教青年會第九次全國大會·第七組委員會之建議》,上海:中華基督教青年會第九次全國大會籌備處,1923年,頁15-16。另見中華基督教青年會第四次幹事會報告:幹事生活及訓練股討論記錄,中華基督教青年會全國協會:《青年會全國幹事大會報告》,上海:中華基督教青年會全國協會,1923年,頁132-133。
- (39) 中華基督教青年會全國幹事聯合會:《中華基督教青年會第六屆全國幹事大會報告書》,1932年,頁28-29。
- (40) 中華基督教青年會全國幹事聯合會:《中華基督教青年會第七屆全國幹事大會報告書》,1935年,頁62。
- (41) 《中華基督教青年會第八屆全國幹事大會議決案》,1944年。
- (42) 中華基督教青年會全國協會:中華基督教青年會第三次幹事會報告·幹事養成股建議案,《青年會全國幹事大會報告》,上海:中華基督教青年會全國協會,1919年,頁36-37。
- (43) 中華基督教青年會全國協會:中華基督教青年會第四次幹事會報告·幹事生活及訓練股討論記錄,《青年會全國幹事大會報告》,上海:中華基督教青年會全國協會,1923年,頁134-135。
- (44) 中華基督教青年會全國協會:中華基督教青年會第四次幹事會報告·幹事生活及訓練股討論記錄,《青年會全國幹事大會報告》,上海:中華基督教青年會全國協會,1923年,頁134-135。
- (45) 《中華基督教青年會第八屆全國幹事大會議決案》,1944年,頁37。
- (46) 因壽險會雜項尚有餘額,新投保者祇需交納4元即可。
- (47) 中華基督教青年會第十屆全國大會:幹事壽險及退職年金決議案,《中華基督教青年會第十屆全國大會議案全文》,上海:全國大會籌備處,1926年,頁39-40。
- (48) 《中華基督教青年會全國總幹事大會會議記錄》,1931年,頁56。
- (49) 《第九屆中華基督教青年會全國大會幹事報告·(附件七)中華基督教青年會幹事退休養老辦法》,1947年。
- (50) 《中華基督教青年會第七屆全國幹事大會報告書》,1935年,頁63。
- (51) 《第九屆中華基督教青年會全國大會幹事報告·(附件四)、(附件五)》,1947年。
- (52) 青年會幹事訓練案,《中華基督教青年會第九次全國大會》,1923年,頁17。
- (53) 《中華基督教青年會全國總幹事大會會議記錄》,1931年,頁34-35。
- (54) 《中華基督教青年會第六屆全國幹事大會報告書》,1932年,頁28-29。
- (55) 《中華基督教青年會第七屆全國幹事大會報告書》,1935年,頁64。
- (56) 《第九屆中華基督教青年會全國大會幹事報告》,1947年。
- (57) 《中華基督教青年會第七屆全國幹事大會報告書》,1935年,頁63。
- (58) 中華基督教青年會全國協會:中華基督教青年會第四次幹事大會報告·幹事生活及訓練股討論會記錄,《青年會全國幹事大會報告》,上海:中華基督教青年會全國協會,1923年,頁133-134。
- (59) 《中華基督教青年會第六屆全國幹事大會報告書》,1932年,頁29。
- (60) 《中華基督教青年會第七屆全國幹事大會報告書》,1935年,頁64。
- (61) 見中華基督教青年會全國協會:最近十五年青年會幹事人數消長表,《中華基督教青年會五十週年紀念冊(1885-1935)》,上海:中華基督教青年會全國協會,1935年,頁202。

從英國領航員到日本武士

威廉·亞當斯與17世紀的歐日交流

張蘭星*

17世紀初，日本由分裂走向統一。德川時代的日本並不閉塞，來自歐洲的葡、西(班牙)、英、荷人都來到日本經商。新教徒威廉·亞當斯是首位抵日的英國人，經過不懈努力，他還成為日本歷史上少見的外籍(白人)旗本武士。他也是江戶幕府初期最具影響力的歐洲人之一。亞當斯是德川幕府的傳奇人物，亦是17世紀歐日貿易的關鍵人物，更是促進東西交流的偉大使者。

歐日首次邂逅發生在16-17世紀，一些國外學者稱那段時期的日本歷史為切支丹時代。⁽¹⁾ 按照宗教派別來區分在日活動的歐洲人，以亞當斯為代表的英、荷人是新教徒，葡、西人是天主教徒。從16世紀中期起，葡人每年都派一艘大船來日經商(西班牙船隻亦偶爾來到日本)。同時耶穌會在日本傳教已打下了根基。直到1600年，才有第一批新教徒抵日，他們主要來開展貿易活動。此時的日本正走向統一，威廉·亞當斯一行不但要面對將軍的質疑，還要對抗天主教徒的迫害，但他們最終堅持下來，並在日本立足、發展。亞當斯這位勇敢、勤奮的英國領航員，在日本達成兩項成就：他是第一位抵日英國人，同時獲得了日本旗本武士的頭銜。⁽²⁾ 在日本，亞當斯經歷了兩大人生活轉變：其世界觀逐步由西方轉向東方，其角色從一名普通領航員變成了促進東西交流的偉大使者。中文學術圈對16-17世紀的歐日交流(特別是貿易往來)研究較少，對亞當斯的研究更少，國內幾乎沒有相關專著或論文。鑒於此，本文以17

世紀的歐日貿易為背景，對亞當斯的傳奇人生試做介紹和評析。

亞當斯與偉大的航行

擔任領航員是亞當斯(生於1564年9月24日，卒於1620年5月16日)一生中最重要的角色之一，正是對航海的熱愛讓他有機會遠赴日本。亞當斯首抵日本的時間為1600年，身份為荷蘭艦隊總領航員。亞當斯孤身一人在日本生活了十三年後，才有第二批英國人於1613年來日(第一批祇有亞當斯一人)。

亞當斯出生於英格蘭肯特郡(Kent)基靈漢姆鎮(Gillingham)的漁民家庭⁽³⁾，自幼家境貧寒。十二歲喪父後，他便在萊姆豪斯(Limehouse，倫敦附近)的船廠做工。亞當斯非常努力地學習航海、地理和天文，希望成為一名水手。後來他參加了海軍，服役於佛朗西斯·德雷克爵士(Francis Drake)的艦隊。⁽⁴⁾ 1588年，亞當斯參加了“英

* 張蘭星，歷史學博士、博士後，四川師範大學歷史文化與旅遊學院副教授，四川師範大學日本研究中心研究人員(兼職)。項目基金：國家社科基金一般項目“德川幕府末日本與西方的關係研究”(15BSS016)。

西大海戰”。退伍後，他在英國柏柏利貿易公司 (Barbary) 擔任領航員。其間，他與英國女子瑪麗結婚。但作為一名遠洋海員，其團聚的日子不多。亞當斯在柏柏利工作了十二年，積累了豐富的航海經驗。亞當斯說過：“我對遠東的航行、探險深感興趣，想去那裡積累更多經驗。1598年，我向荷蘭人自薦，擔任遠東探險艦隊的領航員。”⁽⁵⁾ 亞當斯的決心打動了荷蘭人，於是被聘為船隊的總領航員 (日語文獻稱舵手長)。

1598年6月，五艘荷蘭帆船編成(商)船隊向東方進發。它們分別為“德·霍普號”(De Hoop)、“德·利夫德號”(De Liefde)⁽⁶⁾、“赫特·格勒夫號”(Het Geloof)、“德·托夫號(De Trouw)”和“布里傑德·布德斯查普號”(Blijde Boodschap)⁽⁷⁾。其中的“霍普號”是旗艦。船隊中噸位最小的船為七十五噸，最大的為二百五十噸。船隊總指揮(或船隊司令)是荷蘭人雅奎斯·馬胡 (Jacques Mahu)，總領航員是其中唯一的英國人亞當斯。由於亞當斯的加入，此次探險可從某種意義上理解為英、荷聯合組織的行動。1598年，船隊從鹿特丹啟航，目的地為日本。荷蘭人航行的路線與葡人不同，葡船早就霸佔了開普敦—印度—東亞航線。為了避免與天主教徒發生衝突，免受葡船的騷擾和搶劫，船隊決定前往美洲，從太平洋另闢航線前往遠東。

船隊於6月24日離開荷蘭。8月24日，他們抵達佛得角 (Verde)。停留二十一天後，很多船員患上壞血病，一位船長因此死去。⁽⁸⁾ 惡劣的天氣和疾病的肆虐讓他們在幾內亞海岸走走停停，船隊花費了兩個月徘徊於非洲海岸。⁽⁹⁾ 1598年1月23日，船隊繼續航行，經歷了五個月的艱難航行後，於1599年4月6日抵達麥哲倫海峽。⁽¹⁰⁾ 此時正值冬季，船隊難以航行，祇能靠岸過冬。⁽¹¹⁾ 船上物資所剩無幾，船員甚至將纜繩上的牛皮割下充饑。此外，他們還宰殺了大量企鵝。即便這樣，嚴寒和饑餓仍然奪走了眾多船員的生命。待冬季過去，船隊才再次啟航，沿着美洲海岸航行時，隊伍走散了，祇有“霍普號”與“利夫德號”會

合，其它船下落不明，船員生死未卜。途中，亞當斯從“霍普號”轉乘到“利夫德號”上，並擔任了最高指揮官，其領導能力得到充分展現。隨後，兩艘船來到智利，並一直沿着海岸航行。他們時不時靠岸，以交換土著人的紅薯來充饑。隨後，亞當斯命令船隊在聖·瑪麗亞島(南美洲西海岸)拋錨，等待其它船隻，可惜同伴們沒有任何消息。在那裡，他們又遇到了當地土人的襲擊。⁽¹²⁾

1599年11月，僅剩的兩艘船駛入太平洋。在三個月的航行中，他們頻頻遭遇暴風襲擊。“霍普號”沒有堅持到最後，沉入海底。“利夫德號”也經歷了各種考驗。他們曾遭到西班牙戰艦追捕，遇到各種惡劣天氣，還陷入食物短缺的困境⁽¹³⁾，最終堅持下來，順利渡過太平洋⁽¹⁴⁾。1600年4月中旬的一個晚上，荷蘭船在亞當斯的帶領下，終於抵泊日本九州東海岸(大概是豐後的臼杵)⁽¹⁵⁾，這是荷蘭船首次到達日本⁽¹⁶⁾。“利夫德號”上本有船員一百一十人，抵日時僅剩二十四人。⁽¹⁷⁾

亞當斯及其船隊的航行堪稱壯舉，因為當時罕有船隻從歐洲繞道美洲來到亞洲。此行為日後美洲—亞洲航路的開闢積累了經驗，奠定了基礎。到達日本後，亞當斯沒有忘記自己領航員的身份，雖然他選擇留在日本，但他最大的願望是探索日本北方海域，試圖尋找一條連接歐、亞的北方航線。他相信航路一旦被發現，歐亞交通將有革命性的改變。雖然亞當斯對探險計劃充滿信心，且準備充分，但德川將軍(家康)一直沒有答應其請求。一方面，將軍擔心亞當斯的安危；另一方面，日本人也懷疑歐洲人探險的真實目的，害怕他們探索航路後，來侵略日本。因此，亞當斯的探險願望至死都沒有實現。雖然亞當斯熱愛航海，其最初身份也是領航員，但他人生最大的舞臺並不在船上，而是在日本政壇。

亞當斯與荷蘭商館的建立

幫助荷蘭人成功建立商館是亞當斯展露外交才能的重要事件。抵日後，荷蘭人再次經歷了心

理、生理的嚴峻考驗。估計荷蘭人也沒有料到，歐洲大陸的新舊教鬥爭居然延伸到了世界最東方。“利夫德號”抵岸後，船員們奄奄一息。開始時，日本人提供了幫助。不過，將軍得知消息後，卻將荷蘭人關入監牢。原來是西葡人從中挑撥、誹謗，他們比荷蘭人更早到達日本，且在幕府佔據優勢。天主徒認為，陷害荷蘭人的最好辦法就是大肆詆譏他們，利用日本人剷除異端。初抵日本的荷蘭人也意識到形勢不利，因為其翻譯居然是耶穌會傳教士。對於這種情況，亞當斯在1611年10月23日寫道：“這時，從長崎來了一位傳教士，他自薦當翻譯。我們祇有無奈接受，因為所有荷蘭人都不會說日語，現在祇有相信敵人了。”⁽¹⁸⁾在此危機關頭，亞當斯勇敢地站出來，幾乎以個人之力拯救了團隊。

被關入監獄後不久，亞當斯便被德川家康召見。⁽¹⁹⁾對家康來說，歐洲人並不陌生，但他接觸新教徒畢竟是第一次，或者說第一次看見英國人。第一天，家康詢問了亞當斯有關歐洲的情況。第二天，他又問了其它一些問題。亞當斯兩天以來的回答都令家康滿意。第三天，家康又問亞當斯為甚麼萬里迢迢來到日本。亞當斯回答道：“英、荷人希望到此貿易，並想和遠東國家建立友好關係。”審問完畢後，他被送回監獄，因為家康不是一個輕信的人。經過三天接觸，家康已經被亞當斯的舉止和博學打動了，並開始考慮如何處置荷蘭人。家康認為，新教徒的到來讓日本有了選擇餘地，他第一次聽說歐洲有祇經商、不傳教的國家（此前的西、葡人不僅經商還傳教）。經過再三思考，家康決定留下荷蘭人。第四十一天，將軍釋放了新教徒。他告訴耶穌會：“我不會懲罰他們，他們對日本沒有威脅。”⁽²⁰⁾準確地說，亞當斯並非政客或外交家，而是一位謙虛的紳士，他在地理、航海、天文、火器和造船等方面都有一定造詣。除了母語（英語），亞當斯懂得兩門外語（荷蘭語和葡語），到達日本後，他還學會了日語。另外，亞當斯具有相當高的外交潛質。最初，家康任命他擔任宮廷翻譯，取代了葡

人特庫祖（Tcuzzu）的角色。後來，又取代傳教士羅德里格斯，擔任幕府的外交顧問。將軍禁止亞當斯和荷蘭船員離開日本，並勸說他在日本娶妻生子。⁽²¹⁾

1611年，荷蘭船“布里克號”（Braeck）到達平戶，斯派克和塞格爾魯（Segerszoon）受到平戶大名的熱情接待，將軍也歡迎荷蘭人來貿易。荷蘭商館第一任指揮官斯派克奉荷蘭東印度公司的命令，與亞當斯建立關係。雖然亞當斯不直接參與日荷貿易，但對雙方起到了重要作用。亞當斯很早就向荷蘭提出貿易建議：“你們不需要從歐洲帶來資金，因為日本盛產金銀。你們祇需將鉛、生絲、綢緞、棉布等商品運到日本，便可賺得大量白銀。”另外，亞當斯還簡要介紹了日本情況：“日本最北的緯度為48度，最南為35度。他們表面上純樸友好，實際上好戰。日本的律法完備，統治秩序井然有序。他們主要信仰佛教和儒教。將軍對歐洲商船不反感，如果英、荷人來日經商，定會受到歡迎。”⁽²²⁾

信仰新教的亞當斯自然不能與耶穌會和睦相處，他經常在將軍面前宣傳西葡威脅論。家康曾經詢問亞當斯：“耶穌會是甚麼樣的組織？”對於此問題，家康明顯問錯了人，因為亞當斯是新教徒，他告訴將軍：“西葡商人是天主教的先遣隊，隨後其國王就會派傳教士來教化民眾，最後西葡軍隊將登陸日本，征服你們。”⁽²³⁾第二批荷蘭人1609年抵日前，亞當斯的威脅論並沒有產生實際效果。但耶穌會已經意識到亞當斯的威脅，試圖趕走他。1606年，傳教士羅德里格斯在江戶與亞當斯會面，並送給他一張通行證。他告訴亞當斯：“你可以前往長崎，坐船離開日本，耶穌會能安排一切。”⁽²⁴⁾但亞當斯拒絕了耶穌會的“好意”。當時，為幕府服務的傳教士已經被將軍驅逐，葡人祇能依靠亞當斯充當翻譯和顧問。亞當斯表示不計前嫌，願意擔當新舊教徒的共同翻譯。但這祇是其一面之辭，他骨子裡憎恨天主教。雖然亞當斯的日本妻子是天主徒，有可能他的孩子也信仰天主教，但他仍然反感耶穌會

及西、葡人，至少不會盡力幫助他們。⁽²⁵⁾ 一位來自墨西哥的西班牙商人試圖在家康面前詆譏新教徒，他建議家康驅除英、荷人，特別是荷蘭人，因為他們反抗西班牙的統治。亞當斯立即反駁，他告訴家康，信仰天主教的西班牙人企圖征服世界，日本也在他們的計劃當中。實際上，西、葡人一直害怕亞當斯對天主教徒進行報復，因為他們曾經迫害過初抵日本的新教徒。耶穌會還勸說亞當斯皈依天主教，但他沒有動搖。家康去世後，英、荷對日貿易受到一定影響。西、葡人認為反攻時機已到，於是在新將軍(秀忠)面前譏諷新教徒。亞當斯竭盡全力反駁西、葡言論，他告訴秀忠：“西、葡是英國的敵人，英國和日本一樣，同樣反對天主教。”⁽²⁶⁾

此外，亞當斯還向家康宣講通商的好處，講解葡、西、荷、英四國的關係，這或多或少影響了家康對幾個歐洲國家的不同態度。亞當斯擔任幕府的外交顧問後，家康開始偏袒新教徒。1611年，西班牙使節維斯卡伊諾(ビスカイノ)謁見家康，表示想與日本建立聯繫。其實，維斯卡伊諾另有目的，他們試圖在日本附近尋找傳說已久的金銀島。西班牙人從賀浦到江戶，然後從陸路北上，經過宇都宮、白河、若松，進入仙臺。在仙臺，領主伊達政宗熱情地接待了西班牙人。隨後他們經過松島、陸奧等地，途中發現了不少良港，最後由於天氣轉寒，不得不放棄探險。亞當斯對西班牙人的探險和勘測頗為擔心，他提醒將軍：“西班牙人的真正目的是勘測日本沿海，以便為侵略日本做準備。”⁽²⁷⁾ 亞當斯建議家康採取平衡策略，從新舊教的鬥爭中獲利，家康表示贊同。

身在日本的亞當斯沒有忘記自己的祖國，他非常思念家鄉，並找機會返回英國，但家康不允許。作為唯一駐紮在日本的英國人，亞當斯最大的願望就是讓英、日建立聯繫，開拓兩國貿易。也就是在這段時間，亞當斯經歷了人生最重要的轉變。可能他自己也沒有發現，其世界觀正從西方轉向東方，他的思考、行為方式更接近日本人了。亞當斯在日本獲得的最大榮譽就是被賜予

“旗本”(武士)頭銜⁽²⁸⁾，後來還被家康賜姓(名)三浦安針⁽²⁹⁾，並被允許佩刀。亞當斯並非出身於武士(或騎士)家庭，更未在戰場上廝殺過，而且他還是一個歐洲人，能夠獲此殊榮，已經是史無前例了。對於此舉，家康有自己的考慮。在幕僚中，立下赫赫戰功的武士比比皆是，但亞當斯的博學和聰慧是其他武士不具備的優勢，況且他還能給將軍帶來新的、先進的西方知識，並且還有能力將這些西方科技付諸實踐(如造船、製圖)。亞當斯曾對自己的情況進行過總結：“我每天都要為將軍工作，就像服務於英王一樣。將軍賞賜很多奴僕給我，據瞭解，我是首位受此殊榮的歐洲人。這全靠神的保佑。”⁽³⁰⁾

亞當斯與英國商館的開閉

幫助荷蘭人建立商館後，亞當斯向英國同胞發出邀請，建議他們來日通商。亞當斯除了寫信給妻女，還多次熱情洋溢地致信英王和東印度公司。⁽³¹⁾ 亞當斯向東印度公司寄去日本地圖及自己的航海日誌，甚至規劃出英日通商的藍圖：“如果英國人來建商館(factory⁽³²⁾)，前途將一片光明。他們必須打開中國市場，日本人非常喜歡中國商品。英國人可以和葡人一樣，擔當中日貿易中間人。他們不需要太多資金，因為日本有大量金銀。如果貿易開展得順利，年利潤就足夠投資。”亞當斯還對自己在日本的能力和地位進行了介紹：“我曾幫助荷蘭人獲得日本朱印狀(貿易特權)，西葡人一直想弄到這些特權，但將軍沒有答應他們。”⁽³³⁾

其實在收到亞當斯的來信前，東印度公司就打算開闢日本市場。亞當斯可能不太熟悉東印度公司的同胞，但公司經理湯瑪斯·史密斯(Thomas Smythe)從荷蘭人那裡聽說了日本的情況，他認為身在幕府的亞當斯對公司非常重要。赴日船長的首選人物是約翰·薩利斯(John Saris)。⁽³⁴⁾ 雖然薩利斯從未到過日本，但是他自詡對日本瞭解，一些不知道情況的人還稱他為“日本通”⁽³⁵⁾。

薩利斯在英屬據點班塔姆 (Bantam⁽³⁶⁾) 任職時，草擬了一份日本人需要的商品清單，以及這些商品在日本的定價。⁽³⁷⁾ 東印度公司並未採納其建議，而是要求薩利斯充分利用亞當斯的關係網發展英日貿易：“我們希望你與亞當斯搞好關係，他是英國人。聽說將軍非常信任他，希望這能幫助我們開發日本市場 [……]”⁽³⁸⁾

1611年，荷蘭船“漢斯溫特號”(Hasewint) 帶來了史密斯寫給亞當斯的信，信中表示東印度公司很快就會派船來日。亞當斯收到信件後立即回覆，還提出幾點重要建議：首先，英國人不要在平戶建商館，因為這裡已經有荷蘭人，英、荷最好避免競爭。英國人應該到江戶(後稱東京)發展，在那裡，將軍能夠提供有力的保護和支持，也利於兩國建立關係。江戶大概在北緯36度，港口條件不錯，岸邊幾乎沒有礁石。那裡也有繁華的市集，他本人(亞當斯)也居住在江戶，便於辦公、辦事。其次，亞當斯暗示東印度公司應該在他的幫助下開展貿易。亞當斯說道：“荷蘭人已經通過我的幫助，建立了商館。此外，西、葡人若想在日本經商，也必須求助於我。[……] 如果(英)東印度公司需要我效力，我一定赴湯蹈火。我的日本名字叫三浦安針，這裡的人(可能是江戶附近)都認識我。”⁽³⁹⁾

亞當斯認為，英國船一定會在班塔姆停留，於是將信寄往那裡。在此之前，駛向日本的英國船“克羅夫號⁽⁴⁰⁾”(Clove, 另譯“丁香號”)已到達班塔姆。英國人在這裡裝載了少量棉布、火藥和胡椒。亞當斯的信被送抵班塔姆時，“克羅夫號”已經啟航，其船長正是薩利斯。1613年6月12日，英國船抵達平戶。葡人唐·路易士·賽爾凱拉這樣描述英國船的到來：“這一年，荷蘭船沒有來日本，卻來了一艘英國船。英國人帶來了毛織物(也稱毛織品、呢絨或寬布)和亞洲香料，他們好像是單獨行動，沒有與荷蘭人同行。”⁽⁴¹⁾ 英國船抵達平戶，標誌着東西方兩大島國第一次建立聯繫。此時的亞當斯尚在江戶，薩利斯立即派人通知他。由於錯過了亞當斯的信件，英國船

並沒有裝載他所建議的商品，亞當斯對此有些失望。亞當斯和同胞會面後，並沒有熱情擁抱。他們感到亞當斯缺少了英國人的氣質，更像一個日本人了。亞當斯似乎更尊敬日本將軍，而非英王。英國人還發現，亞當斯不但與荷蘭人關係好，還經常幫助天主教徒(西、葡人)。殊不知在過去的十多年裡，亞當斯是唯一駐紮在日本的英國人，他不得不與其他歐洲人接觸。

雖然平戶大名松浦氏歡迎英國人的到來⁽⁴²⁾，但祇有將軍才能授予貿易權。於是，亞當斯帶領英國使者前往江戶，謁見將軍。前往江戶的人員有薩利斯、亞當斯、一名日本翻譯、數十名東印度公司員工和幾名日本護衛(約20人)⁽⁴³⁾。儘管薩利斯懷疑亞當斯對英王的忠心，但由於人生地不熟，也祇能相信他。亞當斯的熱情暫時消除了英國人的疑慮。他將各種日本禮儀教給同胞，還毫不吝嗇地把自己的助手安排給薩利斯。亞當斯這樣做是為了保證同胞能夠順利獲得貿易權，也能在同胞面前展示一下能力，同時也希望英國人在江戶建館。1613年9月8日，薩利斯在亞當斯的陪同下前往將軍府。在亞當斯的指導下，英國人對進獻的禮物做了細緻安排。⁽⁴⁴⁾ 面見將軍的複雜禮儀令英國人終生難忘，但正是這些傳統程式幫助他們博得將軍好感。薩利斯呈遞了英王信件後，在日本等待了六個月，最終獲得通商朱印狀⁽⁴⁵⁾，將軍還親自回覆英王(英王和家康的信都由亞當斯翻譯)。由於亞當斯大力協助，英國人獲得了歐洲四國中最優厚的待遇。除了自由通商，他們還可在江戶居住，在日本擁有治外法權(不受本地法律約束，通常是外交談判的結果)，這些是西、葡、荷人所沒有的特權。⁽⁴⁶⁾

在英國人到來前，亞當斯與其他歐洲人均有往來，這使他與英國人的關係變得微妙，甚至尷尬。薩利斯與亞當斯的關係一直不好。薩利斯初抵日本之時，亞當斯不在平戶，於是英國人祇有等待他，薩利斯就此認為亞當斯的態度傲慢。薩利斯還看不慣亞當斯的武士裝束，感覺他與日本、荷蘭人都很親近，卻對英國人不夠熱情。

另外，亞當斯經常在家中會見西、葡、荷人，很少招待英國人。亞當斯則認為薩利斯處事太過圓滑，不誠懇。當亞當斯看過“克羅夫號”帶來的商品後，當場就說這些貨物在日本不搶手，這令薩利斯感到尷尬。之後，亞當斯讓薩利斯嚴格遵守日本禮法，薩利斯也不服氣。他認為自己好歹也是英王的使者，而亞當斯不過是條“海狗”（指水手）。⁽⁴⁷⁾ 其實，亞當斯對英國人要求嚴格，是擔心他們在日本惹事，從而敗壞英國人的名聲。另外，亞當斯個人也在經商，但其貨源來自長崎（葡船）。薩利斯認為此舉不妥，兩人還為此爭吵過。

亞當斯和薩利斯的重大分歧在於英國商館的選址。亞當斯認為商館應該建在江戶，薩利斯則認為平戶才是最佳地點。當時的平戶並非日本的商業中心，而且港口較窄，停泊船隻不見得安全。相比深水良港長崎，平戶的條件要遜色一些。不過長崎一直被葡人佔據，若英國人插足其中，勢必引來麻煩。江戶的繁榮程度雖然比不上長崎、平戶，但發展潛力很大。因為江戶有將軍府，又是日本的政治中心。薩利斯到達日本前，亞當斯就提出應在江戶建館。如果說薩利斯沒有收到亞當斯的信件（寄往班塔姆）是選址平戶的客觀原因，那麼他到達日本後，亞當斯再次向他提出建議（在江戶建館），那就是薩利斯個人的主觀原因了。儘管薩利斯感謝亞當斯的幫助，但他最終還是放棄了江戶。薩利斯搪塞道：“如果在江戶建館，我們得不到新鮮的（牛、豬）肉（可能從歐洲運來）。"⁽⁴⁸⁾ 事實證明，亞當斯的建議是正確的，日英貿易失敗的重要原因就是選址失誤。⁽⁴⁹⁾ 兩人就選址問題發生衝突後，薩利斯當即認為亞當斯完全“淪為”日本人了。儘管薩利斯不喜歡亞當斯，但是他深知亞當斯在日本的地位，以及他對英國人的作用，公司不得不依靠他進行對日貿易。薩利斯離開日本時，曾詢問亞當斯是否想回國。亞當斯一直在等待這樣的機會，但他還是回絕了薩利斯的“好意”。其原因可能是他不太喜歡薩利斯，或是他已經習慣日本的生活，再或是他認為回到英國後自己前途渺茫。薩利斯臨走

前告訴科克斯：“亞當斯是個無能的人，不要信任他。”⁽⁵⁰⁾

英國商館指揮官是倫敦商人理查·科克斯。初到日本的科克斯有遠大的理想和抱負。他認為英國應該與中、日建立三角貿易關係，首先用英國毛織物換取中國生絲，然後將生絲運到日本，賺取金銀後，再將其運回英國。科克斯的經商思路正確，但當其到達日本後，才發現要實現這一切似乎很難。科克斯和亞當斯的關係一般，兩人經常為了貿易決策而爭吵。但科克斯為人厚道，對事不對人，重大決策都與亞當斯商量，所以兩人的矛盾不太尖銳。亞當斯並非商館的專職人員，再加上商館經常不採納他的意見，於是懶於關心商館事務。亞當斯一直是荷蘭人的顧問，因此英國人抱怨他叛國。1619年，荷蘭人捕獲了一艘英國船。科克斯要求亞當斯將此事報告將軍，拯救同胞。亞當斯很為難，他知道將軍不想捲入英、荷爭鬥，便選擇回迴避此事。不明事理的英國人就此認為亞當斯偏袒荷蘭人。

很多時候，真實情況並非英國人看到的表像，亞當斯不止一次幫助同胞渡過難關。當英國毛織物在日本滯銷時，科克斯求助於亞當斯。亞當斯說服將軍買下毛織物。不過日本天氣潮濕，再加上英國人保管不妥，部分毛織物遭受蟲蛀。這令亞當斯感到為難，日方退貨也在情理之中。這次教訓並沒有讓英國人意識到選擇商品的失誤，他們繼續否定亞當斯的建議，大量運進毛織物。經歷數次失敗後，商館被迫改變策略。他們打算將毛織物運往暹羅，換取中國絲綢到日本銷售。亞當斯對此支持，並表示願與英商理查·威克漢姆（Richard Wickham）同去暹羅進貨。⁽⁵¹⁾ 經過臺灣海峽時，他們遇到颱風，祇得返回。1615年11月（另說為1616年），亞當斯和同胞再次嘗試，最終成功。⁽⁵²⁾ 他們在暹羅用毛織物換回生絲。1617年，亞當斯到交趾嘗試貿易，結果失敗。英、荷在日本發生衝突時，亞當斯經常利用自己的關係網努力維護同胞利益，他曾經從荷蘭商館營救了三名英國俘虜。

從英國人的選址就可以看出，亞當斯具有敏銳的觀察力和正確的判斷力。⁽⁵³⁾ 再加上他在日本生活了多年，也為將軍服務多年，其建議基本都是可信和可行的。可惜的是，英國人沒有充分利用這一優勢。家康逝世後，亞當斯的活動能力受到限制。二代將軍秀忠不像老將軍那樣，能夠慷慨地對待新教徒。秀忠也不滿亞當斯對老將軍影響過深。另外，亞當斯的妻子(天主教徒)曾保護過天主教徒，這讓秀忠動怒。秀忠繼位後，亞當斯的地位、作用明顯下降，還兩次被日本人襲擊，這在家康統治時期從未發生過。⁽⁵⁴⁾ 1617年，亞當斯請求將軍擴大英國人的活動範圍，但被秀忠拒絕。秀忠懼怕傳教士乘虛而入，從而破壞日本安定。英國人的特權不但沒有擴大，反而縮小了。秀忠乾脆將英國人限制在平戶，並關閉其在江戶、大阪、堺和京都的分館。1620年5月，當科克斯還在為英國商館的前途犯難時，亞當斯去世了，英國人失去了他們在日本最堅實的支柱。英國人表示：“亞當斯是我們在日本唯一值得依靠和信賴的人，自家康死後，他的外交能力減弱，英國勢力也隨之衰落。”⁽⁵⁵⁾ 亞當斯去世後僅四年(1624年)，英國人便選擇退出日本市場，從以上分析來看，這並非偶然。

亞當斯與歐日文化交流

要說亞當斯對歐日文化交流的貢獻，首先要談及其商業活動。毋庸置疑，亞當斯是一位成功的商人。亞當斯在江戶、逸見和平戶都有住處，並且在賀浦、京都和大阪有店舖。由於家康格外寵愛這位外籍武士，亞當斯甚至獲得了朱印狀貿易權，從而成為日本為數不多的特權豪商。他在1616至1618年組織了幾次到暹羅及交趾(今越南地區)的航行，結果好壞參半，但積累了經驗。在日本經商期間，他時常與歐、亞商人接觸，這為他正確分析東方市場、幫助英荷兩國建立商館、開拓德川幕府的朱印船貿易奠定了基礎。

不過，亞當斯對歐日交流的功績不限於貿易方面，他還給日本人帶來了西方先進文化。

就16-17世紀歐日文化交流來看，要說歐日文化互相交流似乎有些勉強，當時更多是西方科學技術傳入日本，而非日本文明傳入歐洲。對於歐洲人來說，日本的價值僅在於他們的白銀；對於日本人來說，歐洲船運來的商品以東方貨為主，西洋商品在日本並不暢銷。不過，正是這些“奇異商品”引起了日本人的注意，正是西洋的“奇技淫巧”給這個古老的東方島國注入了新鮮血液。1611年，將軍賞給亞當斯一套府邸、一小片封地⁽⁵⁶⁾一百個僕人⁽⁵⁷⁾。亞當斯受到家康寵倖決非偶然。家康第一次召見亞當斯時，便傾聽了他對世界史地的介紹。此時正是家康實現多年抱負的時期，他正密切注視着世界形勢，開拓日本發展的道路。如果要避免像墨西哥、菲律賓、印度那樣受歐洲人統治，就得緊跟世界的局勢，尋找對策。對於好學的家康來說，亞當斯介紹的西方科技具有很大吸引力。從當時耶穌會在日本的傳教策略來看，要在日本開展任何活動，最好走“自上而下”的道路。亞當斯為家康普及數學、天文知識，即從客觀上撒下了西方科技在日本傳播的種籽。亞當斯可謂宣傳“(西)洋學”最有力的先驅和啟蒙者，這為日本鎖國後“蘭學”的興起準備了條件。

作為航海員的亞當斯雖然沒有實現自己的探險願望，但他帶來的航海知識和造船技術對日本航海業的發展起到促進作用。根據耶穌會史料記載，方濟各會士為了滿足家康想與西班牙人通商的願望，曾安排一艘菲律賓船(西班牙船)開往江戶。但西班牙船長認為江戶沒有合適的拋錨點，拒絕靠岸。他們提出，如果家康能夠承擔必要費用，就把船拖來。亞當斯自告奮勇做領航員，沒有使用一艘拖船，便指引西班牙船駛入(江戶)港內。17世紀初，亞當斯為家康建造了兩艘西洋船，分別為八十和一百二十噸，樣式為雙桅或四桅的斯庫那船(schooner)。據史料記載：“1605年，在亞當斯的指導下，伊豆、伊東地區建造了兩艘西洋航船。”⁽⁵⁸⁾ 1609年9月30日，西班牙總督多·羅德里哥·維維諾·維拉斯科(Don Rodrigo

Vivero Velasco) 乘船從馬尼拉返回美洲。該船途經日本上總國附近時，觸礁沉沒，但船員倖免於難。隨後，家康將一艘日造西洋船贈予總督。亞當斯在1611年11月22日的信件中寫道：“這艘船就是我為將軍建造的歐式帆船(八十噸)。”⁽⁵⁹⁾造船過程中，家康多次到現場視察，亞當斯也趁機向家康講解一些造船、航海知識。當然，家康西洋船的設計者和技術監督以外國人為主，但造船工匠多來自伊東、江戶和賀浦的日本人，這些地方自古就是造船基地，工匠技術也是世代相傳。在造船過程中，日本匠人也吸收和繼承了西洋船的建造方法。家康死後，日本造船業一蹶不振，繼任將軍禁止建造噸位在五百石(約為二千五百蒲式耳或74.4噸)以上的船，此禁令是為了限制日本人前往海外⁽⁶⁰⁾，從而阻礙了日本造船業的發展。

擁有豐富航海知識的亞當斯還促進了日本製圖術的發展。亞當斯不但乘坐自己建造的帆船往來於關東關西之間，還測量了附近海域，並繪出航海圖。亞當斯寫道：“江戶市位於北緯36度，這一帶有很多良港，離陸地半海里的海域都沒有巖礁。”⁽⁶¹⁾日本山野公園博物館至今仍保存有16世紀的歐洲地圖，由牛皮紙做成(祇能從國外進口)。地圖上的術語基本上是葡語，一些較大的地名用荷蘭語。這些地圖不僅標出了歐洲，還有中國、朝鮮和日本。地圖上本來沒有這些地名，於是有人猜測是日本人或者是亞當斯將其加入。亞當斯來到日本後，還製作了地球儀，在地球儀上標出了澳門、日本等以往沒有的地方。當時，葡萄牙史學者迪奧哥·多·科托寫道：“亞當斯的地球儀甚至標出了日本的六十六個小國。”⁽⁶²⁾如果亞當斯的地球儀保存至今，那將是相當珍貴的歷史文物。儘管日本人沒有直接參與大航海活動，但他們通過亞當斯等歐洲人在日本的活動，間接觸了西方先進的造船術和航海術。

新大陸農作物在日本的傳播也有亞當斯的功勞。有文獻記載，一次意外讓亞當斯將美洲馬鈴薯和番茄推廣到日本。1614年，亞當斯為了緩解英國商館在日本的不利局面，親自率船去千里以

外的暹羅進貨。不過商船在途中遭遇風暴，他們不得不在琉球附近登岸修船。當地人搶奪了他們的財物，還差點殺死他們。暹羅之行雖然失敗，但亞當斯從琉球帶回馬鈴薯。科克斯最先將這些馬鈴薯種在自家院內，不久便被當地人推廣到島國各地。這是日本農業史上首次記載馬鈴薯的栽種和傳播。據說，平戶大名松浦氏非常喜歡西餐中的馬鈴薯。⁽⁶³⁾另外，亞當斯還購買了科克斯花園中的番茄，並分給其封地附近的農民栽種，於是番茄在日本傳播開。

1620年，亞當斯在平戶逝世時，年方五十六歲。他曾經效力於兩位日本將軍，其墓碑上寫道：“我非常榮幸來到這裡，並感謝德川將軍對我的信任和幫助，讓我豐衣足食。最好將我葬在橫須賀的山上，面對東方，因為那裡是江戶，我的靈魂也會保佑這座城市。”⁽⁶⁴⁾就此，亞當斯完成了從領航員到外交使節、再到日本武士的徹底轉變。科克斯對亞當斯評價道：“我們的朋友亞當斯離開了人世。他用大半生的精力服務於兩位日本將軍，這樣看來，他更像日本人，而非英國人。”⁽⁶⁵⁾墓碑上刻着他的日本姓名——三浦安針，亞當斯住過的街道也被命名為安針町。⁽⁶⁶⁾在伊東，日本人每年舉行“安針祭”，以紀念這位傳奇人物。在英國，亞當斯被譽為日英兩國的“橋樑”。甚至還有學者稱亞當斯為日本的“馬可·波羅”。綜上所述，無論是英國領航員威廉·亞當斯，還是日本武士三浦安針，其傳奇人生和歷史事蹟都值得瞭解和研究。

【註】

- (1) 1542年，葡人首次登陸日本，其後他們在日本展開了傳教、經商活動。16世紀末17世紀初，西班牙、荷蘭和英國人相繼來日活動。1639年，德川將軍為了禁絕基督教傳播，宣佈鎖國。歐日首次碰撞就此結束。“切支丹”為日語漢字，意為基督教。
- (2) 所謂旗本武士指有封地，且能謁見將軍的高級武士。有學者提到，“利夫德號”的二副簡·約斯滕·范·蘭登斯汀(Jan Joosten van Lodensteijn)也享有旗本武士身份，遂此處暫不能斷定亞當斯是日本鎖國前(1640年)唯一的白人武士。參見：William Corr, *Adams the Pilot: The Life and Times of Captain William Adams, 1564-1620*, New York: Routledge, 1995, p. 159.

- (3) 另說，亞當斯出生於英國羅切斯特的梅德維(Medway)河岸。參見 Kinahan Cornwallis, *Two Journeys to Japan, 1856-7*, Vol. 2, London: Thomas Cautley Newby, 1859, p. 4.
- (4) 德雷克是英國著名的海盜將軍，曾擔任“金鹿號”(Golden Hind) 船長，並環遊世界。
- (5) Matthew Calbraith Perry, *Japan Opened: Compiled Chiefly from The Narrative of The American Expedition to Japan, in The Years 1852-1854*, London: The Religious Tract Society, 1858, p. 11.
- (6) 荷蘭羅特達米切公司(Rotterdamische) 出資建造了“利夫德號”，並資助該船前往日本探險。參見外山卯三郎《南蠻船貿易史》，東京：東光出版株式會社，1943年，頁465。
- (7) 五艘船另譯為：“博愛號”(Liefde)、“信念號”(Geloof)、“忠貞號”(Trouw)、“歡樂信使號”(Blijde Boodschap)和“希望號”(Hoop)。參見：Benjamin Jacob Kaplan, Marybeth Carlson, Laura Cruz, *Boundaries and Their Meanings in the History of the Netherlands*, Leiden: Brill, 2009, p. 79.
- (8) 另說，荷蘭船隊於1598年6月23日從鹿特丹啟航。最先他們順着南風到達岡薩爾普斯(ゴンサルプス)海峽。在固伊雷(ゲイネ-)海岸，過半船員因水土不服死去。之後，船隊向西航行，打算穿過麥哲倫海峽，然後橫渡太平洋。此前，他們在普拉吉爾海岸(ブラジル)的阿那普那島(アナボナ)稍作停留。他們在岸邊打敗土著人，宰殺其家畜，搶奪蔬菜水菓，船員體力得到暫時恢復。船隊在島上停留了近兩個月。參見加藤三吾《三浦の安針》，東京：明誠館書店，1917年，頁126-127。
- (9) Kinahan Cornwallis, *Two Journeys to Japan, 1856-7*, Vol. 2, p. 4.
- (10) 加藤三吾：《三浦の安針》，頁127。
- (11) Matthew Calbraith Perry, *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Sea and Japan, 1852-1854*, Washington: A. O. P. Nicholson, 1856, p. 35.
- (12) 另說，其中一艘船的二十三名船員冒險登陸聖·瑪麗島，但被當地土著人襲擊，僅兩人倖免，其中一人就是亞當斯。參見 Kinahan Cornwallis, *Two Journeys to Japan, 1856-7*, Vol.2, pp. 6-7.
- (13) Neil Pedlar, *The Imported Pioneers, Westerners Who Helped Build Modern Japan*, New York: Palgrave Macmillan, 1991, p. 34.
- (14) 後世公認夏威夷的“發現者”是庫克船長，但從亞當斯一行留下的航海日誌推斷，他們可能也到過那裡(夏威夷以西海域)，有幾人還留在當地。若情況屬實，歐洲人發現夏威夷的時間就要提早一百七十八年。
- (15) 另記載：1600年4月20日，“利夫德號”到達日本海岸，緯度為30.5度。參見 Robert Montgomery Martin, *China; Political, Commercial and Social in an Official Report to Her Majesty's Government*, Vol. 1, London: Brewster and West, 1847, p. 293. 還有記載：“利夫德號”來到豐後的一個港口，地理座標為北緯33度15分。參見 John Saris, *The Voyage of Captain John Saris to Japan, 1613*, London: Hakluyt Society, 1967, p. 67.
- (16) 據日本史料記載，1600年3月，“利夫德號”抵達九州豐後白杵灣北岸。日本文獻使用日本曆，其中的3月即西曆4月。參見岩生成一《日本の歴史・14・鎖國》，東京：中央公論社，1968年，頁133。
- (17) Ernest S. Dodge, *Islands and Empires: Western Impact on the Pacific and East Asia*, Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1976, p. 255.
- (18) 科斯塔：耶穌會士和新教徒到達日本，《文化雜誌》第65期，澳門，2007年，頁60。
- (19) 據日本史料記載，被家康召見的荷蘭人為亞當斯和大副簡·約斯藤。參見 Yosaburo Takekoshi, *The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan*, Vol. 1, London: Routledge, 2004, p. 105.
- (20) Robert Montgomery Martin, *China; Political, Commercial and Social in an Official Report to Her Majesty's Government*, Vol. 1, p. 293.
- (21) 亞當斯的日本妻子馬込氏(小名阿雪，天主教徒)是武士之女。亞當斯與阿雪育有一子一女，英文名分別為約瑟夫(Joseph)和蘇珊娜(Susanna)。參見加藤三吾《三浦の安針》，頁172-173。
- (22) Robert Montgomery Martin, *China; Political, Commercial and Social in an Official Report to Her Majesty's Government*, Vol. 1, p. 294.
- (23) Bauser, S. Wise, *The Story of the World: History for the Classical Child*, Volume 3: Early Modern Times, Charles City: Peace Hill Press, 2004, p. 99.
- (24) 科斯塔：耶穌會士和新教徒到達日本，《文化雜誌》第65期，澳門，2007年，頁57。
- (25) C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Manchester: Carcanet Press, 1993, p. 290.
- (26) Ilza Veith, “Englishman or Samurai: The Story of Will Adams”, *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 5, No. 1 (Nov., 1945), Published by: Association for Asian Studies, pp. 19-20.
- (27) 加藤三吾：《三浦の安針》，頁193。
- (28) 亞當斯被授予武士頭銜的具體年代，各種文獻均未明確記載。綜合諸史料推斷，在薩利士率船抵日前，亞當斯就已經是武士了。
- (29) 三浦安針的日語為みうら あんじん。“三浦”指三浦半島或三浦郡，為亞當斯的封邑；“安針”意為指南針，也有領航員的意思。參見岩生成一《日本の歴史・14・鎖國》，頁138。
- (30) Matthew Calbraith Perry, *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Sea and Japan, 1852-1854*, p. 37.
- (31) 亞當斯與其英國妻子瑪麗育有兩個孩子。亞當斯非常想念英國妻兒，時常感歎恐怕此生無緣再見她們。亞當斯曾將信件寄往英國某處：“親愛的朋友，雖然我不知道你的姓名，不過請將這封信帶到肯特郡我的妻兒那裡。[.....] 願上帝保佑，希望認識我的朋友把我在日本的消息傳達給她們。希望有生之年能夠聽到她們的消息。願上帝保佑，阿門！威廉·亞當斯1611年10月22日於日本。”亞當斯寄出多封家信，但英國家人不見得收到。亞當斯曾描繪自己在日本的心情：“沒有妻子、孩子、朋友以及神聖的家庭！”參見 Matthew Calbraith Perry, *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Sea and Japan, 1852-1854*, pp. 37-38. 又見加藤三吾：《三浦の安針》，頁200。

- (32) 英語中的 factory 也指商行在國外的代理處，此處結合其它資料，譯為商館。
- (33) Robert Montgomery Martin, *China; Political, Commercial and Social in an Official Report to Her Majesty's Government*, Vol. 1, p. 294.
- (34) 另說，薩利斯一行並非來日經商，隨隊商船祇有三艘，他們對日本的金銀不感興趣。其目的是建立東亞據點，以間接打開中國大門。
- (35) Ilza Veith, "Englishman or Samurai: The Story of Will Adams", p. 12.
- (36) 16-17世紀的班塔姆指爪哇西部和蘇門答臘南部。
- (37) 薩利斯曾是東印度公司駐爪哇代理人。他認為日本市場需要的商品有：羊毛、鉛彈、天鵝絨、鍍金皮革、化妝品、掛毯和油畫等。參見：Screech Timon, "The Anglo-Japanese Painting Trade in the Early 1600s", *The Art Bulletin*, 87 (1), 2005, p. 51.
- (38) Ilza Veith, "Englishman or Samurai: The Story of Will Adams", p. 12.
- (39) Robert Montgomery Martin, *China; Political, Commercial and Social in an Official Report to Her Majesty's Government*, Vol. 1, pp. 294-295.
- (40) 據記載，1613年到達日本的“克羅夫號”有七十四名英國人和五名黑人。參見村上直次郎《西洋商業史》，東京：明治大學出版社，1900年，頁218。
- (41) 科斯塔：《耶穌會士和新教徒到達日本》，頁59。
- (42) 高須芳次郎：《海の二千六百年史》，東京：海軍研究社，1940年，頁155。
- (43) 加藤三吾：《三浦の安針》，頁216。
- (44) 謁見將軍後，英國使者以英王詹姆士一世的名義，向將軍敬獻了十張猩猩皮、兩支英國火槍和一個望遠鏡。將軍也回贈了五扇錯金屏風給英王。參見加藤三吾《三浦の安針》、頁223。
- (45) 另說，1613年9月12日，英國人前往江戶，14日到達江戶。10月8日，將軍授予東印度公司貿易特權。1614年1月6日，薩利斯和亞當斯回到平戶。
- (46) 高須芳次郎《海の二千六百年史》、頁156。
- (47) <http://www.hudong.com/wiki>, 互動百科, 2009年2月22日。
- (48) John Saris, *The Voyage of Captain John Saris to Japan, 1613*, p. 72.
- (49) 另載，當“克羅夫號”到達平戶後，亞當斯還在外地。得到消息後，亞當斯迅速趕來。在此期間，平戶大名松浦氏熱情地接待了英國人，松浦氏與薩利斯迅速成為朋友。松浦氏還贈送日本特產給薩利斯，這讓薩利斯感動萬分。松浦氏一直勸說英國人在平戶建商館，因為長崎的繁榮令他嫉妒已久。當亞當斯到達平戶後，薩利斯對平戶已有相當好的印象。雖然英國人用禮炮歡迎了亞當斯，不過在薩利斯安排的晚宴上，兩人就選址問題產生分歧。亞當斯建議英國人在江戶建館，但薩利斯已經相中平戶。參見 Neil Pedlar, *The Imported Pioneers, Westerners Who Helped Build Modern Japan*, p. 37.
- (50) 加藤三吾：《三浦の安針》、頁231。
- (51) 他們乘坐的是東印度公司的一艘小船“海上探險號”(Sea Adventure)。
- (52) 有學者認為，亞當斯的暹羅航行並沒有成功。因為暹羅有大量海盜，其船隻不但被劫，還差點被殺害。其貨物不知從何處轉手購買而來。參見：Robert Montgomery Martin, *China; Political, Commercial and Social in an Official Report to Her Majesty's Government*, Vol. 1, p. 301.
- (53) 二百多年後，美國人從江戶附近的浦賀登陸，這裡逐漸發展成為日本最大的軍港，事實證明亞當斯在選擇港口方面確有獨到眼光。
- (54) 亞當斯第一次被襲擊是由於利益分配不均。當時(1616年)，亞當斯沒有將暹羅運回的商品分配給平戶大名松浦氏，招致其嫉恨。亞當斯第二次被襲是由於日本僱員鬧事，十五名日本人要求商館補償工錢，但亞當斯拒絕支付。僱員衝入其住宅，企圖殺害他，後來附近居民及時趕到，才拯救了亞當斯。參見 Neil Pedlar, *The Imported Pioneers, Westerners Who Helped Build Modern Japan*, pp. 39-40.
- (55) 加藤三吾：《三浦の安針》，頁239。
- (56) 亞當斯的封地在相模國三浦郡逸見村，規模為二百五十石。一位英國人曾記載道：“我們早上10點從賀浦出發，日落前2小時即可到達逸見。這是將軍家康賜給亞當斯的領地，領地裡有百來個僕人。當地居民與亞當斯相處融洽，經常送來柑橘、無花果、梨、栗和葡萄等水菓。”參見上田萬年《日本歷史畫譚》、東京：文王閣，1910年，頁115；宮武外骨《異種日本人辭書》，東京：宮武外骨，1931年，頁2。
- (57) Robert Montgomery Martin, *China; Political, Commercial and Social in an Official Report to Her Majesty's Government*, Vol. 1, p. 294. 據載，亞當斯每年有二百二十擔俸祿。參見辻達也《日本の歴史・13・江戶開府》，東京：中央公論社，1967年，頁254。
- (58) 高須芳次郎：《海の二千六百年史》，頁142-143。
- (59) Seiho Arima, "The Western Influence on Japanese Military Science, Shipbuilding, and Navigation", *Monumenta Nipponica*, Vol. 19, No. 3/4 (1964), Published by: Sophia University, p. 353.
- (60) Yetaro Kinosita, *The past and present of Japanese commerce*, New York: Columbia University Press, 1902, p. 78.
- (61) 鄭彭年：《日本西方文化攝取史》，杭州：杭州大學出版社，1996年，頁24。
- (62) C. R. Boxer, *Portuguese Merchant and Missionaries in Feudal Japan, 1543-1640*, London: Variorum Reprints, 1986, pp. 22-23.
- (63) Giles Milton, *Samurai William: The Adventurer Who Unlocked Japan*, London: Hodder and Stoughton, 2005, p. 252.
- (64) Ilza Veith, "Englishman or Samurai: The Story of Will Adams", p. 25.
- (65) 亞當斯安排科克斯和伊頓為遺囑執行人，其遺言由日語寫成。亞當斯在平戶和逸見共有遺產(動產)五百英鎊，一半歸英國妻子，另一半留給日本妻子。參見 Robert Montgomery Martin, *China; Political, Commercial and Social in an Official Report to Her Majesty's Government*, Vol. 1, p. 301. 或見加藤三吾《三浦の安針》，頁247-248。
- (66) 安針町的居民一直在維護亞當斯的墳墓。“安針塚”(亞當斯墓)於1872年(明治五年)被整修。英國人威廉·艾略奧特·格里芬在1873年到達安針町時，仍能感受到亞當斯當年獲得的殊榮。1923年3月7日，“安針塚”被定為日本珍貴歷史遺跡。參見辻達也《日本の歴史・13・江戶開府》，頁258。

埃迪爾：記錄早期澳門風貌的法國銀版攝影師

芭芭拉*

銀版攝影術的發明

1838年，達蓋爾 (Louis Jacques Mandé Daguerre, 1787-1851) 在巴黎出版了一本手冊，介紹他所發明的銀版攝影術 (daguerreotype)。這種攝影方法需將表面拋光的鍍銀銅版置於暗箱 (camera obscura) 內，曝光一段時間後，即可獲得一張無法複製的照片 (正像)。他在簡介手冊中寫道：“有了銀版攝影術，人人都能拍攝自己的城堡或鄉間別墅的一景並將影像供人觀賞。我們將收藏各式各樣的照片，由於照片精確無比，能忠實呈現所有細節，而且不會被光線改變，繪畫無法與之相提並論，它在人們心目中將愈發珍貴。我們甚至可以拍攝肖像 [.....]。”

達蓋爾多才多藝，擅長繪畫、平版畫與舞臺設計。他在擔任著名全景畫家普雷沃 (Pierre Prévost) 助理期間 (1807-1815年)，接觸了暗箱技術。他所繪製的舞臺佈景深受歡迎，被用作當時許多戲劇表演的佈景。

1816年至1822年，達蓋爾擔任巴黎歌劇院和曖昧喜劇院 (Théâtre de l'Ambigu-Comique) 的首席舞臺設計師。他的舞臺設計，尤其是富有創意的燈光效果，博得劇評家一致好評。達蓋爾的聲名不脛而走，成為炙手可熱的舞臺設計師。



達蓋爾像 (石版畫)

Grevedo 1837年製作，Lemercier印刷，法國攝影協會出版。

在這段“攝影的史前時代”，世界上最重要的發明當屬1822年達蓋爾與另一位名畫家布東 (Charles-Marie Bouton) 聯手打造的雙面佈景 (Diorama)。“Diorama”是達蓋爾以古希臘文的字根拼湊而成的新辭，原意為“雙景”。這是一種兩面皆有圖畫的巨幅佈景，可藉助巧妙的燈光效果產生出乎意料的變化。舉例而言，如果光源

* 芭芭拉 (Barbara Staniszewska)：獨立研究員，畢業法國巴黎索邦大學，是法國畫家博爾傑 (1808-1877) 研究專家。曾多次參與在巴黎、里斯本、香港、澳門等地舉辦的專題研討會，曾為亞洲集美藝術博物館、美國邁阿密大學愛情藝術博物館、澳門《文化雜誌》等撰寫多篇文稿。在攝影歷史方面，主要集中於對法國銀版攝影師埃迪爾 (1802-1877) 的研究。

來自前方，佈景將呈現日間景象；當光源來自後方時，佈景將自動轉換為夜景。這種創造逼真錯覺的透視畫法 (trompe-l'œil) 令觀眾如癡如狂，雙面佈景紅火一時，達蓋爾不僅名揚四海，還於1824年榮獲法國國王查理十世頒發榮譽勳章。在英國和美國，都有人做照相同的原理製作了雙面佈景。

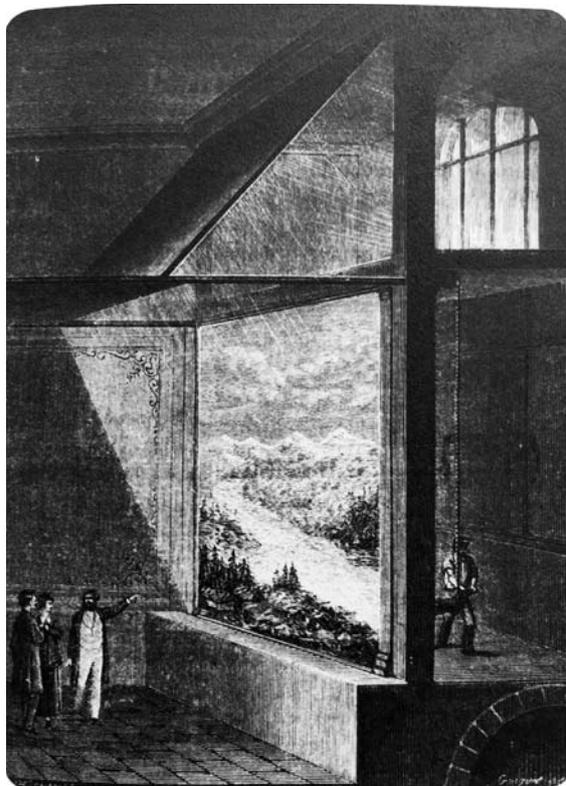
攝影的誕生

暗箱是達蓋爾畫舞臺佈景時採用的工具之一。他從1820年代中期開始尋找把暗箱投影持久固定在毛玻璃上的方法；否則的話，影像本身祇是暗箱外景象的反向投影，轉瞬即逝。

在同一時期，多產的發明家涅普斯 (Nicéphore Niépce, 1765-1833) 鍥而不捨地進行攝影實驗，試圖改良他從1816年開始鑽研的日光蝕刻法。他將石刻版畫技術用於印刷。1827年，涅普斯將暗箱投影成功地固定在塗有一層天然瀝青的拋光錫板上。他利用了天然瀝青在光線照射下會變硬的原理，但是這種照片需要8-10小時的曝光時間。涅普斯稱之為日光畫 (heliography)。

達蓋爾從巴黎光學儀器商雪弗萊 (Charles Chevalier) 口中得知涅普斯的發明，並在其撮合下於1826年首次與涅普斯會面。雙面佈景的成功使兩人一拍即合，頻繁通信。後來，儘管雙方皆非心甘情願，卻仍建立了合作夥伴關係，攜手鑽研透過光和化學作用創造永久影像的方法。根據雙方簽署的合約條款，達蓋爾設法改良涅普斯於1827年發明的技術，一直到1833年涅普斯逝世。實際上，涅普斯的攝影術所需曝光時間太長，過低的感光性註定其無法獲得廣泛應用。無論如何，達蓋爾藉助涅普斯的研究，改善了他所發明的銀版攝影術。

法國物理學家兼政治人物阿拉戈 (François Arago) 於1839年1月7日法蘭西科學院會議時宣佈了銀版攝影術的發明。因此，歷史上通常以這一天作為攝影正式誕生之日。然而，此發明背後



達蓋爾透景畫

引自路易斯·費基埃版畫：“科學奇蹟或現代發明的民間描繪”，巴黎1869年，Jouvet 與 Cie 出版。

的劃時代技術要到同年8月19日才由阿拉戈公諸於世。他在一場名留青史的法蘭西科學院與藝術院聯合會議中，向當時法國學術界精英以及爭先恐後慕名而來的民眾，揭曉了這項新發明的奧秘。阿拉戈滔滔不絕地細數銀版攝影術的益處，他說道：“過去可能需要一大批繪圖師耗費二十多年的歲月，才能臨摹埃及底比斯、孟菲斯和卡納克古蹟上佈滿的數千幅圖文。有了銀版攝影術，祇需一人即可完成這項浩大的工作。”

當天公佈的銀版攝影技術細節似乎與魔術無異。攝影前的準備工作必須一絲不苟，鍍銀銅版的拋光過程尤為重要。隨後以碘蒸汽蒸薰鍍銀面，以產生具有感光性的碘化銀。銀版備妥後需在一小時內使用。攝影時將銀版置入暗箱，曝光十分鐘以上。從暗箱中取出後，還需經過顯像才能看到影像。先在暗室中接觸水銀蒸汽顯像，再

在鹽水或硫代硫酸鈉中定影。最後，再以氯化金為最終照片鍍金，加強保護。銀版攝影術一次祇能照一張正像，如需要另一張必須重覆上述整個過程。另一缺點是影像左右相反，如同我們在鏡中所見。

1839年9月19日，即銀版攝影術公佈的當天，法國國王路易-菲利浦聽從阿拉戈的建議購得該技術的專利，並免費供給全世界的人們(英國人除外)使用。這項新發明深受法國民眾的歡迎，光學儀器商店門庭若市，“短短幾天內，暗箱就變成供不應求的搶手貨”⁽¹⁾。銀版攝影的狂潮以驚人的速度席捲歐美，美國史上第一張照片攝於1839年9月16日，距離阿拉戈在巴黎發表該技術僅有二十八天。美國報刊首篇關於這項傑出發明的描述出自華爾胥(Robert Walsh Jr.)筆下，這名駐巴黎特派員在刊登於1839年3月5日《紐約美國人報》(*New York American*)的文章中，報導了參觀達蓋爾攝影工作室的過程。他寫道：“本月3日，達蓋爾先生特別恩准，讓我參觀實驗室。我在那裡整整一小時，觀賞了他的作品。我對這些作品的景仰真是筆墨難以形容。單憑陽光在其感光層上引起的作用，就能在十分鐘內完美複製想要的景物，我實在無法向讀者傳達映入眼簾的精緻畫面。其中有一幅塞納河雨景，橋樑、河岸、雄偉的建築等悉數入畫，逼真的影像令我萬分驚喜。沒有任何人能用手描畫出如此忠實的複製品。這次完成這件作品耗費了將近一小時，也就是說，與光線的差異成正比。

達蓋爾身材中等，體格結實，臉部表情很豐富。他為我解釋實驗的進展，滔滔不絕、條理清晰地舉出詳細的事實和論據，聲明該技術開發和成功應用的構想均為他個人所獨有。當我提到這些作品若在美國展出可能會帶來可觀的收益時，他說法國政府可能很快就會向他購買這項祕訣，並毫無限制地供世人流傳使用，果真如此，就完成了他的心願。法蘭西科學院代他向政府要求的金額為二十萬法郎。此前，他所畫的雙面佈景已經使他聲名大噪。”⁽²⁾

電報發明人摩斯(Samuel Morse)對銀版攝影術深感興趣，並藉着到巴黎旅行的機會透過華爾胥的安排與達蓋爾單獨會晤。1839年3月9日，摩斯向《紐約觀察家》(*New-York Observer*)投稿，文中對達蓋爾的發明讚不絕口：“黑白畫面極為細膩，無微不至，令人難以置信，連纖細的蜘蛛足都能明晰分辨。”

不久後，法國的這項發明也傳入中國人耳中。1839年10月19日，阿拉戈揭露這項劃時代技術後僅僅兩個月，在澳門出版的英文報紙《廣州新聞報》(*The Canton Press*)就轉載了華爾胥對達蓋爾採訪報導的全文。



達蓋爾攝影用椅，有頭枕的椅子可確保肖像攝影對象長時間保持靜止的狀態，這是達蓋爾攝影術的首要程序

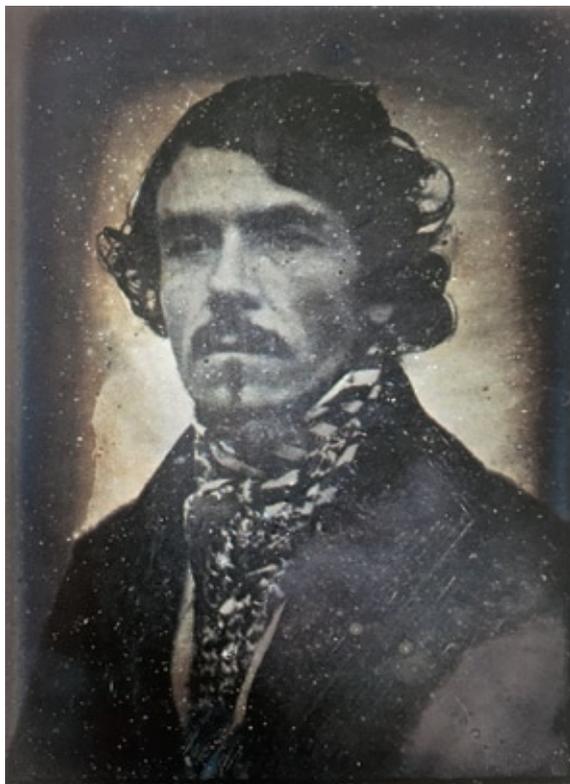
銀版攝影術對藝術家、 作家、科學家和旅行家的影響

阿拉戈於1839年8月19日公佈達蓋爾神秘技術的創舉，以及事前的宣傳，在藝術圈激起了褒貶參半的反應。銀版攝影術的擁護者和批評者互相對峙，一些藝術家認為攝影祇是將自然的影像固定下來的雕蟲小技，不登大雅之堂。學院派畫家德拉羅什 (Paul Delaroche, 1797-1856) 甚至宣稱“繪畫的喪鐘於今日敲響！”

的確，在整個1840年代，肖像照成為推動銀版攝影發展的主要力量。新興的中產階級趨之若鶩，他們認為拍攝的肖像比畫像客觀、廉價而且富有現代感。

著名畫家德拉克洛瓦 (Eugène Delacroix, 1798-1863) 起初對這項新發明懷有反感，但是好奇心終究戰勝了反感，遂允許其表弟 (也是畫家) 里斯內爾 (Léon Riesener) 與巴黎名攝影師納達爾 (Félix Nadar) 為他拍照。另一位畫家杜比尼 (Charles Daubigny, 1817-1878) 被銀版攝影深深吸引，很快就領悟到攝影將永遠改變藝術的概念，其忠實再現與清晰的本質，亦即客觀寫生的能力，將導致藝術的徹底轉變。他相信此後再也不能墨守在畫室裡學到的成規。杜比尼所繪的片斷式巴比松風景，在某種程度上可視為最早以繪畫來表達攝影體驗的作品。隨後的竇加 (Edgar Degas, 1834-1917)、卡耶博特 (Gustave Caillebotte, 1848-1894) 等印象派畫家則利用攝影技術來創造更大膽的藝術效果。

此外，這項新發明還可用來複製藝術品。以安格爾 (Ingres) 為首的許多畫家開始拍攝自己的畫。根據羅伯·德·孟德斯鳩 (Robert de Montesquieu) 的評論，庫爾貝 (Gustave Courbet) 將銀版攝影視為“具有記憶的明鏡”，這面鏡子成為他繪畫時的主要工具之一。他不僅拍攝自己的畫，還收藏他為畫裸女圖而僱傭的模特兒的照片。



用銀版攝影術製作的畫家德拉克洛瓦 (E. Delacroix) 像 里斯內爾 (L. Riesner) 攝，1842年，巴黎奧塞博物館藏。

不久後，出版業也注意到照片帶來的商機。雜誌紛紛透過刻版印刷刊登來自歐洲各國甚至其它地區的大量攝影報導。1841到1843年間出版的《達蓋爾漫步》(Excursions Daguerriennes) 是史上第一份以照片作為插圖的刊物，兩年間共發表了一百一十幅以銀版攝影術拍攝的照片。

作家們當然也對此感到好奇並加以評論，其中不乏對其口誅筆伐者。1859年，著名詩人波特萊爾 (Charles Baudelaire) 批評人們爭相拍攝肖像的風尚，他寫道：“整個社會就像自戀狂，一窩蜂衝到自己留在金屬版上的微妙影像前顧影自憐。”波特萊爾聲稱攝影祇是“所有不成材藝術家的避難所”。儘管如此，攝影術還是征服了當時知識界的眾多精英。另一位著名詩人拉馬丁 (Lamartine) 在看到所羅門 (Adam Salomon) 的攝影作品後從此對照片刮目相看，甚至賦予它詩

意的層面：“自從我欣賞過那些由一股陽光攝下的美妙肖像後，我再也不能說那祇是一門雕蟲小技；那是藝術，甚至優於藝術，那是藝術家與太陽合作攫取的一種陽光現象。”

根據攝影師納達爾的轉述，法國文豪巴爾札克 (Honoré de Balzac) 迷信一種幽靈之說，他擔心照片會竊取他的一部分本質。當他終於願意被拍照時，他擺出了一個看來頗為浪漫的姿勢：為了保護自己他轉頭不看攝影機，襯衣敞開，手擺在胸前心臟位置。雨果 (Victor Hugo) 則深信照片是發揚和推廣其作品的有效媒介。

19世紀藝術家與作家對銀版攝影褒貶不一，科學家們則相反，他們興致勃勃，認為這是有助於科學研究的絕佳工具。正如蘇珊·巴爾熱 (Susan Barger) 在其《精細複雜的操作：銀版攝影術的科學審查》一文中得出的結論：“當時的科學家將銀版攝影用於記錄事件及保存科學發現相關資料。”⁽³⁾ 在人類學、考古學、醫學等不同領域，銀版攝影術獲得了廣泛應用。

埃迪爾：旅行家兼業餘攝影師

當時攜回旅途所攝照片的那些人，大部分是業餘攝影師。為法國首份專業攝影雜誌《光》(La Lumière) 撰寫評論的恩斯特·拉崗 (Ernest Lacan)，為業餘攝影師做了如下定義：“對我而言，業餘攝影師是出於對藝術的摯情而培養出對攝影的熱愛之人。真正愛好藝術的人，可以熱衷於繪畫、雕塑、音樂，或者攝影。業餘攝影師在對這門藝術做過詳盡、明智、理性的學習之後，決定不要浪擲時間或金錢(走專業之路)，而終究達到了與他的老師並駕齊驅甚至青出於藍的境界。”

埃迪爾 (Jules Itier, 1802-1877) 就是這樣的一位業餘攝影師。他在攻讀博物學和農學之後，成為一名海關督查。1843年12月12日，他在秘書拉沃雷 (Charles Lavollée) 陪同下從布列斯特乘軍艦“驚笛號”(Sirène) 前往中國。埃迪爾是法國全權公使拉萼尼 (Théodore de Lagrené) 所率



用銀版攝影術製作的巴爾札克 (H. de Balzac) 像
Louis-Auguste Bisson 攝製於巴爾札克住所，1842年。

領的外交使團之一員，負責貿易談判，尤其是關稅和航權談判。作為第一次鴉片戰爭的戰敗國，中國於1842年8月29日簽署的《南京條約》中給予英國許多特權。有鑑於此，法國國王決定派遣拉萼尼赴華進行談判，以期獲得類似中英《南京條約》的通商特權。1844到1845年間，埃迪爾以銀版攝影術在華南的廣州、黃埔和澳門等地拍攝的照片，被認定是中國有史以來第一批照片。這些作品起初鮮為人知，一直到1971年，埃迪爾的後代才決定將之售予法國攝影博物館首任館長法熱 (André Fage)，從此珍藏於這座位於比耶夫雷 (Bièvres) 的博物館。這批照片共有三十七張，為公共典藏銀版照片數量最多者，但是該館並未於收購後隨即出版圖冊。七年後，設於巴黎的法國國家圖書館展出了在中國拍攝的珍貴史料，展品包括數張埃迪爾的作品。展覽結束後，熱衷此道的收藏家吉蒙 (Gilbert Gimon) 在1979年和1980年的《攝影的魅力》(Prestige de la Photographie) 雜誌中陸續發表了兩篇論文，首開埃迪爾攝影作品研究之先河。

1802年4月8日，埃迪爾出生於法國巴黎。其家族發源於法國東南部，定居於上阿爾卑斯省塞爾 (Serres) 已逾兩個世紀。埃迪爾家族堪稱“海關世家”，許多家庭成員都是在海關任職的高階公務員。1809年，埃迪爾在巴黎拿破倫高中小學部註冊開始上學，十七歲那年在馬賽完成學業。他對科學的熱愛始於在馬賽求學期間，可能是受到畢業於法國名校綜合理工學院的舅父杜布瓦 (Dubois-Aymé) 的啟發。然而，埃迪爾仍然忠於家族傳統，1819年在馬賽海關總署開始了職業生涯(當時的署長就是杜布瓦)，並於1857年晉陞至總督察。根據《馬賽科學、文學與藝術院備忘錄》(*Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Marseille*) (19世紀期刊) 的記載，埃迪爾對科學的興趣於1836年復燃：“他對科學的珍貴直覺很快就復甦了，他手持地質學家的鐵鎚在山中四處勘察，游移於海關工作與科學調查之間。”⁽⁴⁾ 吉蒙在論文中對他作了如下描

述：“他始終無師自通，尤其是在科學領域，他吸收新知的能力世間少見，想必也擁有過人的記憶力。”⁽⁵⁾

1837年起，埃迪爾先後加入巴黎科學與藝術學會 (1837年)、伊澤爾省統計學會 (1837年)、法國地質學會 (1840年)、薩瓦省皇家學院 (1841年)、里昂科學大會 (1841年) 等學會，十分活躍。在他私人文獻中發現的一張手稿提及他當時在佩皮尼昂 (Perpignan) 的科學家圈子裡結交的數名好友，都維持了長久的友誼。1839年公佈銀版攝影術的阿拉戈，也是這個圈子裡的重要人物。埃迪爾可能透過親戚的引介認識了擔任歷史文物總督察長的作家梅里美 (Prosper Mérimée)。梅里美將銀版攝影術視為記錄歷史建築不可或缺的工具。這段友誼很可能幫助埃迪爾熟悉了這項新技術，在1842年11月的塞內加爾之旅中，“受到當地建築的誘惑，埃迪爾決定開始攝影”⁽⁶⁾。這趟旅程，以及1843年的法屬圭亞那和瓜德羅普之旅，在埃迪爾啟程訪華之前為他提供了熟練攝影技巧的機會。

埃迪爾於1844年8月15日在澳門登陸。他在日記中寫道：“現在是早上11點。艦隊的船隻在水中搖晃；我們終於要踏上中國的土地了！大批群眾湧向法國外交使團即將登陸的南灣碼頭。中國的神祇似乎在冥冥中保佑我們，法國特使並非左腳先踏上中國的土地，而是右腳先着地，大吉大利。在場專門負責記錄這一預兆的數名華人確認他是右腳先着地，對他們而言，這確保本團的任務將圓滿成功。最偉大的探險之成敗竟然繫乎一線之間！”⁽⁷⁾ 比埃迪爾早六年抵達澳門的畫家博爾傑 (Auguste Borget, 1808-1877) 負責以畫筆重現這歷史性的一刻，此畫曾刊登於1844年11月30日《畫報》(*L'Illustration*) 雜誌⁽⁸⁾。

埃迪爾與許多法國旅行家兼業餘攝影師一樣，藉着駐外工作的機會勤練新習得的銀版攝影術，這帶給他們極大的樂趣。埃迪爾在遠東旅行三年後攜回一百多張銀版照片，囊括形形色色的主題和富有建築研究價值的風景照。



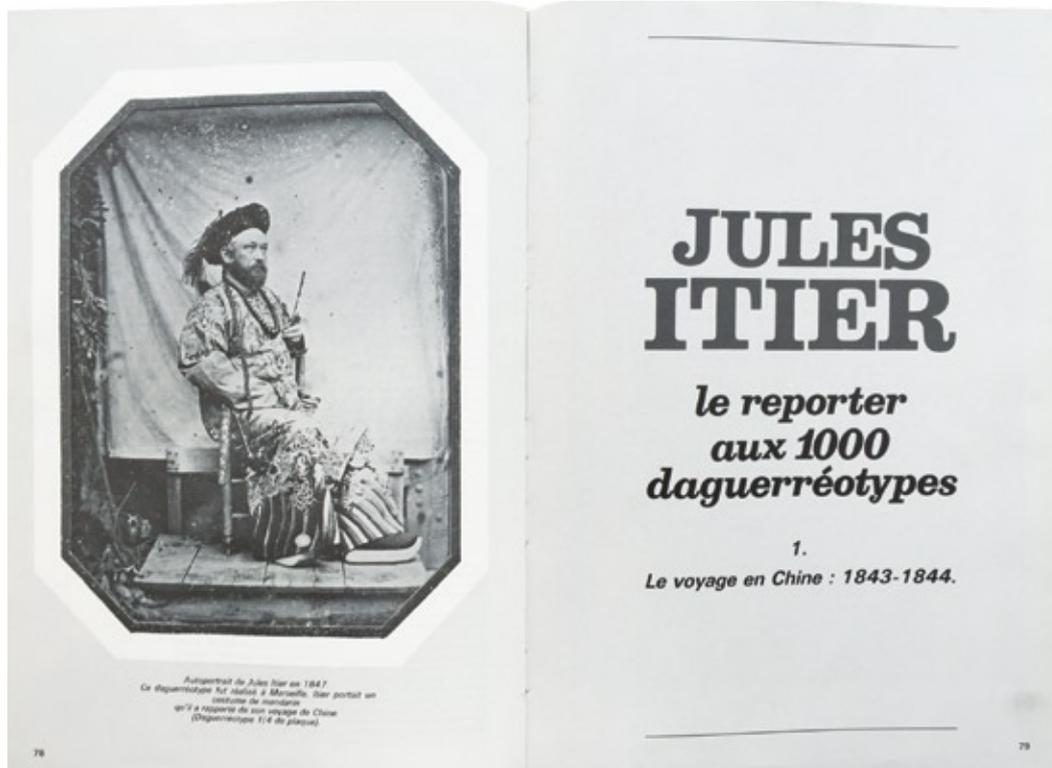
埃迪爾自拍官服照，1847年於馬賽，私人收藏。



埃迪爾手書說明：“澳門南灣一景，影像左右相反（左則可見總督府）”，澳門藝術博物館藏。



埃迪爾手書說明：“澳門南灣一景正像”，法國攝影博物館藏。



拍攝了千張銀版照片的攝影記者：1843-1844年中國之旅 Gilbert Gimont 著，刊載於《攝影的魅力》第8期，1979年。

1990年，法國攝影博物館館長法熱親自策展，在澳門展出該館珍藏文物並出版圖冊，埃迪爾的作品終於在澳門亮相並廣為人知。2006年4月12日，澳門藝術博物館首任館長吳衛鳴在巴黎的一場公開拍賣會上購得《澳門南灣風光》，他深知這張照片的歷史價值，這張就人們所知南灣最早的照片從此成為該館典藏珍品。

埃迪爾在大部分銀版照片的卡紙裱框上親手寫下所拍攝的地名和人名。例如澳門藝術博物館收藏的《澳門南灣風光》就帶有下列手寫字樣：“澳門南灣一景，影像左右相反（左側可見總督府）。”位於比耶夫雷的法國攝影博物館藏有兩張類似的照片，一張也是左右相反，另一張則是“正常”的影像。由於銀版照片是單張正像，無法用相紙沖洗複製，祇能透過刻版印刷的方式來傳播，因此，埃迪爾通常一次拍攝兩張照片，以便自己保存其中一張：“我決定幫他們拍

攝合照，並且拍攝兩張，以便隨後自己保留其中一張。”⁽⁹⁾要矯正銀版攝影左右相反的影像，必須在相機的毛玻璃和鏡頭之間放一面鏡子，但是埃迪爾很少這樣做。一般而言，法國的銀版攝影師似乎都偏愛左右顛倒的影像。

在厚達三冊的《埃迪爾日記》中，他詳細描述每一張照片並記錄其拍攝背景。1844年10月28日那一頁有如下記載：“我一整天都在澳門各景點及其周圍拍照：南灣沿岸、媽閣廟、內港以及雜貨舖林立的街巷，為我提供了富有拍攝價值的主題。”⁽¹⁰⁾為了拍攝現藏於法國攝影博物館的《澳門南灣風光》，他必須從高處遠眺南灣全景，而澳門藝術博物館所藏的那一幅相對而言屬於近景。他還改變了這幅近景的構圖，將焦點更多地放在前方的一群人物（可能是漁夫）以及後方的建築上。人物一字排開，如同帶狀的壁畫一般；後方的一列新古典風格建築，包括照片左側正對聖

伯多祿炮臺的總督府。這些樓房多半出租給為英國東印度公司工作的英國貿易商。漁夫與風景自然地融為一體，為畫面注入了生命。在法國攝影博物館收藏的另一幅照片（正向照片）中，前方人物圍成一圈，作談話狀。

1860年起，比特（Felice Beato）、湯姆森（John Thompson）、米勒（Milton Miller）等攝影師紛紛將南灣風光入鏡。蛋白相紙被引進澳門可能是形成這股風潮的原因之一。對於為外國顧客繪製時興南灣風景圖的中國畫家而言，攝影祇是一種複製的手法，不論其複製對象是南灣沿岸樓房的建築裝飾細節，還是人物，都祇是複製品。早在1844年，就有畫家開始以銀版肖像照片臨摹作畫。這些照片有的是由拉萼尼通商使團成員從

法國帶來，有的是在他們旅華期間所攝。⁽¹¹⁾

除了南灣之外，澳門還有另一個備受畫家和攝影師青睞的地標，即媽閣廟。埃迪爾稱之為“大廟”。他將整座廟內外徹底勘察後，決定拍攝廟門。直向構圖凸顯出媽閣廟的建築結構、周圍的樹叢和廟前階梯旁的人物。澳門媽閣廟門一景（法國攝影博物館收藏）是一張左右相反的影像。博爾傑於1838年11月6日畫的一張素描採用了相同的取景。他以埃迪爾的這張照片作為範本，創作了澳門媽閣廟系列素描與油畫。此外，埃迪爾還拍攝了媽閣廟的另一部分（法國攝影博物館收藏），建築裝飾細節的特寫在黑色背景襯托下格外醒目。

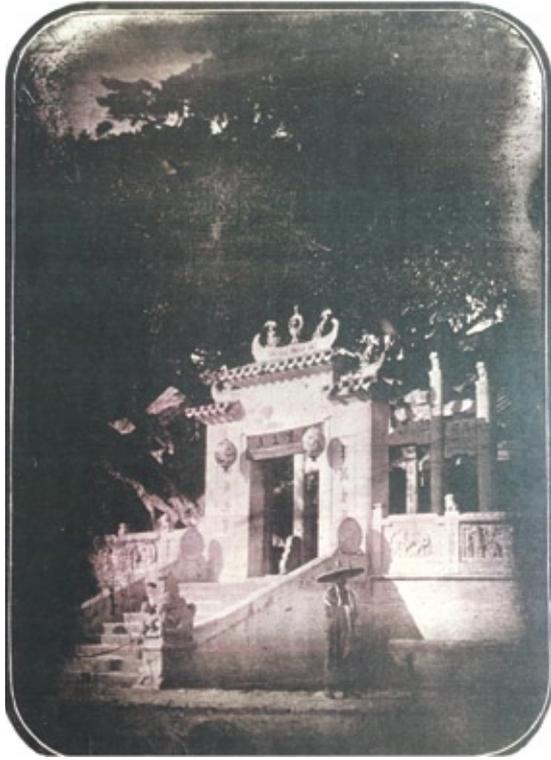
當地人樂於參與埃迪爾的攝影試驗，在自己的

生活環境中，應攝影師要求擺出自然的姿勢。“這兩天，我用銀版攝影術拍攝了澳門最引人注目的面孔。街上的人們非常和氣地回應我的種種要求，許多當地人允許我為他們拍照。”⁽¹²⁾他在日記裡還寫道：“在第三座廟裡，我看到一座精雕細琢、非常優美的白色大理石陵墓，其頂端有一尊正在哺育嬰兒的觀音像。我正準備照相的時候，有兩名剛剛完成禮佛儀式的和尚走過來，對着照相機左瞧右看，要我解釋攝影的方法；他們用手勢表示贊成我想做的事，其中一個甚至同意站在鏡頭的視野範圍內不動。”⁽¹³⁾後來，有華人入畫的照片性質改變了。1842年南京條約簽訂後，五個通商口岸（廣州、廈門、福州、寧波、上海）開始出現西方人的蹤跡，攝影隨之迅速發展。然而，這些西方人對建築物、風景和異國情調的風光更感興趣，換句話說，就是明信片的前身。1858到1865年間，為了立體西洋鏡的需要，特別



《埃迪爾1843-1846年中國之旅日記》

Dauvin & Fontaine 出版（共三冊），巴黎1848-1853年。



澳門媽閣廟一景 法國攝影博物館藏

拍攝了一些故意將中國主題嵌入刻板框架內的照片。

儘管埃迪爾在日記中提到了市場和寺廟內部，在其銀版照片清冊中卻找不到相應的照片。或許被他稱為澳門“市場”(Bazar)的窄巷並不適合拍攝銀版照片。無論在室內還是室外從事銀版攝影都有重重限制，例如所需光線強度以及拍攝對象必須在一段相當長的時間內保持相同的姿勢，都可能是他無法在上述場所拍照的原因。

不論獨照還是合照，肖像在埃迪爾銀版照片收藏中寥寥無幾。保存風景或建築物的照片並不困難，而肖像照則另當別論，因為被拍攝的人通常想保留自己的照片。在那個時代，肖像被視為僅供家人觀賞的個人私藏物品。

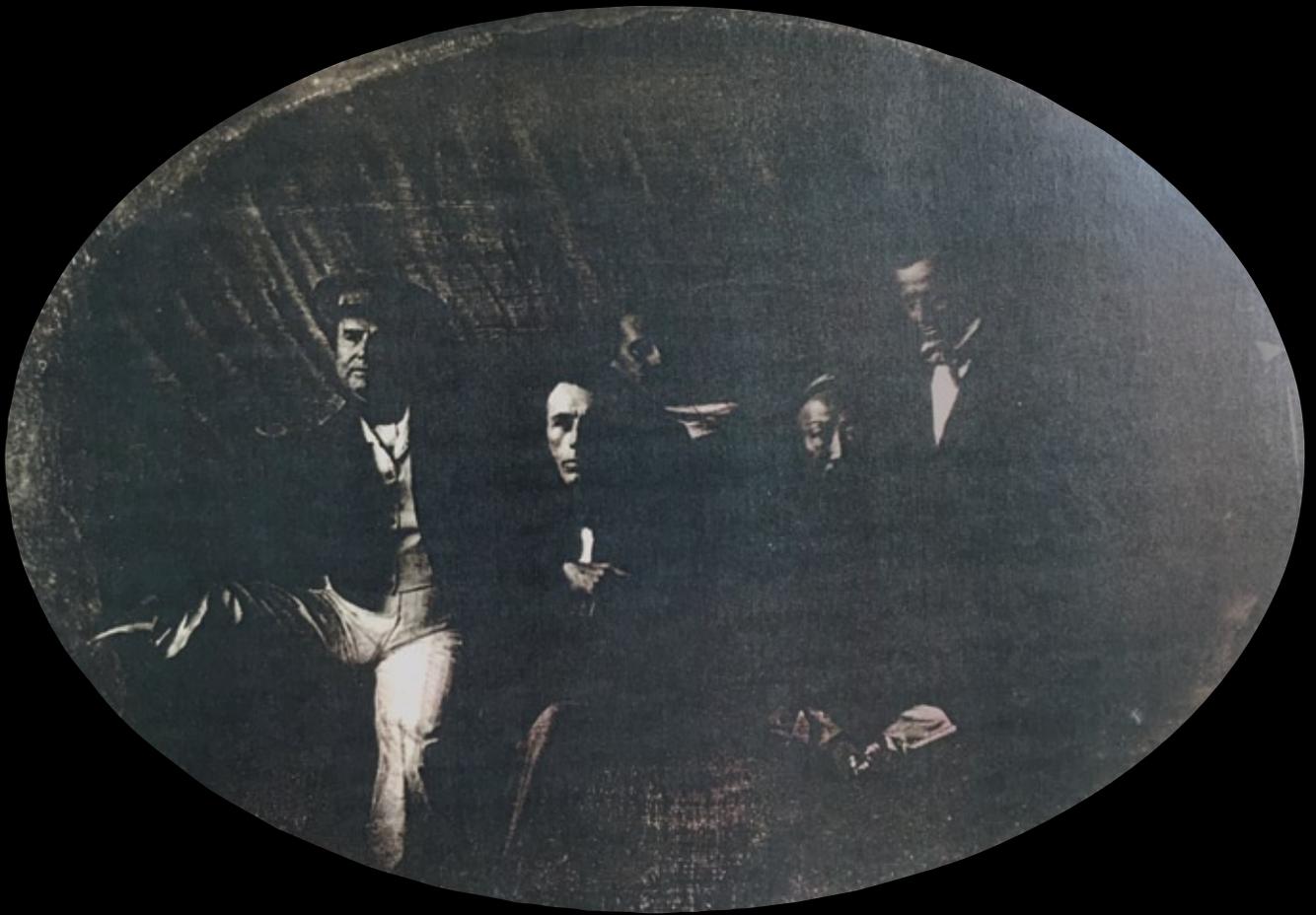
埃迪爾堪稱大膽的佈局使他的某些照片超越了文獻記錄的範疇，跨入了藝術的領域。比如在1844年10月24日中法全權公使在阿基米德號上簽署黃埔條約(法國攝影博物館收藏)的背面，

埃迪爾親筆記下每個在場人物的衣着和位置。他的日記揭露了拍攝內幕：這張照片是在餐後休息時間拍攝的，“在阿基米德號(Archimède)的軍官餐廳享受了豐盛的饗宴，滿足了當天所需的享樂。席間，貴賓們按例暢快飲用滋補強身的葡萄酒和香檳酒，若非過於昂貴，中國人一定會鍾情於此杯中物”⁽¹⁴⁾。酒足飯飽後，法國全權公使拉萼尼和清朝欽差大臣兩廣總督耆英才在這艘法國軍艦上簽署了黃埔條約。埃迪爾繼續寫道：“[.....]雙方再次會晤[.....]，我利用這個機會拍攝了一張耆英、拉萼尼公使(T. de Lagrené)、塞西爾艦長(Cécile)、一等秘書斐列勒(Marquis de Ferrière le Vayer)及翻譯加略利(Callery)的合照。接着我分別為耆英和黃恩彤(耆英的幕僚)拍照，我原想自己留下照片，卻糊裡糊塗地給他們看了照片，從那一刻起，我再也不能拒絕他們的懇求。耆英高興地對着自己的照片微笑，看着正在與他握手的我，大聲說多謝多謝。”⁽¹⁵⁾

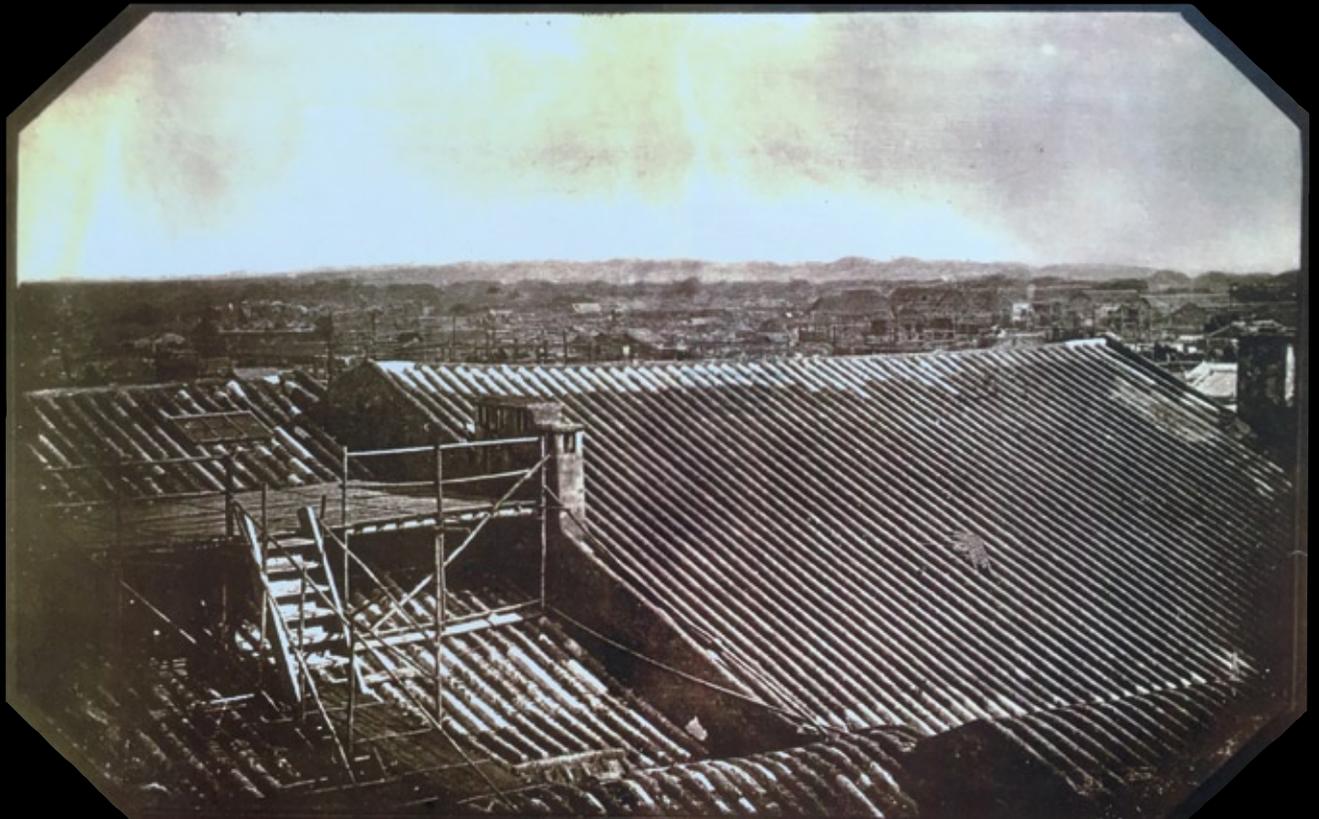
合照中的人物各擺不同的姿勢，均遵守外交禮儀規範，依官階和地位而定。埃迪爾創造了一個非常均衡的構圖。耆英與拉萼尼居中而坐，士思利在他們右側，加略利站在左側，在左右邊劃出界限。斐列勒站在拉萼尼後方，採用傳統油畫肖像常見的四分之三側面站姿。塞西爾一隻腳輕鬆地踩在凳上，略為緩和畫面的嚴肅氣氛。塞西爾和加略利的白衣及拉萼尼臉上的光，與背景船尾的黑暗形成明顯對比。明暗法的運用讓人物看來更有深度，同時營造出神秘感。

埃迪爾拍攝的人物合照和風景都展現了非凡的藝術視野和高超的攝影技巧。此中傑作首推幾幅帶有人物的優美南灣風光，以及十分出色的廣州屋宇廣角全景圖。

作為“旅行者的利器”，達蓋爾相機曾經轟動一時，但其熱潮卻十分短暫。相機的重量是其一大缺點，笨重而不易攜帶，也不適合戶外使用。提到銀版攝影術，人們便會聯想到1840年代的第一代遊歷攝影師。1850年以後，銀版攝影術便逐漸被可複製的相紙攝影技術取代。



“雙方代表：翻譯加利略、兩廣總督耆英、公使館一等秘書費列勒、拉尊尼公使及塞西爾艦長在阿基米德號 (*L'Archimède*) 軍艦上會晤，簽訂中法條約”。



“廣州全景” 埃迪爾攝，1844年，法國攝影博物館藏。



法國駐中國公使拉萼尼 (T. de Lagrené) 私人收藏

埃迪爾將工作的餘暇完全奉獻給攝影，但由於他精通關稅事務，因此得以參與中法通商條約的談判。此外，他還對中國市場和當地的工業進行了調查研究，尤其是在葡萄種植和各種可用於紡織的天然植物纖維方面。他在日記中記載了深入觀察的心得，並將研究結果發表於多份專業期刊。結束中國之行返法後，他曾經在多個學會公開演講。

埃迪爾因病決定回國，不再隨著外交使團繼續訪問 南京條約 後開放的其他通商口岸(主要是廈門、福州、寧波和上海)。他在途經新加坡、爪哇和婆羅洲、南越、印度和埃及的漫長旅程後，終於在1846年2月安然返鄉。

【註】

- (1) Bertrand Lavédrine編著《瞭解和保存舊照片》(*Connaitre et conserver les photographies anciennes*)，歷史及科學研究委員會，巴黎：2007年，頁35。
- (2) Edwin K. Lai著 暗箱的歷史與早期中國攝影 (The History of the Camera Obscura and Early Photography in China)，載 Jeffrey W. Cody 與 Frances Terpak 編著《丹青和影像：早期中國攝影》(*Brush & Shutter: Early Photography in China*)，洛杉磯：The Getty Research Institute 出版，2011年，頁21。
- (3) Susan Barger 著 精細複雜的操作：銀版攝影術的科學審查 (Delicate and Complicated Operations: The Scientific Examination of the Daguerreotype)，載 John Wood 編著《銀版攝影術發明一百五十週年紀念特輯》(*The Daguerreotype A Sesquicentennial Celebration*)，Iowa大學出版社出版，1989年新版，頁97。
- (4) Michel Boyé著《旅行家兼攝影記者埃迪爾》(*Globe-Trotter et Reporter, Jules Itier, 1842-1846*)，特展圖冊，波爾多海關之家，1991年，頁6。
- (5) (6) Gilbert Gimon著 銀版攝影師埃迪爾 (Jules Itier daguerréotypiste)，載《攝影史》(*History of Photography*)，第5卷第3期，1981年7月，頁225；頁227。
- (7) Jules Itier著，《埃迪爾1843-1846年中國之旅日記》(*Journal d'un Voyage en Chine en 1843, 1844, 1845, 1846*)，巴黎：Dauvin & Fontaine出版，1848-1853年，第一冊，頁245-246。
- (8) Barbara Staniszewska-Giordana著 博爾傑：一位法國畫家眼中的華南 (葡文版) (“Auguste Borget, A Visão de um Pintor no Sul da China”)，載《文化雜誌》外文版第39期，澳門：2011年，頁36。
- (9) Jules Itier著《埃迪爾1843-1846年中國之旅日記》(*Journal d'un Voyage en Chine en 1843, 1844, 1845, 1846*)，巴黎：Dauvin & Fontaine出版，1848-1853年，第二冊，頁115。
- (10) Jules Itier著《埃迪爾1843-1846年中國之旅日記》(*Journal d'un Voyage en Chine en 1843, 1844, 1845, 1846*)，巴黎：Dauvin & Fontaine出版，1848-1853年，第一冊；頁331。
- (11) Barbara Staniszewska-Giordana著 博爾傑：在中國的一年，1838-1839 (葡文版) (“Auguste Borget, A Year in China (1838-1839)”)，載《文化雜誌》外文版第38期，澳門：2011年，註36，頁38。
- (12) Jules Itier著《埃迪爾1843-1846年中國之旅日記》(*Journal d'un Voyage en Chine en 1843, 1844, 1845, 1846*)，巴黎：Dauvin & Fontaine出版，1848-1853年，第一冊，頁321。
- (13) Jules Itier著《埃迪爾1843-1846年中國之旅日記》(*Journal d'un Voyage en Chine en 1843, 1844, 1845, 1846*)，巴黎：Dauvin & Fontaine出版，1848-1853年，第二冊，頁57。
- (14) Jules Itier著《埃迪爾1843-1846年中國之旅日記》(*Journal d'un Voyage en Chine en 1843, 1844, 1845, 1846*)，巴黎：Dauvin & Fontaine出版，1848-1853年，第一冊，頁324-325。
- (15) Jules Itier著《埃迪爾1843-1846年中國之旅日記》(*Journal d'un Voyage en Chine en 1843, 1844, 1845, 1846*)，巴黎：Dauvin & Fontaine出版，1848-1853年，第一冊，頁325。

隋代發現的高華嶼 實為釣魚島新證

施存龍*

一、先秦至三國所謂已抵琉球的記載不能證明中國人已發現了釣魚島前身

某些模糊記載當作原始發現的依據均不宜作為國際交涉中應用的歷史說辭。

1. 梁嘉彬先生對中國海疆的沿革，做了很多研究考證工作，有不少貢獻，但也有些我認為不成熟或可定為錯誤之論。他認定《禹貢》中的“鳥夷”，秦漢著述中“三神山”的瀛洲，《後漢書·倭傳》的“東鯤”，三國時吳國所稱的“夷洲”，魏國所稱的侏儒國，晉代所稱“綜嶼”、“紵嶼”，隋唐的“流求”，來唐日本貢使所稱的“留仇”“流虯”，都應是今琉球，而不允許指今臺灣或包括有臺灣，並認為“臺灣島被國人一般知曉，應在南宋淳熙間”。梁認為戰國秦漢時的傳說性的海外仙島“瀛洲”就是琉球，其根據之一是：“以島上多綜紵樹為特徵，在晉時亦名綜嶼。晉葛洪《抱樸子·金丹篇》云：[……]可證晉之綜嶼即漢前之‘瀛洲’。”根據之二是晉代王嘉《拾遺記》對“瀛洲”提到的“淵”，就是琉球海溝；所稱的能噴水為千丈大魚指鯨魚，符合琉球有鯨魚情況。提到有樹名“隱木”，就是鐵樹，為今日琉球島名產，有相當詳細的描述。並且認為戰國時中國方士已有在琉球居住的：“琉球在徐福東渡前，亦早有我國方士集團遁其間。”⁽¹⁾若按梁認為戰國秦漢時的傳說性的海外仙島“瀛洲”即為古代的琉球群島

之邏輯，豈不是說中國人早在戰國時就已發現了琉球群島。中國大陸的人們去琉球群島途中，大都會遭遇隋代稱為高華嶼的島嶼，那麼也就意味著會發現該島嶼。其實，連最初記載徐福求神山的《史記·秦始皇本紀》，都認為“瀛洲”祇是傳說中的“神山”，並與山東半島海濱的海市蜃樓幻覺相聯繫。唐代、宋代人就質疑不信，如連富於想像的唐李白詩中都說“海客談瀛洲，煙濤微茫信難求”。⁽²⁾宋代務實政治家王介甫（安石）詩云“瀛洲、方丈、蓬萊不可求”，肯定那些神山虛妄。所以我認為此論判斷欠科學基礎，不能作為中國人發現琉球從而發現高華嶼之始的證據。梁先生又考定三國東吳孫權派衛溫、諸葛直率兵征討的夷洲和沈瑩所寫的《臨海水土誌》中的夷洲，就是“瀛洲”，也是指琉球。梁稱“日本、琉球俱為徐福所開闢”。⁽³⁾梁先生又定三國時所說的“裸國”是今臺灣。理由是古琉求多倭小人。這從臺灣原住民到清初還不穿衣服的情況反推，不無道理。但在太平洋南部開化滯後的島民也不穿衣服，可見這種情況豈祇臺灣原住民有？所以很難認定這一見解是準繩。故我認為《中國歷史大辭典》對該國的釋文是適當的：“裸國，古族名。《呂氏春秋·貴因》：禹之裸國，裸入衣出。《淮南子·墜形訓》：諸海外三十六國，自西南至東南方，有‘裸國民’。《三國誌·魏誌·東夷傳》中亦有‘裸國’。據諸書所述，此族蓋為東

* 施存龍，原國家交通部水運科學研究所學術委員、海洋發展戰略研究所兼職研究員。

南夷也。”⁽⁴⁾此釋文雖有含糊其辭未予落實的遺憾，但在沒把握的情況下，謹慎一點還是可取的。

2. 把東溟、大壑、東鯤壑等詞指為中琉海溝，不妥。鞠德源先生編著的《日本國竊土源流釣魚島主權辨》一書，和在中國民間保釣聯合會之“釣魚臺列嶼——中國固有主權領土大展”網頁文，無論為民間保釣還是為政府衛釣，都是添加正能量而做出貢獻的。但文中也有可商榷之處。在大展網頁上的第十四章“中國東海大陸架及釣魚列嶼資源篇”內稱：“中琉海溝(古稱東溟、大壑、東鯤壑、黑水溝，今稱中琉海槽、日本竊名“沖繩海槽”)。”⁽⁵⁾把東溟、大壑、東鯤壑等古地名指為中琉海溝，也不妥。按戰國時，《莊子·逍遙遊》開頭第一個地名就是“北溟”，是指北海，或北極之海。⁽⁶⁾那麼相對的“東溟”當然是指東海了。事實上歷代也都是當“東海”。

《文選 顏延之 車駕幸京口待遊蒜山作》詩曰“日觀臨東溟”⁽⁷⁾。按蒜山在今江蘇的鎮江市長江邊，筆者調查港口時曾登臨，這個小山頭現在遠離上海市長江口，當然不可能望見東海。然而在南朝時，海岸線並不像今天那樣遠伸上海市，而是在今揚州市、鎮江市一帶，所以說他是指東海無疑。又唐代李白詩《古風》：“黃河走東溟，白日落西海”，也是指東海。按唐代東海概念是包括今黃海的，所以可謂當時黃河入東海是不錯的。這些都涉及不到太平洋的中琉海溝。又，所謂“大壑”乃是先秦時《列子》記有個叫革的人答辯湯的問話中一個地名：“勃海之東，不知幾億萬里，有大壑，實惟無底之谷。”⁽⁸⁾這是一種傳說性的地名，《山海經·大荒經》亦有提及，但不能也不應確指中琉海溝，從而也無助於證明戰國時中國已發現琉球、發現釣魚島。至於鞠先生主張《山海經·海內北經》列姑射山就是釣魚島，本人已在《文化雜誌》八十九期上刊文論過了，茲不重覆。

二、《玄中記》的“蛇丘”不應作為晉代已發現釣魚島列嶼的證據

在復旦大學出版社工作的韓結根教授，於2014年7月出版了《釣魚島歷史真相》一書。該書在“是誰發現了釣魚島”一章中稱：“釣魚島及其附屬島嶼是中國人最早發現並予以命名的。”此話當然是對的。但接着說：“其中南小島，在晉代郭璞《玄中記》中便有文字記述。郭璞在《玄中記》中說：‘東海裡有個蛇丘，地勢險惡，大都很低濕。很多蛇居住在那裡，沒有人類居住。有的蛇長着人的頭、蛇的身子。’《玄中記》所說的東海‘蛇丘’就指的是南小島。[……] [施按：以下講唐宋筆記和小說也曾傳述此事，還講了清朝萬正色乘船經臺灣島附島去日本途中被漂到南小島，因與本文主題無密切關係，從略]雖然關於南小島的這些記載充滿着傳奇的色彩，但它絲毫不妨礙這座島嶼是中國人發現、命名並曾在島上活動過的歷史事實。”⁽⁹⁾該書在第九章頁173和十一章大事編年頁213，也都重覆提到此主張。但該書沒有說此島就是郭璞發現或郭璞認為誰發現的，不言的含意就是至遲在西晉時發現了南小島，也就等於發現了旁邊的釣魚島本島。韓先生以上寫的是白話譯文。查原文是：“東海有蛇丘，地險，多漸洳，眾蛇居之，無人民，蛇或人首而蛇身。”《玄中記》原書沒有完整傳世，祇有被各書徵引的輯本。本文引自唐代歐陽詢《藝文類聚》。⁽¹⁰⁾韓書認為《玄中記》是中國人最早發現釣魚島列嶼的記載，此說是否是真相呢？我們有必要先對《玄中記》及其作者作一簡要分析，然後對立說該島作一評估。

郭璞生活在兩晉時期(晉武帝咸寧二年至晉明帝太寧二年，西元276-324年)，字景純，河東郡聞喜縣(今山西省聞喜縣)人，建平太守郭瑗之子。他兩晉時期都任官，西晉末為宣城太守殷佑參軍，晉元帝拜著作佐郎，與王隱共撰《晉史》，後為王敦記室參軍。他也是著名學者，短促一生(四十九歲)中，個人著述甚豐，詩文著作多達百卷以上，數十萬言。他曾為《爾雅》、《方言》、《山海經》、《穆天子傳》、《葬經》作註，傳於世，明人有輯本《郭弘農集》。然而，他又是

個方士（正統的正一道道士），喜歡從事風水、天文、曆算、卜筮。他的喪命，就因用卜筮不吉為由，阻止駐守荊州的王敦謀反，被王敦所殺。為此，晉明帝特意在南京玄武湖邊建了郭璞的衣冠塚，名“郭公墩”。他還是位文學家，擅詩賦，被稱為遊仙詩的祖師。《詩品》稱其“始變永嘉平淡之體，故稱中興第一”；《文心雕龍》也說他“景純仙篇，挺拔而俊矣”。豈止詩賦，尤其是創作誌怪小說帶頭人。⁽¹¹⁾《玄中記》就是他這方面的代表作。

《玄中記》被視為我國較早的誌怪小說，上承遠古傳說，從《山海經》所載的殊方絕域、飛禽走獸、奇花異木、山川地理的神話演化而來，廣羅天下奇聞異事；它下啟六朝誌怪，書中內容所載多為後代誌怪小說所借鑒。由於它在撰述體例上的特殊形式，被劃歸為地理博物類誌怪小說。

論證日本竊佔釣魚島歪理和賣國份子媚日送土謬說，是一件嚴肅的學術著述，也是一項國際政治鬥爭。被《釣魚島歷史真相》一書奉為最早發現釣魚島列嶼的南小島前身的這則“證據”，居然是出於這樣一本誌怪小說中一則荒唐誌怪故事，實在令人遺憾。更遺憾的是，作者在正文第二章中強調聲稱：“雖然關於南小島的這些記載充滿着傳奇的色彩，但它絲毫不妨礙這座島嶼是中國人發現、命名並曾在島上活動過的歷史事實。”而且在書末後記中設防地說：“也許有人說，晉代郭璞的以及唐宋文獻中所記敘的‘東海蛇丘’，不一定就是指南小島。我們認為，在東海中，南小島一直以多蛇著聞，被稱為蛇島，據我們所知，再無其它島嶼在文獻中如此以多蛇見稱；如果說者不能舉出反證，那麼‘東海蛇丘’指的就是南小島，而且以地形看，南小島西北與東南地勢險峻，中間大部分平坦低濕，很適合蛇類生存，與文獻中‘東海有蛇丘，地險，多漸洳’頗脛合。我們自認為在書中對文獻的利用還是比較審慎的。”⁽¹²⁾

其實，中國境內以蛇島為地名的地方有多處，其中在海中的蛇島，最著名的且蛇最多的，

當推在大連市旅順口附近的一座。大連地方誌編纂委員會辦公室所編的《大連市情》，其扉頁政區圖繪出蛇島，在照片中也有蛇島彩色圖。⁽¹³⁾有本《海岸萬里行》的書介紹：“從大連港出發，繞過遼東半島尖端的老鐵山，向西約二十海里，有一個西北—東南向的小島，橫臥在海面上。這個無人居住的小島，面積約一平方公里。島上的樹枝上、草叢中、巖石縫內、開闊地上遍佈毒蛇，人們便把它稱為蛇島。蛇島是我國的一個重要自然保護區。蛇島上巖石嶙峋，它的西面和北面都是光禿禿的懸崖和峭壁，而在島的東南部，分佈着四條溝，它們把這一部分地面分隔成五道小的山嶺。這裡漫山遍野長滿了各種樹木。在那些低矮的小樹上，時常可以看到一些蛇一動也不動地盤繞在樹枝上，頭部靠近樹梢，微微仰起，繞在枝條上，這是蛇捕食小鳥時經常保持的一種姿態。有的樹上竟同時盤繞了十五、六條大小不等的蛇。島上的蛇都是清一色含有劇毒的蝮蛇。根據地質學家和生物學家的實地考察，發現蛇島的形成與地質變遷有着密切的關係。大約在幾萬萬年以前，現今的蛇島是與大陸連在一起的，不過那時的遼東半島與蛇島都被海水淹沒在海底。後來到了大約四萬萬年以前，這一地區開始成陸。蛇在‘滄海桑田’的變遷中被保存下來。蛇島是生物學家、地理學家嚮往的地方，也是富於探索精神的旅遊者嚮往的目標。”⁽¹⁴⁾另一書說：“蛇島又名小龍山島，位於旅順口西北二十五海里的海中，[……]島上究竟有多少條蛇，還沒有確切數字，據估計有五六萬條，隨地可見，觸目皆是。”“島上地形[……]為蝮蛇穴居提供了良好場所。島上氣候溫和，陰涼潮濕，便於蝮蛇活動。島上動物繁多，為蝮蛇帶來豐盛的美餐。”⁽¹⁵⁾

由於早在西漢武帝元封初年（約在元前109年）就開通了山東半島—遼東半島航線，旅順口港（當時名遼津）是往來船舶停泊的重要港口，⁽¹⁶⁾距其西邊僅二十五海里的蛇島應為附近漁民和過往運輸船、兵船船員獲知，尤其在其後的西晉時

期，應有更多的人所知。作為晉代博物地理學者的郭璞，是否借此實有蛇島見聞而創作“東海蛇丘”奇談，也很難說不可能。如果逐條實對實比證，則大連蛇島與釣魚島列島中的南小島情況不都合，不可輕率附會。

返觀南小島的蛇島，要把它當作釣魚島原始發現依據，更難接受。第一，它不是出於科學著述或正史，而是出於誌怪的文學作品。我再引一則《玄中記》，也是講東海的故事：“東方之東海有大魚焉；《廣記》引作：東方之大者，東海魚焉。行海者一日逢魚頭，七日逢魚尾，其產則三百里為血。[……]成玄英：莊子《遙逍遊》疏引‘作產三日，碧海為之變紅。’”這種魚生產魚仔所污染的產血，比現在萬噸級運石油船溢油污染海面面積還大。誇張想像力真是驚人。虛構故事不可信。第二，它說該島的蛇長得人面蛇身。這是不可能有的事物。第三，即使退一步去掉神話色彩，假設就指南小島，那麼它是在何年何月，由甚麼人在甚麼情況下被發現的？蛇丘又是何時改為南小島的？南小島又是怎樣亦稱蛇島的？將這樣無頭無腦的誌怪奇談用作外交交涉的論據，近乎開玩笑，既不符科學論證，更無助於國際宣傳。他的說法客觀上會起事與願違的副作用。

三、所謂清錢泳手抄沈復《浮生六記》的《海國記》是比日本人早了七十六年發現釣魚島之鼓吹有害無益。

2010年，我國媒體忽然沸沸揚揚傳出一個發現釣魚島屬於中國的新鐵證，刊發不少報導文章。據說山西一名高中畢業生彭令，以販賣舊書為業。2005年在南京朝天宮[施按：那裡為一雜貨市場，其中有舊書店攤]發現認為是清代沈復著作的文學作品《浮生六記》卷五佚文的錢泳抄件。[《浮生六記》是清代文學家沈復(1763-1825，長洲即今江蘇蘇州人)的自傳體長篇作品，被文學界稱為“小紅樓夢”。該《記》在流傳中佚失最後兩卷。]次年，他找北京大學歷史系教授辛德勇確認為錢泳手跡。2008年6月，他在香港

《文匯報》副刊發表《浮生六記》佚文的發現及初步研究一文。據彭令自稱：2009年10月下旬，臺灣保釣協會的專家、學者提醒彭令關注文獻中琉球資料部分，發現釣魚島屬於中國的證據。2009年12月3日香港《文匯報》刊發報導(清著佚文手跡面世比日本文獻早七十六年)鐵證釣魚島屬中國。2010年9月，太平洋學會專家審閱評估，明確為錢泳手跡。據稱2010年12月20日，文獻在北京以一千三百餘萬元被拍賣。對於這件被稱為“鐵證”的抄件，有的學者和官員大加捧場，但也有學者強烈反對並尖銳批駁。⁽¹⁷⁾

此後幾年，此事餘波未息，影響仍在起作用。如李子遲先生於2012年1月4日在新浪網發表博文《近年發現的《浮生六記·海國記》鐵證釣魚島是中國領土》，附帶同意隋代發現了釣魚島：“中國關於釣魚島的最早記載可追溯到千餘年前的隋朝，那時中國的臺灣和釣魚島鄰近着另一個獨立的國家叫琉球，隋煬帝曾派使臣朱寬召其歸順，又曾派陳棱、周鎮州等率軍攻打，行軍途中便經過了釣魚島。”但是該博文主題所大力宣傳的內容，卻是大吹此件具有中國比日本人發現釣魚島早七十六年鐵證的功能，其價值如同古代和氏璧。他聲稱：“經國內權威專家認定，書中記錄的清代使者出使琉球途中的所見所聞中，有六千二百多字出自《浮生六記》中第五記初稿《海國記》。專家在鑒定中一致認為，文中對釣魚島附近海域的描寫，清晰地勾勒出文稿成形時期我國國界的釣魚島段，內容真實可信，可作為我國自古即擁有釣魚島主權的又一鐵證。手稿也因為其獨特的文獻價值和藝術價值被譽為‘當代和氏璧’。《海國記》中記敘了沈復出使琉球的見聞。當船至中硫邊境時，他以五十五個字簡潔、生動地記載下釣魚島領域祭海的場景：‘十三日辰刻見釣魚臺，形如筆架。遙祭黑水溝，遂叩禱於天后。忽見白燕大如鷗，繞檣而飛。是日即轉風。十四日早，隱隱見姑米山，入琉球界矣。’”[文中錯別字“硫”為原文所有，不便代改。

該文稱當時“香港《文匯報》北京新聞中心記者彭凱雷、江鑫嫻12月2日電報導，再次讓《浮生六記》佚文裡挾主權明證震驚海內外。第二天，國內發行量最大的報紙《參考消息》頭版刊出黑體字“釣魚島屬於中國再獲文獻證明”的港報摘要轉載報導。隨後，國內《國際先驅導報》等紛紛跟進。一時間，海內外轉載報導有近百家媒體。”⁽¹⁸⁾

我認為，該件不僅客觀上極不利於確立我國早於隋代就原始發現釣魚島，而且並不具有能證明是我國領土的價值。坦白說，筆者過去未曾讀過《浮生六記》，這次也暫時不想參與佚文本身的辨偽，我祇就其中涉及釣魚島的五十五個字本身作研究。第一，假定這段佚文手抄本是真的，其情節僅僅是說在船上望見了釣魚臺即釣魚島，見識了一下航海迷信(向傳說中的宋代湄洲島上民女林默變成的海神祈求平安)，一樁平常小事，有甚麼值得大驚小怪的。比這描述得更為詳細的、時代早得多且可信性無可指責的明代及明以前的書籍有的是，該抄件沒有甚麼稀罕的。第二，說是可證比日本人發現早七十六年，這又有何價值？明初的琉球學者寫的航路指南、我國人寫的《順風相送》不是已證明代初比日本人發現早五百多年了嗎？筆者拙著提出隋陳稜船隊海員發現釣魚島前身高華嶼，不是已證明比日本人發現早一千三百多年了嗎？如果按所證早七十六年為準，豈不是在作踐自己，大加壓低中國嗎？！幹着有害無益的事，還要興奮不止，豈非咄咄怪事？！第三，論證釣魚島本是十分嚴肅、冷靜的，要對世界對歷史和現實負責的事。這種起哄令人懷疑是否有推銷假古董之嫌？這個年頭，各種假冒偽劣多多，在這個領域裡，不能保證沒有個別投機者。我對此點不下結論，讓有關專家去定。第四，釣魚島主權歸屬這樣嚴肅的問題，採用文藝小說類作品中的內容，我一向就不贊成。記起在此事件發生前若干年，在國家圖書館港臺室曾讀過1984年臺灣出版的《清代琉球紀錄集輯》一書，其“弁言”中就對《浮生六記》佚文問題有質

疑。當時並不關心，現在重新翻出，覺得對理解現在新發生的事件有啟發，不妨引錄如下：

嘉慶中沈復(三白)《浮生六記》足本所見中山記歷一篇，疑係後人剽襲附會之作，並無參考價值。《沈文》云以趙文楷(字介山)從客身分，記隨使琉球見聞；而按其語句，幾均出自《李錄》。其中斷章截句，前後不相呼應，所在多有；此處限於篇幅，不擬歷數。茲僅舉證一事：封舟回國，於嘉慶五年十月二十九日在溫州南、北杞山洋面遇“賊船”襲擊後，“北風大至，浪飛過船”(引原文)；《李錄》續記云：“余倦極思臥，[……]遂解衣熟睡，付之不見不聞”。次日，《李錄》云：夢中聞舟人譁曰：“到官塘矣”！驚起。介山、從客皆一夜不眠，語余曰：“險至此，服汝能睡；設葬魚腹，亦為糊塗鬼矣”！余曰：“險奈何”？介山曰：“[……]每側，則篷皆臥水。一浪蓋船，則船身入水，惟聞瀑布聲垂流不息。其不覆者，幸耳”！余曰：“脫覆，君等能免之乎？余樂拾得一覺，又忘其險，幸矣”！介山乃大笑”。而《沈文》於“浪飛過船”下即云：“夢中聞舟人譁”曰：“到官塘矣”！驚起。從客(此已非沈氏口氣)皆一夜不眠，語余曰：“險至此，汝尚能睡耶”？余問其狀；曰：“每側，則篷皆臥水。一浪蓋船，則船身入水，惟聞瀑布聲垂流不息。其不覆者，幸耶”！余笑應之曰：“設覆，君等能免乎？余入黑甜鄉，未曾目擊其險，豈非幸乎”！彼此所記——除《沈文》略避介山以外，如出一轍。試想：凡屬記述身歷其境的動態文字，能有此巧合嗎？《沈文》顯為剽襲之作。但沈擅於文，決不為此。考《中山記歷》與同書《養生記遺》篇同為《六記》原缺而據稱係屬後來發現之文，自為後人附會之作。而況近人已指出《養生記遺》篇與曾國藩文雷同，亦疑後人偽作(見五十九年十二月十一、十二兩日《中央日報副刊》江文進“浮生六

記的一些問題)；以彼例此，亦足為一證。茲有以‘該文係沈作抑為後人依李記改寫’(?)為言，因不憚辭費，連帶附及之。(吳幅員)。(19)

這裡再介紹事件高潮中一位學者有代表性的反對主張。為了不掠人之美和避免斷章取義，特將原文主要部分照錄如下：

近日，網上流行一篇“釣魚島屬中國又添鐵證”的相關文章(此文還見於今博展館《釣魚島屬中國又添新證：古書顯示中國發現釣魚島比日本早七十六年》)一本淘自南京朝天宮古玩市場的古書，竟藏有震驚兩岸四地及日本學界的史料——中國人發現釣魚島，比日本人早了七十六年！這就是清代名著《浮生六記》的佚文。這本古書，就是清代學者錢泳的手寫筆記《記事珠》。正是他的親手抄錄，得以保留下沈復所著的《浮生六記》的第五記《海國記》。日本主張對釣魚島擁有主權的理由之一，是日本人古賀辰四郎在1884年‘發現’該島，而沈復發現釣魚島的時間為1808年，比日本人早七十六年。由此，文章得出結論：釣魚島屬中國又添鐵證。筆者認為，文章既沒有嚴密的邏輯推理，也沒有嚴謹的學術考證，純粹是一場拙劣的商業炒作。說《記事珠》是《浮生六記》的佚文不靠譜，據此證明釣魚島屬中國更是荒唐。試舉例證明如下：該文的幾處謬誤，一、邏輯上的謬誤：1)沈復坐船經過釣魚島，‘十三日辰刻見釣魚臺，形如筆架。’說明沈復早就知道了釣魚島——前人早把名字起好了，並非沈復的新發現，怎麼能說這是中國人發現釣魚島的時間呢？概念上就大錯特錯。2)沈復祇是在船上看見了釣魚島，他也不能證明島上有沒有別人在。萬一有個把非洲朋友在釣魚呢？3)那位香港人為甚麼不在拍賣會上買下此書，而要在幾天後高價求購呢？彭令又為甚麼不賣呢？當時他自己都不知道此書有

甚麼玄妙，那香港人又能知道甚麼呢。4)如果一個日本人要收購‘中國發現釣魚島比日本早七十六年’的證據，他會從日本打電話來嗎？他會讓人知道他是日本人嗎？二、學術上的謬誤：1)《浮生六記》中的《中山記歷》是怎麼變成《海國記》的？抄文章有把文章標題都改掉的嗎？(略去更多待考證的事實)2)‘國家古籍保護中心對抄本進行了鑒定，但鑒定結果出人預料，提出該文獻不能列入珍貴古籍，理由是錢泳真跡‘尚存很大疑點’，《浮生六記》卷五證據不足，最後提出限制這本古籍出境。這一結果應該說是很合理的。僅靠幾個外行的主觀臆測，就斷定一本書稿是某古人抄另一古人的某本書裡的某個章節，又是某人的真跡，實在荒謬。(‘文學所所長’、‘國文研究所教授’於文物考古學而言就是外行！)3)國家古籍保護中心的專家祇是存疑，並未否定，某些人就惱羞成怒，指責七位專家的鑒定‘不負責任’，其陰暗的心理昭然若揭。4)人民文學出版社出版《浮生六記(新增補)》一書，據出版說明稱是“為了讓更多的讀者瞭解真相，參與討論”，而並非在學術上認可《海國記》的出身。而且該書還把已被證明是偽作的五六兩卷也附上‘供讀者比較參考’。千萬不要以為這是甚麼國家機構下了某種定論！綜上所述，此文既沒有嚴密的邏輯推理，也沒有嚴謹的學術考證，純粹是一場拙劣的商業炒作。而淺薄的媒體，祇能說是喪家的炒作者的乏走狗。(20)

我認為此一事件是瞎捧場，無益於爭取公正合理的應有權益。希望類似的事不再發生。

四、近年承認隋發現高華嶼就是釣魚島的著述中一些可商榷的問題

前述韓結根先生所編著的《釣魚島歷史真相》一書雖然一再強調最早發現釣魚島列嶼的是《玄中記》所述的晉代無名氏，但對釣魚島本島還是承認是隋代發現的：

據文獻記載，釣魚島本身的發現及最初命名是在隋朝大業六年，即西元610年。但他對有關發現過程的描述卻存在可商榷的問題。他說：“隋煬帝楊廣在位期間，曾先後多次派遣水軍招諭琉球，廣泛考察了海中諸山島嶼和航海程次。第一次遣使是在大業三年(607)。那一年，隋煬帝令羽林軍騎兵校尉朱寬入海“訪求異俗”。當時福建有一位熟悉海上航道、名字叫做何蠻的“海師”向朱寬報告，說是自己常年在海上航行，自大業元年(605)以來，經常於春秋二季天清風靜時向東眺望，依稀見海中有煙霧之氣，亦不知其幾千里。於是朱寬便以何蠻為嚮導，帶領船隊前往該地。琉球當時還是一個生番部落，沒有國名，朱寬等遠遠望見其地界於波濤間蟠旋蜿蜒，形狀如同一條無角的龍在水中游動，而無角之龍在中國古代稱之為“虯”，所以朱寬將它命名為“流虯”。後來又根據“流虯”二字的諧音，相繼改名為“流求”、“瑠求”，最終定名為“琉球”。按，關於“琉球”二字的來歷及演變過程，參見拙作《從現存琉球王國漢文文獻看中國文化的影響》，載《復旦學報》(社會科學版)2013年第3期。而就在大業六年二月第三次遣使時，當時隋軍統帥武賁中郎將陳稜和朝請大夫張鎮州(一作張鎮周)在率領船隊前往琉球途中，正式命名了“高華嶼”。有關專家根據《隋書》所載陳稜等此行水行日程並參考明代鄭若曾所作《萬里海防圖》考定，高華嶼即是釣魚島的古名。⁽²¹⁾

這段描述存在問題。第一，把隋代地名“流求”改為等同後世才產生的“琉球”，這是不可以的。因為這兩者雖然有一定程度的承襲關係，卻在內涵上存在重大差別，因而兩者絕不能劃等號，按：隋代那個王國並不稱“琉球”，而稱

“流求”。流求的實際範圍廣，包含今臺灣，而“琉球”是明代才流行的地名，明初分大琉球和小琉球。稱為大琉球的即指琉球王國，簡稱琉球。而臺灣在鄭成功建立政權前，從未建立過全島統一的王國。兩者不可混淆。第二，誇張失實，如說“廣泛考察了海中諸山島嶼和航海程次”，從《隋書》有關記載，看不出有廣泛考察諸山島嶼。第三，脫離《隋書》，隨意編造歷史情節：“叫做何蠻的‘海師’向朱寬報告，說是自己常年在海上航行，自大業元年(605)以來[……]”哪有向朱寬報告這回事？按照原文邏輯，大業元年，海師何蠻發現東方海上有人煙，因而向有關當局報告他的發現，不言的意思是提議當局去考察發現新土地，有的文章引證還載有“奏言”兩字，如果有版本可證實，則顯然是何蠻向朝廷報告。即使不是，也不至於向一個低級武官去報告要辦這樣的大事。過了一年多，朝廷才按何蠻的提議，決定派朱寬率艦船去尋訪，因為何蠻是倡議者，又是識路者，當然帶上他作嚮導。該書還擅自編造情節：“朱寬等遠遠望見其地界於波濤間蟠旋蜿蜒，形狀如同一條無角的龍在水中游動，而無角之龍在中國古代稱之為‘虯’，所以朱寬將它命名為‘流虯’。後來又根據‘流虯’二字的諧音，相繼改名為‘流求’[……]”。哪有“朱寬將它命名為‘流虯’”這回事？！按雖有“明代陳仁錫在其《皇明世法錄》中認為：其地界萬濤，蜿蜒若浮水中，因名流虯，後轉謂琉球；清代徐葆光在其《中山傳信錄》也稱琉球始名流虯，《中山世鑒》也說：隋使羽騎尉朱寬至國，於萬濤間見地形如虯龍浮水中，故名。但《隋書》始見，則書流求。

可見主張因地形而稱“流虯”的，都是後世明代的人，且都沒拿出初名是流虯的原始根據。而書面記載最早的《隋書》則稱“流求”，並不記為“流虯”。何況，流求地名的淵源，有學者肯定是由古代當地原住民的土語而得，中國人是按音譯的辦法錄成漢字的，不應再按漢字義去解說其起源。該學者還說：

《外國地名語源詞典》稱：“中國史書最早稱流虯，意指該群島漂浮於大海之上，有如虯龍。隋唐時借音寫作流求。1264年改作瑠球。1372年再改作琉球，沿用至今。按漢語瑠的意思是石之有光者，而球的意思是磨圓的美玉。琉球的名稱即指這一串島嶼有如發光的美玉。”此說不能成立。“琉球”亦作“流求”、“琉求”、“留仇”等，顯而易見，這是漢語對當地土著語言的音譯，不可用漢語解釋。“琉球”日語作Ryukyu，即倭國使者所說的‘邪久國’。高山族排灣語稱山洞為livu，布嫩語稱山洞為ak，阿眉斯語稱山洞為ihif，與‘琉球’的日語讀音Ryukyu極為接近。所以‘琉球’者，當地土著語‘山洞’也。”⁽²²⁾

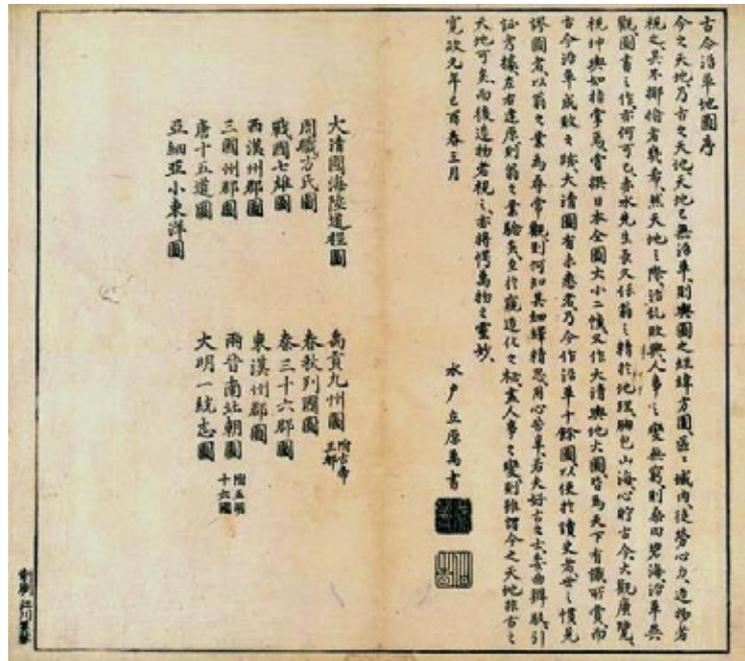
此論可作一家之言。但該學者所謂“‘琉球’亦作‘流求’”，則是不夠確切的。

還應指出，朱寬兩次赴流求尋訪，祇到今臺灣島北部，並未到過今琉球，把他說成最先到琉球群島者，那是不符合實際的。祇有陳稜那次才到達真正的琉球，才與高華嶼即釣魚島發現有關。

五、清代中日甲午(1894)戰爭前日本人所繪的地圖也證實高華嶼就是明清兩代釣魚島且屬於中國的鐵證

筆者從2011年開始至2014年，先後在《文化雜誌》發表過三篇有關研究釣魚島的論文。最後一篇為 釣魚島自北宋起即歸屬中國新證，已論述到元代圖籍仍有釣魚島前名高華嶼。這次接着發表有關明、清兩代的證據。明初，雖然釣魚嶼之名已盛行而成為主流，但隋代發現的高華嶼之名仍有並行延用，這進一步證明了隋之高華嶼就是明之釣魚嶼，清之釣魚臺，今之釣魚島：

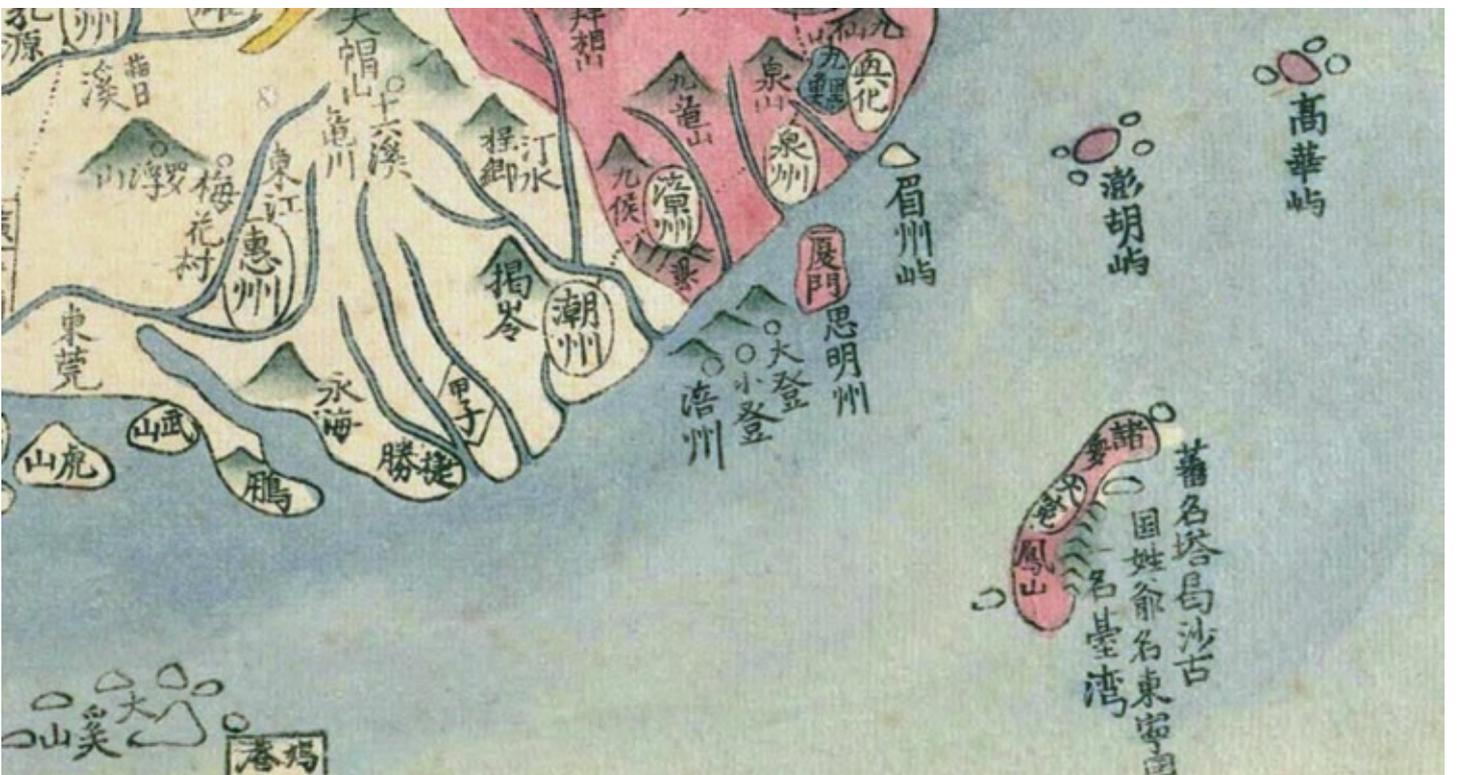
1、明代成化八年(1472)官榮、韓文奉命出使琉球冊封其國王尚圓。當時福建學者何喬新為韓文送行，所寫贈詩 送韓行人使琉球 云：“星槎五月泛滄溟，路指扶桑霽景清。論粵才華



日本寬政元年版《唐土歷代州郡沿革地圖》封面(左)及 古今沿革地圖序 (右)
日本國會圖書館藏



日本寬政元年版《唐土歷代州郡沿革地圖》的 古今沿革地圖序 日本國會圖書館藏



日本寬政元年版《唐土歷代州郡沿革地圖》的 大明一統二京十三省圖 的高華嶼放大圖 日本國會圖書館藏

推陸賈，乘風氣概羨宗生。彭湖浪靜牙檣穩，高嶼煙消畫鷁明。遙想番王承寵命，幾回膜拜望神京。”⁽²³⁾詩中的“高嶼”，就是用隋名高華嶼代指明之釣魚嶼。他們一行航路從福州往琉球國途經之高華嶼，與《隋書·流求國》所記載從義安郡起航往流求國途中所遇之高華嶼完全一致。但是到明代中後期，有的地方誌文獻出現錯誤，不足為據，必須嚴肅指正。例如：明景泰五年編修的《寰宇通誌》，將高華嶼、彭湖島誤入“琉球國”部分，又將句鼈嶼誤為“龜鼈嶼”。⁽²⁴⁾而高華嶼、彭湖列島歷來不屬於琉球國所轄。《大明一統誌》對明代琉球國山川概述中，雖也仍提到“高華嶼在國西，水行三日”，但前面既誤寫“龜鼈嶼”，後面又誤將“彭湖島”即澎湖列島放到琉球國中去。如果在隋代把高華嶼和

彭湖島誤放到“流求國”中，尚是事出有因(因當時把臺灣島情況混寫在“流求”名下)，而到了已把臺灣與琉球界線分得一清二楚的明代，還放到琉球國去，則是不可原諒的錯誤，我們要警覺。

明嘉靖時，鄭若曾《鄭開陽雜著》仍標註“高華嶼，東離琉球，水程三日”，但將句鼈嶼誤註為“龜鼈嶼”；同時期鄭舜功《日本一鑿·桴海圖經》敘述前往琉球國的海道時註稱“自澎湖，自高華，次龜鼈，次大琉球，亦使程也”，也將句鼈嶼誤註為“龜鼈嶼”。此外，他在圖中將龜鼈嶼誤標在熱壁山一側。熱壁山，今稱伊平屋島，位於琉球國最北端，距本島三百里。《文化雜誌》所刊拙文中已附有此圖⁽²⁵⁾，但當時我對此點未指出，是一種疏忽，今補上。

明萬曆三十五年(1607年版王圻《三才圖繪》將“高華嶼”註為“高英嶼”，有人為其辯解為蓋“英”、“華”同義，我認為地名用字不能利用通借，改字仍屬一種錯誤。

隋代原始發現並命名的高華嶼，唐、五代、宋、元、明，本來是一脈相承的，然而到了明嘉靖年間，在赴琉球使者筆下走失。嘉靖十三年(1534)五月出使琉球國的陳侃是從福州出發，到琉球國中山的那霸港，與成化八年官榮、韓文奉命出使琉球的啟航月份和所經的航路是同樣的，途中遇到主要島嶼應同為高華嶼，但何喬新所寫的地名與陳侃所寫的卻不一樣，陳改稱為釣魚嶼，而何繼承稱“高嶼”即高華嶼，可能陳已不知原名高華嶼而僅知當時已改稱的釣魚嶼。到了清前期的康熙五十八年派出使琉球國中山的徐葆光(徐亮直)，在其著作中則明顯不懂釣魚臺就是高華嶼，



日本寬政元年版《唐土歷代州郡沿革地圖》的大清國道程圖
日本國會圖書館藏

以致指責說古籍中記載的高華嶼和句麗嶼都不存在，他要糾誤考正。殊不知是他自己歷史功底不足，以自已無知去批判古籍中所記為無中生有(其實是客觀存在)。此後人們往往祇知釣魚嶼或釣魚臺，而不明它就是高華嶼。當代一些研究釣魚島主權的學者，祇知和祇認明代開始的釣魚島，還在盲目排斥高華嶼，真可謂大水沖了龍王廟。

2、日本學者直至清代後期，還在其所繪中國沿革地圖中將隋高華嶼一脈相承至明清的實例

我查到清代中期，最早有日本人水戶長久保子玉繪製了《大清廣輿圖》，時間是日本光格天皇天明三年，癸卯年(乾隆四十八年，1783年)。圖中，在澎湖列島左旁註有“自是琉球舟行五日，東北”。在澎湖列島東方，今釣魚島位置上畫了一組島嶼，標地名“高華島”；圖下註明“自是琉球舟行四日，道程東北”。這正符合明清兩代出使琉球的使臣留下的自釣魚島至琉球的紀錄，一般也是四日舟程，更證明其所指實為今釣魚島。⁽²⁶⁾特別要指出的是：此圖中還將澎湖列島、高華嶼列嶼以及臺灣島均與中國福建省大陸和島嶼一樣，塗以紅色。在臺灣島紅色區自北向南，註曰：“雞籠城、小雞籠、大武郡、去廈門南千里。中古紅毛人篡此地構城而居。地為日本通路旅館。沙門機。國姓爺又此島，更名東寧國。康熙又又又。番語塔加沙古。”島圖內白色圈內分別標地名“諸羅、大冤、鳳山”，白色框內標“臺灣府”。臺灣島西南海中對一紅色小嶼標地名“小琉球”。這符合清代糾正明初誤將琉球群島稱為大琉球，臺灣島反而稱為小琉球後，顛倒過來，稱為臺灣島，將“小琉球”之名移用於臺灣島的西南的一個小嶼上的結果。“國姓爺”就是指明末鄭成功，下同。

六年後，又有日本繪圖家長久保赤水所繪《唐土歷代郡州沿革地圖》冊問世。時間是日本寬政元年[清乾隆五十四年(1789)]。

按圖冊名中的“唐”，並非表示專指唐代或唐帝國，而是日本人對中國的習慣沿稱。事實上，圖冊內容包括中國歷代，上起禹貢，下至

清代。“唐土”者，指中國領土也。十三幅圖名為：禹貢九州圖、周職方氏圖、春秋列國圖、戰國七雄圖、秦三十六郡、西漢州郡圖、東漢州郡圖、三國州郡圖、兩晉南北朝圖、唐十五道圖、大明一統志圖和 大清國(海陸)道程圖、亞細亞小東洋圖等。⁽²⁷⁾但此後屢有續版。改版中，有五、六幅圖名略改動如下：東漢郡國圖、三國鼎峙圖、兩晉南北朝州郡圖、唐十道圖、大明一統二京十三省圖和 大清國道程圖等幅。如2010年秋季北京歌德拍賣會，拍賣的《唐土歷代州郡沿革地圖》，為“日本天保六年(清道光十五年1835)乙未春洗板訂正”版。最後還有日本安政四年(清咸豐七年，1857年)大阪出版了由長赤水著、二宮彝補編的《唐土歷代州郡沿革地圖》(我還見到安政二年寫的序言照片)。⁽²⁸⁾即至少六十八年後仍有改翻版。該圖冊中標繪有高華嶼圖及地名的，為大明一統二京十三省圖、大清國道程圖、亞細亞小東洋圖三幅，本文采附明清各幅。

本文有關日本《唐土歷代郡州沿革地圖》各插圖，原定採用現存國家圖書館的圖冊，但多次交涉、等待，無奈該圖冊被打包裝箱收入戰備庫為由，終未提供，不得已採用日本國會圖書館藏下載截取，好在核對兩者各大指標均相同。

本文所引錄的 大明一統二京十三省圖，在泉州以東北海面上在今釣魚島列嶼位置上，標註“高華嶼”，其具體位置在大冤島即今臺灣島東北較遠處，且繪出島嶼不祇一個，而是多個，表明是列嶼，正與今稱釣魚島列嶼相符。此圖早期版將福建省大陸及湄洲島、廈門島與澎湖列島、高華嶼均繪成粉紅色，表明在這位日本製圖家心目中，高華嶼、泉州、廈門一樣同屬中國明朝管轄。此圖後改版，則連大冤島也改為與大陸、高華嶼一樣的紅色，旁註有“番名塔曷沙古，國姓爺名東寧國，一名臺灣”(參見放大圖)。另一幅 大清道程圖 中，同樣在今釣魚島列嶼位置上繪着相同的列嶼島形和標着高華嶼地名，

且標明承認是大清帝國管轄地方。在高華嶼旁還註明“舟行四日路”可至琉球國。至於亞細亞小東洋圖這張地圖中用紅色和黃色將日本和中國分開，而高華嶼與整個大清中國領土一樣同用黃色標明。此圖也將有“國姓爺在此”的大冤島、彭胡列島繪為黃色，而將琉球群島繪成紅色。據說這張地圖還被收錄於日本昭和五十二年(1977年)出版的《幕末維新古地圖大圖鑒》中倒數第二頁。編者為岩田豐樹。⁽²⁹⁾限於篇幅，對於《唐土歷代郡州沿革地圖》的天保版、安政版改動圖，未一一附出。

從以上兩位日本繪圖家所繪製的中國一地圖一圖冊，從日本天明三年以前，到日本安政四年年間，即1783年以前到1857年間，當時日本當局尚未萌發竊取釣魚島之心計，中國也不在乎釣魚島會有人要竊取，也就是兩國尚無利害衝突之前，學者們較能以客觀理智求實心態論領土，所

出成果也就符合真實。足以證明從中國明朝到清朝晚期，一直到鄰近中日甲午戰爭前，日本明確認知高華嶼即今釣魚島列嶼屬於中國管轄，而與日本領土無關，也與琉球國領土無關。紙彩圖，鐵證俱在，既有他們日本國會圖書館所藏，也有流傳到中國為徐州圖書館、國家圖書館所藏，更有北京中國書店、孔夫子舊書店、上海舊書店、山東舊書店有出售或拍賣。現日本政府口口聲聲所謂是他們的商民古賀辰四郎於1884年發現了釣魚島，後經日本政府悄悄批准，從而是日本固有領土，乃是自欺欺人的謊言。

順便指出，上述晨報記者這則報導中有這樣一句話：“據中國史書記載，隋代，我國開始正式給包括釣魚島在內的《山海經》記載的各個島嶼更名或命名，當時，釣魚島得名為高華嶼。”，對此，筆者在澳門《文化雜誌》第八十九期刊釣魚島歸屬論證一文中已批駁過了。

【註】

- (1) (3) 梁嘉彬：古琉球確即瀛洲考釋，《琉球及東南諸海島與中國》，臺北市東海大學1965年版，頁161-162、167、180。
- (2) 李白：夢遊天姥吟留別，喻守真編註《唐詩三百首詳析》，中華書局1957年版頁，六三。
- (4) 鄭天挺，譚其驤領銜：《中國歷史大辭典》裸國條釋文，上海辭書出版社，2010年。
- (5) 鞠德源：《釣魚臺大展》，第二章“釣魚臺列嶼發現篇”，頁35。中國民間保釣聯合會網站。
- (6) 《莊子》，中國文史出版社2003年，頁6頁註1。
- (7) 《文選顏延之車駕幸京口待遊蒜山作》。
- (8) 叢書集成：《列子》，中華書局1985年，頁61。
- (9) (12) 韓結根：《釣魚島歷史真相》，復旦大學出版社2014年，頁19-20；頁291。
- (10) 載汪紹楹校：唐代歐陽詢《藝文類聚》九十六，上海古籍出版社頁1666。
- (11) 《晉書》卷七十二，郭璞傳等。
- (13) (16) 大連地方誌編纂委員會辦公室所編《大連市情》，天津人民出版社，1987年，頁3-4。
- (14) 孫大元等編著《海岸萬里行》，上海教育出版社，1984年，頁26-28。
- (15) 鄭平等編《海疆的裡風光美》，海洋出版社，1983年，頁15-16。
- (17) 官腐敗國不強：《中國釣魚島的鐵證被拍賣》，發表於2010年12月21日中華網論壇。
- (18) 李子遲：2012年1月4日在新浪網發表博文 近年發現的
- 《浮生六記·海國記》鐵證釣魚島是中國領土。
- (19) 《臺灣文獻史料叢刊》第292種，《清代琉球紀錄集輯》(臺灣)大通書局，1984年，頁4-5。
- (20) 紙上周老虎：《偽作海國記之研究》，其一：《記事珠》是《浮生六記》的佚文不靠譜據此證明釣魚島屬中國更荒唐，載和訊網路版2010年8月6日。
- (21) 韓結根《釣魚島歷史真相》，頁21。
- (22) 唐善純：琉球與山越：琉球=流求=留仇=流虬，新浪網，山川唐博客，2016年。
- (23) (明)何喬新：《椒邱文集》卷二十四。“椒丘”，是作者的號。
- (24) 《寰宇通誌》卷一一六，外夷琉球國，明景泰七年原版，1947年，鄭振鐸將其收入《玄覽堂叢書續集》印行。
- (25) 拙作 釣魚島歸屬論證(兩題)，澳門《文化雜誌》2013年，總第89期，頁4。
- (26) 查日本國會圖書館無供圖，此為核對新浪網譚軼博客轉發的龍空網的(還歷史本來面目)釣魚島問題的由來 附圖，空愁士的博客：1785大清廣輿圖；據新浪網鄭嚴元明清輿圖上長城 轉三虎博客原圖截取。
- (27) 日本國會圖書館藏《唐土歷代郡州沿革圖》冊。
- (28) 藍勇：中國歷史地圖集編繪的歷史軌跡和理論思考，《史學史研究》2013年第2期，亦載北京師範大學史學理論與史學史研究中心網。
- (29) 晨報記者賈麗娜：太原海歸收集百年前日本地圖證實釣魚島屬於中國，2014年4月28日。

石岐埠滄桑

黃鴻釗*

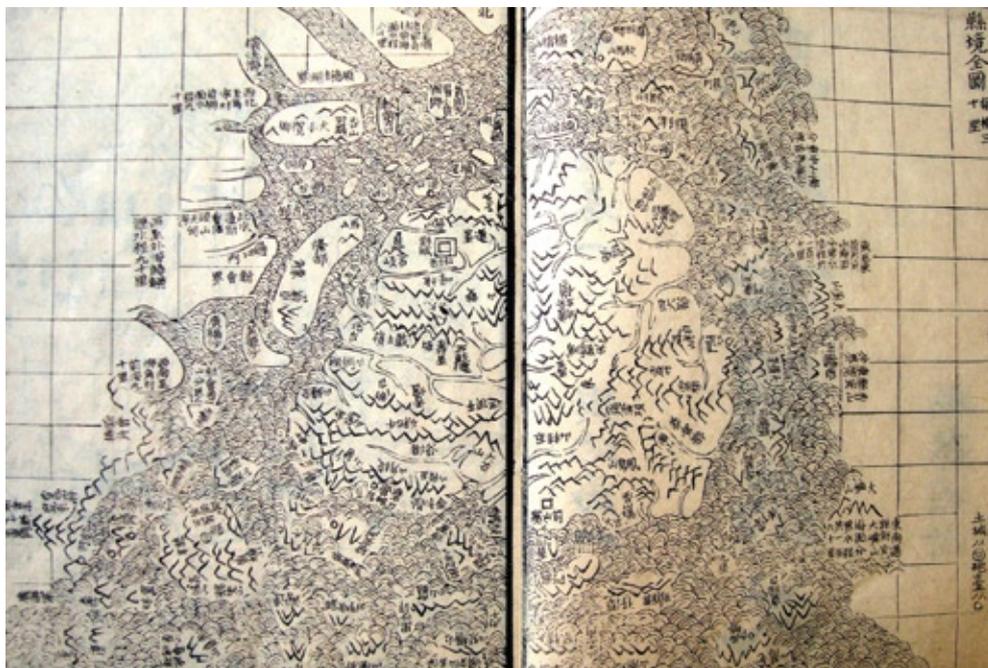
話說石岐海

香山縣城與石岐，原本是兩處不同的地方。

西元1152年(宋紹興二十二年)，香山獲批易鎮為縣。首任知縣陳天覺曾想把縣城建置在他的家鄉釜沖，遭到其他人的激烈反對。他們認為該處形勢不佳，要求在別處譬如雍陌建城。陳天覺無奈改變策略，選定了離家鄉較近的仁厚村，採

用秤土法以服眾，於是，煙墩山後那片七座小山環繞的土地，那條原來以務農為生的小村——仁厚村，幸運地被遴選為新縣城的城址。因土含鐵，故縣城俗名鐵城。此事歷來縣誌皆有記載：

初陳天覺奏允欲就其鄉釜沖建置。眾以非形勢爭之不可。乃陰佈鐵砂於今城址。曰：建城必須貴地，地貴者土重。乃取二處土秤之，



一百五十年前石岐形勢圖(選自同治《香山縣誌》)

*黃鴻釗，南京大學國際關係研究所教授，曾任南京大學歷史系副系主任、中國世界近現代史研究會常務理事、江蘇高等學校歷史教學研究會副會長。主要著作有：《澳門史》、《澳門同知與近代澳門》、《國際關係史》、《港澳大全》、《香港近代史》、《濠鏡集》、《澳門史料拾遺》、《中葡澳門交涉史料》、《東方新航路與澳門》、《濠鏡新集》、《澳門海洋文化的發展和影響》、《香洲開埠史料輯錄》《辛亥革命時期的香山社會》等；譯著有：《歷史上的澳門》、《紅色檔案國際關係史料選譯》、《英俄在西藏的爭奪 - 外交文件選譯》等；發表有關中外關係史、國際關係史以及港澳史論文約140多篇。

竟以鐵砂土重，遂建，因號鐵城。元因之。週四百五十丈，門四，南曰阜民，西曰登瀛，東曰啟秀，北曰拱辰。⁽¹⁾

到了明代洪武十八年，縣城又有所擴展，城牆週圍從四百五十丈擴大至六百三十六丈。“門四，各以方名。樓四，敵樓四，兵馬司四，水關二（一明關復以樓介西南，一暗關介東南）。”⁽²⁾至此，縣城規模確定下來，此後再無大的變動。

清朝以前，從來沒有人稱縣城為石岐。縣城有多大？沿城牆東北角起自太平巷而下月山里，至城東面的河泰街和上河泊，再轉入城南面的四方井和光塔街，以及西廠和弓箭巷，再至城西面的西山寺和花王巷，再至城北的龍母廟街和壽山里等地。這一小塊不足二平方公里的彈丸之地，直到1925年縣長吳鐵城拆毀城牆、修築馬路，原縣城與石岐才真正合在一起，統稱石岐。

石岐一名，遠在香山建縣之前許久就有了。那是個風景秀麗的瀕海漁港。古人稱岐江為石岐海，簡稱岐海。晚唐人鄭愚 泛石岐海 詩中說：

此日攜琴劍，飄然事遠遊。
臺山初罷霧，岐海正分流。
漁浦揚來笛，鴻遠翼去舟。⁽³⁾

這首詩寫出了當時香山島的秀麗山川和純樸民情。詩人步出家門首先看到兩幅景物：石岐早晨時分，太陽初昇，南面的臺山霞霧已收，空氣十分爽朗。寬闊的石岐海，上接來自西江、北江的水道，下分東河口、西河口兩面流入大海。當時的長洲、沙溪、大涌一帶鄉，皆屬石岐海的海面。《香山縣誌》稱這一帶為“三十里海”。上游來的滾滾河水注入石岐海後，在石岐山面前即東西分流，流入古海灣的西海和橫門海出珠江口，故稱“岐海分流”。詩人身處石岐海與南臺山之間，眼見“臺山初罷霧”，“岐海正分流”。漁浦傳出青少年吹奏的清脆悅耳的笛聲，而東西側兩條出海的大江，則有無數魚舟，如大鵬展翅般疾駛而去。

為甚麼稱為岐海而不是岐江？因為它有很寬闊的海面。從明代地圖中可以看出，當時石岐山在縣城西門外，山下便是石岐海岸的邊沿。直到民國初年，儘管這個海已經愈來愈狹小，可是香山縣誌的附圖仍稱為“石岐海”，後來才慢慢改稱“石岐河”和“岐江”。

舊時有香山八景，“石岐晚渡”就是其中之一。最初海面緊接在石岐山下。據《香山縣誌》稱：“石岐山在縣西北一里，原設有烽墩，遙與蓮峰相對。土燥多石，直抵於海。”⁽⁴⁾又謂：“老安山在縣西南半里，為縣水口衝要，西臨於海。”可見當時從石岐山至老安山一線，均在石岐海岸的邊緣。

從來沒有人提及石岐海面究竟有多寬，但是關於昔日岐海寬闊的氣勢，許多詩人墨客多有描述。

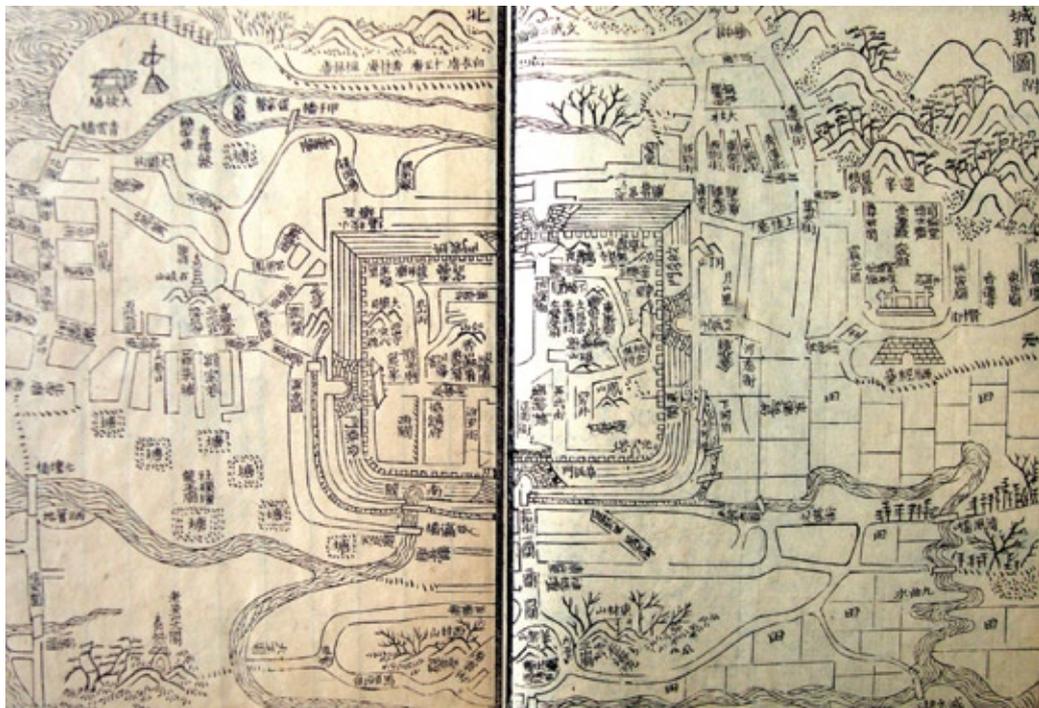
石岐夜泊白鷗沙，南臺縹緲浮梅花；
蛟浦澄澄洗明月，龜城藹藹昇紫霞。⁽⁵⁾
—— 黃佐

浩蕩三洲闊，山明六縣秋。
帆檣飛鳥疾，日夜大江流。⁽⁶⁾
—— 楊節

兩峰峰下錦江通，渡口人歸落日中。
極目煙波渺無際，漁燈幾點隔江紅。⁽⁷⁾
—— 梁明際

城邊河水碧如蔥，城外扁舟渡晚風；
日落月來天在水，行人渾入鏡光中。⁽⁸⁾
—— 伍瑞隆

顯然，石岐海之所以廣受詩人的喜愛和讚美，不僅因為它的海面遼闊，風光無限。更因為它是香山的大動脈，是古代香山與外界聯繫的主要通道。石岐海邊有接官亭，迎恩亭，河泊所，記錄着許多古代官員之間迎來送往的盛事，以及漁民向河泊所繳納漁稅的活動。此外，人們又從“漁浦



一百五十年前石岐已有多條馬路 (選自同治《香山縣誌》)

揚來笛，鴻遠翼去舟。風清半入漁家夢，漁歌菱唱不勝春”等詩句中可以看到，岐海漁村處處生機勃勃，漁業生產十分繁忙。而各個渡船碼頭的存在，也着實說明石岐與各地區的頻繁經貿往來，

誰攜彩筆上峰頭，剡目擎天駕玉樓。
直把銀河為墨海，洗開雲霧寫神州。⁽¹⁰⁾

—— (明) 伍瑞隆

石岐山的故事

石岐海之外，石岐山是另一道風景。石岐地方的山其實祇是丘陵，如仁山、慶壽山、豐山、武山 (內有西山寺)、盈山、福山和鳳山，合稱七星峰，也是小丘陵，多已夷成平地。石岐山也是小山。明代嘉靖縣誌附圖有石岐山。石岐山，亦名阜峰，俗稱煙塾山。在縣城西門外半里。高十丈，廣五十丈。古時設有烽堠，後廢。明萬曆年間在山上建七層花塔。山麓間原來還有隱泉寺、眾香亭等建築。山腳直抵於海。⁽⁹⁾ 因山不高而秀麗，人們拾級而上，頃刻可達峰頂，岐海風光，盡收眼底。因此四季遊人不絕。舊時香山八景中就有阜峰文筆一景。

此山封爾管城侯，沉綠鏤青空際抽。
天作凝光海研滴，大書四野十分秋。⁽¹¹⁾

—— 申良翰

石岐山下靠近石岐海邊，還有河泊所、迎恩亭、接官亭、天妃廟等等。這些建築物都處在當時海岸邊沿。

河泊所是元朝政府設置的掌收魚稅的官署。明代廣為設置，洪武十五年，全國有河泊所二百五十二處，一般設在海岸邊緣，漁民捕魚後，駕船至河泊所官署繳納魚稅。清朝政府祇在廣東設河泊所官署，而石岐山下的河泊所卻被撤銷了。“河泊所在縣西城外石岐山下，洪武十四年設。本所官夏凱創，今廢。”⁽¹²⁾

迎恩亭元朝之前便有了，位於縣西一里，還有一條迎恩街，直抵縣城。顧名思義，它是政府官員迎來送往使用的專用碼頭和街道。元季該亭被毀。但不知何故康熙縣誌的地圖仍有記載。⁽¹³⁾

接官亭大概始置於從明代，用來取代迎恩亭迎送各類官員和貴客。“接官亭一座三間在縣西石岐山下，為奉接詔赦及送迎使客於此。正德間典史林陽重建。”⁽¹⁴⁾

不久前中山文史學者劉居上先生寄來一幅接官亭的圖畫。此圖據說是英國佚名畫家於1828年所作的寫生畫，今藏於香港博物館，作品名為“香山城接官亭”。從畫面可以看出，當時接官亭位於石岐山下海邊。

香山本是海島，建縣時雖已連成一大片陸地，但縣境內河網交錯，縣城與省城之間的交通往來，完全依靠水路進行，因此水路交通十分繁忙，從石岐至廣州省城的渡船竟有六班之多。古往今來石岐接官亭迎接過無數達官貴人的光臨。文化巨匠湯顯祖1591年11月中旬來到香山，訪問澳門，留下聽香山譯者和香澳逢賈胡等詩。當時澳門已成為葡萄牙人居留地，在這裡，他看到了澳門港充滿異國風情的奇特圖景，十分興奮而又驚訝：

香澳逢賈胡

不住田園不樹桑，娥珂衣錦下雲檣；
明珠海上傳星氣，白玉河邊看月光。⁽¹⁵⁾

該詩描寫澳門商人的情況。澳門這座海港小城，住着數以千計的外國商人。他們身穿錦衣，佩帶美玉，不住田園務農桑，隨同海舶四處飄泊，從事貿易，生活闊綽，過得十分瀟灑。

1688年，明末清初愛國學者詩人屈大均晚年遊香山和澳門。屈大均（1630-1696），廣東番禺人，明末清初文學家，字介子、翁山。清兵入廣州前後，他曾參加抗清鬥爭；失敗後一度削髮為僧，取名釋今種；還俗後北遊關中、山西，1688年他五十九歲時在香山遇到舊友，吟詩抒懷：

香山過鄭文學草堂賦贈

與君同學早，四十四年前。
白首歡初盡，青春恨未捐。
汝師餘碧血，吾道在黃泉。
不盡招魂意，同裁大小篇。

咫尺沙岡市，魚蝦不少錢。
蟹黃隨月滿，沙白入春鮮。
百貨通洋舶，諸夷接海鮮。
渺茫蠓鏡澳，同去恨無船。

香山過茄頭村作

雨多春水淡，乘興過漁家。
蟹擘方園甲，魚烹黃白花。
田人多種草，稅戶每爭沙。
十字門西望，茫茫天一涯。

舶口東洋接，潮來百里聞。
帆檣爭落日，島嶼亂浮雲。
拾蠃雌雄並，開蠓左右分。
家家多海錯，邀我醉氤氳。⁽¹⁶⁾

屈大均年輕時是一個反清復明的志士，晚年豪情依舊，詩中友情、鄉情，躍然紙上。又詩中所提到的“汝師餘碧血”諸句，師指陳邦彥，清初起事反清復明，後失敗。屈大均十六歲師從陳邦彥，鄭文學是他的同學。沙岡市，即沙岡墟市；茄頭村，今易名岐頭，均在縣城附近。

1810年4月20日，兩廣總督百齡曾到香山駐節豐山書院，接受著名悍匪張保仔的投降。張保仔率領艦隊進入大涌村的芙蓉沙，然後與鄭一嫂乘船豎招安旗至石岐，向百齡投降。⁽¹⁷⁾當時有一萬七千三百一十八名海盜、二百二十六艘帆船、一千三百一十五門大炮、二千七百九十八件其它武器投歸當局。

1839年七月初八日，欽差大臣林則徐在虎門銷燬鴉片後，與兩廣總督鄧廷楨率軍進駐香山縣城，坐鎮豐山書院，封鎖香山各要隘，通令澳門葡萄牙當局把駐澳五十七家英商全部驅逐出境，26日離開香山巡視澳門。

這些令人矚目的往事，更加使人深深感念到石岐接官亭的歷史作用。

除了接官亭之外，石岐海邊自然還有許多碼頭，用於漁船靠泊或商貨裝卸，有些時候甚至會有外國貨船和使團之類的訪客。

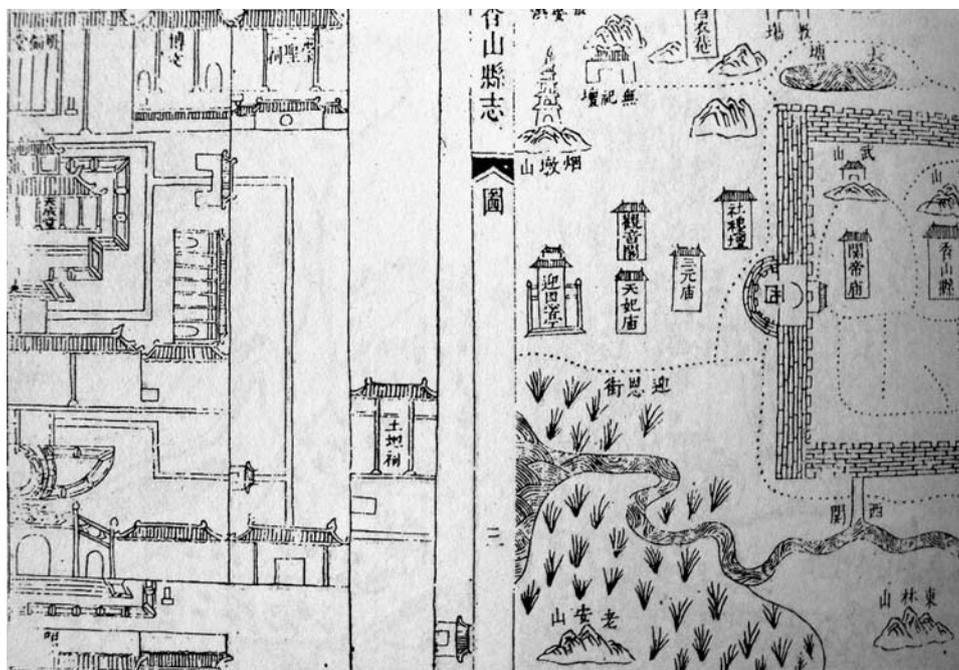
據嘉靖《香山縣誌》記載，洪武二十六年(1393)，彭豫任香山縣丞期間，政績斐然，深得民心。但後來有一樁入京的外國貢品發生問題，負責處理貢品的官員失去封緘，彭豫被追究罪責，幸而後來獲免予追究。“時外裔貢方物，自香山入京，典其事者失封緘。朝廷遣御史按問。事連豫，其子啟願以身代，邑民皇皇，恐豫得重罰。會赦獲免，民大喜迎以歸。坐是不得遷。”⁽¹⁸⁾這也說明，瀕臨南海的香山地區，早在澳門開埠之前，就已經“通番貿易”了，並且是明代外國貢船入京的貢道之一。

石岐山下還有天妃廟，又稱大廟。香山人向

來喜歡求神拜佛，尤其是，海邊居民經常出海打漁或從事海外貿易活動，充滿風險，所以祈求神仙庇祐，幫助航船避開驚濤駭浪，順利完成貿易，賺得萬貫家財。他們尤其崇拜海神媽祖。

媽祖信仰起源於福建，是由福建人傳到香山的。早在宋元兩代，許多閩南人陸續落戶香山縣，逐步在香山形成三大閩南人居住區：隆都片(包括今沙溪、大涌二鎮)、東鄉片(包括今張家邊和南朗)和三鄉片等。時至今日，據《中山市誌》稱，現在該地閩南語人口已達十四萬三千人。⁽¹⁹⁾其中不乏大姓人家，如隆都溪角劉族，良都長洲黃族，谷都南湖鄭族，均於宋代從福建遷來石岐附近鄉村。劉、黃、鄭三姓是移居人數最多的閩南人，成為香山的三個大姓。舊時香山民諺稱：“劉、黃、鄭，殺人不用償命。”說明閩南三族在香山人口眾多、財雄勢大。⁽²⁰⁾居住石岐海邊的福建人帶來了天妃信仰。

媽祖或娘媽，是對天妃的稱呼。她原名林默娘(林湄娘)，生於北宋太宗建隆元年(960)農曆3月23日，死於太宗雍熙四年(987)。她是福建莆田湄洲郡巡檢林願的第六個女兒。據說林願



石岐山下附近天妃廟、迎恩亭的位置(選自道光《香山縣誌》)

與夫人王氏樂善好施，有五女一子。子名洪毅，體弱多病。王氏禱告於觀音座前，願再得一兒。當夜觀音託夢，稱其家素來敦善，賜給一丸，吞服後懷孕。於是生下一女，起名九娘。據說出生時滿室異香紅光，人稱奇跡。從出生至滿月沒有哭啼聲，故又名默。林默娘生而神靈，有特異功能，可預言人之禍福；且為人善良，樂於助人。十三歲時，有道士元通到其家，傳授秘法，成為當地有名的女巫。有一次，隨父兄渡浦南溪，中途船覆落水，默娘游水救父。十六歲時，與女伴遊戲於井邊，遇神人自井中賜以銅符寶笈，能佈席海上救人，驅邪濟世，並常於夢中拯救海上遇難航船，因而受到人民的尊敬與崇拜。二十八歲時，於重陽節陞化成神，被奉祀為海上保護神。莆田人最初供奉媽祖的廟宇，稱為神女廟、神女祠，或林夫人廟。迄今中國最大和最老的媽祖廟是莆田湄洲祖廟，香火已歷千年。林默娘被人民神化，並被廣泛熱烈信奉之後，歷代統治者也樂得順應民心，予以賜封。宋代封她為夫人；元、明兩代加封為天妃；清代晉封為天后。其廟宇便稱為天妃宮或天后宮；福建人則稱為媽祖廟或媽宮。道教把天妃列為重要的神仙，據道教《太上老君說天妃靈驗經》說，天妃是妙行玉女降世，有平波息浪、救助舟船和起死回生很多神通。此後媽祖崇拜迅速在沿海居民中間推廣開來。從東北至海南，沿海各地均有媽祖廟、天妃宮，其中又以福建、臺灣和廣東最盛。甚至中國周邊的東亞和東南亞各國，如日本、韓國、菲律賓、越南、新加坡、馬來西亞、印尼等國，多因有華僑定居而帶來媽祖文化。甚至遠在大洋彼岸的美國和拉丁美洲各國，也有華人建造的媽祖廟。

位於珠江出海口的香山縣早就盛行媽祖崇拜。嘉靖年間黃佐編的《香山縣誌》便有多處關於天妃遺跡的記載，而石岐山下接官亭旁邊的天妃宮即其中之一。該廟建於14世紀末洪武年間，後來被廢棄，但至17世紀20年代知縣但啟元又在石岐山西山下重建此廟，以守護着石岐海。“天妃廟二，一在官船廠備倭官船灣泊之所，正

德中千戶盛紹德立。後廢。嘉靖二十四年指揮田輓重建。一在石岐西山下，萬曆間知縣但啟元等建。”⁽²¹⁾但啟元是江西籍舉人，萬曆四十二年(1618)就任香山知縣。由此可以斷定石岐天妃廟大約建於1620年前後。

天妃廟俗稱大廟。廟前有一片商販貿易的空地，俗稱為大廟下。媽祖是香山沿海居民十分喜愛的海神，人們經常前來拜神，祈求海神保佑，同時又在廟前空地開展貿易活動。

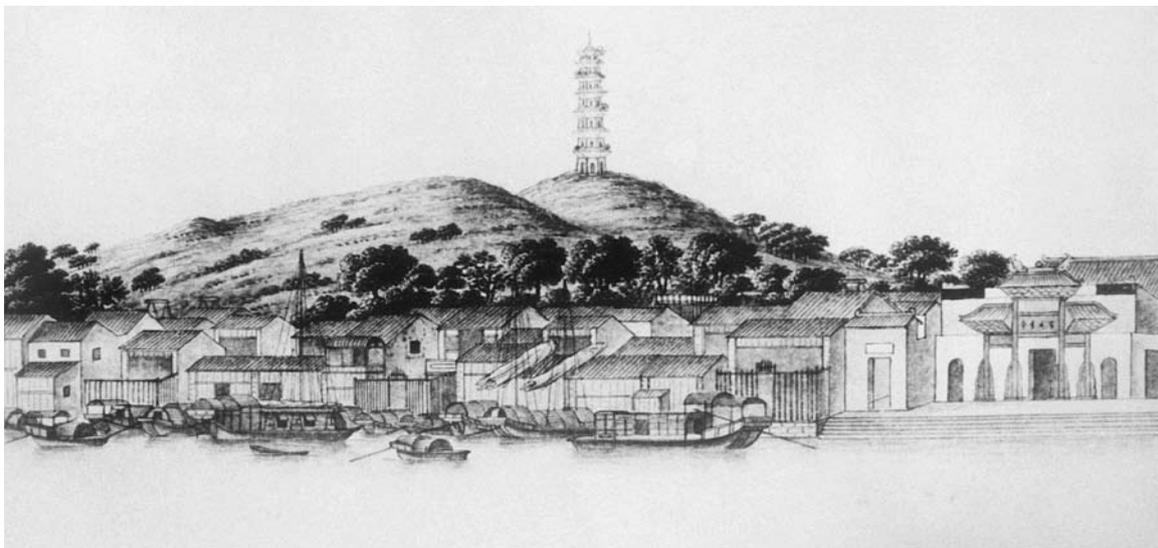
每年農曆三月初八日為媽祖誕辰，是日天妃廟致祭儀式，宣讀祭辭：

配天立極，護國徵祥，河清海晏，物阜民康，
保安斯土，福庇無疆。千秋鞏固，萬載靈長。
神恩思報，聖澤難忘。虔修祀事，恭薦馨香。
士民一德，俎豆同堂。
仰惟昭格，鑒此蒸嘗，尚饗。⁽²²⁾

這時候自然善男信女雲集，川流不息，逐漸形成了名叫“大廟下”的熱鬧集市。從那之後，經過幾百年的滄桑巨變，香火鼎盛的天妃廟(大廟)早已消失。民國時期在它的廢墟上興建石岐鎮總商會大樓，2006年再改建為香山商業文化博物館。但老百姓們仍依慣例把這一帶稱為大廟下，最終讓它成了街名。

石岐埠的由來

石岐海是石岐人的生命線。香山交通以水路為主，四通八達，極為利便。石岐海港向北距離省城廣州二百二十里，有長行渡可以直達⁽²³⁾；向南距離澳門和珠江口約一百里。石岐海港有三條航線南下澳門和珠江口。一條是由石岐水出港口汛，沿瀝尾沙水至東洲門出海南折涌口門至金星門和香洲埠至澳門。一條由石岐水南行經深灣海向東南行至磨刀門至澳門。一條由石岐水南下經深灣海向西南經芙蓉沙至黃梁鎮、斗門涌或直出虎跳門。



英國畫家筆下的香山接官亭 (1828年) 香港大學圖書館藏

橫水渡和長行渡是主要交通工具。石岐與各鄉之間通用橫水渡，石岐與省城和珠江三角洲各縣鄉鎮通用長行渡。以前無論橫水渡還是長行渡均是帆船，直到晚清才逐漸出現少量汽輪拖渡。“廣州渡六發，自石岐通於廣州五羊驛，皆順德人開擺。”每日有六班渡船頻繁往來，足見石岐與省城聯繫之密切。同時長行渡還有渡船從石岐往南海、佛山、新會、江門、潮連、順德縣城、貴洲、陳村、山根、甘竹、黃連，往東莞縣。此外還有三條水上航道分別抵達香洲、前山、斗門、澳門等地。⁽²⁴⁾

石岐港碼頭甚多。除了接官亭所連接的專用碼頭之外，各種貨運碼頭、漁業碼頭、地方輪渡碼頭，各式各樣種類繁多。較著名的有天字碼頭、隆都碼頭、長洲碼頭、康公碼頭等等。

大廟下是最初的街市。石岐水路交通的發達，各地渡船的頻繁來往，大大促進了鄉鎮物資交流，石岐市場貨源充足，百業興旺。當時香山各鄉鎮設有街市，簡稱市，方言俗名為圩，亦稱圩市。政府設置圩市的目的是：“市以聚貨通交易，便有無也。”⁽²⁵⁾

香山圩市甚多，石岐圩祇是其中之一。不過石岐圩又有其與眾不同之處：地近縣城而又

位於碼頭，形勢優越，在香山眾多圩市中鶴立雞群，一枝獨秀，故被人們稱為埠。埠是有碼頭的貿易地點，比一般圩市明顯更高級一些。稱石岐圩為埠，首見於康熙縣誌：“石岐市在西門外石岐埠。”⁽²⁶⁾縣誌在提及各處圩市時，一般稱為圩或市，唯獨突然冒出這麼一句話，把石岐圩市稱為石岐埠，頗耐人尋味。顯然，至少康熙年間人們已把縣城西門外商貿繁華地段稱為“石岐埠”了。但石岐埠究竟在西門外何處，查遍各個時期的縣誌地圖，均無標誌說明。因此石岐埠這一稱號其實是泛指縣城西門外那一片熱鬧地區。

康熙時代西門外街道祇有一條迎恩街。那是從接官亭至縣城的通道，不是石岐圩市所在地。當時圩市大約以今之大廟下為核心連接海邊大笪地的海貨市場。早在南宋立縣之初，這一帶已是縣內重要的漁農產品集散地。這裡位於石岐城外西部，是城鄉各地人們交易區，人煙稠密，熱鬧非凡。因此石岐圩是香山最重要的圩市。

石岐海的上游是西江和北江的合流，由於兩江上游土地風化層甚厚，經河水侵蝕，每屆夏季淹水期，捲走大量泥沙直瀉而下，淤積三角洲下游沖積平原，使平原面積不斷擴展。據我國地理

學家估計，在西江和北江帶來的砂石沖積作用下，“平均計三角洲海岸每十二年擴展一公里”⁽²⁷⁾。經歷歲月滄桑，石岐面貌發生巨大變化：

17世紀時，縣城西門外街祇有一條街道，即迎恩街。⁽²⁸⁾18世紀40年代乾隆時，縣城西門外街已有九條街道：武峰里、懷德里西廠、花王巷、三元坊、岐陽里迎恩街、石岐墟、步思里、鳴鳳里等，石岐埠面積不斷擴大。⁽²⁹⁾到19世紀初道光年間，西門外街已擴展至十五條街道：(西正)武峰里、懷德里、三元坊、岐陽里、迎恩街、石岐墟、觀瀾街、興寧里、西廠、仁里、彩熊里、步思里、康衢、鳳鳴里、青雲橋等。⁽³⁰⁾到20世紀初，西門外街約有三十條大小街道：匯源里通甕菜塘、悅來街、悅來正街、石岐大街、逢源大街、泰安里通衢、晉源坊、悅來中約、逢源東街、悅來東里、悅來南約、樂善坊中約橫街、接源里通梅基、接源坊通接源里、東華里、逢源通衢、逢源初地、尊仁里、聚源坊通匯源里、慶隆里十八間橫街、悅來大街、悅來東街、石岐中街、石岐通津、南基街、聯安街通橫塘基李家基、安瀾街居安里、長安里、大圍街。⁽³¹⁾

隨着西江沖積平原在香山地區不斷擴大，石岐碼頭空地不斷伸展，石岐海變得愈來愈狹小，大廟下也離碼頭愈來愈遠了。而大廟下西面出現了鳳鳴路的海貨雜貨市場，南基街的鹹魚市場，以及上基魚欄等等，構成了石岐城外的大片鬧市區。石岐成為蜚聲珠三角的小有名氣的商埠。20世紀初，每年從經石岐碼頭輸入的外地貨物甚多，其中洋米價值三十餘萬兩，鹹魚八十萬兩，其它海品雜貨一百萬兩，布匹綢緞七十萬兩。經由石岐碼頭出口的貨物以稻穀為大宗，達六百萬兩，繭絲夏布一百餘萬兩，水菓(烏欖、大蕉、荔枝、龍眼等)三十餘萬兩，蠔蟹蝦醬十餘萬兩，蠔油蠔十餘萬兩，鹹魚四十萬兩。⁽³²⁾從稻穀大宗出口突顯了它魚米之鄉的面貌，其中尤以鹹魚、蝦醬、蠔更是馳名海外的特產。

大廟下從此不再是農漁貨物貿易市場，但依然繁榮興旺。它轉變成為當地老百姓的生活服務

廣場，類似於南京夫子廟、上海城隍廟，是個綜合性的廣場。當然它首先是條“食街”，從街頭到街尾，食店的招牌鋪天蓋地，從街邊攤檔供應明火白粥、油炸鬼、油炸粽、及第粥、直到安瀾街遠近馳名的安棧沙河粉，嶺南美食此處應有盡有。此外還有較為高檔的茶樓酒店和旅店、有石岐設備較好的戲院和醫院。總之大廟下依然風姿綽約，對市民充滿魅力。

【註】

- (1) (2) 康熙《香山縣誌》卷二 城池。
- (3) [唐]鄭愚：泛石岐海，見康熙《香山縣誌》卷八 藝文誌。
- (4) 康熙《香山縣誌》卷一 山川。
- (5) 黃佐：石岐夜泊，康熙《香山縣誌》卷八。
- (6) 楊節：石岐晚渡，乾隆《香山縣誌》卷十 藝文誌。
- (7) 梁明際：石岐晚渡，乾隆《香山縣誌》卷十 藝文誌。
- (8) 伍瑞隆：石岐晚渡，康熙《香山縣誌》卷十八 藝文誌。
- (9) 《光緒香山縣誌》卷四。
- (10) 伍瑞隆：八景詩·阜峰文筆，康熙《香山縣誌》卷八 藝文誌。
- (11) 申良翰：八景詩·阜峰文筆，康熙《香山縣誌》卷八 藝文誌。
- (12) (13) (14) 康熙《香山縣誌》卷二，壇廟。
- (15) 《湯顯祖集》一，上海人民出版社，1973年，頁428。
- (16) 《翁山詩外》卷九，上海國學扶輪社，1910年。
- (17) 張保之亂，《香山縣鄉土誌》卷三，頁16。又見龍思泰：《早期澳門史》，頁136。
- (18) 嘉靖《香山縣誌》卷五 官師。
- (19) 《中山史誌》，廣東人民出版社，1997年版。
- (20) 《香山縣鄉土誌》卷七，頁5-6。
- (21) 康熙《香山縣誌》卷二 壇廟。
- (22) 道光《香山縣誌》卷三 經政。
- (23) 《香山縣鄉土誌》卷十 地理。
- (24) 康熙《香山縣誌》卷二 津渡；乾隆《香山縣誌》卷八 津渡。
- (25) (26) 康熙《香山縣誌》卷二 圩市。
- (27) 何大章：《中山地形誌》，廣東中山文獻會編印，1950年版，頁12-13。
- (28) 康熙《香山縣誌》卷二 建置。
- (29) 乾隆《香山縣誌》卷一 坊都。
- (30) 道光《香山縣誌》卷二 嶼地。
- (31) 民國《香山縣誌續編》卷二 圩市。
- (32) 民國《香山縣誌續編》卷二 商業。

孫中山省親記

劉居上*



近年按原樣重建的前山中山紀念亭

孫中山1912年4月1日解除臨時大總統職務後，立刻把注意力轉移到“盡瘁社會上的事務”上來。他當時的想法是：“政治上的革命今已如願以償，今後當竭力從事於社會革命。”

4月3日，孫中山出發周遊全國，以宣傳民生主義並着手擬訂興建二十萬里鐵路的計劃。他從南京南下，沿途考察上海、福州、武漢，4月25日抵達廣州。5月20日赴香港，寓英皇大酒店，是日，接受《土蔑西報》、《南華早報》記者訪問。5月23日抵達澳門，住在娛園，⁽¹⁾其間，曾會見澳門社會各界並視察鏡湖醫院。

5月26日，孫中山從澳門出發，開始他的回鄉省親之旅。

孫中山榮歸故里的消息不脛而走，很快便傳遍了香山。這可是孫中山在外奔走革命十七年後的第一次回鄉啊！

省親的第一站是香山縣前山鄉。⁽²⁾一個多世紀前，這裡原是鎮守南疆的邊防重鎮。1911年10月10日武昌起義的消息傳來後，駐紮在前山的新軍官兵，就在中國同盟會南方統籌總支部林君復、鄭彼岸等人的策動下，從這裡出發，與小欖、石岐的義軍一道，於11月3-7日期間同時發動起義，攻佔縣城，宣佈光復，成為廣東全省光復的先聲！

得知孫中山即將到來，前山軍民不禁為之雀躍。經前山籍同盟會員劉希明、鄭仲、香港富商劉伴樵等倡議，前山鄉親決定為孫中山舉行盛大的歡迎會。

是日清晨，風和日麗，碧空萬里。以前山為中心，香洲、翠微、吉大、山場、灣仔、造貝、坦洲等地鄉民奔走相告，渴欲一睹先生風采，紛紛彙聚道路兩旁，敲鑼打鼓，恭候“孫大總統”的光臨。

上午9時左右，孫中山乘坐黃包車，偕同十多名隨行人員步出拱北關閘，來到了前山。頓時，鑼鼓喧天，鞭炮齊鳴，“歡迎孫先生光榮歸里”的歡呼聲此起彼落。孫中山神采奕奕，頻頻揮手致意。劉希明、鄭仲、劉伴樵等引領孫中山和隨從人員進入前山恭都公立小學堂，盛大的歡迎會隨即召開。

恭都小學堂校監劉希明致歡迎辭後，孫中山隨即發表演說。他以濃重的香山口音分析當前革命形勢，宣傳“三民主義”，號召眾人齊心協力建設國家。孫中山的演說不時被熱烈的掌聲打斷。會後，孫中山與全體師生及隨從人員合照留念。

隨後，孫中山前往香洲訪問，並到前山出席香山縣第七區同盟會在恭都小學堂召開的全區各界歡迎大會。

* 劉居上，1941年生於澳門，長期在中山生活，歷任教師、廠長、報社負責人和公務員，退休後定居澳門；現為廣東省作家協會理事、中山市非物質文化保護中心顧問；已出版文學、歷史、民俗研究類著作二十八種。

劉伴樵在會上提出：為紀念“孫中山首創民國之功”，建議就在前山擇地興建“中山紀念亭”，此議立即得到與會者的一致贊同。於是徵得孫中山意見，就在“前山東城附郭”興建涼亭，取名“中山紀念亭”，以永誌今日。

在鄉民們簇擁下，孫中山一行來到雞屏山林附近的土坡。他接過隨從手中的鋤頭，揮鋤動土，為紀念亭奠基。隨後登上黃包車，與鄉民們揮手告別，折返澳門。

孫中山離開後，劉伴樵等即發動鄉民，集資、購料，兩個月後，就在孫中山鋤土的地方動土興修。那是一座小小的四柱涼亭，磚木結構，亭前設置兩根嵌上石獅的華表，四周植以榕樹。別看亭子小，卻是全國第一座孫中山紀念設施。不過，這已是後話了。

5月27日上午八、九時左右，孫中山從澳門乘船出發，一小時後抵達南朗崖口，船泊四東口海灘。陪同他返鄉的，還有秘書宋靄齡、女兒孫姍、孫婉和隨從衛士多人。孫中山身穿黃色斜布衣褲，頭戴通帽。上岸後，孫中山旋即前往崖口(譚)立泉古祠，出席當地鄉紳為他舉辦的歡迎會。

崖口村是孫中山小時候常到的外婆家，與孫家淵源極深。1871年，孫中山的大哥孫眉，就是在崖中村的母舅楊文納幫助下遠赴檀香山的，孫家從此改變命運，孫中山也因此有了遠赴檀香山求學的可能。孫中山的四姐孫妙茜，也是在母舅的撮合下，嫁給遠赴檀香山謀生的崖口村楊紫輝的。

崖口村的歡迎會開過，孫中山旋即前往探望業已歸鄉養老的母舅和已在崖口安家落戶的姐姐妙茜。

時間已近中午，翠亨村的鄉親父老早已聚集村邊，朝崖口方向翹首以待。十二時左右，在如雷的歡呼聲中，孫中山終於回到闊別十七年的翠亨村老家，受到元配夫人盧慕貞、兄長孫眉夫婦及全村老少的熱烈歡迎。

在秘書宋靄齡的安排下，隨行攝影師為孫家的團聚拍下珍貴的歷史鏡頭。

在翠亨村孫宅(今孫中山故居)，孫中山終於可以坐下來與他的大哥孫眉促膝談心了。為孫中

山此番省親，孫眉提前三天趕回翠亨籌備。一別多年，兄弟相見，自然有說不完的話。不過，對孫中山不贊同他出任廣東都督一事，孫眉心中仍不大舒暢。於是，孫中山再次解釋說：“在家裡我有甚麼不對，你做大哥的盡可隨便責罰，至於國家大事，那就由不得你。你我心中明白，按你的性情，確實是應該留下來從事實業，而不適宜當官的。其實，不當官有甚麼要緊，今天我辭職了，還不是和你一樣？老百姓一名罷了，何必強求？”

孫眉是個耿直漢子，想通了，也就把心結解開了。

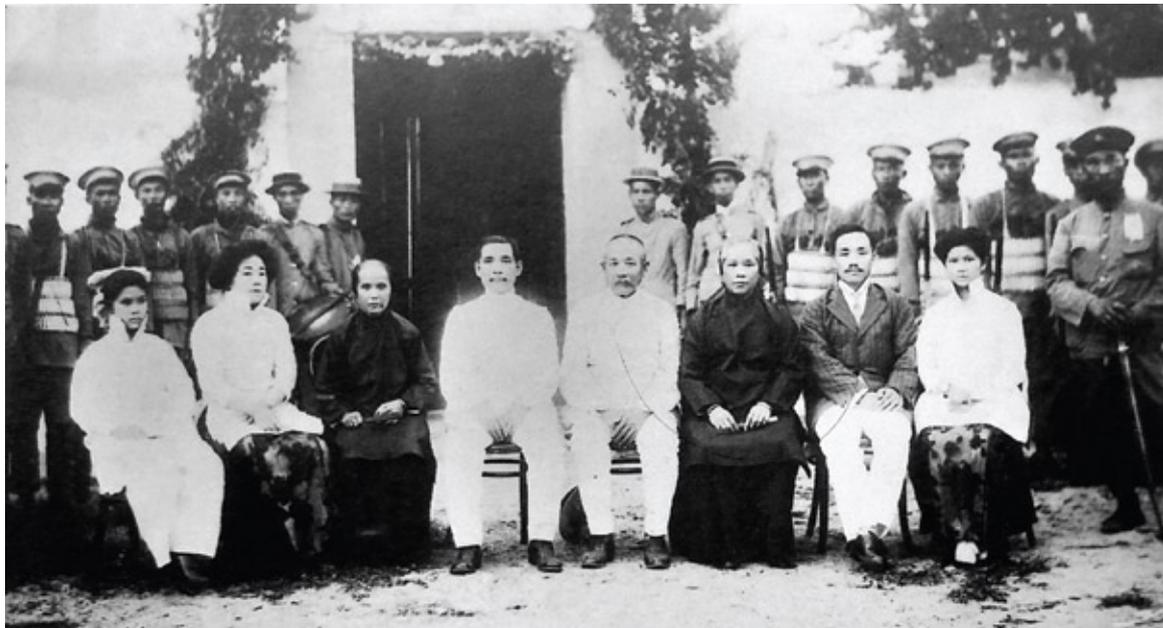
下午三時，經短暫歇息，孫中山在親友陪同下步出孫宅，探望親友故舊。回到兒時嬉戲的地方，他不能不強烈地懷念起少年時代的摯交、廣州重陽節起義時並肩戰鬥的戰友、“為共和革命犧牲第一人”陸皓東來。他特意繞到陸家看望陸皓東母親，再到陸皓東墳前致祭。孫中山向陸皓東母親贈送三千元撫恤金，又安慰老人說：“亞東成仁取義，留名千古，雖死猶生，後人敬仰。”

當晚，孫家筵開十多席，就在孫宅門前，宴請翠亨村和石門九堡一帶六十歲以上的父老，孫中山在席間殷殷致辭，感謝鄉親對革命的支持，孫眉也表示此後要多為九堡鄉親多辦事。

有父老請教孫中山：“你說，我們村應該怎樣興利除弊？還有，村中的孫氏宗祠也該重修了。”

孫中山心中，此時祇有礦山、鐵路，倒沒把興修祠堂這類細事放在心上，祇是隨口答道：“易嘅，易嘅，你們儘管放手做就可以了。”⁽³⁾眾人呵呵大笑，“易嘅，易嘅”一語，竟從此成為翠亨村民的口頭禪。

5月28日早飯後，孫中山應邀前往翠亨村西的石門鄉攸福隆村玉秀義學堂，出席當地鄉親為他舉辦的茶話會。會後，孫中山與孫眉等一起，舉步前往南朗，一個多小時後抵達南朗墟。此時，南朗關帝廟前的空地，早已披紅掛彩，醒獅舞動。不論男女老少，盡皆歡呼鼓舞，迎接孫中山的到來。



1912年5月27日，孫中山與家人在故居前合照。
前排從左數起，依次為孫中山次女孫婉、宋靄齡、盧慕貞、孫中山、孫眉、孫眉夫人譚氏，右一為孫中山長女孫姍。

里正程延昭代表鄉親宣讀 頌詞：

維中華民國元年五月廿八日，為孫中山先生提倡革命告厥成功，由南京大總統解組榮旋，鄙人程延昭等恭候其盛，拜手揚言而頌曰：奇謀大計，義狹情真。初心獨奮，茹苦含辛。澄清苛政，革故鼎新。堯風問俗，造化傳神。同胞廣告，復漢原因。文昌大放，燦爛星辰。猗歟休哉，今世偉人！

南朗墟程延昭、程鴻煊、吳健有、吳贊生、程家駿、程韜初、程銓卿、程賢剛、陳惠南、程賢頌拜頌。

專程從縣城石岐趕來的香山四大兩都共進社會長林錫翰，也激動地站起來高聲誦讀 祝詞：

維中華民國元年五月二十八號，前總統孫中山先生大駕旋里，本社同人，鼓舞歡欣，謹拜手而為之頌曰：公之兄弟建不世之奇勳，爭願一望顏色，以饜崇拜之心。料先

生關情桑梓，必有至論偉略，使都人得享共和幸福也。

孫中山也趁此機會，在答辭中向鄉親宣傳“三民主義”和“實業救國”的道理。

散會後，孫中山信步前往欖邊西江里村，探望妹妹孫秋綺的夫家。秋綺的丈夫林喜智也是華僑，昔日對孫中山領導的革命有所資助，彼此常有書信來往。1911年3月，秋綺生下一子，取名帝鏡。不想就在孫中山辭去臨時大總統職位的半個月後，秋綺即因病不幸去世，享年四十二歲。孫中山多年未見妹妹一面，本以為回鄉即可相見，不想竟是永訣，難免感觸萬端。在與林喜智道過親情後，依依惜別返回翠亨。

5月29日上午，孫中山、孫眉等一行十多人，前往與翠亨孫氏同出一脈的左步村孫氏宗祠尋根拜祖。

抵左步後，孫中山、孫眉兄弟先到孫氏宗祠拜祖⁽⁴⁾，再與族親敘舊，合影留念。據左步村老人憶述，會親期間，孫中山鼓勵左步叔侄多辦實



1912年5月28日孫中山(前排左六)攜眷到南朗左步孫氏宗祠謁祖時合照

業，為民國的鐵路事業多做貢獻。⁽⁵⁾

下午四時左右，由於孫中山須於翌日趕赴縣城石岐，不能不告退返翠亨收拾行囊，孫眉夫婦與盧慕貞等，仍留在左步出席晚宴。

5月30日，孫中山離開翠亨，啟程沿鄉村小道，乘便轎經南朗、宮花、庫充、賣蔗埔前往石岐。⁽⁶⁾途經南朗墟時，曾到族親孫丁財家小坐，喝過茶，又匆匆上道了。

抵達石岐時，時已近午，學宮內外，人山人海。主會場學宮張燈結綵，新搭建的四座牌樓上長聯高掛。孫中山稍事休息，即偕同秘書宋霽齡及香山縣長林壽圖等在大會現身。

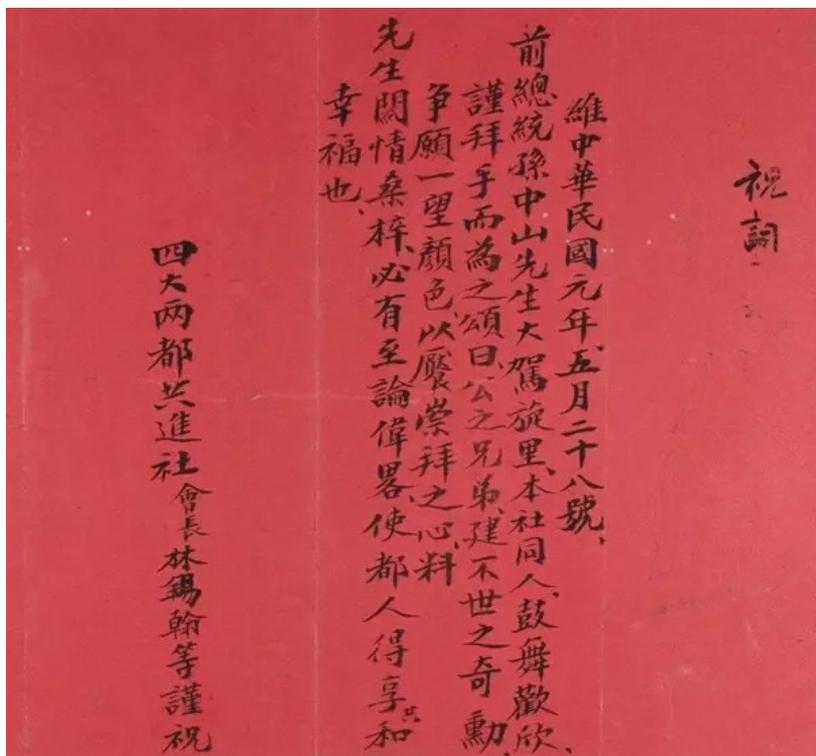
林壽圖朗聲致辭。歡迎辭為邑人李應庚孝廉所撰，原稿雖不存，幸尚存邑人黃季騫筆錄。原文長達八百字，茲摘錄如下：

今我中山先生固推翻政府者，又辭大總統而不為者。其對於民族，皆視若平等。況香山為釣游之區，香山之人，皆若布衣昆弟之好者乎？竊維先生提倡革命奔走三十年，其志，可謂堅矣；合五族為民國，不期月而成，其績，可謂偉矣；功成身退，推賢讓能，其節，可謂高矣！若夫香山，尤與先生有特別之感情焉。

生甫及申，山川生色，宗族交遊，引為光寵。曩者蕞爾一邑，首先反正，為全粵倡，雖不敢自以為功，抑亦體先生之志者也。軒車蒞止，先生其有思乎？

歡迎會結束後，孫中山旋赴石岐商會拜會商界。據父老憶述，當時的石岐商會址設悅來大街一帶，今已不存。由於資料不足，至今仍有研究者對孫中山是否曾有此行表示懷疑。幸而《人民畫報》曾在1957年的紀念孫中山專輯中刊出一幅罕見的歷史照片。照片中，孫中山正在商會門前空地乘轎，旁邊尚有多乘隨從人員乘坐的空轎，空中懸掛多面五色歡迎小旗，足證此行非虛。

離開商會後，孫中山旋即前往“清風園”，用過午膳後，又與石岐學界及社會賢達舉行茶話會。對此行，也有人提出疑問，不過，翻閱曾於1930年出任中山縣長的香山人士黃居素的《光網樓集》，可以讀到一首吟詠孫中山榮歸故里的詩：“畫錦閑行故里知，家家喜見漢威儀。清風園托高風遠，善導群倫不炫奇。”黃居素少年時代在香山長大，1920年代追隨孫中山左右，並曾出任國民黨的代理海外部部長和農民部長，他的記載應是可信的。



香山四大兩都共進社林錫翰所致 祝詞 原件

當晚，孫中山從天字碼頭出發，乘船趕返廣州。

從5月26日到5月30日，孫中山在家鄉香山共逗留了五天。這次省親是孫中山自1895年參加革命以來的第一次，也是他人生的最後一次重返故里了。其後，他於1923年在廣州就任大元帥時，據說也曾擬攜宋慶齡重返翠亨，終因陳炯明重兵威協廣州，國事為重，不得不放棄。查閱舊報，有不^止一處關於他擬回石岐作演說的預告，但語焉不詳，當日是否成行，抑或因政務繁忙，不得不取消計劃，尚待進一步考證。

【本文前山、翠亨、南朗等處的相關資料，主要根據何志毅的《珠海風物》（羊城晚報出版社2015年1月版）、李伯新《孫中山故鄉翠亨》（香港天馬出版有限公司2006年10月版），以及散見於《中山文史》和其它刊物的資料綜合編寫，原作者有于平、鄒佩叢等。至於孫中山在石岐的部分，則源自《人民畫報》和黃居素的《光網樓

集》及其它零散資料。所用圖片，除原刊《人民畫報》的“孫中山在石岐商會”外，其餘均屬翠亨孫中山紀念館藏。中山亭的歷史照片則是從網上下載的。】

【註】

- (1) 今盧廉若公園。
- (2) 今屬珠海市。
- (3) “易嘅”是香山俗話，寫成書面語就是“易的”。
- (4) 據《孫氏族譜》，孫中山的遠祖孫民章於元末戰亂時率家逃到南雄珠璣巷，其後隱居東莞員頭山。次子孫賢移居東莞上沙。孫賢共有三子：禮和、禮忠和禮湮。禮湮長子孫受以販運陶器為生，常來往於東莞、香山間，三子孫玄在涌口門結廬而居，娶孫屋頭陳氏為妻，生兩子：長子孫兒其後成為左步孫氏始祖，次子孫締宗則為涌口孫氏始祖，後裔於清初再從涌口遷翠亨。
- (5) 在中國的早期煤礦及鐵路史上，左步人貢獻甚大，孫錦芳是唐山煤礦的總機械師，歐廣祥曾任粵漢鐵路總理。遠赴唐山的左步人多達數百，以孫氏族人為主的左步人甚至在唐山聚眾成村，取名孫家莊。
- (6) 此時岐關車路尚未修建。

朱文彬事件與抗戰後收回澳門運動

李 幹*

以朱文彬事件為分界，抗戰後的收回澳門運動分為兩個階段，前一個階段以官方為主導，後一個階段則以民間為主導。兩個階段都曾一度高漲，並取得了一定的成果，但是在複雜的國際形勢下，沒有強大的綜合國力為後盾，外交上不能獨立自主，運動也不能達到最終目的。更由於外交政策的失誤和民間力量的分散，這場持續數年的運動逐漸沉寂下去。

1945年中國人民取得抗日戰爭的勝利後，無論國民政府還是社會人士、民間組織，對於收回港澳的呼聲甚高。在這樣的大環境下，收回澳門運動也蓬勃發展起來。運動的前一階段，國民政府雖然在外交和軍事上都做出了一定的努力，但仍未能達成收回澳門的目的；以朱文彬事件為契機，運動的主導力量逐漸發生轉移，由民間組織領導的運動在後一階段繼續發展，但終究也走向沉寂。

一直以來，史學界關注的重點多在抗日戰爭時期的澳門，對於抗戰後的澳門及收回澳門運動關注相對較少。目前已有的研究多從政府的層面進行論述。左雙文的《抗戰勝利前後中國收回澳門的謀劃與流產》詳細介紹了抗戰後期和戰後初期國民政府在澳門問題上的政策變化以及政府內部各派在外交和軍事上的活動，並剖析了收回澳門失敗的原因⁽¹⁾。該文引用了陳錫豪的《抗日戰爭時期的澳門》（當時的未刊稿）中許多有價值的史料。謝曉鵬、關樹山的《近代中國收回澳門的

三次機會及其喪失》着重介紹了1849年至1949年的百年間，中國政府三次面對恢復行使澳門主權的有利機會，最終都一一喪失⁽²⁾，其中19世紀60年代購買澳門的計劃值得關注。黃鴻釗的《民國時期的澳門問題交涉》和徐少紅的《民國時期中葡關於澳門問題的交涉》都論述了民國建立以來中葡之間關於澳門問題的交涉，包括界務交涉、“五·二九”事件、修訂新約和收回澳門，國民政府雖然使葡人劃界索地的要求未能得逞，但最終也無法收回澳門⁽³⁾。黃文使用了大量的外交電文、政府檔案，具有很高的可信度，徐文則相對簡略。李宜霞的《從明朝到民國歷代政府在澳門問題上的失誤》時間覆蓋範圍更廣，分別論述了明朝、前清、晚清、北洋政府、國民政府不同歷史時期政府在澳門問題上的失誤，並分析了造成失誤的原因⁽⁴⁾。也有學者從民間的層面進行研究。彭建新的《近代粵人要求收回澳門的歷史回顧》重點論述了清末勘界事件、“五·二九”事件及戰後收回澳門運動三個重要事件中，廣東民眾對收回

* 李幹，廣州暨南大學世界史專業碩士研究生，研究方向為葡語國家和地區史。

澳門所做的努力，同樣也概述了不能收復澳門的原因。⁽⁵⁾ 相對而言，王衛星的 近百年來中國人民收回澳門的鬥爭 相當簡略，祇是對辛亥革命後近百年來收回澳門歷程的梳理和概述。⁽⁶⁾ 呂一燃的 民國時期中國人民收回澳門的鬥爭與中國政府的態度 在黃鴻釗一文的基礎上對政府態度的轉變及原因進行了更為細緻的論述⁽⁷⁾，文中大量引用了《申報》等文獻。黃啟臣的 澳門主權問題始末 則是從主權問題的角度切入，對從明清時期逐漸喪失澳門主權到中華人民共和國最終恢復行使澳門主權的歷史進行詳細論述⁽⁸⁾，文中第三節“歷屆中國政府為對澳門恢復行使主權而鬥爭”也涉及抗戰後的收回澳門運動。至於朱文彬事件，雖然在眾多史料彙編中均有記載，但是鮮有將其與收回澳門運動聯繫起來進行研究，一般祇在收回澳門進程中進行概述，而忽視了這一事件的重要性。

總的來看，現有研究都是以政府的活動為主，且毫無例外地都對封鎖澳門事件進行了詳細介紹，即使從民間層面進行的研究，關於民間組織的論述亦比較少。此外，這些文章在分析收回澳門運動失敗的原因，影響國民政府態度轉變的因素尚不夠全面。因此，以下將利用從廣東省檔案館搜集的部分資料增加民間角度的闡述，深入探究收回澳門運動最終沉寂的深層次原因，以求理解朱文彬事件與抗戰後收回澳門運動的整體聯繫，從而更準確地把握歷史發展的脈絡。

—

1945年抗日戰爭取得勝利後，國內關於收回港澳的呼聲日益高漲。國民政府雖然也有收回澳門的打算，但由於種種原因最後放棄了這一計劃。地方和民間仍時有呼聲，但隨着國共內戰的展開，收回澳門運動的勢頭也逐漸減弱。

1947年4月1日，國民政府外交部長王世傑與

葡萄牙駐國民政府公使樊西嘉，在南京簽訂 關於取消葡萄牙在華領事裁判權及處理其他事項之換文，從紙面上結束了葡萄牙在華享有特權的時代，然而換文對澳門問題隻字未提，民眾雖有不滿，但也沒有採取過激的行動。在這樣的背景下，1947年廣東中山縣發生了朱文彬事件，也稱朱文彬慘案。《中山市誌》有明確記載：

民國三十六年(1947)7月29日上午，香山鄉單車工人朱文彬載客赴澳門，經關開時為葡警喝令檢查，適朱因耳聾未有停車，被葡警毆擊氣門當場身亡。事後縣政府及廣東民眾收回澳門運動促進會均派人調查並轉呈上級據理交涉。中山《開明報》除報導事件真相外，還刊載特稿 論收回澳門運動 。五區的中學師生成立“朱文彬慘案後援會”，籲請政府迅即交涉會審兇手，着澳葡當局賠償恤金，辦理善後。這項呼籲得到全縣人民的熱烈回應。鑒於群眾抗議和縣府交涉，澳葡當局曾一度拘押該葡警，口頭表示願“從優撫恤”。同年11月25日，澳葡當局不但沒有履行撫恤，且宣佈該葡警“無罪”省釋。中山《開明報》即發社論 抗議對朱文彬慘案的判決 。縣各界“朱文彬慘案後援會”亦集會抗議。縣政府駐澳門代表陳以志，也向澳督提嚴重抗議。澳葡當局遂復將被告還押。至民國三十七年(1948)1月，全縣各界人士繼續斥責澳葡當局。同年2月初，澳葡當局終於答允賠償及照顧死者子女入學。2月6日，縣參議員吳堅持帶同朱文彬妻及兒女，前往澳門政府領取萬元(葡幣)撫恤，並辦理兒女的入學手續。⁽⁹⁾

關於葡警毆打朱文彬的原因，還有一說：由於語言不通，朱文彬在過關時和葡警打招呼，卻被對方認為是在侮辱自己，惱羞成怒後將朱文彬

毆打致死。⁽¹⁰⁾無論具體的原因是甚麼，葡警長期打罵過往民眾的惡劣殖民行徑是客觀存在的，毆斃朱文彬祇是眾多事件中的一例，不久前的5月還發生了葡警扣押中國漁船事件。中山民眾對朱案的激烈反應也可以說明其殖民統治對民眾的壓迫之深。

慘案發生後，除前文所提《開明報》，中山報業的另一代表《建中日報》亦迅速刊發消息。單車販朱文彬竟慘被葡警毆斃！如此慘無人道聞者莫不憤恨填膺，以聲討葡警的暴行。縣當局隨即派出警員前赴澳門調查案件真相。7月31日，《建中日報》再度刊發全縣民眾均甚痛憤的消息，要求“除派員前往發事地點調查外，理合電請查核，以維國體，而重民命”⁽¹¹⁾。同時中山不僅禁止向澳門輸入貨物，連岐關車路公司也不搭載客貨去澳門，中山縣香山鄉所屬的五區千餘名民眾還自發組織了朱文彬案後援會。民眾也通過各種方式積極呼應，8月5日，廣州市二十二個工會、團體舉行集會，要求政府收回澳門並懲辦朱案兇犯；8月8日，中山縣七十多個學校和機關團體以及一千多名民眾代表，在仁山廣場舉行擴大收回澳門及聲援“朱文彬事件”大會，會上提出不但要使“朱案”得以合理解決，而且要從葡人手中收回失去已久的澳門，會後還舉行了大遊行，“路旁市民擁塞，情緒熱烈”⁽¹²⁾。國民黨駐港澳總支部也致電外交部駐澳專員，“請循外交途徑謀取完滿解決”，並致電澳門支部“妥為協助當地外交專員交涉，以盡愛護僑胞天職”。⁽¹³⁾

面對來自各方的強大壓力，澳葡當局拘禁了涉事葡警，並口頭表示願意從優給恤。然而，11月25日，澳門軍事法庭卻以證據不足宣告兇手蘇沙(Daniel de Sousa)無罪釋放。國民政府外交部駐澳專員隨即向澳門政府提出抗議，並“經過澳督柯維納飭令由澳門軍事法庭主控官晏遍路少尉提出上訴，交由葡京里斯本最高軍事法庭審理”⁽¹⁴⁾。葡方的行為再次激怒了民眾，11月30

日，《建中日報》刊發頭版社論直接批評外交當局的軟弱妥協，以致造成這一結果。文章呼籲政府當局採取切實行動，要求葡方懲兇、賠償、道歉，並繼續展開收回澳門運動，同時號召：“大家起來為朱文彬雪冤！為收回澳門而奮鬥！”⁽¹⁵⁾12月，五區民眾代表在發給中山縣各界的聯名函中，要求援助朱文彬案“以維國體而慰民”，並通報民眾商議結果，“若12月底前事件仍未得到合理解決，將派員到參議會請願；呼籲各界援助；函請澳門各僑團援助；實行與澳門政府不合作運動並舉行大型示威遊行活動”。1948年1月17日，中山縣各機關、團體、學校代表又舉行聲援會，促請政府“採取有效對策，使朱文彬案早日得以解決”⁽¹⁶⁾。

在輿論的積極支持下，中山縣民眾和地方政府、外交部駐澳公署共同努力，對葡交涉。最終，澳葡政府兌現賠償等條件。拖延半年的朱文彬事件以中山民眾的勝利宣告結束。

朱文彬事件是中國人民反對外來殖民勢力、追求民族獨立和自由鬥爭歷程的一個縮影，是民眾壓抑許久的愛國熱情的集體爆發。它反映了抗戰勝利後，中國人民急於推翻殖民統治、完成祖國統一、建立獨立自主的新型國家的迫切願望和要求，也反映了收回澳門運動在廣大民眾中的持久活力。朱文彬事件因而也成為燃起再次收回澳門運動的導火線。

二

朱文彬事件中，民間曾有“通電全國一致聲援，把握朱文彬事件為收回澳門運動之有利條件”⁽¹⁷⁾的建議，但最終未被國民政府所採納。然而，不可否認的是，在抗戰勝利初期，國民政府確實為收回澳門做出了一定的努力。

事實上，在抗戰勝利前，國民政府就開始考慮收回澳門的問題。1944年，“緩進”派代表駐

葡公使張謙向外交部建議通過正常的外交途徑，積極與葡交涉在戰後收回澳門；而以廣東地方官員為代表的“急進”派則主張先行動再交涉。外交部經過討論後的意見則是，將澳門問題的解決放到香港問題解決之後。

1945年日本投降，抗戰勝利結束。蔣介石開始考慮戰後收回香港的問題⁽¹⁸⁾，並為此進行了必要的軍事部署⁽¹⁹⁾。這對澳門問題產生了直接影響，不僅軍方情緒高漲，外交部歐洲司也於8月31日擬出一份關於收回澳門的方案，列出不同形勢下的四種對策、兩個收回的方法及三個收回的具體步驟。⁽²⁰⁾歐洲司的方案顯示出政府在收回澳門一事上的搖擺不定，但是外交部還是在9月“電飭駐葡公使，向葡國政府表達收回澳門的意願”⁽²¹⁾。9月23日，國民黨《中央日報》又發表了著名經濟學家和歷史學家朱傑的長文《澳門應即收回之理由》，義正辭嚴地指出：“為取消不平等條約計，為完成民族主義計，為伸張正義計，為保障人道計，為取消煙賭計，為安定中國內政計，澳門應即收回。”⁽²²⁾

面對蔣介石的多次徵詢和行政院的催促，外交部仍舊秉持小心謹慎的態度，在10月1日給蔣的答覆中稱：“澳門與香港有唇齒相依之勢，中國若以武力侵佔澳門，葡以英國為後盾，決難拱手相讓，必指控我於聯合國機構，中國縱有收回澳門之充分理由，至是陷於理屈地位。”並建議：“我方以防日人將物資運走為首，派兵附近佈防，向聯合國申述以公民投票方式決定主權誰屬。”⁽²³⁾10月下旬，外交部又擬定了關於收復澳門的甲乙兩套方案，分別於10月30日和11月2日呈行政院和蔣介石。但是這兩套方案依然保守，與8月31日歐洲司擬出的方案相比並沒有甚麼進步。關於收回時機，外交部的意見仍是：“俟政情安定和九龍收回後處理。”⁽²⁴⁾

在國民政府遲遲沒有明顯作為的情況下，廣東地方官員尤其是軍方，在1945年11月主動採取

了行動，收回澳門運動達到高潮——廣州行營封鎖澳門事件。

二戰結束和抗日戰爭的最終勝利激發了中國人民收回港澳的強烈願望，尤其是軍隊中，“不少中下級官兵主張以強硬態度對付港澳”，甚至“提議實行武裝佔領”，當時軍人出入港澳的口號就是“我們不是進入外國地區，而是在自己家鄉走動”。從廣東統治當局的角度來考慮，“對港澳採取強硬做法，可以博得社會的同情，增加自己的威望，有利於對廣東的統治”，因此廣州行營當時對港澳採取了“尋求機會、製造藉口、縱容部屬、擴大事態”的方針。⁽²⁵⁾而且，時任廣州行營主任的張發奎認為，美國為擴張在太平洋的勢力範圍不會支持英國佔據香港，英國沒有美國的支持也不會單獨採取行動，因此收回澳門的行動不致釀成國際爭端。⁽²⁶⁾在這樣的考慮下便令國民黨中央委員、中山縣長張惠長和駐軍一五九師師長劉紹武，聯絡澳門及中山各界策動收回澳門運動，並提出了收回澳門的口號，同時以查封敵偽物資、引渡漢奸和搜捕匿居澳門日犯等為由，對澳門實施邊境封鎖。不僅如此，一週之內軍隊連續幾晚在灣仔和前山等地進行夜間實彈演習，登陸艇也駛到澳門以南海面游弋，並不時向着澳門側面實彈射擊。

值得注意的是，對於這次軍事封鎖行動，並“不是人們理解得那樣簡單”。根據後來的資料可以看出，“當年武裝收復澳門，實際是要消滅五桂山人民抗日武裝部隊”⁽²⁷⁾。“雙十會談”之後，張發奎在廣州行營召集所屬部隊的軍、師長以上將領和廣東省主席、保安副司令、各區行政專員、各區保安司令等舉行“綏靖會議”，要在廣東全省範圍內清剿華南人民抗日武裝部隊。隨後，六十四軍軍長張弛在江門市軍部召集各師團長以上的軍官和駐區內各縣縣長召開“綏靖會議”，制定了“綏靖方案”和“清剿散匪辦法”。11月底，在四七七團開赴翠微、前山一帶執行封

鎖澳門任務前，一九五師師長劉紹武親自對團長陳慶斌作了秘密指示：“這次四七七團開赴前山一帶，主要是協助中山縣縣長張惠長派縣保安警察大隊分路向五桂山歐初大隊包圍進攻。故四七七團必須先在五桂山以南各處能通出海的鄉村形成網口封閉，以資協助堵截。為完成這項堵截任務，應嚴密執行封鎖，免使歐初大隊的人員在被圍剿以後得以脫漏。”⁽²⁸⁾但是這次對五桂山人民抗日武裝根據地的包圍合擊一無所獲。廣東人民抗日遊擊隊珠江縱隊第一支隊早已於10月8日前分六批全部轉移到東江去了，準備執行挺進粵北的戰略任務。⁽²⁹⁾當時的五桂山抗日遊擊隊領導人歐初和吳當鴻後來也證實：“所說的‘掃蕩’情況，據後來報告，是有的。”⁽³⁰⁾

無論軍方的最終目的是否確為反共，這次收復行動無可置疑地將收回澳門推向了高潮。封鎖期間，“禁止一切商品出口，包括澳門依賴我方供給之每日必須的牲畜肉類蔬菜等”；澳門被封鎖後，“社會秩序頃呈紊亂”，日用品價格飛漲，工業品價格狂跌，“顧客寥寥，市面蕭條”。⁽³¹⁾不少人遷回內地，或轉逃香港、歐洲或南洋。澳葡當局極度驚恐，一方面通過英國政府向中國政府求請解除對澳門的武裝封鎖，另一方面向廣州行營表示妥協，承諾驅逐日本人，引渡漢奸、戰犯，中國軍民不受任何限制自由出入澳門，允許中國方面的一切黨團在澳門公開活動，澳門群眾有集會、遊行的絕對自由等。同時，葡萄牙政府專門派人向中國政府道歉，葡萄牙的新任駐廣州領事還在記者招待會上表示：“澳門交還中國極有可能，為求中國領土之完整，本人極願對此作各種努力。”⁽³²⁾

最後，廣州行營按照國民政府的指示，於12月下旬撤除了前山邊境的武裝封鎖。但是軍方頗為憤慨，張弛和劉紹武曾於1946年2月5日帶領警衛武裝進入澳門，受到萬餘澳胞的熱烈歡迎，澳門總督也親自到交界處迎接。劉紹武還在澳門各界招待會上發表演說稱：“現在抗戰已經勝利，

中國已為五強之一，所有不平等條約，必須廢除，中國領土必須完整，澳門必須迅速收回，才可用副同胞之願望。”⁽³³⁾但是隨着粵澳關係緩和，軍方再難有所行動，民眾對澳督代表葡萄牙總統的廣州之行亦無過激反應。

解除封鎖之後，國民政府內部基本上統一於外交部的立場，收回澳門的計劃被擱置。但各方仍舊不斷有關於收回澳門的呼聲。1946年5月21日，西康省參議會向全國發出快郵代電，要求收回澳門，接着全國各省、市參議會也紛紛通過決議，通電全國。湖南、廣東、江蘇等省參議會先後電請南京國民政府，要求收回澳門。⁽³⁴⁾1947年4月11日，參政會駐會委員會舉行第二十次會議，通過了“請政府向葡萄牙交涉收回澳門，以增進中葡邦交案”。⁽³⁵⁾5月31日國民參政會又召開會議，做出收回香港、九龍和澳門的決議，“深盼政府切實繼續努力交涉，竊以和平談判之精神，達成收回領土主權之目的”⁽³⁶⁾，同時各省市參議會也有收回澳門的決議，粵省參議會和各法團更組織了一個“收回澳門促進委員會”，研究具體方案，採取實際行動。⁽³⁷⁾6月21日，立法院三百二十八次例會建議外交部，“積極迅速向葡國交涉，於最短期內收回澳門”⁽³⁸⁾。可見收回澳門的確是全國民眾的一致呼聲。

面對來自各方的呼籲，國民政府表現被動甚至消極，在對各省參議會請求收回港澳的批語中稱“目前國際形勢下，此問題一時難以解決，俟時機成熟，再提出交涉收回”，“相信如果吾人對中英友誼繼續加強，益以英國現政府之明智，此一問題之解決，當不致久延”，並認為“事屬外交上之內定政策，參政會上報告，當措辭如是審慎，不予正面指陳，對各參議會似可以不覆”。⁽³⁹⁾

總的來看，國民政府在澳門主權問題上的“基本立場是一貫的、堅定不移的，但在實際執行的層次上，卻保有相當的彈性，而且非常克制”，維持了“寬容的默許葡國繼續管理澳門的

路線”。⁽⁴⁰⁾這一階段的收回澳門運動以官方為主導，民間積極回應，但最終隨着官方計劃的擱淺而逐漸平息下來。

三

不同於官方的克制和舉棋不定，民間收回澳門的積極性一直很高。早在1945年10月，廣東政府就曾發動中山和澳門居民開展反對葡萄牙繼續佔據澳門，要求收回澳門的民眾運動，“澳門同胞熱烈響應，紛紛集會遊行；中山各界人士也組織代表團、請願團等，入澳支援澳門同胞”⁽⁴¹⁾。1947年4月19日收回澳門運動促進會成立，並電請中央積極向葡萄牙交涉收回澳門，又電各省市民眾團體呼籲共同行動，同時又與澳僑團聯絡，研究收回澳門問題。⁽⁴²⁾5月中山縣響應省參政會和縣參議會的呼籲，成立中山民眾收回澳門運動促進會。6月，廣東民眾收回澳門運動促進會舉行了一次民意測驗，“計參加投票者一百二十六萬五千五百四十五人，其中百分之七十以上主張武力收復澳門”⁽⁴³⁾。

朱文彬慘案發生後，民間收回澳門運動再度高漲，而且這一階段民間組織的主動性明顯增強，不僅成立了後援會，舉行集會、遊行等進行聲援，傳達民意，還積極參與事件調查過程，聯合其他團體組織，向政府請願，活躍程度可見一斑。正是在推動朱文彬事件的解決過程中，運動的領導權逐漸轉移到民間。其中，新聞界、報業發揮了巨大能量，無論在參與解決朱文彬事件的過程中，還是在領導收回澳門運動的發展方面。各大報紙刊發了諸多與澳門問題相關的言論、通訊和消息，為收回澳門營造了濃厚的輿論氛圍。

針對1947年中葡換文避談澳門，天津《大公報》刊文一針見血地指出：“中葡間的重要問題就是一個澳門問題 [.....] 未經戰敗而被奪的澳

門，如果不能交涉取回，我們的勝利在哪裡？”文章最後質問不能及早收回澳門的原因，還發出了“外交是現實的，一切得自自爭氣”的吶喊，頗有警醒之意⁽⁴⁴⁾。《建中日報》為配合輿論發表了澳門之將來一文，詳細介紹澳門的歷史和現狀，痛斥澳葡政府的惡行，闡述收回澳門的意義。⁽⁴⁵⁾作為中山唯一民辦的縣級報紙，《開明報》主張“收回澳門運動應以發動民間力量為主，依靠政府力量為輔”，並在社論裡提醒民眾，“絕不能把責任全卸給參議會身上，我們應當一致起來，儘量發揮我們的力量”。⁽⁴⁶⁾在8月8日的社論收回澳門此其時矣！中更明確指出：“想收回澳門，我們萬萬不能希望葡國的覺悟，也不能單靠政府的外交交涉，因為都是不可能的。我們必須喚起全國的民眾起來，以廣大的民眾力量，掀起收復澳門的行動！”⁽⁴⁷⁾由此可以看出，民間對收回澳門運動有了更為清醒的認識，也更加成熟。《建中日報》亦於8月18日刊發社論論收回澳門運動及朱文彬事件一文，明確指出，政府不作為是導致澳門不能及早收回的重要原因，同時更為深刻地認識到，具有外交性質的運動必須要“先通過一個健全的組織”，“有一個貫徹到底的領導者去策動”，還要“有一個有利的外交形勢”，最後“由政府切實地執行其外交任務”，才會有實際效果，空喊口號，開會遊行及紙上的議案是不能有所成就的。⁽⁴⁸⁾

作為面向海外華僑的官方宣傳刊物，《粵僑導報》刊發的發動國民外交收回澳門一文更為全面地論述了澳門問題，不僅從名稱、地理、氣候、人口等方面介紹了澳門，而且直斥了葡人治下的澳門對中國政治、經濟和文化的消極影響，提出收回澳門的主張。至於“怎樣收回澳門”，文章認為“應該立即發揚國民外交的力量”以“加強政府對葡萄牙的交涉”，如果政府不能遵從民眾的要求，“特請新聞界喚起全國民眾的密切注意，我們作更積極的行動 [.....] 即予澳門

抵制封鎖一切糧食及各項農產品的流入”，“又如仍不接受，政府亦不願以實力促其交回，我們民眾應該以有力的行動，必要時，付出血的代價，提出最後的要求”。⁽⁴⁹⁾報業全面深入的報導和發人深省的評論產生了巨大的反響，有力地推動了收回澳門運動向前發展。

此外，廣東省參議會發動收回澳門運動的決議傳到中山，引起高度重視，縣記者會不僅通電回應，還派出由建中日報社、民國日報社、開明報社和永勝通訊社組成的記者團一行七人，“赴澳門考察僑胞情況，採集有關資料及發動輿論力量參與收回澳門運動”⁽⁵⁰⁾。

廣東民眾收回澳門運動促進會的表現也很活躍。成立之初便積極發動各界參與收回澳門運動，朱文彬事件中與縣政府一起參與交涉，也發揮了重要作用。此外，協會還積極舉辦論文比賽、演講比賽，以“提高社會人士研究澳門問題興趣，並徵集收回澳門說論”⁽⁵¹⁾，“增強民眾對收回澳門運動認識及情結，以期普遍宣傳”，題目也與收回澳門密切相關，諸如“為甚麼要收回澳門”“收回澳門意見”“怎樣收回澳門”。⁽⁵²⁾

知識分子也積極回應收回澳門運動。著名歷史學家梁嘉彬先生在1947年10月27日的《中央日報》上發表了論澳門在歷史上條約的地位一文，分析了澳門在1887年中葡和好通商條約上的地位，認為“依法論法，以條約解釋條約”，中國並沒有“割讓”澳門予葡萄牙，文章還詳細論證了澳門並非“割讓”的歷史根據。⁽⁵³⁾為收回澳門提供了有力的理論支撐。

有必要指出，突出民間力量的主導作用並不意味着否定官方的作用，二者是相互補充的。但是相對於民間積極活躍甚至激進的表現，官方則極盡克制，避免將事態擴大化，“政府一再勸慰我們，應暫抑悲傷，靜候外交當局的交涉”。在民間組織領導運動發展的這一階段，官方退居次要地位，甚至走向運動的對立面。1947年11月

30日，《建中日報》刊發的消息 收回澳門運動巨浪滔天，葡釋放朱案兇手 中稱：“在群情激憤，不能再抑之情形下，澎湃之收回澳門運動，又必劇烈展開 [.....] 雖經政府之勸告，但亦無法阻止，現民眾正集議辦法，決取有效行動中。”⁽⁵⁴⁾正是官方這種克制的態度，使得朱文彬事件久延不決，民眾憤慨不已，國民政府也失去了收回澳門的最後時機。

最終，民間的收回澳門運動還是遭到了來自官方的壓制，這也從另一個方面說明民間組織的活躍程度和產生影響之大。廣東省建設廳關於收回澳門運動一事給附屬各機關的代電、廣東省政府關於收回澳門一事的代電、廣東省建設廳關於儘快平息收回澳門運動一事的代電三封電文一致傳達了國民政府的命令：“關於收回澳門運動，此時對國家與事實，徒招國際之妒嫉與輕視，而毫無實益，以此時絕非收回之時，望設法平息，以免貽笑世人也。”⁽⁵⁵⁾官方的壓制促使收回澳門運動再度走向沉寂。

民間組織在朱文彬事件中發揮了重要作用，以此為契機，民間組織成為運動後一階段的主導力量。收回澳門運動“由全國性縮減為地方性，由全面性轉入單一性”，“也可以說是由上而下的運動”。⁽⁵⁶⁾

四

以朱文彬事件為分界，抗戰勝利後的收回澳門運動分為兩個階段，前一個階段以官方為主導，後一個階段則以民間為主導。兩個階段都曾一度高漲，取得一定的成果，迫使澳葡當局作出讓步和妥協：撤除封鎖後，國民黨澳門支部等成立並可以公開活動，率領公團和各界人士舉行“總理紀念週”，敵偽財產等也查封點交資產，引渡案件則正辦理法律手續，據駐澳聯絡專員少將參議潘奮南彙報，“各事進行頗為順利”⁽⁵⁷⁾；1947年的

中葡換文，葡萄牙放棄了在華領事裁判權，內河航行權和沿海貿易權等特權⁽⁵⁸⁾；1948年3月12日又簽訂了關務協定，澳葡政府協助中國政府打擊走私行為。⁽⁵⁹⁾但這場運動最終逐漸沉寂下去，主要原因有四：

第一，國家積貧積弱，這是根本的原因。近代中國綜合國力較弱，且內亂不止，國家從來沒有真正統一過。雖然在抗日戰爭中中國的國際地位得到提高，成為四強之一，卻是有名無實。沒有強大的國家實力作後盾，想要收回澳門，恢復主權自然障礙重重。

第二，複雜的國際形勢，這是收回澳門最大的外部阻礙。英葡聯盟由來已久，在港澳問題上相同的利益將英葡緊密聯繫在一起。澳門總督曾公然宣稱英國會保護澳門，在封鎖澳門期間，澳門政府就迅速請求英國派兩艘兵艦，“停泊在澳門海面以防意外”⁽⁶⁰⁾。雖然二戰中英美為了維繫中國戰場不致潰敗，給予了中國大量援助，並主動放棄在華領事裁判權，與中國建立了平等的外交關係等，但是這並不意味着在具體問題上與中國利益保持一致，而且隨着形勢的發展外交政策會有很大不同。尤其是美國的態度和立場發生了轉變，杜魯門政府從美國稱霸世界的利益出發，拋棄了羅斯福時期在口頭上和道義上支持中國收回香港的政策，採取偏袒英國的立場，並支持英國重新佔領香港，使得國際形勢更為不利。⁽⁶¹⁾再者澳葡當局善於採取妥協策略，一方面態度強硬地表示“葡萄牙如不在澳門遍地流血，決不以澳門歸還中國”，另一方面又答應“葡萄牙將採取措施，以校正澳門人民所不同意之任何葡萄牙法律”⁽⁶²⁾；在封鎖澳門事件和朱文彬事件中道歉賠償，接受中國所提要求等等。這又加深了收回澳門的難度。

第三，國民政府自身的軟弱性及外交政策的失誤。國民政府建立的基礎並不穩固，祇是形式上的統一，內部派系鬥爭嚴重等諸多問題損耗了自身的力量；長久以來的親英美立場和抗戰中對

英美援助的依賴性，又決定了其在外交上受制於人的局面，具體表現為在收回澳門的問題上權衡利弊，舉棋不定。外交政策亦存在重大失誤，外交部不加以區別，就將澳門問題置於香港問題之後解決，陷入港澳一體解決的誤區；蔣介石關於經由外交談判途徑收回香港的表態意味着放棄使用武力⁽⁶³⁾，不僅限制了解決香港問題的方法，而且直接影響澳門問題的解決。此外，國民政府後期為了取得英美的支持以應付內戰，放棄了收回澳門的計劃，並壓制民間的收回澳門運動，也是一個不可忽視的因素。

第四，民間組織自身不能克服的弱點。民間組織鬆散、不健全，沒有一個強有力的領導核心，運動容易流於形式，陷入一盤散沙的境地。而且民間組織沒有實力為基礎，最終也祇能隨着時間的拉長而平息下去；輿論雖然能起到很大的導向作用，但仍舊不能轉化為有力的軍事鬥爭；沒有來自官方的支持，運動後繼乏力。這些就決定了收回澳門運動祇在毗鄰的廣東高漲，而不能發展為全國性的運動。

此外，部分澳門居民的消極反應也是運動走向沉寂的一個可能性因素。“大多數澳門華人對國府收回澳門是非常冷漠的甚至抱有懷疑的，祇不過在民族大義壓力下，不敢提出反調而已。”因為國民黨官員當時在全國各地進行的“劫收”，令澳門華人畏懼不已，對於收回澳門運動也就反應消極，反而是“外面的人士比澳門本身的民眾來得熱心得多”⁽⁶⁴⁾。澳門總督在1947年6月寫給葡萄牙殖民部長的信中也指出，澳門華人對關於收復問題的媒體大戰漠不關心。⁽⁶⁵⁾雖然這一情況的真實程度仍舊值得商榷，但可以由此推測，在一部分澳門華人中確實存在這樣一種消極的思想情緒。

總之，抗戰後的收回澳門運動以朱文彬事件為分界，前後兩個階段分別以官方和民間為主導，同時二者又互為補充，尤其是在朱文彬事件中，當官方力量缺席時，民間力量及時補充，有

力推動了運動的發展。抗戰後的收回澳門運動雖然沒有最終成功，但為後來新中國收回澳門打下了堅實的群眾基礎，積累了豐富的鬥爭經驗，這一點是應當肯定的。

【註】

- (1) 左雙文：抗戰勝利前後中國收回澳門的謀劃與流產，《近代史研究》1999年第6期。
- (2) 謝曉騰、關樹山：近代中國收回澳門的三次機會及其喪失，《長白學刊》1999年第6期。
- (3) 黃鴻釗：民國時期的澳門問題交涉，《江蘇社會科學》1999年第4期；徐少紅：民國時期中葡關於澳門問題的交涉，《民國春秋》1999年第6期。
- (4) 李宜霞：從明朝到民國歷代政府在澳門問題上的失誤，《桂林市教育學院學報》2000年第3期。
- (5) 彭建新：近代粵人要求收回澳門的歷史回顧，《嶺南文史》1999年第3期。
- (6) 王衛星：近百年來中國人民收回澳門的鬥爭，《學海》1999年第6期。
- (7) 呂一燃：民國時期中國人民收回澳門的鬥爭與中國政府的態度，《近代史研究》1999年第6期。
- (8) 黃啟臣：澳門主權問題始末，《中國邊疆史地研究》1999年第2期。
- (9) 中山市地方誌編纂委員會編《中山市誌》上冊，廣東人民出版社1997年，頁347。
- (10) 紀念澳門回歸祖國進程中的“朱文彬事件”，http://blog.sina.com.cn/s/blog_4655fac50101htwn.html，2015年8月28日，22:46。
- (11) 方炳焯、陳彥等編著《傳媒春秋》，廣東人民出版社，2009年，頁117。
- (12) 方炳焯、陳彥等編著《傳媒春秋》，頁118。
- (13) 李大超關於澳門葡警毆斃中山縣民朱文斌案辦理情形電（1947年8月19日），廣東省檔案館編《廣東澳門檔案史料選編》，中國檔案出版社，1999年，頁156。朱文斌即為朱文彬。
- (14) 吳志良、湯開建、金國平主編《澳門編年史》（第五卷），廣東人民出版社，2009年，頁2729-2730。
- (15) 方炳焯、陳彥等編著：《傳媒春秋》，頁121。
- (16) 方炳焯、陳彥等編著：《傳媒春秋》，頁121-122。
- (17) 關於呈報出席澳門葡警毆斃中山朱文彬事件緊急會議情況的報告（006-005-0182-089），廣東省檔案館，1947年8月5日。
- (18) 蔣介石在8月24日出席國防最高委員會與中央常務委員會臨時聯席會議時作了題為“完成民族主義，維護國際和平”的致辭，關於香港問題他提出要“求得合理解決”，“現在中國全國各租借地，均經次第收回，九龍的租借條約，自非例外”。蔣主席重要指示，《中央日報》1945年8月25日。
- (19) 1945年8月18日，蔣介石任命張發奎為接收廣州、海南島、香港的受降官。張發奎當即命令十三軍從廣西蒼梧地區南下，以主力配置於廣九鐵路沿線，以一部分推進香港，監視日軍及受降。8月30日，張發奎又派孫立人為廣州、香港、九龍受降官，令十三軍協助新一軍接收香港、九龍。黃鴻釗：《民國時期的澳門問題交涉》，《江蘇社會科學》1999年第4期，頁11。
- (20) 四種對策：（一）根據左列理由要求收回。（二）進行劃界，澳門本島、關閘以南，龍田、沙崗以南之地歸葡，其餘歸還我國。（三）澳門本島、關閘以南歸葡。（四）澳門本島由兩國共管，五年或十年後由人民投票自決（用意在於預人以逐漸撤退之機會）。兩種收回辦法：（1）用公民投票方式，決定主權誰屬；（2）由兩國政府磋商交還條件——澳門當時既係無條件讓與葡萄牙，此次應無條件交還中國。公產公物一併公平估價由中國政府購回。具體三個步驟：1. 應先策動輿論，造成空氣；2. 應先取得美蘇贊助，英國方面因與葡有同盟關係，葡必依賴英國力量以為護符，故對英尤應獲得諒解，我方對香港作適當讓步，以為收回澳門之條件；3. 電令駐葡張公使向葡政府表示我國收回澳門之決心，請由葡政府提出辦法與條件，以憑考慮。1945年8月31日。《國民政府行政院檔案》，（十八號）1905號。黃鴻釗編《中葡澳門交涉史料》（第二輯），澳門基金會1998年，頁336-338。
- (21) 譚志強：《澳門主權問題始末》（1553-1993），永業出版社1994年，頁230。
- (22) 朱傑：澳門應即收回之理由，《中央日報》1945年9月23日。
- (23) 外交部致蔣委員長公函（1945年10月1日），歐字第1942號。轉引自左雙文《抗戰勝利前後中國收回澳門的謀劃與流產》，《近代史研究》1999年第6期，頁50。
- (24) 外交部致行政院秘書處函（1945年10月30日），歐字第10461號。轉引自左雙文《抗戰勝利前後中國收回澳門的謀劃與流產》，頁51。
- (25) 李漢沖：日本投降後有關香港、澳門的一些事件，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》（第三輯上），1963年，頁163-164。李漢沖時任廣州行營參謀處處長。
- (26) 李漢沖：日本投降後有關香港、澳門的一些事件，《廣東文史資料》（第三輯上），頁164。
- (27) 鄧開頌、吳志良、陸曉敏主編《粵澳關係史》，中國書店1999年，頁497。

- (28) 陳慶斌：“收復澳門”為名企圖消滅五桂山人民武裝親歷，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《廣州文史資料》(第十五輯)，1965年，頁135-136。
- (29) 廣東省人民武裝鬥爭史編纂委員會編：《廣東人民武裝鬥爭史》(第三卷)，廣東人民出版社1994年，頁424-425。
- (30) 有關“收復澳門”情況的兩封來信，《廣州文史資料》(第十五輯)，頁138-139。
- (31) (32) (33) 李漢沖：日本投降後有關香港、澳門的一些事件，《廣東文史資料》(第三輯上)，頁181；頁182；頁183。
- (34) 國民黨湖南省華容縣參議會議長何文采關於請向英葡政府交涉收回香港及九龍澳門租借地事致行政院代電：“編案討論，經議決‘電請中央，力向英葡政府交涉收回’等語，記錄在簿。”1946年12月19日。
廣東省參議會代電：“收回澳門一案，[.....]足見全國上下眾意所趨，亟應發動國民外交力量，以促其成。當經決定(一)電請政府限期採行本會第一次大會及參政會第二十次駐委會議收回澳門決議案。(二)發動各界組織收回澳門運動委員會，(三)電請中山縣參議會迅予就近發動各界採取有效行動。”1947年4月17日。
江蘇省參議會為響應天津市參議會收回澳門事代電：“豈料最近外交部與葡萄牙駐華公使在南京正式換文，宣傳放棄在華所有權。乃對於澳門地方，外交部既不交涉收回，葡人亦直視為己有。凡我國人，同深憤慨！[.....]伏望政府嚴飭外交部逕向葡萄牙切實交涉，收回澳門。且澳門[.....]與香港相對峙，形勢極為重要，倘對於澳門不加聞問，則將來對於香港，影響殊巨，是以澳門雖小，意義甚大，誠未可忽視也。[.....]用特電懇迅飭主管部進行交涉，以保領土，毋任迫切待命之至！”1947年5月14日。
《國民政府行政院檔案》，(二)9224號。黃鴻釗編《中葡澳門交涉史料》(第二輯)，頁343-345。
- (35) 參會提議收回澳門，《申報》1947年4月12日。
- (36) 參政會通過決議文，《申報》1947年6月1日。
- (37) 程志政：各方要求收回聲中，東方蒙特卡羅澳門，《申報》1947年6月15日。
- (38) 中菲中沙友好條約立院會議已予批准，建議外部交涉收回澳門，《申報》1947年6月22日。
- (39) 國民黨政府對各省參議會請求收回港澳之批語，1947年5月30日。《國民政府行政院檔案》，(二)9224號。黃鴻釗編《中葡澳門交涉史料》(第二輯)，頁345。
- (40) 譚志強：《澳門主權問題始末》(1553-1993)，頁210。
- (41) 吳志良、湯開建、金國平主編《澳門編年史》(第五卷)，廣東人民出版社2009年，頁2693。
- (42) 萬仁元、方慶秋主編《中華民國史史料長編》，頁76-77。
- (43) 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《廣州百年大事記》，廣東人民出版社1984年，頁602。
- (44) 澳門怎樣，《大公報》(天津)，1947年4月6日。
- (45) (46) (47) (48) 方炳焯、陳彥等編著《傳媒春秋》，頁115；頁139-141；頁141；頁119。
- (49) 《粵僑導報》1947年第十三十四期合刊。廣東省檔案館編《廣東澳門檔案史料選編》，中國檔案出版社1999年，頁26。
- (50) 方炳焯、陳彥等編著《傳媒春秋》，頁116。
- (51) 廣東民眾收回澳門運動促進會舉辦會省公私立(包括港澳)專上學生論文比賽辦法(020-002-536-018)，廣東省檔案館。
- (52) 廣東省各界收回澳門運動促進會舉辦中等學校演講比賽辦法(038-002-150-022)，廣東省檔案館。
- (53) 吳志良、湯開建、金國平主編《澳門編年史》(第五卷)，頁2729；梁嘉彬論澳門在歷史上條約的地位，《中央日報》1947年10月27日。
- (54) 方炳焯、陳彥等編著《傳媒春秋》，頁120。
- (55) 廣東省建設廳關於儘快平息收回澳門運動一事的代電(006-005-0157-028)，廣東省檔案館，1947年9月3日。
- (56) 方炳焯、陳彥等編著《傳媒春秋》，頁119。
- (57) 李漢沖：日本投降後有關香港、澳門的一些事件，《廣東文史資料》(第三輯上)，頁182。
- (58) (59) 張海鵬主編《中葡關係史料集》(下)，四川人民出版社1999年，頁2068-2070；頁2070-2071。
- (60) 陳慶斌：“收復澳門”為名企圖消滅五桂山人民武裝親歷，《廣州文史資料》(第十五輯)，頁137。
- (61) 趙豔慧：1941-1949年美國的香港政策，《黃河學刊》(社會科學版)1998年第1期，頁59。
- (62) 萬仁元、方慶秋主編《中華民國史史料長編》(第70冊)，頁122。
- (63) 蔣介石在8月24日的致詞中稱：“中國不藉拓降的機會，忽視國際合作和盟邦的主權[.....]派兵接收香港，引起盟邦的誤會[.....]中國亦竹循兩國外交及條約的途徑，以期解決最後東方的一個問題。”蔣主席重要指示，《中央日報》，1945年8月25日。
- (64) 譚志強：《澳門主權問題始末》(1553-1993)，頁233。
- (65) AH/GGM/8，總督報告，1947年6月30日。轉引自[澳]岡恩著，秦傳安譯《澳門史：1557-1999》，中央編譯出版社2009年，頁189。