

中文版第一百零九期  
二零二零年

孫中山文化與華僑心聲

明清時期澳門三軌並行課程傳統的形成及其影響

中華人民共和國成立前嶺南疍民與地方民眾的經濟和族群關係

明末清初進入江南地區的耶穌會士(中)

# RC

## 文化雜誌

澳門特別行政區政府文化局









## 《文化雜誌》中文版

2020年·第109期

### 主辦

澳門特別行政區政府文化局

### 總編輯

穆欣欣、梁惠敏

### 編輯部

主編：林玉鳳、吳美娟

顧問編輯：李憑

版式設計：勞慶欣、陳嘉欣

編務助理：李丹彤、周小芙

校對：陳嘉欣、勞慶欣

### 出版單位

澳門特別行政區政府文化局

澳門塔石廣場文化局大樓

電話：(853) 2836 6866 (總機)

網址：www.icm.gov.mo

### 編輯單位

澳門大學澳門研究中心

中國澳門氹仔大學大馬路

崇文樓E34-G025室

電話：(853) 8822 8131

(853) 8822 8130

傳真：(853) 2886 0009

電郵：cms.rc@um.edu.mo

### 製版印刷

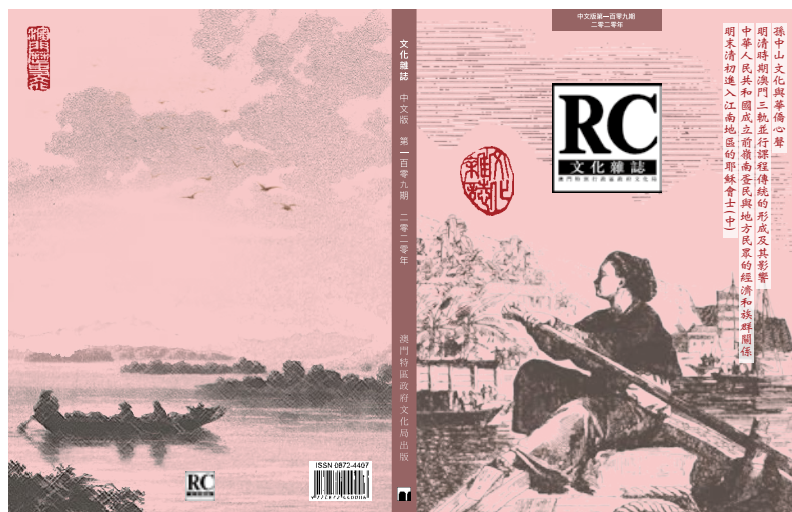
澳門華輝印刷有限公司

### 國際刊號

ISSN 0872-4407

### 雜誌定價

澳門幣 150元



本期的封面和封底設計由兩個元素組成。封面上的人物肖像，原畫刊載於《倫敦畫報》（1858-2-13），體現了當時疍民婦女的精神面貌和對生活的憧憬，由本期文章《中華人民共和國成立前嶺南疍民與地方民眾的經濟和族群關係》（詹堅固）提供，封底的元素則出自十九世紀英國出版物中的泛舟圖。



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，只求學術價值，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。



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兩種文本的《文化雜誌》會有更大的參考與收藏價值。

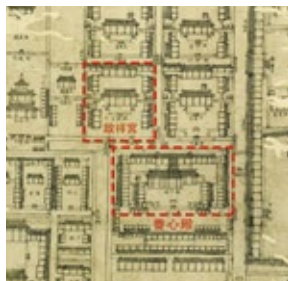


# 文化雜誌 Review of Culture

中文版・2020年・總第109期

## 目錄

- |       |     |                                                        |
|-------|-----|--------------------------------------------------------|
| 先輩事業  | 006 | 孫中山文化與華僑心聲——憶日本華僑陳秉心<br>李業飛                            |
|       | 026 | “覺悟”至上——葉挺擁贊《新青年》雜誌<br>郭存孝                             |
| 澳門研究  | 032 | 明清時期澳門三軌並行課程傳統的形成及其影響<br>郭曉明                           |
| 傳說與歷史 | 062 | 百濟與中古中國官品冠服制的比較研究：<br>東亞視角下的百濟官品冠服制（二）<br>戴衛紅          |
|       | 092 | 中華人民共和國成立前嶺南疍民與地方民眾的經濟和族群關係<br>詹堅固                     |
|       | 108 | 酆都——中國古代冥府形態初探系列之五<br>樂保群                              |
| 傳教佈道  | 124 | 明末清初進入江南地區的耶穌會士（中）<br>——以郭居靜、衛匡國、潘國光、魯日滿、殷鐸澤為中心<br>趙殿紅 |
|       | 144 | 康乾年間西洋人在紫禁城內的活動場所<br>果美俠                               |
|       | 158 | 妙善故事：佛教文化與中土倫理融匯的典範<br>羅立群、陳慧                          |
| 文學與藝術 | 168 | 郭祥正詩歌創作淵源初探<br>楊宏                                      |
|       | 186 | 抗日戰爭時期流寓澳門的關山月<br>張先起                                  |



## 先輩事業

# 孫中山文化與華僑心聲 ——憶日本華僑陳秉心

李業飛 \*

**摘要** “華僑為革命之母”是孫中山先生讚頌華僑華人為國出錢出力的感言。“孫中山文化”是一項國家命題。2019年2月18日《粵港澳大灣區發展規劃綱要》公佈，定位澳門成為“以中華文化為主流，多元文化並存的交流合作基地”，並提出“要共建人文灣區”，“深度挖掘和弘揚孫中山文化”。陳秉心先生是日本愛國華僑，中山人，追隨孫中山革命廿多年。年輕時在日本神戶加入興中會、同盟會、國民黨、中華革命黨、中國國民黨。1938年住在澳門，1939年10月3日病逝於雍陌家鄉，終年六十一歲。在抗戰洪流中，陳秉心只不過是愛國華僑中的普通一員，但他的無私奉獻，留給後輩一頁難忘的史章。本文通過他的史跡和留存的實物資料，闡述海外華僑華人為支持孫中山領導辛亥革命，推翻封建帝制，為抗日救亡，為國家的命運與發展所作出的重大貢獻。

**關鍵詞** 孫中山文化思想；辛亥革命；華僑華人；澳門；陳秉心

## 前言

今年3月12日，是孫中山先生逝世95周年。在國家遭遇新冠狀病毒肺炎威脅的“疫戰”關鍵時刻，首都北京、南京各界人士也舉行了簡短集會，向孫中山先生像敬獻了花籃，表達緬懷偉人的深情敬意。

中國“近代史”，是國家處於民族危機、人民遭受苦難的歷史。偉人孫中山先生代表了中華民族，向國民、向海外華僑華人發出了救亡圖存的呼籲：推翻封建帝制、抗擊列強侵略。他喚醒中華民族，追夢振興中華！

1919年10月10日，辛亥革命成功，正標誌着中華民族的覺醒。

幾千年的文明古國，帝制觀念源遠流長。維護帝制的中華文化思想，束縛着民族的進步。那時，誰敢反對盤根錯節的封建皇朝，誰就是“亂臣賊子”。孫中山敢為人先，提出“五權憲法”“三民主義”等主張，從理論上敲響了封建思想的喪鐘。

孫中山致力革命四十年，一直堅持“和平、奮鬥、救中國”，“必須喚起民眾及聯合世界上以平等待我之民族，共同奮鬥”。<sup>1</sup>孫中山文化精神，<sup>2</sup>探尋民主，締造共和；筭路藍縷，以啟中華，正是華僑華人的心聲。

華僑華人（圖1）愛國精神，是中華民族一貫的光榮傳統。每當歷史出現轉捩點的關頭，他們在海外積極支持家鄉，宣傳救國，籌募經費，自願組織救國團隊，捐贈物資，購買債券，運送軍需，回國參加戰鬥，鼓動華僑集會聲援，揭露反華行徑，以護衛僑胞利益。

\*李業飛：澳門科技大學歷史學博士課程研究生。澳門特區政府第一、二屆文化遺產委員會委員。原澳門日報社務委員兼副總經理。現為澳門中華文化交流協會常務理事，中國東盟（澳門）仲裁協會理事會副主席，澳門理工學院音樂課程校外諮詢委員等。合著《煙花藝術在澳門》大型書畫冊，由中國畫報社出版。個人著作《煙雨青洲四百年》，由澳門日報出版社出版，為澳門首本介紹青洲山的歷史專著。於澳門科技大學2019濠江新語博士論壇獲論文二等獎。



圖 1. 孫中山題寫“華僑為革命之母”（2010 年 11 月華僑歷史博物館文物影像資料）



圖 2. 陳秉心像

孫中山先生是香山人（中山市當年稱為香山縣）。

陳秉心先生（圖 2）也是香山人，與在日本的一眾香山愛國華僑華人，同聲同氣，義無反顧地支持孫中山愛國行動。二十歲出頭的陳秉心，在日本神戶參加革命黨人舉辦的讀書會。其後，一直跟隨孫先生領導的推翻帝制走向共和的大革命。臨終前，陳秉心先生還擔任過中國國民黨日本神戶支部委員。

### 一、忠心耿直

陳秉心是香山縣三鄉第五區古鶴人，生於 1879 年 2 月 23 日，育有三子三女（圖 3），均在日本神戶出生。陳秉心年輕時從香山經澳門、香港來到神戶經商，後來在神戶著名的東

## 先輩事業



圖 3. 陳秉心與家人合照

方酒店（圖 4）任房務主管。由於工作環境之便，他結識了不少廣東籍貫的華僑商人。

1895 年 11 月，孫中山發動的第一次廣州起義失敗後，離開廣州，經澳門、香港，首次踏足日本到了神戶。他明白要推翻封建帝制，還需要得到海外華僑華人的支持。孫中山先生與廣大華僑、愛國志士、日本友好人士進行廣泛接觸，繼續探索救國救民之路。

1905 年，孫中山的興中會與黃興的興華會等多個愛國組織結合起來，在東京組建中國同盟會，確定了“驅除韃虜，恢復中華，建立民國，平均地權”的政綱。陳秉心跟從日本愛國華僑一早加入了興中會，當同盟會成立時，他被推薦為同盟會幹事。

1911 年武昌首義成功，海外華僑華人尤為振奮。從此，中國結束了兩千多年的封建君主專制制度，建立民國政權。同年 11 月，陳秉心與日本僑領王敬祥、楊壽彭等一起組織“革命後援會”，向神戶、大阪華僑進行募捐，並舉送華僑學生回國參加革命學生軍。

1912 年 1 月 1 日，孫中山在南京宣佈中華民國成立，就職臨時大總統。三個月後退位給袁世凱。孫中山目睹時政的壓力和革命黨本身的渙散乏力，於同年 8 月 25 日決心把同盟會改組為國民黨。陳秉心被委任為國民黨神戶支部交通部幹事主任，並追隨中山先生宣傳建國思想，提倡興辦實業等民生主義理念。



圖 4. 陳秉心當年在神戶著名的東方酒店工作（明信片）

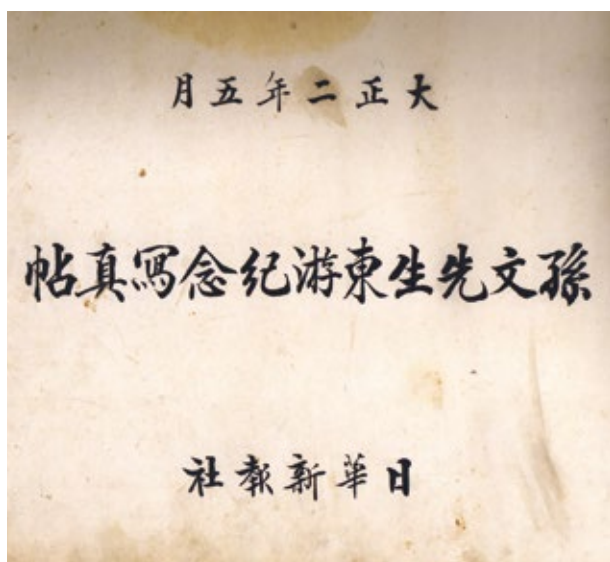


圖 5. 日華新報社出版圖片集，詳細記錄孫中山在日本等地視察的珍貴圖片。

1913 年 2 月 13 日，孫中山到日本東京、大阪、神戶、京都、福岡、廣島、長崎等地視察（圖 5），多番演說，宣傳鼓動（圖 6）。<sup>3</sup> 神戶中華商務總會首任總理、香山三鄉人鄭祝三，一直陪伴着孫中山在日東遊。陳秉心作為協助組織歡迎孫中山活動庶務主任，負責住宿、飲食、保安等工作。（圖 7）孫中山這次在日本活動的講演中，提出中國今後往哪裡走的言論，在華僑心中產生重要的影響。

3 月 20 日，袁世凱派人暗殺宋教仁，引起國民黨人強烈憤怒。針對危機，為策安全，孫中山立即趕回國處理。日本僑領吳錦堂、楊壽彭等人遵循孫中山部署，把國民黨支部改稱為神戶華僑商業研究會。陳秉心為會計主任，管理資產、捐款和開支，繼續為革命的成功而努力。

## 先輩事業



圖 6. 1913 年 3 月 13 日，孫中山在神戶與陳秉心（第三排右八繫領結者）等合照。

1914 年，陳秉心與黨員李耀棻等在神戶創辦華強學校。他是校董，並負責學校審計事務。華強學校要面向華僑子弟，打好文化根基，凝聚華僑力量。孫中山一直強調中國人一定要有文化，中華民族才能真正強盛起來。14 年後，華強學校與神戶中華學校合併，改名為神阪中華公學。

1914 年 7 月 8 日，具有“革命尚未成功”堅定抱負的孫中山，又一次面對國民黨內部士氣低落，人心渙散，於是在東京成立“中華革命黨”。1916 年 1 月，中華革命黨神戶支部秘密成立，陳秉心緊跟追隨。（圖 8）

陳秉心與廣大華僑一樣慷慨捐出資財支持革命。孫中山於 1916 年 2 月 8 日頒發中華革命黨三等有功獎狀嘉勉陳秉心。（圖 9）1919 年 10 月 10 日孫中山根據形勢發展，通告中華革命黨黨員要重新建立中國國民黨。為了把在民國初期成立的國民黨區分開來，在“國民黨”前面加上“中國”二字，凡中華革命黨黨員皆為中國國民黨黨員。（圖 10）

孫中山針對時局的變化，對革命政黨不斷進行改革。從興中會、同盟會、國民黨、中華革命黨、中國國民黨，相繼進行了五次更名或改組。<sup>4</sup> 陳秉心都一直跟隨，忠心耿耿。從陳秉心的遺跡中，清晰地看到他支持孫中山領導的推翻帝制走向共和的革命志向。其後，陳秉心

## 先輩事業

## 五、中華民國黨神戶支部歡迎紀念攝影

(大正二年三月十三日)

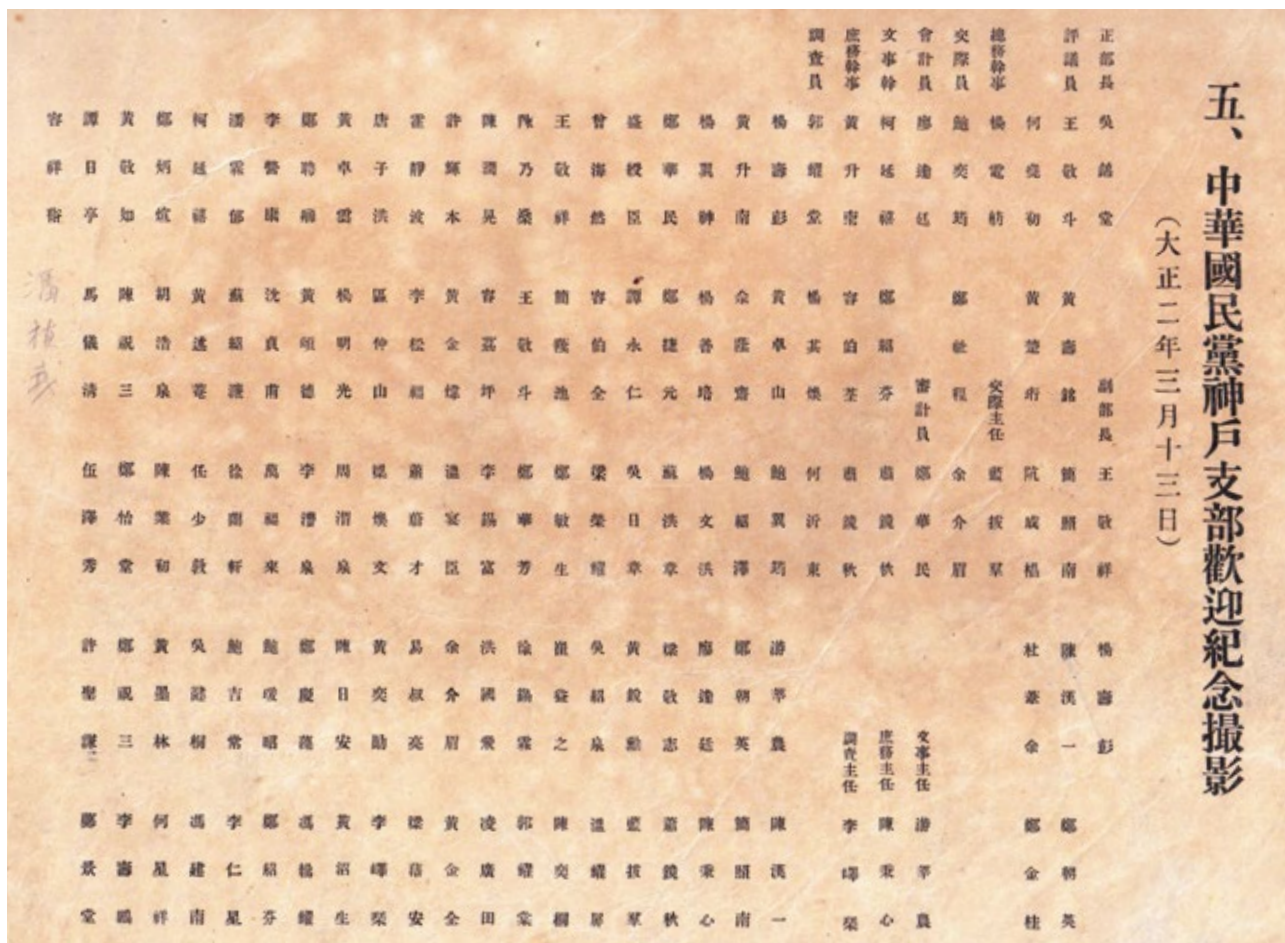


圖 7. 1913 年 3 月 13 日孫中山在神戶。陳秉心擔任庶務主任，協助組織歡迎孫中山活動。（紀念冊，由李業飛收藏）

還擔任了中國國民黨日本神戶支部委員。1922 年 10 月 6 日，孫中山委任陳秉心為中國國民黨神戶支部的會計科正主任，（圖 11）同時負責接濟陳自覺<sup>5</sup>返國討伐叛變的陳炯明。

由於中國國民黨神戶支部內出現反對勢力，故進行改組，及時排除異己份子。1924 年，陳秉心獲任命為該支部執行委員。（圖 12）

孫中山為革命積勞成疾，罹患肝癌，於 1925 年 3 月 12 日溘然長逝。孫中山革命四十年，先後十八次到訪神戶，神戶成為他的重要政治舞台。（圖 13、14）孫中山離世後，日本華僑華人遵照孫中山的遺囑“革命尚未成功，同志仍需努力”，繼續奮鬥。

1929 年，中國國民黨中央執行委員會指派陳秉心為駐日總支部執行委員兼僑民科主任，負責整理東京及名古屋新舊協進會及改組為華僑工會的工作，並設立平民學校。

1931 年 1 月 7 日，陳秉心繼續擔任神戶直屬支部執行委員兼會計科主任，（圖 15）同年 5 月獲得中央執行委員會頒發第 14 號獎狀。他默默地堅持做好旅日僑胞的服務工作。

## 二、前事不忘

華僑華人一直盼望自己祖國強大。但在近代史上，每當國際社會出現反華動盪，寄居海外的中華兒女往往首當其衝受到排華迫害。想

## 先輩事業

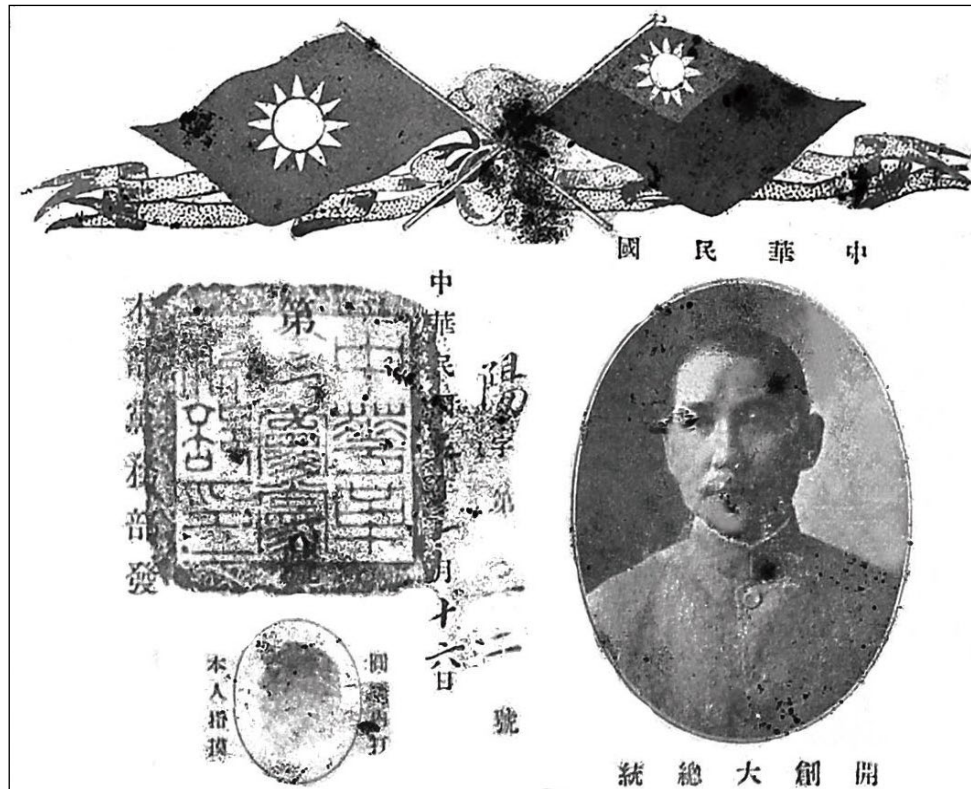


圖 8. 中華革命黨員證，1916 年 1 月 16 日陽字第 32 號。



圖 9. 中華革命黨三等有功章獎狀。見孫中山：《孫中山全集》第 11 冊，台北：台灣近代中國出版社，1989 年 11 月 24 日出版，第 263 頁。



圖 10. 凡中華革命黨黨員皆為中國國民黨黨員。圖為 1929 年國民黨給陳秉心補發“日字 597 號證書”。



圖 11. 1922 年 10 月 6 日，孫文委任陳秉心為中國國民黨神戶支部會計科正主任狀。

## 先輩事業



圖 12. 1924 年 11 月 25 日孫中山（中坐者）在神戶與日本的中國國民黨東京、大阪、神戶三地支部同志合照，第三排右五為陳秉心。（李業飛收藏）

當年列強侵華，至殘暴瘋狂者可謂日本軍國主義份子。

1894 年“甲午戰爭”清兵慘敗，日本搶地又搶錢。

1904 年為爭奪中國東北利益的“日俄戰爭”，日本竟在中國遼河以東開戰，造成中國子民及財產損傷慘重。

1905 年日本借“日俄戰爭”獲勝，迫清廷把戰敗國俄國在大連、長春、旅順的權益轉讓予日本。

1913 年、1914 年日本侵華野心愈來愈大，袁世凱賣國求榮，把滿蒙五路建築權、膠濟鐵路及沿線礦產等等，拱手讓夷。

1927 年 6 月，日本首相田中義一提出《田中奏摺》的侵華部署：“欲征服世界，必先征服中國；欲征服中國，必先征服滿蒙”。此成為侵華國策。

1928 年的“五三慘案”，日軍在濟南屠殺逾萬中國軍民。

1931 年 6 月的“中村事件”，完全是日本為發動大規模侵華戰爭製造藉口。既誣指日本軍人中村被殺，又誣指日本自毀的一段南滿鐵路為中國軍隊所為。

同年 7 月的“萬寶山慘案”，日軍槍殺長春農民 109 人，唆使朝人排華，殺害大量華僑。

同年 9 月爆發的“九一八事變”，日軍用武力強行侵佔我國東北三省。著名歷史學家羅

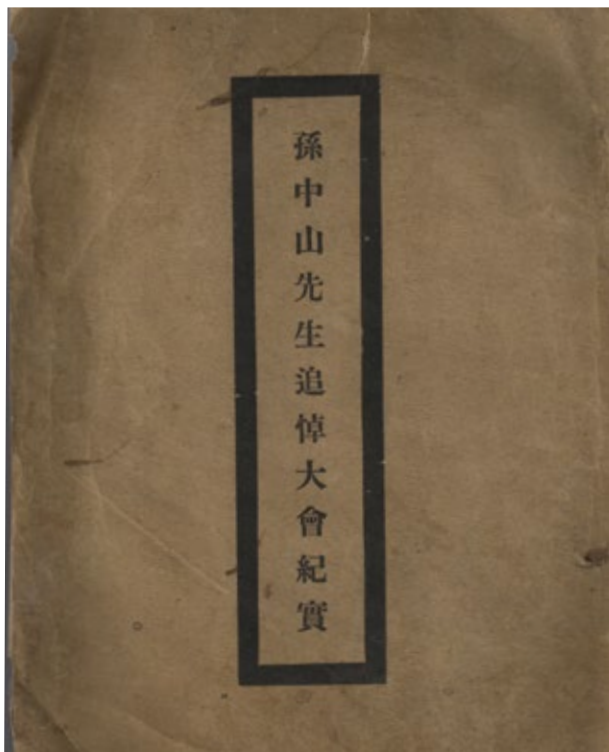


圖 13. 孫中山逝世，日本華僑華人追悼，出版的臘版油印悼念冊現保存在澳門。（李業飛收藏）

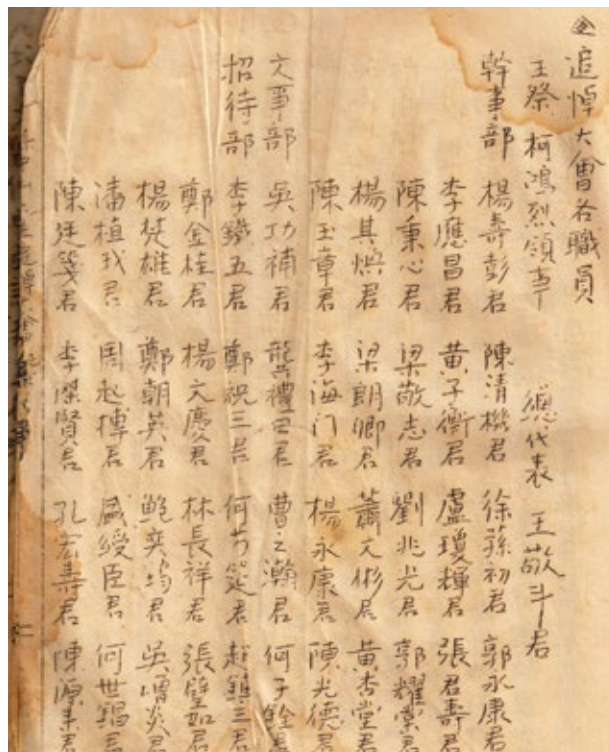


圖 14. 神戶僑領組成孫中山追悼會名單

伯特·弗蘭克認為“二戰開始的時間甚至可以提前至1931年，即日本入侵中國東北地區的時間”，換言之第二次世界大戰應由日本對華不宣而戰開始了。<sup>6</sup>

1937年“七七盧溝橋事變”，日本發動全面侵華戰爭。南京大屠殺的暴行，罄竹難書，歷史不可忘卻。

### 三、後事之師

“九一八事變”前後，在日本本土的右翼份子一步步進行排華，不時挑起事端，華僑常遭尋釁欺凌，處境日益困難。

國民黨中央神戶直屬支部面對華僑華人受到嚴重迫害，安排陳秉心負責搜集材料編寫報告。1931年11月8日上海各大報章刊登了該報告。上海《申報》（圖16）在第三版上刊登的標題是“日人虐待華僑慘況”，節錄內容如下：（圖17）

中央宣傳部頃接駐神戶直屬支部執行委員會常務委員楊壽彭報告，詳述日人排斥華僑之陰謀，及鮮民日人<sup>7</sup>襲擊華僑之事實。錄其原文如次：“竊自日軍襲佔東省以來，日本官吏對於我國僑民，表面上雖似盡保護之責任，而實際上則顯有排斥之陰謀。故匝月間發見鮮民日人襲擊華僑之事，不可勝數。……（留日華僑）平時既不知請求領館登記，一旦出事，又不知向黨部領館報告，故本支部對於調查華僑遇害之事，殊感困難。雖經派員分赴所屬各地徹查，究不免掛一漏萬。”

報道詳細列舉各地華僑受襲的地點、名單、人數、受損、受傷事情。“各地華僑鑑於日本官吏之保護不力，甚或有挑撥暴動之嫌，兢兢然咸抱不安，爭先離日，以避危害。據最近調查所得，由神戶乘輪出口之華僑，已達三千餘人。”

## 先輩事業

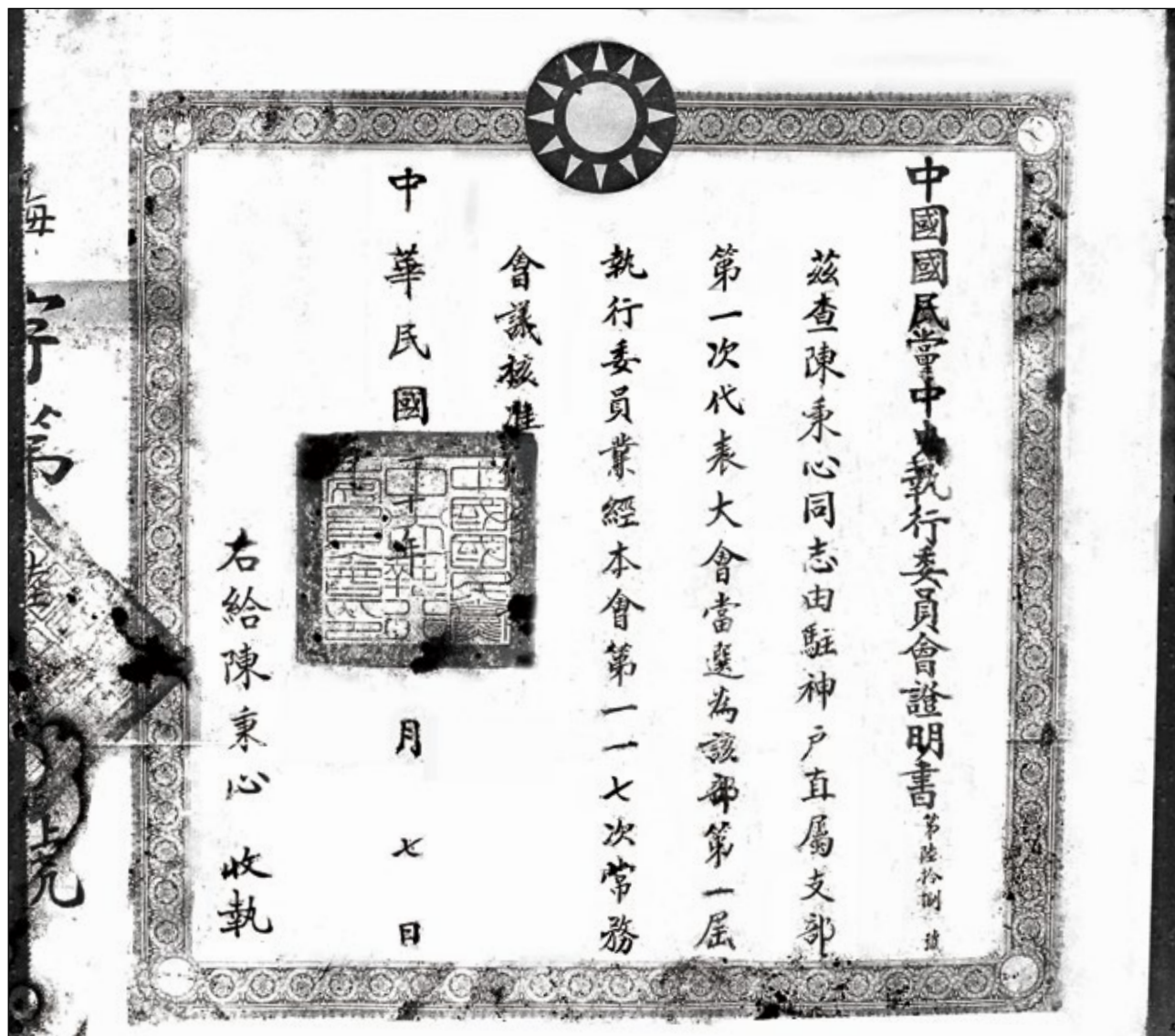


圖 15. 1931 年 1 月 7 日，國民黨中央執行委員會發出第 68 號證書，核准陳秉心擔任神戶直屬支部第一屆執行委員。同時，繼續兼會計科主任。

從孫中山在日活動到袁世凱竊帝以至民國政權，國民黨神戶直屬支部都一直成為日本警方注視的目標。所以，當上述排華殺人的消息披露後，觸怒了日本反華勢力。同年 12 月 6 日、7 日，陳秉心突然被神戶三宮警署外事課傳究、拘留（圖 18）。

陳秉心被拘押三個多月，一直不屈服於日警以拘押等手段來迫害華僑。在楊壽彭的協助

下，獲發“移出證明書”（圖 19）、“國難證明書”及“國民黨歷任證明書”（圖 20），於翌年（1932 年）3 月陳秉心憤然返國。

幾十年來，他與一眾日本愛國僑領吳錦堂、楊壽彭、王敬祥（圖 21）、陳鑑周、黃楚珩、李嶧栳等合作無間，一心跟隨孫中山推翻封建帝制、建立民國政權；堅持為旅居日本僑胞的安危，奮起抗爭。<sup>8</sup>

ESTABLISHED 1872, NO. 21049 THE SHUN PAO SHANGHAI, SUNDAY NOVEMBER 8, 1931

# 申報

## 球王牌香煙

中華民國二十一年八月十一日  
本報創始於光緒十八年八月十一日  
即一千九百一十二年八月十一日  
創始於大清光緒十八年八月十一日  
即一千九百一十二年八月十一日  
創始於大清光緒十八年八月十一日  
即一千九百一十二年八月十一日

貨重價輕

拾元銅包每

拾元銅包每

等最便宜的國貨球王牌香煙

國貨公司出品

地址：上海四路十四號

（288）179

桂永奎、易古、寶少、品少、福一、飛堂、瓜東、丁送、怪怪、兒、施飛、雲子、朱國、周筱、虹、衛、奇、效、王、卿、聘、邱

圖 16. 1931 年 11 月 8 日上海《申報》封面

(一)

日 期 星

(張三第報中)

月 月

# 第 威 德 潤 腸 丸

有 平 肝 潤 腸 開 胃 之 功 效

此丸藥性溫  
和老幼咸宜  
有平肝潤腸  
開胃之功効  
凡患便閉或  
大便無常者  
服之尤見靈  
效服後既不  
腹痛更無猛  
烈冲瀉之弊

各大藥房均有出售

精

午十時半抵臨開會，推舉原抗日會唐人爲主席鄭志泰，通訊聯絡公會葉嗣天，記者公會洪春廷，通訊聯絡公會葉嗣天，葉哲毅抗日救國會楊同榮，學會會費條例，大中學校鄭守仁等爲主席。全體先齊古廟芬遊歷數里三分鐘，首由唐人報告開會理由，次民衆抗日會財政部報告一月來財政收支數目，次宣傳部報告供養修程經費抗日宣傳工作，次調查部長林山法，（由隊長陳延廷代），報告一月來調查工作，次大律師長王惠潮報告所保管貨物之數目，上項報告畢已過中午，各代表由大會招待，略進茶點，再由唐人宣布選舉大會執事委員，用登記名投票，於原有執事委員七名外，加選二十名，另選監察委員九名，執事二十七名中，分設九個委員會，每組三人，即外交、財政、軍需、宣傳、救濟、提倡國貨、保管、調查、審查，其組織比原結果如下（加選執事二十名）：職業婦女會、運輸工會、輪船起卸工會、田料工會、建築工會、綢緞布業公會、理髮工會、油頭通訊聯絡公會、女中學生會、探險同業公會、東方通信社、鐵業公會、大中自治會、省商學生會、週酬學生會、華僑互助社、英華學生會、租船行公會、生藥公會、基督教救世工會、監業九名、火柴業同業公會、中學生會、郵務工會、米業公會、青年會、棋業公會、大中學生會、印務工會、眞寶閣、開票完竣後，已下午九時除矣，是日并通過下列各提案：①通電日僑，國聯連本會擴大組織經過，②封存日貨，俟調查廣州如何處置辦法，再行召代代表大會決定之，③各國轉運勇軍，陳錦沛油池則民衆抗日救國會節制，④重新頒佈制則決案執行委員會照舊規定之，⑤新選出之執監委員會，定本月三日宣誓就職。

江、布置一切、故自一日起、即分設由九江、乘輪東下、該師師部、昨并發出布告、斷絕此團聲望中、自當激慨同仇、以禦外侮、本師暨故前驅、踏平三島、飲馬東京、侮、本師暨故前驅、踏平三島、飲馬東京、以此雪恥、該師士兵宜知、亦發出剋別、江西民衆及贛南匪區國民軍、以肅清殘匪相勉、(十月二日)

王敬祥（1871-1923），金門縣人，神戶著名的華商，早年加入同盟會，後擔任過中華革命黨日本神戶大阪支部長。他曾以旅日華僑統一聯合會身份傾囊資助孫中山革命活動。

楊壽彭(1882-1938)是神戸的華僑富商和同盟會會員。1912年，曾擔任國民黨神戸支部副支部長，出席過第一次國民黨代表大會。1914年，楊壽彭受命為中華革命黨日本神戸交通部長。在1937年7月，楊壽彭以國民黨神戸支部執行委員會委員、僑務委員會委員為陳秉心簽發了國民黨“中央執行委員會革命勳績審查委員會申請表”和“國難證明書”，協助陳秉心早日離日返國。但在“七七盧溝橋事變”發生不久，日本憲警變本加厲壓迫殘害華僑，楊壽彭也被日本當局逮捕，同樣被囚禁在神戸三宮警署，遭嚴刑拷打。三個月後即1938年1月2日慘遭毒殺，犧牲時五十六歲。

華僑華人為了國家民族興亡，冤死在日本侵略者的迫害下，陳秉心怒不可遏！他目睹“九一八事變”日本侵華，強搶我東三省，自己慘遭迫害。他看到“七七盧溝橋事變”日本大舉侵華，戰友楊壽彭更遭殺害，心如刀割。

陳秉心年青時離家赴日，年邁時被逐回鄉。想到祖國山河破碎，加上同志犧牲，深受打擊，抑鬱成疾。到澳門後，他和夫人租住在柯高馬路（現稱高士德馬路）紅街市對面樓下的單位，方便醫病養身。他經常教導女兒陳月新（也居住在澳門），要記住中山先生的教誨“革命尚未成功，同志仍需努力”。（圖 22、23）據陳月新生前回憶，孫中山曾贈給父親的親筆題幅“秉心同志屬 / 天下為公 / 孫文”，當年掛在神戶住宅的大廳正中。

1939 年 10 月 3 日陳秉心病逝古鶴。

陳秉心在臨終前兩年的 1937 年 1 月 10 日寫給孫科<sup>9</sup>、傅秉常<sup>10</sup>的信中說：「回溯追隨總理奔走革命，努力黨國，擔任籌款工作歷二十餘年，未嘗少懈詎，以真正革命之精神為僑民

中華民國二十二年十二月

席間張曾留陶山本、隨前次本莊司令官充換辦本軍械糧七架、野重砲各四門、何以至今未見運到、山本書營以飛機及野重砲、均係國內緊急軍械、不能奉外借、須向政府請命後、可否再行定奪云云、會議至一時始散、現乘來張之行營中、設立一銀行、名爲「張督辦銀行」、發行一種匯票於本軍強部、官兵在各商民、隨以便關於此項匯票、並佈告舖買賣物品、暫行通用張督辦銀行之臨時單據、各商號不得拒絕使用、一俟本督辦（張自稱）接收江省後、再行兌換等語、因之泰來諸商大起恐慌、有全體罷業之舉、據查該張實力、共有七千餘名、分駐蘇州至杭州一帶、約如下列、

泰來縣發源渡督辦行營、城內駐手槍隊一團、約三十名、慈吳十五名、獨立第十團一團、約三百名、由關長白水韓鎮任營備、⑤五戰子、在泰來之東、駐第一支隊二團、隊長徐發盛、已炸斃、所部係舊第二團全部、約五百餘名、約二十五餘名、新編第一團一團團長唐恩貞、約二百餘名、新編第三團一團、團長潘翼元、約四百餘人、⑥太平川、在泰來之西、駐第三支隊一隊、隊長劉茂義、所部係舊第五團全部、約五百餘名、新編第六團一團、隊長李子振約三百餘名、現各部均已奉令回泰來移動中、魯下漢子、亦在泰來以西、駐劉立移動中、一團團長朱連慶、約三百餘名、⑦街基莊獨立第十三團一團團長張俊卿、約五百餘名、⑧洮南城內、駐第三團一團團長傅鏡新、約五百餘名、兼任洮南警備司令、新編步兵第三團一團團長宋定、衛傳傳師範節制、約二百餘名、第四支隊一隊、約二百餘名、隊長張俊齋、能張帥之子、此外尚有新招之胡匪二百餘人、準備編爲第五支隊、隊長人選、將以派四少主任、兩張之第四子也。十一月六日。

### ◎日人虐待華僑慘狀

▲由神戶回國者已達三千餘人  
中央實地調查會接駐神戶直屬支那領事館執行委員常務委員楊樹彰報告、詳述日人排斥華僑之陰謀、及群民日人襲殺華僑之事實、錄其原文如次、「竊自日軍佔領東北以來、日本官吏對於我國僑民、表面上雖似保護之責任、而實際上則預有排斥之陰謀、故僅月間發見僑民日人襲殺華僑之事、不可勝數、第自日華協約簽字者、知曉條約、雖後損害、而不知政府方針、輒多隱忍不宣、平時既不求請求願館登記、一旦出事、又不向當館領照報害、故本支隊對於調查華僑過害之舉、殊感困難、雖經派員分赴所屬各地查察、究不獲詳、一面函、茲發所知者言之、近哈路地方、鮮人聚集頗密、駐屯警察、校草端方、鮮人包圍軍隊、毆打、名古屋地方、鮮人包圍商店、毆打店中時仇、報告警署、或整市了事、或置之不理、高知縣地方、鮮人圍攻藥舖、擄掠傷亡甚夥、報告

◎日人虐待華僑慘狀

警署、並不制裁暴行、反欲藉華僑回國、他如食數地方之便既喜、開山地方之宋樟華、均被朝鮮暴民迭次來店滋擾、更有奈良縣五條地方之日人李起仁、於十月三日被拉殺地埔番人李九江、強行拖至郊外、縛打脚、幾至殞命、十月二日曉、和坂山地方朝鮮暴民集至千數百人、大舉殺戮華僑、雖有警察來打、而番徒恒聚及一姓生以上名衆、多數已由日報報載、避回國、以上各案、多數已由日報報載、故各地華僑對於日本官吏之保護不力、甚有挑撥動亂之嫌、彼雖然欲地不安、爭先離日、以避危險、據最近調查所得、由神戶乘船出口之華僑、已達三千餘人、其餘暫留日者、除清理手續及處置財物者外、多數爲貧苦無錢欲回不得之華工、隨其境况情形、殊非憐憫、除隨時之諸關事節交涉、並設法救濟外、理合備文呈報鈞部鑒核、懇予分函有關保之各部、務盼查照、以備查考、實爲禱便、

◎汕頭抗日會擴大組織

汕頭通信、汕頭民衆抗日救國會前定十二月二十八日在光天戲院、召集全市工商學各界、開擴大抗日救國會議、旋因時間迫促、趕不及、乃改本月一日在市黨部舊堂舉行、是日會場內外、設有武裝警察十名、維持秩序、登報到會之團體、計各行商同業公會代表六十餘人、工會代表五十六人、學校代表五十餘人、報館及通訊社代表二十一人、慈善文化地方公團代

### ◎汕頭抗日會擴大組織

例修正通過。◎本院經濟委員會會同財政委員會及委員蕭瑞林彬史尙寬報告，審查修正鑛業法第九十三條、第九十四條第一項第二項條款三決議：一、修正鑛業法第十二條、第九十三條及第一百十六條，條文通過，並將本法內所稱農墾部字樣一律修正為實業部二、鑛業法第九十四條第一項第二項，毋庸修正，仍本該法第十四條會審報告，起草國務委員會組織法案草案案，決議僑務委員會組織法修正通過。

### ●十九路軍過南昌東下

▲贛南防地由粵軍填駐  
南昌通信：十九路軍奉令南渡京滬，業已由贛南開動，頃接贛州電訊：十九路軍之六十一師，自上月十日起，向南昌移動沿贛江一帶，各險要處及有散匪出沒之區，均派隊駐紮，以資警戒。贛州各界以該路軍在贛南剿赤，極為得力，乃贈送該路軍匾額數方，及旗幟多面，藉表其之區文爲黨國長城，沈毛兩師長區文爲民衆救星，各給長匾文爲人民保障，各團長之數爲立錫赤禍，各營長之旗爲革命先鋒，現該軍在贛州者，開拔業已完竣，六十師亦將開拔，惟六十一師開拔後，粵軍之李揚敬部，即據領由三南及梅嶺入贛境，助贛州中心，較前亦稍安定，業已陸一師鄭恩演師兆榮及張顯等團，業已陸續抵省，代師長毛維壽，亦於一日到達南昌，所有牛行車站及章江門外，均有該師

◎十九路軍過南昌東下

---

## 先輩事業



圖 18. 1931 年（昭和六年）12 月 6 日、7 日，陳秉心突然被神戶三宮警察署傳究、拘留。



圖 19. 1932 年 2 月 12 日，國民黨神戶支部發給陳秉心的國難移出證明書。

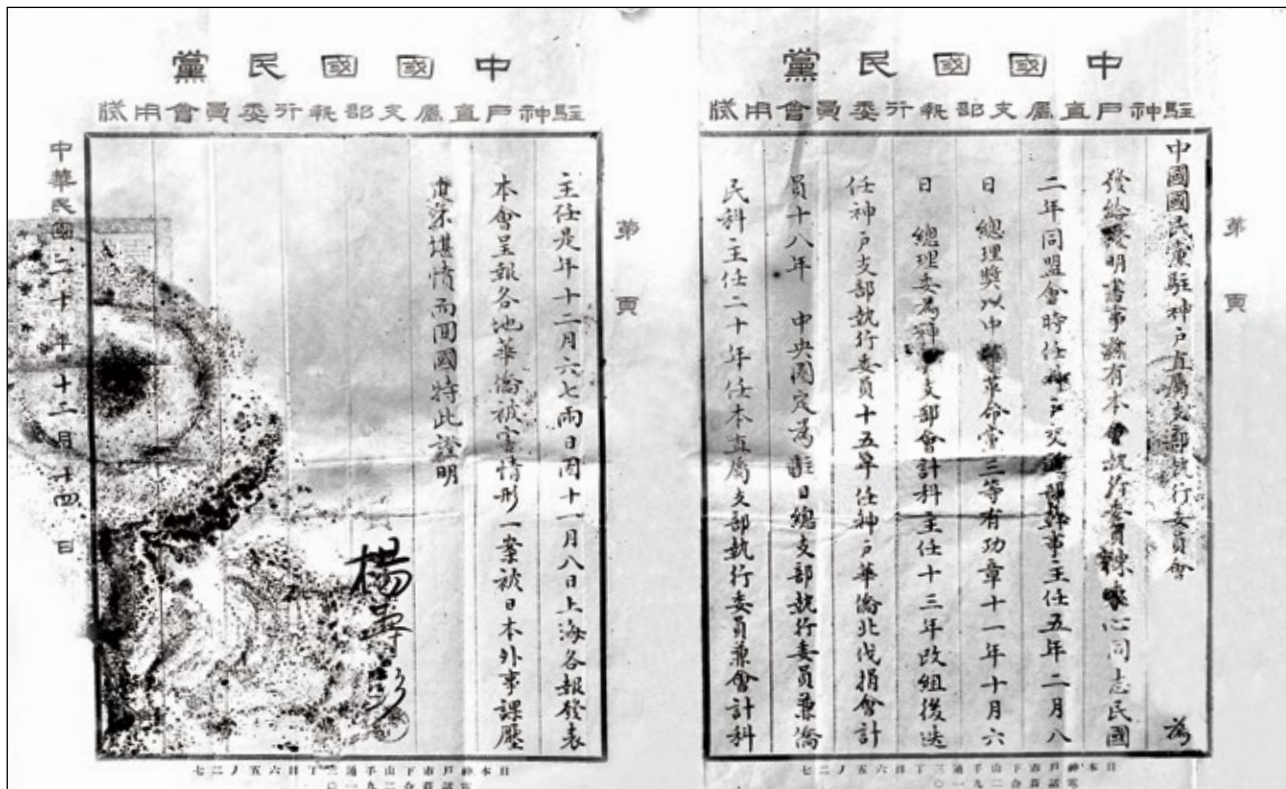


圖 20. 1931 年 12 月 14 日國民黨發出陳秉心歷任證明書。



圖 21. 圖為《人民日報》在 1981 年刊登楊壽彭、王敬祥後人的回憶報道版面。

## 先輩事業



圖 22. 澳門文化局在博物館舉辦“孫中山與澳門”文物展覽，同時展出了陳秉心部分歷史文物（2011 年）。



圖 23. 中山市博物館舉辦“香山華僑與辛亥百年展覽”，陳甫新在慈父遺照前留影（2011 年）。

直白之呈報，遂觸日本當局不容，加事壓迫。致秉心返國之後，不能回復任事，致備嘗艱苦。”（圖 24）這是一位遭受日本當局迫害的愛國華僑的申訴。（圖 25）同年 1 月 26 日中國國民黨中央執行委員會向陳秉心發出收妥該信件和有關生平資料附錄的收條。（圖 26）

透過陳秉心經受孫中山先生文化思想的洗禮，可一窺當年華僑華人參與革命的愛國熱情和奉獻精神。

歷史告訴我們，廣大海外僑胞同仇敵愾、共赴國難，作出了不可磨滅的貢獻。在新中國成立後，華僑華人支援國家建設繼續出資出力。祖國要強大，民族要富強，中華民族要復興，乃為廣大華僑華人與國人的共同願望。

## 結語

（一）撫今憶昔，我們忘不了每一位為民族奉獻的愛國者。滴水觀滄海，透過日本華僑



## 先輩事業

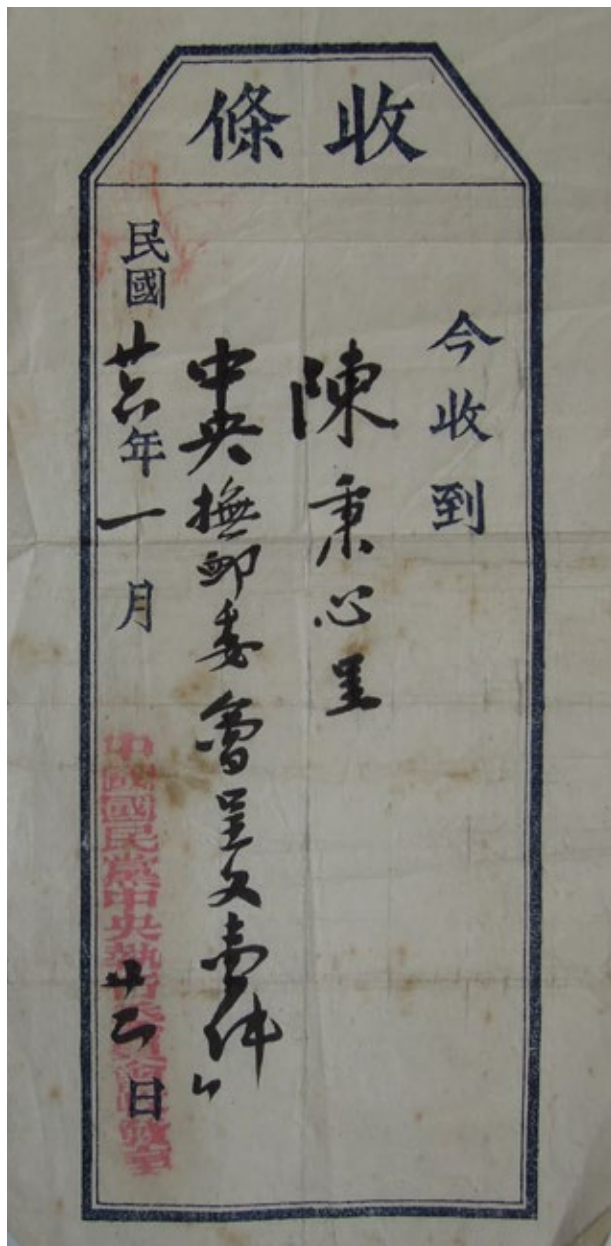


圖 26. 1937 年 1 月 22 日國民黨中央執委會收發室給陳秉心的收條正本

陳秉心一生追隨孫中山的步伐，令我們更懷念親人，熱愛祖國，反對戰爭，珍惜和平。

以史為鑑，前事不忘，後事之師。雖說歷史不會重演，但會相似。只有國家強大，才是寄居海外華僑華人的有力保障。

（二）繼續傳播和弘揚孫中山文化、精神和思想。孫中山先生以自己奮鬥的一生書寫了民族革命濃墨重彩的篇章，留下了他的寶貴文化精神遺產。孫中山一百年前預言“中國如果強盛起來，我們不但是要恢復民族的地位，還要對於世界負一個大責任。”<sup>11</sup>

一個強盛的中國，一個肩負國際主義的中國，一定成為全世界人民熱愛的國家。今天我們可以告慰孫中山先生，我們要繼往開來，中華民族復興之夢一定會實現！

（三）我們要繼續發掘和保育僑居地人民的歷史，尤其是亞洲地區華僑華人團結抗日的歷史原貌。讓史實發言，深入發掘植根於海外僑胞血脈中的愛國情懷和民族精神。

註：陳秉心先生是本文作者外祖父。

### 註釋：

1. 孫中山遺囑，載《孫中山全集》第 9 冊，台北：台灣近代中國出版社，1989 年 11 月 24 日出版，第 637 頁。
2. “孫中山文化”是指 2019 年 2 月 18 日《粵港澳大灣區發展規劃綱要》中公佈的“深度挖掘和弘揚孫中山文化”。
3. 1913 年 2 月 13 日，孫中山到日本東京等地視察。《辛亥革命と神戸》一書以圖文並茂記錄了活動過程。參見 [日] 陳德仁編：《辛亥革命と神戸》，神戸：神戸書院，1986 年 11 月 12 日出版。
4. 孫中山對革命政黨進行五次改組更名，可從陳秉心遺下的重要資料看得清楚。歷史學者譚世寶博士在一篇論文中予以肯定。他在《略評〈革命史系·盧公怡若傳〉草稿本及其誤信者》論文中，曾引用了陳秉心兩張圖片等資料（參見圖 20 及圖 25）。譚世寶博士肯定：說明“這些文物為其革命歷史提供了毋庸置疑的證明。”。見澳門文化局：《文化雜誌》中文版八十九期，2013 年，第 181 頁。
5. 陳自覺為香山縣南屏人，現屬珠海市。
6. 國際著名歷史學家羅伯特·弗蘭克《一九三七至一九四七：世界大戰》一書中提出，第二次世界大戰應由 1931 年 9 月 18 日日本對華不宣而戰開始，歷時 14 年。該書 2015 年 4 月在法國出版。（新華社 2015 年 8 月 28 日報道）
7. “鮮民日人”，是指在日本侵略朝鮮實行殖民統治時期，企圖

## 先輩事業

- 同化朝鮮民族，說成是日本人的一個“鮮系”“鮮人”。在1931年“九一八事變”前，日本軍國主義份子經常挑唆“鮮民日人”來襲擊華僑，製造事端。
8. 1981年人民日報在紀念辛亥革命七十周年刊登新華社記者的採訪報道：《憶往事 記前賢》，記述楊壽彭、王敬祥愛國僑領在日本的歲月。
  9. 孫科（1891-1973），孫中山長子。1931年任南京國民政府行政院長，1932年任立法院長。
  10. 傅秉常（1896-1965），廣東省南海人。與孫科在南京國民政府共事，著名外交官。
  11. 孫中山：《孫中山全集》第9冊，台北：台灣近代中國出版社，1989年11月24日出版，第253頁。



## 先輩事業

# “覺悟”至上 ——葉挺擁護《新青年》雜誌

郭存孝 \*

**摘要** 一位著名人物的成長，不是一朝一夕的促就，而是要經歷漫長歲月的磨煉才能完成的。而青少年時期的思想蛻變則是其基石，尤顯光彩。葉挺（1896-1946）便是其中的佼佼者之一。1914年12月至1916年底，19歲的葉挺在湖北陸軍第二預備學校就讀。那時正值陳獨秀創辦主編《新青年》之際，熱血沸騰的青年，受到《新青年》新思潮的影響，他點讚《新青年》“首以提倡道德為旨，欲障此狂波，拯斯溺世，感甚感甚！”他以找到了知音為幸！於是針對當時的黑暗的社會的嚴重不滿，他向《新青年》寫了這封信，實際上這是一封反映葉挺的要言妙道的論文，凸顯青年葉挺滿腹經綸、功底深厚的特性。他運用精緻的古典文體，言簡意賅，引經據典、說古論今、談東議西；張揚聖賢、橫掃諸教，認為他們盡是“贅撫陳言，於覺悟真諦之義，究未盡晰”。於是他勇敢地提出了自己的比之中外古今人皆無出的救世主張：“僕敢信獨步單方，唯覺悟二字。除此二字，別無良藥。此二字實吾敗群之還魂丹也”。為此，他反復提醒人們，要注意“覺悟”的真與假，啟迪世人要維護真正的覺悟，明了覺悟的重要性與緊迫感；認為必須提高覺悟、才能除舊迎新。葉挺無愧是一面青年旗幟、一位救國先鋒。這篇誕生在105年前的“醒世良言”版的遺作，是一篇討舊社會檄文，也是迎新世纪的宣言，具有重要的歷史價值。

**關鍵詞** 覺悟；《新青年》；拯斯溺世；為社會求幸福；《現代名人書信》

葉挺將軍（1896-1946）是人所共知的我國科班出身的著名軍事家；他曾是令敵喪膽的新四軍軍長。澳門人的驕傲！孰料他曾是一位推崇並置身於初期的新文化運動的熱血青年；他和許多年輕人一樣，1916年，他曾獻出擲地有聲的鴻篇，向由當時的名人陳獨秀、胡適主編的《新青年》雜誌投稿，儘管這是一件書信形式的傑作，但其文體仍舊是一篇半文半白的新文言文，不過氣勢如虹，發出的是驚天動地的呼聲，旨在謳歌一個新時代的降臨。

葉挺的這篇不短的作品，連頭帶尾是一封信，開頭尊稱《新青年》的記者（實指編輯）為“足下”，文尾對自己不僅低若干格，且貶己為“僕”，又要輕聲說道：“湖北陸軍第二預備學校葉挺鞠躬”。如拋頭去尾一看，卻是一篇無題的大文章。它凸顯葉挺的心跡：胸懷坦蕩、立場昭然、一吐為快、行文精準、詞藻華美、引經據典、涇渭分明、精彩異常。它令新文化運動的主將陳獨秀與胡適等驚歎，於是《新青年》雜誌的“記者”，當即接受這位名不見經傳的陌生青年知音的大作，旋刊於其喉舌《新青年》之上。

筆者是在高語罕（1887-1948）所編的《現代名人書信》（1933年，上海光華書局印

\*郭存孝：滿族。現年90歲。曾任南京太平天國歷史博物館館長、研究員。現任澳大利亞華人作家協會顧問。已出版太平天國史、中華民國史、中澳關係史和胡適方面著作十五部。1992年起享受中國國務院頒發的特殊津貼至今。



圖 1. 高語罕編《現代名人書信》（1933 年上海光華書局）彩色封面

| 現代名人書信 |                 |
|--------|-----------------|
| 目次     |                 |
| 第一節    | 新青年通信           |
| 一      | 胡適致陳仲甫……(一)     |
| 二      | 新青年記者致乃慎……(五)   |
| 三      | 吳虞致新青年記者……(八)   |
| 四      | 葉挺致新青年記者……(一〇)  |
| 五      | 常乃應致新青年記者……(一五) |
| 六      | 陳獨秀致常乃應……(一〇)   |
| 七      | 陳丹崖致陳獨秀……(一三)   |

圖 2. 《現代名人書信》目次

行) 內看到葉挺將軍的這篇大作的。現將全文抄錄如下，供澳門文史學者們研究並利用之。文曰：

《新青年》記者足下：

空谷足音，遙聆若喝。明燈黑室，覺岸延豐。足下之孤詣，略見於《甲寅》，渴慕綦歲。嗚呼，國之不亡，端在吾人一念之覺悟耳。足下創行《青年》雜誌，首以提倡道德為旨。欲障此狂波，拯斯溺世，感甚感甚。第僕中懷多哀，竊以君子不貴苟同之義，欲有所商榷焉。道德根本

之基何如耶？覺悟耳。無覺悟之心，雖道德其行其言皆偽君子鄉願之流亞也。今吾群之頹喪，正偽君子鄉願之流，揚波扶流，致一世胥溺，是非不辨，黑白淆混，貪賂毆法，鼓簧濤張，盡滅天良，日逐獸欲，而能逃出坑塹者實難其儔。有心人哀而樂之，究循何道耶？僕敢信獨步單方，惟覺悟二字。除此二字，別無良藥。此二字實吾敗群之還魂丹也。

陳白沙曰，“人爭一個覺，絕覺使我大而物小，物盡而我無盡。夫無盡者微塵六合，瞬息千古，生不知愛，死不知

## 先輩事業

惡。”其所謂覺，即佛氏之解脫。千古聖賢，莫不由此產生。（王）陽明先生以致良知為教旨，力振末世。其致良知三字，亦必於覺悟而後立。舉世間一切之道德慙紆，亦必於覺悟而後立。無覺悟，無解脫，其所行皆偽也、皆不真也。陳白沙禽獸說曰，“人具有七尺之軀，除了此心此理，便無可貴。渾是一包濃血裡一大塊骨頭，饑能食、渴能飲，能着衣服，能行淫欲，貧賤而思富貴，富貴而貪權勢，忿而爭、憂而悲、窮則濫、樂則淫。凡百所為，一信血氣，老死而後已。則命之曰禽獸可也。”其所謂心所謂理，即良心，即公理，即覺悟也。

曾文正公曰，不為聖賢，便為禽獸。世以其言為過當，僕以良心評判，實為至正不易之理。然何以為聖賢為禽獸，亦在覺悟與否而已。

陳白沙贈彭惠安別言曰：“忘我而我大，不求勝物而物莫能擁。孟子曰，吾善養吾浩然之氣。山林朝市一也。死生常變一也。富貴貧賤一也。而無一動其心，是名曰自得。自得者，不累於外物、不累於耳目、不累及造次顛沛。鳶飛魚躍，其機在我。知此者謂之善學，不知此者雖學無益也。”其所謂自得，亦必由覺悟中做出。非徒頌聖人之言，模聖人之行，便能見道，便號為君子也。又曰，“為學須從靜中養出端倪。”所謂端倪，亦即覺悟也。

王陽明先生以知行合一之說訓人，最切衰世之病。其精警之語，有曰：“本心之明是知，不欺本心之明是行。”然何以能不欺，亦在覺悟。

孔子曰：“朝聞道，夕死可矣。”其所謂道，即由覺悟中得來。朝聞而夕死，無憾之道，即是一切解脫，超然物相，惟有我相證明，一心一絲不滯也。以上贅撫陳言，於覺悟真諦之義，究未盡晰。以下再略述之。

宇宙胡為而然耶？吾人何處而自耶？耶（穌）教以天（上）帝為創造宇宙、創造人類。而天帝乃無生無死，自然存在者。其說至近世科學興，已根本動搖矣。科學家以原質莫破，為宇宙庶類組織之原，於實驗上固不謬。然試深思之，而萬惑不解者，幾比宗教之說為尤甚。原質莫破，果又從何而來耶？科學家則以“以太”渦動之說解之。然以太為耳目所不得加，感官所不得接，無重量，自然在，與彼宗教所說之天帝根本之義，果何差矣？於是哲學家持實質論，觀念論，以及實質惟識論、二元論、一元論、我識論、凡識論、有神論、無神論、凡神論等等。於宇宙人類之原始，仍蒙口難完全解答。宇宙誠一不可思議之物哉！人類誠一大怪物哉！嗚呼，生從何處來？化從何處去？吾人試瞑目靜思之，吾人真正無上之鵠果何在？彼沒溺於人欲之中，為情驅馭，攘勞惟恐日不給者，可等諸自噲以下。世不乏明哲之士，古今來不乏賢智之輩，僕未見有一足以議此也。世界幻場耳、人生虛夢耳，舉世一切可喜可慕之事，吾心胡為而愛之？舉世一切可苦可危之事，吾心胡為而惡之？愛之惡之，果有何價值？有何目的？惟獨任吾之精神不累於外物、不累於情欲，隨遇而安，惟行吾素，險安足懼，名安足慕，利安足求，聖人所謂無所為而為之是也。即僕所謂覺悟之真諦之義也。

真正之道德，必從覺悟中做出。能覺悟則一切軒絕。其言其行，不期自合於道域。不期自隳於惡。蓋世間一切之惡之不道德，皆累於情欲而後成。未聞無所為而為之者也。然世必有大惑吾言者矣。以為人生已如幻夢，所為俱無最高之價值，又胡為去欲澄心，希聖希賢，徒自苦勵。循其是心，甚則楊朱之肆欲狂樂，自促其生，大敗於人群。次者亦將頹寂不振，恬淡無為，如末世學佛者。嗚呼，此輩，豈能真覺悟哉！特深溺於當前之物欲，藉解脫之空言，冀蔽良心之責悔而苟安，可哀



圖 3.《新青年》（易卜生號）封面



圖 4.《新青年》主編陳獨秀

也已。故古來先覺，知宇宙之虛幻，無足冀求，皆不敢大張其言，待人由經歷挫折中覺悟。佛氏言之，而流弊滋大。惟日本學者得其真諦，了悟生死，超脫物欲。武士道之流，盛昌舍生赴義，以捍國家，踵背相接，其故可思矣。夫人瞀於當前之情欲，陷沒難拔，雖父母兄弟流涕而勸，猶不反顧。此蓋勸者之情，不足以剋其愛溺情也。今足下欲導人於道德之域，曰“爾當愛國、爾當愛群、當趨於仁義，更當為社會求幸福。”雖日聒於陷溺者之耳，未見其效愈於父若兄之勸也。故今日欲振污世、起衰溺，惟以陽明先生“致良知”三字為正的。以清宵良夜之言，激撼其習心，促迫其覺悟。然後能領會善言，臻於道域。惟道德第一關頭，在自身先有覺悟之機，而覺悟又非空言所能為力。若無覺悟之機，雖強聒忠言善語，求其效十不見

一二也。縱然有覺悟之機，不得他人提撕喚醒，力堅其信，亦必旋牽於物欲，而日趨污下。足下勉哉！

吾輩青年，坐沉沉黑獄中，一絲天良，不絕如縷，亟待足下明燈指明者，當大有人在也。僕家計不堪，復衰國難，幾不自支。然已稍能覺悟，廓而化之曰，向聖賢路上鞭策。悠悠前途，不知能免隕越否耶，亦惟良心是賴而已。積懷滿腔，無暇盡白。足下不棄，辱而訓之

甚盼甚盼

湖北陸軍第二預備學校葉挺鞠躬

筆者按：新文化運動是中國“五四”前後爆發的思想啟蒙運動。它以1915年，由陳獨

## 先輩事業

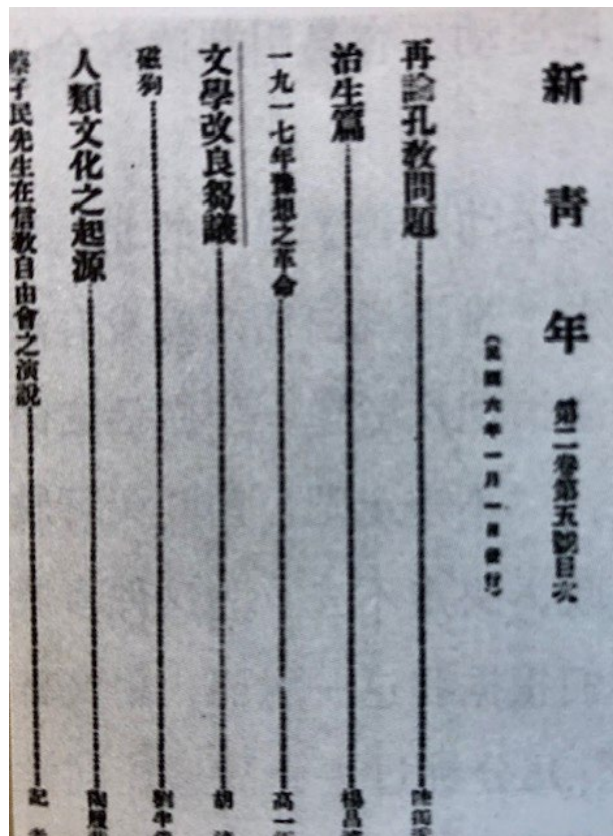


圖 5.《新青年》創刊號扉頁



圖 6.《新青年》第一卷第一期創刊號封面

秀創刊主編《青年雜誌》（一年後即第二期起改名《新青年》）為端倪的陣地，待到“五四”運動興盛時，便得到了進一步的發展。其宗旨是：積極宣導民主與科學；反對袁世凱總統的尊孔復古、復辟帝制的倒行逆勢；反對舊道德、提倡新道德；反對文言文、主張白話文；反對舊文學、提倡新文學；由此派生了新文學革命，標示着中國現代文學的燦然登場。

關於《新青年》月刊，1915年9月15日創辦於上海，主編是陳獨秀。1917年1月遷社北京，旋改為同人合辦，由胡適、李大釗等擔任主編。10月後開始宣傳馬克思主義。1922年休刊。次年在廣州復刊，瞿秋白任主編。共出刊63期，1926年7月停刊。

據知葉挺在《新青年》上並未投過第二篇文章。縱覽他的這篇誕生於19歲的一花獨放的

傑作，其永恒主題乃是反復強調的“覺悟”“振污世，起衰溺”。而最後的結語，尤能凸顯其追求進步、富於責任心、重視使命感、懷有偉大抱負，更宣揚的是至高無上的軍魂價值觀。葉挺的鴻篇，產生出凝聚力和號召力；鼓舞眾心、催人奮進、矢志不渝地去奪取勝利！葉挺的信稿是勸世良言、呼籲書、挑戰書、應戰書、衝鋒號、動員令，是一件無堅不摧，攻無不克，不朽的經典和指南之作。

2020年2月20日於墨爾本



## 明清時期澳門三軌並行課程傳統的形成及其影響

郭曉明 \*

**摘要** 學校教育及其課程與澳門文化之間，歷史上一直存在一種互為包含和相互推動的關係。澳門最早的知名教育機構——聖保祿學院創辦於十六世紀，以聖保祿學院、聖若瑟修院和馬禮遜學堂為代表的天主教和基督教學校的課程，是澳門課程傳統中最早、最有影響的一支，它重視宗教、拉丁文、葡文、中文和英文，同時引入科學、體育和藝術課程，對澳門文化的構成及其演化帶來重要影響；十九世紀末華人的蒙學教育及其課程的影響，尤其是以陳子褒蒙學書塾為代表，推動了以蒙學教育為代表的傳統儒家教育向現代教育的轉型；而葡文學校及官立學校在十九世紀末形成以重視葡語和葡國文化為特點的課程傳統。此“三軌”課程來到澳門，時間先後有別，影響大小不一，但於十九世紀中晚期齊聚澳門之時，形成了澳門“三軌並行”的課程傳統，三者交相輝映，不僅共同構成澳門文化的不同面向，也成為澳門文化血脈演化的內在動力。

**關鍵詞** 澳門；明清時期；中小學課程；課程傳統；文化演化

澳門居民始終以華人為主，十六世紀中葉以後歐洲商旅、傳教士帶來西方文化，故澳門文化具有“雙源惠澤”的特點，這給教育以極大影響，“世界兩大文明的匯聚，雙元文化的潤澤，形成了澳門獨特的教育景觀。”<sup>1</sup>從另一方面看，澳門幾百年來“多元並存，各美其美”文化風貌的形成與發展，是否與“雙源惠澤”的教育系統密切相關呢？

在十六世紀中葉至清末這三百餘年裡，葡人與華人各自因應其文化及現實生活謀生的需求，先後興辦了各式學校，雙軌平衡發展四百多年。<sup>2</sup>就其課程而言，東、西方各有其淵源和傳統：華人學校的根基是中華文化及其教育傳統，教會學校和早期官立學校的文化母體則是西方文化、西方的教育傳統以及特定時期的教育理念。澳門早期的學校課程主要有三大來源：教會學校（包括天主教和新教）的課程、華人

蒙學課程以及葡文與官立學校的課程。他們共同負起興學的責任，同時也依其文化教導子弟，成就各自的傳統。

### 一、教會學校的課程傳統

自從1557年葡萄牙人取得在澳門的居留權後，西方的教育就隨着傳教士的到來而傳入澳門。西方文化影響澳門乃至東亞的重要途徑之一是傳教，而澳門不僅是我國對外開放的第一個貿易港口，而且是天主教在中國乃至東亞最早的傳教基地和樞紐。<sup>3</sup>基督教在澳門以至中國的發展大致經歷了始創期（1555-1722年）、禁教期（1723-約1845年）、復甦及發展期（約1846-現在）三個階段。相應地，有學者將基督教在粵港澳所舉辦的教會教育，亦分為三個階段：

第一階段，1552-1806年，處於基督教向中國第三次傳播<sup>4</sup>時期，是明清之際早期天主教教育階段。……聖保祿學院和聖若瑟修院是這一時期最主要的兩所教會學校。

\*郭曉明：教育學博士，現任澳門特區政府社會文化司司長辦公室顧問，兼任澳門城市大學特聘教授、博士生導師。

第二階段，1807-1842年，處於“禁教”政策下新教向中國傳播的初期，是鴉片戰爭前早期新教教會教育階段。……這一階段所要重點分析與探討的兩所教會學校是英華書院和馬禮遜學校。

第三階段，1842-1911年，大致屬於晚清時期，處於“條約政策”的保護下，……是晚清的教會教育階段。<sup>5</sup>

故對於澳門早期教會學校的課程，有代表性的學校有耶穌會的“讀寫學校”、聖保祿學院、聖若瑟修院和馬禮遜學校。

### （一）耶穌會“讀寫學校”的課程

基督教教育在歐洲中世紀教育中幾乎佔據了支配的地位，而耶穌會在宗教改革以後的基督教教育中又是一支最為重要的、有世界範圍影響的力量。澳門早期的教會教育幾乎均與耶穌會有關。耶穌會（拉丁語：Societas Iesu，簡寫為 S.J. 或 S.I.）是天主教會重要的男修會之一，1534年8月15日由依納爵·羅耀拉（Ignacio de Loyola）和方濟各·沙勿略（S. Francisco Xavier）等人成立於巴黎，1540年教皇保祿三世以詔令予以承認。耶穌會最大的特色是特別注意耶穌會士的教育，其標準化教育基本上分為三個階段：

第一階段，即讀寫教育，多數人是從六至七歲開始，也就是在耶穌會內提供拉丁語和希臘語（較小程度上）的教育，在14至15歲完成。

然後開始第二階段的學習，即初修階段，這一階段包括兩年的人文課程和三年的哲學課程，在20歲左右完成。完成這一階段學習的學生可以稱為修士。

第三階段，稱為神學院階段，神學學習一共為四年，這四年的最初兩年學習道德神學和決疑論，之後兩年學習思辨神

學。完成這一階段學習的修士即可晉鐸，稱為神父。<sup>6</sup>

耶穌會與葡萄牙海外殖民地的拓展如影隨形，殖民地拓展到哪裡，他們的各種學院和學校就辦到哪裡，由此幾乎壟斷了海外殖民地的教育。1576年1月23日，羅馬教廷頒佈諭旨成立澳門教區。教會在澳門的發展中扮演重要角色，神職人員積極從事教育活動。1572年，耶穌會在澳門創辦“讀寫學校”（Escola de Ler e Escrever），這是澳門首間教育機構。據澳門檔案館提供的資料，該校建於1571年，由皮雷斯（Peres）神父擔任校長，<sup>7</sup>設在“天主之母的小教堂附近”，1572年舉辦開學典禮。<sup>8</sup>雖到1594年聖保祿學院成立時，該校與之合併而成為其四個學部之一，但此前它已獨立運作22載，且此後一直存在於聖保祿學院之中。據記載，該校1577年有“150名孩童來上學”，1592年“學校裡有200人左右”，<sup>9</sup>1594年“在那裡就讀的孩子超過250人”。以當時澳門的人口計算，學校的規模已相當大，應無可與之比肩者。

由於該校的定位是兒童啟蒙教育，招收葡萄牙人的子弟和澳門基督徒的子女，因而其課程與聖保祿學院的神學課程大有不同。據葡萄牙學者研究稱，該校開辦初期教學內容的情形是：

1571年剛開辦時僅教孩子們閱讀和寫字。到了1584年，隨着教學的發展，尤其是更多的傳教士從歐洲來澳門，其中不乏數學家與音樂專才，因而公學教授內容也發生了變化，首先增加了算術，接着又增加了教唱歌的音樂課和文法課。<sup>10</sup>

1594年10月28日的第一份《澳門聖保祿學院年報》則稱：

至今，我們有四個學部。第一是教授閱讀寫字的兒童學部……除供兒童學習的閱讀課、書寫課、文法課、人文課和道

## 澳門研究

德課外，僅有兩名由中國教區負責的神父在私下學習神學專業……<sup>11</sup>

另外，根據 1654 年《澳門聖保祿學院年報》的描述，讀寫學校：

除教授良好的生活習慣外，還教孩子們讀書、寫字，協助做彌撒、唱歌、算數以及進行有關教義的問答。孩子們對有關教理的提問，答案大都熟記，因此能對答如流。為了練習所學內容，常常帶小學生去教堂聽彌撒，老師陪伴左右。<sup>12</sup>

從以上不同時期的記載可見，讀寫學校的課程主要包括：閱讀、書寫、文法、算術、音樂、道德，至於《年報》中提到的“人文課”，應該就是音樂等藝術課程；而“道德課”，按照 1597 年 10 月《視察員神父范禮安為該澳門神學院授業給予的命令》，應屬於其中第四章所述的“教養科目”，主要是抄寫及討論《聖經》，學習宗教禮儀，參與祈禱等宗教活動。<sup>13</sup>

這裡的一個問題是，兒童用何種語言“閱讀和寫字”？由於耶穌會辦教育主要是為了傳教，而當時的宗教經典和傳教活動主要依靠拉丁文，再根據《視察員神父范禮安為該澳門神學院授業給予的命令》等文獻，有學者認為：“拉丁語課程，這應該是讀寫學校孩子們必修的課程”<sup>14</sup>。前述《授業命令》規定，“拉丁文課上午為兩個半小時（七時至九時半），下午為兩個小時（十五時至十七時）。星期六下午為例外，只有一個半小時。11 月 8 日至聖星期三，……下午課十四時半開始。”<sup>15</sup>

另一個問題是，“讀寫學校”有沒有開設葡語，尤其是有沒有面向本地兒童的葡語課程？按照湯開建的見解，“十八世紀中葉以前，葡萄牙語已成為中國南部口岸商業通用語”。<sup>16</sup>許多記載也說明，教會除了使用拉丁語外，也使用葡語。可見，無論是商業、宗教，還是兒童的成長上，都需要葡語教育。考慮到天主教是葡萄牙的國教，葡籍居民都是天主教徒，而

“讀寫學校”自始至終都是為天主教徒孩子的教育而設，因而其讀寫課程的內容除了拉丁文外，應該還有葡文。

不過，值得注意的是，不論在辦學理念還是學校運作上，“讀寫學校”並非此後近現代興起的普及化的小學教育。在課程和辦學理念上，拉丁語的讀寫和音樂教育，都是服務於宗教的需要，而非兒童的全人發展。

### （二）聖保祿學院的課程

聖保祿學院（Colégio de São Paulo）創立於 1594 年，以“讀寫學校”為基礎升格而來，至 1762 年關閉，前後延續 178 年，是耶穌會在澳門舉辦的影響最大的學校。<sup>17</sup>該校被稱為東方最早的大學，不僅對澳門後來的教育及其他學校有深遠影響，而且在中國教育史上也有不可取代的地位。據記載，學校剛開辦的時候學生人數並不多，在 1635 年前，每年在校的學生最多不超過 59 人，教師最多時只有八人，學院總人數最多為 92 人。<sup>18</sup>

對於聖保祿學院所開設的課程，學者曾有不同的觀點。黃啟臣認為：“學院根據在中國傳教的需要設計課程，計有中文、拉丁文、哲學、神學、數學、天文學、物理、醫學、音樂、修辭學等。其中中文課程是最重要的必修課，人人要學、學時最多。”<sup>19</sup>劉羨冰則認為，聖保祿學院的課程既保留了耶穌會已經形成了的課程結構，又借鑑了葡萄牙科英布拉大學的規章制度；課程以拉丁文為基礎，以西方古典學術知識為主體，以神學為皇冠，以培養分派各地的傳教士為根本目的。課程分為“人文科：漢語、拉丁語、修辭學、音樂等；哲學科：哲學、神學；自然科：數學、天文曆學、物理學、醫藥學等”。<sup>20</sup>她還認為，課程中有漢語一科，“課時最多的也是漢語”。李向玉在《漢學家的搖籃：澳門聖保祿學院研究》一書中並不同意“人人必學中文、中文學時最多”的提法。<sup>21</sup>

我們認為，澳門聖保祿學院的課程應該秉承了耶穌會的辦學傳統，在一百多年的辦學歷史中有一個發展的過程，早期的課程應該起奠基性的作用。同時，該校設有不同的“部”，其課程有所不同。1594年10月28日的《澳門聖保祿學院年報》就稱：

至今，我們有四個學部。第一是教授閱讀寫字的兒童學部；第二是文法學部；第三是人文學部，這是今年才增設的；第四是倫理神學部。而明年會開辦藝術課程……由於范禮安神父的到來，認為有必要再增添其他課程和其他科學專業。……除供兒童學習的閱讀課、書寫課、文法課、人文課和道德課外，僅有兩名由中國教區負責的神父在私下學習神學專業，而人們期待有更多人來此攻讀這一專業。<sup>22</sup>

湯開建研究考證後也認為：

澳門聖保祿學院除了作為主體機構的神學院（Colégio）外，還有附屬於該學院的讀寫學校（即前所言的小學部）及神學校（Seminário），對於傳教區而言，神學院是為了培養神父的地方，而神學校則相當於初修院，是專門培養修士的機構。<sup>23</sup>

所以，我們同意葡萄牙學者多明戈斯·馬烏里西奧·戈麥斯·多斯·桑托斯（Domingos Mauricio Gomes dos Santos）的觀點，在聖保祿學院的課程中，可以分為“初級課程”和“高級課程”<sup>24</sup>。前者只是供兒童和修士學習的，例如閱讀課、書寫課、文法課、人文課和道德課，主要是供未成年的兒童學習的，其中，拉丁文是基礎；為期三年、以教養為主要目的、以哲學為主要內容的“藝術課程”，也屬於此範疇。而神學院最核心的、用於培養神父的課程是神學專業課程，包括倫理神學和思辨神學，可授予學位，屬於高級課程。當然，聖保祿學院不是一所完全的宗教大學，它“沒有設置天主教法典的課程”；它更不是一所科英布拉大

學那類開設有全部課程的常規大學，“未設置民法和醫學專業”。<sup>25</sup>

至於中文課程，湯開建教授在全面分析《聖保祿學院年報》和《耶穌會日本教區年報》後，特別指出：

澳門聖保祿學院雖然也曾開設中文課程，但並非如國內學者所言中文為聖保祿學院學生的必修課。我們見到澳門聖保祿學院最早開設中文課程的時間為1620年9月，直到1635年，十餘年間共開設過兩次。我們實際見到的最早在澳門聖保祿學院學習中文者，當為1610年後來到澳門的艾儒略、史惟貞、畢方濟三位神父……可見聖保祿學院中文課程的開設均應是實際工作的需要而並非設課程，更非該學院學生的必修課。<sup>26</sup>

雖然耶穌會1587年正式確定了一項決策——“所有的傳教士都要學習語言”<sup>27</sup>，但這並不意味着聖保祿學院也將中文作為學生的必修課。1593年范禮安（Alessandro Valignano）提出建立聖保祿學院的建議，目的是培訓赴日本的傳教士。據考證，在聖保祿學院開辦的早期（1594-1614年），入該院學習的日本學生共有14人，1614年11月聖保祿學院專門設立日本人神學校；聖保祿學院還曾經開辦專門的日語班。<sup>28</sup>可見，拉丁文在在聖保祿學院是必修課程；中文和日語只是針對部分有必要學習者才開設的。當然，學院的傳教士後來因難以進入日本而被改派中國內地者日多，<sup>29</sup>故學習中文的人數也就越多一些。特別是1710年（清朝康熙四十九年），康熙明令新來的西方傳教士在澳門學習中文，<sup>30</sup>澳門後來成為來華傳教士進入中國前學習中文的基地。

### （三）聖若瑟修院的課程

聖若瑟修院（Seminário de São José）是耶穌會在澳門創辦的另一所重要的教會學

## 澳門研究

校，附屬於日本副省的神學院，由於中國傳教區於1623年脫離日本教區的管轄成為獨立的副省，聖若瑟修院就是專為中國教區而創建的神學院，1728年2月23日設立，澳門人又稱為“三巴仔學院”。聖若瑟修院雖然沒有聖保祿學院有名，但它在澳門教育史和文化史上具有不可替代的地位，葉農教授評論說：

它對十九世紀澳門教育的發展，為澳門培養人材，是聖保祿學院所不能比擬的。它是澳門十九世紀唯一的一所高等學府，有多層次辦學體系，其培養人材之多，專業面之廣，對澳門教育發展史影響之巨大，近代史上沒有一所學校能出其右。

……聖若瑟修院開啟了澳門世俗教育的歷史，為培養澳門政界和商賈人才做出了積極貢獻；播下了科技教育的種子，對促進中國科技教育的發展起了重要的啟蒙作用。<sup>31</sup>

由於澳門耶穌會在歷史上數度遭葡政府的驅逐，故聖若瑟修院的發展十分曲折。1762年，耶穌會士第一次遭驅逐，聖若瑟修院與聖保祿學院一起被關閉，神父和修士被逮捕押送至葡國。故從1728年至1762年，是耶穌會管理的初創及發展期，此後中斷了很長一段時間，直至1784年至1856年交由遣使會復辦，重振輝煌，在72年裡培養了一大批人才。據瑞典學者龍思泰（Anders Ljungstedt）介紹：

1815年，有八名年輕的中國人，兩名馬來人，16名在澳門出生的男童，住在該修院。1831年，修院中有七名年輕的中國人，兩名來自馬尼拉的男童，其父為葡萄牙人，以及13名在澳門出生的學生。<sup>32</sup>

關於聖若瑟修院的課程，龍思泰曾說：

教師講解葡文和拉丁文語法、算術、修辭學、哲學、神學等等。很多居民的孩

子進入該校，儘管其中很少有人會成為神甫。這裡有時還教中文、英文和法文。每月能為其子女支付一小筆膳宿費用的父母，將自己的孩子送進修院，學習真正的葡萄牙語，有時還能體會到心靈的升華。<sup>33</sup>

然而，到1834年，由於澳門總督宣佈非葡籍傳教士必須離開澳門，遣使會會長於1845年被迫宣佈解散澳門聖若瑟神學院，至四十年代末，學院幾乎已名存實亡。

不過到1856年，葡萄牙國王頒佈法令，要求重建海外神學院，聖若瑟修院於是在1862年恢復招生。由於耶穌會的教師重新回到修院，學生人數大增：

住院學生發展到41人，全領獎學金，院外學生則超過150人，總共超過200人，1864年為264人，1870年為377人。設置的課程有基礎語文、葡文、拉丁文、法文、英文、基礎數學、歷史、地理、倫理哲學、物理，還包括一些音樂等輔助課程。<sup>34</sup>

不僅如此，由於里斯本政府派來的耶穌會神父、意大利人羅迪納的特殊才能和個人魅力，他不僅出版《上帝的神性》和《哲學概要》兩本書，而且還在學院組織了一支30人的樂隊，購買樂器和服裝；增設了物理、化學實驗室，加強了物理和化學教育。

1870年，葡萄牙政府再次驅逐澳門的非葡籍教師，聖若瑟修院的非葡籍教師於1871年被迫離開，新院長力圖將學院“辦成一所完全世俗化的學校”，除一位神父外，教師全部聘用世俗教師，“政府派政府教師在院任教，修院便差不多變成了一座市立中學”。但由於管理鬆懈，教師資歷不足，“砍掉了地理、歷史和商業簿記課程”，“語言和數學學習成績欠佳”，學生的知識和道德水準日低，得不到澳門居民的認可，1881年學生的人數銳減至68

人。直到 1893 年，耶穌會士重回修院主持院務，學校才迎來又一段時間的輝煌。1925 年，修院有學生 533 名，其中修生 62 名。1930 年，學生達四百六十多人，包括修生 123 名。<sup>35</sup>

一直以來，聖若瑟修院有“大修院”和“小修院”之分。“大修院”的學生為“修生”，專門培養宗教人才；“小修院”則以世俗教育為主，相當於中小學。林家駿神父說，“澳門聖若瑟大修院自創辦以還，附設葡文書院”<sup>36</sup>，1938 年“教廷訓令全球教會修院不得兼收外讀生，修院迫於關閉葡文班（俗稱聖若瑟書院）。華文班則脫離修院獨立，改名聖若瑟中學”，修院自此只供培養神職人員之用。此處的“葡文書院”和“華文班”實質都屬於“小修院”。

在課程方面，“大修院”以高階的宗教課程為主，多位聖若瑟修院的畢業生後來成為了主教<sup>37</sup>，著名的歷史學家文德泉神父，1924 年由葡萄牙來澳門後也就讀於聖若瑟大修院。“小修院”的課程相當於基礎教育，高天予神父 1931 年 13 歲時入讀聖若瑟“小修院”。據他回憶，“小修院通常的程度是等於中學的初中、高中。除了初中、高中的課程，中國籍的學生還要學拉丁文和葡萄牙文。而葡國籍的學員則需要學法文和中文。葡國籍學員小學四年、中學五年；中國籍的學員小學是六年，中學也是六年。”，“完成了中學課程後，就升讀神哲學（課程）。首先讀哲學兩年，……當時要求兩年哲學和四年神學。神哲學等於大學的課程，即是大修院的課程。”哲學和神學是用拉丁文來學的；小修院還可選修中國哲學。<sup>38</sup>另據記載，澳門知名人士崔德祺十歲（1922 年）進入聖若瑟神學院學習，其傳記說：

崔德祺於 1922 年進入聖若瑟神學院學習，包括學習葡語。這時的神學院已有相當的聲望，吸引的學生不僅來自澳門，也有來自香港的想學習法語和拉丁語的學生。……令他感到自豪的是他從未忘記在神學院五年學習時間裡所學到的法語。……在神學院的五年時間，除了正規

課程的學習外，對崔德祺性格的形成有着明顯的影響，這主要表現在他對音樂的愛好上。神學院通過合唱和樂理課，對他進行了嚴格認真的培養。此外，他還學習了一種樂器：薩克斯風。<sup>39</sup>

可見，1922 年前後聖若瑟小修院的課程包括葡語、法語，甚至還有拉丁語。同時，“音樂是聖若瑟修院的必修科”<sup>40</sup>，課外活動可能還有合唱、樂理和樂器。事實上，“聖若瑟修院自十八世紀中期以後成為澳門天主教音樂的創作園地。而聖若瑟修院的師資，促進了澳門的音樂基礎教育，培養出眾多的音樂人才。”<sup>41</sup>

由是觀之，聖若瑟修院除設置神學課程外，最大特點是高度重視世俗課程和世俗人才的培養，1762 年聖保祿學院被關閉後，聖若瑟修院在這方面發揮了不可替代的作用。聖若瑟修院在開設拉丁語的同時，重視葡文、法文和英文，是澳門將這幾種現代語言明確列為必修課的最早的教育機構。同時也開設中文；<sup>42</sup>1860 年，修院還曾開設“漢語課程學校”<sup>43</sup>。其二，重視科技教育，是澳門引入物理、化學、地理，並開設實驗室最早的學校之一。其三，重視航海和商業發展的需要。澳門自開埠以來就以商業和航海立市，聖若瑟修院與澳門的市政機構保持密切聯繫，在十九世紀中葉還開設航海技術課程，1862 年政府頒佈條例在院內設立“航海學校”（Escola de Pilotagem），以取代原有的“皇家領水員學校”，課程為期兩年。1881 年 12 月 22 日，重建後的修院“仍保留航海和商業課程”。<sup>44</sup>這兩個課程都是澳門最早的職業技術教育課程之一。

#### （四）馬禮遜學校的課程

馬禮遜（Robert Morrison）是英國“倫敦會”派往中國的傳教士，1807 年來到澳門。自此，基督新教開始傳入中國，美國的長老會等新教團體亦先後進入澳門。1834 年馬禮遜在廣州去世後，“馬禮遜教育會”在 1836 年於澳門成立。該會於 1839 年在澳門設立馬禮遜

## 澳門研究

學校 (Morrison School)，耶魯大學畢業生、美國人布朗 (Samuel Robbins Brown) 任校長。該校於 1842 年 11 月遷往香港，1850 年停辦。值得一提的是，1988 年馬禮遜紀念學校曾在澳門復校。該校附屬於中華基督教會香港區會的澳門志道堂，當時的課程“緊接‘香港學校課程’”，尤其重視學生的“身、心、靈及知識”的發展。<sup>45</sup>

馬禮遜學校雖然前後僅辦了十年，招生人數也一直不多，<sup>46</sup> 但該校是基督教新教在澳門辦的第一所正式的西式學堂，也可以說是中國的第一所西式學堂，影響十分深遠。首先，在辦學宗旨上，馬禮遜教育會在籌辦期間的第二份通告中就明確指出：

正如中國語言文字的知識給外國人帶來了巨大的利益，對英語的掌握也將為這個帝國的人民帶來同樣的或更大的好處。……“馬禮遜教育會”……的目的，是在中國建立或資助一些學校，以教育本地的青年，使他們在掌握本國語言的同時，能夠閱讀和書寫英文；並能借助這一工具，掌握西方各種門類的知識。在這些學校，將要求閱讀《聖經》和基督教書籍。<sup>47</sup>

同時，在辦學形式上，1838 年馬禮遜教育會的第二次年度報告就說，在其所資助的學校，“孩子們根據其年齡，被分成了三個班級”<sup>48</sup>。所以，與聖保祿學院和早期的聖若瑟修院不同，馬禮遜學校在中國教育史上應該是第一個引入西方近代班級授課制的學校；而在國內，直到 1860 年代清政府籌辦的京師同文館，才開始嘗試。在澳門，這種新的教學組織形式對十九世紀末期興起的新式教會學校，以及華人舉辦的新式學堂，都產生了深遠影響。此後，嚴格按照學生的年齡和知識程度分班成為一種普遍的做法，是澳門教育走向現代的重要標誌。

而在課程和教材方面，馬禮遜學校的安排是建基於他們對中國教育的廣泛調查和思考。布朗認為，“一個學堂忽略了對人本質和道德的教育，那麼這個學堂就沒有建立和維持的意義了”。在觀察和反思了中國的教育和學生的精神面貌後，他認為：

這種種所謂的“古老的教育體制”所培養的僅僅是一些唯命是從的忠於國家的臣子。該教育體制的目的並不是針對人的本性來充分教導讓人們能夠自由發展。學校的學習僅僅局限在一個統一的單一模式。自然科學被忽略了，人們自發質疑的精神受到壓制。……馬禮遜教育會將會帶頭替換掉這種古老陳舊的教育體制，……幫助人們了解自己的本質，讓知識和美德的果實在中華健壯地成長。……<sup>49</sup>

所以，馬禮遜學校重視中、英雙語教學，而且除中文外，其他科目全部以英文為教學語言。他們堅信，“在我們向學員介紹英文的過程中，他們的視野也會得到擴展。”<sup>50</sup> 不過，與聖若瑟修院不同，他不再開設早已不是日常用語的拉丁文。另外，馬禮遜學校十分重視引入西方的科學，馬禮遜教育會《章程》的附則中就明確規定：

關於課本方面：（1）本校課本旨在教導學生學習閱讀、寫作、數學、地理及其他科學，並以英文及華語教授，以期獲得最佳效果。（2）一如基督教國家之優良學校，藉教師之教導及幫助，各學生必須完成《聖經》課程，惟其接受之教義信仰，實非作為學生資格認可之證明。……<sup>51</sup>

吳義雄教授曾根據收於《中國叢報》中的《馬禮遜教育會年度報告》，整理出馬禮遜學校第一班（容閱就讀於此班）由 1839 年至 1846 年間所設的課程及所用的教科書：<sup>52</sup>

表1. 馬禮遜學校第一班學生課程表（1839-1846年）

| 年度          | 所學課程與教科書                                          |                            |                                                                        |                                                                     | 備註                          |
|-------------|---------------------------------------------------|----------------------------|------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|-----------------------------|
| 1839-1840 年 | 英語閱讀和口語：布朗編寫的教材                                   | 地理：Parley 編寫的教材            | 算術：Gordon 編寫的教材                                                        |                                                                     |                             |
| 1841-1842 年 | 英語閱讀： <i>Gallaudet's Child's Book on the Soul</i> | 地理： <i>Guy's Geography</i> | 算數                                                                     | 歷史： <i>Peter Parley's Method of Telling Stories about the World</i> | 歷史課講授英國與美國歷史上的重要事件          |
| 1842-1843 年 | 英語閱讀、寫作、書寫練習                                      | 地理                         | 算術、代數： <i>Colburn's Intellectual Arithmetic, Sequel</i>                | 歷史： <i>Keightly's History of England</i> （羅馬入侵至查理一世時期）              |                             |
| 1843-1844 年 | 英語閱讀、寫作、英語書寫                                      | 地理：歐洲、非洲及部份亞洲地區的自然的地理      | 算術、代數、幾何： <i>Colburn's Sequel</i>                                      | 歷史（同上年度）：查理一世至維多利亞女王時期                                              | 1841 年5月開始學習力學三大運動定律與萬有引力定律 |
| 1844-1845 年 | 英語閱讀、寫作： <i>Goodrich's Third Reader</i>           | 地理：各種地圖地理                  | 算術、代數、幾何                                                               | 力學初等課程                                                              | 本年度開設聲樂課程                   |
| 1845-1846 年 | 英語閱讀、作文：以《聖經》為教材                                  |                            | 代數： <i>Colburn's Algebra</i> ；幾何： <i>Euclid's Elements of Geometry</i> | 化學：由巴爾弗醫生講授                                                         |                             |

從以上情況可見，馬禮遜學校的課程不同於聖保祿學院和早期的聖若瑟修院的課程，該校雖然設有聖經課，但其整個課程體系不是以宗教為中心的，也不以宗教為最高位階；而且，它將科學課程置於核心的位置。所以，在澳門的教育史上，馬禮遜學校的課程第一次表現出“公共教育”的氣質，面向所有民眾，具有明顯的世俗化的特點。這樣，它“不僅為澳門以後的近代教育提供了有益的範式，而且在西學東漸的歷史上也具有頗為重要的意義。”<sup>53</sup>

## 二、官立及葡文學校的課程

前文的分析已讓我們看到教會學校的影響，那麼近代以來許多國家和地區逐步興起和壯大的公立學校及其課程，在澳門的情形又如何呢？

### （一）官立及葡文教育的興起

澳門的公立學校歷來不發達，即便到今天，其所覆蓋的學生也不到總人數的5%。原因在

## 澳門研究

於澳門的公立教育直到二十世紀中葉一直僅限於葡裔居民，而早在此前至少一百年，華人已在澳門的人口中佔據了絕對支配的地位。另一個重要原因是，公立教育的發展以政府公共教育職能的發揮為前提，而澳門的政府在社會治理中的職能歷來沒得到充分發揮，甚至政府本身的架構就未能真正發育。<sup>54</sup>

澳門從開埠到十七世紀，都是由議事會來管，嚴格說不是政府的管理，而是居民的自治。後來，荷蘭人企圖攻佔澳門的威脅讓“兵頭”的力量逐漸加強，最終演變為總督，管治的力量才開始加強。直到1762年，聖保祿學院和聖若瑟神學院因葡萄牙龐巴爾（Marquês de Pombal）把耶穌會驅逐出國土和海外省而遭查封，以致形成教育真空，朝廷才意識到要採取措施擔起教育國民的任務，公共教育才開始發展，政府專門管治教育的機構亦開始設立。在葡國國內，這些機構包括1759年設立的學習總監（Directoria Geral dos Estudos），1771年設立的皇家審查會（Real Mesa Censória），1794年的國家學習和學校總監會（Junta da Directoria-Geral dos Estudos e Escolas do Reino），1835年的公共教育高級委員會（Conselho Superior da Instrução Pública），到1844年，公共教育高級委員會被恢復，運作至1859年被併入國家事務部（Ministério dos Negócios do Reino）。在澳門，在葡國國內龐巴爾改革的推動下，十九世紀早期曾出現了教育國有化跡象，葡籍學者巴拉塔（Aureliano Barata）1999年在《澳門的教育1572-1979：對歷史的貢獻》一書中指出：“那段時間組建了王室學校，其中比較著名的教師為José Baptista Lima和他的兒子José Baptista Miranda e Lima。但是，這些學校並不能滿足澳門人民，確切地說是中國社群的需要。”<sup>55</sup>

按照巴拉塔的觀點，澳門開埠後教育經歷了很多階段：

第一時期（1572-1772年）：天主教堂獨佔教育領域。

第二時期（1772-1835年）：龐巴爾公立教育佔主導，中文民辦教育網路開始發展。

第三時期（1835-1894年）：自由主義大改革，引入了更為專業的教育監管機構。澳門公立及私立中學教育的開端。

第四時期（1894-1946年）：市政廳主導官方幼稚園及小學教育。中文民辦教育大量增加的時代。

第五時期（1946-1976年）：官方教育國有化及中文民辦教育網路穩定化，天主教堂也有重要參與。

第六時期（1976-1987年）：教育廳轉型為服務局。官方葡中教育被認可，建立中學教育且相關網路開始發展。澳門教育體系法準備工作開始。

第七時期（1987-1998年）：所有規模的教育進行“革命”，通過第11/91/M號法律及補充法令建立了澳門自己的體系。<sup>56</sup>

從中可見，澳門政府比較明確和連續地介入公立教育事務，是從十九世紀中期開始的，但當時的公立學校主要是通過市政機構來辦理。澳門檔案館有關“教育廳”的記載對澳門公共教育的組織沿革有大致的說明，<sup>57</sup>其中提到：“十九世紀中葉，葡萄牙以推廣教育為己任，於1870年設立政府部門負責監督和視察由國家及私人機構開辦的學校”。（1870年11月2日第二號國令）後來，政府成立公共教育督導團及附屬部門，督導團具備諮詢及視察功能，並委任本地理事會視察教學活動。此後，澳門公共教育的管理經歷了許多改變。1879年，成立首個監督及視察所有公共教學活

動的組織——“公共教育督導委員會”（Public Education Inspection Council），並頒佈了小學教育法規（1873年2月3日第十八號訓令）。1893年，頒佈中小學公共教育法規，小學教育管理屬市政廳權限；同時創立澳門國立利宵中學（Liceu Nacional de Macau），公共教育督導委員會的權限亦向中學校育延伸。

一個歷史性的改變發生在1926年，“政府提出把幼稚園及小學教育撥歸殖民地政府的管理及行政範疇，終止向市政廳支付國庫收益2%作資助”（2月20日第8號澳門省政府憲報第7號議定書）。另一歷史時刻是1928年，政府委員會建議教育服務的管理權完全“由市政廳轉移至殖民地政府”（1月27日第一號澳門殖民地公報第1號議定書）。<sup>58</sup>這意味着，由政府直接管理和經營的、具現代意義的公共教育體系開始建立，並在此後一步步得到擴大和改進。最終如巴拉塔所言：一方面，“中國人社群根據中國內地當時的課程類別，創建了他們自己的學校”；“而官立教育則使用葡萄牙的課程類別，經過長期的融合相處，中葡人民創造了一個唯一而獨特的澳門的教育模式——中葡教育。”<sup>59</sup>

## （二）幾所重要學校的課程

如前所述，澳門早期的葡語教育是依託教會學校進行的，實質是宗教教育，從文化類型的角度看，並不具有獨立的文化意義。但是，十九世紀中、後期，特別是二十世紀初發展起來的已獨立於教會學校的葡文學校，以及以葡文為教學語言的公立學校，完全褪去了宗教教育的色彩，課程以世俗需要為取向，並力圖體現宗主國正宗的葡語和歷史歸屬感，以及葡萄牙文化和葡人社群生活的整體訴求。因此，它們被賦予新的文化使命，客觀上也給澳門帶來以葡語為載體的新的文化支脈。

不過在經歷鴉片戰爭之後，香港的崛起對澳門造成很大衝擊。對教育而言，首先是澳門葡人的外移。據李長森、施白蒂、平托

（Carlos Lipari Pinto）和白樂嘉（José Maria Braga）的研究，1840-1910年，居澳葡人從5,612人減少到3,839人，1860年為4,611人；其間移居香港者，1848年有300人，1860年有800人。1896年2月13日，在澳門以外亞洲各商埠的葡人共2,380人，其中香港就有1,389人。<sup>60</sup>葡人外移在教育領域的直接後果是本地學生減少，施白蒂指出，1910年就有“560名葡萄牙學生離開澳門前往香港及上海就讀”，而“當時（1909年至1910年）在國立中學葡語班就讀的學生總數為28人。”<sup>61</sup>可見，葡人子弟往外就讀直接影響了本地學生的人數。

另一方面的影響是文化和課程上的。因為香港經濟的崛起極大地凸顯了英文的重要性，學校在語言類課程的安排上必須打破原有葡文教育的安排。大批移居香港的葡人在當地形成自己的社區後，與天主教會一起開辦自己的學校。“至1849-1850年間，香港已經有了三所為葡萄牙籍男孩的學校”，女子教育則始於1860年，當時葡人子女最多的是天主教會辦的聖若瑟書院、意大利修院女校等。<sup>62</sup>在課程上，這些學校依然重視葡萄牙語的學習，但英文倍受重視。這對當時及其以後澳門的葡人教育產生影響，因為澳門的許多年輕人都更願意去香港發展。

所以，澳門官立學校和葡文學校的課程，在體現葡萄牙文化和民族傳統的同時，吸納了英文和現代科技文化，是一種新的課程傳統。

### 1. “土生葡人新學校”（Nova Escola Macaense）的課程

“土生葡人新學校”是澳門土生葡人在十九世紀中期辦的一所學校，<sup>63</sup>據施白蒂的記載，該校於1862年1月5日開學，運作至1867年10月21日關閉。其經費主要靠發行彩票和募捐，“1861年2月5日，塞卡爾（Cercal）男爵建議：鑑於澳門教育設施匱乏，應創辦一所男校，主要教授葡萄牙語和英語”。

## 澳門研究

同年3月6日，基馬拉士總督批准塞卡爾男爵每年可組織一至兩次彩票發行，所得資金用於擬議成立的男校。1962年2月27日，塞卡爾再次“獲准每年發行一次彩票，集資數目定在1,200帕塔卡”。<sup>64</sup>1867年10月21日學校關閉，塞卡爾“將此校送給澳門政府以改建為一所官校”<sup>65</sup>，其後利用學校基金和募捐籌款所得成立了“推進澳門教育會”。

關於該校的課程，根據1862年4月27日刊於《華友西報》的章程，該校“提供小學與中學教育”，課程包括葡萄牙語、英語、初級拉丁語、算術和地理。<sup>66</sup>由於該校主要面向葡人，而當時的葡人教育在語言教育上既重視葡語，也非常關注英語，同時保留了拉丁語。當時不少葡人子弟去香港等地上學，而該校主要為那些家庭沒有條件送他們去海外就讀的孩子而設，經濟困難的還可以免費，因此學校的課程也開始重視英語。根據塞卡爾1861年3月23日在《華友西報》刊登的公告，“學校必須僅限於教授葡萄牙語、拉丁語和英語”<sup>67</sup>。另外，與此前的馬禮遜學校一樣，此時的世俗中小學教育也已把地理作為重要課程。這兩點，均與十九世紀的華人教育形成鮮明對比，展現了澳門課程傳統的不同來源。

### 2. 澳門商業學校的課程

“澳門商業學校”（Instituto Comercial de Macau）是另一間在澳門具有重要意義的學校。該校成立於1878年1月8日，由澳門土生葡人教育促進會（APIM）創辦，剛成立時校舍設在聖若瑟修院中，僅有四位教師執教。<sup>68</sup>著名漢學家伯多祿·施利華（Pedro Ayres da Silva）擔任其首任校長，以致民間通常稱該校為“伯多祿商業學校”。最開始，學生人數並不多，頭三年的學生分別為21人、18人、13人。但1881年，該校在聖若瑟修院改組的時候與其合併，修院強有力的師資令其商業課程產生很大影響。<sup>69</sup>但該校到1910年最終關閉。因為1901年高士德總督發佈訓令成立了作為市政教育機構的“澳門商業學校”，最初附屬

於利宵中學，採用葡國商業中學制度。到1919年，該校最終獨立，再以“澳門商業學校”命名。這樣，澳門第一間商業專科學校，由民間機構轉為政府學校，服務於澳門商業的擴展。

很明顯，這間學校最重要的參與者和主導者是葡人而非華人，但它與葡人過去舉辦的學校的最大不同在於，它服務於現代商業的發展，以及葡人子弟參與新型商業活動的需要，而不是以宗教的需要為目的。因此，該校的課程和教學具有很強的世俗化、實用化的特點。據文德泉神父的研究，該校剛開辦初期的課程包括算術、代數、商業會計；學習葡文的同時，也有英文（初級和高級）、中文書寫、書法；還有自然科學基礎課程（每週兩次）、歷史、地理。當然，也有天主教義。<sup>70</sup>另外，1919年10月7日，澳門政府還批准了在中心商業學校教授漢語的教學大綱。<sup>71</sup>

綜上可見，澳門商業學校的課程以商科為特色，重視英文；既服務葡人，也向華人開放。既幫助澳門商業的發展，也對學員前往香港和上海就業提供幫助。該校在澳門乃至中國的教育史上，具有開創性的意義。

### 3. 利宵中學的課程

還值得注意的一間重要學校是前文提到的官立葡文利宵中學，該校1893年7月27日獲葡國王批准設立，次年9月28日開幕，其誕生“使澳門葡人社群一直以來的願望成為事實”，時任總督讓市政廳、澳門土生教育協進會與澳門政府一起為這個項目提供了資金。<sup>72</sup>

開辦初期，利宵中學沒有高中，而且學生人數不多，在1894-1906年的十餘年裡，每年平均就讀人數只有20-25人。<sup>73</sup>對此的一種解釋，是因為聖若瑟修院及聖羅撒女子中學與這個新學校教授的課程是一樣的。<sup>74</sup>根據澳督高士德1894年8月14日頒佈的《利宵中學章程》，利宵中學的課程的確與同時期的聖若瑟修院和聖羅撒女子中學提供的同類課程沒有太

大分別。各年級基礎性的課程包括：葡語、法語、英語、基礎數學、歷史、物理、化學、自然史以及葡語文學；高年級則有多個水平的拉丁文、基礎哲學，同時繼續學習哲學、歷史、物理和葡語文學等。<sup>75</sup>

其中，最重要的一點是，它雖然是政府的公立學校，沒有宗教教育的需要，卻仍舊強調早已不是實用性語言的拉丁文。而馬禮遜學校早在幾十年前，就已經摒棄了拉丁文。這種鮮明的對比，突顯了利宵中學在文化意識上的保守性。事實上，早在1860年，英國著名哲學家和教育家斯賓塞（Herbert Spencer）就已提出“甚麼知識最有價值”的問題，核心理念是科學知識最有價值，因而提倡科學教育，反對古典主義教育，尤其反對過於重視拉丁文。

如前所述，1910年澳門有大批葡萄牙學生離開澳門前往香港和上海就學，而同時間國立利宵中學葡語班就讀的學生卻非常少。可見，隨着港澳地區經濟和社會發展差距的拉大，年輕人更多希望在外地企業中謀求職務，或赴港升入當時新成立的香港大學；另一方面，也說明本地的中學教育急需改革。1907年，政府曾提出中學教育改革方案，1910年再進行修訂。其中對於利宵中學，改革的建議是“根據振興學會的模式……改為商業中學。”因為“該校雖為私立學校”，卻“無法接納一切有興趣就學者”。<sup>76</sup>

利宵中學課程的另一個問題是與小學課程的銜接，文第士在1915年評論說：“利宵中學一二年級的內容大部分與小學的大綱是重複的。學生在利宵中學報名讀書後，所學的大部分內容他們已經學過了。然而，教師換了、教材不同、教學流程不同，所以學生在利宵中學的很長一段時間都找不到方向。”<sup>77</sup>

為了改變這種情況，總督賈也度（Eduardo Galhardo）成立了一個由政府秘書長利馬（Mario Bandeira de Lima）主持的委員會，主要是為了修改利宵中學組織法及相關規定；

重新整頓澳門小學教育學校；提出措施改進面向中國人的葡文學校。利宵中學直到1919年學生就讀率才得到提高，並成為中央學校。委員會的一系列工作之後，1901年誕生了由市政廳監管的商業學校，並針對公立小學制定了新的規定。

### 三、華人蒙學課程的革新

相傳二百多年前澳門沙梨頭土地廟已有“更館社學”，十八世紀末、十九世紀初望廈村趙元輅、趙允菁父子先中舉後也曾先後在澳“設館課讀”。<sup>78</sup>但是，澳門華人教育的真正發展是在鴉片戰爭以後，特別是十九世紀五十年代以後。這與澳門華人人口數量的急劇增加，特別是華商群體的興起以及隨之而來的華人在澳門經濟社會生活中地位的提高有關。由於戰爭令內地社會紛亂，廣東尤重，十九世紀中期後許多士紳、商人甚至官吏紛紛攜資產入澳門，澳門的華商集團形成，華人開始部分參與政府行政事務；華人社團紛紛成立，1871年建立鏡湖醫院，1893年成立“同善堂”和“仁濟社”<sup>79</sup>。華商秉承中國傳統文化，同時基於家業和宗族傳承的需要，開始捐辦教育。

#### （一）早期的私塾課程

有研究指出，清末以前澳門華人自己的教育場所通常是塾師所設的私塾。“相傳澳門學塾，分蒙館與經館兩種”。蒙館一般教授《三字經》《百家姓》《千字文》《四子鑑》《四子書》，並習字、認字、屬對。經館熟讀《春秋》《詩經》《易經》《尚書》《禮記》等五經，並且研習古文，乃至明清的闡墨文和八股文等。<sup>80</sup>

然而，澳門的學童大都於蒙師學塾完成後，即進入商場謀生，除了極少數殷富子弟之外，甚少轉入經學大館讀書。相傳澳門有鋤經學塾、道南學塾、陶瑞雲學塾、蕭蓮舫學塾、孔厚田學塾、林老虎家塾、子褒學塾，以及子韶學塾等。

## 澳門研究

除了私塾外，還有兩種教育形式。一是“大家庭延專師”，一些殷富僑民或告老宦官的大家庭，延聘文行兼備的教師入屋為子弟授課，相傳澳門有屈屋、高屋、陳屋、盧屋、蔡屋、傅屋、鄭屋等。二是“大漁船延專師”。過去澳門漁業最為發達，居民中常住船上的漁民比例不少，以1910年為例，澳門人口共74,866人，其中19,041人常年居住在船上。<sup>81</sup>這些漁民或單獨聘塾師隨船授課，或若干漁家合作延聘，延聘專師方式與岸上大家庭類同。二戰的炮火令漁業萎縮，漁民才紛紛送子女上岸接受教育。<sup>82</sup>

上述兩類私塾，僅在形式上不同於塾師所開設的私塾，課程上並無二致。

### （二）從“鏡湖義塾”到“鏡湖義學”的課程轉變

澳門華商開辦最早的學校，是1892年開辦的“鏡湖義塾”。<sup>83</sup>當時，澳門“失學兒童，隨處可見”，富商曹周二姓“特捐送產業入鏡湖醫院，聲明以年中收租若干成，撥充興辦義學經費”，分別在連勝街、賣草地、新埗頭、水坑尾、新橋五處各設義塾一所，總稱“鏡湖義塾”。

所謂“義塾”，實乃“私塾”，“鏡湖義塾”亦屬於私塾性質，課程極為陳腐。據王文達先生記載稱：

查該項義塾，一如舊時之私塾，惟免收學雜費而已。每塾特聘宿儒一位，擔任講教。塾內立孔子，設戒方，讀三字經，及四書、古文、尺牘等，如是者竟歷十有餘年矣。<sup>84</sup>

此時，澳門華人學校還十分傳統，沒有施行現代學校制度，學校形式為傳統私塾者多，性質上屬於蒙學教育，教材以《三字經》等蒙學課本為主。正如來華的英國傳教士麥高溫在1860年以局外人的身份，對當時中國傳統教材

一針見血地批評說：“中國的課本，也許是學生手中最枯燥、最陳腐、最古怪的東西了，書的作者恐怕從來就沒有考慮過學生們的興趣愛好。書的內容因單調而顯得死氣沉沉，既缺幽默又少機智，它們最大的‘功勞’似乎就在於從來不會在孩子們那活潑愛笑的臉上增加一點兒輕鬆”<sup>85</sup>。

中國舊式教育主要專注古典文學和中國歷史，見不到自然科學、地理、他國歷史等知識。清代“多數學塾的課程比較簡略，集中在品德修養、識字及應對日常生活所需的生計教育之上。”<sup>86</sup>曾於1839年擔任澳門馬禮遜學校校長的美國傳教士布朗說，在中國，“一些最基本的科學事實也極少介紹到教科書中來，更談不上成為專門的學科”。<sup>87</sup>

十九世紀末、二十世紀初，中國經歷了洋務運動，有識之士逐步認識到不能只限於引進堅船利砲，也要學習西方的制度、文化與教育，才能從根本上革新孱弱的國家。同時，滿清政府受到列強的影響，開始醞釀並頒行新學制。在此期間，澳門得風氣之先，華人的教育由傳統轉向現代，成為澳門教育的一個分界點：一方面，華商們紛紛參與舉辦免費性質的義學，華人子弟入學者日眾<sup>88</sup>；同時，他們引入西方的現代學校制度，改革學校課程。

例如，前述“鏡湖義塾”於1905年裁撤五所義塾而另闢地設“鏡湖義學”，按新式學堂辦理。當時，收已入學者150人，設甲、乙、丙三班；另收蒙學兒童80名。同時，“另訂課程”，最重要的是重視體育。學校設有運動場，“購置體育器械，並為學生購置操衣”，“德智體三育並重”，堪稱一所真正的小學。<sup>89</sup>該校1912年正式改為“鏡湖小學”，按照民國政府教育部立案，分初小、高小共七年。1948年，與“澳門平民小學校”合併，改稱“鏡湖平民聯合小學”。

### （三）“子褒學塾”到灌根學校的課程與教材

特別需要強調的是，維新派陳子褒於1899年開辦的“子褒學塾”。1912年，子褒學塾易名灌根學校。

陳子褒主張新教育，廢除讀經，積極興辦婦女及兒童的教育。他自編五十多種適合婦兒的白話文教材，是當時課程改革的先行者。子褒學塾既引進西方的先進技術，又能肯定傳統的優良文化，以尋求中西文化融和為主旨。<sup>90</sup>在此清末中國需要變革的大氣候下，無論是對於舊私塾和傳統教材的改造，還是對於新教育的提出與實務上的探索，陳子褒在中國均為先行者，為中國教育的轉型和現代化作出了寶貴的貢獻，堪為當時新式學校的模範，蔚成一番風氣。

### （四）華商學堂、培基中學和崇實學校的課程

中國學校課程從整體上脫離傳統蒙學教育，是在戊戌變法尤其是1905年廢科舉、興學堂之後。至辛亥革命之後，所有學堂漸改稱學校。學塾與學堂、學校有何區別？“前者則只是一二老師宿儒所設之訓館，收徒教學，只授經學古文，間或兼教珠算信札而已。後者則已認識德智體群並重，具備現在學校之型式矣。”<sup>91</sup>廢科舉前後，中國才真正施行現代意義的新學制。華商學堂是澳門華人辦的第一所真正意義的新式學堂。

華商學堂大約創辦於1909年，戊戌變法失敗後由康、梁黨人開辦，設於澳門天神巷三十七號宋氏大屋原址，學生大約一百餘人。該校雖如曇花一現，僅辦一兩年就結束，但在澳門華人教育史上是新式學堂的肇始。其課程有光緒時代《欽定學堂章程》（1902年）和《奏定學堂章程》（1904年）所附課程<sup>92</sup>的特點：一方面，依舊要研讀“經學訓詁”（類似於“講經讀經”），些許保留了中國傳統教育的痕跡；但更重要的是引入了現代學校的課程理念，學生按程度分甲、乙、丙、丁各班，“各

科如圖畫，唱歌，體操，遊戲皆備”“況其尤重體操”“屋傍闢一碧草廣場，設有鞦韆架，運動儀器等”。<sup>93</sup>

華商學堂關閉後，同盟會員潘才華於1910年開辦的培基中學，設在澳門峨眉街四號。該校初為“培基兩等小學堂”，後增設中學，成為當時華人在澳門辦的唯一一間中學，培養了馮雪秋、趙連城等大批人才。

另外，1909年梁彥明辦的崇實學校，1910年孔教會辦的孔教學校；1914年華人創立“樹人會”，開辦澳門英文學校；1923年，陳公善辦陶英小學，吳寄夢辦勵群小學。這些，都是華人知識分子在“教育救國”的感召下，對教育事業的積極探索。<sup>94</sup>這些學校逐步開始在澳門實踐新式課程。

總之，華人教育是澳門教育的重要一脈。其出現，未必比耶穌會和葡人教育晚；但其普及性和規範化，尤其是課程與教育內容的近代轉型，卻毋庸置疑是比較晚近的事。不過令人振奮的是，到了二十世紀初期，華人教育有迎頭趕上之勢。此時，天主教教育、澳門政府的公立學校以及華人舉辦的私立學校，如三股蜿蜒而至的溪流，站在了同一個起點上。其流量和過去的影響或許不同，但從此以後，她們必然要匯聚在一起，共同書寫澳門的未來。

## 四、“三軌並行”課程與澳門多元的文化脈絡

從前文的分析可見，澳門近代“三軌並行”的課程格局，並非一開始就有，而是逐步形成的。十九世紀以前，澳門教會教育佔主流，且僅限於天主教。學校在文化上具有濃厚的天主教情結、拉丁文化色彩，並深受葡萄牙文化的影響。故在十六世紀開埠後的大約兩百五十年時間裡，澳門的學校課程基本上只有天主教這一個軌道。

進入十九世紀後，首先的改變是基督教新教的加入。這是一個重要的文化事件。基督教

## 澳門研究

新教的到來，引入了英語以及以其為載體的文化，而且新教教育明顯加強了科學課程。隨着十九世紀世界政治、經濟格局的改變，包括聖若瑟修院在內的天主教學校也開始重視英文，而後來新開設的一批天主教學校，則整體承接了以馬禮遜學校為代表的新教的課程傳統。所以，教會學校課程這一“軌”到十九世紀末已有了根本性的轉變。

十九世紀的第二個重要改變是澳門官立學校和葡文教育的興起。這個過程發軔於二十至三十年代，七十年代進一步加強，八十至九十年代官立學校從幼兒教育到中學教育，形成了初步的體系。在教會學校幾度衰落並轉而擁抱英文之後，官立學校和葡文課程的文化取向，當然要擁抱葡語文化，當時的官立學校和葡語課程成為葡語文化和葡人利益的捍衛者。

澳門近代的華人教育在十九世紀七十年代伴隨着華商勢力的壯大而興起，九十年代形成一定規模。華人教育以中國傳統教育為基礎，其課程的文化取向與前兩“軌”完全不同。華人的學校後來雖然也開設了英文，加強了科學課程，但在文化上是中華文化認同為根本目標的。所以，澳門“三軌並行”的課程格局到十九世紀末才最後形成。這一點對於學校課程與澳門文化演變的關係，帶來重要影響。

### （一）課程與文化的雙向影響

就教育與文化變遷的關係而言，學校課程既是社會文化的享用者和繼承者，同時也是文化的生成者、傳遞者甚至創造者。

在澳門過去五百年的歷史裡，華人與葡人是澳門文化和教育的主角；而就文化的構成而言，中國文化、葡國文化以及基督教文化和英語文化，是澳門文化的四大來源。在澳門教育這首已奏響五百餘年的“交響樂”裡，他們參與的時間有先有後；其音色及要表達的意欲各有不同；而他們“音量”上的此消彼長，則一直延續至今。不管怎樣，這樣的脈絡、這樣的

歷史，其實都與學校及其課程密不可分。可以說，正是學校課程的身影，擔當了文化的使者，溝通甚至成就了文化之脈。華人與葡人的教育，以及天主教的教育，在文化上不論分隔還是融合，相互尊重亦或暗地競爭，都可以從澳門的課程發展史上找到註解。我們可以通過學校的課程，來梳理澳門文化的整體脈絡。

從歷史上看，澳門的教育主要有兩個部分：本地居民的教育，以及傳教士和其他神職人員的培養。前者包括華人的教育和本地葡人的教育，對其影響，我們過去早有留意；但對於傳教士和神職人員的培養在澳門教育與文化變遷上的影響，人們可能普遍認識不足。絕大多數學者估計不會想到，拉丁文曾經是澳門流行的第二大外語，而澳門的學校長期將拉丁文作為必修課，以致在英國最傳統的中小學都早已不再教拉丁文的二十世紀初，澳門聖若瑟小修院和利宵中學的學生們，還在學習拉丁文。

教育及其課程是不同文化之間的橋樑，正如葡籍學者巴拉塔所指出的：“天主教教會很早在澳門設立基地，其中著名的耶穌會向中國人敞開其學校的大門”。<sup>95</sup>葉農教授在研究十九世紀澳門葡萄牙人移居香港的文化適應時也注意到，“葡萄牙人子女的教育問題一開始就與天主教教育和葡萄牙語學習聯繫在一起”。<sup>96</sup>顯然，這都是對學校課程與文化脈絡關聯性的生動註解。

### （二）課程的區隔與文化的分割

澳門的文化在歷史上到底有哪些來源呢？一般的看法是“中西雙源論”，認為中華文化是澳門文化的主流，但明清以來澳門作為西方文化進入中國乃至東方的門戶和樞紐，西方文化也是澳門文化的重要來源。正如劉羨冰校長所言：“澳門中西教育並峙，雙軌平衡發展400年。”<sup>97</sup>

但細心品味，上述說法似乎過於籠統。“西方文化”只是一個總體性的概念，其內部有很

多分支，不同國家、不同時期的文化，同中有異，相互交織，對澳門乃至中國的影響在程度和時序上都有不同。以基督教在粵港澳所舉辦的教會教育為例，雖然都是教會教育，但不同時期的影響力和文化後果很不同。新教進入澳門前，最主要的辦學力量表面上是天主教的耶穌會，但由於葡萄牙自十五世紀末以來擁有東方保教權<sup>98</sup>（Padroado），耶穌會在東方的發展主要依賴葡萄牙王室的資助，以及依靠葡萄牙在東方諸多的據點建成的傳教網絡。所以，在此階段葡萄牙的影響其實很大，聖保祿學院和聖若瑟修院的課程中都有葡文。因為耶穌會士基本上都要學習葡文，“前往東方傳教的各國耶穌會士，除了要效忠教宗和耶穌會總長之外，也要效忠於葡萄牙國王。”在葡萄牙海外勢力最強盛的十六世紀及十七世紀前期，葡語不僅是各東方商業據點的主要商業語言，而且是在東方流行的主要傳教語言。<sup>99</sup>而在十九世紀中期以後，由於英、美等強國的興起，葡萄牙已經從一個世界性的大帝國開始逐漸淪為一個西歐小國，因此教會學校已由新教主導，馬禮遜等英、美傳教士在其中發揮了關鍵作用。

湯開建教授就認為，澳門的西方教育不可一概而論，它至少應分為三大類：一是天主教教育，十六至十九世紀中天主教教育是澳門教育的主體；二是基督新教教育，主要集中表現在十九世紀中葉的一段時間；第三類為公共教育，起步很晚，是十八世紀七十年代聖保祿學院和聖若瑟神學院關閉以後才出現的。<sup>100</sup>

澳門文化的另一個問題是中西、中葡文化並未真正融合，在“不同而和、和而不同”之中，不同文化之間是“齊頭並進”的，缺少深層的對話，更沒有經融合而達成新文化。澳門常常被描繪成“文化的博物館”，但“共存”遠多於交匯和對話：“澳門歷史和澳門歷史研究卻存在明顯的雙軌——華人社會一條線，葡人社會另一條線。雖偶然相遇，但由於政治和文化背景的顯著差異，雙軌基本上保持平行。”<sup>101</sup>

文化上的區隔與澳門教育有十分密切的關聯。中、葡兩個民族的教育傳統都對澳門教育產生了深刻影響，但中、葡兩種學制、學校系統長期涇渭分明，呈現一種河水不犯井水的狀態。如前所述，二十世紀前三十年，澳門華人教授四書五經的傳統學塾、書屋，逐步轉向西式學堂，其原因並非受澳門本地西式教育的影響，而是根源於其文化母體的教育變革，即科舉制度的廢除以及清末開始的學制改革。同樣，葡文小學至二十世紀末仍然保持四年制，也是與葡國教育一脈相承的。<sup>102</sup>到澳門回歸的時候，澳門仍舊是四種學制並存，而且各自發展。有葡籍文化背景的知名人士評論說：

澳門的所有教育系統都是單一文化性質，澳門教育系統下誕生了這些小島上生活的多文化背景的人們。澳門一直存在單一文化的政治文化問題，很少鼓勵代表性和 / 或跨文化的對話。

因此，雖然澳門具有很大的文化多元性和“可控”的組織和人事，但其尚未能建立一種教育範式和具有原始特徵的公民文化模式，建立屬於多元文化背景的價值觀。<sup>103</sup>

### （三）“三軌並行”課程對文化的具體影響

#### 1. 西方宗教在澳門乃至東亞的傳播

澳門號稱“天主聖名之城”，可見西方宗教進入澳門並在此逐步傳播是澳門開埠以來最重要的文化事件。西方傳入澳門的宗教有多種，包括猶太教、伊斯蘭教，但值得注意的是，在十六至十九世紀的幾百年間天主教始終是澳門唯一至尊的西方宗教。當然，基督教新教在十九世紀後在澳門產生了較大影響，不過相對於天主教而言，它只是在夾縫中獲得生存的。<sup>104</sup>

教堂的擴充是天主教傳播的重要標誌。澳門主教區於1576年建立後，天主教各修會紛紛駐足澳門，將澳門作為自己對中國內地及遠東

## 澳門研究

地區傳教的基地。因此，在澳門開埠之後的百餘年間，天主教獲得了空前的發展。1578年，澳門居民約一萬人，已有五座每天做彌撒的教堂，並在其周邊形成居民區。1670年（康熙九年）澳門面臨全面海禁，澳門的天主教依然表現得很繁榮，有教堂10座。“在十七至十八世紀澳門天主教發展的黃金階段，澳門教堂總數已發展到15座”。<sup>105</sup>

西方宗教在澳門傳播的另一個重要表現，是基督徒人數、特別是華人教友人數的增加。據記載，創建澳門天主教傳教基地的第一位神父——龔薩雷斯1571年報告說，他剛到達澳門建立起第一間茅草教堂時，授洗了75名中國教友。1565年，澳門有5,000名基督徒，而這主要是葡萄牙人及其奴僕，華人並不多。<sup>106</sup>至1582年，澳門葡人約兩千戶，2.2萬至2.5萬人，均為基督徒，華人教友依然很少。但1602至1634年，澳門耶穌會先後兩次建教堂專門向華人講道傳播福音，因而到1635年葡人基督徒人數減少至約八千五百人，華人及其他民族基督徒則增加至8,500人。而到1644年，由於明朝滅亡，滿人入關建立清朝統治漢人。原居於澳門的華人在情感上有亡國喪家之痛，在政治上不願做異族統治者的“順民”，故又有一大批華人加入天主教。當時澳門總人口約四萬人，葡人、華人各半，均為基督徒，換言之，華人教友從1635年的8,500人迅速增加到大約兩萬人，澳門居民差不多全都成為基督徒。至十七世紀末，澳門人口為2.05萬人，其中1.95萬人（即95%）為天主教教友，可見這是天主教在澳門發展的全盛時期；更重要的是，此時葡人基督徒因1648年的大饑荒和清朝1660至1683年長達20年的海禁而減少至僅兩千人，而華人基督徒達1.85萬人。不過，隨着澳門教區的衰落，澳門華人教友的人數也減少了。據教會機構的資料，1833年澳門、沙梨頭、望廈拱北的華人基督徒加一起也不過七千人。<sup>107</sup>

從以上情況可見，天主教在澳門的傳播並不完全取決於教育，海禁、饑荒、王朝的更替、

教區管轄權和管理狀況的變更，以至梵蒂岡和葡國宗教政策的改變，是影響天主教傳播更重要的因素。但是，從傳教的策略和途徑上看，“教育傳教”與“醫療傳教”和“書籍傳教”一樣重要。澳門的特別之處還在於，無論是天主教還是基督教新教，都把澳門視為進入中國內地、日本以至整個東亞地區傳教的一個關鍵樞紐，因此教育以及教會學校的影響不僅限於基督教文化在澳門本地的傳播，以及教友數量的增長，更重要的是培養傳教士，為傳教輸送大量宗教人才。

這方面的作用，尤其體現在天主教特別是耶穌會在澳門舉辦的教育。如前所述，無論是聖保祿學院還是後來的聖若瑟修院，都以培養傳教士和宗教人才為直接目的和首要任務。前者附屬於日本省，其高級課程完全為培養傳教士而設；後者主要為進入中國的傳教士服務，其“大修院”的課程以“小修院”為基礎，目標是培養優秀的聖職人員。因此，他們都非常重視拉丁文，宗教課程都達到當時教會大學的水準。不僅為一批批來自歐洲的傳教士在進入日本、中國或其他地區之前學習當地語言和文化的機會，而且培養了一大批本地的神職人員。僅耶穌會公佈的資料就表明，“1578至1740年間先後有463位耶穌會士從里斯本來到澳門，1587至1630年間主要是進入日本，而1630至1740年間主要是進入中國”，“1590至1673年間，澳門還培養了59名中國籍神職人員，最著名的如畫家吳歷和澳門華人鄭瑪諾”。<sup>108</sup>除歐洲傳教士外，耶穌會培養的澳門華人修士如鍾鳴仁、鍾鳴禮、鍾念山、黃明沙和徐必登等人，也先後進入中國內地傳教。而聖若瑟修院還為本地的教會培養了大批神職人員以及多位有影響的主教。其“小修院”和聖保祿學院的“讀寫學校”，則在不同歷史時期為澳門培養了一大批熟悉天主教教義、禮儀和音樂的畢業生，他們未必都加入天主教成為教友，但他們至少熟悉、理解西方的宗教和文化。

十九世紀特別是鴉片戰爭以後，以馬禮遜為代表的新教的傳教士在傳教的方式上作了很

大的改變。他們不僅通過演講佈道、發放書刊或舉辦宗教儀式“直接傳教”，而且更熱衷於透過舉辦醫療機構、開辦學校或出版書刊介紹西方文化等曲折的方式，收到“間接傳教”的效果。正如有學者所言：

開辦學校，將西方教育制度和方法引入中國，是鴉片戰爭前後新教傳教士非常重視的一項文化活動。這種活動雖然不以宗教的傳播為直接目的，但其長遠的目標，則是通過對中國教育文化的影響來開闢傳教的道路，擴大基督教新教的勢力。因此，這種教育活動，既是一種有重要意義的文化交流，也是能產生深遠影響的傳教方法。<sup>109</sup>

所以，與天主教早期在澳門所舉辦的學校相比，新教開辦的學校有兩個重要特點：其一，中英文並重，重視近代新的科學和技術，課程高度世俗化；其二，雖然開設宗教課，給學生發放《聖經》，但不以宗教教育為直接目的，因而也不再學習拉丁文。例如，英華書院對於獲准入學的東方各國青年“將不被要求宣佈自己信仰基督教，也不會被迫參加基督教禮拜儀式——但將要求他們這樣做”，還會要求他們參加所有公開的宗教講座；澳門的馬禮遜學校雖然“向每個學生發放《聖經》，並進行講解”，但“是否接受其教義不作為是否接受入學的條件”<sup>110</sup>。

這樣，基督教新教所舉辦的學校雖然沒有給他們帶來多少信徒，無論是馬六甲英華書院，還是澳門馬禮遜學校的學生，最後受洗的都並不多。學校教育與當時的教會醫院一樣，更像一種慈善活動。但正是這類體現近代文明的專業活動，逐漸在華人社會周圍營造出對西方文明信賴、欣賞的氣氛，以及對傳教士的感恩心理，而這正是傳教士所追求的傳播基督教的必要條件。

## 2. 中文與中華文化的傳承

由於便利的地理條件，澳門歷來就是中西文化交匯點。其中，很重要的一個方面，就是在十六世紀末十七世紀初，澳門曾是傳教士學習漢語的基地，各國傳教士和日本、荷蘭、英國、東南亞等地的商人在進入中國內地前都先來到澳門，使得澳門成為“語言博物館”，著名漢學家羅明堅、利瑪竇先後於1580年、1582年來到澳門，在此學習漢語；此後，金尼閣(Nicolas Trigault)、艾儒略(Giulio Aleni)、衛匡國(Martin Martini)等著名漢學家都在澳門聖保祿學院學習過。澳門發現的文獻也證明了澳門在傳播中文和中國文化方面的貢獻。2011年，澳門有學者在市政署大樓圖書館、澳門利氏學社圖書館和聖若瑟修院等機構，發現了56本編寫於1742-1949年間的珍貴的對外漢語課本材料。其中，最早的一本是法國人傅爾蒙(Stephanus Fourmont)1742年作的《中國官話》(拉丁文名：*Linguae Sinarum Mandarinicae*)<sup>111</sup>；當然，最多的還是十九世紀中期至二十世紀前半葉留下的，因為鴉片戰爭後，天主教在澳門開始復甦，設立了獨立的華人傳教區，澳門再次成為傳教士入華前的培訓基地。而影響最大的，是被稱為“澳門功臣”的漢學家和翻譯官伯多祿(Pedro Nolasco da Silva)，他自己編寫了八本，翻譯了三本。<sup>112</sup>正是澳門幾百年來的對外漢語教育，為西人了解中華文化提供了可能。

就澳門華人內部而言，華人教育及其課程對於中華文化的傳承，無疑起着十分重要的作用。早期的蒙館、學塾自不待言。前述“鏡湖義塾”“立孔子，設戒方，讀三字經，及四書、古文、尺牘等，如是者竟歷十有餘年”<sup>113</sup>。及後改為小學，更新課程，但學生課後依舊參加慶祝孔誕的活動：

1909年9月28日，澳鏡湖初等小學堂學生恭祝孔誕，引領各界到堂行禮。到者約千人，比上年更為慶鬧，各街高懸龍旗、燈籠，聞該學堂乃有殷戶捐資創

## 澳門研究

設，至今四年，本年約有學生三十餘人卒業，其成績可知矣。<sup>114</sup>

不僅是華人辦理的學校，甚至教會學校也開設中國傳統文化課程。1842年《馬禮遜教育會第四次年度報告》提到布朗校長的報告說：

上午用於讀漢語書與寫作。……在漢語學習中，他們仍被教導學習通行的書籍，……十名孩子已經背完或將近背完“四書”，並複習完它們，而在高一年級的一名學生則已經學習朱子評《四書》，並且努力理解它。他們中的大部分人理解《孟子》，理解孔子著作的人少了一些，……有些人能將《孟子》中的段落翻譯成淺顯的英文。<sup>115</sup>

其實，中國文化的西傳也是如此。“1727年，聖保祿學院的分校聖若瑟修院成立。對西方傳教士而言，創辦於遠東的這所高等學府的最大價值，便是漢語課程的開設。他們於此研習漢語，學習中國文化，為進入中國內地傳教領取一張通行證。即使像已經具有數學教授職稱的艾儒略這樣的傳教士，也是在此獲得合格證書後方才進入內地傳教的。尤其是清順治、康熙兩朝，明確規定所有入華傳教士必須先在此修讀漢語兩年，聖保祿學院的地位及漢語課程的權威性便進一步得到了強化。”<sup>116</sup>

但不得不看到的是，明清時期澳門的教育總體上是由教會教育主導的，很清楚，在文化取向上重“西學”輕“中學”，中文教育以及中國文化的學習被置於邊緣化的位置。傳教士們自身學習漢語，多數人首要目的是為傳教找到一個“門徑”。當然，進入十九世紀之後，特別是新教傳入澳門後，教會學校課程的世俗化程度逐步增強，對中國文化的接受度有所提升。但是，基督教傳教士對中國文化的總體態度是否定性的，在教育領域不僅否定科舉制度的價值，反對兒童背誦四書五經，而且激烈批評中國傳統蒙學教材的非科學性。加上後來教會學校普遍推行英語教學和白話教育，所

以導致畢業於教會學校的不少中國精英們英文比中文好，對文言文和傳統文化持否定態度，“很大一部分畢業生都成為了白話文的擁護者”<sup>117</sup>。

當然，白話文運動的興起有中國文化變革自身的內在必然性，絕不是由外部力量左右的。但是教會學校以及傳教士的白話傳教和白話出版，的確對白話運動的產生起到一定的前期準備和推動的作用。進入清末民初時期，以子褒學塾為代表的蒙學課程與教材改革，廢除讀經，改行白話文，在華人教育的內部，成為教育和文化變革的先驅，推動了後來的新文化運動。

由此可見，中國文化的傳承，還是要靠華人自己的教育。十九世紀末，在華人的學校教育沒有得到充分發展之前，澳門文化在事實層面為何還能“以中華文化為主流”？那是靠華人在澳門人口中所佔的比例優勢，以及社會日常生活對文化的浸染作用達成的，學校教育及其課程並非這一過程的主要貢獻者。

### 3. 近代科學和專業技術的引入

“西學東進”的內容除了宗教外，最重要的是科學和技術。由於澳門十六至十九世紀的學校以教會學校為主，因此宗教在其課程中佔有重要地位，尤其在聖保祿學院和聖若瑟修院時代。但是，十六世紀以後中西文化的最大差異還在於科學技術。學校課程在這方面發揮了重要作用，而且在不同時期側重點有所不同。

如前所述，耶穌會最早在澳門創辦的讀寫學校就已設置算術課程，此後的聖保祿學院、聖若瑟修院再到馬禮遜學校，科學課程的比例和科目數都一步步加強。原因主要是學校課程的世俗化傾向不斷加強，另一方面近代科學自身也正加速向前發展。一句話，從十六到十九世紀的三百多年，科學在學校課程中的份量和在社會生活中的影響力是相互聯繫地向上增長的。

西方技術的引進是近代澳門以至中國文化結構改變的重要方面。其中，望遠鏡、鐘錶技術、鑄砲技術、印刷技術、造船技術，還有天文日曆和地圖測繪等西方技術的引入，與澳門的關係最為密切。<sup>118</sup> 跟科學知識的引入相比，技術的引進在時間上呈現越往後越密集的特點；同時，它與學校教育及其課程的聯繫沒那麼緊密，技術的引進更多是在社會的運用和生產過程中完成的，基礎教育僅起助力作用。

但印刷技術是一個例外。從木刻印刷向活字印刷的轉變，是我國向西方學習印刷技術的核心內容。“八、九世紀的木刻印刷出自中國社會內部的需要，十九世紀的西式活字則是基督教傳教士在西方勢力的助長下在中國推動傳播的。”<sup>119</sup> 至十九世紀，活字印刷在西方已通行了近四百年。我國最早引入西方活字印刷機的是澳門，1586年，第一部西式活字印刷機就經由耶穌會帶來澳門，存放於聖保祿學院，印刷了大量宗教用品；1765年，耶穌會引入第二台西式印刷機。聖若瑟修院在1819年也開辦印刷所，購入活字印刷機。<sup>120</sup> 新教進入澳門後，馬禮遜開辦印刷所，首次採用中文木活字；同時期，英國東印度公司的印刷所鑄造金屬中文活字。<sup>121</sup> 此時，印刷的技術人員都是師徒相傳，不是在學校培養的。1900年11月16日，澳葡政府批准成立“官印局”。為培養技術人員，1901年12月，官印局技術及職業學校開始運作，該校一直運作到1920年。<sup>122</sup>

對印刷技術和人才培養影響最大的是慈幼中學。1906年，雷鳴道神父率領五名慈幼會士來澳，創立“聖母無原罪孤兒院”，以教育貧苦孤兒為主，後來許多居民子弟入學，學生人數大增。1910年，改為“無原罪工藝學校”，開設“木工、縫紉、革履、排版、印刷和裝訂等六項工藝課程”，成為一所職業學校，培植專門人才。1943年，其中學部與粵華中學合併，改為“鮑斯高職業學校”，1952年改為“慈幼學校”，1964年創辦“英文中學電機科”。到1980年代，慈幼中學除木工、金工被保留並合併成機械科外，其他工藝課程均停

止運作。<sup>123</sup> 慈幼中學是澳門教育史上在職業技術教育方面影響最大的學校，被認為“在港澳地區開創印刷教育先鋒作用”，為港澳地區培養了大量印刷界人才，許多畢業生到香港工作，甚至後來香港理工學院的印刷系，也曾使用慈幼中學的印刷教材。<sup>124</sup>

澳門很早就出現了專門教育，包括航海學校，後來的商業學校，甚至還出現過炮兵學校。這些學校對西方近代科學和專業技術的引入，做出了貢獻。澳門是東西方之間的航運中心，需要大量的領航員，而航海需要熟練掌握天體運行、幾何學、測量術和航程推算等知識，因此最早的專門學校就是航海類的學校。澳門最早航海學校的創辦始於1786年，1798年時任“葡印總督”正式批准設立澳門航海學校，為澳門青年開設專門的航海課程。<sup>125</sup> 及至1814年8月3日，葡萄牙攝政大臣下令創建“澳門皇家航海學校”。該校章程規定，“課程分兩年完成。第一年學習算術、代數、方程式、幾何級平面三角。第二年學習球面三角、天文學、地形測繪學、領航術、船隻的操縱、儀器的使用及實習。”<sup>126</sup> 由於澳門合格的生源太少，皇家航海學校並不太成功，1820年大約只有14名學生，三位教師執教，1823年關閉。1825年，澳門設有一間“船舶駕駛學校”。<sup>127</sup> 1862年，皇室下令在聖若瑟修院設立“航海課程”，以取代皇家航海學校，並頒佈《航海課程條例》；修院同時還附設商業課程。航海課程聘請海軍人士任教航海和數學課程，1863年11月20日正式開課，只收走讀生。但課程發展並不理想，據說到1883年只剩下一名學生。1906年，澳門總督下令再次創建航海學校，隸屬於港務局。基礎課程兩年完成，教授航海基礎知識，畢業後獲得“航海資格證書”。該校一直運作到第二次世界大戰爆發。<sup>128</sup>

澳門是個商業社會，尤其鴉片戰爭以後隨着香港的崛起，澳門迫切需要加強商業人才的培養。1871年，“澳門土生教育促進協會”成立。1878年，該會正式開辦澳門商業學校（Instituto Comercial de Macau），講授商

## 澳門研究

業課程。1881年，聖若瑟修院改組，“附設商科”，商業學校與之合併，辦學很有成效。該課程為期三年，學習科目包括：實用英文以及英文商務信函、應用於商業的初級數學、速記及打字、商務地理、英文商業簿記、英文貿易實踐及商務技術、中國地理概念、現代歷史（明朝開始）、政治經濟及商業法概念、書法（包括商務中採用的公式圖形教學）。<sup>129</sup>1901年，澳門總督高士德批准在利宵中學附設商業課程，1909年據記載有19人就讀。<sup>130</sup>1919年，政府下令將附屬於利宵中學的商業課程分離，設立具有獨立校舍的“澳門商業學校”，先由民間辦理，後轉為公立學校。這是澳門第一家商業專科學校，培養了一大批人才，促進了現代商業和會計制度在澳門的發展。

另外，“醫務傳道”是十九世紀後基督教新教接觸華人民眾、實施傳教工作的重要途徑，而澳門是西方醫療知識和技術傳入中國的最早管道。事實上，在此之前，天主教進入澳門，就將西方的醫療書籍、技術和藥品帶到了中國。<sup>131</sup>聖保祿學院當時設有非常有名的醫務室和藥房，不僅擁有不少的醫療器械和製藥設備，還有專業的醫生和藥劑師。還有記載說，神父在學院進修的課程包括“初級醫藥”，有中國青年在學院學習“外科和放血療法”<sup>132</sup>，因而在西醫東傳過程中發揮過一定作用。近代的基督教新教，則明確提出舉辦醫學教育。伯駕（Peter Parker）就提出要舉辦一個“學院”，學生從馬禮遜學校挑選。<sup>133</sup>

### 4. 葡語教育及其傳播的尷尬

澳門在歷史上曾被稱為“語言的博物館”，這首先是因為在十八至十九世紀在澳門居住着十分多樣的族群，容易出現類似“巴比倫塔”的語言世界，而且與不同時期學校的教育有關。

西方語言在澳門的傳播，首先傳入的當然是葡萄牙語，因為最新進入澳門的是葡萄牙人。客觀地講，最早推動葡語在澳門及周邊地區傳播的因素應該是通商的需要，“十八世紀中葉

以前，葡萄牙語已成為中國南部口岸商業通用語”<sup>134</sup>；另一個因素是通婚，有研究表明，“在十六世紀八十年代，澳門土生葡人與華人婦女結婚的現象已經出現，而且應不在少數”，“到十七世紀中葉，澳門城內的葡人通婚對象則以華人為主了。”<sup>135</sup>還有一個因素就是傳教的需要，由於保教權的關係，葡國以外西方其它國家的傳教士來到澳門前後也要學習葡萄牙語。

但是學校的影響是不可低估的。耶穌會士抵達澳門後，很快就在澳門建立了培養兒童的讀寫學校，例如創始於1571年，而後又附屬於澳門聖保祿學院的讀寫學校，一直教授葡萄牙語。為了推廣葡語，澳門聖若瑟修院也經常舉辦一些用葡萄牙語來進行的表演及遊戲活動。居住在澳門的葡萄牙人很早就意識到了傳播葡語的重要性，特別是對小孩進行的葡語教育。據記載，1822年在一次議事會召開的會議上，就有人建議：

創建兩所初級女子學校，教師們不僅要教授孩子們讀、寫、算數的規則，還應該教授他們葡萄牙語語法。……孩子們既可以當面學，還可以去歐洲進行實踐，因為這對於孩子們學習葡文和提高葡文水準來說是最終的方式。<sup>136</sup>

當然，葡語教育遇到了很多的挑戰。有葡籍人士在回顧澳門的葡語教育與推廣的過程時，不無傷感地說：“當回顧大約五個世紀前葡萄牙人在東方，特別是在澳門的事跡，我們可毫不猶疑地說，作為溝通及推廣文化的語言，葡語的地位已今非昔比。”<sup>137</sup>其實，早在十八世紀末葉，首位從葡萄牙到澳門的皇室教師就抱怨，當地的葡國人學生完全忽視葡語：“只講一種變了質和不純正的葡語與漢語混合的方言”<sup>138</sup>著名漢學家文第士則指出：“在澳門的學校中最費力不討好的課題就是葡文教育。”<sup>139</sup>澳門政府1914年公佈了《公共教育改革委員會的報告》檢討說：“澳門幾乎處於被拋棄的境地，……人們講英語比講葡萄牙語更普遍，澳門的中產階級更熟悉莎士比亞的語言，而不

是卡蒙斯的語言。”其原因也被歸於“糟糕透頂的公共教育”<sup>140</sup>

其實，葡語在澳門的傳播如果有成功或者成績的話，那要歸功於澳門的教育，尤其是始終伴隨着葡語教育的官立教育系統，以及葡人歷史以來在澳門天主教及其學校系統中的影響力，特別是這兩個系統重視葡文的課程傳統。如果要查找葡語推廣五百多年來在澳門所遭遇的尷尬的根源，那麼，最重要的一點就是葡語從來沒有在中文學校的課程系統中佔有一個不可撼動的位置——哪怕是一個小小的角落。在歷史上，葡國治理時期的政府並非如許多人想像中那樣無所作為，只不過從未突破“以資助換課程”的策略；這個策略從十九世紀後期出現到今天，一直沒有在教育實踐上取得主政者們所期待的成果。這正是葡語無法在澳門普及的內在邏輯。

## 5. 英語的傳播及其文化後果

今天，英語在澳門有十分廣泛的影響，葡語也不斷地被強調。但不要忘記，拉丁語曾是“在澳門主要傳播的第二種西方語言”<sup>141</sup>。為培養傳教士的需要，澳門聖保祿學院和聖若瑟神學院都教授拉丁語，而且課時甚多。澳門供西方人最早學習中文的教材甚至有的以拉丁文編寫。<sup>142</sup>

當然到後來，在澳門傳播最廣、時間最長、對澳門影響最大的西方語言是英語。英文的傳播當然首先要歸功於鴉片戰爭前後英美勢力在中國以至亞洲影響力的不斷擴大，它大大提升了社會各領域對英文的需求；而在文化交流機制上，還要歸功於馬禮遜 1823 年在澳門完成並出版了第一部完整的《華英字典》<sup>143</sup>，既為西人學習中文提供了方便，也為華人學習英文創造了條件。

但是在馬禮遜時代，澳門學習英文的人數是很有限的，只有當英文被納入到學校課程，學習英文才有了普遍性，並透過課程的強制性

和系統性讓一代代人受益。所以，馬禮遜學校在澳門的創立對於英文的傳播而言具有里程碑的意義，正是以馬禮遜學校為代表的基督教新教教育系統的引入，為英文及其文化在澳門和華南地區的傳播開闢了道路。馬禮遜教育會第四次年度報告就提到布朗校長的報告：“馬禮遜教育會採用的教育計劃，彌補了中國教育系統所組成的每一個缺陷。我們為我們的學生打開了一個蘊藏在英語文化中的知識之源。”<sup>144</sup>

當然，英語及其文化在澳門的傳播，更根本的還是要歸功於進入二十世紀後澳門公共教育系統對英文的重視，尤其是經改造後的教會學校在澳門教育系統中長期佔據主導地位，而它們在課程（外語）上又以英語為先，有的甚至以英語為教學語文。

## 6. 對現代體育的影響

如果深入追溯課程發展史，西方的學校課程起源於古希臘的“七藝”，即由文法、修辭和邏輯（或雄辯術）構成的“三藝”，以及由算術、幾何、天文學和音樂構成的“四藝”。與此同時，古希臘人對體育抱有堅定的信念。而近代體育的發展與宗教改革有關。在宗教改革前，基督教對體育長期持否定態度。新教產生後，一批教育改革者開始在學校嘗試開設體育課。天主教此時也將注意力轉向教育事業，開始在學校提倡體育，其中耶穌會的表現尤為突出。澳門現代體育的發展，有學者概括說：

十六世紀中葉，葡萄牙人進入澳門，帶來了中世紀後期“騎士體育”的餘風；十八世紀後期英國人定居澳門後，則又將紳士體育傳入澳門，並對澳門的近代體育產生影響；而到十九世紀後期，西方近代體育則得以在澳門學校教育中普遍傳播。<sup>145</sup>

十六至十八世紀，澳門的“騎士體育”和“紳士體育”與學校教育沒有密切關聯，因為無論是聖保祿學院還是後來的聖若瑟修院，這

## 澳門研究

時都沒有正式的體育課程。雖然聖保祿學院的年報有記載說：“我們學院裡的所有人都在努力鍛煉身體，希望有一副強健的體魄”；學院還規定，星期天和其他休整日“所有人都應登山散心，呼吸新鮮空氣”。到十七世紀初，學院還開始開發青洲島，“為學院中的人和學生提供了進行體面娛樂活動的場所”；1828年，聖若瑟修院接管青洲，青洲成為師生游泳、划船、散步的場所。可見，此時“澳門的學校體育就是通過舞蹈、戲劇、散步、游泳、登山等活動方式來展開，這與當時歐洲剛剛興起的學校體育大致同步。”<sup>146</sup>

澳門近現代體育的發展，則與西方近代學校體育課程的引入有關，教會學校和十九世紀末新式學校普遍開設體操等課程，是澳門近現代體育發展的動力。基督教學校重視體育，1841年10月《中國叢報》記載馬禮遜學校的情況說：“學習時間從早晨六時至晚上九時。如此，有八個小時用於讀書，三至四個小時用於室外鍛煉和娛樂”<sup>147</sup>，學校還安排了專門的校舍作為運動場地。1900至1904年，嶺南大學的前身——1892年創辦於廣州的格致書院，為避免北方義和團的影響而遷往澳門辦學四年。該校“體育教師路易士創辦陸軍團演戲兵操，和當地中、葡人士舉行足球聯賽帶給社會新的氣息。其中啞鈴體操的表演更獲好評。”<sup>148</sup>這些學校沒有正式的體育課程，但都重視學生的運動和鍛煉，可以說，在中國的體育教育史上，澳門的教會學校開啟了體育教育的先河。

最早正式引入西方體育的應該是十九世紀創辦的官立學校，除了前面已經提到的創辦於1878年的澳門商業學校和創辦於1893年的利宵中學外，1882年還設立了路環小學和氹仔小學，1883年設立的男子中心小學。<sup>149</sup>當時，葡國的學校已設有體操課，澳門的這些官立學校應該也有跟隨。1906年2月8日，“澳門蒙學書塾”刊登於《華字日報》的廣告說：“盧雨川先生仍在澳門大廟腳蒙學書塾主席，並延劉希明先生教授體操，吳節薇先生教授算學、英文。”可見，當時的書塾也開始教授體操。<sup>150</sup>

如前所述，同時期的鏡湖義學和華商學堂，也設有體育設施和體育課程。

1911年1月7日，澳門政府頒佈第15號諭令，決定以後每年1月31日國慶日時舉辦一次體育運動比賽，以促進澳門體育運動文化事業的發展。“這是澳門歷史上第一份關於發展體育運動的正式官方檔案，在澳門體育發展史上具有劃時代的意義。而為此專門設立的澳門運動會委員會亦成為澳門歷史上第一個由政府出面組織的對澳門體育進行監管的行政機構，標誌了澳門近代體育制度的初步建立。”<sup>151</sup>

1923年10月13日，澳門政府頒佈第51號法令——《體育局與運動場規章》<sup>152</sup>，規定將青年學校體育運動場——塔石球場移交給澳門體育局，作為專門的“學校運動場（C.D.E.）”，並制定相應的必要規章進行規範引導。這是澳門政府第一份關於學校體育教育的正式檔案，該法令將體育作為教育的重要組成部分來予以支持和發展，其中章程第三款闡述了建“學校運動場”的目的是為在校青少年的體育教育，通過體操和競技運動，塑造健全體魄的民眾。

### 7. 對藝術的影響

學校課程對於澳門藝術的影響也是十分深入的。毫無疑問，天主教音樂是澳門音樂文化中最重要和最富有特色的部分。究其來源，與聖保祿學院和聖若瑟修院的音樂課程和相關的教育活動，有十分直接的關係。如前所述，附設於聖保祿學院的“讀寫學校”已有音樂教育，孩子們除了讀書、寫字外，還要協助做彌撒、唱歌。聖保祿學院則不僅設有音樂課，重大節日或考試的某些環節師生還有音樂或戲劇表演。“可見，室內樂演奏、合唱團、樂隊及其相應表演實踐，當時已於學院中存在”，“不僅在院內，亦在社會上產生極大影響，客觀地為以天主教文化為主的西樂東傳發揮了橋樑作用。”“在神父（教師）帶領下由學院的學生們組成的唱詩班和樂隊，則開啟了澳門天主教禮儀音樂的先聲。”<sup>153</sup>有記載說，葡國耶

耶穌會士中的著名音樂家、對康熙時期宮廷音樂影響甚大的徐日昇(Thomas Pereira, 1645-1708)，1672年抵達澳門後，即參與了聖保祿學院的音樂教學，為學生講授音樂知識。<sup>154</sup>學院將音樂設為一門正式課程，而非僅將其作為點綴學校生活或者活躍學院氣氛的手段。

聖若瑟修院比聖保祿學院更加重視音樂教育，無論是大修院還是小修院，音樂都是所有學生的必修課。來自歐洲的優秀師資為澳門培養出眾多的音樂人才，學校還有學生樂隊。自十八世紀中期到十九世紀末，“聖若瑟修院是這時期澳門天主教音樂、尤其是天主教禮樂創作的最重要母體。”<sup>155</sup>1814至1841年生活在澳門的葡籍優秀音樂家江沙維(Joaquim Afonso Gonçalves)曾在聖若瑟修院教授音樂課，他還創作了許多天主教音樂和中國樂曲。1870年代，修院的音樂教師由來自法國的著名耶穌會音樂家羅迪納擔任，他甚至邀請當時意大利著名的作曲家來學院表演和講學；他還在學院組織了一支由30個男孩組成的樂隊。<sup>156</sup>在同時期的其他學校，1839年開辦的馬禮遜學校，設有音樂課程；1848年澳門的聖羅撒學校也開設有音樂課，由當時的主教講授。<sup>157</sup>

到二十世紀，澳門的天主教音樂達到一個歷史高點，聖若瑟修院在聖樂的傳承方面有極為顯著的作用。尤其劉雅覺神父任教修院四十餘年，對聖若瑟修院音樂課程貢獻良多，且曾為澳門中葡學校編寫教科書。1905年，他獲教區籌得的鉅款，購置銅管樂器，並訓練三十餘人組成銅管樂隊，親任指揮，活躍於各種節慶活動，前後三十餘年，澳門後來的許多音樂界知名人士皆為其門生。<sup>158</sup>1931年從葡萄牙來澳門入讀該校的區師達神父，1962年參與創辦澳門聖庇護十世音樂學院，1983年參與創立澳門室樂團。<sup>159</sup>林家駿主教曾回憶說：“至二十世紀，……修院中的愛好音樂風氣大盛。”<sup>160</sup>他還說：“談到音樂，我們的修院是向負盛名的。除了聖則濟利亞歌詠團外，還有組織良好的管弦樂隊……”<sup>161</sup>但是，有評論認為，“嚴格來說，近代以後澳門的音樂教育反而不如天主教主導時期”<sup>162</sup>，這的確是符合事實的。

明清時期學校教育對於澳門美術的影響，情況與音樂大不相同。概因中國傳統繪畫的開展與傳承均不在學校，而着重於文人之間；無論蒙學還是更高層次的官學，歷來均以識字、讀經為中心，繪畫被視為雕蟲小技。而西洋美術對於傳教而言，不像音樂那樣為所有信眾參加彌撒時所必需，因而流傳也就沒有那麼廣。所以從十六世紀中到十九世紀末，無論教會學校還是華人辦的教育機構，美術教育並不佔有重要地位。如前所述，耶穌會神父尼閣老在聖保祿學院創立的早期(1626年前)可能對學院的美術教育增添了光彩，但難說學院在十七世紀澳門天主教繪畫藝術的進步中有多麼顯著的貢獻。及至十九世紀上半期，儘管活躍於澳門的喬治·錢納利(George Chinnery)在澳門帶出不少學生，如林呱(關喬昌)，甚至有研究說早在十六世紀末“澳門已出現了由傳教士畫家教習西洋美術的機構”<sup>163</sup>，但畢竟這不是學校教育的主流。

總之，在藝術領域，學校課程影響較大可能是音樂，而且具有一定的連續性，但以西洋音樂為主。中國繪畫在明清時期從未進入澳門的學校課程，西洋美術因為某些著名畫家與某個教育機構的機緣巧合，而在其中發揮過某種作用，但偶然性很大。澳門學校規範化的美術教育在二十世紀以後才出現，並逐步普及，對視覺藝術的發展而言，這才具有真正的意義。

## 五、總結

澳門的中小學教育及其課程與澳門文化之間，歷史上一直互為包含、相互推動。明清時期澳門中小學“三軌並行”課程傳統的形成，對澳門文化有其深遠的影響。

所謂的“三軌”，一是指天主教和基督教學校的課程傳統，以聖保祿學院、聖若瑟修院和馬禮遜學堂為代表，是澳門課程傳統中最早、最有影響的一支。它重視宗教、拉丁文、葡文、中文和英文，同時引入科學、體育和藝術課程，對澳門文化的構成及其演化帶來重要影響。二

## 澳門研究

是華人教育的課程傳統。十九世紀末華人的蒙學教育及其課程，尤其是以陳子褒蒙學書塾為代表，推動了以蒙學教育為代表的傳統儒家教育向現代教育的轉型，隨着華人教育的擴大，奠定了澳門文化傳統的底色。三是葡文學校及官立學校的課程傳統。它形成於十九世紀中後期，以重視葡語課程和葡國文化為特點。

“三軌”課程來到澳門，時間先後有別，影響大小不一，但在十九世紀中晚期它們齊聚澳門，形成了澳門“三軌並行”的課程格局，交相輝映，共同構成澳門文化的不同扇面，也成為澳門文化血脈演化的重要動力。

附：本文為 2016 年澳門文化局學術研究獎學金項目《十九世紀以來澳門中小學課程變革與文化傳承研究》階段性成果。

### 註釋：

1. 陳志峰主編：《雙源惠澤，香遠益清——澳門教育史料展圖集》，前言，澳門：澳門中華教育會，2010 年。
2. 劉羨冰：《澳門歷史上雙語人材的培養與中外文化教育交流》，載《雙語精英與文化交流》，澳門：澳門基金會，1994 年，第 5 頁。
3. 1573 年葡萄牙人取得澳門的租居權後，即以澳門港為基地，大力開闢澳門—果阿—里斯本、澳門—長崎、澳門—馬尼拉—墨西哥三條國際貿易航線，開展世界大循環的“大三角貿易”活動。參見鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，澳門：澳門基金會，1994 年，第 29 頁。
4. 基督教第一次傳入中國是 635 年（唐朝貞觀九年），由基督教聶斯脫里派（Nestorians）主教、敘利亞人阿本（Olopen）傳入新疆，唐朝人稱之為景教。第二次是 1294 年（元朝至元三十一年），由羅馬教廷聖方濟各會修士約翰·孟特·高維諾（John Mont Govvino）傳入中國。第三次是十六至十九世紀，分裂後的基督教三大教派中的天主教於 1552 年（明朝嘉靖三十一年）、東正教於 1689 年（清朝康熙二十八年）、基督教（新教）於 1807 年（清朝嘉慶十二年）傳入中國。鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，澳門：澳門基金會，1994 年，第 31 頁。
5. 夏泉：《明清基督教教會教育與粵港澳社會》，廣州：廣東人民出版社，2007 年，第 6-12 頁。
6. Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge & London: The

- Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp.211-213. 轉引自湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 869 頁。
7. 參見：澳門檔案館，檔號：MO/AH/EDU，題名“教育廳”，涵蓋日期：1871/09/02 - 1983/01/04，<http://www.archives.gov.mo/webas/ArchiveDetail.aspx?lang=C&archiveID=5613>。
  8. 參見 [法] 榮振華著，耿昇譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》，北京：中華書局，1995 年，第 22 頁。轉引自湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 871 頁。
  9. Manuel Teixeira, *Educação em Macau*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Cultura, 1982, p.183.
  10. António Lopes, *Serviços Prestados Aos Moradores de Macau Pelo Colégio de Macau*, Missão de Macau, 21 de Abril de 1999. 轉引自李向玉：《漢學家的搖籃：澳門聖保祿學院研究》，北京：中華書局，2006 年，第 32 頁。
  11. João Paulo Oliveira e Costa, *Cartas Anuas do Colégio de Macau(1594-1627)*, Macau: Fundação Macau, 1999, p.62. 轉引自湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 887 頁。
  12. 轉引自李向玉：《漢學家的搖籃：澳門聖保祿學院研究》，北京：中華書局，2006 年，第 16 頁。這些學生正因為自小參與這些活動，他們中的不少人後來成為早期入華傳教士的得力助手。
  13. 參見湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 885-887 頁。
  14. 湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 886 頁。
  15. 轉引自李向玉：《漢學家的搖籃：澳門聖保祿學院研究》，北京：中華書局，2006 年，第 77 頁。
  16. 湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 1093 頁。
  17. 聖保祿學院在 1601 年曾被焚毀，但隨即重建。關於聖保祿學院被關閉的時間，以往多以為是聖保祿教堂被焚毀的 1835 年。事實上早在 1760 年，葡國王就下令沒收耶穌會在全國各地的財產，包括教堂、學校和其他佈道場所；1762 年葡屬印度總督向當局傳達此命令，將耶穌會在澳門的全部財產充公並交予教區，其中包括聖保祿學院和聖若瑟神學院。同年 7 月 5 日澳葡當局查封了兩校，並逮捕了兩校的 24 名耶穌會士。故聖保祿學院的關閉時間是 1762 年，而非聖保祿教堂被焚毀的 1835 年。參見李向玉：《漢學家的搖籃：澳門聖保祿學院研究》，北京：中華書局，2006 年，第 37-48 頁。
  18. 湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 887-890 頁。
  19. 黃啟臣：《澳門第一所大學：聖保祿學院》，澳門：《文化雜誌》（中文版），1994 年，總第 30 期，第 36 頁。

20. 劉羨冰：《澳門歷史上雙語人材的培養與中外文化教育交流》，載《雙語精英與文化交流》，澳門：澳門基金會，1994年，第17-19頁。
21. 李向玉：《漢學家的搖籃：澳門聖保祿學院研究》，北京：中華書局，2006年，第49-51頁。
22. João Paulo Oliveira e Costa, *Cartas Anuas do Colégio de Macau(1594-1627)*, Macau: Fundação Macau, 1999, p.62. 轉引自湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第887頁。引文中提到的“藝術課程”（Curso de Artes），實際上並非今天所理解的音樂和美術等藝術課程，而是教養性的課程，為期三年，從考試的內容看，主要是邏輯學、自然哲學和經院哲學。參見：[葡] 多明戈斯·馬烏里西奧·戈麥斯·多斯·桑托斯（Domingos Mauricio Gomes dos Santos）著，孫成敖譯：《澳門：遠東第一所西方大學》，澳門：澳門基金會、澳門大學，1994年，第48-51頁。
23. 湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第892頁。
24. [葡] 多明戈斯·馬烏里西奧·戈麥斯·多斯·桑托斯著，孫成敖譯：《澳門：遠東第一所西方大學》，澳門：澳門基金會、澳門大學，1994年，第46-53頁。
25. [葡] 多明戈斯·馬烏里西奧·戈麥斯·多斯·桑托斯著，孫成敖譯：《澳門：遠東第一所西方大學》，澳門：澳門基金會、澳門大學，1994年，第53頁。
26. 湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第890-891頁。
27. 阿奎維瓦致范禮安的信，羅馬，1587年12月28日，ARSI Jap-Sin3:13n。轉引自[美] 柏理安：《東方之旅：1579-1724耶穌會傳教團在中國》，毛瑞方譯，南京：江蘇人民出版社，2016年，第266頁。
28. João Paulo Oliveira e Costa, *Cartas Anuas do Colégio de Macau(1594-1627)*, Macau: Fundação Macau, 1999, p.218. 參見湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第822頁。
29. 據1604年1月27日《澳門聖保祿學院年報》的記載，當時就派了七個該學院的神父和修士前往中國內地。João Paulo Oliveira e Costa, *Cartas Anuas do Colégio de Macau(1594-1627)*, Macau: Fundação Macau, 1999, p.173.
30. 《康熙與羅馬使節關係文書》，載故宮博物院編：《文獻叢編》第6輯，北京：民國十九年刊本。參見顏廣文、張海珊：《早期澳門的教會教育》，澳門：《文化雜誌》（中文版）第71期，2009年。
31. 葉農：《澳門教育發展史新輝煌——澳門聖若瑟修院始末初探》，《文化雜誌》中文版，第71期，2009年。
32. [瑞典] 龍思泰著，吳義雄、郭德焱、沈正邦譯，章文欽校註：《早期澳門史》，北京：東方出版社，1997年，第51頁。
33. [瑞典] 龍思泰著，吳義雄、郭德焱、沈正邦譯，章文欽校註：《早期澳門史》，北京：東方出版社，1997年，第51頁。
34. Manuel Teixeira, *Macau e a Sua Diocese, Vol. VIII, Padres de Diocese de Macau*, Macau: Tipografia da Missão do Padroado, 1972, p.252-253. 轉引自湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第920頁。
35. 林家駿神父：《澳門聖若瑟修院簡史》，載《澳門教區歷史掌故文摘（一）》，澳門：澳門天主教教務行政處編製，出版年份不詳，未標頁碼；湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第922頁。
36. 此處的“葡文書院”應該就是“小修院”。據高天予神父回憶，到二十世紀三十年代，“聖若瑟大修院”和“聖若瑟小修院”都是正式的名稱，“通常人們稱呼是聖若瑟大修院，其中包括了附屬的小修院。”參見呂志鵬、陳麗蓮編撰：《聖若瑟修院藏珍館》，澳門：澳門特區政府文化局，2016年，第201頁。
37. 呂志鵬、陳麗蓮編撰：《聖若瑟修院藏珍館》，澳門：澳門特區政府文化局，2016年，第52頁。
38. 陳麗蓮：《聖若瑟修院高天予神父訪問紀錄（節選）》，參見呂志鵬、陳麗蓮編撰：《聖若瑟修院藏珍館》，澳門：澳門特區政府文化局，2016年，第201-202頁。
39. [葡] 格得士（João Guedes）著，譚鵬鳴譯：《崔德祺——傳記中的歷史》，澳門：婆仔屋文創空間、藝竹有限公司，2017年，第115頁。
40. 呂志鵬、陳麗蓮編撰：《聖若瑟修院藏珍館》，澳門：澳門特區政府文化局，2016年，第68頁。
41. 呂志鵬、陳麗蓮編撰：《聖若瑟修院藏珍館》，澳門：澳門特區政府文化局，2016年，第60-66頁。
42. 據高天予神父回憶，在修院，葡國籍的學員要學習中文；而且“每晚晚飯後散心的時間，說話規定一晚講中文，一晚講葡文。講中文的晚上，葡國人都要講中文，不懂的就在旁邊聽，用這樣的方法來實習。”參見呂志鵬、陳麗蓮編撰：《聖若瑟修院藏珍館》，澳門：澳門特區政府文化局，2016年，第201-202頁。
43. 施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史（十九世紀）》，澳門：澳門基金會，1998年，第144頁。
44. 施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史（十九世紀）》，澳門：澳門基金會，1998年，第224頁。
45. 教育暨青年司：《澳門學校的特徵》（1992/1993），澳門：教育暨青年司，1994年，第174-175頁。
46. 1839年剛設立時僅一個班共六人，1840年入學的第二批學生共七人，1841年入學的有16人，1942年學校遷港時只有十人隨行；到1848年，據《馬禮遜教育會第十次年度報告》記載，除了由布朗校長帶往美國的容閱等三人外，全校學生共有27人。參見張偉保：《中國第一所新式學堂——馬禮遜學堂》，北京：中國社會科學出版社，2012年，第51-65頁。

## 澳門研究

47. Circular of the Provisional Committee, in ABCFM Papers, 16.3.11. 轉引自湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 931 頁。
48. 參見湯開建、陳文源、葉農主編：《鴉片戰爭後澳門社會生活記實——近代報刊澳門資料選粹》，廣州：花城出版社，2001 年，第 60 頁。
49. 《馬禮遜教育會第六次年度報告》（1844 年），轉引自張偉保：《中國第一所新式學堂——馬禮遜學堂》，北京：中國社會科學出版社，2012 年，第 224-225 頁。
50. 《馬禮遜教育會第六次年度報告》（1844 年），參見張偉保：《中國第一所新式學堂——馬禮遜學堂》，北京：中國社會科學出版社，2012 年，第 234 頁。
51. 轉引自夏泉：《明清基督教教會教育與粵港澳社會》，廣州：廣東人民出版社，2007 年，第 207-208 頁。
52. 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：廣東教育出版社，2000 年，第 351-352 頁。
53. 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：廣東教育出版社，2000 年，第 352-353 頁；湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 934 頁。
54. 有葡籍學者稱，直到“十九世紀三十年代，葡萄牙的自由主義革命之後，葡萄牙才開始建立其現代的政府架構，從而延續龐貝爾時期已經開始的公共教育網絡”。Aureliano Barata, *O Ensino em Macau: 1572-1979, Contributos Para a Sua História*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1999, p. 16.
55. Aureliano Barata, *O Ensino em Macau: 1572-1979, Contributos Para a Sua História*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1999, p.58.
56. Aureliano Barata, *O Ensino em Macau: 1572-1979, Contributos Para a Sua História*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1999, pp. 48-49.
57. 來源：澳門檔案館，檔號：MO/AH/EDU，題名“教育廳”，涵蓋日期：1871/09/02 - 1983/01/04，<http://www.archives.gov.mo/webas/ArchiveDetail.aspx?lang=C&archiveID=5613>。
58. 來源：澳門檔案館，檔號：MO/AH/EDU，題名“教育廳”，涵蓋日期：1871/09/02 - 1983/01/04，<http://www.archives.gov.mo/webas/ArchiveDetail.aspx?lang=C&archiveID=5613>。
59. Aureliano Barata, *O Ensino em Macau: 1572-1979, Contributos Para a Sua História*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1999, p. 16.
60. 葉農：《兩次鴉片戰爭期間（1839-1861）的澳門》，澳門：澳門國際研究所，2013 年，第 285 頁。施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史（十九世紀）》，澳門：澳門基金會，1998 年，第 144 頁。
61. 施白蒂著，金國平譯：《澳門編年史（二十世紀 1900-1949）》，澳門：澳門基金會，1999 年，第 49 頁。
62. 葉農：《兩次鴉片戰爭期間（1839-1861）的澳門》，澳門：澳門國際研究所，2013 年，第 282-283 頁、第 297 頁。
63. 根據澳門檔案館的檔案記載，該校的葡文名為“Nova Escola Macaense”，檔號：MO/AH/EDU，題名“教育廳”，參見：<http://www.archives.gov.mo/webas/ArchiveDetail.aspx?lang=C&archiveID=5613>。1861 年 4 月 27 日刊登於香港的英文報紙《華友西報》的該校章程，則將該校的英文名譯為“The New School Macaense”。這裡的“Macaense”都應指澳門的土生葡人，而非一般意義的“澳門人”。但施白蒂的相關記載被譯“澳門人”，因而此校亦被譯為“新澳門人學校”（參見施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史（十九世紀）》，澳門：澳門基金會，1998 年，第 144 頁）；可事實上，在施白蒂該書的葡文版中，該校的葡文名與澳門檔案館的記載一樣，是“Nova Escola Macaense”（Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau: Século XIX*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1995, p.189）。
64. 施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史（十九世紀）》，澳門：澳門基金會，1998 年，第 144 頁、146-147 頁。
65. 施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史（十九世紀）》，澳門：澳門基金會，1998 年，第 159 頁。
66. *The Friend of China*, April 2th, 1861, Vol.20, No.30(newseries), pp.358-359. 轉引自葉農：《兩次鴉片戰爭期間（1839-1861）的澳門》，澳門：澳門國際研究所，2013 年，第 231-232 頁。
67. *The Friend of China*, April 23rd, 1861, Vol.20, No.25(newseries), p. 302. 轉引自葉農：《兩次鴉片戰爭期間（1839-1861）的澳門》，澳門：澳門國際研究所，2013 年，第 262 頁。
68. 湯開建、吳志良、金國平主編：《澳門編年史》（第四卷），廣州：廣東人民出版社，2002 年，第 1877 頁。
69. 湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 957-959 頁。
70. Manuel Teixeira, *A Educação em Macau*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Cultura, 1982, p. 84-85.
71. 施白蒂著，金國平譯：《澳門編年史（二十世紀 1900-1949）》，澳門：澳門基金會，1999 年，第 133-134 頁。
72. Aureliano Barata, *O Ensino em Macau: 1572-1979, Contributos Para a Sua História*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1999, pp. 57-58.
73. António Aresta, Aureliano Barata, and Albina Santo Silva, *Lyceu de Macau: Genealogia de Uma Escola*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1996, pp. 11-12.
74. Aureliano Barata, *O Ensino em Macau: 1572-1979*,

- Contributos Para a Sua História, Macau: Direção dos Serviços de Educação e Juventude*, 1999, p. 58.
75. António Aresta, Aureliano Barata, and Albina Santo Silva, *Lyceu de Macau: Genealogia de Uma Escola*, Macau: Direção dos Serviços de Educação e Juventude, 1996, pp. 18-23.
  76. 參見《澳門省政府施政報告》，1911年，附件10，第2-3頁。轉引自施白蒂著，金國平譯：《澳門編年史（二十世紀1900-1949）》，澳門：澳門基金會，1999年，第49頁。
  77. Manuel da Silva Mendes, *A Instrução Pública em Macau*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1996, p. 58.
  78. 王文達：《澳門掌故》，澳門：《澳門教育》出版社，1999年，第315頁。
  79. 湯開建、吳志良、金國平主編：《澳門編年史》（第四卷），廣州：廣東人民出版社，2002年，第1818、2017頁。
  80. 馮漢樹：《澳門華僑教育》，台北：海外出版社，1960年，第10-14頁。
  81. 咩路·馬渣度（Álvaro de Melo Machado）：《施政報告》，澳門，1911年。轉引自施白蒂著，金國平譯：《澳門編年史（二十世紀1900-1949）》，澳門：澳門基金會，1999年，第48-49頁。
  82. 馮漢樹：《澳門華僑教育》，台北：海外出版社，1960年，第10-14頁。另見劉羨冰：《世紀留痕——二十世紀澳門教育大事誌》，澳門，2002年，第60-61頁。
  83. 此前的一年即1891年，澳門鏡湖醫院曾辦有一處義學性質的“惜字善社”，免費教貧童識字讀書。參見劉羨冰：《澳門教育史》，北京：人民教育出版社，1999年，第98頁。
  84. 王文達：《澳門掌故》，澳門：《澳門教育》出版社，1999年，第321頁。
  85. 麥高溫：《中國人生活的明與暗》，北京：中華書局，2006年，第66頁。轉引自張文、石鵬：《基於南陽公學〈蒙學課本〉不同版本的新認識》，長沙：《湖南師範大學教育科學學報》，2016年第5期。
  86. 左松濤：《近代中國的私塾與學堂之爭》，北京：三聯書店，2017年，第170頁。
  87. 轉引自王立新：《美國傳教士與晚清中國現代化——近代基督新教傳教士在華社會文化和教育活動研究》，天津：天津人民出版社，1997年版，第251頁。
  88. 據劉羨冰的研究，澳門從十九世紀末到二十世紀六十年代，華人教育共有三次興辦“義學”的高潮，一次是維新運動前後，一次是抗日戰爭期間，第三次是上世紀五十年代。這對推動華人教育的普及和中華文化在澳門的傳承，均發揮了重要作用。參見劉羨冰：《澳門教育史》，北京：人民教育出版社，1999年，第80-98頁。
  89. 參見王文達：《澳門掌故》，澳門：《澳門教育》出版社，1999年，第321-324頁。
  90. 夏泉、徐天舒：《陳子褒與清末民初澳門教育》，澳門：《澳門研究》第22期，2006年6月。
  91. 參見王文達：《澳門掌故》，澳門：《澳門教育》出版社，1999年，第319-320頁。
  92. 參見呂達：《課程史論》，北京：人民教育出版社，1999年，第152-164頁。
  93. 王文達：《澳門掌故》，澳門：《澳門教育》出版社，1999年，第319頁。
  94. 陳志峰主編：《雙源惠澤，香遠益清——澳門教育史料展圖集》，澳門：澳門中華教育會，2010年版，第48頁。
  95. Aureliano Barata, *O Ensino em Macau: 1572-1979, Contributos Para a Sua História*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1999, pp. 15-16.
  96. 葉農：《渡海重生：19世紀澳門葡萄牙人移居香港研究》，北京：社會科學文獻出版社，2014年，第221頁。
  97. 劉羨冰：《澳門歷史上雙語人材的培養與中外文化交流》，載《雙語精英與文化交流》，澳門：澳門基金會，1994年，第5頁。
  98. 1493年5月3日及4日，教宗亞歷山大六世（1492-1503年在位）兩度發出敕令，平分葡萄牙和西班牙兩國在歐洲以外的拓展勢力，1494年兩國簽署托德西拉斯條約（*The Treaty of Torfesillas*），以佛得角群島以西370里格（Leagues）南北經線為界，葡萄牙享有保教權。見黃正謙：《西學東漸之序章——明末清初耶穌會史新論》，香港：中華書局，2010年，第24-25頁。
  99. 董少新：《葡萄牙耶穌會士何大化在中國》，北京：社會科學文獻出版社，2017年，第7頁。
  100. 湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第866頁。
  101. 吳志良：《澳門歷史雙軌單行——兼評施白蒂〈澳門編年史〉》，載吳志良：《東西交匯看澳門》，澳門：澳門基金會，1996年，第66頁。吳志良：《從澳門看中西方文明的碰撞和交融》，載吳志良：《東西交匯看澳門》，澳門：澳門基金會，1996年，第1-13頁。
  102. 劉羨冰《澳門教育史》，北京：人民教育出版社，1999年，第28-31頁。
  103. 參見東方葡萄牙學會董事會董事 Ana Paula Paiva Dias（杜愛寧）和 Rui Manuel de Sousa Rocha（羅世賢）為廖子馨小說《奧戈的幻覺世界》中葡雙語版寫的“前言”，載廖子馨：《奧戈的幻覺世界》，澳門：東方葡萄牙學會，2010年，第9頁。
  104. 湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（上卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第580、688頁。
  105. 湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（上卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第590頁。
  106. 參見[葡]羅理路著，陳用儀譯：《澳門尋根》，附錄文獻

## 澳門研究

- 12.《葛列格里奧·龔薩雷斯神父給胡安·德·波爾哈的信》，澳門：澳門海事博物館，1997年，第140頁。
- 107.湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（上卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第591-595、609頁。
- 108.吳志良、鄭德華主編：《中國地域文化通覽》（澳門卷），北京：中華書局，2014年，第198-199頁。
- 109.吳義雄：《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣州：廣東教育出版社，2000年，第318頁。
- 110.吳義雄：《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣州：廣東教育出版社，2000年，第319、338頁。
- 111.[法] 傅爾蒙 (Stephanus Fourmont) 著：《中國官話》（拉丁文名：Linguae Sinarum Mandarinicae），出版社：Lutetiae Parisiorum：Chez Hippolyte-Louis Guerin，1742年。現存於聖若瑟書院。
- 112.夏雪：《澳門現存早期對外漢語教材述評》，載董月凱、黃國豪、蔣美賢主編：《語壇探新錄——鄧景濱教授筆耕五十年紀念文集》，中國社會科學出版社，2015年版。原載《澳門文獻信息學刊》2011年10月總第5期。
- 113.王文達：《澳門掌故》，澳門：《澳門教育》出版社，1999年，第321頁。
- 114.《華字日報》1909年10月13日。參見湯開建、陳文源、葉農主編：《鴉片戰爭後澳門社會生活記實——近代報刊澳門資料選粹》，廣州：花城出版社，2001年，第229頁。
- 115.《馬禮遜教育會第四次年度報告》，參見湯開建、陳文源、葉農主編：《鴉片戰爭後澳門社會生活記實——近代報刊澳門資料選粹》，廣州：花城出版社，2001年，第131頁。
- 116.王建平、王建軍：《清末民初澳門華人教育的興起》，廣州：《華南師大學報》（社會科學版），2011年第1期。
- 117.狄震晨：《新教傳教士事業與近代白話語言運動》，《文化雜誌》（中文版），第98期，2016年。
- 118.參見湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷）第五章“澳門的西方科學技術”，廣州：暨南大學出版社，2016年，第714-865頁。湯開建：《被遺忘的“工業起飛”——澳門工業發展史稿：1557-1941》，澳門：澳門特區政府文化局，2014年。
- 119.蘇精：《鑄以待刻：十九世紀中文印刷變局》，北京：中華書局，2018年，“前言”第1頁。
- 120.湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第822-823頁。
- 121.蘇精：《鑄以待刻：十九世紀中文印刷變局》，北京：中華書局，2018年，第10、40頁。
- 122.陳樹榮等：《澳門百年印務》，澳門：澳門印刷業商會，2013年，第56頁。
- 123.陳樹榮等：《澳門百年印務》，澳門：澳門印刷業商會，2013年，第66頁。
- 124.陳樹榮等：《澳門百年印務》，澳門：澳門印刷業商會，2013年，第66頁。
- 125.湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第950頁。
- 126.Manuel Teixeira, *A Educação em Macau*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Cultura, 1982, p.25.
- 127.[葡] 潘日明著，蘇勤譯：《殊途同歸：澳門文化交融》，澳門：澳門文化司署，1992年，第154頁。
- 128.Manuel Teixeira, *A Educação em Macau*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Cultura, 1982, p.32-35.
- 129.*Documentos Para A História da Educação em Macau, 1.º Volume*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Cultura, 1996, p.69.
- 130.[葡] 潘日明著，蘇勤譯：《殊途同歸：澳門文化交融》，澳門：澳門文化司署，1992年，第181-182頁。
- 131.詳情請參見湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第1046-1091頁。
- 132.湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第985頁。
- 133.吳義雄：《在宗教與世俗之間——基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》廣州：廣東教育出版社，2000年，第313頁。
- 134.湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第1093頁。
- 135.湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第1096頁。
- 136.湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第1104頁。
- 137.António Aresta：《澳門的政權及葡語狀況（1770-1968）》，澳門：《行政》雜誌，總第27期，1995年第1期。
- 138.文德泉神父編：《澳門及帝汶省報告》，第38期，1877年9月22日，“十九世紀澳門傑出人士”。轉引自 António Aresta：《澳門的政權及葡語狀況（1770-1968）》，澳門：《行政》雜誌，總第27期，1995年第1期。
- 139.Manuel da Silva Mendes, *A Instrução Pública em Macau*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1996, PP. 89-90.
- 140.*Documentos Para a História de Educação em Macau, 1.º Volume*, Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1996, PP. 75-76. 另見：António Aresta：《曼努埃爾·特謝拉神父與澳門教育史》，澳門：《行政》雜誌第11卷，總第40期，1998年，第551-552頁。值得注意的是，此處被譯為“曼努埃爾·特謝拉”的神父，即是在澳門廣為人知的文德泉 (Manuel Teixeira) 神父。
- 141.湯開建：《天朝異化之角：16-19世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016年，第1093頁。

142. 夏雪：《澳門現存早期對外漢語教材述評》，載董月凱、黃國豪、蔣美賢主編：《語壇探新錄——鄧景濱教授筆耕五十年紀念文集》，北京：中國社會科學出版社，2015 年版。原載《澳門文獻信息學刊》2011 年 10 月總第 5 期。
143. 張坤：《歲月留痕——東方基金會會址與基督教墳場》，澳門：澳門特區政府文化局，2018 年，第 145 頁。
144. Chinese Repository, Vol.11, 第 541-557 頁；湯開建、陳文源、葉農主編：《鴉片戰爭後澳門社會生活記實》，廣州：花城出版社，2001 年版，第 132 頁。
145. 湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 1305-1306 頁。
146. 湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 1280 頁。
147. Chinese Repository, Vol.10, 1841/10, p.569.
148. 鍾榮光：《嶺南大學收回之經過》，轉引自劉羨冰：《澳門教育史》，北京：人民教育出版社，1999 年，第 50 頁。
149. 施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史（十九世紀）》，澳門：澳門基金會，1998 年，第 226-229 頁。
150. 《澳門蒙學書塾廣告》，《華字日報》1906 年 2 月 8 日。參見湯開建、陳文源、葉農主編：《鴉片戰爭後澳門社會生活記實——近代報刊澳門資料選粹》，廣州：花城出版社，2001 年，第 213 頁。
151. 《澳門政府憲報》1911 年 1 月 7 日第 1 號。另見湯開建、吳志良、金國平主編：《澳門編年史》（第四卷），廣州：廣東人民出版社，2009 年，第 2193 頁。
152. 《澳門政府憲報》1924 年 3 月 1 日第 9 號。另見湯開建、吳志良、金國平主編：《澳門編年史》（第五卷），廣州：廣東人民出版社，2009 年，第 2399 頁。
153. 戴定澄：《二十世紀澳門天主教音樂——獨特歷史背景下的作者與作品》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2013 年，第 15、17 頁。
154. 參見卡瓦洛（José Vaz de Carvalho）神父 1687 年 4 月 5 日的信，轉引自[葡]若埃爾·加良著，斐斯譯：《徐日昇：十七世紀在中國皇宮的葡萄牙樂師》，《文化雜誌》（中文版），第 4 期，1988 年，第 45 頁註 5。又見戴定澄主編：《澳門高等音樂教育學科展望》，廣州：廣東高等教育出版社，2009 年，第 7-8 頁。
155. 戴定澄：《二十世紀澳門天主教音樂——獨特歷史背景下的作者與作品》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2013 年，第 21 頁。
156. 湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 1253、1263 頁。
157. [葡]潘日明著，蘇勤譯：《殊途同歸：澳門文化交融》，澳門：澳門文化司署，1992 年，第 155 頁。
158. 林家駿：《澳門第一座華人堂區》，載林家駿：《澳門教區歷史掌故文摘》，澳門：澳門主教公署“澳門天主教教務行政處”，1982 年，第 77 頁。湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 1263 頁。
159. 呂志鵬、陳麗蓮編撰：《聖若瑟修院藏珍館》，澳門：澳門特區政府文化局，2016 年，第 60-66 頁。
160. 林家駿主教：《晨曦聖歌選集》，澳門：澳門主教公署，1978 年。
161. 澳門主教公署：《現在和過去的聖若瑟修院》，載澳門：《晨曦月刊》，澳門主教公署，1958 年，第 4 卷，第 2 期，第 12-13 頁。
162. 湯開建：《天朝異化之角：16-19 世紀西洋文明在澳門》（下卷），廣州：暨南大學出版社，2016 年，第 1254 頁。
163. 潘耀昌：《中國近現代美術教育史》，杭州：中國美術學院出版社，2002 年，第 11 頁。



## 百濟與中古中國官品冠服制的比較研究： 東亞視角下的百濟官品冠服制（二）

戴衛紅 \*

**摘要** 《三國史記》中所記百濟比較完備的官品冠服制可能到七世紀初期才形成，在韓國出土的多件百濟金銅冠帽、銀花冠飾、鐵製冠心彌補了傳世文獻對百濟冠服制度記載的不足。而關於中古中國官員冠服制的傳世文獻記載詳細，但少有中古時期官員完整的冠及冠飾出土。從武寧王陵出土的王的金冠飾中瓔珞環結處有補修的痕跡，彌勒寺址出土銀花冠飾和尺門里冠飾上也有修理過的痕跡，說明這些冠飾是生前佩戴的，而不是臨時製作的陪葬品。從百濟金銅帽冠中受鉢所處位置和形態來看，與中國中古冠中的“白筆（或垂筆）”的形態有異曲同工之妙，其“左右立飾”更像《周書》中言及的“冠兩廂加翅”。從歷史時期東北民族的生活習性來看，早在南北朝時期，便有王朝的史書記載他們使用白樺樹皮的情況，百濟王室和官僚階層使用白樺樹皮做金銅冠帽的內飾，並不是因陋就簡，或者因為其為陪葬品，而是因物制宜，這一點和中國使用竹子製作冠的骨架以及白筆的主幹，如出一轍。陵山里中上塚出土的金銅冠裝飾與中古中國墓葬出土的金璫類型相近，由此可見其主人政治地位很高。除武寧王墓為百濟國王的陵墓外，金銅帽冠和中國陶瓷器一起出土的墓皆為大型墓葬，並形成以其為中心的一處墓葬群。由此，我們揣測墓主絕不是一般官僚，不僅是地方權貴，而且和百濟王室之間有密切的政治關係，這些中國的黑釉雞首壺、青瓷壺通過冊封體系，或被賜予或被交易，從中國到百濟，成為百濟王室或地方權貴們的專用品。

**關鍵詞** 百濟；官品冠服制；金璫；黑釉雞首壺

《周書》卷四九《異域·百濟傳》中載百濟“官有十六品”，並詳細記錄了這些不同品的官名及與品級配套的冠制、腰帶顏色制度，筆者將之簡稱為百濟的官品冠服制度。而其他如《隋書》《北史》《翰苑》《通典》《三國史記》中的相關記載，或是沿襲《周書》的記載，或是更為簡單，或稍有增補出入。筆者在《百濟官品冠服制的創制：東亞視角下的百濟

官品冠服制（一）》中，認為《周書·百濟傳》所載百濟“官有十六品”，官品、冠帶、服色制度以及部分官名受到了中國王朝官僚體制，尤其是晉南北朝時期官品制及官員服色制度的影響，這一影響主要源於晉、南北朝、隋、唐初百濟與中國王朝頻繁的政治、文化交流。聯繫南齊、蕭梁、北魏時期成熟的官品制度，左（佐）平配置的記載，北朝後期到唐初期的官員服色等級，以及百濟與南北朝時期中國王朝的頻繁遣使和交流，筆者認為《三國史記》關於百濟官品、冠服制度、服色之等的完整制度受到了來自中國王朝的影響，不是在一個時段便完成的，該套完整的官品冠服制度當在南北朝至隋末唐初時期才得以呈現。<sup>1</sup>

\*戴衛紅：歷史學博士，中國社會科學院歷史研究所副研究員，出土文獻與中國古代文明研究協同創新中心成員。研究方向：魏晉南北朝史、簡帛學。

## 一、學術史回顧

關於中古時期中國的冠服制度，沈從文先生的《漢石刻簪筆奏事官吏》《南北朝寧懋石棺刻線各階層人物》《南北朝寧懋石室石刻武衛和貴族》從畫像石、寧懋石棺<sup>2</sup>的石刻出發，考證了漢、魏晉南北朝各階層所戴的梁冠以及穿戴的冠服，<sup>3</sup>孫機先生《進賢冠與武弁大冠》結合畫像石和傳世文獻，從漢唐的進賢冠、進賢冠與通天冠的異同、弁與漢代的武弁大冠、從平上幘到平巾幘、籠冠與貂蟬、鶡冠與翼冠六個方面，對自漢到唐這一階段的兩種主要的冠式，即文職人員所戴進賢冠類型之冠，和武職人員所戴武弁大冠類型之冠進行了細緻考察，詳細勾勒了這一時段冠服的發展變化。<sup>4</sup>2007年，在第一屆中國中古史中日青年學者聯誼會上，葉煒發表《從冠服制度看南北朝隋唐之際的官吏分途》，認為“南北朝後期，出現了流內官與流外官的區分，但從冠服制度上，這種區分還沒有得到體現。從冠制看，行用最為廣泛的進賢冠和武冠，以及北周之玄冠，都是流內、流外通着之冠；從服制看，南北朝也都存在着兼及流內、流外之服。隋代，隨着開皇和大業年間兩次冠服制度的變革，流內、流外冠服的差別越發明顯並固定於制度，進賢冠、武冠都成為流內九品以上官所戴之冠，流外官不再有着冠的權利，他們有幘而無冠。”<sup>5</sup>2009年，閻步克先生出版《服周之冕——〈周禮〉六冕禮制的興衰變異》，探討了《周禮》六冕禮制的興衰變異。<sup>6</sup>2014年，孫正軍《製造土人皇帝——牛車、白紗帽與進賢冠》從白紗帽、進賢冠等原本為臣民所服之物也開始為皇帝使用為切入點，探討了它們對於皇帝形象的塑造的意義，其中便指出進賢冠在南朝的使用實際上有一個擴大的過程。<sup>7</sup>2016年，呂博從唐代頭飾變遷進程，分析了唐代政治嬗變的圖景，指出“頭飾是唐代統治者及其他政治人物構建文化身份、表達權力、締結新的君臣關係和政治秩序的象徵符號，與政治局勢的變化關係密切。”<sup>8</sup>中國學者不僅對傳世文獻和畫像石、畫像磚、書畫作品中涉及的中古冠服本身進行了梳理和考證，更着重從禮儀、政治方面來理解冠服制度。

自上世紀八十年代以來，在今韓國忠清南道扶餘郡、羅州伏岩里等地區，陸續出土了百濟時期的金屬冠帽、冠飾及冠心，這些冠帽及冠飾的出土，為人們了解和研究百濟官品冠服制度提供了絕好的實物資料。<sup>9</sup>

由於百濟冠制的出土材料增加，對於百濟的官品冠服制，韓國學術界的討論也日益深入。據筆者不完全統計，目前韓國學者僅對百濟冠制討論的論文達一百三十餘篇，研究領域從以下三個方面展開。一方面，韓國學者注重分析其金銅冠帽的材質、製作方法和技藝、紋飾，以及在這方面所受到的影響。朴普鉉先生發表了相關方面的論文五篇，分別涉及樹枝型立花冠飾的型式分類及系統，以及冠帽前立飾金具及其所反映的地域不同。<sup>10</sup>秦弘燮分析了百濟、新羅的冠帽、冠飾的樣式，認為他們與北方系文化密切相關聯。總括地說，這種文化通過影響地理位置接近的高句麗後再給與百濟和新羅影響。武寧王及王妃冠飾的年代在六世紀初，其中的伏蓮形和忍冬紋淵源於中國六朝時代，而中國六朝、高句麗的作品早在五世紀開始直到七世紀末，一直持續影響着百濟。<sup>11</sup>2008年，李漢祥《百濟金銅冠帽的製作和所有方式》認為，出土的百濟漢城都邑時期的六個金銅冠帽，成圓錐體型並有翼狀裝飾。這些金銅冠帽展現出與周圍國家不同的形式，絕大多數製作於五世紀。從它們的圖案和部件可見，這些金銅冠帽可分為兩個或三個等級，根據每個區域的不同重要性，百濟國王將其作為禮物賜予給掌握這些區域的王室宗族。到六世紀時這一體系發生了變化。<sup>12</sup>2018年이현상比較了百濟和周邊國家金屬製的冠的外形及製作方法。文章考察百濟的冠全部都是金銅製的。以紋樣為標準，不僅有龍紋、鳳凰紋等，還具備二葉紋、三葉紋等。新羅古墓中也出土了很多冠狀冠帽和鳥翼形冠飾相結合的帽冠。冠帽由金、銀、金銅、白樺樹皮製成，冠飾為金、銀、金銅製。倭國也出土的多種多樣的金屬製冠。<sup>13</sup>

一方面，將冠飾和政治相結合進行研究。李南奭先生發表了《百濟的冠帽、冠飾及地方

## 傳說與歷史

統治體制》《對百濟金銅冠帽出土墳墓的考察》《百濟的冠制和冠飾：冠制、冠飾的政治意義考察》等一系列論文。<sup>14</sup> 朴普鉉先生在上引的五篇文章中，通過銀製冠飾分析了百濟的地方統治；通過金銅冠來探討羅州新村里九號古墳的年代，並分析了與百濟冠制有聯繫的加耶、新羅的冠制及用途。權兌遠在《百濟的冠帽系統考》一文中，以百濟的陶俑人物像為討論對象，認為三國時代的百濟的冠帽系統，在北方文化的基礎上受到了中國漢文化的影響。定林寺址發現的百濟籠冠，其形態在中國的北魏也曾使用。<sup>15</sup> 2016年，나용재認為百濟的金銅冠帽直到目前為止確認的材料推測年代不超過五世紀後半期，出土地也是與首都漢城距離較遠的地方。五世紀後半期，金銅冠帽是作為百濟中央賜予“在地首長層”的，根據官等制，被認為是先於百濟衣冠制的用品。這一時期百濟對地方的支配力得到了加強，同時形成了官等制的整頓，此時是一元化衣冠制整頓時期的上限。而銀花冠飾在建造年代編年為六世紀中期以後的遺跡中出土，是實際使用的。<sup>16</sup>

同時，關於金銅冠帽和銀花冠飾是臨時製作的明器還是死者生前實際使用過的用品，也有學者撰文討論。尹世英比較了武寧王陵出土的兩枚王冠飾高度相差1.5cm，寬度相差0.4cm，王妃兩枚冠飾高相差0.2cm，寬度相差0.2cm；還比較了其他古墳出土的金銅冠、帽、冠飾的形態、材料、構造和大小，認為它們不是死者生前儀式用的實用佩帶冠飾，而是為了安慰他界死者的靈魂、出於呪術的目的，給死者厚葬而製作的陪葬品。文章還認為佩戴羅州潘南面新村里9號墓乙棺出土的由內冠和外冠組合而成的金銅冠的話，會給活動着的人帶來很大的不便。文章最後認為《三國志·魏志·東夷傳》“以大鳥羽送死，其意欲使死者飛揚”與西伯利亞等大陸北方的薩滿教的鳥類崇拜思想相貫通，相信鳥類是搬運死者靈魂至他界的手段，便將鳥羽形、鳥翼形冠飾作為冠的前立飾。在論述加耶梁山夫婦塚中的白樺樹皮製冠帽時，作者認為考慮到白樺樹皮的堅固性、忍久性、縮小性，只能用一次，很難把它看成是

生存時佩戴的冠。<sup>17</sup> 針對第一個觀點，筆者認為，武寧王陵出土的王的兩枚冠飾和王妃的兩枚冠飾之所以有差別，原因是生前佩戴時的磨損造成的。另外，在冠飾保護中，發現王的金冠飾中瓔珞環結處有補修的痕跡。而且，彌勒寺址出土銀花冠飾和尺門里冠飾上也有修理過的痕跡，說明這些冠飾是生前佩戴的。

韓國學術界對百濟冠制的熱烈探討，匯集在2011年韓國國立公州博物館出版的《百濟之冠》中。全書分為兩冊，收錄2010年世界大百濟節特別紀念展展出的出土百濟金屬冠，以及盧重國《百濟冠裝飾의象徵性》，姜友邦《武甯王陵出土金冠의造型의構成原理와象徵構造》，李漢祥《百濟의金屬製冠文化》，姜元杓《百濟金銅冠의製作과賜與에대한一考察》，吉井秀夫《百濟의冠과日本の冠》，具門慶《百濟冠에 보이는紋樣》，李知炫、崔基殷、金成坤《百濟金銅帽冠의製作技法研究—結構方法및彫金技法을中心으로—》，申盛弼《百濟金銅冠의着裝方式—例瑞山富長里5號墳출토金銅冠을대상으로—》，崔基殷、金成坤《百濟銀花冠飾의製作方式에대한一檢討》等12篇關於百濟冠的裝飾象徵性、金冠的造型構成原理和象徵構造、金銅冠的製作與賜予、紋樣及材料研究的論文。<sup>18</sup>

中國學者對此也有回應，在宋有成先生的文章中，他介紹了2010年世界大百濟節特別紀念展展出的出土百濟金屬冠，並提出百濟“冠帶文化”的概念。在文中宋先生對《周書》將百濟官品十六等這一條材料繫於古爾王二十七年正月並不懷疑，並以此為基礎，分析了百濟冠帶文化產生的原因和條件，認為在推行富國強兵治國策略的過程中，古爾王需要定官制、正服色，建立強有力的官僚體制。<sup>19</sup> 不過，筆者並不同意這一看法。官品是官僚制度的一部分，而官僚制度的成熟一定是與王朝政治發展緊密相連的，百濟這套完整的官品冠服制度當在南北朝至隋末唐初才得以呈現。



圖 1. 唐閻立本《王會圖卷》中的百濟使者

本文擬通過考察百濟和中國中古時期的考古實物出土材料，着重從百濟金銅帽冠中受鉢所處位置和形態與中國中古冠中的“白筆（或垂筆）”的形態、陵山里出土的金璫與南北朝墓葬出土的金璫、出土金銅冠帽墓葬的其他出土物如黑釉雞首壺、青瓷等三个方面，對百濟與中古中國的冠服制進行比較，從而揭示出二者的關係，以及由此折射出來的百濟與中國的交往。

## 二、出土資料所見百濟金銅冠及冠飾

《舊唐書》記載“其王服大袖紫袍，青錦袴，烏羅冠，金花為飾，素皮帶，烏革履。官人盡緋為衣，銀花飾冠”<sup>20</sup>《新唐書》：“王服大袖紫袍，青錦袴，素皮帶，烏革履，烏羅冠飾以金藹。羣臣絳衣，飾冠以銀藹”<sup>21</sup>，“藹”即為“花”，百濟國王的“冠”為“烏羅冠”，以“金花為飾”。《周書》卷四九《異域上·百濟傳》載“官有十六品。左平五人，一品；達率三十人，二品；恩率三品；德率四品；扞率五品；柰率六品。六品已上，冠飾銀華”<sup>22</sup>，六品以上官員的冠飾為銀花。《梁書·百濟傳》雖載“其人形長，衣服淨潔。其國近倭，頗有文身者。今言語服章略與高麗同，行不張拱，拜不申足則異。呼帽曰冠，襦曰複衫，袴曰禪”<sup>23</sup>，《周書·異域上·百濟》載“其衣服，男子畧同於高麗。若朝拜祭祀，其冠兩廂加翅，戎事則不。拜謁之禮，以兩手據地為敬”<sup>24</sup>，百濟男子在朝拜祭祀時，“其冠兩廂加翅”，但對於“烏羅冠”以及國王、官員冠的具體形態，並沒有直接的記載。

中國古代保留下來百濟官員冠服形態最為直觀的是，南京博物院舊藏、後入藏中國國家博物館的北宋熙寧十年（1077年）《職貢圖》摹本中的百濟使者<sup>25</sup>。百濟使者的品級沒有具體的記載，但是事關國際影響，其冠服應具有百濟代表性。其旁題記云“言語、衣服畧同高麗，行不張拱，拜不申足。以帽為冠，襦曰複衫，袴曰禪”，與《梁書》所載只有個別字的差異。百濟使者頭上所戴，“頭冠土黃色，因

## 傳說與歷史



圖 2. 扶餘官北里出土的陶器上所畫弁冠人物像

為脫色，二翅羽毛不太明顯，但固定冠的帶子是在耳朵前束兩股，在下頷繫結，呈土黃色”<sup>26</sup>，但正如連冕先生所見，“可惜，是圖百濟國使頭戴之物已有一半損滅，不過還是能發現其形制與束髻相關，耳側垂有供紮緊、固定於頷下的雙條繫帶，看來的確像漢地的‘冠’，只是冠更高聳且多能遮罩頭部較大的範圍，百濟的仍是頂、冒於頭上的矮、平之‘帽’。”<sup>27</sup>從使者的頭飾來仔細辨別和對比，百濟使者頭冠硬挺，其形狀的主體應有硬物圍成冠心，再由絲織物或者其他圍織而成；冠的前面部分似有硬狀物插入冠內而高於冠的主體。

在唐閻立本的《王會圖卷》（圖 1）<sup>28</sup>中，也出現了百濟使者。與《職貢圖》中的百濟使者頭冠形象相比，《王會圖卷》中百濟使者所戴更類似幘頭而非冠，不過其結纓於下頷處，

與唐朝流行的幘頭，結二後軟腳於腦後、結二前軟腳於髻前不同。

在扶餘官北里出土的陶器上，留下了所畫弁冠人物像（圖 2）<sup>29</sup>，從簡單的線條看出，人物像所戴的冠好似五梁冠。1979 年 10 月以忠南大學博物館為中心的扶餘定林寺址學術調查團在寺址的迴廊西南部發掘出 63 個陶俑，其中一部分為冠籠人物像，與 1965 年洛陽北魏元邵墓出土的冠籠陶俑一樣。

如果說從這些圖畫資料，我們還不能對百濟的冠，尤其是對百濟的官員和國王的冠得出具體的形象時，地不愛寶，上世紀以來，在韓國出土了多件百濟冠及冠飾的實物，為我們深入了解百濟的官品冠服制提供了寶貴的一手材料。

### （一）出土的百濟金銅冠

從現有的出土資料可見，百濟漢城期（371-475年）出土的金銅冠有六處，熊津期（475-538年）出土了一處金銅冠，還出土12處銀製冠飾。<sup>30</sup>其中出土於羅州新村里9號墓乙棺（甕棺）、時期為熊津期的金銅冠樣式比較獨特，金銅製作的冠和帽可以分開又可以

結合在一起。出土這些金銅冠和冠飾的地點，除彌勒寺址西塔外，其餘皆為墓葬。而這些墓葬中，除武寧王陵墓出土有墓誌文字材料能確定具體墓主的姓名外，其他墓葬中沒有表示墓主身份的文字材料；另外，武寧王陵的墓誌中顯示了絕對的埋葬時間外，其他墓葬的絕對埋藏時間不能確定，只能依據其中的陪葬品來推斷墓主的身份等級及埋葬時間。

表一：漢城、熊津都邑時期百濟金銅冠資料

| 時代              | 地域 | 出土遺址               | 出土位置 | 紋樣               | 伴隨出土物                                    | 墓制     |
|-----------------|----|--------------------|------|------------------|------------------------------------------|--------|
| 漢城時期            | 天安 | 龍院里9號石槨墓           | 頭部   | 不明               | 黑釉雞首壺、黑色磨研陶器、金製耳飾、環頭大刀、盛矢具、鐙子            | 豎穴式石槨墓 |
| 漢城時期<br>五世紀1/4期 | 公州 | 水村里Ⅱ地點1號墓          | 頭部   | 龍紋、火焰紋、點列紋       | 青瓷有蓋四耳壺、金製耳飾、帶金具、金銅飾履、環頭大刀、鐙子、平織絹織物、綾織紋綾 | 木槨墓    |
| 漢城時期<br>五世紀中葉   | 公州 | 水村里Ⅱ地點4號墓          | 頭部   | 龍紋、鳳凰紋           | 黑釉雞首壺、青瓷盃、金製耳飾、帶金具、金銅飾履、環頭大刀、鐙子          | 橫穴式石室墓 |
| 漢城時期<br>五世紀中葉   | 瑞山 | 富長里5號墓             | 胸部   | 龍紋、鳳凰紋、六角紋、點列波狀紋 | 金製耳飾、鐵質鏃斗、環頭大刀內飾白樺樹皮                     | 木槨墓    |
| 漢城時期<br>五世紀3/4期 | 益山 | 笠店里1號墓             | 不明   | 魚鱗紋、鳳凰紋、點列波狀文    | 青瓷四耳壺、金製耳飾、金銅飾履、盛矢具裝飾、鐙子、杏葉帶冠片           | 橫穴式石室墓 |
| 漢城時期<br>五世紀中葉   | 高興 | 古頭里雁洞古墳            | 足部外側 | 雙葉紋、三葉紋          | 金銅耳飾、金銅飾履、銅鏡、甲冑、環頭大刀、鐵鍔金銅耳飾、金銅飾履、環頭大刀、曲玉 | 豎穴室石槨墓 |
| 熊津時期            | 羅州 | 新村里9號墓乙棺           |      | 帶冠+帽             |                                          |        |
| 不明<br>五世紀中後期    |    | 菊隱寄贈金銅帽冠           |      | 點列紋、波狀紋          |                                          |        |
| 不明<br>五世紀中葉     |    | 三星美術館 Leeum 所藏金銅帽冠 |      |                  |                                          |        |

（資料來源：1. [韓]李漢祥：《百濟의金屬製冠文化》，《百濟의冠》，公州：韓國國立公州博物館，2011年，第48-57頁；2. [韓]姜元杓：《百濟金銅冠의製作과賜與에대한一考察》，《百濟의冠》，公州：韓國國立公州博物館，2011年，第58-63頁。）

傳說與歷史



圖 3. 公州水村里 II 地點 1 號土墓出土金銅帽冠，韓國國立公州博物館藏（공주 12142）



圖 4. 公州水村里 II 地點 4 號石室墓出土金銅帽冠，韓國國立公州博物館藏（公州 12143）

## 傳說與歷史



圖 5. 公州出土鐵製冠心，韓國國立公州博物館藏（公州 11337）

### （二）出土的百濟冠飾及鐵製冠心

1971年6月29日，在韓國忠清南道公州市錦城洞宋山里古墳群，韓國文物管理局為解決已經被發掘的墳墓的滲水問題，決定在北側山坡上開挖排水溝，在施工過程中意外發現了百濟國王武寧王與王妃的合葬墓，即武寧王陵。之後，中、日、韓三國學者圍繞百濟武寧王陵的形制結構、出土文物及其相關的文化背景進行了深入、活躍的研究，並取得了不少重要的學術成果。<sup>31</sup>

武寧王（462-523），公元501年即百濟王位，是百濟王朝第二十五代王，502年被梁

武帝進授為征東大將軍，卒於梁武帝普通四年（523年）五月七日，至普通六年（525年）八月十二日下葬。武寧王陵墓室後部為鋪抵後壁的磚砌棺床，其上置木棺兩具，東側為武寧王棺，西側為武寧王妃棺。其墓中出土108種2,906件遺物，包括大量金器、銅鏡、陶瓷器等陪葬品。<sup>32</sup>其中，出土的一雙金製王冠飾品（圖7），金板上面刻有藤樹裝飾紋，下面有枝條，上下有兩三個懸掛用小孔。左右分開的枝條中間配有花紋，長長的枝條貌似火花燃燒。兩根枝條朝下，別具一格，前面掛有用金絲編織成的珠狀飾物。還發現王妃冠飾一雙，金板所製而成，呈左右對稱的忍冬紋，另外還有火焰紋、蓮花紋、寶瓶裝飾（圖8）。



圖 6. 瑞山富長里 5 號墓出土金銅帽冠，韓國國立公州博物館藏（呂卣 24926）

《舊唐書》《新唐書》“百濟傳”及《三國史記》等傳世文獻中，記載了百濟國王的“冠”為“金花飾烏羅冠”，從武寧王及王妃的冠飾為一雙，《周書·百濟傳》“其冠兩廂加翅”來看，金花裝飾在烏羅冠的兩側。公州

博物館根據出土金製冠飾，復原了武寧王頭戴金花飾烏羅冠的雕像（圖 16）<sup>33</sup>。烏羅冠，至今未見出土實物，從字面理解的話，顏色應該為黑色，質地為羅，一種輕軟、質地稀疏的絲織品。

## 傳說與歷史

表二：出土的百濟金製冠飾

| 時代   | 地域 | 出土遺址    | 紋樣              | 伴隨出土物                                                       | 墓制    |
|------|----|---------|-----------------|-------------------------------------------------------------|-------|
| 熊津時期 | 公州 | 武寧王陵－王  | 火焰紋、忍冬草紋、蓮花紋    | 108 種 2,906 件遺物。黑釉雞首壺、金製垂飾附耳飾、金製髮釵、銀製手鐲、青銅神獸鏡、石獸、墓誌、頭枕、足座等。 | 漢式磚石墓 |
| 熊津時期 | 公州 | 武寧王陵－王妃 | 火焰紋、忍冬草紋、蓮花紋、寶瓶 |                                                             |       |

表三：出土的百濟冠飾及鐵製冠心

| 地域 | 出土遺址                   | 年代     | 特徵                                                                    |
|----|------------------------|--------|-----------------------------------------------------------------------|
| 扶餘 | 陵山里능안골 36 號墓東邊         | 570 年  | 銀製冠飾：側枝兩段，逆心葉 + 菱形，透孔，完形，合葬<br>鐵製冠心：在右側和中心鐵絲的結尾處發現有羅、絹、麻等織物層，厚厚重疊了七層。 |
| 扶餘 | 陵山里능안골 36 號墓西邊         | 580 年後 | 銀製冠飾：側枝，菱形，透孔，花枝、頂花缺失，<br>鐵製冠心：發現平織的絹織物                               |
| 扶餘 | 陵山里능안골 44 號墳           | 570 年  | 銀製冠飾：頂花和花枝均缺失，主幹部分只殘存四塊破片                                             |
| 扶餘 | 陵山里능안골 53 號墳           | 不詳     | 鐵製冠心：發現平織的絹織物                                                         |
| 扶餘 | 下黃里石室墳                 | 570 年  | 銀製冠飾：側枝兩段，逆心葉 + 菱形，透孔，完形，合葬                                           |
| 扶餘 | 扶餘王興寺址木塔柱心礎石           |        | 雲母冠飾：花瓣上有金箔裝飾，長 10.5 厘米<br>鐵製冠心：附着兩至三層羅、紋綾、絹等織物，在中心鐵絲上附着雲母片和金箔        |
| 扶餘 | 鹽倉里Ⅲ -20 號墓出土          | 七世紀初期  | 鐵製冠心：附着絹織物                                                            |
| 扶餘 | 鹽倉里Ⅲ -24 號墓出土          | 七世紀初期  | 鐵製冠心：附着絹織物                                                            |
| 扶餘 | 鹽倉里Ⅲ -72 號墓出土          | 七世紀初期  | 銀製冠飾：側枝一段，菱形，透孔，完形                                                    |
| 論山 | 六谷里 7 號墳               | 七世紀初期  | 銀製冠飾：側枝兩段，菱形，透孔，完形                                                    |
| 益山 | 彌勒寺址西塔                 | 639 年埋 | 銀製冠飾（A）：側枝兩段，菱形，透孔，完形                                                 |
| 益山 | 彌勒寺址西塔                 | 639 年埋 | 銀製冠飾（B）：側枝兩段，菱形，透孔，完形                                                 |
| 南原 | 尺門里石室墳                 | 七世紀初期  | 銀製冠飾：側枝兩段，菱形，透孔，完形                                                    |
| 舒川 | 楸洞里 C-9 號墳             |        | 鐵製冠心                                                                  |
| 青陽 | 長承里 A-11 號墳            |        | 鐵製冠心                                                                  |
| 羅州 | 伏岩里 3 號墳 5 號石室墓第 2 人骨旁 | 560 年  | 銀花冠飾：側枝兩段，逆心葉 + 菱形，透孔，破損品                                             |
| 羅州 | 伏岩里 3 號墳 5 號石室墓第 3 人骨旁 | 560 年  | 鐵製冠心                                                                  |
| 羅州 | 伏岩里 3 號墳 5 號石室墓第 4 人骨旁 | 560 年  | 鐵製冠心                                                                  |
| 羅州 | 伏岩里 3 號墳 7 號石室墓東邊      |        | 鐵製冠心                                                                  |
| 羅州 | 伏岩里 3 號墳 7 號石室墓西邊      |        | 金製冠飾，最大直徑 2.8 厘米                                                      |
| 羅州 | 伏岩里 3 號墳 7 號石室墓西邊      |        | 鐵製冠心                                                                  |
| 羅州 | 伏岩里 3 號墳 16 號石室        | 七世紀初期  | 銀製冠飾：側枝一段，菱形，透孔，完形                                                    |
| 羅州 | 興德里石室墳                 | 約六世紀後期 | 銀製冠飾：側枝兩段，不明，完形                                                       |

（資料來源：[韓]李漢祥：《百濟의金屬製冠文化》，《百濟의冠》，公州：韓國國立公州博物館，2011 年，第 48-57 頁。）



圖 7. 武寧王金製冠製，韓國國立公州博物館藏（宮主 633）

韓國學者根據出土的鐵製冠心和銀花冠飾，復原了百濟時期的冠。以鐵製冠心做出整個冠的輪廓，在其上覆以絲織物，這與鐵製冠心出土時都伴隨絲織品殘存相符合。<sup>34</sup>

### （三）定林寺址出土的百濟頭冠（五梁冠型）

1979 年 10 月以忠南大學博物館為中心的扶餘定林寺址學術調查團在寺址的迴廊西南部

發掘出 63 個陶俑的同時，根據權允遠先生的介紹，在定林寺址西南的迴廊中還出土一頂百濟的頭冠。<sup>35</sup> 他分析認為這頂頭冠，和中國冠類三種基本型式中的委貌冠、進賢冠相類似。從冠上所凹陷下去的道來判斷，似為五梁冠型，與扶餘官北里出土的陶器上所畫弁冠人物像戴着的冠形態類似。但是很可惜的是，文章中照片並不清晰，不能看出它的真貌。

## 傳說與歷史



圖 8. 武寧王妃金製冠飾，韓國國立公州博物館藏（공주 633）

### 三、中古中國官品冠服制

#### （一）中古中國官員常佩戴的冠及冠飾

中古時期，由於禮儀場合的不同，穿着的服飾和佩戴冠帶也均不同，一般分為祭服、朝服、公服、常服。不僅皇帝的冕服制度日漸完備，不同品級的文、武官員在不同場合下的冠服均有不同。<sup>36</sup>《續漢書·輿服志下》中冠的種類，分為冕冠、長冠、委貌冠、皮弁冠、爵弁冠、通天冠、遠遊冠、高山冠、進賢冠、法

冠、武冠、建華冠、方山冠、巧士冠、卻非冠、卻敵冠、樊噲冠、術氏冠、鶡冠等。

#### 1. 遠遊冠

《續漢書·輿服志下》載：

遠遊冠，制如通天，有展筩橫之於前，無山、述，諸王所服也。<sup>37</sup>

而通天冠，《續漢書·輿服志》載“通天

冠，高九寸，正豎，頂少邪卻，乃直下為鐵卷梁，前有山，展筩為述，乘輿所常服。”《晉書·輿服志》載：

遠遊冠，傳玄云秦冠也。似通天而前無山、述，有展筩橫於冠前。皇太子及王者後、帝之兄弟、帝之子封郡王者服之。諸王加官者自服其官之冠服，惟太子及王者後常冠焉。太子則以翠羽為綏，綴以白珠，其餘但青絲而已。<sup>38</sup>

孫正軍通過對比材料，認為《晉書·輿服志》沿襲《續漢書》。<sup>39</sup> 一般而言，諸王使用遠遊冠。

《隋書》卷一一《禮儀志六》：

遠遊冠，制似通天，而前無山、述，有展筩，橫於冠前。皇太子及王者後、諸王服之。諸王加官者，自服其官之冠服，唯太子及王者後常冠焉。太子則以翠羽為綏，綴以白珠。其餘但青絲而已。

遠遊三梁，諸王所服。其未冠，則空頂黑介幘。開國公、侯、伯、子、男及五等散爵未冠者，通如之。<sup>40</sup>

《舊唐書·輿服志》記載：

遠遊三梁冠，黑介幘，青綏，凡文官皆青綏，以下准此也。皆諸王服之，親王則加金附蟬。<sup>41</sup>

從《隋書》和《舊唐書》的記載來看，隋唐時期，遠遊冠上有“梁”的區別；而且除了梁的區別外，在唐代，親王的遠遊三梁冠還加金附蟬，和諸王的遠遊冠相區別。

## 2. 進賢冠

從冠的使用範圍來看，行用最為廣泛的是進賢冠和武冠。《續漢書·輿服志下》載：

進賢冠，古緇布冠也，文儒者之服也。前高七寸，後高三寸，長八寸。公侯三梁，中二千石以下至博士兩梁，自博士以下至小史私學弟子，皆一梁。宗室劉氏亦兩梁冠，示加服也。<sup>42</sup>

由此可見上自宗室劉氏下至小史私學弟子，凡文儒者皆可戴，而區分其官職高低的是進賢冠上的“梁”，從三梁、兩梁到一梁不等，而五梁進賢冠為皇帝所專用。

魏晉南北朝進賢冠基本承襲了漢制，仍為儒冠。《晉書·輿服志》載：

進賢冠，古緇布遺象也，斯蓋文儒者之服。前高七寸，後高三寸，長八寸，有五梁、三梁、二梁、一梁。人主元服，始加緇布，則冠五梁進賢。三公及封郡公、縣公、郡侯、縣侯、鄉亭侯，則冠三梁。卿、大夫、八座尚書，關中內侯、二千石及千石以上，則冠兩梁。中書郎、祕書丞郎、著作郎、尚書丞郎、太子洗馬舍人、六百石以下至於令史、門郎、小史，並冠一梁。漢建初中，太官令冠兩梁，親省御膳為重也。博士兩梁，崇儒也。宗室劉氏亦得兩梁冠，示加服也。<sup>43</sup>

《南齊書》卷一七《輿服志》：

進賢冠，諸開國公、侯，鄉、亭侯，卿，大夫，尚書，關內侯，二千石，博士，中書郎，丞、郎，祕書監、丞、郎，太子中舍人、洗馬、舍人，諸府長史，卿，尹、丞，下至六百石令長小吏，以三梁、二梁、一梁為差，事見晉令。

《隋書》卷一一《禮儀志六》：

進賢冠，古緇布冠遺象也，斯蓋文儒者之服。前高七寸，後高三寸，長八寸。有五梁、三梁、二梁、一梁之別。五梁唯天子所服，其三梁已下，為臣高卑之別云。

## 傳說與歷史



圖 9-a. 論山六谷里 7 號墳出土銀花冠飾，韓國國立公州博物館藏（公州 1566）



圖 9-b. 論山六谷里 7 號墳出土銀花冠飾，韓國國立公州博物館藏（公州 1566）

進賢冠，文官二品已上，並三梁，四品已上，並兩梁，五品已下，流外九品已上，皆一梁。致事者，通著委貌冠。主兵官及侍臣，通著武弁。侍臣加貂璫。御史大理著法冠。諸謁者、太子中導客舍人，著高山冠。宮門僕射、殿門吏、亭長、太子率更寺、宮門督、太子內坊察非吏、諸門吏等，皆著卻非冠。羽林、武賁，著鷩。錄令已下，尚書以上，著納言幘。又有赤幘，卑賤者所服。救日蝕，文武官皆免冠，著赤介幘，對朝服。賤者平巾，赤幘，示威武，以助於陽也。止雨亦服之。請雨則服細幘，東耕則服青幘，庖人則服綠幘。<sup>44</sup>

至唐代進賢冠仍是文官所戴冠飾，但標誌等級的“梁數”與漢代有所不同。《舊唐書·輿服志》記載：

親王，遠遊三梁冠，金附蟬，犀簪導，白筆。三師三公、太子三師三少、尚書祕書二省、九寺、四監、太子三寺、諸郡縣關市、親王文學、藩王嗣王、公侯，進賢冠。三品以上三梁，五品以上兩梁，犀簪導。九品以上一梁，牛角簪導。

進賢冠，三品以上三梁，五品以上兩梁，九品以上一梁。皆三公、太子三師三少、五等爵、尚書省、祕書省、諸寺監學、太子詹事府、三寺及散官，親王師友、文學、國官，若諸州縣關津岳瀆等流內九品以上服之。<sup>45</sup>

唐代進賢冠形制與漢代有了較大的變化，呈現出多種樣式。黃能馥的《中國服飾史》認為，“至唐代，冠耳急劇擴大，並由尖角變成圓弧形，而展簷則逐漸降低縮小，把進賢冠的展簷融成一體，形成了一種由顏題、帽屋及帽耳組合的新冠帽。”

## 傳說與歷史

### 3. 武冠

《續漢書·輿服志下》：

一日武弁大冠，諸武官冠之。侍中、中常侍加黃金璫，附蟬為文，貂尾為飾，謂之“趙惠文冠”。胡廣說曰：“趙武靈王效胡服，以金璫飾首，前插貂尾，為貴職。秦滅趙，以其君冠賜近臣。”建武時，匈奴內屬，世祖賜南單于衣服，以中常侍惠文冠，中黃門童子佩刀云。

武冠，俗謂之大冠，環纓無蕤，以青系為緄，加雙鶡尾，豎左右，為鶡冠云。五官、左右虎賁、羽林、五中郎將、羽林左右監皆冠鶡冠，紗縠單衣。虎賁將虎文袴，白虎文劍佩刀。虎賁武騎皆鶡冠，虎文單衣。襄邑歲獻織成虎文云。鶡者，勇雉也，其鬪對一死乃止，故趙武靈王以表武士，秦施之焉。<sup>46</sup>

《晉書·輿服志》載武冠為左右侍臣，如侍中、常侍，以及諸將軍武官通用的冠：

武冠，一名武弁，一名大冠，一名繁冠，一名建冠，一名籠冠，即古之惠文冠。或曰趙惠文王所造，因以為名。亦云，惠者蟬也，其冠文輕細如蟬翼，故名惠文。或云，齊人見千歲涸澤之神，名曰慶忌，冠大冠，乘小車，好疾馳，因象其冠而服焉。漢幸臣閼孺為侍中，皆服大冠。天子元服亦先加大冠，左右侍臣及諸將軍武官通服之。侍中、常侍則加金璫，附蟬為飾，插以貂毛，黃金為竿，侍中插左，常侍插右。胡廣曰：“昔趙武靈王為胡服，以金貂飾首。秦滅趙，以其君冠賜侍臣。”應劭漢官云：“說者以為金取剛強，百鍊不耗。蟬居高飲清，口在掖下。貂內勁悍而外柔縟。”又以蟬取清高飲露而不食，貂則紫蔚柔潤而毛采不彰灼，金則貴其實瑩，於義亦有所取。或以為北土多寒，胡人常以貂皮溫額，後世效此，遂以附冠。

漢貂用赤黑色，王莽用黃貂，各附服色所尚也。

鶡冠，加雙鶡尾，豎插兩邊。鶡，鳥名也，形類鶡而微黑，性果勇，其鬪到死乃止。上黨貢之，趙武靈王以表顯壯士。至秦漢，猶施之武人。<sup>47</sup>

《南齊書》卷一七《輿服志》：

武冠，侍臣加貂蟬，餘軍校武職、黃門、散騎、太子中庶子、二率、朝散、都尉，皆冠之。唯武騎虎賁服文衣，插雉尾於武冠上。

史臣曰：應劭漢官釋附蟬，及司馬彪志並不見侍中與常侍有異，唯言左右珥貂而已。案項氏說云“漢侍中蟬，刻為蟬像，常侍但為璫而不蟬”，未詳何代所改也。

三臺五省二品文官，皆簪白筆。王公五等及武官不簪，加內侍乃簪。

《隋書》卷一一《禮儀志六》：

武冠，一名武弁，一名大冠，一名繁冠，一名建冠，今人名曰籠冠，即古惠文冠也。天子元服，亦先加大冠。今左右侍臣及諸將軍武官通服之。侍中常侍，則加金璫附蟬焉，插以貂尾，黃金為飾云。

鶡冠，猶大冠也，加雙鶡尾，豎插兩邊，故以名焉。武賁中郎將、羽林監、節騎郎，在陛列及鹵簿者服之。<sup>48</sup>

直到唐代，雖通稱“武弁”，佩戴範圍較晉代還有所擴大，是流內九品以上武官所佩戴的冠：

武弁，平巾幘，侍中、中書令則加貂蟬，侍左者左珥，侍右者右珥。皆武官



圖 10. 沂南漢墓畫像石中戴進賢冠的文吏

及門下、中書、殿中、內侍省、天策上將府、諸衛領軍武侯監門、領左右太子諸坊諸率及鎮戍流內九品以上服之。其親王府佐九品以上，亦準此。<sup>49</sup>

從以上漢、晉、唐的傳世文獻來看，每個朝代基本沿襲了前代的冠服制，在禮儀制度上越來越細化。而且，由於南北朝時期文武分途，又分流內流外，因此，對文武各品所佩戴冠帶的冠制禮儀制度越來越複雜、越來越嚴格，但是冠的形態並沒有發生重大的變化。

#### 4. 對貂蟬、瓔珞、雲母等冠飾的規定

關於貂尾、金璫等冠飾，最早見於《續漢書·輿服志》的記載，佩戴於侍中、中常侍的冠前，標示其官職等級，“侍中、中常侍加黃金璫，附蟬為文，貂尾為飾”<sup>50</sup>，《晉書·輿服志》也載“武冠……左右侍臣及諸將軍武官通服之。侍中、常侍則加金璫，附蟬為飾，插以貂毛，黃金為竿，侍中插左，常侍插右。”<sup>51</sup>《隋書》卷一二《禮儀志》：

簪導，案釋名云：“簪，建也，所以建冠於髮也。一日筭。筭，係也，所以拘冠使不墜也。導所以導攔鬢髮，使入巾幘之裏也。”今依周禮，天子以玉筭，而導亦如之。又史記曰：“平原君誇楚，為玳瑁簪。”班固與弟書云：“今遣仲升以黑犀簪。”士燮集云：“遣功曹史貢皇太子通天犀導。”故知天子獨得用玉，降此通用玳瑁及犀。今並準是，唯弁用白牙筭導焉。

貂蟬，案漢官：“侍內金蟬左貂，金取剛固，蟬取高潔也。”董巴志曰：“內常侍，右貂金璫，銀附蟬，內書令亦同此。”今宦者去貂，內史令金蟬右貂，納言金蟬左貂。<sup>52</sup>開皇時，加散騎常侍在門下者，皆有貂蟬，至是罷之。唯加常侍聘外國者，特給貂蟬，還則輸納於內省。

白筆，案徐氏雜注云：“古者貴賤皆執笏，有事則書之，故常簪筆。今之白筆，是遺象也。”魏略曰：“明帝時大會而史簪筆。”今文官七品已上，通珥之。武職雖貴，皆不珥也。

纓，案儀禮曰：“天子朱纓，諸侯丹組纓。”今冕，天子已下皆朱纓。又尉繚子曰：“天子玄纓，諸侯素纓。”別尊卑也。今不用素，並從冠色焉。<sup>53</sup>

對武冠中貂璫的冠帶，各朝有明確規定：“（劉）宋興以來，王公貴臣加侍中、散騎常侍，乃得服貂璫也。”至隋朝對冠帶貂、蟬，有了更嚴格的規定。

而關於白筆，我們並不太清楚中古時期白筆的材質和製作方法。而在後世宋代，白筆仍保留在冠上，又稱為“立筆”。《宋史·輿服志四》載：“立筆，古人臣簪筆之遺象。其制削竹為幹，裹以緋羅，以黃絲為毫，拓以銀縷葉，插於冠後”，其中明確了立筆的原材料為竹，在其外裹緋羅，而以黃絲為毫。

## 傳說與歷史

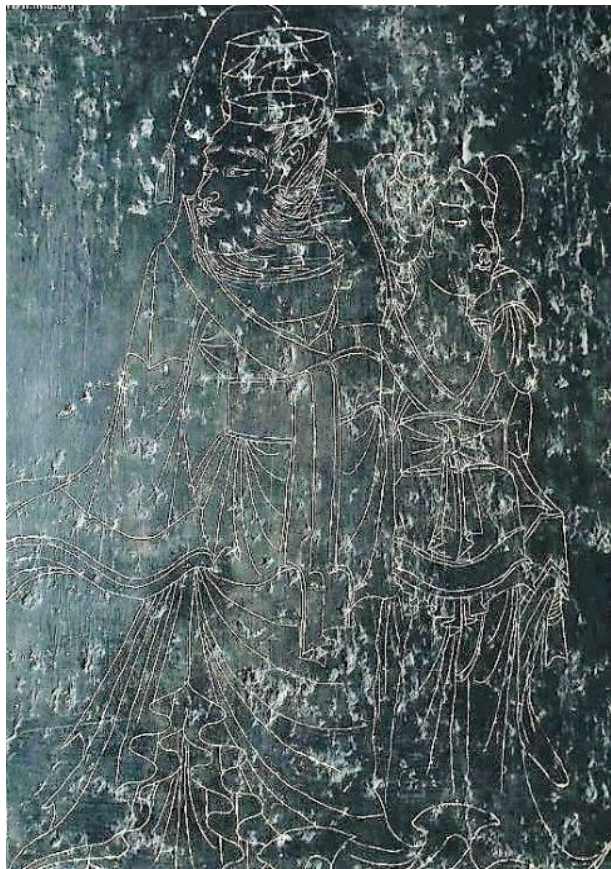


圖 11. 北魏寧懋石室壁畫人物（左側）

對於帝后冠服制中所需要的珍貴、稀有的原材料及用品，均為禁物：

山鹿、豹、柱狔、白狔、施毛狐白領、黃豹、斑白鼯子、渠搜裘、步搖、八鑲、蔽結、多服蟬、明中、櫞白，又諸織成衣帽、錦帳、純金銀器、雲母從廣一寸以上物者，皆為禁物。<sup>54</sup>

以上材料中特意指出雲母從廣一寸以上者，也屬於帝后專用，為禁物。

### （二）陶俑、畫像磚、石棺上所見的冠

#### 1. 陶俑、石刻畫像中的進賢冠

進賢冠是由“顏題”“介幘”“梁”“展筓”“耳”“纓”六部分組成。關於這些部分，



圖 12. 北魏寧懋石室壁畫人物（中間）

黃能馥在《中國服飾史》中認為：“幘類似帕首的樣子，開始只把鬢髮包裹，不使下垂，漢代在額前加了一個帽圈，其名稱為‘顏題’，與後腦三角狀耳相接。巾是覆在頂上，使原來的空頂變成了‘屋’後來高起部分呈介字形屋頂狀的稱為‘介幘’”。“梁”位於“顏題”之上的高聳部分，這是顯示等級的關鍵部分，“梁”與“耳”相接的斜俎形為“展筓”；“纓”是固定於冠上繫於脖頸上的繩綫。

在山東沂南北寨漢墓出土的《簪筆奏事官吏石刻畫像》中有戴進賢冠耳插簪筆的官吏形象。（圖 10）<sup>55</sup>對這種進賢冠插簪筆的形制，沈從文在《中國古代服飾研究》中認為：“戴梁冠，衣大袖袍服，腰間繫個帶鞘的小削，近漢代常見的簪筆奏事官吏石刻畫像式樣。惟耳間簪筆特別明確，是目前僅見的材料。簪筆是漢



圖 13. 北魏寧懋石室壁畫人物線描圖（鄒清泉手繪）



圖 14. 山西太原北齊婁睿墓壁畫中的金蟬貂尾

代一種制度，官吏奏事必須書寫於奏牘上，筆無擱處即插頭上耳邊一側，本出於實際應用，後來才成為官制具文，限於御史或文官才用。”簪筆圖像的出現，又為進賢冠的搭配多了一種方式。

進賢冠的這種形制，在現藏於湖南省博物館的西晉青釉對坐書寫俑中可以看到，兩個對坐書寫的文人所戴的冠飾就是進賢冠。

## 2. 北朝石棺上所見的冠及冠飾

在被稱為中國北朝美術史“經典作品”的北魏寧懋石室中，<sup>56</sup> 其外部後壁描畫了三組男子和侍女的圖畫，沈從文先生在描述寧懋石室外部後壁圖左（圖 11）和圖中（圖 12）兩個男子時，認為“均為貴族或高級文官形象，衣大袖朝服，胸前曲領雍頸，要不緊纏鞞革，腳下着笏頭履，頭着漢式平巾幘，外加北魏遷都洛陽以後力求漢化而特制定型的圓頂漆紗籠冠，且由後腦聳起一個釣竿式東西，由冠頂繞到前額，下垂一纓穗狀裝飾，似應名叫“垂筆”，

## 傳說與歷史

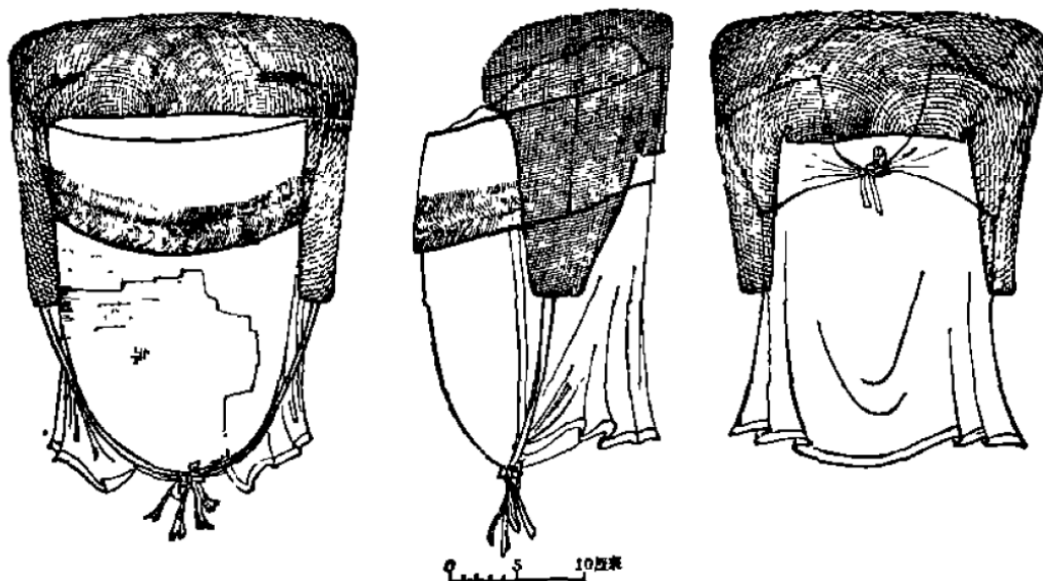


圖 15. 甘肅武威磨咀子 62 號墓男屍漆蠶籠巾內罩短耳屋形冠復原圖



圖 16. 山東青島土山屯墓群西漢墓 M147 出土武弁（M147:12）

本於漢代簪筆制度。”<sup>57</sup>而圖右的男子冠飾貂尾，據上引文獻記載，冠飾貂尾始於趙武靈王，“趙武靈王效胡服，以金璫飾首，前插貂尾，為貴職。秦滅趙，以其君冠賜近臣”，按照晉制，“侍中、常侍則加金璫，附蟬為飾，插以貂毛，黃金為竿，侍中插左，常侍插右”。此男子貂尾插於冠右，故此人應為常侍一類的官員。北魏開國之時，道武帝拓跋珪天興元年（398 年）十二月，“置八部大夫、散騎常侍、待詔等官……常侍待詔侍值左右，出入王命”。在孝文帝二十三年職令中，散騎常侍為從三品，員外散騎常侍為第五品上階。由是觀之，北魏時期的常侍是極為尊貴的職銜。但寧懋一生，歷官起部曹□事郎、山陵軍將、橫野將軍、甄

官主簿，均為較低職銜，鄒清泉先生認為，“寧懋”石室外部後壁之貂尾人物表現的顯然並非寧懋。<sup>58</sup>而在山西太原北齊婁睿墓壁畫中也出現了金蟬貂尾的形象，不過，其金蟬部分並沒有着力刻劃（圖 14）<sup>59</sup>。

另外，寧懋石室石刻中還有着魚鱗甲、執戟盾武士石刻畫，沈從文先生在《中國古代服飾研究》中認為“武士衣甲細部刻劃完整，頭上着巾子而插鵓尾，是古代畫刻中表現鵓尾應用特別具體的一例”<sup>60</sup>。

### （三）出土的漢唐冠實物資料

#### 1. 漆纒紗冠

1973 年長沙馬王堆三號漢墓出土了一頂漆纒紗冠，墓主人為第一代軟侯利蒼之子，生前曾是一位帶兵的將領。長 24.4 厘米、寬 26 厘米、垂翅長 8 厘米。漆纒冠出土時放在槨室北邊箱的油彩長方形漆奩中。冠為絲線編織而成，外形呈簸箕狀，兩側有護耳，護耳下端各有一用於繫纓的小圓孔。表面髹黑漆，外觀堅挺，便於着戴。這是我國迄今發現的保存最好、年

代最早的一件漆纚冠。根據學者考證，漆纚紗冠的編織工藝可能有兩種方法：一種是織工先將左斜經線和右斜經線分成兩組開合交替一上一下編織而成；另一種是利用織紗羅的織機織造。織物編好後，當將其斜覆在冠模型上，輾壓出初具輪廓的帽型，再加嵌固定線，然後在經緯線上反復地塗刷生漆，這種輾壓出的弧形放射線更加固定牢實。據古文獻記載，漆纚冠在西周即已出現，當時用細麻線編織後，塗上生漆。戰國晚期至西漢初期改用生絲編結後再塗上生漆，由於它編成亮地顯方孔，如同絲織物的平紋紗，漢代稱其為“纚”。

甘肅武威磨咀子 62 號新莽墓中的男屍，頭戴漆纚籠巾，內罩短耳屋形冠。（圖 15）邊緣裹竹圈，內有巾噴抹額，抹額係由四層平紋方孔紗粘合後模壓成人字紋，塗成紅色。身穿紅絹襌衫，腰繫帶，有蜺首形銅帶鉤。內穿絲綿襦兩層，已朽。足穿革履。背部置式盤一件，頭左置鏡囊，右腿部有八棱形玉器一件，身右側置鐵刀一柄，腰以下兩側近手部各有絲絹飾握手一件。口內含玉蟬和菱形玉片各一件。同一地點的 42 號墓男屍頭戴漆纚菱孔紋的冠，周圍一圈裹細竹筋，頭頂另設一竹圈架，上搭細片一條，像是漢代的進賢冠。<sup>61</sup>

在 2016 年 5 月至 2017 年 11 月發掘的青島土山屯墓群的西漢墓 M147 中，也出土了一件類似的冠（M 147:12）。（圖 16）據《發掘簡報》介紹，“武弁一件。戴於墓主人頭部。細紗布製成，呈網紋狀，紗上塗漆，冠邊緣和頂部以細竹筋支撐，形制與馬王堆 3 號西漢墓和武威磨咀子 62 號新莽墓出土的武弁形制類似，大概是漆紗弁之類的武弁。出水時緊貼墓主人頭髮，殘朽較甚。”<sup>62</sup>發掘者根據青島土山屯墓群 M147 出土錢幣僅見五銖錢，不見大泉五十等新莽錢，棺內隨葬的文書牘上有“元壽二年”及“元壽二年十一月”等上計文書，推測 M147 墓主人的死亡及入葬時間，可能就在“元壽二年十一月”（前 1 年 12 月）之後不久。據隨葬衣物疏及銅、玉章印，墓主人應為堂邑令劉賜，為漢朝劉氏宗親。<sup>63</sup>

## 2. 出土的金璫

根據耿朔統計的《三國兩晉南北朝墓葬出土冠飾材料》表，以及周文對考古出土的金璫的研究，<sup>64</sup>目前在朝陽、敦煌、南京等 11 個地點出土了金璫。（圖 17）<sup>65</sup>孫機先生對自漢到唐進賢冠、武弁大冠這兩種主要冠式的形制及演變做了詳盡的論述，在“籠冠與貂、蟬”一節中，專門對附蟬金璫進行了說明。<sup>66</sup>2013 年，韋正先生從已出土的金璫、步搖，考察了二者的關係以及與墓主性別的關係，認為金璫不限於宮廷女官，還應該為朝廷命婦所着。步搖為高等級官員妻屬、公主至皇后通服的朝服之冠飾，這是以上墓葬中部分金璫為步搖構件的原因所在。<sup>67</sup>周文的碩士論文中，認為金璫作為一種冠飾，不僅是侍中、散騎常侍生前所佩戴表示地位的等級之物，也是其生後帶入墓中隨葬，表示身份的標誌之物。因此，蟬紋金璫不只是普通的裝飾物，而是具有政治內涵的輿服制度的重要組成部分。<sup>68</sup>筆者認同周文的觀點，認為蟬紋金璫不僅是侍中、散騎常侍用佩戴，以示其身份地位的標誌性物品，其死後也會帶入墓葬中。尤其是南京大學北園出土的這四件金璫，（圖 18）<sup>69</sup>蔣贊初先生對其所作補充說明中，認為這四件金飾片應為冠飾，由於是一組四件，推測是位於籠冠四周，分列於前、後、左、右，以璫紋金擋為首的成套冠飾。<sup>70</sup>而關於這座墓的墓主人，發掘簡報根據甬道中設有兩道門推測，該墓是東晉前期的帝王陵墓。

## 3. 初唐墓出土的三梁冠

據《唐昭陵李勣（徐茂公）墓清理簡報》，1971 年陝西禮泉唐代李勣墓出土的三梁冠，雖然冠體織物已經腐朽，但冠體的結構依然清晰可辨。這頂冠是用很薄的鍍金銅葉作骨架，以很薄的黑色皮革張形。皮革之外，再貼上用薄皮革鏤空的蔓草花飾。頂部有三道鍍金銅梁，兩側有對稱的三對中空的鍍金花趺。很明顯，上面一對中空的花趺、是貫簪導的，簪導貫花趺，穿髮髻，遂將冠固定在頭上。下面兩對中空花趺，前邊一對穿上帶子繫在顎下；後邊一

## 傳說與歷史



圖 17. 遼寧北票北燕馮素弗墓出土的金蟬璫

對繫上絲綬，在腦後打結垂於背後。這樣，冠便很牢固地戴在頭上。冠的後邊下沿，開一方孔，將帽沿破開，方孔外蓋銅頁，用以適量地調節冠徑。<sup>71</sup>

從出土的文物上看唐代的進賢冠與漢代的進賢冠相比，在設計上少了直線而多了弧線，造型更為整體。

### 四、百濟和中古中國冠、冠飾及冠制比較

#### （一）材質、形態

到目前為止，我們看到的中古時期男子冠保存較為完整的，數量極為稀少，僅以上例舉的長沙馬王堆漢墓出土的西漢漆纚紗冠、武威磨咀子出土的新莽漆纚籠巾內罩短耳屋形冠、青島土山屯劉賜墓出土武弁以及禮泉李勣墓出土的三梁進德冠四種，這與中國中古時期製作冠的材質有關。長沙馬王堆漢墓出土的西漢漆纚紗冠因為用生漆多次塗抹於絲線上，本身具有定型、防腐防蟲的功效，因此在密閉絕氧的環境下能保存下來；武威磨咀子漆纚籠巾因為處於乾燥環境下，而李勣墓中三梁進德冠的骨



圖 18. 南京大學北園出土東晉金璫

架為鎏金銅葉才得以保存。而沒有能完整保存的主要原因是中古中國的冠的主幹材料不是金屬，可能為竹子和絲織品。在湖北江陵鳳凰山 168 號西漢墓中，也出土了兩件紗冠，出於內、外棺之間的東部，保存很差。經復原，冠為長方袋狀，頂部呈方形，高 13 厘米、寬 18 厘米。冠兩側繫有寬約 3 厘米的紗帶，帶上有三個結。冠面和冠裡由二種不同經緯密度的紗縫合而成。冠面是一種經線極細的縐紗，經緯密度為 50×30 根 / 平方厘米；冠裡為經緯絲加拈，密度稀疏呈方孔的平紋組織，經緯密度為 25-30×22 根 / 平方厘米。簡五三記“冠二枚在棺中”，當指此二件。此墓下葬於漢文帝十三年（前 167 年），墓主名遂，江陵市陽里人，生前為五大夫（第九級爵），但不知其具體官職。冠的材質主要是紗，惜未見紗冠的照片。<sup>72</sup> 在《續漢書》《晉書》《宋書》《南齊書》《隋書》的《輿服志》中僅提到獬豸冠為“鐵柱卷”，表明其意義為“言其厲直不曲撓”；“建華冠，以鐵為柱卷，貫大銅珠九枚，制似縷鹿”。其他各種冠，如“方山冠，似進賢，以五采縠為之”<sup>73</sup>，何謂“縠”，《說文》細縛也，《玉篇》紗縠也，《周禮》疏：“輕者為紗，縐者為縠”，質地輕薄纖細透亮、表面起皺的平紋絲織物為

穀。大多數的冠以絲織物而成，絲織物脆弱易氧化，多不易保存。

而百濟的冠多以金銅為骨架，或通體為金銅，其內飾以絲織品或白樺皮，以便佩戴時的舒適。其冠心為鐵製，周圍再用絲織品圍裹，因此在墓葬出土的冠及其冠飾，金屬部分保存下來，而絲織品腐爛，只殘留下些許痕跡附着在金屬上，僅在顯微鏡下可見絲織物的纖維。

在形態上看，百濟金銅冠帽上，還有四個可以明顯看到受鉢，即公州水村里Ⅱ地點4號石室墓出土金銅帽冠、益山笠店里1號墓出土金銅帽冠、高興吉頭里雁洞古墳出土金銅帽冠、天安龍院里9號石槨墓出土金銅帽冠。一部分韓國學者認為受鉢是因為佛教思想的影響；而從寧懋石室的人物刻畫像看，筆者認為它的形態更像中國冠上的白筆（沈從文先生謂之垂筆），不過其末端不成筆毫型。而被稱為“左右立飾”的，更像《周書》中所言及的“冠兩廂加翅”。

## （二）金銅冠帽內飾白樺樹皮

尹世英《對古墳出土冠帽類的異論》在論述加耶梁山夫婦塚中的白樺樹皮製冠帽時，認為考慮到白樺樹皮的堅固性、忍久性、縮小性，只能用一次，很難把它看成是生存時的冠。並不是生前所戴，而是死後為陪葬製作的陪葬品。<sup>74</sup>而且韓國學者對瑞山富長里5號墓出土金銅帽冠內飾白樺皮並沒有太多關注，或從樹木崇拜着眼。

筆者不同意以上這樣的觀點。從實用性的角度來說，樺樹皮製品憑藉樺樹皮獨有的特質：防水、隔涼、隔熱、透氣、防腐、殺菌、柔軟、光滑、紋理細膩，而且各層紋理、色澤各不相同，既可剪裁、縫製，也可精巧的咬合，尤其可在上面雕繪各式圖案。現在東北的赫哲族、鄂溫克族等北方民族，生活中仍多用白樺樹皮製作各種生活器具。

而且，在《隋書》和《北史》明確記載“又北行千里至鉢室韋，依胡布山而住，人眾多北室韋，不知為幾部落。用樺皮蓋屋，其餘同北室韋”<sup>75</sup>，鉢室韋人用樺皮蓋屋。

太建五年，陳朝北伐，蕭摩訶隨都督吳明徹濟江攻秦郡。當時北齊軍隊中有西域胡，“妙於弓矢，弦無虛發，眾軍尤憚之。明徹乃召降人有識胡者，云胡著絳衣，樺皮裝弓，兩端骨弭。”<sup>76</sup>西域胡人用樺樹皮來裝備弓箭。

唐代，地處我國西北地方的駁馬人、突厥人、拔悉彌人、結骨人用樺樹皮蓋屋，戴樺樹皮帽。“又有駁馬者，或曰弊刺，曰遏羅支，直突厥之北，距京師萬四千里。隨水草，然喜居山，勝兵三萬。地常積雪，木不彫。以馬耕田，馬色皆駁，因以名國云。北極於海，雖畜馬而不乘，資湮酪以食。好與結骨戰，人貌多似結骨，而語不相通。皆薊髮，樺皮帽。構木類井幹，覆樺為室。”<sup>77</sup>拔悉彌，又名弊刺國，有三千餘戶，擅長射獵，“在北庭北海南，結骨東南，依山散居……其所居即以樺皮為舍。丈夫翦髮，樺皮為帽。”<sup>78</sup>

因此，從歷史時期東北民族的生活習性來看，早在南北朝時期，便有王朝的史書記載了他們使用白樺樹皮的情況，實際的使用時間可能比這個還更早。百濟王室和官僚階層使用白樺樹皮來做金銅冠帽的內襯，並不是因陋就簡，或者因為是陪葬品，而是因物制宜。這一點和中國使用竹子來製作冠的骨架以及白筆的主幹，如出一轍。

## （三）金璫的身份標誌性

中古中國在對武冠中貂璫的佩戴，各朝有明確規定：“（劉）宋興以來，王公貴臣加侍中、散騎常侍，乃得服貂璫也。”至隋朝對冠帶貂、蟬，有了更嚴格的規定。周文的研究認為，“金璫作為一種冠飾，不僅是侍中、散騎常侍生前所佩戴表示地位的等級之物，也是其身後帶入墓中隨葬，表示身份的標誌之物。因此，蟬紋

## 傳說與歷史

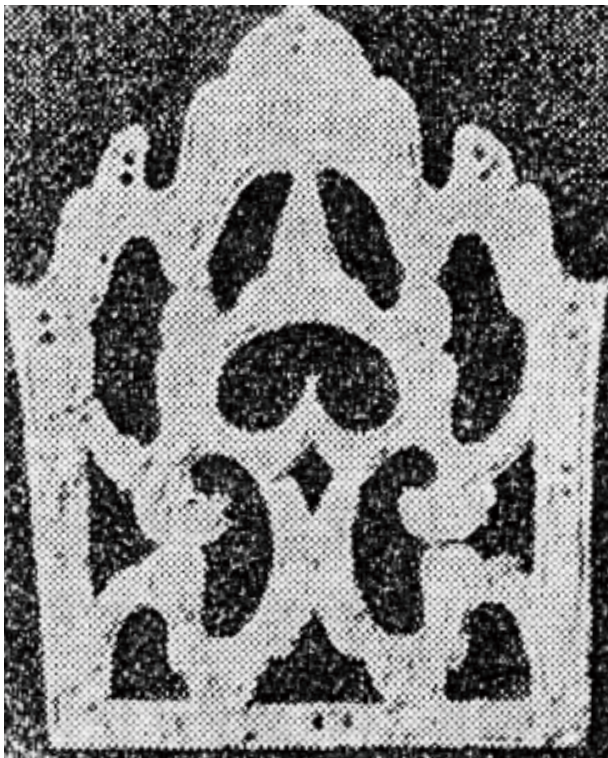


圖 19. 陵山里中上塚出土的金銅冠裝飾

金璫不只是普通的裝飾物，而是具有政治內涵的輿服制度的重要組成部分。”<sup>79</sup> 在扶餘陵山里中上塚墓主人頭部出土了金銅製作的紋樣冠飾，高 8.7 厘米，最寬的地方 6.8 厘米。關野貞認為這個寶冠上的飾金具的紋樣從漢式雲紋變化而來，其樣式與日本法隆寺玉蟲廚子和飛鳥時代施在佛像上的飾金具的透雕模樣一致。<sup>80</sup> 박선희 在論文中並沒有指明這一冠飾為金璫，只是介紹說是它金銅製作的有紋樣的冠飾，冠裝飾的邊框上有兩個孔，推測是附着在冠上的裝飾，並從梁《職貢圖》中穿着武陵王和聖王在位時期服飾的百濟使臣的冠帽上兩旁沒有插冠裝飾以及水村里、富長里、安東古墳等地出土的金銅冠全部前後插有冠飾推測，武寧王佩戴的烏羅冠的用金製造的冠裝飾插在前後。<sup>81</sup> 從這個冠飾的紋樣來看，其紋樣抽象，雖然不是蟬紋或龍、鹿等動物紋樣，而從形制、材質看，它與中國中古早期的金璫相類似，顯示其墓主人生前的身份很高。（圖 19）

尹世英在《對古墳出土冠帽類的異論》中例舉了慶山林塘洞古墳的金銅冠主人，經過牙齒鑑定，判斷為五歲；由此她認為古墳出土的金冠、金銅冠、金銅冠帽和冠飾與其說是最高統治者及其家族的日常用、儀式用的冠，還不如將它們解釋成為了慰藉死者的靈魂，出於咒術的目的而厚葬的陪葬品。<sup>82</sup>

在中國山東臨沂洗砚池 M1 號墓東墓室出土了五件蟬紋金璫，西墓室出土四件蟬紋金璫。經張學鋒先生判斷，東室葬的是兩歲多的琅邪悼王司馬煥及其冥婚者，M1 西室葬的是六至七歲的琅邪哀王司馬安國。<sup>83</sup> 他們雖然年紀小，但生前均封為王，而侍中、散騎常侍這兩個職號，是皇太子以外的諸皇子必有的，而且，按照晉朝禮制，“諸王加官者，自服其官之冠服”，因此，在其葬儀中使用與侍中相匹配的蟬紋金璫。而慶山林塘洞古墳的金銅冠主人，雖然也才五歲，享受了極高的禮遇，其金銅冠便是他那個級別的官員或王室所佩戴的。

#### （四）出土黑釉雞首壺的百濟、中國墓葬中的墓主人

在表一《漢城、熊津都邑時期百濟金銅冠資料》中，我們可以看到出土金銅冠帽的天安龍院里 9 號石槨墓中還出土了黑釉雞首壺、黑色磨研陶器；公州水村里 II 地點 1 號墓還出土了青瓷有蓋四耳壺；公州水村里 II 地點 4 號墓出土了黑釉雞首壺、青瓷盃；益山笠店里 1 號墓還出土了青瓷四耳壺。另外，出土了金花冠飾的武寧王陵中也出土了黑釉雞首壺。

魏晉南北朝時期，中國南方地區多有雞首壺出土。徐哲從中國雞首壺出土的紀年墓來判斷其年代，根據雞首壺的自身演變特徵，分為六期：第一期，為初創發展時期，其年代為東吳中—西晉晚期；第二期，為繁榮時期，其年代為東晉時期；第三期，為雞首壺在南方的衰落時期，其年代為南朝宋、齊時期；第四期，為歷史轉折時期，其年代為南梁以後及北朝北魏晚期；第五期，為再度繁榮時期，其年代為

北齊、北周時期；第六期，為衰落、逐漸消失時期，其年代為北周末期—隋。<sup>84</sup> 比較其器型，百濟出土的三個黑釉雞首壺確定無疑是中國南方窯系統生產製作的。關於龍院里9號出土黑釉雞首壺，1999年李南夷在《古墳出土黑釉雞首壺的編年位置》一文中，通過對比中國杭州老和山、南京謝氏墓出土的黑釉雞首壺，認為龍院里9號墓出土的雞首壺為東晉時期的德清窯所產，時間大概在四世紀中、後半期到五世紀初期，他判斷大概在400年左右。<sup>85</sup> 2006年，趙胤宰認為其為浙江德清窯所產。<sup>86</sup> 德清窯遺址位於今浙江省德清縣境內，所燒造的精良黑瓷別具一格，成為當時頗具聲譽的特殊瓷窯，同時兼燒青瓷。黑釉和青釉雖都以氧化鐵為着色劑，但黑釉中氧化鐵的含量比青釉中高，達到6-8%。東晉黑釉瓷以浙江德清窯為代表。常見的器物除雞頭壺外，尚見有碗、鉢、盤、罐、盤口壺等日用器皿。其燒造歷史較短，大抵在東晉至南朝早期的一百多年間。

從墓葬形態來看，公州水村里Ⅱ地點4號墓和益山笠店里1號墓，均為橫穴石室墓。關於百濟的墓葬，根據日本學者的研究，其早期（漢城時期，三世紀至五世紀晚期）的墓葬形制，三世紀末至四世紀，主要為豎穴土坑墓、甕棺墓和積石墓三種，其中積石墓受高句麗墓葬形式的影響明顯。進入五世紀以後，出現了橫穴石室墓。所謂“橫穴”，是相對豎穴而言的，即在墓室的一側設置墓門、甬道，將棺木移至墓室。<sup>87</sup> 而這一時期也正是百濟與中國南方王朝交通關係良好且密切的時期。

另外，除武寧王墓為百濟國王的陵墓外，以上金銅帽冠和中國陶瓷器共同出土的墓皆為大型墓葬，並形成以大型墓為中心的一處墓葬群。由此，我們揣測墓主絕不是一般官僚。從這些墓葬的規模和出土遺物觀察，不僅出有中國陶瓷器，還出土了相當多數量的百濟的典型隨葬器物。其中，部分大型墓葬還出土了等級較高的武器和陶器的組合，並有極為講究的墓葬建築結構。由此我們可以看出這些墓主不僅是地方權貴，而且和百濟王室之間有密切的政

治關係，《梁書》所載“號所治城曰固麻，謂邑曰檐魯，如中國之言郡縣也。其國有二十二檐魯，皆以子弟宗族分據之”，可能這些處於公州、天安、益山等非都城地區的墓主人，生前便是邑的管理者，本身便為王室宗族。這些東晉的黑釉雞首壺、青瓷壺通過與中國的朝貢，從中國或被賜予或被交易至百濟，<sup>88</sup> 成為百濟王室或地方權貴們的專用品。成正鏞先生便認為百濟墓葬中出土的中國陶瓷，尤其是黑釉雞首壺，主要是通過集團性的政治外交活動被運來的。這一事實說明當時百濟的上層階級將中國陶瓷視作象徵身份地位的“威勢品”。<sup>89</sup>

同時，出土黑釉雞首壺和金冠飾的中國南朝墓葬的墓主人，同樣也是中國王朝的權貴階層。如南京郭家山M12同時出土了瓷盤口壺、各種瓷盤以及金璫兩件。一件圭形，背面以齒形卡扣包薄金片及銅片，焊接粟狀小金粒，間以幾何形鏤孔。另一件編號為M12:13，尖首，弧肩，斜邊，平底，銅片中部有一圓形穿孔。飾蟬形，頭、腹、翼鏤空。寬4.2厘米，高4.35厘米，其墓主便是東晉散騎常侍、新建開國侯溫式之，他是東晉初期名臣溫嶠之子。

綜上所述，中國源的文獻史料對於百濟冠服制度的記載相當有限。從曹魏、晉、宋、齊、北魏、北周、隋、唐的官品與服色配套發展的進程來看，《三國史記》中所記百濟比較完備的官品冠服制可能到七世紀初期，即隋末唐初時期才形成。出土的多件百濟金銅冠帽、銀花冠飾、鐵製冠心彌補了傳世文獻對百濟冠服制度記載的不足，而中國的情況與此相反，幾乎少有中古時期完整的冠及冠飾出土。從武寧王陵出土的王的金冠飾中瓔珞環結處有補修的痕跡，彌勒寺址出土銀花冠飾和尺門里冠飾上也有修理過的痕跡，說明這些冠飾是生前佩戴的，而不是臨時製作的陪葬品。從百濟金銅帽冠中受鉢所處位置和形態來看，與中國中古冠中的“白筆（或垂筆）”的形態有異曲同工之妙，其“左右立飾”更像《周書》中言及的“冠兩廂加翅”。從歷史時期東北民族的生活習性來看，早在南北朝時期，便有王朝的史書記載他

## 傳說與歷史

們使用白樺樹皮的情況，百濟王室和官僚階層使用白樺樹皮做金銅冠帽的內飾，並不是因陋就簡，或者因為其為陪葬品，而是因物制宜，這一點和中國使用竹子製作冠的骨架以及白筆的主幹，如出一轍。陵山里中上塚出土的金銅冠裝飾與中國中古早期墓葬出土的金璫類型相近，由此可見其主人地位很高。除武寧王墓為百濟國王的陵墓外，金銅帽冠和中國陶瓷器一起出土的墓皆為大型墓葬，並形成以其為中心的一處墓葬群。由此，我們揣測墓主絕不是一般官僚，不僅是地方權貴，而且和百濟王室之間有密切的政治關係，這些中國的黑釉雞首壺、青瓷壺通過冊封體系，或被賜予或被交易，從中國到百濟，成為百濟王室或地方權貴們的專用品。

（本文寫作過程中，北京大學金鐘希博士幫助查找了部分韓文資料，中央美術學院人文學院講師耿朔博士提供了中國出土冠的考古材料以及寶貴的修改意見，謹致謝忱！）

## 註釋：

- 戴衛紅：《百濟官品冠服制的創制：東亞視角下的百濟官品冠服制（一）》，《文化雜誌》總第108期，2020年第1期。
- 也有學者釋為“寧想”，參見曹汛《北魏寧想石室新考訂》，《中國建築史論匯刊》第4輯，2011年。此處承蒙耿朔先生指出，謹致謝忱。
- 沈從文：《漢石刻簪筆奏事官吏》《南北朝寧懋石棺刻綫各階層人物》《南北朝寧懋石室石刻武衛和貴族》，《中國古代服飾研究》，北京：商務印書館，2011年，第210、281-286頁。
- 孫機：《進賢冠與武弁大冠》，《中國古輿服論叢》（增訂本），北京：文物出版社，2001年，第161-183頁。
- 葉煒：《從冠服制度看南北朝隋唐之際的官吏分途》，《中國中古史研究》第1卷，北京：中華書局，2011年。
- 閻步克：《服周之冕——〈周禮〉六冕禮制的興衰變異》，北京：中華書局，2009年。
- 孫正軍：《製造土人皇帝——牛車、白紗帽與進賢冠》，《田餘慶先生九十華誕頌壽論文集》，北京：中華書局，2014年；後稍有修改收入《切偲集：首都師範大學歷史學院史學沙龍論文集（第一輯）》，上海：上海古籍出版社，2016年。
- 呂博：《頭飾背後的政治史：從“武家諸王樣”到“山子軍容頭”》，《歷史研究》2016年第4期，第28-44頁。
- 出土材料所見的百濟地方行政體制和職官制度的研究，參見戴衛紅：《百濟地方行政體制初探：以出土資料為中心》，《延邊大學學報》2017年第1期；戴衛紅：《出土材料所見百濟職官制度》，《社會科學戰線》2018年第2期。
- [韓]朴普鉉：《樹枝形立華飾冠型式分類試論》，載歷史教育學會：《歷史教育論集》，1986年第9輯；[韓]朴普鉉：《樹枝形立華飾冠的系統》，載嶺南考古學會：《嶺南考古學》1987年第4號；[韓]朴普鉉：《通過冠帽前立飾金具看積石木槨墳時代的社會組織》，古代研究會：《古代研究》第1、2輯，1988年；[韓]朴普鉉：《冠飾前立飾金具的陪葬樣相看地域差》，古代研究會：《古代研究》第4輯，1995年；[韓]朴普鉉：《從銀製冠飾看百濟對地方的支配及各種問題》，亞洲大學博物館：《科技考古研究》第5號，1999年。
- [韓]秦弘燮：《關於百濟、新羅冠帽、冠飾的二三問題》，檀國史學會：《史學志》第7輯，1973年，第1-34頁。
- [韓]李漢祥：《百濟金銅冠帽的製作和所有方式》，韓國古代史學會：《韓國古代史研究》第51輯，2008年。
- 이현상：《백제 금동관 원형복원을 위한 비교 연구》，《조형디자인연구》，第21輯，2018年，第175-193頁。
- [韓]李南爽：《百濟的冠制和冠飾：冠制、冠飾的政治意義考察》，公州大學校百濟文化研究所：《百濟文化》第20輯，1990年；《對百濟金銅冠帽出土墳墓的考察》，韓國古代史學會：《先史和古代》第26號，2007年；《百濟的冠帽、冠飾及地方統治體制》，高麗史學會：《韓國史學報》第33號，2008年。
- [韓]權兌遠：《百濟的冠帽系統考——以百濟的陶俑人物像為中心》，《史學志·朴武成博士華甲紀念論叢》，1982年，第547-575頁。
- 나용재：《百濟衣冠制의 정비시기 검토 - 銀花冠飾과 金銅冠帽을 중심으로》，《文學志》第53輯，2016.12。
- [韓]尹世英：《對古墳出土冠帽類的異論》，高麗大學民族研究所：《民族文化研究》第20輯，1987年，第182頁。
- 韓國國立公州博物館：《百濟의冠》，2011年。
- 宋成有：《百濟冠帶文化論》，《北大史學》第19輯，2014年，第190-218頁。
- 《舊唐書》卷一九九上《東夷傳·百濟》，北京：中華書局，1975年5月，第1版，第5329頁。
- 《新唐書》卷二二〇《東夷·百濟》，北京：中華書局，1975年2月，第1版，第6199頁。
- 《周書》卷四九《異域上·百濟傳》，北京：中華書局，1971年版，第886頁。
- 《梁書》卷五四《諸夷·東夷·百濟》，北京：中華書局，1973年5月，第1版，第805頁。
- 《周書》卷四九《異域上·百濟》，北京：中華書局，1971年版，第886-887頁。

25. 中國國家博物館編：《中國國家博物館館藏文物研究叢書·繪畫卷》“風俗畫”之“職貢圖卷”，上海：上海古籍出版社，2007年，第5、9頁。
26. 《中國美術全集·繪畫編1·原始社會至南北朝繪畫》，北京：人民美術出版社，1986年，第149頁圖九九、第56頁呂長生圖版說明。
27. 連冕：《宋摹梁元帝〈職貢圖〉與中古域外“冠服”》，《裝飾》2008年第12期。梁元帝蕭繹的《職貢圖》原本未能傳世，現在確認的四種摹本在使臣數量、容貌、題記內容等方面均有差異，致使研究者產生意見分歧。詳見金維諾：《職貢圖的時代與作者》，《文物》1960年第7期；岑仲勉：《現存職貢圖是梁元帝的原本嗎？》，《中山大學學報》1961年第3期；陳連慶：《輯本梁元帝〈職貢圖〉序》，《古籍整理研究學刊》1987年第3期；錢伯泉：《〈職貢圖〉與南北朝時期的西域》，《新疆社會科學》1988年第3期；王素：《梁元帝〈職貢圖〉新探》，《文物》1992年第2期；王素：《梁元帝〈職貢圖〉龜茲國使題記疏證》，《龜茲學研究》第5輯，烏魯木齊：新疆大學出版社，2012年，第145頁；莫瑩萍、府建明：《梁元帝〈職貢圖〉“倭國使”題記二題》，《北華大學學報》2016年第4期；林華東：《梁元帝蕭繹〈職貢圖〉闡釋》，《東方收藏》2018年第10期。
28. 圖片來源：台北故宮博物院藏，文物圖檔編號：K2A001379N00000000PAP。
29. 圖2來源於[韓]權兌遠：《百濟的冠帽系統考——以百濟的陶俑人物像為中心》，《史學志·樸武成博士華甲紀念論叢》，第560、569頁。
30. [韓]李漢祥：《百濟의金屬製冠文化》，韓國國立公州博物館：《百濟의冠》，2011年，第48-57頁。漢城都邑期（371-475年），熊津都邑期（475-538年），泗沘都邑期（538-660年）。
31. 韓國國立扶餘文化財研究所、國立公州博物館：《武寧王陵と東亜細亞文化：武寧王陵發掘30周年記念國際學術大會》，扶餘郡：國立扶餘文化財研究所，2001年。
32. 邵磊：《韓國百濟武寧王陵出土墓誌略論》，《蘇州文博論叢》2010年第1輯，第165頁。
33. 圖16由筆者攝於公州博物館。
34. [韓]朴允美：《百濟金銅冠及冠飾附着織物的種類及特性》，《百濟의冠》，第142-151頁。
35. 參見[韓]權兌遠：《百濟的冠帽系統考——以百濟的陶俑人物像為中心》，《史學志·樸武成博士華甲紀念論叢》，第572頁。
36. 閻步克先生認為秦漢冠服體制職事分類色彩已頗為明顯，即“不同冠服用於不同事務或人群”，詳見閻步克：《從爵本位到官本位——秦漢官僚品級結構研究》，第132-144頁。陳奕玲認為“當時的文武職事分類受到了秦漢身份等級分類的強大影響，這主要體現在公卿之職仍作為一種身份等級而存在，具體到冠服上則是公卿之職並不完全遵循‘文進賢，武武冠’的職事分類。”詳見陳奕玲：《漢晉南朝文武分途研究》，博士學位論文，北京大學，2012年，第46頁。
37. 《續漢書》志三〇《輿服下·進賢冠》，北京：中華書局，1973年版，第3666頁。
38. 《晉書》卷二五《輿服志》，北京：中華書局，1974年版，第766-767頁。
39. 孫正軍：《〈通典〉“晉太尉進賢三梁冠”小札》，《煙台大學學報（哲學社會科學版）》2014年第4期。
40. 《隋書》卷一一《禮儀志六》，北京：中華書局，1973年版，第233、240頁。
41. 《舊唐書》卷四五《輿服志》，北京：中華書局，1975年5月，第1版，第1930、1943頁。
42. 《續漢書》志三〇《輿服下·進賢冠》，北京：中華書局，1973年版，第3666頁。
43. 《晉書》卷二五《輿服志》，北京：中華書局，1974年版，第767頁。
44. 《隋書》卷一一《禮儀志六》，北京：中華書局，1973年版，第240-241頁。
45. 《舊唐書》卷四五《輿服志》，北京：中華書局，1975年5月，第1版，第1930、1943頁。
46. 《續漢書》志三〇《輿服下·進賢冠》，北京：中華書局，1973年版，第3668、3670頁。
47. 《晉書》卷二五《輿服志》，北京：中華書局，1974年版，第767-768、770頁。
48. 《隋書》卷一一《禮儀志六》，北京：中華書局，1973年版，第233-235頁。
49. 《舊唐書》卷四五《輿服志》，北京：中華書局，1975年5月，第1版，第1943頁。
50. 《後漢書》卷一二〇《輿服志》，北京：中華書局，1973年版，第3668頁。
51. 《晉書》卷二五《輿服志》，北京：中華書局，1974年版，第768頁。
52. 納言，職責為宣達帝命。北周時改侍中為納言，後又另置侍中為加官。至隋，文帝避父楊忠嫌名，凡“中”字皆不用，又將侍中改為納言。內史令，即中書令，隋改中書省為內史省，故名。
53. 《隋書》卷一二《禮儀志七》，北京：中華書局，1973年版，第271頁。
54. 《宋書》卷一八《禮志五》，北京：中華書局，1974年版，第518頁。
55. 圖片來源於沈從文《中國古代服飾研究》，第210頁，圖87：[漢]戴梁冠、袍服、簪筆奏事官吏石刻畫像（山東沂南漢墓出土）。
56. 關於寧懋石室的研究，請參見鄒清泉《圖像重組與主題再造——“寧懋”石室再研究》，《故宮博物院院刊》2014年第2期。

## 傳說與歷史

57. 沈從文：《中國古代服飾研究》，香港：商務印書館，2011年版，2018年3月重印，第287頁。
58. 鄒清泉：《圖像重組與主題再造——“寧懋”石室再研究》，《故宮博物院院刊》2014年第1期，第97-113頁。圖13的線描圖來自鄒清泉先生手繪。
59. 圖片14來源於孫機：《進賢冠與武弁大冠》圖12-14飾蟬璫之冠（孫先生註云：璫上的蟬被略去），《中國古輿服論叢》（增訂本），第177頁。
60. 沈從文：《中國古代服飾研究》，香港：商務印書館，2011年版，2018年3月重印，第286-287頁。
61. 甘肅省博物館：《武威磨咀子三座漢墓發掘簡報》，《文物》1972年，第9-21頁。圖15來源於此文第12頁。
62. 青島市文物保護考古研究所、黃島區博物館：《山東青島土山屯墓群四號封土與墓葬的發掘》，《考古學報》2019年第3期。圖16也來自於此文圖版五之九、武弁（M147:12）。
63. 青島市文物保護考古研究所、黃島區博物館：《山東青島土山屯墓群四號封土與墓葬的發掘》，第436頁。
64. 周文：《金璫冠飾研究》，碩士學位論文，南京大學，2014年。
65. 圖17來源於遼寧省文物考古研究所編：《三燕文物精粹》，瀋陽：遼寧人民出版社，2002年，第34頁，圖版7。
66. 孫機：《進賢冠與武弁大冠》，《中國古輿服論叢》（增訂本），第161-183頁。
67. 參見韋正《金璫與步搖——漢晉命婦冠飾試探》，《文物》2013年第5期。關於命婦的冠飾，《隋書》卷一一《禮儀志》：“內外命婦從五品已上，蔽髻，唯以鈿數花釵多少為品秩。二品已上金玉飾，三品已下金飾。內命婦、左右昭儀、三夫人視一品，假髻，九鈿，金章，紫綬，服褕翟，雙佩山玄玉。九嬪視三品，五鈿蔽髻，銀章，青綬，服鞠衣，佩水蒼玉。世婦視四品，三鈿，銀印，青綬，服展衣，無佩。八十一御女視五品，一鈿，銅印，墨綬，服祿衣。又有宮人女官服制，第二品七鈿蔽髻，服闕翟；三品五鈿，鞠衣；四品三鈿，展衣；五品一鈿，祿衣；六品祿衣；七品青紗公服。俱大首髻。八品、九品，俱青紗公服，偏髻髻。”《隋書·禮儀志》載皇后及其命婦的冠飾：“皇后首飾，花十二樹。皇太子妃，公主，王妃，三師、三公及公夫人，一品命婦，並九樹。侯夫人，二品命婦，並八樹。伯夫人，三品命婦，並七樹。子夫人，世婦及皇太子昭訓，四品已上官命婦，並六樹。男夫人，五品命婦，五樹。女御及皇太子良娣，三樹。”
68. 周文：《金璫冠飾研究》。
69. 圖18來源於洪銀興、蔣讚初編：《南京大學文物真品圖錄》，北京：科學出版社，2002年版。
70. 蔣贊初：《長江中下游歷史考古論文集》，北京：科學出版社，2000年版，第151頁。
71. 唐昭陵博物館：《唐昭陵李勣（徐茂公）墓清理簡報》，《考古與文物》2000年第3期。
72. 湖北省文物考古研究所（陳振裕執筆）：《江陵鳳凰山一六八號漢墓》，《考古學報》1993年第4期。
73. 《續漢書》卷三〇《輿服下·方山冠》，北京：中華書局，1973年版，第3668頁。
74. [韓]尹世英：《對古墳出土冠帽類的異論》，高麗大學民族研究所《民族文化研究》第20輯，1987年，第182頁。
75. 《北史》卷九四《室韋傳》，北京：中華書局，1974年，第3130頁。
76. 《陳書》卷三一《蕭摩訶傳》，北京：中華書局，1972年3月，第1版，第409-410頁。
77. 《新唐書》卷二一七下《回鶻下》，北京：中華書局，1975年版，第6146頁。
78. 《通典》卷二〇〇《邊防十六·北狄七·拔悉彌》，北京：中華書局，1988年12月，第1版，第5490頁。
79. 周文：《金璫冠飾研究》。
80. 關野貞認為它是寶冠上的飾金具它的紋樣從漢式雲紋變化而來，其樣式與日本法隆寺玉蟲廚子和飛鳥時代施在佛像上的飾金具的透雕模樣一致。參見[日]關野貞：《朝鮮的建築と藝術：朝鮮美術史·王陵里古墳》，東京：岩波書店，1941年，第48頁。
81. 박선희: 《백제 금관의 유형 추론과 관모장식》，《비교민속학》第35輯，2008年。圖19來源於本文第420頁。
82. [韓]尹世英：《對古墳出土冠帽類的異論》，高麗大學民族研究所《民族文化研究》第20輯，1987年，第184頁。
83. 張學鋒：《山東臨沂洗砚池晉墓墓主身份研究——以隨葬品的考察為中心》，原載《文史》2008年第1輯，亦收入其著《漢唐考古與歷史研究》，北京：三聯書店，2003年版，第327-345頁。
84. 許哲：《魏晉南北朝及隋時期雞首壺研究》，碩士學位論文，吉林大學，2013年。
85. [韓]李南爽：《古墳出土雞首壺的編年位置》，湖西考古學會《湖西考古學》創刊號，1999年8月，第121-135頁，後收入李南爽：《百濟墓制研究》，首爾：西京文化史，2002年，第四章“百濟古墳出土遺物”，第279-292頁。
86. 趙胤宰：《略論韓國百濟故地出土的中國陶瓷》，《故宮博物院院刊》2006年第2期，第88-156頁。
87. 轉引自張學鋒：《論江蘇連雲港“土墩石室”遺存的性質》，《漢唐考古與歷史研究》，第442-444頁。張文據[日]森浩一監修，東潮、田中俊明編：《韓國古代遺跡2百濟·加耶篇》第3章歸納，東京：中央公論社，1995年。
88. 林華東認為，今日韓國江原道原城郡富論面法泉里出土西晉時的中國越窯青瓷羊形燭台、清州出土東晉越窯青瓷雞首壺、忠清南道天原（安）郡城南面花城里出土的東晉越窯青瓷盤口壺、天安龍院里9號石槨墓出土東晉德清窯雞首壺、首爾石村洞8號土坑墓出土南朝時的越窯青瓷四繫罐，以及傳為黃海道出土的東晉時越窯青瓷虎子等，都是百濟與中國六朝王國友好文化交流的見證。詳見林華東《梁元帝蕭繹〈職貢圖〉闡釋》，《東方收藏》2018年第10期。
89. 成正鏞、李昌柱、周裕興：《中國六朝與韓國百濟的交流——以陶瓷器為中心》，《東南文化》2005年第1期，第27-28頁。



## 中華人民共和國成立前 嶺南疍民與地方民眾的經濟和族群關係

詹堅固 \*

**摘要** 疍民雖是浮家泛宅，但他們要受地方政府管轄，與當地社會發生千絲萬縷的聯繫，這種關係尤以經濟和族群為突出。疍民與地方民眾的經濟關係主要體現在兩方面，一是陸地上各種勢豪土棍對疍民的超經濟剝削：佔奪其生產資料，勒逼其為奴僕，對其進行高利貸剝削及其他盤剝勒索。二是疍民與普通民眾既有友好經濟往來，又因爭奪資源常起衝突。族群關係上，疍民被地方民眾當作特殊族群，視其為賤民，對其充滿偏見與歧視；盡力排斥和壓迫他們，禁止其上陸居住。疍民為減輕壓迫、剝削和歧視，採取各種應對辦法，大多數情況是消極應對，逆來順受。

**關鍵詞** 疍民；地方民眾；經濟盤剝；族群壓迫；消極應對

疍民漂流水上，浮家泛宅，似乎自成一體，好像與當地社會聯繫不大，但這只是人們的一個錯覺。實際上，疍民不能超然獨立於當地社會之外，日常所需的糧食、日用品等需從岸上購買；捕撈的魚要賣給岸上人，這樣才有錢購買生產生活用品；運輸疍戶的貨源、客源也來自岸上。因此，疍民與船隻灣泊地陸上存在非常緊密的聯繫。傳統社會的疍民，受來自政治中心的直接行政影響或是微不足道和支離破碎的，對他們影響最大的應該是當地社會。他們幾乎每天都要與當地民眾打交道，處理各種各樣的社會關係，其中充滿各種矛盾衝突，又在衝突中求得調和與妥協，艱難地生活着。

### 一、疍民與當地民眾的經濟關係

經濟關係是一切社會的最基本關係，疍民與當地民眾的各種社會關係，都是建立在經濟關係基礎上。疍民與地方民眾的經濟關係主要體現在他們與勢豪土棍、普通民眾兩個方面。

### （一）勢豪佔奪疍民的生產資料

目前所見有關疍民與地方民眾關係的史料，很大一部分是敘述地方勢豪採取各種辦法奪取疍民生產資料的，這種情況明代就已經很普遍，爭奪在人多地少的珠江三角洲最為激烈。嘉靖《廣東通志》卷68說疍民的“晉門多為勢豪所奪”，晉門是疍民下晉捕魚之處，勢豪強佔這些地方後，疍民在那裡捕魚就要向他們繳納費用。萬曆《順德縣志》卷3“賦役志”也提到：“夫漁業有浮實，乘潮掇取，若棹艇往來，浮業也。繒門、禾蟲埠之類，實業也。邑中實業盡入豪宗。”周希曜崇禎十三年（1640年）任新安（今深圳、香港）知縣，他治理該縣的十四款條議之一就是“禁豪強以惠漁蛋”：

照得新安，一面負山，三面通海，民間以海為田，以魚為活；各業繒埠，各輸課米，無可混也。乃豪有力者，或倚地利之便，或假宦勢之雄，指一海面，捏兩土名，藉此繒門，截彼魚埠，漫圖影佔，罟網混侵。蛋戶畏焰返棹，漁民懼禍罷繒，是以海洋之利，悉飽豪右之腹。

\*詹堅固：華南師範大學歷史文化學院講師。

為此，他建議“不許勢豪佔冒侵奪，則漁蛋細民受惠多矣”。<sup>1</sup>可見，在明代中後期，地方勢豪奪取水利資源的情況很普遍。

這種現象在清代並未有太大改變。清人屈大均說：“顧禾蟲之埠，蠅蛄之塘，皆為強有力者所奪。以漁課為名，而分畫東西江以據之，貧者不得沾丐餘潤焉。蛋人之蛄笊蝦籃，雖毫末皆有所主。海利雖饒，取於人不能取於天也。”<sup>2</sup>乾隆元年（1736年），朝廷體恤蛋民生計艱難，免去捕魚小船的稅收及埠租，並將捕魚水面賞給蛋民資生。即使在這種情況下，地方勢豪霸佔水利資源的行為也沒有停止。乾隆時人羅天尺指出：“禾蟲有埠，多歸豪勢之家。而朝廷新例，水利歸近海蛋民，實無一人沾惠者。皆屯膏之可惡也。”<sup>3</sup>乾隆八年（1743年）高要縣樹立《魚埠歸蛋民資生告示碑》，也是因蘇謝兩姓土豪冒升河稅，意圖搶奪蛋民賴以資生的魚埠而起。這種企圖為官府所制止，“倘有豪衿地棍，藉稱原主、原佃、海主、港主、埠頭、□坦、寺廟香燈等項名色，欺壓抽阻爭佔等弊，許即指名秉究”<sup>4</sup>。蛋民為得到保障，向官府申請立下此碑，以存永久。此後，高要縣土豪意圖奪取魚埠的圖謀一直沒有停止。1916年，高要縣土豪勾結蛋長欺壓蛋民，中飽私囊，蛋民難以營生，不得不把原來清政府賞給蛋民資生的梅子汛至羚羊峽的七十二魚埠改歸景福圍管理。<sup>5</sup>

地方勢豪佔據水利資源的手段主要是通過向政府納稅，承包某處水面或埠頭，地方官員為保證稅收，往往會對這些包稅行為予以批准。康熙《新安縣志》卷6“田賦志”就說當地的龐成埠“蓋明季，海上採捕魚蝦，船隻甚眾，異棍假借名色，承引開埠，載運鹽斤往海上，以網其利也”。乾隆《新會縣志》卷13“附錄志”也指出：“新邑黠民勢豪，舊有海主、埠主、山主、港主名色，類皆驀越具呈中藏土名處所，一經批准，即盤踞其地私抽利。”勢豪還通過承墾沙田佔據捕魚水面及埠頭，“田歸豪勢，則田畔之水埠，海面之罾門，亦將並而有之”<sup>6</sup>。勢豪佔有這些水面或埠頭往往是膏腴

之地，資源豐富，他們自稱海主、埠主等，這些地方成了他們的私產。蛋民勢單力薄，無力抗爭，或遷徙他方，或向勢豪繳納錢財繼續在此作業，受其額外剝削。

## （二）勢豪勒逼蛋民成為其奴僕

勢豪還通過控制蛋民的人身自由，將蛋民變為依附於其的奴僕，對蛋民實行殘酷剝削。其中最殘暴的是粵東海陸豐、惠陽地區的漁奴制度和珠三角的世僕制度。

漁奴制度始於明代初年，漁奴主（又稱漁父、船父或販父）都是陸上勢豪。蛋民因經濟貧困，利用漁父的船隻生產或借漁父錢款無法歸還，其本人及子孫後代都是漁父的船子船孫。有的蛋民則是因為受到陸上人的殘酷欺壓，為求保護，不得已投身地方勢豪，拜其為漁父，遇事由其出面調解。蛋民成為漁奴後，其一切財產及人身自由全歸漁父處置。民國時期，政府對漁奴制度的野蠻就有所披露。1934年，陸豐縣長李節史向廣東省民政廳報告：

碣石、甲子、湖東、金廂等處沿海地方，向在水上居住蛋民，不下二萬戶，迄今猶不能與陸上居民受同等之待遇，且其所受痛苦，更有甚於亡清。揆厥原因，係由地方一般爛惡，素以蛋民為魚肉，故對於蛋戶備施種種之壓迫。查該爛惡對於蛋民，自稱船父，凡蛋戶遇有婚喪祭葬，及生育子女等，悉要納費船父，惟船父之命是聽。其尤甚者，蛋民有妻不能自由同房，蛋民有女不能自由擇配，一任該爛惡之肆意姦污，並且各蛋民日常無事不准上街，上街不准着好鞋，穿好衣服等，種種罪惡，殊難悉數。<sup>7</sup>

另一份廣東省民政廳的檔案也對陸豐縣漁奴制度的由來及殘暴進行介紹：

該縣屬之金廂、碣石、湖東、甲子等區，地處沿海，居民多以捕魚為業。

## 傳說與歷史

海傍蛋戶，自前（清）以來，慘遭壓迫，居於非人之生活地位，其最不平等者為船父制。查船父制之緣起，原由蛋民以海為家，自己放棄公權，不求識字，自甘為最下流奴隸牛馬，任由陸居人箝制宰割，陸居人擯蛋民為化外，不與通嫁娶，任意箝制糟蹋，過去官廳均不過問，法律亦無予以平等處分，所以蛋戶無從保護。不得已利用地方一般土豪強有力者，拜為船父，自己甘為船子，以為憑藉，若遇地痞土棍壓迫過甚時，則請船父為其調解，每年則納數十金，或數百金於船父。其甚者船子欲嫁女娶媳，亦須得船父許可，否則其子女終身不敢嫁娶，或賄賂始允。又船子船艇年久損壞，乏款修造時，設有富商訂明條件，出款修造，船父亦有不許可之權，種種壓迫，罄竹難書，有甚於帝王之於臣妾。<sup>8</sup>

通過這兩份文件，我們可以看出，淪為漁奴的蛋民除在經濟上要受漁父的殘酷剝削外，其本人及後代都是漁父的奴隸，失去人身自由。更有甚者，漁奴娶妻要賄賂漁父才獲允許，其妻初夜權屬於漁父，漁父可以任意強姦蛋民女子，等等。正如文件指出：“種種罪惡，殊難悉數”“種種壓迫，罄竹難書”，漁奴制度的殘酷令人髮指。

世僕制度與漁奴制度相似，淪為世僕的蛋民也失去人身自由，世世代代任由主家驅使。蛋民受到嚴重歧視，經濟困苦，歷代政府加於他們身上的賦稅又很沉重，他們無法生活下去，不得已賣身於勢豪，淪為他們的世僕，為主人提供各種勞役。珠江三角洲宗族勢力強大，勢豪勒迫蛋民成為世僕較為普遍。

蛋民成為世僕似乎宋代已有，南宋《海珠慈度寺記》載：“帥閩又撥蛋民邱三、林六兒、郭二兒孫一十餘人，永遠充本寺灑掃之役。”<sup>9</sup>蛋民子孫永遠為廣州慈度寺服勞役，可見他們已經成了寺廟的世僕。

明代勒逼蛋民成為世僕較為普遍，嘉靖《廣東通志》卷 68 載：“近日清查土豪所佔，皆退出，在官造冊。”土豪所佔的就是投靠他們的蛋民世僕，政府將他們登記在冊，是為了向其徵稅，以保證財政收入。乾隆二十八年（1763 年）的批文《蛋民非主家養不許指稱世僕》也指出：“查蛋民原係漁民，前明多有投托勢豪以圖存活。”<sup>10</sup>

這種情況延至清代沒有改變。清初汪森編寫的《粵西叢載》轉引《容縣志》說蛋民“近多投於巨室，巨室亦因而利焉”<sup>11</sup>。《蛋民非主家養不許指稱世僕》客觀反映較多數蛋民世僕的存在。珠江三角洲地區的勢豪地主經常以租佃權為要挾，勒迫蛋民成為其世僕，如南海縣扶南鍾氏，規定凡耕種鍾氏族田者，拜山建醮時要供應艇二隻，人夫六名，如有不遵，立即在祠警責。<sup>12</sup>

雍正時曾有對世僕的處理辦法：

有文契可考，未經贖身者，本身及其子孫俱應聽從伊主役使。即已贖身，其本身及在主家所生子孫，仍應存主僕名分。其不在主家所生者，應照旗人開戶之例，豁免為良。至年代久遠，文契無存，不受主家養者，概不得以世僕名之，永行嚴禁。<sup>13</sup>

由於政府只對“不在主家所生”和“不受主家養”兩種情況世僕才給予豁免為良，其他未贖身，或已贖身、但在主家所生者，仍是主家世僕。可見，該處理辦法很不徹底，只有少數世僕獲得自由，大量世僕仍然沒有改變身份。上引乾隆批文《蛋民非主家養不許指稱世僕》就是按照此精神來處理廣東蛋民世僕問題：“如有將此年遠投靠，並非主家養，久經外出，自行謀生者，概行聽其從民，不許稱世僕，仍行壓賤等因。奉批如詳，通行飭遵。出旗為民之人，各給執照。”政府不許勢豪指稱蛋民為世僕者只是非主家養的那些人，珠三角大部分蛋民世僕不在此列。因此，直到清

末民初，蛋民世僕仍在珠三角存在。如新會梁啓超家鄉茶坑相鄰的小東村人原為蛋民，後被梁姓宗族僱傭來開墾沙田，而落戶小東村，不與梁姓通婚，從事卑賤勞動，如為梁姓抬棺材等。<sup>14</sup> 小東村蛋民的世僕身份，直到二十世紀五十年代才獲解放。

### （三）勢豪對蛋民的高利貸剝削

蛋民不得不面對的當地人還有高利貸者。蛋民無錢開展生產、修船或繳納漁課時，不得不向高利貸者借貸。蛋民一經借貸，就會陷入債務深淵，永遠還不清。明代文獻表明當時蛋民受高利貸剝削非常嚴重。嘉靖二十一年（1542年）刻印的《惠州府志》卷12“外志”載：“彼蛋長每徵課料，則通同族人稱債主，計日行利，每錢一文，明日二文，又明日四文，雖至百文，猶不能已，於是每每為盜。”嘉靖三十五年（1556年）刻印的《惠州府志》卷14“外志”亦云：“蛋長復通悍客舉貸，即一錢計日累百，自鬻不已，質辱妻孥。”嘉靖時人姚虞也說：“蛋戶請貸悍客，易舟傳食，辱及妻女。”<sup>15</sup> 以上材料所謂的族人、悍客就是陸上高利貸剝削者。蛋民貸款後，高利貸利滾利，他們賣掉船隻，賣掉妻子兒女，都無法還清，最後不得不走上當強盜的道路。

另一類高利貸者是魚欄主。蛋民捕到的魚獲要向市場發售，魚欄就是其代理商。建國前，蛋民與魚欄存在着非常嚴重的依附關係，蛋民向魚欄主借錢用於購置漁船、捕魚器具或修船等，借款後，該船所有漁獲永歸該魚欄發售，蛋民以賣魚所得償還借款。魚價、傭金等都由魚欄主操縱，蛋民不得有半點疑義。由於魚欄主操控價格，又在秤桿上做文章，蛋民捕魚旺季所得款項，在償還借款後所剩無幾，待到捕魚淡季，他們又手頭拮据，不得不向魚欄主借款。蛋民大多不識字，不懂算數，他們不知道自己到底向魚欄主借了多少錢，也不知已經還了多少錢，反正總是還不清。就這樣，他們陷入了另一個債務深淵。

### （四）沙田地主、沙夫和沙匪等對沙田蛋民的超經濟剝削和掠奪

明清時期珠三角沙田大規模被圍墾，適於水上生活的蛋民很多成為佃農，他們對開發沙田作出重要貢獻。乾嘉時人龍廷槐提到：“邇年農蛋十室九空，海利既並於豪強，魚蝦亦匱於網罟，止有耕種藉支旦夕。有資本者尚可賃田力作，無資本者唯憑傭耕糊口。”<sup>16</sup> 咸豐《順德縣志》卷6“經政略一”也載當地蛋民“生齒日繁，每佃富民沙田”。這裡所講的富民，就是沙田地主或二路地主（向大地主承包沙田後又發包者），他們是農業蛋民要面對的剝削者。沙田地主如何剝削農蛋，民國時人曼虹《廣東蛋民的生活》曾對此有所描述。地主拿走蛋民收成的七至八成。一些地主兼向蛋民放高利貸，利息常在三分五分以上，並多以一個月或兩個月為限，到期不能還本，利息又變成本金。此外，由於沙田商店稀少，地主開設了專門面向蛋民的商店，以高出市面數倍的價格向其出售日用品，並以賒賬形式吸引蛋民購買。<sup>17</sup> 農蛋所得本來就少，經此盤剝，所剩無幾，又要舉債。如此往復，始終債務纏身。

沙田蛋民還要面對沙夫和沙匪的壓迫和剝削。沙田地廣人稀，賊寇經常出沒，搶割成熟的稻穀，地主為了維護其利益，成立了護沙隊。護沙隊的沙夫受地主控制，在沙田區無惡不作，以欺壓蛋民為能事。他們克扣蛋民工錢，蛋民若交不起租，他們便將蛋民所有家當統統掠走。沙匪則是沙田區的土匪惡霸，他們勒索錢財、打家劫捨、綁票、收保護費等等，獨霸一方、作惡多端，其魚肉對象主要是沙田蛋民。清人龍廷槐就描寫了沙匪、沙夫盤剝欺壓蛋民之事：“迨嘉慶八年，以沙匪吳痕喜、梁應大等糾黨數百，擾害農蛋……沙夫既廢此重本承充，亦係意圖重利，復加以周年夥伴工食，勢必重重克剝，事事舞弊，以取償於農蛋……坐使生齒日繁、胼手胝足之農蛋，日耗弊於群兇而嗷嗷無藉，其事可恨，其勢亦甚可危也。”<sup>18</sup> 他把沙匪、沙夫比作“群兇”，指出盤剝之可恨，形勢之可危。

## 傳說與歷史



圖 1. 1858-11-20 《倫敦畫報》登載賣水果的蛋家女孩

### （五）陸上黑惡勢力對蛋民的盤剝勒索

其他陸上地方黑惡勢力、流氓爛仔、胥吏兵痞也以蛋民為盤剝勒索對象。他們經常假借收稅，向蛋民額外勒索錢財。明代新安縣的“薯蕷餉”，就是不法之徒王日寧等借收稅名義向蛋民勒索的。他們還假借埠餉名義，越境開埠，使不需交稅的地方也要交稅，殘害蛋民。<sup>19</sup>

這種情況在內河也有，康熙《新興縣志》卷 8 “賦役”載：“國初鼠狐侵吞，踞埠奪關，謂其船曰餉，渡曰章程，故漁利屬之奸徒，追呼仍歸蛋戶……是彼奸猾者終以此輩為寄居之鸚，而失業蛋民猶未免為維巢之鵲矣。”道光《高要縣志》卷 21 “列傳二”也說：“無賴遊手視魚艇為困廩，以漁娃為衽席，無敢出一言者。”蛋民的勞動果實為奸猾無賴無端佔有。

《廣東碑刻集》收錄有多份清代廣東政府禁止胥吏兵痞對蛋民勒索的示諭碑，如《嚴禁濫封民船以安商旅示諭碑》《嚴禁勒設官船私立名色示諭碑》《嚴禁毀碑濫索船戶示諭碑》《嚴禁騷擾勒索蛋民船隻示諭碑》等，每隔一段時間就要重申一次、立塊碑，從中反映了蛋民所受勒索的嚴重程度。

另據張壽祺教授研究，民國混亂時期，黑惡勢力在江河上勒收的錢財有行水錢、魚埠錢、寮底錢、看更錢、睇禾錢、麻籬錢、神祇錢、花紙錢、瓜子錢、步頭錢、洗網費、欄口的傭金、禮節費、壯丁費等十多種。<sup>20</sup> 粵東碣石區聯防會主席羅道原 1934 年的報告也印證這一點：“竊查職區蛋民，疊被爛惠數十名敲詐，劫財劫色，無所不用其極，稍一不滿其所欲，則加以毆打，毀壞船隻，是以各蛋民畏其凶毒，敢怒而不敢言。”<sup>21</sup>

以上材料顯示，處於社會最底層的蛋民在陸上各種勢力的欺壓剝削之下，過着非人的生活，痛苦無法用言語表達。

### （六）蛋民與普通民眾的經濟往來及糾紛

蛋民在日常生活中接觸到最多的還是普通民眾，他們同處一地，朝夕相伴。在經濟活動中，雙方既有密切的經濟聯繫，又因各種糾紛而矛盾重重。

道光《高要縣志》卷 21 “列傳二”所載顯示，當地蛋民與普通民眾經濟聯繫較為密切，“每歲春末夏初為魚花節，縣境自羚羊峽以上魚埗八十七，峽以下九十四，有蛋埗，有民埗，民埗則蛋往傭，為撈魚；蛋埗則蛋戶自輸官租，民還為之傭”。但由於蛋民處於弱勢地位，這種經濟交往又不平等，“當（蛋戶）赤貧時，壟斷者賤價居之，先與數年值，蛋人得佃價救寒餓不給，於是官賦積欠”。當地豪民乘蛋民經濟困難，低價奪取蛋民魚苗埠。



圖 2. 1858-2-13《倫敦畫報》登載的珠江上的舢板女

蛋民與瀕海百姓生活在同一港灣，彼此之間存在較穩定的經濟關係。嘉靖《香山縣志》卷3“政事志”就說：“自洪武至正統初，法度大行，海隅不聳，每歲泊場與農谷互易，兩得其利，故香山魚鹽為一郡冠。”泊，指河泊所蛋民出產的魚，場指鹽場，蛋民用魚獲與農民的穀物相互交易，兩相得利。屈大均也提到茭塘蛋民與農民互相交換勞動產品情況，“茭

塘之地瀕海，凡朝墟夕市，販夫販婦，各以所捕海鮮連筐而至，毗家之所有，則以錢易之，蛋民之所有，則以米易。”<sup>22</sup> 蛋民在提供陸上人所需的魚類海鮮方面作出較大貢獻。（圖1）

從事運輸業的蛋民也為當地經濟往來作出貢獻。乾隆《增城縣志》卷3“品族”說：“惟增江蛋戶，多以載估貨為業，往來鄰近各邑……

## 傳說與歷史

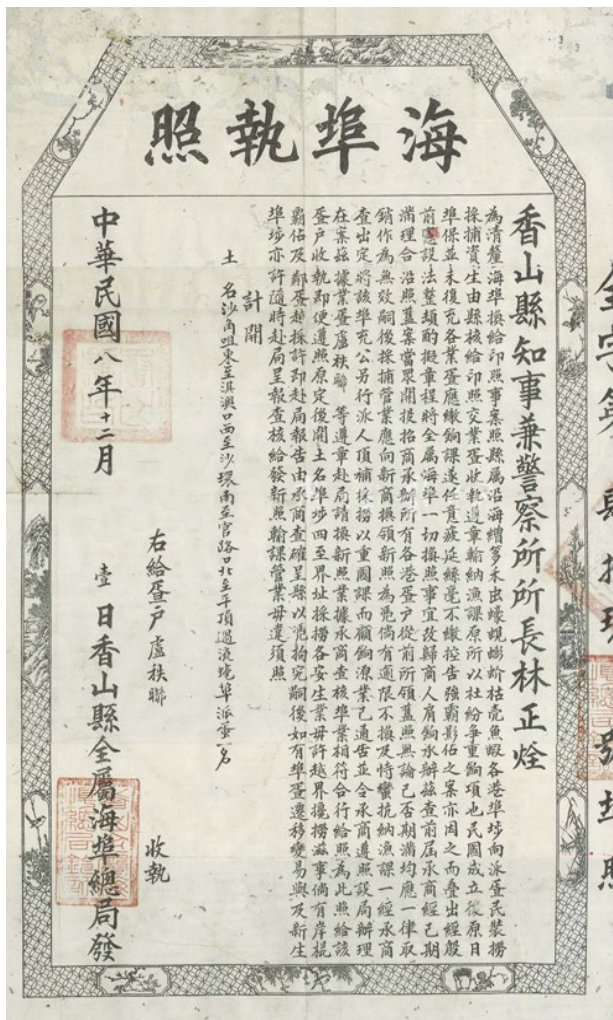


圖3. 1919年香山縣知事兼警察所頒發給蛋民的海埠執照，來源於《檔案裡的中山（一）》，中山市檔案局（館）編，2013.12。

凡通淺水處所，上自龍門，下至歸善、博羅，各河口皆其利涉之要津也。”民國《陽春縣志》卷4“經政”也載，乾隆五十九年（1794年），“陽春縣蛋民郭振坤等呈稱，民等淺水小扁蛋船，接運往來商販米穀貨物”。蛋民為商販運送物資，溝通城鄉經濟。此外，還有蛋民從事內河擺渡，也為陸上民眾出行所不可或缺。（圖2）葉顯恩的《明清廣東水運營運組織與地緣關係》一文對明清廣東蛋民在短途運輸中的作用有所介紹，有興趣的讀者可以參考。

同時，我們也發現，蛋民與當地民眾在爭奪資源上常起衝突。

《盟水齋存牘》是明代崇禎末年顏俊彥於廣州府推官任職期間所撰判語及公牘專集，內有《藉勢侵蛋陳信奇》的判決，說的是陸上人陳信奇等自稱耕農，仗勢侵佔蛋民捕撈蝦蜆之處，被判以杖刑，“審得黃勝宗、黃進、鄭嘉福既係納稅蛋民，行縣查冊可據。自應聽其採蜆完課，何物陳信奇、劉鎮江、霍遂湖等，敢於影勢侵佔，使其有虧課剝膚之控也。法應重究，姑杖陳信奇、霍遂湖以觀其後，如再不悛，重創之未晚耳。並請憲批行縣，給示永禁，以杜紛紜。”<sup>23</sup> 蛋民官司勝訴了，但從中可見陸上人一刻也沒有停止爭奪蛋民的水利資源。

康乾時人張渠在廣東做官時，發現蛋民汛期下笊撈魚苗，危害到圍基安全，與岸上人起衝突，“高要首受西漲。西漲來時，九江蛋民下笊取魚苗。笊必傍基，漲至圍基衝險，彼且利己不顧。農人病之，呈歸土著。官給帖佃，以其餉輸庫，儲修基之用。”<sup>24</sup> 官府採用向蛋民收稅的辦法來解決矛盾，將錢儲存起來，作為修圍基的費用。

現存於不列顛哥倫比亞大學，一份1737年廣東省布政使司處理蛋民開發海口權利的法律文書規定：

政府建議……海濱所有埠頭都要詳細查明。如聲稱擁有埠頭之人能提供蓋章的買賣憑證和稅收單據，水灣則仍歸其所有。不能證明水灣所有人的，要登記下來，交由當地蛋民管理。如果那裡沒有蛋民，則歸近水村民集體所有。<sup>25</sup>

政府作此規定，客觀上表明陸上民戶與蛋民存在着許多土地權屬爭端，它牽涉到哪些地方蛋民可以捕撈的問題。（圖3）

從後來的司法實踐看，該條例被付諸實施。乾隆《新會縣志》卷13“附餘志”記載兩起蛋

民與岸上人爭奪海利資源的訴訟：①蛋民與田主為爭奪禾蟲而鬥毆爭訟，“乾隆元年奉諭各埠租，議以禾蟲埠歸田主管。三年又議歸蛋民管，各在案。惟田戶以同嗜之物，產自己田衝竇間，往往置箔遮攔，不使外出。各蛋民又以奉行歸蛋，分佔衝路，見禾蟲稀少，或拔柵斬箔，踐踏田禾，以致扭結鬥毆，訟端滋起。”當局這樣判決：“將近海及河邊有蟲處所，悉歸蛋；其挨田小汊及田中衝洛、溝塹、沙灘所有禾蟲仍歸之民”。②陸上人陳仕開等向藩司冒稱自己擁有蠔殼埠，申請禁止蛋民採撈蠔殼，意圖壟斷採撈。政府判決：“民間沙坦，即藉坦邊枯殼築砌，以防崩陷，任人挖取，將害成業，是宜禁止。至於內河外海無礙處所，原當聽無業蛋民採取為活，不得阻撓”。由於雍乾時期政府對蛋民的經濟利益比較注意保護，注意詳加區別，關照衝突雙方利益，判決比較合理。這都是按上述 1737 年條例執行。

光緒《廣州府志》卷 13 “輿地略五”又記載了順德桂畔海因為蛋民盜挖河底蠔殼，以致污染水源，附近村民與之衝突，“蛋民往往盜挖。兩岸遊手者，利其賄，輒與為勾連。撈出即市於灰爐，熾火煨為蠔灰，為圻墘牆瓦之用。流通廣則採挖多，水腥濁遂不可入口，而爭毆攘奪之事亦出其中。”最後由官府出面制止。

此類例子仍有很多，說明蛋民與當地居民的經濟衝突具有普遍性。

值得一提的是，在岸上人欺壓剝削普通蛋民的過程中，蛋民中有勢力者往往與岸上人沆瀣一氣，漁利蛋民下層民眾。前引惠州府聯合陸上高利貸者放貸的蛋長，高要縣勾結土豪中飽私囊的蛋長，就是這一類。此外，方志中提到的“狡蛋”“黠蛋”也是這類黑惡勢力。康熙《新興縣志》卷 8 “賦役”載：“一二狡蛋，背眾私勾，專享其利，遂令無依餘蛋，顛連如故，失業如故，含淒而忘，復又如故。”乾隆《新會縣志》卷 13 “附餘志”也講：“黠蛋具呈攤徵時，每於詞中陰伏現在某處採捕字樣，其實該處原非其業，一經批准，即藉以鉗制同類，

自居埠主，議此議租，岸奸從中分肥。”從中可以看出，“狡蛋”“黠蛋”為謀取利益，與“岸奸”狼狽為奸，結成了利益共同體，損害其他蛋民利益。

## 二、蛋民與當地民眾的族群衝突

自蛋民被當作一特殊族群以後，陸上民眾對其充滿偏見與歧視，盡力排斥他們，壓迫他們。時間越往後，這種歧視與壓迫就越嚴重。雍正帝開豁蛋民的上諭就提到蛋民與當地人的族群衝突非常嚴重：“粵民視蜑戶為卑賤之流，不容登岸居住，蜑戶亦不敢與平民抗衡，畏威隱忍，跼蹐舟中，終身不獲安居之樂，深可憫惻。蜑戶本屬良民，無可輕賤擯棄之處，且彼輸納魚課，與齊民一體，安得因地方積習強為區別，而使之飄蕩靡寧乎？”<sup>26</sup>連皇帝都憐憫蛋民受人欺壓的悲慘處境。（圖 4）

民國時蛋民所受各地土豪劣紳的壓迫仍很嚴重，從廣東民政廳《嚴禁壓迫蛋民惡習》訓令就可知道蛋民的悲慘程度，“蛋民多有被人壓迫，蛋民船隻不得泊岸，遇喜慶事不許穿着鞋襪長衫，有病不准延醫診治，死亡不准抬棺柩上岸，娶妻不得張燈結彩，諸如此類，不勝枚舉”<sup>27</sup>。具體體現在：

### （一）蛋民被當成外地人，禁止在陸上生活

自宋代起，蛋民已被陸上人當成非我族類。“蜑家”稱謂就是族群分類形成的證明。宋人著作多次提到“蜑家”名稱，如《嶺外代答》云：“蜑家自云……珠熟之年，蜑家不善為價。”<sup>28</sup>《輿地紀勝》也記：“（梅州）蜑家。蜑家即江淮所謂魚蠻子”，“（瓊州）蜑家。圖經云，蜑戶，以船為生，居無室廬，專以捕魚為贍。”<sup>29</sup>嘉靖《廣東通志》卷 68 也講到“齊民則目為蜑家”。所謂家，是指經營某種行業的人家或有某種身份的人家，是族群分類的稱謂。後世的“土家”“客家”等稱呼也屬於這一類型，“土家”意為“本地人”，“客家”則意為“外來人”。蜑家稱呼只有較多的北方人移居到嶺南地區以後才出現。

## 傳說與歷史



• 1349 •

圖 4. 雍正皇帝開豁蜑戶上諭

陸上人定居後，常以本地人自居，並結成強大的宗族勢力排斥外人。他們認為蜑民的活動區域在水上，不在陸上，是陸地上的外地人。科大衛指出，外地人與本地人之分，在於入住權之有無，即在指定疆域內享用公共資源的權利，包括開發尚未屬於任何人的土地、在荒地上建屋、在山腳拾柴火、從河流或海邊捕撈、進入集市、死後埋葬在村落附近的土地的權利。並不是住在同一村落的人都具有這些權利，這些權利是祖上遺傳下來的。<sup>30</sup> 蜑民既然被看成外地人，他們也就不具有上述陸地權利，因此，當地民眾極力阻止蜑民上岸居住。前引雍正上諭就提到當地人“不容（蜑民）登岸居住”。雍正《廣東通志》卷 57 “嶺蠻”也說：“土人目為蜑家，不與通婚，亦不許陸居。”儘管雍

正上諭賦予蜑民上岸居住的權利，但由於陸上人的百般阻撓，蜑民能夠登陸居住者不多。如乾隆《增城縣志》卷 3 “品族”說當地蜑民“亦未有登岸里居者”。

蜑民除了不能在岸上居住外，其子弟也不能在岸上讀書。例如，香港新界汀角村內的關帝廟有塊《重修本廟題助碑》，立於乾隆五十年（1785 年），石碑記載捐款者的姓名與數目，最後一行寫到：“碑內無名，子孫永遠不得在此讀書。”從文字上解讀，看不出任何排斥蜑民的意思，只要沒有捐款者，不論何人，其子孫皆不得在此廟讀書，可謂一視同仁。但是，從該廟同時立的另外一塊《題助客碑》上，我們就能看出該社區如何排斥蜑民。一些蜑民為

重修關帝廟也捐了款，一些以“罷船”名義登記，一些以個人名義，如葉德貴、溫德榮罷船捐“花邊三員”（即三個銀元），李郁芳、梁煥邦罷船捐“花邊二員”，比起《重修本廟題助碑》內的大部分人要捐得多。但是，不管疍民捐款多少，他們的名字只能刻到《題助客碑》上，相對於《重修本廟題助碑》上的本地人，他們仍然是“客”，子孫永遠不得在關帝廟內讀書。<sup>31</sup>

此外，疍民在岸上拾柴火、埋葬死人、汲取淡水等都可能被禁止，除非交納一筆費用給當地土地所有者。

## （二）陸上人歧視疍民，視其為賤民

陸上人歧視疍民是族群衝突的另一個表現，且這種歧視非常普遍與嚴重，甚至長期將疍民當作賤民對待。

把疍民當作賤民是當地民眾的創造。我們發現，在乾隆以前的官方文件裡，都沒有正式規定疍民為賤民。宋代政府更多把疍民當作蠻夷；元代只把採珠疍戶單獨開列，稱為烏蜑戶，他們成為民戶要政府批准，其他疍戶仍被視為蠻夷。明政府按職業進行編戶，疍戶與民戶不同，疍戶業漁，民戶耕種，不相混淆。或許正是如此，陸上民戶認為自己比疍戶高一等，逐漸排斥疍民，將其視為賤民。雍正帝開豁疍民的上諭說疍民“本屬良民”，只是“粵民視蜑戶為卑賤之流”，賤視疍民是“地方積習強為區別”的結果。這也證明此前官府一直沒有將疍民當作賤民。地方志記載也顯示，把疍民當作賤民是地方百姓的行為。光緒《嘉應州志》卷13“食貨”云：“土人賤之，彼亦自賤，不列於齊民。”民國《陸豐縣鄉土志》第12章也載：“居民賤之，弗與聯婚。”

因應地方百姓視疍民為賤民的事實，乾隆時官府正式將疍民當作賤民對待。乾隆三十六年（1771年），清政府規定疍戶等人應試報捐，必須“以報官改業之人為始，下逮四世，本族

親支，皆係清白自守，方准報捐、應試”，但“若係本身脫籍，或僅一二世，及親伯叔姑姊尚習猥業者，一概不許僥倖出身”。<sup>32</sup>官府將疍戶與樂戶、惰民、丐戶等賤民同等對待，這時官府認定疍民所從事的是“猥業”，或許與當時珠江、韓江等地不少疍婦從事娼妓有關。

陸上人對疍民的歧視十分嚴重，壓迫得疍民喘不過氣來。

陸上人給予疍民各種歧視性的稱呼。珠三角地區陸上人一般辱罵疍民為“蜑家佬”“蜑家婆”，這種稱呼是疍民特別痛恨的。有的稱他們為“獺家”，屈大均說：“廣人謂蜑家，男曰獺公，婦曰獺婆，以其能入水取魚也”，“今止名曰獺家。女為獺而男為龍，以其皆非人類也”。<sup>33</sup>疍民善於游水捕魚，陸上人把他們比喻成“獺”，當成動物。沙田區陸上人有稱疍民為“紅腳雞”，因為從事農業的疍民，雙腳終年泡在水裡，變成了赭紅色。粵東陸上人稱疍民為“後船仔”“死翹尾”“四行仔”（五行缺土）等。各地對疍民的歧視性稱呼不一而足。

陸上人在婚姻上排斥疍民，不與他們結婚。嘉靖《廣東通志初稿》卷18“風俗”說博羅“江居蜑民，言語不通，以魚為業，其土著之民不與結婚”。嘉靖《廣東通志》卷68“外志五”也說，潮州蜑人“不通土人婚姻”。俞蛟也說潮州疍戶“惟麥、濮、蘇、吳、何、顧、曾七姓，以舟為家，互相配偶，人皆賤之”<sup>34</sup>。上述不同時代、不同地點的記載都明確說疍民是自相婚配，不與陸上人通婚。通婚情況反映群體間的社會距離，可見，陸上人與疍民的認同程度很低。

陸上人為了表示區別，對疍民的裝束也有規定。如不許穿綢布，這是陸上紳士的特權。有些地方甚至將其擴大到上岸不許穿新衣服，不許穿長衫，不許穿鞋等。粵東陸上人規定疍民婦女要穿兩色衫。陽江地區疍民頭頂中間頭髮要被剃成一個“十”字，以資區別。<sup>35</sup>無理

## 傳說與歷史

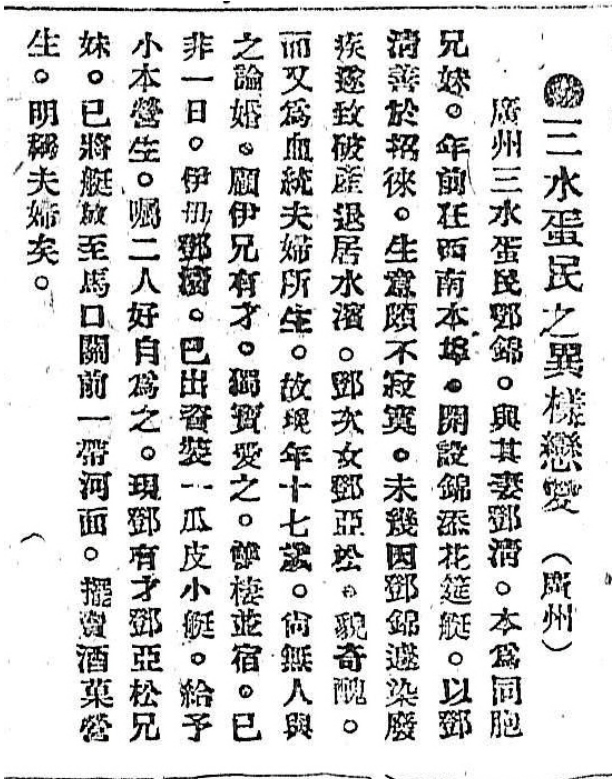


圖 5.《民國日報》1923 年 1 月 12 日惡意登載的“三水蛋民之異樣戀愛”

規定多種多樣，蛋民如有違反，輕則辱罵，重則毆打。

過去縉紳之家、一般百姓分別在農曆十二月二十三、二十四祭灶神，陸上人歧視蛋民，不准他們臘月二十四日祭灶，要在官家、陸上平民之後的二十五日祭灶，俗稱“官三民四蛋家五”。廣東、福建都有這種習俗。蛋民即使是祭拜神仙，也要受壓迫排斥，要屈居人後，不得捷足先登。

蛋民即使做了官，仍不為地方社會接受。順德容奇民間有“村頭總督，村尾提督”的故事。“村尾提督”指吳全美，他原為蛋民，太平天國戰爭年代，以軍功擢升福建、廣東水師提督，曾受清朝廷御賜黃馬褂。他於升任水師提督時，曾到容奇夏基吳家祠祭祖，當時大排筵席，喧鬧一時。但當席散回船，參加飲宴者

紛紛脫下鞋襪，丟棄地面而去。附近村民撿獲遺鞋棄履有數大籮，傳為笑柄。因夏基位於容奇的尾段，故有村尾提督之稱。<sup>36</sup> 吳全美雖然做了大官，但當地人並不認同他，民間故事對於蛋民的歧視揶揄一覽無遺。

民間百姓的消遣讀物也以歧視蛋民為樂事，書中字裡行間常充斥着對蛋民的鄙視。如民國出版的作者為“中山客”的小說《太師梁儲》就提到，有人以為梁儲是蛋家仔，不是廣東人，“中山客”說：“梁老儲的上五代，講得有頭有路，有名有姓，你話佢蛋家，真係冤枉”，可見不少人不承認蛋民是廣東人。民國時廣州出版的報紙，提到蛋民時也多語帶輕蔑，如《國華報》1931 年 5 月 26 日和 9 月 19 日便分別有“蛋民仇孝：攻打四方城失敗，無端將老母難為”和“蛋婦深夜偷漢之敗露”等報道。《越華報》1932 年 6 月 26 日亦有“蛋民串擄之宜防”的報道。<sup>37</sup>（圖 5）

### 三、蛋民對壓迫歧視的應對及效果

蛋民為減輕壓迫、剝削和歧視，採取各種應對辦法，大多數是消極應對，效果不好。

蛋民大多經濟貧困，流動性大，宗族意識薄弱，缺少社會精英，群體缺乏組織，對於各種無理壓迫剝削，他們往往是退縮忍讓，正如雍正上諭提到的“不敢與平民抗衡，畏威隱忍”。乾隆《梧州府志》卷 8“田賦志一”亦云：“瀕河者曰魚蟹，操舟獵魚為業，與人無爭。”民國《藤山志》卷 10“叢錄”也說：“無賴之徒任意欺凌，而彼則呼救無門，只得忍受。”他們十分害怕官府和勢豪，很少將爭端訴至官府，崇禎《肇慶府志》卷 24“外志”說他們“性畏見官豪右，有訟之者則飄竄不出”；道光《廣東通志》卷 93“輿地略十一”也說蛋民“詞訟簡稀”。這助長了陸上民眾對蛋民的欺凌和壓迫。

面對陸上人的經濟壓迫，他們一般選擇逆來順受，在無法忍受時會選擇逃亡，逃到偏僻

的地方找生活。嘉靖《惠州府志》卷14“外志”說當地疍民“尤艱窘，衣不蔽膚，狹河隻艇，得魚不易一飽，故流徙失業者過半”。崇禎《興寧縣志》卷6“雜記”說當地原有四百多隻蛋船，“後為管船總甲橫騙，各徙別地，今僅存四十餘隻”。一些蛋民選擇投靠地方勢豪求其庇護，殊不知陷入了另一個深淵，有的淪為船子船孫，有的淪為世僕，失去了人身自由。即使不是這樣，他們也會成為勢豪的寄生對象。如梅縣內河蛋民，“投諸大家求庇，各里大家乃以秋夏稅糧寄南廂，日久弊生，所寄糧悉蛋人完納，於是蛋人受代賊之累”<sup>38</sup>，蛋民落入圈套替大戶納稅。

當然，當政府注意保護蛋民民生時，蛋民也有將經濟糾紛訴至官府的。《盟水齋存牘》之《藉勢侵蛋陳信奇》就記錄了蛋民黃勝宗等人向官府控告陳信奇侵害了他們的經濟利益，官府判決陳信奇杖刑。自雍正、乾隆注意保護蛋民民生後，蛋民到官府告狀情況稍多，前引新會縣蛋民與岸上人爭奪禾蟲埠、蠔殼埠的官司，蛋民控告胥吏兵痞勒索的官司就是例子。但這種情況畢竟是少數，大多數蛋民面對侵害手足無措，自認倒霉。

一些蛋民採用登陸落籍方式來改變身份。這種情況在中國古代一直存在。正德《瓊台志》卷7“風俗”載崖州蛋民“或種山園，置產，自相婚娶，養牛耕種”。屈大均說：“有居陸成村者，廣城西周墩、林墩是也。”<sup>39</sup>他們一般選擇陸上宗族勢力較弱的地方上岸居住。自雍正帝開豁蛋民上諭賦予他們上岸居住權後，這種情況進一步增加。他們經過一定程序，登記到陸上里甲，成了陸地居民。雖然部分蛋民登岸入了民籍，但在其他陸上居民眼裡，他們仍然是蛋民，因為陸地居民很容易就辨認出哪些地方的居民過去是蛋民。屈大均就指出當時蛋民居住的村落是廣州城西邊的周墩、林墩。建國初的調查顯示，蛋民即使在陸地居住很長時間了，他們在居住地仍遭受歧視。如順德大良鎮有個叫十二畝的村子，人們對其另眼相看，成為特殊地區，別的村子都不許十二畝村民搬

到他們的村子裡住，直至中華人民共和國成立初土改時，仍各自成立村民小組，涇渭分明。<sup>40</sup>直到上世紀八九十年代，蕭鳳霞等人在珠江三角洲的田野調查時發現，江門市潮連鄉大族居民反復強調說，潮連島南端某個宗族社群原來是蛋家。<sup>41</sup>

一些蛋民則打算通過文化手段改變自己的身份。

蛋民為了擺脫歧視，也建祠堂、修族譜，順德就有許多當地同姓蛋民集資興建的合族祠。一些人則通過賄賂手段與岸上同姓人互認同族，加入岸上人的族譜。光緒《四會縣志》編一就載當地蛋民“致富饒而賄同姓土著”。《香山鄉土志》卷5也說：“自是泛宅浮家之輩且有更易姓氏，以自附於大族”。但是，當地人能很清楚地將蛋民的同姓祠堂、族譜分別開來。如順德蛋民雖有祠堂，仍舊被稱為“蛋家佬”，他們把住在順德弼教村外的梁姓蛋民稱為“龜窩梁”。陽江頓鉢村人與蛋民同姓張，卻不認其為同宗，總罵張姓蛋民為“蛋家張”“長尾張”，說他們原來姓“章”，後才偷偷改姓“張”。<sup>42</sup>

一些蛋民還附會自己先祖曾是漢族名門大族。如蛋民常自稱自己為范蠡的子孫。羅香林、陳序經都指出其說乃附會之詞。羅香林說：“此蓋因范氏曾與西施隱居五湖，度其水上生活，故蛋民乃得取而附會之也。”<sup>43</sup>陳序經則講：“俗人徒見《史記》所載乘舟浮海，遂以為與蛋民有關係，而演出蛋民乃范蠡之後裔，殊不知這裡所說不過是乘舟赴齊而從事耕畜，並非水居。”<sup>44</sup>有的聲稱祖先來自南雄珠璣巷的“中原衣冠”，或是來自陸上的官宦大族，後來在陸上呆不下去了，才跑到水上去生活。這些策略，都只是希望不要歧視他們。

另一個轉變身份的有效手段就是參加科舉考試及捐官。少數蛋民取得了成功。如明代霍韜、袁崇煥的祖上按地方上的定義都算蛋民，在他們當了大官後，再也沒人提他們的出身問

## 傳說與歷史

題了。嘉靖《廣東通志》卷 68 也說：“廣中近年亦漸知書，或登陸附籍，與良民同編，亦有取科第者矣”，疍民也有科舉中試者。康熙《番禺縣志》卷 20 “雜記”載當地疍民“間有登賢書矣”，後世稱鄉試考中為“登賢書”。康熙《臨高縣志》卷 2 “疆域志”也說當地疍民“近亦有讀書，列庠士者”，庠士指在學生員，明清時秀才的別稱。

隨着社會對疍民歧視的加深，疍民參加科舉考試或捐官越來越難。其中最大的阻礙就是乾隆三十六年條例，疍民要向官府報告改業後四世，本人及親屬身家清白才能應試或捐官。參加應試或捐官者還要當地人的擔保。一些疍民富裕了，想參加考試，但若無人擔保，也不能進行。民國《番禺縣志》卷 24 “人物志七”記載咸豐同治時人簡作儒是府學廩生，“有蜑籍某以多金賂求認保應考縣府試，嚴卻之”。有些疍民雖然經濟富裕了，當地人還是看不起他們。《粵東成案初編》載有一份 1825 年的判例，該判例的法令原則在標題中已經表達出來：“蜑戶子孫於改業三世後報捐監生，惟其姊妹尚與蜑戶為姻，仍斥革擬杖。”說的是原新會縣蜑戶梁進榮雖祖上改業三代，但未報官府備案，他報捐監生的擔保人是假的，且他的姊妹還與蜑戶結婚。當地生員陳善本等人知道後向官府告發。官府認定他的身份仍舊是蜑戶，報捐屬於違例，被革去功名，處以杖刑。此案例最意味深長的是判決不僅僅依據蜑民作假，而且依據他登岸後改業並無報官，其姊妹仍與蜑戶聯姻。當地人的告發也說明蜑民即使在陸上居住很久，他的身份地位仍得不到鄰居和官方認可，其融入陸地社會的狀況仍不穩定。<sup>45</sup>正如民國《香山縣鄉土志》卷 5 所指出：“蓋粵人縣界素嚴，常有攻訐冒籍之案，若考試准其匯取，則畛域不泯而自泯矣。”蜑民科考或捐官常遭攻訐，可見蜑民與當地人界限很深。

鴉片戰爭後，基督教等外國教會在中國取得較大勢力。屢遭欺凌的蜑民為了得到其庇護，轉而信仰基督教等，以教友身份作為護身符。如清末民初，廣州、梧州、韶關等地都有水上

福音船專門向蜑民傳教。蜑民對外國宗教並不了解，信仰它是功利性的無奈選擇。

陸上人對蜑民壓迫非常殘酷，一旦有機會，蜑民就會加以報復。咸豐年間，珠三角爆發紅巾之亂，一些陸地居民被蜑民所殺，新會《潮連蘆鞭盧氏族譜》就提到陸地居民“不與（蜑民）登陸，相待甚酷，以是積年怨憤郁結於中，一旦揭竿而起，聲勢極為浩大”<sup>46</sup>。

總之，蜑民與地方民眾有着千絲萬縷的聯繫，其中充滿各種矛盾衝突，又在衝突中求得妥協。經濟上，蜑民在提供陸上人所需的魚類海鮮方面作出較大貢獻，從事運輸業的蜑民也為當地經濟往來作出貢獻。但是，當地勢豪、高利貸者、魚欄主、沙田地主、各種黑惡勢力等對蜑民實行敲骨吸髓的剝削，經濟壓迫十分殘酷。蜑民與當地民眾的族群衝突也非常嚴重，陸上民眾對蜑民充滿偏見與歧視，禁止蜑民在陸上生活，視其為賤民，盡力排斥他們，壓迫他們，兩者心理上的距離很大。地方民眾對蜑民的這種排斥，本質上是為了消弭來自蜑民的各種競爭，把他們固定在低下等級，以更好地對他們加以剝削和壓迫。蜑民為減輕壓迫、剝削和歧視，採取各種應對辦法，大多數情況是消極應對，逆來順受。

附：本文是廣東省哲學社會科學“十三五”規劃 2018 年學科共建項目“嶺南蜑民與海上絲綢之路研究（960-1911）”（編號 GD18Xls03）的成果。

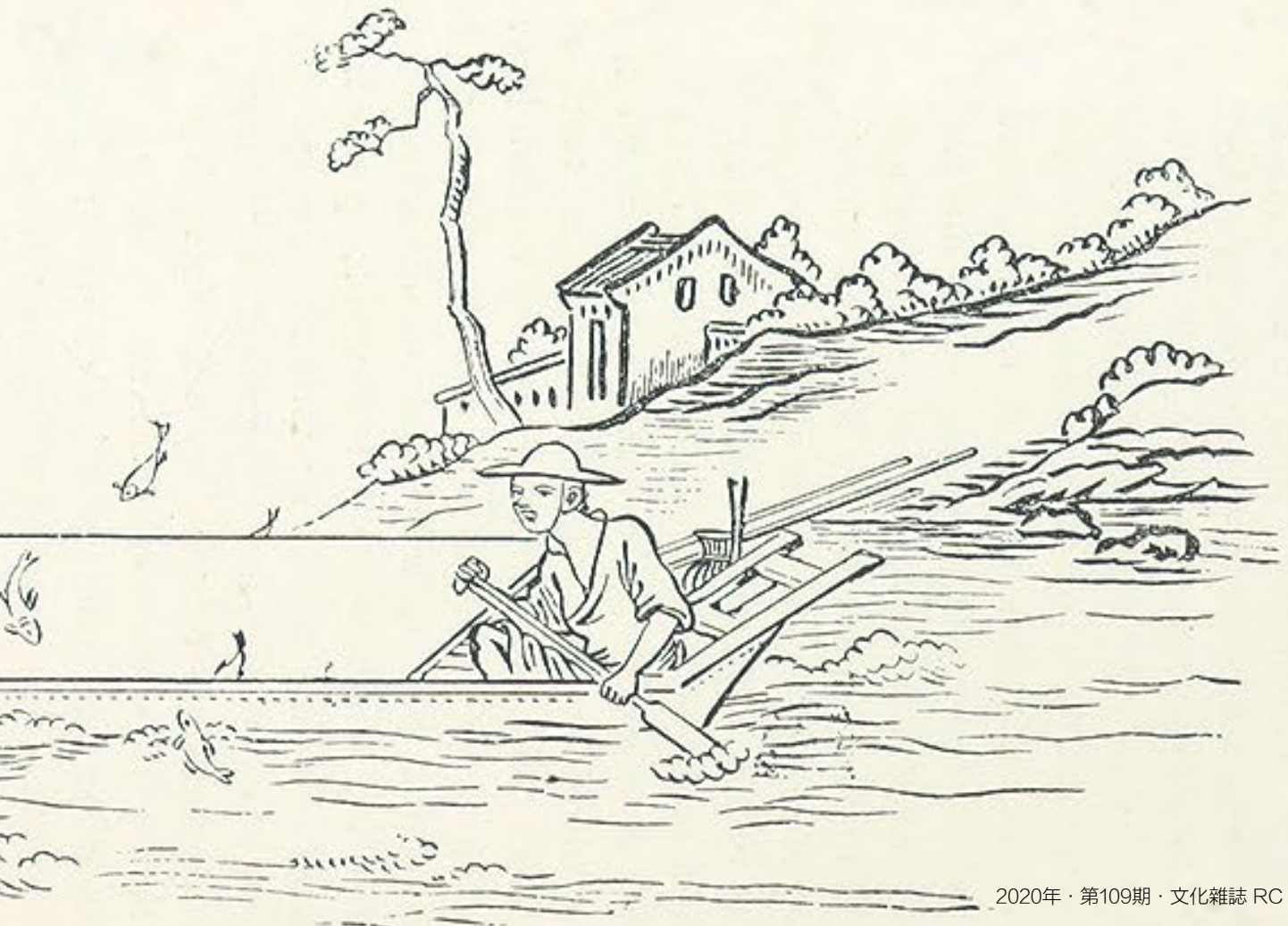
## 註釋：

- [清]靳文謨修，鄧文蔚纂：《新安縣志》卷12，藝文志，康熙二十七年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2007年，第133-134頁。
- [清]屈大均：《廣東新語》卷14，食語，北京：中華書局，1985年，第395頁。
- [清]羅天尺：《五山志林》卷7，禾蟲，北京：中華書局，1985年，第136頁。
- [清]顧彝：《魚埠歸蛋民資生告示碑》，載譚棟華等編：《廣東碑刻集》，廣州：廣東高等教育出版社，2001年，第664頁。
- 潘祖榮：《七十二魚埠撥歸景福圖告示碑》，載《端州文史資料》，水利專輯，1990年，第98-100頁。
- [明]鄧遷修，黃佐纂：《香山縣志》卷3，政事志，嘉靖二十七年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2007年，第45頁。
- 廣東省民政廳：《核准嚴懲勒詐蛋民之爛蕙》，《廣東省政府公報》第266期，1934年，第33-34頁。
- 轉引自郎肇霄：《中國南方民族源流考》，《東方雜誌》第30卷第1號，1933年，第93-94頁。
- [南宋]釋鑑義：《海珠慈度寺記》，見李仲偉等編著：《廣州寺庵碑銘集》，廣州：廣東人民出版社，2008年，第229頁。
- 清佚名輯《蛋民非主家養不許指稱世僕》，見《粵東例案》抄本第三冊，藏中山圖書館地方文獻館。
- [清]汪森編，黃振中等校註：《粵西叢載校註》，南寧：廣西民族出版社，2007年，第1036頁。
- 南海《扶南鍾氏族譜》卷1，凡例。轉引自黃淑嫻、龔佩華：《廣東世僕制研究》，廣州：廣東高等教育出版社，2001年，第63頁。
- 《世宗憲皇帝實錄》卷56，雍正五年四月癸丑，北京：中華書局，1985年，第864頁。
- 黃淑嫻、龔佩華：《廣東世僕制研究》，廣州：廣東高等教育出版社，2001年，第63頁。
- [明]姚虞：《嶺海輿圖》，北京：中華書局，1985年，第27頁。
- [清]龍廷槐：《敬學軒文集》卷12，擬照舊雇募守沙議，載楊健主編：《北京師範大學圖書館藏稀見清人別集叢刊》（第12冊），桂林：廣西師範大學出版社，2007年，第494頁。
- 參考曼虹：《廣東蛋民的生活》，載曼虹：《東西南北》，上海：中國文化協社，1938年，第48-49頁。
- [清]龍廷槐：《敬學軒文集》卷12，擬照舊雇募守沙議，載楊健主編：《北京師範大學圖書館藏稀見清人別集叢刊》（第12冊），桂林：廣西師範大學出版社，2007年，第494頁。
- [清]靳文謨修，鄧文蔚纂：《新安縣志》卷6，田賦志，康熙二十七年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2007年，第85頁。
- 張壽祺：《蛋家人》，香港：中華書局（香港）有限公司，1991年，第138-150頁。
- 廣東省民政廳：《核准嚴懲勒詐蛋民之爛蕙》，第33頁。
- [清]屈大均：《廣東新語》卷2，地語，北京：中華書局，1985年，第45頁。
- [明]顏俊彥：《盟水齋存牘》，北京：中國政法大學出版社，2002年，第699頁。
- [清]張渠撰，程明校點：《粵東聞見錄》，廣州：廣東高等教育出版社，1990年，第12頁。
- 本段並非原文，是從Ye xian'en, *Notes on the Territorial Connections of the Dan* 翻譯出大意，該文載David Faure, Helen F. Siu, eds., *Down to Earth*, Stanford: Stanford University Press, 1995, PP. 85-86. 原件藏英屬哥倫比亞大學，檔案目錄：《清代廣東檔案錄》，標題：商船、渡船、關稅。
- 《世宗憲皇帝實錄》卷81，雍正七年五月壬申，北京：中華書局，1985年，第79頁。
- 廣東省民政廳：《嚴禁壓迫蛋民惡習》，《廣東省政府公報》第265期，1934年，第73頁。
- [南宋]周去非著，楊武泉校註：《嶺外代答校註》，北京：中華書局，1999年，第259頁。
- [南宋]王象之：《輿地紀勝》卷102“梅州”，卷124“瓊州”，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991年，第826、938頁。
- 科大衛著，卜永堅譯：《皇帝與祖宗——華南的國家與宗族》，南京：江蘇人民出版社，2009年，第5頁。
- 科大衛等編：《香港碑銘匯編》（第1冊），香港：香港市政局，1986年，第45-47頁。另參考科大衛著，卜永堅譯：《皇帝與祖宗——華南的國家與宗族》，南京：江蘇人民出版社，2009年，第55-56頁。
- [清]素爾訥等纂修，霍有明等校註：《欽定學政全書》卷31，區別流品，武漢：武漢大學出版社，2009年，第119頁。
- 廣東省民政廳：《核准嚴懲勒詐蛋民之爛蕙》，第33頁。
- [清]俞蛟：《夢廠雜著》卷10，潮嘉風月·潮嘉曲部，上海：上海古籍出版社，1988年，第182頁。
- 參見吳家柱：《兩陽蛋民的生活與歌謠》，《民俗》1936年第1期，第214頁。
- 彭鐵生：《村頭總督，村尾提督》，載容奇文史採編組編：《榕蔭》（5），內部刊物，1993年，第13-14頁。
- 參見程美寶：《地域文化與國家認同》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年，第64-65頁。
- [清]吳宗焯修，溫仲和纂：《嘉應州志》卷13，食貨，光緒二十七年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2009年，第206頁。
- [清]屈大均：《廣東新語》卷18，舟語，北京：中華書局，1985年，第486頁。

## 傳說與歷史

40. 廣東省民族研究所編：《廣東蛋民社會調查》，廣州：中山大學出版社，2001 年，第 16 頁。
41. 蕭鳳霞，劉志偉：《宗族、市場、盜寇與蛋民——明以後珠江三角洲的族群與社會》，《中國社會經濟史研究》2004 年第 3 期，第 3 頁。
42. 廣東省民族研究所編：《廣東蛋民社會調查》，廣州：中山大學出版社，2001 年，第 9、17 頁。
43. 羅香林：《蛋家》，《民俗》第 76 期，1929 年，第 4 頁。
44. 陳序經：《蛋民的研究》，上海：商務印書館 1946 年，第 28 頁。
45. 參考 Ye xian' en, *Notes on the Territorial Connections of the Dan*, pp.87-88.
46. 新會《潮連蘆鞭盧氏族譜》卷 26，《紅巾之亂》。轉引自譚棟華：《清代珠江三角洲的沙田》，第 155 頁。





## 酆都 ——中國古代冥府形態初探系列之五

樂保群 \*

**摘要** 南朝道教上清派的羅酆山是一個不能運轉的鬼神之山，其功用不在於創造一個新的冥府，而是通過把歷代聖賢帝王的神鬼之靈擠壓到仙靈界的最底層，以襯托仙界的崇高。靈寶派則把羅酆山改造為一個大地獄，其收容對象只是道門的不守戒律者，並不是面向全社會的冥府。嚴格說來，羅酆山並不是一個冥府，但卻是在冥府發展史上，唯一由道教撰造的鬼都。雖然它沒有作為冥府為社會所認可，但它的一些碎片卻為民間巫術之士所採用，出現了酆都大帝、酆都獄、酆都元帥乃至酆都鬼城等頗有影響但又似是而非的幽冥現象。

**關鍵詞** 羅酆山；酆都；酆都大帝；酆都元帥；鬼城

談到太山府君的宗教屬性，不少人認為是道教的，但也只是那麼一說，卻很少見有人對這個論斷加以證明。依我拙見，南朝的道教對民間巫師的或是佛教化的太山府君根本沒有興趣，甚至對冥界本身也態度漠然。在“天帝”一章中我談到“司命”時，順便提及“泰山司命”被早期上清派道教魏華存輩所拋棄，而重新改造成上清派大神大茅真君。魏華存歷史上不必實有其人，但我們可以把她看做由北方流亡到南方的一個巫道集團中上層人物的代表。所謂巫道，也就是尚未完全洗除巫師術士身份的早期道教社團。這個道教社團頂奉的是“太山司命”，但這個社團的上層南遷之後，演變為以士族信徒為主體的道教上清派，早期巫師的那些祈禳解除的謀生功能對他們已經沒有用處，甚至成為身份的污點。所以他們把“太山司命”及屬神改造為三茅真君，把原來的“鬼道”和巫師性質一起與自身剝離。我的看法是，上清派和佛教一樣，其立教宗旨從來就與鬼道不相親近。作為一種出世的宗教，連人世都不

在乎，還管甚麼鬼趣？道教的立教宗旨是長生久視、羽化成仙，而不是讓自己在鬼趣中解脫罪孽或成神。鬼道（包括死後成神）是民間信仰的主旨，民眾立足於人的生活，通過鬼道以及叢祠諸神為自己人世爭取更美好的生活。佛道二教所以要涉及鬼道，就是利用民間信仰的這一特點，從民眾中爭取信徒，拉到自己的教門之下，其中優秀者脫離鬼道而專注於修行，絕大多數信徒其實只能成為供養人。

但對冥府沒有興趣的南朝道士卻創造了一個叫酆都的所謂“冥府系統”，這豈不是互相矛盾麼？嚴格說來，酆都並不能算做一個“冥府系統”，但我們所以把它列為一章，乃是因為它在後續的演變中，一些觀念為民間巫術之士採用到其他形式的冥府中，並產生了一些獨特的影響。

### 一、神鬼之山羅酆山

酆都的準確名稱是“羅酆山”。若肯含糊一些，這個羅酆山也可以看成是古代“冥府”系統之一種。可是它最早在上清派道士手裡並不是純粹的鬼府，而是個鬼神之都。它沿襲了

\*樂保群：河北人民出版社、河北美術出版社編輯、編審，出版著作有《中國民間諸神》《中國神怪大辭典》及《捫虱談鬼錄》等。

中國古代鬼神雜居、鬼統於神的觀念，但道士又在其上建築了一個更為龐大的仙真體系，實際上成了一個委屈在仙真世界下的神鬼之山。

梁朝道士陶弘景的《真誥》卷十五《闡幽微》，是專門談這個鬼神之山的：

羅酆山在北方癸地，周回三萬里，高三千六百里。山下有洞天。其上其下並有鬼神宮室。山上有六宮，洞中有六宮，周回千里，是為六天鬼神之宮。山上為外宮，洞中為內宮，制度等耳。

這裡的敘述有些不大明晰，猜測其意，似是說羅酆山分為兩部分，山下部分有“洞天”，山上部分有“六宮”。但山下的“洞天”中也有“六宮”，與山上六宮制度一樣，只是各有內宮、外宮之別。山上外宮自西而東分別是：

第一宮為紂絕陰天宮，第二宮為泰煞諒事宗天宮，第三宮名為明晨耐犯武城天宮，第四宮名為恬昭罪氣天宮，第五宮名為宗靈七非天宮，第六宮名為敢司連宛屢天宮。

一共六天宮，即是“鬼神六天之治”，而山下洞中的六宮與此同名，“相像如一”。人死之後，就要根據身份之不同而分別前往內宮或外宮，然後根據死亡的性質、方式等到六宮中屬於自己的那一宮去報到，聽候安排。

人初死，先詣紂絕陰天宮中受事。或有先詣名山及泰山江河者，不必便徑先詣第一天，要受事之日罪考事凶之日，當來詣此第一天宮耳。

泰煞諒事宗天宮，諸煞鬼是第二天也，卒死暴亡又經於此。

賢人聖人去世，先經明晨第三天宮受事。

禍福吉凶續命罪害，由恬昭第四天宮。

第五、第六天宮接納何等魂靈，不應該不說，可能是因為原書殘佚，已經無從查考了。而且這些不同的亡靈要到不同的“宮”中報到，所去的是“外宮”還是“內宮”，還是兩處均可，也沒有做任何說明，估計以上引文中間就有殘缺。六宮的名目很奇怪，同時也很帶些陰煞詭異之氣。雖然這羅酆山有些像是從佛教的大鐵圍山借鑑而來，但上下各六宮的分曹理事，卻是以中國朝廷中書臺省分為六曹為模板。

羅酆山上的“地下主者”“鬼帥”及職事人等，都是由“人鬼”所成之神充任。其最高的羅酆主者為“鬼帝”，或稱“北方鬼帝”（葛洪《枕中書》）、“北太帝君”（陶弘景《真誥》）、“北陰大帝”（陶弘景《真靈位業圖》）、“酆都北帝”（《真誥》）、“酆台北帝”（《真誥》），後世則又有“酆宮帝君”（五代孫光憲《北夢瑣言》）、“酆都大帝”等稱。民間凡是帶“酆”字型、“北”字型的大小小“鬼帝”多與此公有些牽連，雖然名實或有差異，但起源於羅酆山卻是相同的。

這鬼帝又見於署名東晉葛洪的《枕中書》，說北方鬼帝治羅酆山，鬼帝為張衡、揚雲。這二位其實就是漢代張衡（字平子）及揚雄（字子雲）名字的隱變，他們二位都是多才多藝，但說起共同點來，則都是當時的辭賦大家，只是張衡、揚雲雖然在讀書人中名氣很大，但論其官位則實在微不足道，與“鬼帝”名實大不相稱。到了梁朝的陶弘景，大約覺察到這一點，便在《真誥》中改成了“炎慶甲”：

炎慶甲者，古之炎帝也，今為北太帝君，天下鬼神之主也。

炎帝就是神農氏，讓他來做鬼帝，在我們看來確實有些難解。正如有人註《真誥》說的“炎帝神農氏聖功不減軒轅、顓頊，不應為鬼帝”，而且炎帝不是“以火德王”麼，按理說

傳說與歷史



圖 1-a. 南宋金處士 《十王圖》。絹本，水墨設色，縱 129.5 厘米，橫 49.5 厘米，大都會藝術博物館藏。

應該在南方，怎麼卻成了“北方鬼帝”？讓“以水德王”的顓頊（顓頊雖為楚人之先祖，但在“五帝”中的“德運”卻是“水德”）擔任北帝不是更合適麼？猜測其原因，大約一是因為顓頊在道士的傳說中已經成了仙，不是“人鬼”了；二是炎帝無論如何在地位上是僅次於黃帝的大人物，如果黃帝做了天帝，當鬼帝的也就非炎帝莫屬；三則是當時大約民間已經有了張天翁把劉天翁趕到泰山去做鬼王的傳說，劉天翁就是劉漢皇帝，劉漢火德，稱炎漢。這樣一安排，炎帝為北太鬼帝就與劉天翁為泰山主者接了樁。至於《真誥》的註釋者硬把道教的羅酆山與佛教的地獄往一塊靠，說神農牛首，正是地獄中的牛頭阿旁，真是癡人說夢。

但另有一種可能，即此炎帝並不是神農，而是蚩尤。清人梁玉繩在《史記志疑》卷一中就曾經指出，《五帝本紀》中的黃帝“與炎帝戰於阪泉之野”，與下文之“與蚩尤戰於涿鹿”其實是一回事，阪泉之戰即涿鹿之戰，炎帝即是蚩尤。如果此說成立，那麼戰勝的黃帝既然成了天帝，那麼把戰敗的蚩尤安排為鬼帝，正是對他死後為厲鬼的安撫。這也可能是久已存在的民間傳說，與張天翁把劉天翁趕出天宮至下界為泰山主者的傳說出於同一機杼。

北帝居於六天宮中的第一天宮。其輔佐有二位：上相秦始皇和太傅曹孟德。假如北帝是蚩尤，秦始皇和曹操作為輔佐確是絕配，這三位都是以殘忍敢殺而著名的。

北帝之下還有四明公，大約是師友級的人物：西明公兼領北帝師周公旦（一說為周文王）、東明公兼領斗君師夏啟、南明公召公奭、北明公吳季札。這四明公手下又各有“賓友”一二位，劉邦、孫策等皆在其內。這四明公的職責是“領四方鬼”，但又說他們分掌酆都六天宮中之四天宮。

六天宮中的第三宮是由“鬼官北斗君”周武王主政。北斗在古代是司命大神，“北斗注死”之說由來已久，不但在民間影響極大，而

且為道教大神。南朝道士不可回避，給他安排得還算體面。但另一個新生不久的司命大神太山府君，因為信奉者多是民間巫師，就不那麼客氣了。《真誥》中有個“泰山君”荀頊（此人在曹魏後期做過司空），其實就是太山府君，此時成了“四鎮”之一，與盧龍公、東越大將軍、南巴侯各領鬼兵萬人，雖然貌似顯赫，但明顯失去了主冥的資格。（後來在北宋的《雲笈七籤》卷七十九中也提起過“太山君”，說他領群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帥，血祀廟食所宗者也。但那是北宋道士為了復活酆都系統而作的讓步，早非梁朝道士的本意了。）

又有三官都禁郎齊桓公、水官司命晉文公。這二位不是“三官”，只是三官的屬員。二天宮各立一官，六天凡立三官。三官不是鬼神，是由真仙司命兼領，專門監察六天宮中的神鬼的，而齊桓、晉文只是人鬼，充當一下助理。

還有相當於人間尚書令的“大禁晨”二人漢武帝、孫堅，相當於尚書的“中郎直事”戴淵（東晉人）、公孫度、劉封、郭嘉（以上都是東漢末三國人），相當於中書令監的“中禁”顏懷、楊彪（東漢末人），如此之類，都由歷代帝王將相充任。北帝又有“侍晨”八人，位比侍中，李廣、徐元直、龐德和殷浩都在其內。

羅酆有二天門，南天門為酆都主門，為北太帝君之門，而北天門則為北斗君之門。每天門有二亭長主之，每亭長下有四修門郎，這“門官”已經是羅酆山最低的職位了。

總之，晉、梁道士們為羅酆山安排了一百多名古代的帝王將相，按照當時的朝廷規模把冥界的中樞機關配備得比較完備，但卻沒有冥界的地方官吏。在太山府君系統中，太山府君的地位只是相當於地方上的郡守，下面配備了屬吏和“所由”就可以勾拿鬼犯，讓冥界這個國家機器有了運行的部件。而羅酆山卻只是一個小朝廷，是一台樣子好看卻運轉不起來的機器。

傳說與歷史



圖 1-b. 南宋金處士《十王圖》。絹本，水墨設色，縱 129.5 厘米，橫 49.5 厘米，大都會藝術博物館藏。

其實，這些士族出身的神仙家，根本不太在乎冥界的國家機器配備得是否合用，他們要搭造的是整個靈界的體系，那個體系的主體是仙真，他們是靈界的最高統治者，而神鬼只不過是最末稍的分枝。《真靈位業圖》署名陶弘景，雖然是假冒的，但其思想脈絡卻完全是南朝上清派道士一系。所謂“真”即仙真，“靈”即神鬼，在《真靈位業圖》的體系中，靈界分為自高至低的七等之“位”，也就是七個階級，每一階級中又分中、左、右。第一級都是元皇教主一級的大神，其下第二級即是產生於東晉南朝的“上清派”諸真，第三級是見於劉向《列仙傳》的古仙人，第四級基本上把葛洪《神仙傳》中的魏晉神仙囊括，第五、六兩級為《真誥》中的二三流神仙，而第七級即最低一級就是羅酆山的全班人馬，不要說“秦皇漢武”，就是神農炎帝以下的文、武、周公也只能屈居於末流。

上清道士編排這個《真靈位業圖》的用意，就是要極大地抬高仙人的地位，聖君賢臣這些人鬼在靈界的地位連一個普通的仙人都不如。靈界仙真和神鬼地位的高下，也就是從事修真的道士和在人間事功立業的聖賢帝王地位的高下，至於從事鬼道的巫師的地位就更不值一顧了。

羅酆六宮中地下主者及諸鬼官，如果要從第七階升入第六階，比人間的修道還要難一些。《真誥》卷十三說：地下主者有三等，鬼帥之號也有三等。他們所以能為地下主者和鬼帥，是因為“世有功德，積行所鍾，或身求長生，步道所及，或子弟善行，庸播祖禰，或諷明洞玄，化流昆祖”。如果想入仙道，地下主者可經文解，鬼帥則經武解。文解一百四十年進一級，武解二百八十年進一級，此為入仙道之始。一進始得步仙階，給仙人之使令，形同差役。再進第二等，補管禁位，位如世間散吏，此為地下主者之中者。再進第三等，方得入仙人之堂，出館易遷、童初二府。易遷、童初二府是收納初得道者的地方。據此，地下主者修行四百二十年方與初得仙者相埒。至於在第一

等的，實為冥府中散鬼，雖非鬼籍，卻無職務，相當於人世中之白衣士子。

由此看來，羅酆這個神鬼之山存在的意義，就在於把強大無比的人間帝王將相陣容壓擠到靈界的最底層，以襯托仙真世界的無上神聖。至於羅酆山作為冥府的實用價值，那是鬼道與人間的事，道士們根本就不在乎。這觀念傳流下去，在後世的道教中，包括閻羅天子在內的“陰官”地位也遠低於仙人。

## 二、羅酆山成了地獄

事情的變化是從羅酆山出現了地獄開始的。

在陶弘景的《真誥》中，羅酆山雖然收納鬼魂，卻沒有地獄。因為那時的羅酆山不具備冥府的功能，拘拿、審訊、收監、懲罰這些冥府治鬼的功能全都沒有，它要地獄做甚麼？羅酆山的諸多鬼帥統率着億萬鬼兵，殺鬼、斬鬼也是動輒萬千，但這些鬼不是人死後的鬼魂，而是瘟鬼、惡鬼、邪鬼，就是西晉時《神咒經》中所列的赤索鬼、赤尾鬼、赤疫鬼、都盧那鬼等等百十種鬼。《真誥》中偶爾談及地獄，如“種罪天網上，受毒地獄下”，也不過是拾佛教的話頭，而且這“地獄”也並不在羅酆山內。

但突然一下子，在靈寶派的經典中，羅酆山就有了地獄。南朝所出的《四極明科經》晚於陶弘景，它對羅酆山做了極大的改造，這個處於北方癸地的酆都山，山上、山中央及山下各有八獄，八獄各有名目：

山上有八獄：第一監天獄，第二平天獄，第三虛無獄，第四自然獄，第五九平獄，第六清詔獄，第七玄天獄，第八元正獄。此八獄由“上天三官”主掌。

山中央八獄：第一玄沙北獄，第二皇天獄，第三禁罰獄，第四玄妙獄，第五刑正獄，第六律令獄，第七九天獄，第八清冷獄。此八獄由“中天三官”主掌。

傳說與歷史



圖 1-c. 南宋金處士《十王圖》。絹本，水墨設色，縱 129.5 厘米，橫 49.5 厘米，大都會藝術博物館藏。

山下又有八獄：第一無量獄，第二太真獄，第三玄都獄，第四三十六天大獄，第五天一北獄，第六河伯獄，第七累劫獄，第八女青獄。此八獄由“下三官”主掌。

一共二十四獄，都在羅酆山之北。每一獄有十二掾吏，下有金頭鐵面巨天力士各二千四百人，手持金手槌鐵杖。凡是違犯“玄科”的死魂，就交由所屬之獄，受土鐵杖拷打，萬次為一掠，三掠之後還要“補三塗之責”。請注意：二十四獄所治鬼魂，都是“犯玄科”即信奉道教而違犯教規的信徒。這一點與佛教的地獄有些相似。按照佛教的本義，閻羅所掌的地獄應該是只收治違犯戒律的信徒的。不信彼教，既不能入彼教的天堂，也不會為彼教的地獄收治，這本是最平常的道理。把不信彼教的俗人拘入冥府是可以的，但冥府用彼教的信仰來給鬼魂定罪，強制地打入彼教地獄則不可，因為如此則近似於邪教了。所以這裡的“三官”只收治道教徒，不同於太山府君的收納普天下亡魂；酆都只是座從屬於三官的大地獄，更不是一般的冥府。

但此處的三官已經不同於《真誥》中的三官了，在那裡，酆都六天宮，二天宮各立一官，六天凡立三官。其職“如今刑名之職”，即是羅酆諸天宮中的司法，由仙真擔任，統領諸天宮主者，而不是主者。到了《四極明科經》中，卻是上、中、下各八獄，每八獄有一“三官”。三官成了地獄主者。

除了羅酆山二十四獄之外，另設有刀山、火海之獄：

這刀山在“岱宗”即泰山之北的“空洞小天”之上，方圓七千里。它不是一座空無人煙的荒山，“上置百二十曹府，千二百掾吏，執罰神兵五萬人”。凡是有違犯三官之罪者，死後魂靈都要到刀山爬上爬下，一路受利刃切割，往返一萬次算是“一掠”，三掠之後，再把他弄到“流火之鄉”。

流火之鄉就是火海。這火海在霍山之南的巨陽洞庭之內，也是方圓五千里。罪魂至此，就幹一件事，“食火啖炭”。吞嚥一萬次算一掠，三掠之後就充“三途之役”。

“三途”是甚麼，這裡毫不客氣地把佛教的東西拿了過來。三途就是火途（地獄道）、血途（畜生道）、刀途（餓鬼道），總稱三惡道，實際上就是地獄。所謂“三途之役”就是苦役，從蒙山擔土，去填積夜之河，往返不知多少里，也是萬次一掠，三掠之後，可以投胎轉世，但投的還是畜牲之胎。

與西方世界接軌的結果就是出了這麼個道教的地獄，懲治的就是生前不守“三官之道”的鬼魂。

不止於此，這些道士在清微天、禹餘天和大赤天也都設有“三官”，如清微天的“三官”：“領仙君所鎮五帝神兵五萬人，第一左官主執太真玉帝替慢之罪，第二右官主糾漏泄天寶之罪，第三陰官主元君虧犯科禁之罪。”禹餘天所掌之罪就更下一等：“第一左官主陽過，刑殺伐逆、竊盜天寶、宣露靈文、口舌咒誓之罪，第二右官主陰過，心懷謀圖不軌、謀害賢能、所念不道之罪，第三都官主疑貳天真、不崇不信、毀謗天寶、心懷進退、輕籍道經、穢慢真文之罪。”大赤天三官：“第一左官主治生人之罪，第二右官主治死人之罪，第三陰官主治女人之罪。”

此外又有水火左右二官：“左水官治妄語誹謗、歧咽口舌、妒賢害能、不信天真、疑貳符章、訾毀寶文、妄說天地、宣洩秘篇、辱毀二象、觸犯三辰者；右火官治大逆殺生、伐害師君、反謀父母、手惡心賊、願念不道之罪。”

還有個大丘山，有風刀左右二官：“第一左風考官，治受經符寶訣、無盟修行、愛財賤道、虧損天科之罪，第二右刀考官：治伏誓告盟、背違師友、去彼適此、評論善惡、攻伐根本、莫逆之罪。”請注意，以上所述諸罪都有關道門的法規，而非一般的社會法律。

傳說與歷史

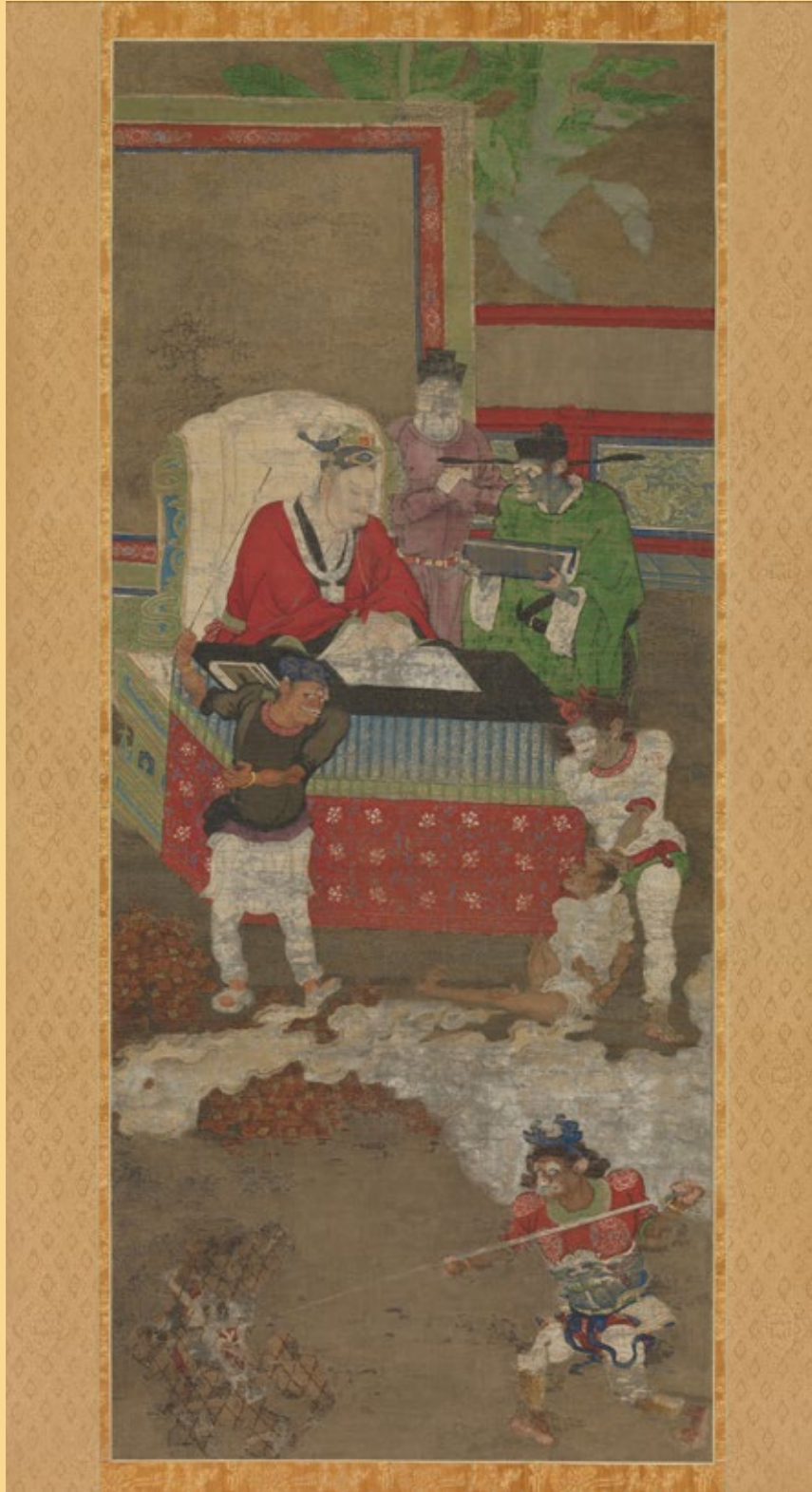


圖 1-d. 南宋金處士《十王圖》。絹本，水墨設色，縱 129.5 厘米，橫 49.5 厘米，大都會藝術博物館藏。

靈寶派對《真誥》中羅酆山的改造真是大刀闊斧，三下五除二，弄得只剩下一個酆都山的空名。原來的北太帝君、上相、太傅、四明公直到職位最低的二天門亭長、修門郎，全都不見了，代替這個龐大宮廷組合的只是三官及其掾吏、力士了。而由以上引文可以看出，酆都山似乎只是靈寶派地獄的一處，刀山火海都在別處，審理罪魂的機構更多的安排在清微天、禹餘天和大赤天上。

但這只是改造羅酆的一種較極端的方案，另有一種保留了較多的舊有結構，只是在原來的神鬼之山中加設了地獄，但這地獄的規模卻大大勝過了“二十四獄”。此說的一些零星材料見於唐人段成式《酉陽雜俎》的《玉格》篇中：

首先，“炎帝為北太帝君，主天下鬼神”的“國體”沒有改變，但羅酆山中卻有了地獄的法律，其名為“三元品式、明真科、九幽章”，而且有了官府的簿籍：“黑、綠、白簿，赤丹編簡。”刑罰之類有“搪蒙山石、副太山、搪夜山石、寒河源、西津水置、東海風刀、電風（一作雷風）、積夜河”，（此處的引文採用近年的一個標點本，有些難懂，我覺得如果這樣斷句更易懂一些：“搪蒙山石副太山，搪夜山石寒河源，西津水置東海，風刀、電風、積夜河。”這裡有些可能是誤字，但意思大致可以明了，即讓罪魂擔蒙山之石運到泰山頂上，擔夜山石來填塞河源，擔西津之水傾於東海，也就是讓罪魂做些無用之功以嘗受折磨之苦，收改造靈魂之效罷。至於風刀，也許是指風、刀左右二官，電風則更可能是雷電殛擊，積夜河，已經見於《四極明科經》，所謂“擔蒙山之土，填積夜之河”者即是。）而治獄之所，又有“連苑、曲泉、泰煞、九幽、雲夜、九都、三靈、萬掠、四極、九科”之目。而由“四極”“九科”來看，這級之下似乎還要分出更瑣細的名目。

又云：“三十六獄，流沙赤等號溟淩獄，北獄獄也。又二十四獄，有九平、元正、女青、河北等號。人犯五千惡為五獄鬼，六千惡

為二十八獄獄囚，萬惡乃墮薜荔也。”是又有三十六獄、二十四獄、五獄、二十八獄、薜荔獄諸說，而細目則各有不同。其中的“二十四獄”名目正是《四極明科經》中所述，可見這時的羅酆山是採納諸說而改造的。

《酉陽雜俎》“其書多詭怪不經之談，荒渺無稽之物，而遺文秘笈亦往往錯出其中”（《四庫全書提要》）。其書雖成於唐末，但《玉格》一篇，所錄多前代道書而不為當時所習聞者，應在“遺文秘笈”之列。保守地揣測，段氏所錄酆都地獄的文字，所出不會晚於唐朝初葉。這時的羅酆山雖然保留了六天宮、北太帝君、四明公等，但質性大異，實際上等於把佛經中的八熱八寒諸十六大地獄換了名目，改了獄主。很明顯，這個羅酆山已經不是南朝道士的羅酆山，而是佛經中“地獄太山”的道教版。

只是這個“道版”不但縮水，而且失真，將它與佛教所言地獄相比較，就可以看出，道士們不過是在人家的床下架屋，雖然極力侈言鬼官、地獄之數目，氣局遠遠不能與佛經相比較。而且說實在的，佛教已經把地獄中的慘酷景象描繪到極致，也確實無加喙的餘地了。

這個羅酆山二世的命運與它的前輩一樣，不可能為民眾所接受，而只能留影於“遺文秘笈”。

### 三、羅酆山的遺產

可是羅酆山依然不甘沉沒，到了北宋，它第三次企圖掙出水面，但不過只是冒了幾個泡。

北宋的皇帝崇奉道教，自“來和天尊”降生的宋真宗直到“長生大帝君”轉世的道君皇帝宋徽宗，造成了一大段神仙方士的黃金時代。而自五代以來民間的資冥市場基本上為“地藏一十王”系統所佔據，道教徒若想建立一個真正起於道教的冥府，只有重拾酆都的餘緒。北宋·文瑩《玉壺清話》卷五有一“酆都觀主”故事，略云：

傳說與歷史



圖 1-e. 南宋金處士 《十王圖》。絹本，水墨設色，縱 129.5 厘米，橫 49.5 厘米，大都會藝術博物館藏。

咸平三年，王顯帥定州。忽一日，一道士通刺為謁，破冠敝褐，自稱“酆都觀主”，笑則口角至耳，亂鬚若剛鬚，謂顯曰：“昨上帝牒蕃魂二萬至本觀，未敢收於冥籍，死於公之手者。公果殺之，則功冠於世，然減公算十年。二端請裁之。”顯謂風狂，叱起。後日，契丹引數萬騎獵於威虜軍境，顯引兵剿襲，大破之，梟名將王貴十五輩，斬二萬級。露布至闕，朝廷以樞相召歸，赴道數程而卒。

這是一個奇怪的冥府，地點是道觀，主者是道士。天帝要收下界人魂，批量那麼大，不找閻王卻來找他，由他來正式錄入冥簿之後，才最後確定二萬人的死生。這種不成樣子的冥府實在令人可疑，但道士們卻不管民眾信不信，總是不斷編出與酆都相關的冥府故事：宋徽宗宣和六年，從事郎林毅，閩人，寄居姑蘇。忽夢黃衣吏持文書一卷，列十人姓名，林在其中，謂曰：“召公等作酆都使者，請書知。”此事載於南宋·方勺《泊宅編》。而洪邁《夷堅丙志》卷九則說此人名林乂，所召任之官為“酆都宮使”。又云：林乂一向慕道，懂得這是怎麼回事，便說：“此乃冥司主掌，非以罪譴謫者不至。且吾聞居此職者率二百四十年始一遷，非美官也。”這與一向被召到冥府做閻王的故事很是雷同，於是大致可以落實，作為冥府的“酆都宮”，其主者就是酆都宮使了。這新的冥司究竟是如何結構，不得而知，但“酆都宮使”在靈界的地位不高，由“以罪譴謫者”充任，而且“二百四十年始一遷”，卻與南朝上清派的羅酆故事大致相同。只是這些故事對民間毫無影響，此後也就沒有聲息了。

南宋的道士們似乎放棄了把羅酆山建成冥府的嘗試，重點在“酆都地獄”上做文章。一個叫林靈真的道士，編了本部頭很大的《靈寶領教濟度金書》，把靈寶派的羅酆系統重新抬出，略加改造，把地獄分為北都羅酆、九幽、泉曲府及十二河源、五嶽、四瀆、里域六類。又有另一位南宋人李昌齡，他為《太上感應篇》做傳註，談到北都羅酆山，大致是在靈寶派道

士的基礎上攙加以閻羅王體系的成分。如云羅酆山近水面處有一大洞，名曰陰景天宮。周回三萬六千里，中有三十六獄。主此洞者名為太陰天君，助治四人為東西南北四斗君。洞外山上別有六洞，六天大魔各主其一，即冥府六曹，主執罪罰。如此之類，道士的靈感日益枯竭，頂多是修修補補，已經變不出多少花樣了。羅酆體系的鬼域架構缺乏大眾幽冥文化心理的支持和認可，只能是閉門造車。

羅酆山再變其形也未能挽回頹沒之勢，可是七寶樓台，雖然倒塌了，總還是留下些值得一看的遺跡和片段。

### （一）酆都大帝

羅酆山的遺存之一是留下了一個“酆都大帝”的空名，卻容易讓人誤解，以為真有一個叫酆都的冥府體系。

《道教十王經》和《玉歷寶鈔》明明記載着酆都大帝主宰地獄十殿閻羅，怎麼能說是“空名”呢？蒿里山所建的神廟，不就是供奉着酆都大帝麼？

話說得不錯，酆都大帝當然可以說就是羅酆山的北太帝君，但泰山腳下蒿里山的酆都大帝，卻是光杆一人，甚麼上相、太傅、四明公都不見了，羅酆宮中的人馬一個都不帶，這還能算北太帝君麼？奇怪的是，他所有的卻是十殿閻羅和七十二司，正是東嶽行宮的全套班底。酆都廟旁另建有祠廟，供的是掌管漆河的靈派將軍、掌管蒿里的趙相公，都是元明以來民間傳說的冥神（見元刊本《連相搜神廣記》），與羅酆宮更是毫無瓜葛。那麼這位酆都大帝就與羅酆山體系脫了鉤，完全歸入了“東嶽—閻王”體系，說得客氣些，這是孤身移民，連家屬也不帶，而究其實質，這個酆都大帝其實就是東嶽大帝換了副面孔！個中玄妙，乃在於民間的搗鬼。朝廷在岱廟裡供奉着東嶽大帝，那是絕對不能有一絲鬼氣的。但“泰山治鬼”，流傳有時，現在豈能斷了傳統？野道士和巫師

## 傳說與歷史

之徒既然在岱廟插不進足，便在不遠的蒿里山另立一個管鬼的泰山神。如果就叫做“東嶽大帝”，便是公開和官方唱對台戲，只能遭到官府的封禁，好在羅酆山的“北太帝君”閒着，便挪借過來，改為“酆都大帝”，安在了東嶽大帝頭上。於是萬事大吉，酆都廟直到幾百年後被個小軍閥破除迷信燒掉之前，始終是安然無恙。

再說《玉歷寶鈔》。這部三教九流大雜燴卻又試圖以佛教為老大的“善書”，其出世的時間根本不是它的序言中謊稱的北宋，而是它實際面世的清乾隆年間，內中十殿閻羅的頂頭上司也是酆都大帝，而酆都大帝則代表玉皇大帝統領冥府。（玉皇大帝是民間信仰的天帝，就是讓齊天大聖欺負得不成樣子，朝廷也不干涉。）值得注意的是，在此書中也同樣找不到東嶽大帝的蹤影。須知“東嶽一城隍”外加十殿閻王，是自明代就為官府所認可的冥府體系，泰山岱廟雖然不能弄鬼，但包括南北二京的全國東嶽廟（或稱東嶽行宮）無不可以塞進冥界十王。可是《玉歷寶鈔》為甚麼把東嶽大帝換成酆都大帝呢？因為它要讓東嶽大帝帶領十殿閻王向面然鬼王（據說是觀音菩薩的化身）行跪拜大禮！這也同樣是和朝廷的功令唱對台戲，所以也只有用瞞天過海的手段，讓東嶽大帝以酆都大帝的名義出面。除此之外，酆都大帝就沒有多少露面的機會了，請看全國那麼多的東嶽廟，雖然有全套的冥司班底，可曾有一處出現酆都大帝的影子？

至於所謂“道教”的十王科儀，把十殿閻羅都替換成道教的所謂“真君”，讓酆都大帝充當了地藏菩薩的角色，這種過分的假冒，就是道教本身也羞於承認它的正當性。

### （二）酆都元帥和酆都獄

酆都山的遺存之二是為冥府的地獄留了一個中國化的名稱“酆都獄”。

產生於元代民間的酆都元帥，說是元帥，其地位與名號很不相稱，因為他實際上只是一個“獄神”。其事見於《三教源流搜神大全》卷五“孟元帥”條，大略為：

姓孟名山，為獄官，殘冬思親，因念數百囚徒亦同此心，與囚約：“今二十五日回家，來月初五歸於獄中。”諸囚泣拜而去。府主滕公知而答之，令即捕回諸囚。孟山思曰：“死有何難，此命難復。”遂立槍於地，踴躍欲撲槍自殺，而有白兔三倒其槍，不能死。忽玉帝降詔，封孟山為“酆都元帥”云云。

“縱囚”事自東漢鍾離意之後歷代多有，而以唐太宗最為著名，是個陳舊的故事套子。民間以此為早已出現的酆都元帥編個出身故事，不過是企盼死後遇到的是個講人性的地獄主者。孟山在世為獄官，升天之後管的也是監獄，因為這監獄是酆都獄，所以稱為酆都元帥。

“酆都獄”就是羅酆山變成的地獄，已見前述。但早在唐時，這個道教的地獄就已經為民間信仰所挪用。《大唐傳載》中有一笑話，某士人好吃鹵煮牛頭，一日夢被拘至地府。“酆都獄有牛頭在旁”，其人無畏懼，以手撫其頭道：“這頭真堪鹵了來吃！”牛頭獄卒是佛教地獄中的角色，而現在此獄徑稱“酆都獄”了。這自然是民間信仰的慣技，但羅酆已經地獄化應是當時人的一個見解。而到北宋時，孔平仲《談苑》中有“酆都造獄”之說，至南宋以後，“酆都獄”之說就越來越為人所接受，成為民間巫師的法術用語。

洪邁《夷堅志·丁集》卷十《李夢旦兄弟》條，言饒州學生李夢旦，一家患瘟疫，瘟鬼糾纏不已。一日夢有神人至，曰：“汝家被瘟鬼惱害，我為汝押赴酆都了。”又《夷堅志·戊集》卷三《金山廟巫》條，言巫師怒責鬼物曰：“悔謝不早，神已盛怒，既執錄精魄付北酆。死在頃刻，不可救矣。”《夷堅志·戊集》卷三《李巷小宅》言法師申斥妖鬼：“苟

冥頑不去，當令師巫盡法解汝於東嶽酆都，是時勿悔。”《夷堅志·癸集》卷四《張知縣婢崇》條，則叱曰：“汝是甚麼精魅？分明告我。若不直說，當拘繫北酆無間獄中。”

酆都、北酆、東嶽酆都、北酆無間獄，說的都是一個地方，即酆都獄，是專門關押邪鬼、惡鬼、瘟鬼的最嚴酷、難於出頭的地獄。當然它也是處置極惡之人的最令人心大快的歸宿，元人劉一清《錢塘遺事》中就有秦檜一夥押在“酆都”身荷鐵枷、備受諸苦的故事。這酆都不管是近於佛（北酆無間獄）還是近於道（東嶽酆都），都是專指地獄而不是冥府，這是很明確的。到明清之後，把酆都視為黑獄的說法仍很普遍，清初劉獻廷《廣陽雜記》卷一載行“麻城法”的巫師發毒誓，有道：“只願今生圖富貴，不顧七祖入酆都。”袁枚《子不語》卷十《牙鬼》、卷十五《宋生》、卷二十二《荷花兒》等條也都毫無例外地把酆都當成地獄。

中國的冥府和地獄是有區別的，地獄只是冥府的一個下屬部門。孟山元帥所任之職就是冥府中的典獄長。清人徐道所著《歷代神仙通鑑》中列出了一個佛教化的冥府體系，以地藏菩薩為幽冥教主，下領十殿閻王，而列於閻王之後還有一“酆都鬼王”，這位鬼王不會是酆都大帝，只能是掌管地獄的酆都元帥。認真說起來，中國冥神中真正能和佛經中的閻羅職能相對應的，只有這個不大引人注意的酆都鬼王。他們都是地獄主者，只不過閻羅不像酆都鬼王那樣頭上還有個冥府。

### （三）酆都鬼城

羅酆山的遺跡之三，是在人世間出現了一個叫做“酆都”的鬼城。

酆都即今重慶市下屬的豐都。“豐都”是一九五八年周恩來總理建議由酆都改的，但卻是舊名。在元代之前，此地的正式名稱一直是豐都，到了明代洪武年間才改為酆都的。

豐都縣平都山為道書七十二福地之一，本為神仙窟宅，後來的成為鬼城酆都，據說有兩個理由。一個是道教有個神鬼之山羅酆山，又名酆都。另一個則是出於一個誤會，豐都的平都山曾經出過陰、王二仙，於是“陰君”和“陰王”竟讓人疑心此地是閻羅天子的“行在”了。南宋·范成大《吳船錄》卷下云：

去（豐都）縣三里有平都山，碑牒所傳，前漢王方平、後漢陰長生皆在此得道仙去。有陰君丹爐及兩君祠堂，皆存。

而後面又提到：

道家以冥獄所寓為酆都宮，羽流云此地或是。

他又有詩云：

神仙得者王方平，誰其繼之陰長生。……峽山偃仄岷江縈，洞宮福地古所銘。云有北陰神帝庭，太陰黑簿囚鬼靈。

兩個理由都說到了，但他對神仙洞府向北酆地獄的這一轉型也是頗感突兀。

“鬼城”並不在豐都城內，而是在城外二三里的名山（即平都山，或稱盤龍山）上。豐都的百姓過着與正常人一樣的生活，但也間或有些怪異的傳聞，如明人祝允明《語怪》中說到的“走無常”的事：

或人行道路間，或負擔任物，忽擲跳數四，便仆於地，冥然如死。途人家屬，但聚觀以伺之，或六時，或竟日，甚或越宿，必自甦，不復驚異救治也。比其甦，叩之，則多以勾攝，蓋冥府追逮繁冗時，鬼吏不足，則取諸人間，令攝鬼卒，承牒行事，事訖即還。或有搬運負載之役，亦然，皆名“走無常”，無時無之。

## 傳說與歷史

把好端端的一個山城硬說成是冥府，不但難於為人接受，就是長期作戲也難於維持。所以又有平都山的冥府是在地下，既與人寰相隔而又相通之說，而連接陰陽二界的只是一個山洞或一口井。這在《聊齋志異》《子不語》《咫聞錄》等志怪小說中多有記錄，但均屬民間故事性的傳聞。真正能看到的東西只有平都山上的建築。

在唐代，這裡建造了最早的道觀仙都觀，據段文昌記，“山光耀於耳目，煙霞拂於襟袖”，正是紫府玄圃的仙境。自南宋有了豐都即酆都的傳說之後，最晚到明初，平都山已經出現供奉閻羅、靈官、土地的叢祠。自此道觀、佛宇、神祠錯落其間，至《咫聞錄》所記道光時“山上寺宇計七十餘處”，大約算是平都山的鼎盛期了。但這些寺宇中鬼的地盤有多大，卻不甚清楚。而如今的平都殿宇已是劫餘之物，又恐怕不足以據證以往。好在1935年重慶鄉村建設學院教授衛惠林先生到酆都考察後寫了篇《酆都宗教習俗調查》，應該大致保存了當時平都山的實況。我把文章中與鬼相關的景點標出來，或可看出鬼氣在鬼城中的比重。

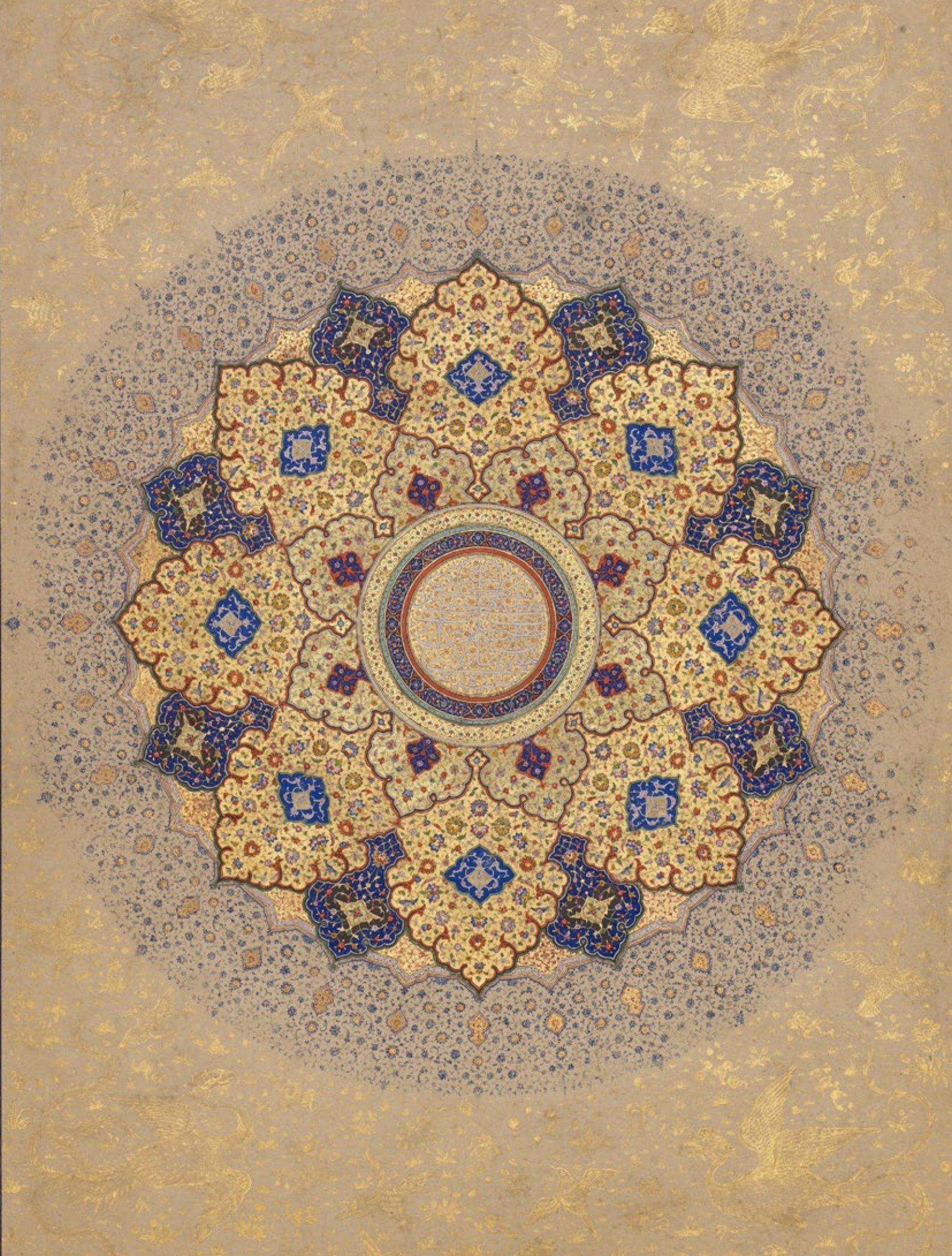
平都山為豐都宗教聖地，舉國迷信之閻羅天子殿即在山頂，多數廟宇集中於此山。從縣城東北隅過通仙橋北行，為上山進香大路。西有接引殿、北嶽殿、文昌宮，東有東嶽殿、火神廟、雷祖廟，左右並列着。由東嶽殿與接引殿之間向北拾級而上，至一轉折處有土地殿與門神殿，皆為較大之神龕。再上數十步為陰陽界，門側為界官殿。其東北為眼光殿與圓覺殿。從陰陽界上行即為三清殿。三清殿右側上去十餘步，即為送子觀音殿。再上數十步為千手觀音殿，再上為報恩殿，再上數十步為三官殿，再上行通過山門即為大雄殿，殿前有橋稱為奈河橋，橋下一石池即血河池。奈河橋東首為地藏殿，西首為血河將軍殿，有一神龕。由大雄殿右側再上行數十步為星主殿。星主殿右側，有稱為三十三天之石級。在石級盡處，左為王

母殿，右為玉皇殿，再沿石級上行為百子殿，由百子殿後石級北上為天子殿。天子殿后門稱為鬼門關。由鬼門關稍向西南下行為望鄉台。由此下行為進香小路。豐都山后麓有二廟：一為竺國寺，一為老關廟。

與幽冥相關的景點看似多達十三處，其實正殿僅天子殿一處，界官、地藏、血河將軍則是傍人門戶的偏殿或神龕，奈河橋只是明初時蜀獻王朱椿在寥陽殿前修建的連拱三石橋，而橋下的一汪死水也就順便指稱為“血河池”了，剩下的望鄉台幾處，更是因勢借景，點綴而成。而且作為幽冥教主的地藏菩薩，竟至於讓籍籍無名的血河將軍分庭抗禮，冥界入口的鬼門關竟開到了陰天子的殿後，又出來個陰陽界把道教的最高神“三清”圈了進去，全然不理睬冥界的制度，也可以看出這鬼府的佈置絕非先期經營，只不過是在現有的建築中見縫插針罷了。

如此看來，酆都的鬼城本身就很勉強，而所供奉的閻羅天子更與道教的“酆都”全不沾邊。

以上三個遺跡基本上都是徒有“酆都”之名，與羅酆山沒甚麼關係了。其實道教上清派的羅酆山還有一個遺產，即“鬼神六天之治”，人死之後，根據不同的身份和不同的死亡性質及方式分別到六宮中的某宮去報到，而唐末五代產生的十殿閻羅分別收治不同鬼魂與此極為相似。如此看來，“地藏—十王”系統的產生與道教還有些血緣關係呢。



## 明末清初進入江南地區的耶穌會士（中） ——以郭居靜、衛匡國、潘國光、魯日滿、殷鐸澤為中心

趙殿紅 \*

**摘 要** 明末清初進入江南地區的歐洲耶穌會士有一百多人，他們多數擁有深厚的歐洲神學哲學教育背景，又不同程度地掌握當時世界先進的科學知識，既是優秀的傳教士，又是淵博的漢學家。與其他修會的傳教士相比，他們注重“知識傳教”“科學傳教”，採取自上而下與自下而上相結合的方式開展傳教工作；與在宮廷效力的傳教士相比，他們又注重在城鄉民眾當中組織傳教網絡。他們是利瑪竇“適應策略”的積極踐行者，為江南地區天主教傳教事業做出了奠基性的成就，為中國歷史上第三次大規模的中外文化交流做出了傑出貢獻，堪稱天主教史和中西交通史上“巨人的一代”。

**關鍵詞** 明末清初；江南；天主教；耶穌會士

根據作者統計，從1598年利瑪竇南京開教到1707年教廷特使鐸羅被逐出境，前後110年間，進入江南地區的耶穌會士共有122人，其中葡萄牙籍46人，法國籍22人，意大利籍21人，比利時籍八人，西班牙籍三人，德國籍三人，瑞士籍一人，波蘭籍一人，捷克籍一人，克羅地亞籍一人，中國籍15人。以葡萄牙、法國、意大利傳教士人數最多，而法國耶穌會士進入江南地區，主要是在1683年法國“國王數學家”來華以後。<sup>1</sup>可以說，這些傳教士每一位都是耶穌會訓練出來的“教宗連隊”優秀的戰士，他們不辭萬里風濤，穿越關山險阻，奔走於長江中下游平原的城鎮與鄉村，有長達三五年者，亦有長達十幾二十餘年者，甚至逝於斯，葬於斯。本文有限的篇幅無法對他們一一介紹，茲以郭居靜、衛匡國、潘國光、魯日滿、殷鐸澤等為例，對傳教貢獻較為顯著的耶穌會士核心人物加以詳述。

### 一、郭居靜：明末江南開教先驅

耶穌會在江南地區開教的第一功臣當屬意大利耶穌會士郭居靜。郭居靜，字仰鳳，1560年生於意大利薩匝羅（Sazzano）一個貴族家庭，1594年來華。利瑪竇1600年離開南京北上時，指派郭居靜負責南京教務，居靜後來多次奔走於澳門與南京之間。1606年，他再次受派前往南京。1608年，徐光啟父喪丁憂，由京返滬守制，臨行前同利瑪竇商議，請他派南京的一位神父同赴上海。途經南京時，光啟往謁郭居靜神父，請他前往上海開教。<sup>2</sup>上海當時已是富庶之地，《徐文定公事實》記曰：

上海城周六里，城外房屋與城內多少相若，戶口約四萬家。上海平地無山，鄉下居民房屋圍繞田間，而村莊多像城市，戶口約二萬家。城內外及鄉村共人數約三十萬人，地丁銀一百五十千金錢，糧米價錢同白銀仿佛，共計金錢三百千。鄉人年歲豐收，米棉均多，織布二十萬匹，上海布通行北京及各省。百姓素來玲瓏巧妙，城裡人更覺秀靈，明悟聰敏，讀書人多，科第益盛，士宦者亦不少。故鮮貧多富，鄉紳宅邸十分體面。<sup>3</sup>

\* 趙殿紅：歷史學博士，澳門科技大學社會和文化研究所副所長，唐廷樞研究中心研究員。

## 傳教佈道

上海地區人口密集，經濟富裕，讀書人和士宦者眾，民人素質較高，且距離南京較近，是傳教士們嚮往已久的理想之地。郭居靜到達上海後，住在徐光啟位於上海城南門內喬家浜南岸的九間樓住宅，先是為徐光啟全家大小及僕人都施了洗禮，吸引了城中不少名人士宦前來訪問。為了方便傳教，徐光啟將郭居靜安置在南門外名為“桑園”的朋友住宅。郭居靜在桑園寄寓兩月，為五十多人舉行了洗禮。稍後，徐光啟又在城內購得房屋一所，將其辟為上海城中的第一座教堂。<sup>4</sup>《徐文定公事實》記載了郭居靜在上海傳教的細節：

郭鐸德在徐保祿家三日，彼此道安，問慰親密逾恒情，地方官府並鄉宦人家，均來拜謁。郭公向徐公說，此間不能常住，常住在此，恐難廣揚聖教，是何緣故？因為你是富貴人家，只有紳士可以進來聽道理，彼貧賤鄉民，深恐未能擅入聽講，所以極當預備不拘何人容易進出地方。乃在城外擇一所房屋，本是散心地方，自神父居住，即作用心地方，惟來往人眾，房屋狹小，不敷所用。其時神父頗忙，不特無祭彌撒念經時刻，就是散心安息時刻亦一點沒有，往往延至深夜，如此用心，自然能救得靈魂。……先是，上海縣屢來見鐸德，城中人多說他要想奉天主聖教，雖不曾進教，但已有一句傳言。……蓋有一新教友發寒熱，而其兒子亦同時發病，乃來求神父送苦像，豈知聖像方到，二人之病登時全愈。……有一家新娶婦，被惡魔磨難，一刻不能睡，一點不要吃，說話兼魔鬼借口，多不合理。（郭神父）就畫十字聖號，魔鬼即退，就可以睡，可以吃，一無魔磨難。後領聖水，就是上海第一個女人順從吾主耶穌。……徐公家有一用人，猝然病重，郭神父見之，與之講道理，且為之付洗，病即立愈。<sup>5</sup>

為了鞏固新教友的信德和熱忱，郭居靜仿效利瑪竇在北京的做法，在上海建立了“天主之母善會”，即聖母會，訂立了同樣的會規，

更進一步舉行依納爵奉行的八天避靜神功，以使基礎較好的教友日日精進。<sup>6</sup>郭居靜在上海居住期間，據當時記錄，兩年中有兩百餘人受洗，成為當時耶穌會南北四個住院傳教成績最好的住院。<sup>7</sup>郭居靜當時還想在上海建立耶穌會的第五個住院，專為此事親自到南京，徵詢新任會長龍華民的意見。據稱，由於當時耶穌會經濟拮据，而支持者徐光啟又要返回北京，不能常在上海，況且上海當時只是一個縣，並非省會城市，所以郭居靜在上海建立第五個住院的設想未能成功。與此同時，耶穌會決定將第五所住院建在杭州。<sup>8</sup>

杭州為浙江省的首府，南宋時曾以此地為京城，是全國名都大邑之一。明代杭州有居民百餘萬人，三十萬戶，為出產絲綢的中心，城內有織工六萬餘人，堪稱富饒之地，同時也是江南人文薈萃之地。因此耶穌會決定開教杭州，並在杭州建立住院。當時的會長龍華民又將杭州開教的任務交給了郭居靜神父。據《徐文定公事實》記載：

彼時有四位盼望進耶穌會相公，學習規矩，已經完全。有一位名賴方濟各者，到上海來相助神父分辦事件。其時，神父相公欲往浙江省城，以杭州是大地方，宣傳聖教，當比別處容易。在徐公安排上海教友，雖然少不得神父，但甘心預備神父動身，一心只望聖教會光榮。<sup>9</sup>

當時已經受洗入教的官員李之藻丁憂返回杭州，途經南京，亦邀請郭居靜赴杭州開教：

公友太僕卿李我存諱之藻，實先從事焉。歲辛亥，我存公官南都，與利先生同會郭仰鳳、金四表交善，比告歸，遂延郭、金二先生入越。<sup>10</sup>

1611年5月，郭居靜與新近來華的金尼閣神父及傳道員鍾鳴仁修士前往杭州。剛到杭州，就有一名年輕異教徒自願“歸正奉教”。<sup>11</sup>三人抵達杭州後，李之藻將他們安排在自己城外的

## 傳教佈道

別墅居住。1611年5月8日聖彌額爾瞻禮日，郭居靜在杭州舉行了首次彌撒。在李之藻的幫助下，郭居靜、金尼閣為著名士人楊廷筠解釋教義，前後歷時九天，<sup>12</sup>最終說服了楊廷筠，“屏妄異處，躬行教戒，先生鑑其誠，俾領洗焉”。<sup>13</sup>楊廷筠洗名彌額爾（Michael），在堂中供奉主像，把佛堂改為教堂，名為“救主堂”，當時即有三十餘人受洗。<sup>14</sup>期間，郭居靜等三人先後染病，逗留杭州數月之後，不得已退回南京，因人手短缺，打算放棄杭州。李之藻再次赴南京邀請郭居靜重來杭州，龍華民亦指示杭州傳教不能半途而廢，遂以林斐理代金尼閣，以石宏基代鍾鳴仁，1612年復活節後，郭居靜攜林、石二人重至杭州傳教。<sup>15</sup>

楊廷筠曾為朝廷大員，又是杭州名宦，在杭州地區具有很高的威望和影響力。楊廷筠奉教後，奠定了杭州教務發展的穩固基礎，無論在人數上，還是教徒層次上，以及教會組織上，杭州都可以與上海相媲美。<sup>16</sup>此後，杭州、上海兩地教務均由郭居靜負責。兩年中，他們收穫頗豐，杭州教徒達至500人。<sup>17</sup>1622年，在杭州又有191人受洗，其中有學者和名士多人。<sup>18</sup>1627年，李之藻和楊廷筠同回杭州，在私第之側建築住院及教堂各一所。<sup>19</sup>中國耶穌會第五所住院——杭州住院正式建立，郭居靜任住院院長主持教務。

除上海、杭州兩地的開教活動以外，1620年，郭居靜還到嘉定開闢了第三個傳教中心。嘉定是由郭居靜勸化奉教的進士孫元化（依納爵）的故鄉，在嘉定建有住宅，內設小聖堂和學校，環境幽靜，有園林綠地和魚塘，居室和書房佈置得非常得體優美，據說與歐洲的公學校相比也毫不遜色。這個地方成為周圍鄉鄰們休憩的好去處，又是講道學習的良好場所。葡萄牙耶穌會士費奇規即在其中為傅汎濟和鄧玉函兩位新來的神父講授漢語，講學之暇，兼事傳教，時受洗者已有60人。<sup>20</sup>蕭若瑟稱：

江蘇嘉定縣有舉人孫元化，字初陽，在京做官，因與徐光啟善，被化領洗，聖

名依納爵。天啟元年，告假還家，乃赴杭州楊廷筠家，邀西士至嘉定開教。元化自捐巨貲，建聖堂一座，又在聖堂左近，建屋宇十餘椽，以為教士住宿之所。時謝務祿，變姓名為魯德照（曾德昭），新自澳門來，即偕郭居靜隨元化至嘉定，而駐足焉。計三四年中，向化領洗者，以數百計。魯司鐸曾寄書西洋，曰嘉定教友，男女老幼俱極熱心，日與彌撒，喜聽道理，勤領聖事，即西洋熱心教友區，亦不過爾爾也。厥後西士即以嘉定為總堂，比於杭州，常有教士駐足。<sup>21</sup>

郭居靜神父晚年住在杭州住院，雖然年邁體弱，步履維艱，常需請人扶持，但神志清醒，尚能執筆，並未中輟傳教工作。1634年和1635年，先後有148名和176名成年人經其受洗奉教。1640年1月19日，郭居靜病逝，終年80歲，遺體葬在杭州城外大方井墓地，杭州和上海兩地教友為其舉行盛大殯葬儀式。<sup>22</sup>郭居靜從1598年到南京傳教，直到1640年在杭州去世，期間雖有短暫時間返回澳門養病，但絕大部分時間都奔走在江南地區的各城鎮之間，時間長達42年。在此期間先後在上海、杭州、嘉定三地開教，為天主教在江南地區的早期傳播與發展奉獻了全部心力。

## 二、衛匡國：清初杭州傳教士漢學家

意大利耶穌會士衛匡國是清初江南地區尤其是杭州傳教史上最為重要的人物之一。他1614年生於意大利特蘭托（Trento），1632年加入耶穌會，1634年完成見習修士期滿後，在羅馬神學院學習修辭學兩年，1636年又在羅馬神學院學習哲學課程兩年，他的導師就是著名的數學家、博物學家基歇爾（Athanasius Kircher）。<sup>23</sup>1638年12月，衛匡國乘坐一艘英國船從熱那亞出發來華，經過三年零八個月的旅行（1638年12月至1642年8月）才到達澳門，在澳門停留不到一年後被派往杭州。<sup>24</sup>衛匡國來華時，正值明清鼎革之際，地方不靖，混亂的政治局面迫使他從澳門前往杭州時，不



圖1. 衛匡國江南省圖（繪於1655年）。原題名：“Nanking sive Kiangnan, Imperii Sinarum Provincia Nona”，作者：衛匡國。原件藏於澳大利亞國家圖書館，澳門科技大學圖書館複製提供。本圖選自衛匡國《中國新圖集》（*Novus Atlas Sinensis*），該集是第一部在歐洲正式出版的中國地圖集，首版以拉丁文出版，後被譯成法文、西班牙文、德文等多種文字，在歐洲產生了深遠影響。圖的左下角繪有身着儒服和官服的歐洲傳教士形象。圖中以不同符號表示出府、縣、衛，用虛線和不同顏色的線條區分州界。省城江寧（今南京）被畫成歐洲城堡式樣，其左上角繪有帶十字架的“IHS”符號，表示這裡建有天主教堂。除江寧外，還有多地繪有教堂標記，包括上海、杭州、蘇州、常熟、淮安等。

得不選擇最安全和快捷的“使團路線”。<sup>25</sup>1643年夏天，衛匡國從澳門出發，經珠江到廣州，轉北江至南雄，過梅嶺通道，到南安，由漳河到贛州，再經贛江到江西首府南昌，進鄱陽湖轉入長江而到九江，繼續沿長江向東北方向行進，過安徽省，到達江蘇境內，並進入南京城，在南京一位奉教官員的引領下，參觀了明帝陵，逗留數日之後，經長江轉大運河到蘇州，從蘇州南行進入浙江境內，隨後到達杭州。<sup>26</sup>

衛氏在抵達杭州之前，先到上海拜會潘國光神父，並開始學習漢語。他為自己取了一個中文名字，姓“衛”，名“匡國”，為“匡救國家”之意，號“濟泰”，取“幫助、協助、救助”之意，表明自己匡扶、保衛大明的用意。他抵達杭州之初，住在杭州住院，奉命與年事已高的陽瑪諾作伴，但主要是研究漢語。<sup>27</sup>隨後便以杭州為中心遊歷了江南省和浙江省的許

## 傳教佈道



圖2. 衛匡國在《廣輿記》“廣東省圖”上的筆記（作於1651-1654年間）。原件藏於梵蒂岡圖書館，澳門科技大學圖書館複製提供。衛匡國在《中國新圖集》（*Novus Atlas Sinensis*）中，繪製地圖及撰寫圖說時主要參考了萬曆年間凝香閣插輯本的《廣輿記》，並在書中所附的地圖上添加了许多註記和經緯度參照網，以便推算圖中各地的經緯度數據。

多地方，<sup>28</sup>緊接着又遊歷其他若干省，北至京師，抵於長城。所經數省一一繪圖而測之，定其經緯。<sup>29</sup>對一個毫無在華經驗、漢語尚且生疏的外國人來說，這個時候在中國四處遊歷，是一種十分冒險的行為。<sup>30</sup>但這次遊歷為衛匡國交往中國地方官員和士大夫提供了條件，方豪所藏《辯學》抄本稱：“衛慷慨豪邁，往還燕、趙、晉、楚、吳、粵，啟誨甚多，名公鉅卿，咸尊仰之，希一握手為幸。”<sup>31</sup>

1644年7月，衛匡國奉艾儒略之命重返杭州，接替當時主持杭州教務的孟儒望神父。1645年8月，清軍攻佔杭州，他又被艾儒略派往福建延平傳教。當時，福州政權的重臣朱大典屢次邀衛匡國進宮做官，同時教授“有關歐洲的知識”。儘管衛匡國多次拒絕，但朝廷還是命令他穿上繡有龍圖案的高官官服。當時隆武帝的重臣都對衛匡國在彈道學、鑄造大炮及火藥製造等方面的知識極感興趣。作為這方



圖3. 衛匡國畫像（繪於1654年）。作者：米卡葉琳娜·瓦蒂（Michaelina Wautier, 1604-1689），是西班牙統治下的南尼德蘭地區（今比利時）一位重要的女性油畫家。該畫在2016年科勒（Koller）藝術品拍賣中以480,500瑞士法郎成交。油畫中衛匡國身着絲質的滿人服冠，堅定的目光和厚實的軀體烘托出他堅毅的性格。頭像的右上方寫有三個中文字“衛匡國”，並在右邊用羅馬字母註有這三個字的讀音“Guei”“Quam”“Que”。1650年，衛匡國受耶穌會之命赴羅馬報告“中國禮儀之爭”等傳教事務，1653年抵達阿姆斯特丹，途經安特衛普、萊頓等地，最終在1654年到達羅馬，本畫即在此期間繪製。

面的專家，衛匡國和隆武朝素有“火藥大臣”之稱的劉中藻將軍有着密切的聯繫，也正因為此事，衛匡國遭到了在福建的多明我會士的批評和指責。<sup>32</sup>1647年年初，衛匡國從福建返回浙江，行至溫州附近的里安縣，正好與南下的清軍相遇，衛匡國遂在門口題寫“泰西傳佈聖法士人居此”字樣，並“將所攜之書籍、望遠鏡及其他諸異物陳列桌上，於中設壇，上掛耶穌像。……韃靼見之驚異，未加害，其主將召匡國至，禮接之，去其漢人衣，易以韃靼服，遣回杭州教堂，出示禁止侵犯。”<sup>33</sup>

衛匡國在返回杭州之前，於1647年6月抵達金華府蘭溪縣，在蘭溪建立一座新教堂，這應是蘭溪的第一次開教，但這座教堂後來劃歸多明我會。據有關資料，1648年時衛匡國還曾到寧波傳教，後因戰事，被逐出寧波，轉而到常熟接替賈宜睦神父。<sup>34</sup>後來再次返回杭州，被任命為杭州地區耶穌會會長，主持杭州住院。<sup>35</sup>在杭州傳教期間，時有清兵騷擾，蕭若瑟稱，衛匡國傳教於浙省，駐杭州之時居多。清兵南下時，與統兵大員佟國器交善，<sup>36</sup>再加上衛匡國已經剃髮易服，對清王朝表示了順從，在佟國器的保護下，杭州教堂未受清兵破壞。清初杭州的傳教事業發展很快，僅在1648年，衛匡國就為250人授洗，其中有許多士人，還有一位來自雲南的進士，教名為保祿。當時楊廷筠的女兒（教名阿格奈）是衛匡國的重要幫助者，她“亦率諸貞女佈教杭州。”<sup>37</sup>杭州住院在明代時已成為全國範圍內重要的修道院，明清鼎革之際，由於衛匡國的管理，杭州住院和浙江教務實現了平穩過渡。

由於衛匡國具備專業的數學知識背景，當時中國副省會長陽瑪諾安排他去北京，希望他能與欽天監的湯若望合作，推動北京地區乃至清朝宮廷的傳教事宜。衛匡國抵達北京後，找到湯若望，希望在他的幫助之下在欽天監謀得職位。但湯、衛二人都是性格固執而且獨行獨斷的人，因此合作並不愉快。湯若望不滿衛匡國的魯莽，故意與他疏遠，還擔心他曾在南明王朝當過大官，會影響清朝統治者對耶穌會士的良好印象。因為得不到湯若望的支持，禮部拒絕了衛匡國留在北京的請求。衛匡國在北京停留的時間很短，大概只有一個月，不得已返回杭州。<sup>38</sup>

1650年，衛匡國在杭州被選為耶穌會司庫，陽瑪諾會長派他赴羅馬報告中國傳教事務，尤其是“中國禮儀之爭”的問題。1651年1月，衛匡國取道福建，經菲律賓群島前往歐洲。沿途在德國、比利時、荷蘭等地演講，宣揚中國傳教事業，招募傳教士，並在阿姆斯特丹刊行其《中國新地圖集》等書。1654年到達羅馬，

## 傳教佈道

經過五個多月的討論，終於獲得教宗亞歷山大七世與樞機省的許可，降諭許用中國禮儀，諭令日期在 1656 年 3 月 23 日。<sup>39</sup> 衛匡國隨即帶領了一大批新招募的傳教士返回中國，於 1657 年從里斯本啟航。一路歷經坎坷，所帶領的 17 名傳教士當中有 12 名在海上遇難。<sup>40</sup> 1658 年 7 月抵達澳門，當時澳門正發生騷亂，廣州當局禁止外國人進入內地，衛匡國因此滯留澳門。直到 1659 年 2 月，澳門騷亂趨於平穩，加上衛匡國的好友浙江巡撫佟國器等人的幫助，衛匡國得以成行赴杭，而且沿途一直被奉為上賓。另有九名耶穌會士與他同行，受他的委派前往中國各地傳教。<sup>41</sup>

重返杭州之後，衛匡國雄心勃勃，計劃在杭州大展抱負，得到佟國等重要官員的支持。衛匡國在杭州選址建築新教堂，定址於天水橋附近北關門內。<sup>42</sup> 由佟國器之妻亞加大（Agathe）與肅王妃猶第大（Judith）出資，新教堂於 1659 年動工，到 1663 年洪度貞到達杭州之時落成，“壯麗冠於全國”。<sup>43</sup> 衛匡國曾在 1660 年舉行“開堂禮”，“時受洗者二百零七人”。<sup>44</sup> 蕭若瑟稱：

佟國器以戰功授浙江巡撫，駐節杭州，嫌舊堂湫隘，捐俸金若干兩，勸衛匡國神父重建宏敞者。期年堂工告竣，悉依洋式。規模之華麗，為各省聖堂之冠。國器於公餘之暇，輒來堂中，與衛神父談道。<sup>45</sup>

方豪私藏《辯學》抄本稱：

（衛匡國）至戊戌順治十五年再至中華。比來杭，陽（瑪諾）已故，衛因留杭代理陽事，焚修傳道。值杭城安插八旗於西南隅，天主堂逼迫營伍，居民昭事者艱於往來，衛復建於天水橋之南，造作制度，一如大西，規模巨集敞，美奐美輪，杭之人士更相企慕，接踵而來問道者，交遊極多。<sup>46</sup>

衛匡國主持杭州教務期間，和當地達官貴人、縉紳名流廣泛交往周旋，並將傳教重心傾向於中下層青年知識精英。採取的方式之一，便是在譯著方面進行合作。如出生於官宦之家的寧波舉人朱宗元受洗後，對傳教極其熱誠，他想與衛匡國一起把耶穌會有名的神學家蘇何勒滋（Francisco Suárez）的著作譯成中文，因 1650 年衛匡國返回歐洲，這一項翻譯計劃被迫中止。<sup>47</sup> 又如 1647 年，衛匡國在蘭溪遇到青年學者祝石，他循循善誘，向祝石進行了五天的講解傳授，彼此切磋，兩人還交換了對友誼的看法。在祝石的請求下，衛氏完成了《逮友篇》，祝石為其作序。<sup>48</sup> 值得一提的是，1659 年，西班牙方濟各會士利安當（Antonio de Santa María Caballero）突然到杭州造訪，衛、利二人作為禮儀之爭中對立雙方最具代表性的人物，展開了一場面對面的辯論，當時在辯論現場的還有殷鐸澤、魯日滿和蔡安多。從利安當撰寫的對衛匡國極力批判的作品內容，可以看出衛匡國為維護中國禮儀問題做出了巨大努力。可惜的是，他沒有留下此次辯論的言詞和文字，很可能與他過早辭世有關。<sup>49</sup>

衛匡國在主持杭州新教堂建設期間，得了嚴重的肥胖症和便秘，遂求診於中醫，因治病心切，服食過量中藥，尤其是過量的大黃，導致病情加重，終於無藥可治，於 1661 年 6 月 6 日去世，終年 47 歲。<sup>50</sup> 據後人記載，衛匡國行事得體，學識淵博，無論教內教外，一致受人尊敬，在他彌留之時，仍有官員到院探視。衛匡國去世後，葬於城外大方井墓地。1679 年，殷鐸澤神父為遷移墓地，不得不打開衛匡國的棺柩，據說面色儼如生人。<sup>51</sup> 此事亦有吳歷等人佐證，記曰“目睹其鬚髮未脫，肌膚尚存，巾幘殮布光彩猶新”，實“中華數千百年以來所絕無者也”。<sup>52</sup>

衛匡國除了是一位成績顯著的傳教士，還是一位頗有成就的漢學家。他在歐洲時，除經辦負責的教會事務外，還利用餘暇刊印書籍，對西方認識中國貢獻頗多。衛匡國擅於繪圖，喜談科學，在中國各省旅行時，測定各地方位，

記錄物產、風土、新聞等。根據這些資料，他在阿姆斯特丹印行了《中國新地圖集》，圖中對中國十五省的繪製與描寫，為過去所未有。他初期來華時在中國境內的遊歷，見證了中國政治的風雲變幻，後來完成了《韃靼戰紀》，為當時西方人了解中國局勢提供了第一手的資料，也可補中國正史之不足。他還把撰寫的中國古代史的手稿在歐洲付梓，對於介紹中國歷史與當時教務情況極有價值。<sup>53</sup>1654至1656年，衛匡國從中國返回歐洲，帶回了有關中國的豐富的一手材料，從而成為基歇爾聞名世界的《中國圖說》（*China Illustrata*）的材料來源。<sup>54</sup>他又仿照利瑪竇《交友論》編成《逖友篇》，遍採西方古代名賢論交友之說，書中還有杭州張安茂、徐光啟、孫爾覺、蘭溪祝石序言。同時，他的中文天主教著述也很豐富，有《天主理證》《靈魂理證》《辟輪回說》等等。<sup>55</sup>

### 三、潘國光：上海傳教基石奠定者

潘國光，字用觀，1607年生於意大利西西里島，1624年加入耶穌會，1637年到澳門，隨即被派到杭州學習漢語。同年，耶穌會副省會長傅汎際派費奇規把潘國光帶到上海住院接受訓練，讓他和黎寧石神父及陸有機修士一同學習，相信他在“一兩年內”就能在教團有所作為。<sup>56</sup>潘國光一生傳教於江南地區，而在上海傳教時間最長。如果說郭居靜是上海天主教的開教人，那麼潘國光則可以稱為上海天主教基礎的奠定者。

潘國光來華後，深入長江以南沿海一帶開展教務，成績斐然。1639年，他來華才兩年，就在上海及其附近地區，使原來信佛的異教徒受洗皈依者達1,124人。第二年又有1,240人入教，崇明島的名醫徐啟元就在這一時期經潘國光受洗入教，同年潘國光應徐啟元之邀到崇明島開教。<sup>57</sup>潘國光在上海傳教時，十分注意教徒精神方面的提升。1643年時，他把上海周邊鄉村的教徒分成30個敬奉聖母的男性團體。<sup>58</sup>隨着教會追隨者增多，聖會的數量也有所增加。四年之後的1647年，潘國光管理着

40個聖會，確保所有教徒“每年懺悔一到兩次”。每個聖會團體都有自己的會長，負責安排聖事，充當教徒和耶穌會士的中間人。每年教會節日時，潘國光邀請各個聖會輪流到上海教堂領受聖事。1647年耶穌會年信中寫道，按照這個規劃，“傳教工作更加順利，潘國光的良心也得到了撫慰，因為他報告說，所有的堂區教友都來懺悔。”<sup>59</sup>由於聖會組織的成功，潘國光確信已經找到管理眾多教徒宗教生活的理想方法。1648年，他向年信的匯編者送去另一份有關上海男性教徒聖會的報告。潘國光還講述了他如何成立了另外五個聖母會，使聖母會的總數達至55個。其中12個聖母會有自己的禮拜堂或祝聖地，其他的則在教徒家中聚會。<sup>60</sup>高龍聲稱：

（潘國光）由於不能事事兼顧，便挑選較為熱心的教徒，組織各自善會，每一善會各有自己的目標，如“聖母會”，專為婦女；“天神會”，專為訓育兒童；“苦難會”，規定教徒每逢星期五，相聚公拜“苦路”。此外，士人的組織，名為“聖依納爵善會”，教士為他們，並和他們一起共同譯著多種宗教書籍。他們根據共同的材料，從事著述，經教士修訂核准，以供教內教外人士閱讀。潘國光最心愛的是傳教輔助員的善會，取名“聖方濟各沙勿略善會”，會員共有60人，負責到各家庭中向兒童或有志信教者講解教義。<sup>61</sup>

在潘國光的精心管理之下，上海天主教教務獲得快速發展，到1641年，由潘國光負責的教區已有教徒三萬人之多。<sup>62</sup>何大化亦稱：“上海這些年的教友繁庶，數目增長很快，這歸因為教牧此間的潘國光神父的勤勞熱忱。”<sup>63</sup>

潘國光在上海的傳教活動，受到徐光啟家族的大力支持，“徐的一個兒子、五個孫子和四個孫女都是教徒。潘的傳教活動得到了他們很大的幫助。”<sup>64</sup>第一個幫助潘國光上海傳教的徐氏家族成員，就是徐光啟的獨子徐驥。蕭若瑟稱：

## 傳教佈道

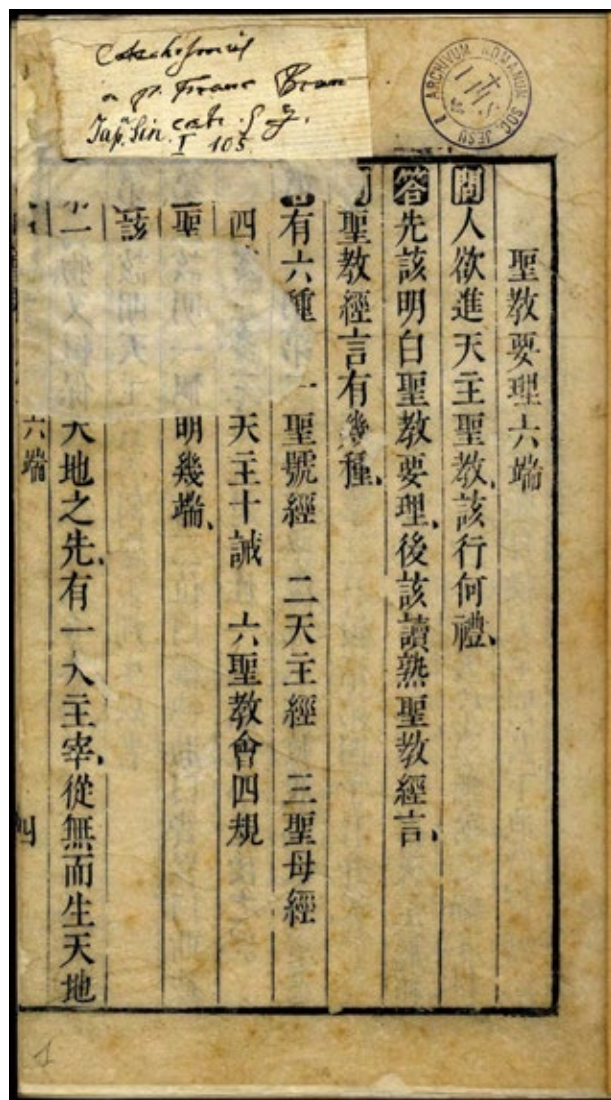


圖4.《天神會課》（1661年）。作者：潘國光。原件藏於羅馬耶穌會檔案館。該書採用一問一答形式闡明天主教理，淺顯易懂，用來作為針對青少年兒童或慕道者進行宗教教育的教材。本圖即為《天神會課》首篇“聖教要理六端”。

教務最盛者，首推江南。徐光啟提倡於先，其子徐驥聖名雅各伯提倡於後。……徐驥得恩蔭，為中書舍人，澹於仕進。居家善教子女，幫助潘國光建堂傳教。<sup>65</sup>

因上海地區教徒人數大增，潘國光計劃建造一座大教堂。徐光啟的第四個孫女教名“瑪爾弟納”，適上海潘氏，其先世曾仕至尚書。

潘國光到上海時，瑪爾弟納之夫病故，從此守節，潘國光購置屋宇，改建教堂，瑪爾弟納助成其事。<sup>66</sup> 她幫助潘神父購得城內安仁里北世春堂。潘國光購得此堂後，“改其堂曰敬一，重加修葺，與舊日異矣。”<sup>67</sup> 敬一堂是上海第一座正式的天主教堂，上海天主教徒稱之為“老天主堂”。明松江府推官李瑞和記曰：

會先生以舊建堂卑隘，瞻禮者眾，不足以容，乃市安仁里潘氏之故宅為堂，而以向所建者供奉聖母。郡公為之給帖改建，而余為之序。時崇禎十四年辛巳春日也。<sup>68</sup>

徐光啟長孫女洗名為“福禮濟大”，適上海艾氏，艾氏全家從此信教，在家中置小堂一所。福禮濟大的公婆信佛，與媳婦在信仰上相矛盾。後公婆患重病，主動要求入教，潘國光為其洗禮，四日後安然逝世。<sup>69</sup>

1645年，主持南京教務的畢方濟奉命前往澳門，耶穌會上級調潘國光接替畢方濟主持南京住院，潘國光受命從上海前往南京，路過揚州時，正值清朝軍隊南下，明軍被迫退向長江口，上海教徒們擔憂清軍的蹂躪。當時外界謠傳稱潘國光支持明軍，戰敗後已經被處死，而南京已經禁止天主教，全國的天主教即將被消滅。潘國光遂決定放棄南京之行，返回上海保護教徒，使這些謠言不攻而破。<sup>70</sup>

入清以後，潘國光在上海的傳教仍然得到徐光啟家族成員的支持，徐光啟長孫爾覺的夫人俞氏，洗名弗拉味亞，就是潘國光的重要助手：

潘國光神父在進行傳教任務時，在徐光啟家中得到一個可貴的助手。光啟長孫爾覺的夫人俞氏，洗名弗拉味亞，具有熱忱，竭力協助神父振作教徒的勇氣。徐府毗鄰有一具有勢力的富室，因有反抗新朝的嫌疑，為官府逮捕下獄。徐府僕人一見發生此事，都懷恐懼，急忙揭去門上

耶穌瑪利亞的名字，換上一般人的通用字句。俞氏發覺後，即命各處重貼耶穌瑪利亞之名，更顯示出教徒的身份。當時的教務報告書中載有俞氏創始的一件事，使我們知道現在流行於上海教徒的一種風氣，在當時已經開始。俞氏命銀匠鑄成金質銀質的耶穌利亞名字，塗上鮮豔彩釉，釘在帽上，使人一望而知自己的信仰，也為振作貧困教徒的勇氣。俞氏的熱心不僅限於這些外面的標誌，她悉心維持着“九間樓”旁光啟父子所修的教堂，邀集女教徒到堂中，為她們做好領受各種聖事的準備，以便潘國光神父為她們實行聖事。<sup>71</sup>

對潘國光的傳教工作幫助最大者，乃是徐光啟的第二個孫女許甘第大。費賴之稱：

在一個較長的時期內，潘神父擔任上海住院院長兼上海地區的會長之職，並在上海城內興建了一座聖堂。那時，他又教名為甘第大的許太夫人的神師。……許太夫人通過她父親（徐驥）和兒子（許纘曾）的關係，把潘國光神父介紹給南京、蘇州、松江、上海等地的地方長官。由於他們的庇護和許太夫人的資助，潘神父才得以應付各種開支。1658年潘神父在許太夫人的家鄉松江造了聖堂和住所。在蘇州由許太夫人和一位武官的資助，也造了聖堂和住所。潘神父經常和其他幾個同伴分擔着工作，其中一人常駐上海管理教務……其他人則奔走於附近各地，給教友聽神工，給望教者付洗。<sup>72</sup>

許太夫人雖然年輕時即已守寡，但主持家業有方，家境頗為富裕，她聽說當時在中國傳教的神父們極為貧困，便到家中小堂內，跪在苦像前許願，立誓要資助他們：

她決定對每一教士贈以二百金盾，救濟他們的急需；如以二十五個傳教士計算，總數將達二萬二千“利物爾”。她每天不忘這個志願，直至心願完成之日，便

把全部款項交給潘國光，設法分送各省教士每人二百金盾。<sup>73</sup>

潘國光在上海傳教期間，與明清兩代地方官紳及從朝廷致仕的官員都保持着良好的關係，這從給“敬一堂”寫序送匾者的名單就可以看出。包括明崇禎時松江府推官李瑞和，清康熙時上海縣知縣涂贊、康文長，禮部尚書文淵閣大學士傅冠，總漕巡撫戶部侍郎朱大典，禮部尚書翰林院學士林欲楫，禮部左侍郎兼翰林院侍讀學士顧錫疇，松江府知府方岳貢，巡按江南蘇松等處地方統轄將領監察御史秦世楨等。<sup>74</sup>秦世楨巡視地方後，還向清廷上疏，極力推薦潘國光，稱其“凜冽清奇，教謀濟世，實乃林下名流，可稱西天碩輔。”<sup>75</sup>可以看出潘國光遵循明末以來利瑪竇的傳教路線，與明清各級官員建立良好的人際關係，以獲得對上海天主教的庇護。

當時上海教務發展居全國之首，1664年楊光先教案爆發之前，江南地區僅在松江府一地城鎮鄉村已擁有教堂66所，教友五萬餘人；到潘國光去世時，留下教堂則是90所，祈禱所45處，而且每年總有2,000到3,000人領洗入教。<sup>76</sup>當時全國的天主教徒不過114,200人，而潘國光所主持的教區就達到五萬餘人，幾乎佔到全國教徒人數的一半。

潘國光1671年4月25日病逝於廣州，但並未在當地下葬，而是由劉迪我等六位傳教士將他的靈柩運回上海，安置於上海南門外，距徐驥之墓不遠。因上海教徒大都由潘國光付洗，當時前來參加葬禮的教徒盛況空前，執紼會葬，備極哀榮。<sup>77</sup>

#### 四、魯日滿：蘇松平原上的“苦行僧”

魯日滿（François de Rougemont），字謙受，比利時耶穌會士。1624年生於比利時貴族之家，1641年進入馬利納（Malines）耶穌會初學院，在魯汶大學完成學業，在歐洲執教人文學和修辭學凡六年。<sup>78</sup>自1659年到達中國

## 傳教佈道

之後，就一直在江南地區傳教，直到 1676 年在常熟去世。費賴之稱其“在澳門發願畢，始而派往浙江，已而派往江南，除中間謫居廣州外，終其身皆在江南傳教。”<sup>79</sup>

1654 年 12 月，波蘭耶穌會士卜彌格組織了一個前往東印度和中國的傳教團返回中國，魯日滿亦在其中。1658 年 7 月，船隊抵達澳門。<sup>80</sup>1659 年 3 月 5 日，衛匡國從澳門出發前往廣州，目的是返回他過去的傳教點杭州，魯日滿和新來的意大利傳教士殷鐸澤隨行。在廣州，他們邂逅一位來自松江的官員，他是衛匡國的朋友，在他的照拂之下，以後的旅行變得十分舒適。他們沿着大運河到達杭州，抵達日期是 1659 年 6 月 11 日，<sup>81</sup>住在關橋附近的舊會院和教堂。<sup>82</sup>魯日滿在衛匡國的親自監督之下，在杭州學習漢語。<sup>83</sup>

魯日滿的基礎學習結束之後，被派到上海傳教區。當時上海是整個江南省甚至是整個中國最為繁榮的傳教區之一。魯日滿 1662 年到常熟之前，曾與潘國光神父短期搭檔。魯日滿在 1661 年 7 月 27 日信中，稱潘國光為“老師”，表達了自己對他的忠誠。他還以潘國光為榜樣，說明一位在中國工作的傳教士所要具備的理想素質。<sup>84</sup>魯日滿的書信反映了他在這段時期內的傳教活動，他報告說，在兩個月內（1661 年 6 至 7 月）訪問了分佈於上海地區各處的 27 座教堂，為六百多人施洗，並且相信每年可以平均增加 2,000 名教徒。<sup>85</sup>1661 年 7 月底，魯日滿被派到附近的蘇州府，蘇州雖然是該府的行政中心，但是實際上耶穌會的住院卻不在蘇州，而在常熟。<sup>86</sup>常熟有一個穩定的耶穌會會院，反映出當時常熟天主教十分繁榮，蘇州的局面無法與之相比。長期以來，賈宜睦是常熟唯一的傳教士。魯日滿到達常熟後，最初是幫助賈宜睦，稍後便全盤繼承了他的工作。<sup>87</sup>1662 年 9 月 4 日，賈宜睦去世，魯日滿成了他的繼任者，負責整個蘇州府的教會事業。<sup>88</sup>高龍肇《江南傳教史》提供了魯日滿在蘇州最初的傳教細節：

魯日滿曾在蘇州為一隊來自北方的兵丁付洗，這些兵丁，連同妻子、兒女和奴隸，共有四百餘人，都成為教徒。他們駐紮在蘇州的三年內，信教極為熱心。正當日滿與其他教士提解北京時，他們恰巧也調往北方。出發時，他們對日滿表示非常感激，並表示如遇教難，決不變心。<sup>89</sup>

根據耶穌會 1662 年的年信，魯日滿在江南傳教活動的地區以蘇州、常熟、昆山和太倉為重點，還有一些“從屬於常熟教堂的其他教堂”。<sup>90</sup>1669 年魯日滿被扣押在廣州時，在寫往歐洲的信中也作了同樣的說明：

在蘇州這個美麗的大城市，以及其他三個較小的城市太倉、昆山、常熟等地的天主教社會中，我是惟一的神父；常熟的教徒很多，其他三個城市中教徒數量很少。<sup>91</sup>

這說明魯日滿負責的蘇州府教務，除蘇州以外，常熟、昆山、太倉也引人注目，尤以常熟最為顯著：

在昆山，新教友們一片熱誠，積極籌措資金，準備興建教堂。在太倉，情況相似，許太夫人特地購置了一所寬敞的宅第，作為建堂之用。常熟教友的特點是：學習教理孜孜不倦，救靈事業蒸蒸日上；在那裡已組織了 14 個熱心善會，由十名學識淵博、熱心出眾的文人領導，他們在教外人中的活動取得了輝煌成果。<sup>92</sup>

清代崇明島屬太倉州管轄，所以魯日滿亦負責崇明的教務：“1662 年有一位秀才先生主動請去崇明島開教，他的德表和訓誨，在三個月間就培訓了兩百多名望教者。”<sup>93</sup>

楊光先教案爆發後，1665 年 1 月 4 日，魯日滿前往蘇州聽候知府處理，常熟知縣李璞<sup>94</sup>四處找不到神父，認為他已潛逃，不相信他已主動去蘇州投案。魯日滿得知此情，隨即

返回常熟投案。李璞一見，深感欽佩，結為知交，並許下諾言，在神父離開期間保護教徒。<sup>95</sup>於是，魯日滿同其他傳教士一起被押往北京受審，後被拘押廣州五年有餘。1671年9月8日，傳教士們離開廣州，魯日滿在11月底到達常熟。魯日滿在離開常熟前往北京受審之際，對傳道員等教會負責人進行了周密安排，因此常熟的教會生活在教案期間得以延續。有材料表明，到1668年底，即廣州扣押不到四年的時間，常熟有超過三百人成為新教徒；同一時期，上海有超過一千人受洗入教。<sup>96</sup>根據萬多瑪斯（Thomas Valgameira）提供的信息，魯日滿和柏應理從廣州返回後，各自在他們的傳教區作了八天的旅行，藉以鼓舞當地教徒的熱情，其間又有400人受洗。<sup>97</sup>杜寧·茨博特稱魯日滿：“謫限既滿，1671年重返江南，在太倉、常熟等處建築新堂，本人則長駐常熟。”<sup>98</sup>費賴之則稱：

尤其在河港交叉的昆山地區，教外人領洗入教者更多，達數千人。神父每巡視一地總有近百人受洗……魯神父平日對聖方濟各沙勿略特別虔敬，並大事宣揚，力勸人們效法聖人的德行；他又散發給教友大量的聖人的聖像。<sup>99</sup>

《魯日滿行誼》詳細記錄了昆山地區教徒受洗的事例：“三天之內，我為119人施洗；……昆山地區有約一百人等着受洗；……我在昆山度過，那裡有240人等待受洗；……83人已經受洗，還有八百多人等待受洗。”<sup>100</sup>魯日滿還創建了聖母會、苦修會等各種聖會組織，常年奔波於蘇州府城市和鄉村。除蘇州府外，他的傳教活動還延伸至其他地方，尤其是松江府和浙江北部。<sup>101</sup>他與杭州傳教站關係密切，在1675年的私人賬本中多次提到杭州之行，到杭州主要是接管洪度貞的工作。<sup>102</sup>根據賬本中的記錄，他終日“被許多告解和洗禮所累”<sup>103</sup>。簡單看一下他的工作量即知：

日滿所管理之教堂共有十四所，禮拜堂二十一所，並將潘國光神甫在上海

所建設之天神會、聖母會、聖依納爵會、聖方濟各會大為發展。以所得佈施建設學校，延在教士人為教員，每人年修銀三十兩。<sup>104</sup>

魯日滿非常重視培育青少年，省吃儉用，用各種渠道積攢的錢開辦學堂。他認為：“那是我們將來全部希望之所托，我們不能把青少年的信仰和純潔品德置於教外老師或信佛的塾師之手。”他親自向青少年傳授科學知識和修德齊身的倫理教育，以及如何過好宗教生活。<sup>105</sup>

常熟傳教站與北京的耶穌會士們一直保持着密切的聯繫。1675年1月，魯日滿根據在北京效力的利類思的要求，在常熟印刷駁斥楊光先的書籍。而魯日滿從廣州返回常熟之前不久，常熟傳道員何世貞即負責印刷教會書籍並寄往北京。利類思和安文思則從北京寄禮物給何世貞。魯日滿還給恩理格和南懷仁寄送禮品。此外，恩理格在1665-1670年同魯日滿和殷鐸澤一起，參與翻譯和修訂儒學經典。<sup>106</sup>

大量超負荷的工作，長年奔走於城鄉之間，再加上生活貧困，健康不佳，魯日滿終於積勞成疾，不治而亡。1676年，魯日滿終於積勞成疾，不久得疾，11月4日歿於太倉。他的遺體在11月14日被運到常熟，埋葬於虞山北麓的天主教墓地。<sup>107</sup>

## 五、殷鐸澤：杭州天主教“護法神”

殷鐸澤，字覺斯，意大利耶穌會士。1625年生於意大利西西里島，是十七世紀後期在杭州傳教的關鍵人物。據說，殷鐸澤少時病重，某次恍惚間夢見方濟各·沙勿略前往中國傳教的召喚，病癒後毅然下定前赴中國的決心。<sup>108</sup>1642年，他17歲，入耶穌會初修院，讀完神學後，即於1657年隨衛匡國啟程來華。1659年，殷鐸澤到達中國，隨同衛匡國前往杭州。“順治十六年，先生至杭州主堂，習中國語言文字”。<sup>109</sup>1660年，被派往江西建昌，在建昌建築住宅一所，並將教堂修復，兩年間

## 傳教佈道

為 2,000 人授洗，“建昌以外諸城鎮之傳教所經其主持者沿有七處”。<sup>110</sup> 殷鐸澤在建昌所做的一件很重要的工作，就是在 1662 年將郭納爵翻譯的《大學》刻印出版。他還首次將漢語原文和西文譯文對照刻於同一塊版片之上，這在當時是一項創舉。<sup>111</sup> 殷鐸澤在建昌的成功傳教，得益於與建昌知府的良好關係。但後來知府受人挑撥，轉而仇視天主教，逼走殷鐸澤，拆毀教堂：

建昌長官某初與鐸澤善，繼受屬吏讒，與教士為仇，誣報於省，謂鐸澤為匪首，並以教堂太高，有礙風水，欲拆毀之。雖經人關說與湯若望神甫致書，教堂仍不免於拆毀，修復者三次，拆毀亦三次。然鐸澤藏伏不出，該長官尚未敢逮捕鐸澤。<sup>112</sup>

1665 年，因楊光先教案，全國傳教士被解送北京受審，隨後被押往廣州扣押。在廣州扣押所，殷鐸澤負責傳教士們的衣食和醫療。<sup>113</sup> 1670 年，他被選為中國副省教區代表，赴羅馬報告中國傳教事務。1671 年到達羅馬，他“一面請求教廷宣教部諸樞機員救濟在華教士，一面請求耶穌會長派遣新會士赴華。”<sup>114</sup> 1674 年 8 月，殷鐸澤返回中國，到達廣東之時，始知被扣押在廣州的傳教士們已被釋放回各自的傳教點。他隨即被派到杭州，接手洪度貞在 1673 年 7 月去世時留下的傳教區。<sup>115</sup> 當時，浙江巡撫張鵬翮向全省發佈禁教告示，稱當時殷鐸澤在杭州傳教，違抗皇旨，吸引一千多人加入天主教。<sup>116</sup> 可以從側面看出殷鐸澤在杭州的傳教成績。1676 年，他被推選為中國日本傳教會巡視員，1687 年，又被推舉為耶穌會中國副省會長。從此一直在杭州傳教，直到 1696 年去世。

殷鐸澤在杭州傳教二十餘年，成為康熙中期杭州天主教會最為重要的核心人物。他在多年的傳教生涯中，推動或經歷了以下幾件在傳教史上影響深遠的事件：

其一，極大拓展了浙江省各地的天主教教務。據《泰西殷覺斯先生行略》稱，殷鐸澤“居杭州天主教堂，欲立修學，取士中士，乃鐸耶穌會例，默想諸書，以廣聖教。伏念浙省地廣人稠，會城一堂，不足以便遠以及來慕者，於是嘉興府海寧、平湖二縣峽石、王店、新坊、濮院諸鎮，皆辟堂設像，令歸教者得按期瞻禮，未入教者可觀感向道，以沐聖寵。為每歲巡歷各堂，認主入教者甚多，皆先生之拯救也。”<sup>117</sup> 浙江地區在入清以後，經戰爭動亂和楊光先教案，杭州以外的諸傳教點多已喪失。殷鐸澤到杭州後，又拓展嘉興府的海寧、平湖二縣教務，建立教堂，授洗教徒，使浙江教務再次進入嘉興地區。

其二，擴展杭州大方井天主教公墓。該墓地始辟於明天啟二年（1622 年）。方豪稱：“1622 年，公（楊廷筠）獻杭州老東嶽附近桃源嶺麓大方井祖塋為教士墓地，鍾鳴仁、羅如望、金尼閣、龐類思、伏若望、徐日昇、黎寧石、郭居靜、陽瑪諾、衛匡國、洪度貞、殷鐸澤、法安多、艾奧庭等耶穌會士，均先後葬其地。但捐地時，已卒者僅鍾鳴仁一人。”<sup>118</sup> 丁志麟《楊淇園先生超性事蹟》亦稱：“至是，為之購隴畝，築墳墓，並今教中貧乏者咸葬焉。又於隴中立一聖堂，以行大祭。祝祈主眷，佑其靈魂。”<sup>119</sup> 1678 年，殷鐸澤又在大方井附近購入一大片土地，將原來的墓地擴充，正式開闢為傳教士公墓，“並將所有已逝世之傳教士遺骸，集中移葬該處。”<sup>120</sup> 這是中國境內繼北京利瑪竇柵欄墓園後第二處專門的天主教墓地。

其三，協助五位法國“國王數學家”進京。1687 年，五位法國耶穌會士在浙江寧波港登陸，他們是洪若翰、白晉、張誠、劉應、李明，是由法國國王路易十四直接派遣到中國的“國王數學家”。隨着法國國力的強盛，路易十四與葡萄牙獨霸遠東傳教事務的局面針鋒相對，令這一批法國傳教士經暹羅到寧波登陸，而不是經傳統的里斯本—果阿—澳門路線。一行人於 1687 年 7 月 23 日抵達寧波，但受到浙江巡撫金鉉的阻攔，奏報朝廷，欲將他們遣到印

度。<sup>121</sup> “是時，浙撫軍金知其事，上疏力請驅逐，士人稍齟齬之，諸先生進退維谷。”<sup>122</sup> 洪若翰等人在無計可施的情況下，聯絡他們在歐洲就相識的殷鐸澤。殷鐸澤全力幫助，派一名秀才傳道員為他們做翻譯，以便與寧波地方官員溝通。<sup>123</sup> 殷鐸澤深知這一批法國耶穌會士來華，將為天主教事業的發展意義重大，所以對他們說：“天主把你們從覆舟之災中援救脫險，正是為了讓你們挽救我們這個眼看後繼乏人、日趨衰落的傳教區，我不勝焦急地等待你們，現在你們終於來到，我該多麼高興啊！”<sup>124</sup> 可以看出，他對新來的法國傳教士寄予厚望。殷鐸澤同時寫信向北京的南懷仁求援，南懷仁向康熙皇帝進言，讚揚這批法國傳教士的科學才能，從而得到康熙的准許：“此輩非應驅逐出境之人，着起送來京候用，通曆法者可留用，餘人聽其隨便居住。”<sup>125</sup> 這五位法國傳教士，在以後的中國軍事、外交、傳教等事務上，起到舉足輕重的作用。

其四，在杭州受到康熙皇帝的接見。康熙二十八年（1689年）二月初九日，皇帝赴江南巡視，駕臨杭州。當時主持杭州住院的殷鐸澤神父“特僱小船，恭持手本，迎至黃金橋，敬遇龍艦。蒙傳問：是何人？謹對：是天主堂殷鐸澤在此迎接聖駕。”<sup>126</sup> 康熙帝向殷鐸澤等傳教士詢問各種狀況，溫語撫慰。皇帝回鑾日，鐸澤欲遠送，康熙曰：“汝年高不能任遠行之勞，應留堂靜養。”<sup>127</sup> 還御賜珍果嘉餅四簋，復賜白鎚二十金，<sup>128</sup> 對殷鐸澤甚為禮待。

其五，推動1692年“容教詔令”的頒佈。時任浙江巡撫張鵬翮等官員為楊光先舊友，對天主教一向仇視。1691年，張鵬翮在一樁訟事中將殷鐸澤牽涉其中，借機欲拆除天主堂。“辛未，撫軍張嚴禁天主教，欲移天主堂，毀經像，以辱及教中人矣。”<sup>129</sup> 杭州天主教堂建造壯觀，拆毀一事受到眾多屬吏勸止，巡撫便將其改為佛寺，焚毀教堂內所有的書版，遂成“杭州教案”。康熙三十年七月十六日，張鵬翮向全省發佈了一道禁教告示，批評殷鐸澤未經許可在浙省居住，刻印天主教書籍，張掛天主教畫像，

吸引民人入教守齋，下令驅逐殷鐸澤等傳教士，懲罰習教者。告示原文今已不存，萊布尼茨《中國近事》一書錄有譯文：

浙江巡撫張鵬翮下令嚴格禁止任何西洋人向中國人介紹和講解關於他們天主教節日的日曆，以免引起他們皈依天主教之心，因為，這些行為違背皇上的詔令：我謹遵皇帝旨意，努力試圖使人民忠守儒家之道。我以此為原則，而獲得了治國之道。因為儒家之道，我們的臣民團結和睦，百姓安和樂利，對長輩更是講求孝悌。儒家之道有助於治國大業，使臣民對皇上服從效忠，也使皇上對人民愛護有加。此傳統是從我們的古時賢人周公與孔子一直傳授下來。恪守此仁義與孝悌之道，我們得以修身養性，一如天上日月，輝耀千秋，又如地上江河，向前流淌。道教和佛教若與儒家相比，就好似兩個小火炬，或似兩條小水溝。也許我們可以這樣認為，最近外來的這個教會是否還不如以上兩者？皇上以其智慧，強調獨尊儒術，閱讀四書五經成為晉升官職之必經之路。如此，與皇上同樣學習儒家之人成為華帝國昭明顯著之士。這些官員憑恃經典，使工商各行各業都遵守皇上頒佈的六十條規定。人們對這些規定銘記不忘，使大部分都能爛熟於心。這些規定更引導無知的人順應天理，而這個的根就是服從天命。然可惜的是，我浙江臣民已跟着一個外來的宗教很久，他們聚會，引導更多人加入天主教。自明朝時，西洋傳教士便來到中國，至滿洲人入京之後，有詔令：“其天主教，除南懷仁等照常自行外，復立堂入教，仍着嚴行曉諭禁止。康熙八年。”後來，禮部也頒佈了另一詔令：“那些通曉曆法者應入京，與南懷仁同住。至於不諳曆法者，應各歸本省本堂。我們容許他們繼續實行其宗教之修道與禮拜。但我們嚴禁任何本省人皈依其教法。”禁教之法令被公佈，而載於禮部。關於殷鐸澤，我不知道他何時來到了江西，未經許可便定居

## 傳教佈道



圖 5. 中華帝國十五省圖（1687 年）。製圖者：盧弗蒙（François de Louvemont）；圖註：柏應理（Philippe Couplet, 1623-1693）。地圖收錄於殷鐸澤、恩理格、魯日滿、柏應理等合譯並於 1687 年出版的《中國哲學家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*）書中，此書漢文標題為《西文四書直解》，印本原件藏於蓋蒂研究所（Getty Research Institute）。地圖中繪出了明代的南北直隸與十三個布政使司，簡稱“十五省”；並標出 155 個府以及其他重要地名。圖註說明了各省的府、縣數，以及治下人口戶數、教堂數和傳教士人數。

下來。他曾刻印關於聖神七恩與其他關於基督宗教的書。他還安排繪畫天主教的聖像，使老百姓在一些固定的節日對它們施禮敬奉，還有守齋等。他傳授別人天主教節日的日曆，吸引老百姓的心歸順天主教。後來，在杭州市，違抗皇旨，給一千多人受洗。因此，我們應該再次頒佈皇上的詔令，開除所有在我的控制之下的傳教士，嚴格懲罰那些不聽我們的勸告而皈依天主教的人。鑑於這些老百姓素質比較低，而盲目地被非法的宗教所吸引，所以我給他們另外一個機會奉行皇上的禁教詔令。既然還有人繼續盲目地皈依天主教，所以我下令，檢查所有的地方，馬上提醒他們。我控告殷鐸澤違背皇室的詔令；他吸引人民皈依一個邪教。他應該受到嚴厲的懲罰。任何幫助違背這個法令的人，或視而不報，要受到與殷鐸澤同樣的懲罰。

康熙三十年七月十六日

殷鐸澤不得已在民間躲避，同時致書北京，向北京的傳教士們求援，請他們奏請皇帝保護。康熙三十年（1691）在欽天監治理曆法的徐日昇和安多的奏疏稱：

杭州府住堂臣殷鐸澤使人來稱：彼處巡撫令地方官毀教堂、破書板，目為邪教，逐出境外，臣等孤獨，依倚無儔，亦不敢與人爭辯是非，惟祈皇上睿照。<sup>130</sup>

在北京傳教士們的數度奏報並在索額圖等大臣的斡旋之下，幾經波折之後，杭州教案得以平息。以此事為契機，康熙皇帝在1692年3月22日最終批准頒佈了著名的“容教詔令”：

查得西洋人仰慕聖化，由萬里航海而來。現今治理曆法，用兵之際，力造軍器火炮；差往阿羅素，誠心效力，克成其事，勞績甚多。各省居住西洋人，並無為惡亂行之處。又並非左道惑眾，異端生事。喇嘛僧道等寺廟尚容人燒香行走，西

洋人並無違法之事，反行禁止，似屬不宜。相應將各處天主堂俱照舊存留，凡進香供奉之人，仍許照常行走，不必禁止。<sup>131</sup>

康熙三十一年（1692）的“容教詔令”在中國天主教傳教史上意義重大，儘管在隨後的幾年，因“中國禮儀之爭”問題愈演愈烈，最終仍然導致禁教，但這個詔令的頒佈，是天主教在法律上得到認可的第一份官方文獻。當年四月三十日，殷鐸澤赴北京向皇帝致謝，被康熙以“老人家”相稱，對他尊重備至。<sup>132</sup>“容教詔令”頒佈後，中國天主教進入順遂時期。殷鐸澤也一直在杭州傳教，直到1696年10月3日去世，葬於大方井墓地。



## 傳教佈道

### 註釋：

1. 《明末清初進入江南地區的耶穌會士（上）——從江南開教到領票傳教》，《文化雜誌》2020年總第108期。
2. [法]高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷2《徐光啟》，第3章，《上海開始傳教與杭州建立住院》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第128-129頁。
3. [比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，第14冊，佚名《徐文定公事實》，台北：台北利氏學社，2013年，第182-183頁。
4. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第64頁；[法]高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷2《徐光啟》，第3章，《上海開始傳教與杭州建立住院》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第129頁。
5. [比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，第14冊，佚名《徐文定公事實》，台北：台北利氏學社，2013年，第186-189頁。
6. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第65頁。
7. [法]高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷2《徐光啟》，第3章，《上海開始傳教與杭州建立住院》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第129頁。
8. [法]高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷2《徐光啟》，第3章，《上海開始傳教與杭州建立住院》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第130頁。
9. [比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，第14冊，佚名《徐文定公事實》，台北：台北利氏學社，2013年，第193頁。
10. [比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第1冊，丁志麟《楊淇園先生超性事蹟》，台北：方濟出版社，1996年，第218頁。
11. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第65頁。
12. [法]高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷2《徐光啟》，第3章，《上海開始傳教與杭州建立住院》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第136頁。
13. [比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第1冊，丁志麟《楊淇園先生超性事蹟》，台北：方濟出版社，1996年，第221-222頁。
14. [法]高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷2《徐光啟》，第3章，《上海開始傳教與杭州建立住院》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第137頁。
15. [法]高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷2《徐光啟》，第3章，《上海開始傳教與杭州建立住院》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第131頁。
16. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第65頁。
17. [法]高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷2《徐光啟》，第3章，《上海開始傳教與杭州建立住院》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第131頁。
18. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第66頁。
19. [法]高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷2《徐光啟》，第3章，《上海開始傳教與杭州建立住院》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第134頁。
20. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第66頁。
21. 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，卷4，《自沈淦教難至崇禎末》，台灣：輔仁大學出版社中國天主教史籍匯編本，2003年，第104頁。
22. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第66-67頁。
23. [意]白佐良（Giuliano Bertuccioli）：《衛匡國生平及其著作》，載《把中國介紹給世界：衛匡國研究》，上海：華東師範大學出版社，2012年，第11-12頁。
24. [意]白佐良：《衛匡國生平及其著作》，載《把中國介紹給世界：衛匡國研究》，上海：華東師範大學出版社，2012年，第12-15頁。
25. David E. Mungello, *The Forgotten Christians of HongZhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, p. 20.
26. David E. Mungello, *The Forgotten Christians of HongZhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, p. 24.
27. [法]高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷4《明朝的滅亡》，第8章，《明亡時中國教務狀況》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第358頁。
28. [意]白佐良：《衛匡國生平及其著作》，載《把中國介紹給世界：衛匡國研究》，上海：華東師範大學出版社，2012年，第16頁。
29. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995年，第261頁。
30. G. Melis, Martino Martini's Travels in China, in G. Melis (eds.), *Martino Martini, Geografo, Cartografo, Storico, Teologo*, Trent, 1983, pp. 434-439.

31. [清] 靜樂居士編：《辯學》不分卷，《大西修士行略纂》，台北：台灣政治大學社會科學資料中心藏方豪舊藏清鈔本，第 42 頁。
32. [意] 白佐良：《衛匡國生平及其著作》，載《把中國介紹給世界：衛匡國研究》，上海：華東師範大學出版社，2012 年，第 17-18 頁。
33. [法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 261 頁。
34. [法] 高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第 2 冊，卷 1《明清易代之際的中國教務》，第 6 章，《江南》，台北：輔仁大學出版社，2009 年，第 32 頁。
35. [法] 高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第 2 冊，卷 2《順治朝》，第 2 章，《傳教人員》，台北：輔仁大學出版社，2009 年，第 42 頁。
36. 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，卷 5，《自崇禎末至永曆末》，台灣：輔仁大學出版社中國天主教史籍匯編本，2003 年，第 150 頁。
37. [法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 261-262 頁。
38. Sebes, Martino Martini's Role in the Controversy of the Chinese Rites", in *Martino Martini, Geografo, Cartografo, Storico, Teologo*, pp. 477-478; [意] 白佐良：《衛匡國生平及其著作》，載《把中國介紹給世界：衛匡國研究》，上海：華東師範大學出版社，第 23 頁。
39. [法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 262 頁。
40. [法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 262 頁。
41. [意] 白佐良：《衛匡國生平及其著作》，載《把中國介紹給世界：衛匡國研究》，上海：華東師範大學出版社，第 36-37 頁。
42. Joseph Dehergne S.J., *Les Chrétientés de Chine de la Période Ming (1581-1650)*, Monumenta Serica Journal of Oriental Studies, Volume 16, 1957, Issue 1-2, pp. 117, 118.
43. 方豪：《中國天主教史人物傳》，中冊，《衛匡國傳》，北京：中華書局，1988 年，第 115-116 頁。
44. [法] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 263 頁。
45. 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，卷 5，《自崇禎末至永曆末》，台灣：輔仁大學出版社中國天主教史籍匯編本，2003 年，第 150 頁。
46. [清] 靜樂居士編：《辯學》不分卷，《大西修士行略纂》，台北：台灣政治大學社會科學資料中心藏方豪舊藏清鈔本，第 42 頁。
47. 沈定平：《適應性策略的傳承與衛匡國的歷史貢獻》，載《把中國介紹給世界：衛匡國研究》，上海：華東師範大學出版社，第 55 頁。
48. [意] 白佐良：《衛匡國生平及其著作》，載《把中國介紹給世界：衛匡國研究》，上海：華東師範大學出版社，第 19 頁。
49. 參考張鎧：《衛匡國與“禮儀之爭”：論衛匡國與利安當之“杭州辯論”及衛匡國和閔明我的矛盾》，載《把中國介紹給世界：衛匡國研究》，上海：華東師範大學出版社，第 99-106 頁。
50. David E. Mungello, *The Forgotten Christians of HongZhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, p. 30.
51. [法] 高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第 2 冊，卷 2《順治朝》，第 7 章，《1644-1664 年亡故的傳教士》，台北：輔仁大學出版社，2009 年，第 96 頁。
52. ARSI.Jap-Sin.166. 承宋黎明先生於 2019 年 9 月 23 日惠示此條資料。
53. [法] 高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第 2 冊，卷 2《順治朝》，第 7 章，《1644-1664 年亡故的傳教士》，台北：輔仁大學出版社，2009 年，第 95 頁。
54. David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, 1985, p. 138.
55. 方豪：《中國天主教史人物傳》，中冊，《衛匡國傳》，北京：中華書局，1988 年，第 115-116 頁。
56. Furtado to Dias the elder, Nanchang, 1 January 1638, BAJA 49-V-12:200V.
57. [法] 費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552—1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997 年，第 254 頁。
58. António de Gouvea, *AL Southern Residences, Vice-Province 1643, Fuzhou*, 15 August 1645, in Gouvea, 129.
59. António de Gouvea, *AL Southern Residences, Vice-Province 1647, Fuzhou*, 20 January 1649, in Gouvea, 371.
60. Francesco Brancati, *AL Shanghai Residence 1648, Shanghai, 1648*, BAJA 49-V-13:479r/v.
61. [法] 高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第 1 冊，卷 3《各省教務的進展》，第 3 章，《上海》，台北：輔仁大學出版社，2009 年，第 252 頁。
62. [法] 高龍鞏著，周士良譯：《江南傳教史》，第 1 冊，卷 3《各省教務的進展》，第 3 章，《上海》，台北：輔仁大學出版社，2009 年，第 252 頁。
63. António de Gouvea, *Annua da V.Província do Sul na China de 1644*, BAJA, 49-V-13, ff.523-523v.
64. 阮仁澤、高振農主編：《上海宗教史》，第 15 章《明末清初天主教傳入及其初步發展》，上海：上海人民出版社，1992 年，第 616 頁。

## 傳教佈道

65. 蕭若瑟：《天主教傳行中國考》，卷4，《自沈淪教難至崇禎末》，台灣：輔仁大學出版社中國天主教史籍匯編本，2003年，第124-125頁。
66. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷3《各省教務的進展》，第3章，《上海》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第249頁。
67. [清]葉夢珠：《閱世編》卷10《居要》第二，北京：中華書局標點本，2007年，第242頁。
68. [比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，第14冊，《敬一堂誌》，台北：台北利氏學社，2013年，第7頁。
69. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第1冊，卷3《各省教務的進展》，第3章，《上海》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第250頁。
70. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第2冊，卷1《明清易代之際的中國教務》，第6章，《江南》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第30-31頁。
71. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第2冊，卷1《明清易代之際的中國教務》，第6章，《江南》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第31頁。
72. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第255-256頁。
73. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第2冊，卷2《順治朝》，第5章，《順治朝江南教務》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第78頁。
74. [比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，第14冊，《敬一堂誌》，台北：台北利氏學社，2013年，第5-13、81-84頁。
75. [比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》，第14冊，《王言謙論》，台北：台北利氏學社，2013年，第220頁。
76. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第255頁。
77. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第2冊，卷4《康熙帝的青年時代》，第2章，《流戍的教士重返各省》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第182頁。
78. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第379頁。
79. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995年，第337頁。
80. [法]榮振華著，耿昇譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》上冊，北京：中華書局，1995年，第577頁。
81. 衛匡國寫給耶穌會總會長尼克（G. Nickel）的信記錄了從澳門到杭州旅行的細節，ARSI, JS 162, f° 51r.-52r. 轉自[比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，第23頁。
82. Nicolas Standaert, Yang Tingyun, *Confucian and Christian in Late Ming China*, Sinica Leidensia, vol. 19, Leiden 1988, p. 687, n. 94; David E. Mungello, *The Forgotten Christians of HongZhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, pp. 28-30.
83. [比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，第23頁。
84. H. Bosmans, *Lettres inédites de François de Rougemont, missionnaire belge de la Compagnie de Jésus en Chine, au XVIIe siècle*, in *Analectes pour Servir à L'histoire Ecclésiastique de la Belgique*, 3ième série, IX, 1913, pp. 33-35.
85. [比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，第24頁。
86. ARSI, JS 117, f° 211v., and A. Chan, in: J. Heyndrickx (ed.), Philippe Couplet, S.J. (1623-1693), *The Man Who Brought China to Europe*, Nettetal: Steyler Verlag, 1990, p. 69.
87. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第2冊，卷2《順治朝》，第5章《順治朝江南教務》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第77頁。
88. ARSI, JS 112, f° 153r.-154r. 轉自[比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，第24頁。
89. [法]高龍肇著，周士良譯：《江南傳教史》，第2冊，卷3《楊光先發動教難》，第5章，《各省的教難》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第133頁。
90. ARSI, JS 112, f° 155r. 轉自[比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，第155頁。
91. [比]高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007年，第155頁。
92. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第380頁。
93. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第380頁。
94. [清]高士鵠等修：《（康熙）常熟縣志》，卷10，《官師表》，清康熙二十六年刻本，第64頁；康熙三年（1664年）至康熙七年（1668年）的常熟知縣為李璞，字漱岩，四川閬中人。
95. [法]費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997年，第381頁。

96. ARSI, JS 124, f° 73r. 轉自 [ 比 ] 高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007 年，第 329 頁。
97. ARSI, JS 162, f° 349v. 轉自 [ 比 ] 高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007 年，第 181 頁。
98. [ 法 ] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 337 頁。
99. [ 法 ] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 381 頁。
100. [ 比 ] 高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007 年，第 321 頁。
101. ARSI, JS 117, f° 211v. 轉自 [ 比 ] 高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007 年，第 156 頁。
102. ARSI, JS 116, f° 240. 轉自 [ 比 ] 高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007 年，第 267 頁。
103. [ 比 ] 高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007 年，第 326 頁。
104. [ 法 ] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 338 頁。
105. [ 法 ] 費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997 年，第 381-382 頁。
106. [ 比 ] 高華士著，趙殿紅譯：《清初耶穌會士魯日滿常熟賬本及靈修筆記研究》，鄭州：大象出版社，2007 年，第 277 頁。
107. [ 法 ] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 338 頁。
108. [ 比 ] 鍾鳴旦等編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第 12 冊，《泰西殷覺斯先生行略》，台北：台北利氏學社，2009 年，第 599 頁。
109. [ 比 ] 鍾鳴旦等編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第 12 冊，《泰西殷覺斯先生行略》，台北：台北利氏學社，2009 年，第 600 頁。
110. [ 法 ] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 327 頁。
111. C. R. Boxer, Some Sino-European Xylographic Works, 1662-1718, in *Journal of the Royal Asiatic Society (of Great Britain and Ireland)*, 1947, pp. 199-202.
112. [ 法 ] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 327-328 頁。
113. David E. Mungello, *The Forgotten Christians of HongZhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, p. 45.
114. [ 法 ] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 328 頁。
115. David E. Mungello, *The Forgotten Christians of HongZhou*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, p. 47.
116. [ 德 ] 萊布尼茨著，梅謙立等譯：《中國近事：為了照亮我們這個時代的歷史》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 22-24 頁。
117. [ 比 ] 鍾鳴旦等編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第 12 冊，《泰西殷覺斯先生行略》，台北：台北利氏學社，2009 年，第 604-605 頁。
118. 方豪：《中國天主教史人物傳》，上冊，《楊廷筠傳》，北京：中華書局，1988 年，第 135 頁。
119. [ 比 ] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》，第 1 冊，丁志麟：《楊淇園先生超性事蹟》，台北：方濟出版社，1996 年，第 227 頁。
120. 方豪：《中國天主教史人物傳》，中冊，《殷鐸澤傳》，北京：中華書局，1988 年，第 135 頁。
121. [ 法 ] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 427 頁。
122. [ 比 ] 鍾鳴旦等編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第 12 冊，《泰西殷覺斯先生行略》，台北：台北利氏學社，2009 年，第 605 頁。
123. 1672 年殷鐸澤返回歐洲時，洪若翰曾與其接洽，表達去中國傳教的意願。Lettre du P. de Fontaney au Révérend P. de la Chaise, à Tcheou-chan, le 15 de février 1703, *Lettres Edifiantes et Curieuses, écrites des missions étrangères : Mémoire de la Chine, tome dix-septième*, Toulouse : chez Noël Etienne Sens & Auguste Gaude, 1810, p. 190.
124. [ 法 ] 費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》，上海：天主教上海教區光啟社，1997 年，第 368 頁。
125. [ 法 ] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 427-428 頁。
126. [ 清 ] 佚名，韓琦、吳旻校註：《熙朝定案》，北京：中華書局，2006 年，第 172 頁。
127. [ 法 ] 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995 年，第 329 頁。
128. [ 比 ] 鍾鳴旦等編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第 12 冊，《泰西殷覺斯先生行略》，台北：台北利氏學社，2009 年，第 606 頁。
129. [ 比 ] 鍾鳴旦等編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》，第 12 冊，《泰西殷覺斯先生行略》，台北：台北利氏學社，2009 年，第 606 頁。
130. [ 清 ] 佚名，韓琦、吳旻校註：《熙朝定案》，北京：中華書局，2006 年，第 183 頁。
131. [ 清 ] 佚名，韓琦、吳旻校註：《熙朝定案》，北京：中華書局，2006 年，第 180-185 頁。
132. [ 清 ] 黃伯祿：《正教奉褒》，台北：輔仁大學出版社中國天主教史籍匯編本，2003 年，第 552 頁。

## 康乾年間西洋人在紫禁城內的活動場所

果美俠\*

**摘要** 本文以詳實的資料考察了康乾年間西洋人在紫禁城內的活動場所，具體包括以養心殿為核心的宮廷造辦處、以乾清宮為核心的宮廷政務區以及隨工作需求而至的其它區域如齋宮、建福宮、軍機處、內閣等。在此基礎上，梳理出西洋人與宮廷的互動，指出其以技藝人和傳教士的雙重身份，在紫禁城的活動較一般匠役更具有特殊性。這些活動反映出東西方文化正在紫禁城內以一種面對面、直接且高效的方式，有意或無意地彼此滲透、交流並影響着，形成了中西文化交流史上特殊而光輝的一頁。

**關鍵詞** 康乾年間；紫禁城；西洋人；養心殿造辦處；啓祥宮

自明末利瑪竇向萬曆皇帝進獻禮物始，西洋人便與紫禁城結下了不解之緣。康乾時期，宮廷專門徵召有技藝的西洋人服務宮廷，出入禁中。這些西洋人在紫禁城的活動範圍十分廣泛，既包括以養心殿為主的活計造辦處，也包括紫禁城的宮廷政務區，還有隨工作需求而前往的其它區域。本文梳理康乾年間西洋人在紫禁城出入的宮殿區域，呈現這一時期中西文化交流在紫禁城內的範圍和大體狀況，反映西洋人與皇家宮廷的關係。

### 一、以養心殿為核心的宮廷造辦處

西洋人進入宮廷，身份是“技藝人”，所以他們能夠到達的紫禁城區域，首先是以養心殿（圖1）為核心的宮廷造辦處。

#### （一）養心殿

康熙年間，養心殿為造辦處所在，是西洋人為宮廷服務的主要場所之一。造辦處是清廷內務府所屬製造皇家御用物品的專門機構，康

熙年間初設於養心殿，也稱養心殿造辦處。康熙三十年（1691年），移至養心殿外慈寧宮以南，康熙三十二年（1693年），開始設立各種作坊，至1924年溥儀出宮，造辦處為宮禁服務達二百多年。

徵召入宮的西洋人，主要以曆算、繪畫、鐘錶、西洋醫藥等服務宮廷，除供職欽天監的以外，大部分都服務於養心殿造辦處。內務府造辦處活計檔顯示，大部分西洋人入宮後直接在養心殿造辦處服務，如西洋畫家郎世寧、王致誠、張純一等服務於如意館，鐘錶匠沙如玉、席澄源等服務於自鳴鐘處。具體到養心殿宮殿本身，康熙年間設作坊於內，雍正以後，成為皇帝的寢居之所，所以徵召入京的西洋人，往往於養心殿晉見皇上。

康熙五十年江西巡撫郎廷極奏報護送西洋人傅聖澤進京的摺子有如下記載：

奏養心殿趙昌、王道化傳諭：江西巡撫郎廷極之子郎文休，將江西臨江府居住西洋人傅聖澤即速送進京，交與養心殿。<sup>1</sup>

即西洋人進京，要“交與養心殿”。這包含兩層可能的含義，一是交與養心殿造辦處供職，另一則是交與養心殿，在養心殿覲見皇上。

\*果美俠：北京故宮博物院宣傳教育部主任，歷史學博士，研究館員。主要從事博物館教育研究、中國古代文化史研究。尤其關注到過紫禁城的耶穌會傳教士及與之相應的以宮廷為核心的中西文化交流、互動。



圖 1. 外有抱廈的養心殿

康熙年間養心殿作為西洋人工作並晉見皇上的場所，法國耶穌會士張誠曾有記載。張誠1687年來華，曾與葡萄牙傳教士徐日昇一起參加中俄尼布楚條約締結，還“隨駕赴塞外凡八次”<sup>2</sup>，撰有相應日記。他在1690年1月15日的日記中寫道：

徐日昇神甫、安多神甫和我（張誠）遵旨進宮。我們被領到皇宮內一處名為養心殿的地方。那裡有一部分最巧的匠人，如漆畫匠、木匠、金匠、銅匠等都在工作。他們把數學儀器拿給我們看。這些都是遵照陛下的諭旨，放在用紙板特製的精緻小匣或抽屜內。<sup>3</sup>

這條資料非常重要，描述的是養心殿造辦處遷移到慈寧宮以南之前養心殿的情況。日記

中明確提到，徐日昇、安多和張誠被領到養心殿，那裡有各類工匠工作。

次日，張誠又進了宮，他對養心殿建築和室內陳設作了詳細描述：

我派人去請蘇霖神甫和我們一同回到養心殿。它包括當中的正殿和兩翼的配殿。正殿朝南，有一大廳和兩大間耳房，一邊一間。正廳前留有約十五尺寬的走廊，僅有粗大木柱承頂，木工精細，雕梁畫棟，而無望板。地鋪大方磚，精心打磨，光潔平滑，有如大理石。大廳不算豪華，正中安置高約一尺的壇，覆以腳毯，像我們所用的土耳其地毯，但很普通，地毯上飾有幾條大龍，皇上的御座並無特殊之處，只是一把很大的木質塗金扶手椅，

## 傳教佈道

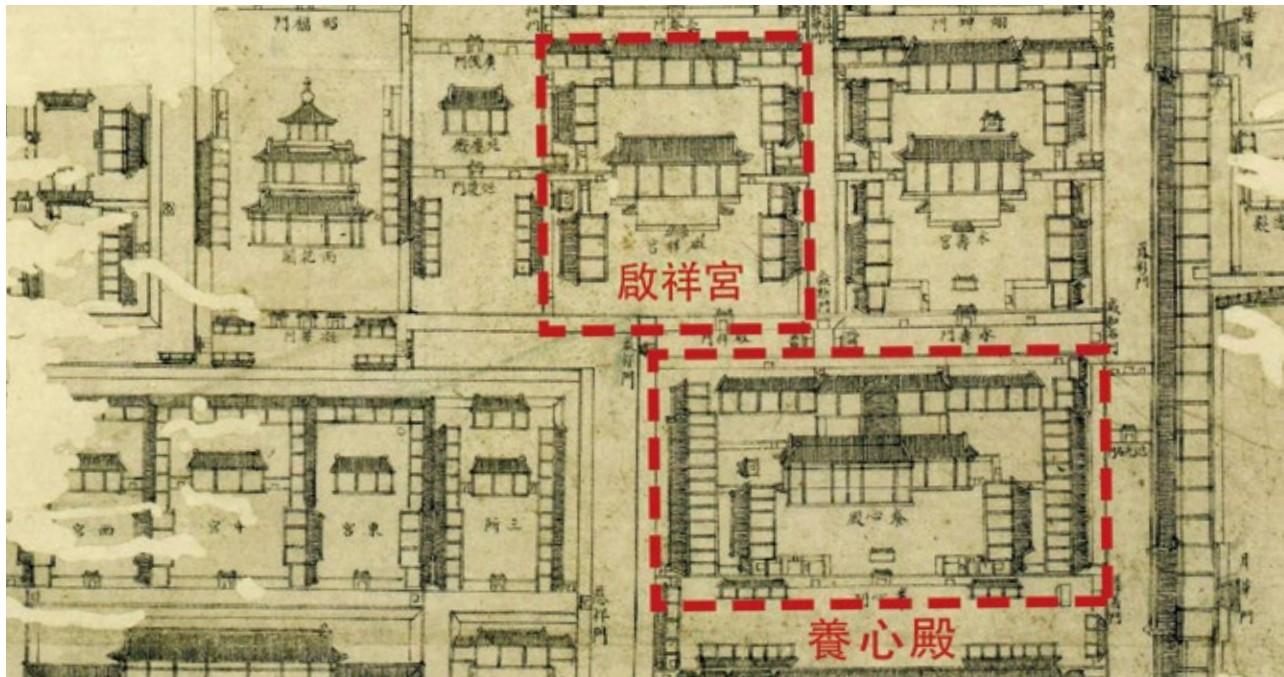


圖 2. 養心殿與啟祥宮的位置關係（1750 年）

放置在壇上靠裡面的地方。大廳頂彩繪塗金，也很平常，中間雕龍，口銜下垂的球珠。大廳的兩個耳房都是大間，約三十尺見方。我們進入左手一間，看見裡面滿是畫匠、雕刻匠、油漆匠。此處也有許多大櫃，放着許多書籍。另一間耳房是皇上臨幸此殿時宴息之處。雖然如此，這裡卻很樸素，既無彩繪金描，也無帷幔。牆上僅用白紙糊壁而已。這間房內的南邊，從一端到另一端，有一尺到一尺半高的炕，上鋪白色普通毛氈。中央有黑緞墊褥，那就是御座。還有一個供皇上倚靠的引枕。其旁有一尺左右的炕几，光滑潔淨，放着上用的硯台，幾本書和一座香爐。旁邊小木架上置碾細的香末。香爐是用合金鑄造的，在中國很名貴，雖然它所含的大部分只是一種很古而稀有的銅。接近炕，皇上走過的地方放着蠟製的水果，這是我們抵達北京時進獻的，室內許多書櫥，滿貯漢文書籍。旁邊多寶格上，陳設各種珠寶和珍玩。有各色各樣的瑪瑙小杯，白玉或紅寶石以及各種名貴寶石，琥珀小擺設，甚至手工精雕的桃核。<sup>4</sup>

這一記載非常詳細，涉及建築主體、開間佈局、殿內地磚、御座、地毯、天花藻井和耳房內忙碌的工匠，還有樸素的牆壁、一通到底的炕甚至陳設的香爐、硯台、書櫥、多寶格、小擺件等，如若不是親臨，很難有這麼內容豐富的描述。由此可知西洋人服務宮廷期間，養心殿是重要出入場所。

乾隆年間，皇帝居於養心殿，西洋人覲見皇帝便常在此。1773 年 1 月，鐘錶匠李俊賢和畫師潘廷璋入宮，蔣友仁負責引見。他們 1 月 20 日一大早就進宮，並被領到了皇帝套房邊上的房間。<sup>5</sup> 蔣友仁這樣寫道：“正屋南向一面的兩側有東西兩幢廂房，它們比正屋低許多，用以存放伺候皇帝所需的物品，守護正屋的太監住在這裡，在皇帝跟前當差的人在此用膳和休息。”<sup>6</sup> 而養心殿正殿，是“一排東西走向、坐北朝南的高大正屋”，“廳堂外面是一溜與之齊寬、進深 15 法尺、上有頂蓋的台階，台階兩側是兩排柱子”。<sup>7</sup> 他還寫道：“兩個房間向陽一面的外側是一條上有頂蓋的遊廊，它形成了通常與正屋屋頂相連的屋檐，可使窗戶免遭日曬雨淋。……這兩個房間別無任何開口。皇帝住在東側房間。”<sup>8</sup>



圖 3. 沿用至今的啓祥門

上述材料說明，無論康熙年間還是乾隆年間，養心殿都是召見西洋人並安排其服務的重要場所。<sup>9</sup>

## （二）啓祥宮

養心殿是造辦處的初設地，但實際的造辦區還包括與其毗鄰的其它宮殿，最典型的即為啓祥宮（圖 2）。

啓祥宮，現稱太極殿，西六宮之一。始建於明嘉靖十四年，萬曆皇帝曾居於此。《內務府奏銷檔》記咸豐四年修啓祥宮，而光緒十六年，已稱修理太極殿，“何時改名，待考”。<sup>10</sup>該宮殿與養心殿僅一街之隔，位於其後西北，從啓祥門（圖 3）出來，便於到達慈寧宮以南的造辦處作坊。

與通常認為西六宮為后妃居所不同，啓祥宮在康、乾時期，是宮內各種工匠出入活動的場所。例如：

乾隆初年，吳郡有杜士元，號為鬼工，能將橄欖核或桃核雕刻成舟，作東坡遊赤壁。高宗聞其名，召至啓祥宮，賞賜金帛甚厚。

乾隆四十八年十月，陝甘總督解到拿獲私買查獲渣子玉十五塊，重四十一斤，經內務府朝奏明後，奉旨交啓祥宮。

乾隆五十七年，安南國進俘獲貢物萬象象牙扇二把，交啓祥宮着色。<sup>11</sup>

## 傳教佈道

又如乾隆十一年二月十六日，“傳旨新來畫畫人曹夔音往啓祥宮行走，着畫宣紙山水一張，欽此”。<sup>12</sup>

上述史料說明，啓祥宮是內務府所管匠人出入活動的場所。西洋人作為“西洋匠人”也出入啓祥宮。如蔣友仁神父記載畫師潘廷璋剛入宮，就多次被帶到啓祥宮：

（1773年）1月19日，我把這位畫師帶到了琪祥宮<sup>13</sup>（Ki-Siang-Kong）（這是皇帝在京的三個月時間內中國畫師們在宮中工作的地方）。到了那裡，我們獲悉皇帝要潘廷璋修士畫一幅肖像。<sup>14</sup>

1773年1月26日，我們根據工作安排又進了宮，在那裡見到了幾位中國畫師和負責繪畫的官員，有人把我們一起帶到了琪祥宮。<sup>15</sup>

臨近中午，皇帝讓我們去用餐並要我們於12點半回到他那裡。我們前往用於作畫的琪祥宮（Ki-Siang-Kong），膳食已擺放在那裡了。<sup>16</sup>

自上午8時起，我們便冒着大雪前往琪祥宮。<sup>17</sup>

活計檔也記載西洋人在啓祥宮工作：乾隆四年九月二十六日“催總廖保持來司庫郎正培押帖一件，內開為本日太監毛團傳旨西洋人王致誠、畫畫人張維邦等，着在啓祥宮行走，各自畫油畫幾張，欽此。”<sup>18</sup>這些資料表明：西洋人觀見皇帝在養心殿，服務在啓祥宮，中間休息午餐也在啓祥宮。

### （三）慈寧宮以南的造辦區

慈寧宮以南區域於康熙三十二年設立各種作坊，西洋畫師和鐘錶機械師便經常出入這一區域。

不過文獻顯示，西洋人似乎比較集中歸屬於如意館。聶崇正在其《清代宮廷繪畫機構、制度及畫家》一文中，對如意館有所涉及。<sup>19</sup>

《清史稿》載“清制畫史供御者無官秩，設如意館於啓祥宮南，凡繪工、文史及雕琢玉器、裝潢帖軸皆在焉。初類工匠，後漸用士流，由大臣引薦，或獻畫稱旨召入，與詞臣供奉體制不同。間賜出身官秩，皆出特賞”。<sup>20</sup>禮親王昭槤則在《嘯亭雜錄》續錄中說：“如意館在啓祥宮南，館室數楹，凡繪工、文史、及雕琢玉器、裱褙帖軸之諸匠皆在焉”。<sup>21</sup>《清朝續文獻通考》載：“聖祖天縱多能，中西畢貫，一時鴻碩雲蒸霧湧，往往召直蒙養齋，又仿前代畫院設如意館於啓祥宮南，兼及工藝供奉者，或由大臣薦引，特賜出身官秩”。<sup>22</sup>按清宮活計檔，乾隆元年最早見“如意館”，之後與畫畫相關的機構還有畫作、畫院處。以修理和製造鐘錶見長的西洋人，也屬於如意館。如“（乾隆四十五年十月）初二日接得郎中保成押帖一件，內開二十二日鄂魯里交西洋寫字人樂鐘陳設一件，傳旨交如意館汪達洪收拾，欽此。”<sup>23</sup>

楊伯達認為如意館是畫畫人工作的地方，在圓明園稱如意館，在故宮內稱啓祥宮。<sup>24</sup>但根據相關文獻可知，如意館在宮內宮外都有，宮外主要是康熙時期的暢春園、乾隆時期的圓明園。宮內並非啓祥宮一個宮殿，而是整個養心殿區域及慈寧宮以南內務府所轄的造辦區。如意館歸屬內務府，如意館的西洋人也須聽從內務府的管理。康熙年間來華的傳教士馬國賢就曾寫到，康熙去世雍正登基的“幾個月後，所有的歐洲人都受命集中到內務府（Board of the Imperial Household）。官員們以內務府大臣暨皇帝第十七兄弟的名義通知我們：以後無論有甚麼事情，也不再要進入宮內了，只要和內務府聯絡就好了”。<sup>25</sup>相應地，內務府造辦處即慈寧宮以南的區域便成為西洋人的主要活動場所之一。



圖 4. 皇帝理政的乾清宮

## 二、以乾清宮為核心的宮廷政務區

“皇帝寢興之所，康熙以前在乾清宮，雍正以後在養心殿”。<sup>26</sup>這意味着，對西方科學藝術有濃厚興趣的康熙皇帝，居住在乾清宮並處理日常政務。雍正、乾隆皇帝雖然不住乾清宮，但仍在此“臨軒聽政，歲時內廷受賀、賜宴及常日召對臣工，引見庶僚，接覲外藩屬國陪臣”等。<sup>27</sup>毫無疑問，乾清宮（圖 4）是宮廷政務的核心區。

文獻顯示，康熙皇帝經常在乾清宮召見西洋人。法國傳教士張誠在其日記裡就記下了他和徐日昇被召見的情況：1690 年 1 月 16 日，“皇上召見我們，就在初次召見的那間殿內。此處名為乾清宮，與養心殿相似，但格局佈置更為得宜，因此陛下經常住在那裡。他在殿的右手一間耳房內，室內佈滿書架，其上全是用紫緞為函的書籍”。<sup>28</sup>

禮儀之爭期間，康熙皇帝以“敬天及事君親、敬師長者，係天下通義”<sup>29</sup>為由，介入了教會內部關於中國禮儀的爭論。教廷為此先後派遣特使多羅和嘉樂覲見康熙皇帝。檔案記載嘉樂特使來華期間，康熙皇帝在乾清宮召見眾西洋人：

康熙五十九年十一月十八日，上召西洋人蘇霖、白晉、巴多明、穆敬遠、戴進賢、嚴嘉樂、麥大成、倪天爵、湯尚賢、雷孝思、馮秉正、馬國賢、費隱、羅懷忠、安泰、徐茂盛、張安多、殷弘緒至乾清宮西暖閣。<sup>30</sup>

面對禮儀之爭，康熙皇帝在乾清宮對眾西洋人表明：“爾等所行之教，與中國毫無損益，即爾等去留，亦無關涉。因自多羅來時，誤聽教下閭當不通文理，妄誕議論，若本人略通中國文章道理，亦為可恕。伊不但不知文理，即目不識丁，如何輕論中國理義之是非”，同時要求西洋人在“中國行教俱遵利瑪竇規矩”。<sup>31</sup>

## 傳教佈道

方豪所記康熙皇帝“召西洋教士十八人至乾清宮西暖閣，馬國賢亦在內”即指此次召見。<sup>32</sup>

馬國賢初到京時應也是在乾清宮見的皇帝。據描述，他和同伴到北京時皇帝已經回到紫禁城，他們不許見任何在北京的歐洲人就直接被帶到了宮裡，先是在一個房間和幾名官員一起，之後就被主管太監帶進了一個寬敞的大殿，向皇帝行了覲見的禮儀，晚餐後到了皇帝自己的房間，同時在場的也有歐洲其它的傳教士。<sup>33</sup> 這個“寬敞的大殿”就是乾清宮。

外國使團來華，如果皇帝正好在紫禁城，正式接見也在乾清宮。在宮裡服務的西洋人會參與接見，充當翻譯。雍正五年（1727年）葡萄牙使節麥德樂來華，初次覲見皇帝時，“他騎着馬帶着隨從人員從午門入宮直到議政大殿”，之後還到了別的大殿，把國王的信遞交給了皇帝。法國人巴多明作為翻譯陪同在場。<sup>34</sup> 此處雖未說明大殿名稱，但乾隆十八年葡萄牙再次派使臣巴哲格來朝時，“上御乾清宮”見之。<sup>35</sup> 中國宮廷講究慣例，由此推測接見麥德樂也在乾清宮。

除接見外國來使，“清代皇帝梓宮，自世祖至德宗，俱奉安於乾清宮”。從明末至清初，皇帝崩逝，朝廷會“傳令禮部、工部尚書，要為所有駐紮在京的外國使節頒發喪服，並將他們帶入宮廷，用和中國官員一樣的方式哀悼致敬。”<sup>36</sup> 供職宮廷的西洋人，會被帶到乾清宮參加喪禮。如1722年十一月十三日，康熙皇帝去世，歐洲人都被要求參加喪禮。馬國賢描述說他“身穿喪服，和其他傳教士一起直接從乾清門進宮”。<sup>37</sup> 即參加在乾清宮舉辦的皇帝喪禮。

乾清宮外，政務區自然也包括太和殿。尤其重大慶典活動，乾清宮與太和殿都會涉及。康熙、乾隆年間，多次舉辦著名的千叟宴。如1713年康熙皇帝六十壽辰，在暢春園的康熙皇帝於4月11日“回北京的宮殿，並允許沿途的人民觀看。……歐洲人被安排在離宮殿不遠處

的靠近一座橋的隊列中。”<sup>38</sup> 宴會上，創作了很多詩詞歌賦，幾個傳教士恭謙地請求陛下允許把詩文集做一個副本，送回歐洲。<sup>39</sup> 這裡提到的“離宮殿不遠處的靠近一座橋的隊列”中的宮殿，應為太和殿，橋為太和門外的金水橋。按照宮殿功能，太和殿正是舉行萬壽慶典的場所，而慶典之後的宴會是在乾清宮。以詩詞詠賦太平，也在乾清宮。

西洋人到達太和殿，在法國人張誠的日記中也可見到：“我們按照習俗進宮向皇帝朝賀。在宮內，我們見到各衙門官員和武職將官齊集在第三重大殿（從南面進去第三座，也是最大的殿宇）”。<sup>40</sup> 毫無疑問，這裡所指即為太和殿。另外，康熙末年，大主教嘉樂繼鐸羅之後再次覲見，皇帝在暢春園召見。離開宮廷返回歐洲之前，按照宮廷的慣例，往往要賞賜禮物。同嘉樂主教一起南下的耶穌會神父若澤·佩雷拉寫道：“我剛剛從皇帝的太和殿回來，在那裡我接受了皇帝陛下賞賜給我的綢緞八匹。”<sup>41</sup> 由此可見，西洋人也有機會到達外朝的政務核心——太和殿。

## 三、隨需求而至的其他區域

西洋人在宮中工作，有相對固定的工作場所，如鐘錶師在做鐘處，畫師在如意館或啟祥宮等，這些都屬於與“技藝”相關的宮廷造辦區。除此之外，也不乏一些特殊情況。

以畫師為例，常常因為畫人物肖像被派到所繪人居所，如郎世寧、王致誠等都曾隨皇帝前往熱河畫畫。這種情況在宮裡也不例外。如齋宮，“凡南郊及祈穀、常雩大祀，皇帝致齋於此”。<sup>42</sup> 這期間需要畫像，畫師就要到齋宮（圖5）。

畫師潘廷璋就有這樣的經歷：

人們要我們去讓潘廷璋修士繼續為陛下畫像的地方就是這座齋宮……我們穿過了幾個院落、露台和遊廊……。

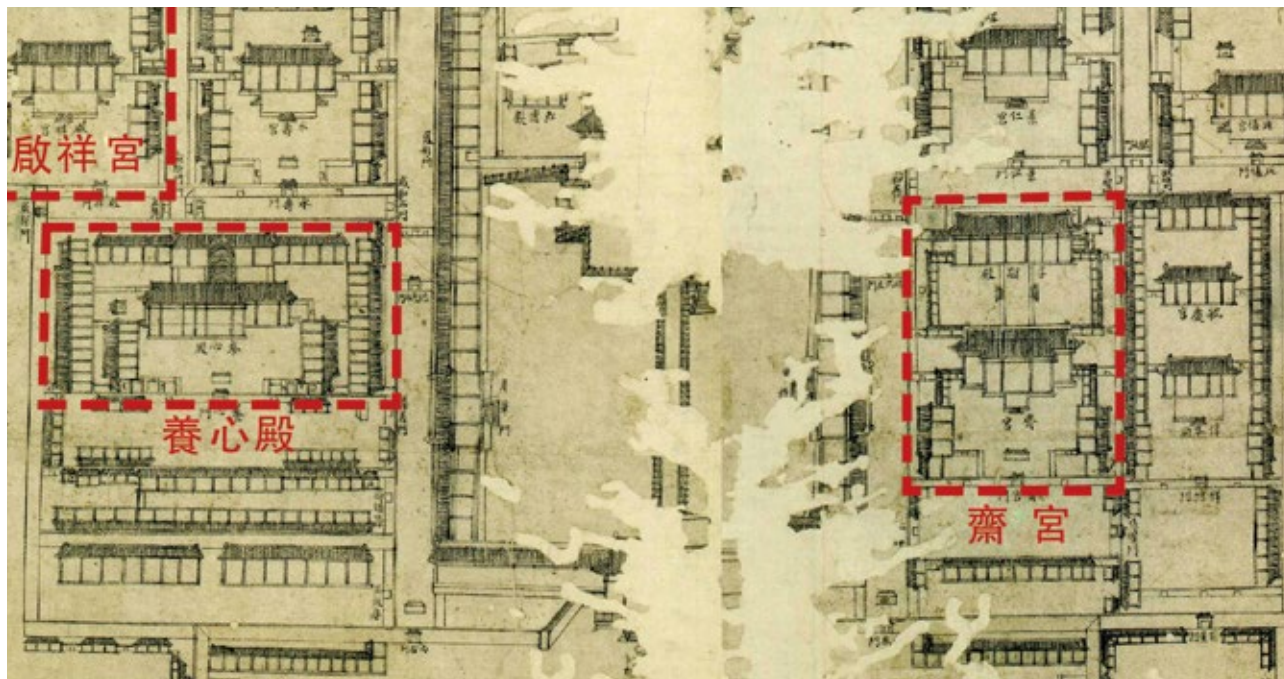


圖 5. 處於養心殿對稱位置的齋宮（1750 年）

在宮內走了一刻鐘後，我們到了緊挨在齋宮前面的一個院子。院子三面都是高大的房屋，另一面朝北，正對着齋宮，並使院子與齋宮隔開。院子朝北的一面是一條無頂蓋的遊廊或者說是一個露台，它高約八九法尺，上面每隔一段距離就有青銅器皿、雕像及各種石刻作為飾物。露台的那一邊（即北面）就是齋宮或曰靜修退省宮，其風格式樣與我前文描述過的皇帝住房的風格如出一轍，房間的分佈也大致一樣，然其屋頂結構、牆裙裝飾及所有其他附屬物的風格是如此千變萬化，如此高貴典雅和如此宏偉華麗，以至每次見到這一切總會令人為之讚嘆。<sup>43</sup>

繪畫期間皇帝用午餐時，畫師也用午餐，但不與皇帝一起，而是到隔壁房間，那裡有太監備好的點心。

除了齋宮，還可以發現西洋人在宮裡因工作需要而出入的其他宮殿場所。

乾隆年間，宮內各處常需繪製通景畫，西洋畫師除了在相對固定的畫室“起稿”，再將稿樣呈皇帝批准再畫以外，也被直接派往相應宮殿繪製。<sup>44</sup>

如建福宮：

（乾隆七年六月）初二日，副催總六十七持來司庫郎正培押帖一件，內開為本年五月初三日，太監高玉傳旨，建福宮敬勝齋西四間內，照半畝園糊絹，着郎世寧畫藤蘿，欽此。<sup>45</sup>

壽康宮：

（乾隆十三年四月）二十一日，副催總六十七持來司庫郎正培、瑞保押帖一件，內開為本月初九日，宮殿總管石貴傳旨，於十二日着郎世寧往壽康宮畫畫一幅，欽此。<sup>46</sup>

## 傳教佈道

重華宮：

（乾隆十年八月）初七日，副催總王來學持來司庫郎正培、騎都尉巴爾當押帖一件，內開為七月十八日太監胡世傑傳旨，重華宮油畫着郎世寧等重畫一遍，欽此。<sup>47</sup>

乾隆四十二年三月十三日，給去世的孝賢皇后畫像，臉像由西洋畫師畫，冠服等由宮內畫畫人畫，這項工作，在咸福宮：

十三日，員外郎四德、五德，筆帖式九格來說，太監常寧傳旨，照現畫大行皇太后聖容尺寸一樣，着艾啓蒙在咸福宮繪畫孝賢皇后御容一幅。欽此。於本月十七日員外郎四德、五德，筆帖式九格來說，太監常寧傳旨依蘭太、王儒學繪畫大行皇太后聖容完時，即着伊等進咸福宮繪畫孝賢皇后冠服，欽此。<sup>48</sup>

除西洋畫家出入各宮殿以外，其他西洋人也有機會出入與其工作相關的宮殿場所。

乾隆三十五年，皇帝請西洋人蔣友仁負責得勝圖銅版畫事宜。此事在北京印製很難，廣州的法國人寫信給蔣友仁，建議在法國印製，還說“印的數量可比皇帝要求的多，然後再把歐洲的紙、配製油墨所需的原料、為印刷成功所必需的詳細說明、連同銅版及印好的銅版畫一起寄到中國。”<sup>49</sup>為此，蔣友仁便承擔了各種信息的溝通工作，負責翻譯往來函件。他還和另外一位西洋人錢德明一起，被軍機處叫去“翻譯廣州寄來的快信”。皇帝的批覆“將每塊雕版各印二百份，印畢立即與銅版一起寄到北京，紙張及油墨配料則不必從歐洲寄來”也被按要譯成了歐洲語言。這些翻譯是“根據人們在軍機處對我們所說的話而作的詳細翻譯”。<sup>50</sup>這說明西洋人要到軍機處，聽取官員轉述皇帝對銅版畫的批覆後，進行的翻譯工作。

還有到內閣的情況。1724年五月初六，剛過端午節，法國人巴多明為雍正皇帝禁教的事，到皇宮呈遞陳情書：“為讓十六親王知道我們到了那裡，我們先趕往內閣所在地，因為他要我們與之聯繫。由於當今皇帝不准我們進入宮殿內部，我們請內閣一名官員轉告親王我們在門外待命”。<sup>51</sup>

也有到慈寧宮的時候。皇帝駕崩，葬禮在乾清宮舉辦，皇太后去世則在慈寧宮。1723年6月24日，雍正皇帝的皇太后死了，在京西洋人要參加葬禮。這之前他們參加過康熙皇帝、康熙皇太后的葬禮。他們先要到內務府領取喪服，但其實這些人在這種場合要去哪兒、要做甚麼，朝廷的官員也不是很熟悉。於是官員便詢問有過相關經驗的西洋人馬國賢。馬國賢說：“請允許我們進入慈寧宮，穿着喪服待在那裡，完全像康熙皇太后葬禮時我們做過的那樣，坐在地上”。<sup>52</sup>這透露出為參加皇太后葬禮，西洋人到過慈寧宮。

西洋人亦有可能到過寧壽宮之養性殿。乾隆四十一年，照養心殿樣子佈置養性殿，需在殿內安設儀器。大臣對這些儀器不懂，便希望請欽天監的西洋人傅作霖來幫忙。<sup>53</sup>由此推測，傅作霖為指導儀器安放，到了養性殿。

為太子服務的西洋人，還會到太子宮。康熙時期的太子宮為毓慶宮。此宮在乾清宮東南，“為皇太子允礽特建”。<sup>54</sup>康熙皇帝愛好西學，服務其中的西洋人也與皇太子允礽有所往來。法國杜德美神父曾寫信稱：“1704年2月12日，在太子殿下宮中製作數學儀器的陸伯嘉修士奉命把幾件鐵製品塗成藍色。他作為基督教徒對此深感為難。……我當時就在陸伯嘉修士工作的屋子幫他改進幾件儀器。擔任我們翻譯的白晉神父也在場。”<sup>55</sup>可見當時這三位西洋人都在太子宮中出入。

綜上所述，西洋人隨工作需求而至的宮殿包括：齋宮、建福宮、壽康宮、重華宮、咸福宮、軍機處、內閣、慈寧宮、養性殿、毓慶宮。

#### 四、從西洋人出入的紫禁城宮殿區域看西洋人與宮廷的互動

西洋人服務宮廷，自然會有出入“紫禁城”的機會。對平民百姓來說，這座宮殿為“禁城”，但對西洋人來說，卻有着“禁城不禁”的特殊意義。他們頻繁地出入以養心殿為核心的宮廷造辦區，也有機會走進作為皇帝寢宮的乾清宮和舉行盛大典禮的太和殿，還會因工作需要到達內廷居所甚至軍務核心軍機處等。對此進行梳理，我們發現西洋人與宮廷的互動，體現出如下特點。

第一，西洋人以技藝人身份出入以養心殿為核心的造辦區。作為服務宮廷的“技藝人”，西洋人與其他匠役一樣，出於工作需要經常出入該區域。宮中匠役初入宮，往往令在“啓祥宮行走”，如清宮著名畫家張維邦，就是與王致誠一起“在啓祥宮行走”。<sup>56</sup> 乾隆年間需尋得商絲匠一名，也是着“送進啓祥宮”。<sup>57</sup> 即在養心殿為核心的宮廷造辦區出入，西洋人就是服務於宮廷內務府的匠役人。如同其他匠役一樣，他們的設計、繪畫或是製造、修理等工作，皆須在皇帝准許下才得施行。如太監胡世傑交出洋漆樓子一件，皇帝要把它改成時刻鐘，並要求“西洋人想法添玩意，畫樣呈覽，準時再做”。<sup>58</sup> 這種畫樣呈覽，準時再做的情況，是各種匠役人為宮廷服務的常態，並不因西洋人的特殊身份而有所改變，其服務也是為了滿足皇帝。

第二，西洋人以技藝人身份出入宮廷較廣泛的區域。西洋人與普通匠役相比，在曆算、天文、繪畫、鐘錶機械或西方藥學、外科診治等方面代表的是西方文化。這些西方文化在紫禁城這樣充滿中國傳統的地方，具有獨特的西方文化的光彩和特殊的魅力，使得他們有更多機會進入更多的宮廷區域，並與皇帝本人或其他皇室成員發生聯繫。以西方繪畫頻繁出入皇宮的西洋技藝人，借助西方透視畫法，使通景畫在乾隆年間成為時尚，以致這種通景畫在目前的宮殿區域仍有留存，如寧壽宮區倦勤齋的

大通景畫和養心殿三希堂的小通景畫。這些雖不一定是西洋傳教士本人所畫，但他們在宮中傳授技法，培訓了不少掌握透視繪法的宮廷畫家。借助不同於中國傳統繪畫的西洋技法，西洋人應宮廷所需時常出入宮內各殿宇繪製通景畫，或是為皇室成員繪畫寫實肖像，因而得以走進紫禁城中、西、東路的不同宮殿，涉足紫禁城的內廷生活區。他們可到齋宮為皇帝畫肖像，也可步入建福宮畫藤蘿，還能到咸福宮繪孝賢像，凡是有需求、有旨意的區域，他們無一不可又不得不去。

第三，西洋人的特殊技藝使其有機會接觸到非同尋常的宮廷內幕。傳教士馬國賢的記述雖然不在紫禁城而在暢春園，仍可間接證明西洋人與宮廷互動中的特殊性。馬國賢曾隨意大利醫生佛奧塔（Volta），於康熙皇帝就寢後和起床前為其診治。利用這個機會，他看到“皇帝的床寬得足以容納五六個人，且沒有床單。床褥的上下兩部分都是用羊皮鋪墊的，皇帝不穿任何睡衣，就躺在兩層褥子的中間。”皇帝被人看到躺在床上是不常發生的，連康熙皇帝自己也解釋說：“你們是外國人，倒是看見我躺在床上”“我認你們是自己的家裡人，很近的親戚”。<sup>59</sup> 法國耶穌會士張誠也認為進入皇帝休息的內室，“這是對我們的一種特殊恩典，因為這地方即使是最接近皇上的人，也從來不准進去”。<sup>60</sup> 平日西洋人出入宮廷，難免遇上妃嬪經過。這種情況，路人必須躲起來，躲閃不及就有可能被官員和太監痛打，但西洋人“經常在宮廷里碰到她們，來不及回避。中國人被無情驅趕的時候，我們卻完全不受騷擾”。<sup>61</sup> 這對普通宮廷匠役恐怕是不常見的。

第四，“西洋人”身份使其“匠役”工作以外享有特殊待遇。如受到皇帝的特別接見或參與外事活動，充當翻譯進入宮廷政務區的核心區域。乾清宮接見外國使臣，宮中西洋人作為翻譯出席以及參加皇帝萬壽慶典、大行喪禮等，與西洋人的匠役身份並無關係而是與其“西洋人”身份直接相關。如果他們只是匠役人而非西洋人，是沒有資格出現在這些場所的。西

## 傳教佈道

洋人出入宮廷各個場所，尤其是出入政務核心區，多少有清廷體現皇家威儀，彰顯“萬國來朝”之姿態的。他們可以到軍機處翻譯文件、為太子製作儀器、幫助宮廷刻印版畫；他們甚至被強制要求到慈寧宮參加葬禮，這些都是由其西洋人身份決定的。

第五，西洋人的傳教士身份也促使其出入紫禁城某些區域，甚至遭受某些懲罰。禮儀之爭期間，康熙皇帝在乾清宮多次召見眾西洋人，申明利瑪竇規矩，甚至頒發紅票要求他們簽名確認，顯然是因為他們的傳教士身份。這些西洋人是禮儀之爭的當事人，不斷地被召見入宮，是由其作為宮廷技藝人和教會傳教士的雙重身份決定的。他們周旋於中國宮廷和羅馬教廷的交涉中，必然會在教廷特使來華期間，出現在乾清宮的皇帝面前。此外，作為傳教士，他們也難免因信仰和習俗的不同，惹惱了宮中的服務對象而受到懲罰。法國人白晉就因惹惱太子而像囚徒一樣在宮內的蘆席窩棚裡度過冰冷刺骨的一夜。<sup>62</sup> 這些，都與西洋人的傳教士身份分不開。

上述分析表明，西洋人在紫禁城內與宮廷有十分充分的互動。“在皇帝的宮殿和園林中，除了上朝之外，他很少將王公和部院大臣等權貴們領入其中。在此的所有西洋人中，只有畫師和鐘錶匠們才准許進入所有地方，是由於其職業必須的。”<sup>63</sup> 事實情況並非如此，畫師和鐘錶匠以外的西洋人，顯然也有相當機會涉足紫禁城。西洋人從滿足宮廷對西方技藝的基本需求出發，為宮廷各門類科學、工藝和藝術的發展貢獻了力量。但他們也因其西洋人身份和傳教士身份出入宮廷，與皇帝、親王、太子、宮廷官員等發生直接或間接接觸，是當時西方與中國宮廷互動的直接反映。可以說，康乾年間西方與中國宮廷的互動，並不僅僅局限於工藝與技術層面。東西方文化之間，在紫禁城內以一種面對面、直接且高效的方式，有意或無意地彼此滲透、交流並影響着。

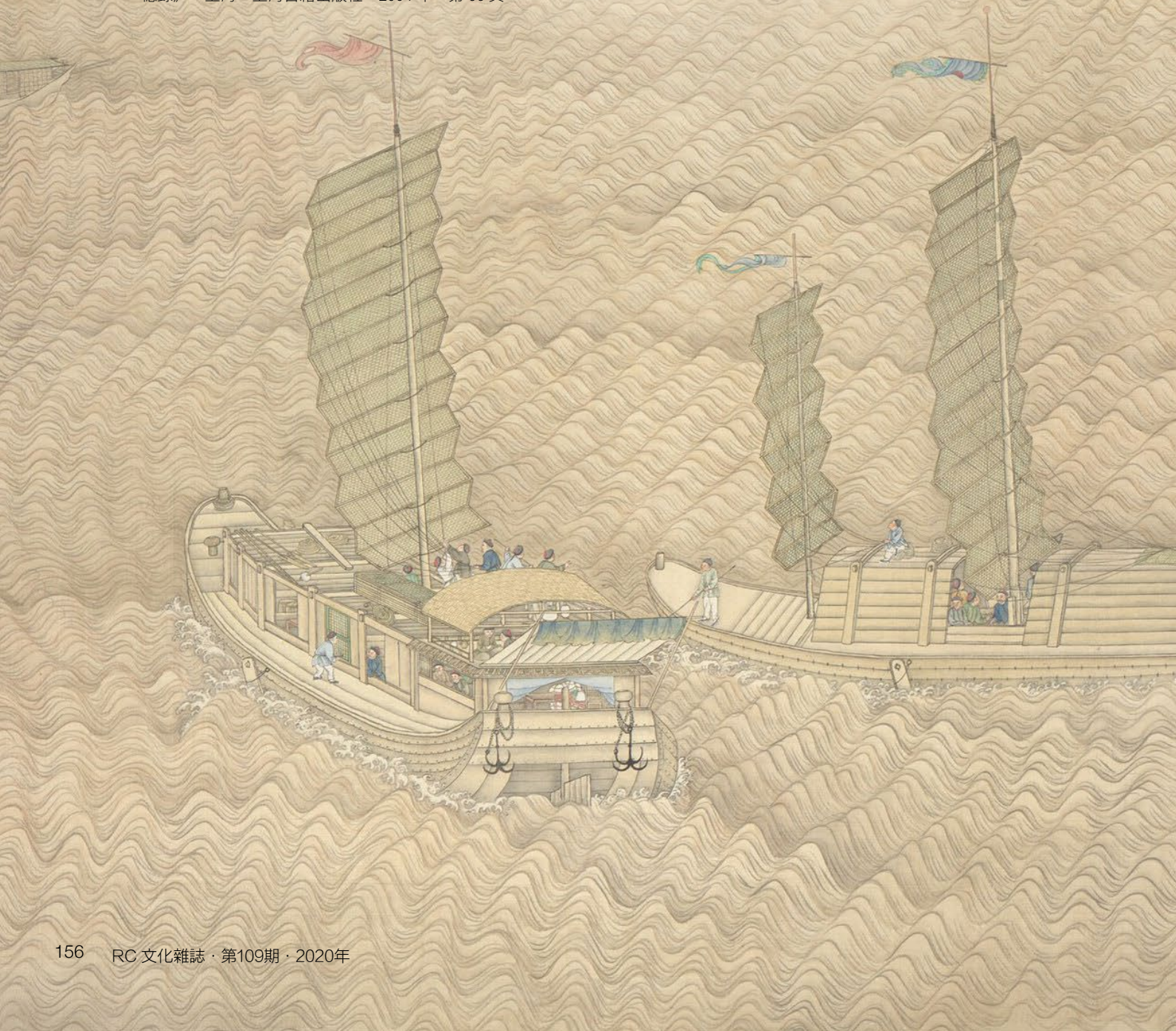
註釋：

1. 章乃煒、王藹人：《清宮述聞》，北京：紫禁城出版社，1990年，第795頁。
2. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第448頁。
3. [法]張誠著、陳霞飛譯：《張誠日記》，北京：商務印書館，1973年，第62-63頁。
4. [法]張誠著，陳霞飛譯：《張誠日記》，北京：商務印書館，1973年，第63-64頁。
5. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集VI》，鄭州：大象出版社，2005年，第18頁。
6. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集VI》，鄭州：大象出版社，2005年，第25頁。
7. “上有頂蓋的台階”指養心殿抱廈，為養心殿的獨特結構，至今尚存。[法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集VI》，鄭州：大象出版社，2005年，第21頁。
8. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集VI》，鄭州：大象出版社，2005年，第22頁。
9. 蔣友仁引領畫師潘廷章入宮後，潘廷章馬上就被安排了在養心殿為乾隆皇帝畫畫像的任務。
10. 章乃煒、王藹人：《清宮述聞》，北京：紫禁城出版社，1990年，第767頁。
11. 章乃煒、王藹人：《清宮述聞》，北京：紫禁城出版社，1990年，第766-767頁。
12. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第14冊，如意館，乾隆十一年二月，北京：人民出版社，2005年，第416頁。
13. 琪祥宮是書簡集譯者由西文音譯而得，應為啟祥宮。
14. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集VI》，鄭州：大象出版社，2005年，第18頁。
15. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集VI》，鄭州：大象出版社，2005年，第18頁。
16. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集VI》，鄭州：大象出版社，2005年，第27頁。
17. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集VI》，鄭州：大象出版社，2005年，第30頁。
18. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第9冊，如意館，乾隆四年九月，北京：人民出版社，2005年，第172頁。
19. 聶崇正：《清代宮廷繪畫機構、制度及畫家》，《美術研究》1984年第3期。
20. 趙爾巽等：《清史稿》卷504《藝術三·唐岱傳》，北京：中華書局，1977年，第13911頁。
21. [清]昭槤：《嘯亭雜錄》續錄卷一，北京：中華書局，1980年，第398頁。

22. [清]劉錦藻：《清朝續文獻通考》卷 89，上海：商務印書館，1936 年萬有文庫本，第 8484 頁。
23. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第 44 冊，如意館，北京：人民出版社，2005 年，第 53 頁。
24. 楊伯達：《清代畫院觀》，《故宮博物院院刊》1985 年第 3 期。
25. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 109 頁。
26. 章乃煒、王藹人：《清宮述聞》，北京：紫禁城出版社，1990 年，第 561 頁。
27. [清]慶桂等：《國朝宮史續編》，北京：北京古籍出版社，1994 年，第 431 頁。
28. [法]張誠著、陳霞飛譯：《張誠日記》，北京：商務印書館，1973 年，第 64 頁。
29. 方豪：《中國天主教史人物傳中》，北京：中華書局，1988 年，第 317 頁。又見《正教奉褒》。
30. 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 34 頁。
31. 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 34-35 頁。
32. 方豪：《中國天主教史人物傳中》，北京：中華書局，1988 年，第 345 頁。另見[意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》序言，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 34 頁。
33. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 42 頁。此處雖未明確指出宮殿的名字，但根據“皇帝自己的房間”判斷，當在乾清宮。
34. [法]杜赫德編，朱靜譯：《耶穌會士中國書簡集 III》，鄭州：大象出版社，2001 年，第 234 頁。
35. 章乃煒、王藹人：《清宮述聞》，北京：紫禁城出版社，1990 年，第 575 頁。
36. [比]鍾鳴旦著，張佳譯：《禮儀的交織——明末清初中歐文化交流中的喪葬禮》，上海：上海古籍出版社，2009 年，第 79 頁。
37. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 105 頁。
38. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 75 頁。
39. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 76 頁。
40. [法]張誠著，陳霞飛譯：《張誠日記》，北京：商務印書館，1973 年，第 67 頁。
41. [葡]若奧·德·德烏斯·拉莫斯：《中國葡萄牙外交關係史——耶穌會教士安東尼奧·德·馬加里斯神父與受康熙委派觀見唐·若奧五世的使團（1721-1725）》，澳門：澳門文化司署，1998 年，第 102 頁。
42. [清]慶桂等：《國朝宮史續編》卷 55《宮殿五》，北京：北京古籍出版社，1994 年，第 446 頁。
43. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 30-31 頁。
44. 西洋畫師起稿呈覽的情況非常多，但不能確定之後是其本人到相應地方繪畫，還是由宮內畫畫人完成。關於起稿往往在西洋人相對固定的畫室完成，也有記載：“西洋人賀清泰、潘廷章，嗣後畫畫着在西洋等處先找地方，量準尺寸起稿呈覽，準時再畫”。參見中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，第四冊，535 條，北京：中華書局，2003 年，第 460 頁。也有到需繪畫處起稿的，如乾隆十年七月初七日“太監胡世傑傳旨香山行宮亭子頂隔，着郎世寧等即往起稿呈覽”。
45. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第 11 冊，如意館，乾隆七年六月，北京：人民出版社，2005 年，第 68 頁。
46. 中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，第四冊，171 條，北京：中華書局，2003 年，第 147 頁。另見中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第 16 冊，如意館，乾隆十三年四月，北京：人民出版社，2005 年，第 247 頁。
47. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第 13 冊，如意館，乾隆十年八月，北京：人民出版社，2005 年，第 240 頁。
48. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第 40 冊，如意館，乾隆四十二年三月，北京：人民出版社，2005 年，第 263 頁。
49. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 57 頁。
50. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 57 頁。
51. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 337 頁。
52. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 110-111 頁。
53. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第 40 冊，記事錄，乾隆四十二年一月，北京：人民出版社，2005 年，第 355-356 頁。
54. 章乃煒、王藹人：《清宮述聞》，北京：紫禁城出版社，1990 年，第 736 頁。
55. [法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 II》，鄭州：大象出版社，2001 年，第 3-4 頁。
56. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第 9 冊，如意館，乾隆四年九月，北京：人民出版社，2005 年，第 172 頁。

## 傳教佈道

57. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第14冊，記事錄，乾隆十一年閏三月，北京：人民出版社，2005年，第365頁。
58. 中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》第13冊，自鳴鐘，乾隆十年十一月，北京：人民出版社，2005年，第587-588頁。
59. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004年，第100頁。
60. [法]張誠著，陳霞飛譯：《張誠日記》，北京：商務印書館，1973年，第76頁。
61. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004年，第66頁。
62. 被囚禁宮中過夜的是法國傳教士白晉，他認為太子允礽要求為其改進的儀器涉及偶像崇拜，因此拒絕傳教士參與該工作，他因此被囚禁，還被免去了太子翻譯的身份。[法]杜赫德編，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集II》，鄭州：大象出版社，2001年，第6頁。
63. 這是法國耶穌會士、宮廷畫師王致誠寫給達索先生的信，他提到的宮殿和園林，指的是西郊御園，但同理可證在紫禁城裡也是相似情況，即鐘錶師和畫師可以因工作需要而出入宮殿所有地方。[法]杜赫德編，耿昇譯：《耶穌會士中國書簡集IV》，鄭州：大象出版社，2005年，第299頁。





## 傳教佈道

# 妙善故事：佛教文化與中土倫理融匯的典範

羅立群\*、陳慧\*\*

**摘要** 妙善故事是中國化的觀音本生故事，它的產生受到佛經的影響，並以各種文學藝術形式在民間廣為流傳。千手觀音信仰自唐初傳入中國，貞觀年間流布天下。妙善故事對千手觀音進行了中國化的改造，隋唐之際已有流傳，其成型當在千手觀音信仰傳入中土後。妙善故事將佛教教義與儒家孝道倫理相融會，宣揚了中國化佛教的孝道觀。

**關鍵詞** 妙善故事；千手觀音；出世之孝

妙善故事是具有鮮明的中華民族文化特徵的觀音本生故事。依據現有的資料，妙善故事自唐代已經在民間廣為流傳，它從民間傳說到文人撰寫的傳記文本，再到小說、戲曲，再到寶卷，以各種文學形式延續至晚清。它的形成與傳播是佛教傳入中土逐漸漢化並最終完成文化過濾、變形適應的過程，也是中國本土文化與外來文化相互融合的過程。有關妙善證道的故事既體現着中國傳統文化的善惡有報思想和以德報怨的精神，也反映出佛教信眾的虔誠皈依、度化親人、超脫輪回的宗教思想，是外來佛教文化與中土文化融匯的典範。

## 一、妙善故事與佛經

妙善故事是中國本土化的觀音傳說，它對觀音證道修行的艱苦歷程敘述詳盡，描述生動，表現出鮮明的中國化特色，是觀音信仰中國化的重要標誌——在此故事成型之前，觀音只是外來宗教的神祇；在此故事之後，觀音則成為中國化的宗教神靈。

妙善故事是佛教觀音信仰與中國民族文化相結合的產物，雖然佛教內典對此沒有記載，但我們從這個故事的主要人物及情節框架中還是可以發現佛教典籍的影響。

先從人物名字和人物關係來看。《妙法蓮華經》第二十四品《妙音菩薩品》，敘述妙音菩薩在往昔無量壽劫中，曾用十萬妓樂供養雲雷音王佛，具微妙不可思議之聲音，得解一切眾生語言三昧，智辯無礙。妙音與妙善，名字僅一字之差，而妙善故事裡國王的三個女兒，長為妙顏，次為妙音，小者妙善。《妙法蓮華經》第二十七品《妙莊嚴王本事品》講述妙莊嚴王證道出苦海的故事，妙莊嚴王的妻子名為淨德夫人，而妙善故事裡國王為妙莊王，王后名為寶德夫人，他們的名字也十分接近。<sup>1</sup>在《妙法蓮華經》中，妙莊嚴王前身是一位修道的比丘，後迷戀世俗享樂，信奉邪教，於是心中有了邪知邪見，而他的兩位兒子淨藏、淨眼則是“久修菩薩所行之道”之人。妙莊嚴王父子之間信仰的對立與妙善故事中的妙莊王父女之間因為信仰而產生的矛盾極為相似。

其次，《妙法蓮華經》講述的故事與妙善故事的情節也有雷同，如對佛教持否定態度的國君在孝順的子女善導下，開佛知見，放棄原本所統領的塵世間國度，率領國人、家人一同皈依佛法，終得正果；妙莊嚴王的兩位兒子為了使父親皈依佛法，不惜施展神通：

於是二子念其父故，躋在虛空，高七多羅樹，現種種神變：於虛空中行住坐臥；身上出水、身下出火，身下出水、身上出火；或現大身滿虛空中，而復現小，

\*羅立群：暨南大學人文學院教授。

\*\*陳慧：暨南大學人文學院研究生。

小復現大；於空中滅，忽然在地；入地如水，履水如地。現如是等種種神變，令其父王心淨信解。<sup>2</sup>

終使妙莊嚴王“得一切淨功德莊嚴三昧”，並拋棄世俗榮華富貴，與家人一同成佛。妙善故事裡，妙善獻出手眼治癒父親頑疾，妙莊王率妻女王族前去答謝，為使父親迷途知返，妙善亦施展神通：“忽失妙善所在，爾時天地震動，光明照耀，祥雲周覆，天樂發響，乃見千手千眼大悲觀音身相端嚴，光明晃耀，巍巍堂堂如星中月。”<sup>3</sup>妙莊王大為震動，悲號懺悔，拋棄一切，率領皇族虔心向佛。佛經與中土妙善故事在人物行為與結局描述上如出一轍。

再者，妙善故事中有關妙善自毀形體、捨身佈施的敘述，在佛教典籍中也是有跡可循的。《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品第二十三》，講述藥王菩薩的前身，名字叫喜見，他在供養日月淨明德佛舍利的塔前焚臂，並“於大眾中，立此誓言：‘我舍兩臂，必當得佛金色之身，若實不虛，令我兩臂還復如故。’作是誓已，自然還復，由斯菩薩福德智慧淳厚所致。當爾之時，三千大千世界，六種震動，天雨寶華，一切人天得未曾有。”<sup>4</sup>這與妙善割手剜眼救父後，“舍雙眼今得千眼報，舍雙手今得千手報”，以千手千眼觀音的形象現身的情節極為類似。

通過上述比較，我們可以斷定：中國民間流傳的妙善故事在一定程度上是受到佛教經典的影響的，其人物的名字、故事情節的脈絡以及結局都能在佛教典籍中找到出處。

## 二、妙善故事的流傳

依據現有文獻資料，中土的觀音信仰於魏晉時期在社會上流傳，而妙善故事的流傳則大約在隋唐之際。《香山大悲菩薩傳》的作者蔣之奇，在傳文後專門談及寫作此傳文的經過：

元符二年仲冬晦日，余出守汝州，而香山實在境內。主持沙門懷晝遣侍僧命

予至山。安於正寢，備蔬膳，禮貌嚴謹，乘閑從容而言：“此月之吉，有比丘入山，風貌甚古，三衣藍縷。問之，云居長安終南山，聞香山有大悲菩薩，故來瞻禮。乃延館之。是夕，僧繞塔行道達旦已，乃造方丈謂晝曰：‘貧道昔在南山靈感寺古屋經堆中，得一卷書，題曰《香山大悲菩薩傳》，乃唐南山道宣律師問天神所傳靈神妙之語，敘菩薩應化之跡。藏之積年，晚聞京西汝州香山即菩薩成道之地。故跋涉而來，冀獲瞻禮，果有靈蹤在焉。’遂出傳示晝。晝自念住持於此久矣，欲求其傳而未之得。今是僧實攜以來，豈非緣契？遂錄傳之。翌日，既而，欲命僧話，卒無得處。乃曰：‘日已夕矣，彼僧何詣？’命追之，莫知所止。晝亦不知其凡耶、聖耶。”因以其傳為示予。讀之，本末甚詳，但其語或俚俗。豈義常者少文而失天神本語耶？然至菩薩之言，皆卓然奇特，入理之極談。予以菩薩之顯化香山若此，而未有碑記此者，偶獲本傳，豈非菩薩付囑欲予撰著乎？遂為綸次，刊滅俚辭，採菩薩實語著於篇。<sup>5</sup>

從蔣之奇的敘述中可以看出，他撰寫此傳文是有所本的。也就是說，在《香山大悲菩薩傳》問世之前，妙善故事已經在社會上流傳了。

史料文獻也證明在隋唐時期民間就有關於妙善故事的傳說。《隋書·王邵傳》記載：

仁壽中，文獻皇后崩。邵復上言曰：“佛說人應生天上，及上品上生無量壽國之時，天佛放大光明，以香花妓樂來迎之，如來以明星出時入涅槃，伏惟大行皇后盛德仁慈，福壽禎符，備諸秘記，皆云是妙善菩薩。”<sup>6</sup>

史稱隋朝文獻皇后獨孤伽羅喜愛讀書，識達古今，博雅謙和，體恤下民，人們將她比作慈悲可親的“妙善菩薩”。由此可見，妙善故事此時在朝野已廣為流傳，可惜沒有留下文本，沒法和蔣之奇創作本進行比較。

## 傳教佈道



圖 1. 大理國（十一至十二世紀）青銅鎏金千手千眼觀音菩薩像，大都會藝術博物館藏。

與蔣之奇同時代而略晚的蘇門四學士之一張耒，在《書〈香山傳〉後》一文中寫道：

佛法自東漢明帝時始入中國，因此傳天人所稱莊王者，以為楚王，則時未有佛。所謂觀世音者，比丘之號，無從而有，與史載不合。然未可廢也。予嘗讀《宣律師傳》，其載天人語甚多，有一天人說穆王時佛至中國，與《列子》所載西極化人之事略同。不知子寓言也，抑實事也？<sup>7</sup>

張耒看到的《香山傳》應該不是蔣之奇創作本，因為傳文提到的是“楚王”（即楚莊王），而蔣之奇本則是“莊王”，張耒所見本應是當時民間流行的另外的本子，也許就是蔣之奇寫作所依據的俚俗本。

蔣之奇的《香山大悲菩薩傳》創作完成後，元符三年（1100年）九月即在汝州香山寺刻成碑文，由朝廷要員蔡京書寫。第二年，蔣之奇到杭州做官，杭州天竺寺也根據蔣之奇文本刻成碑文《香山大悲成道傳》。兩次刻寫碑文，使妙善故事得到較大範圍的普及。由於妙善故事沒有直接的佛教經典依據，主要是民間的傳說附會，在流傳過程中時有詁難之聲。<sup>8</sup>雖有學者提出質疑，但此故事數百年來仍以各種文學形式在中國社會廣為傳播。以妙善證道故事作為重要敘述情節的小說、戲曲和寶卷，筆者略作梳理，便有如下數種：

小說：

- [宋] 蔣之奇《香山大悲菩薩傳》
- [元] 管道升《觀世音菩薩傳略》
- [明] 朱鼎臣《南海觀音菩薩出身修行傳》
- [清] 曼陀羅主人《觀音菩薩傳奇》
- [清] 江村《觀音得道》

戲曲：

- [明]《香山記》
- [清]《海潮音》

寶卷：

- 《香山寶卷》
- 《巍巍不動泰山 深根結果寶卷》
- 《觀世音菩薩本行徑》
- 《觀音濟度本願真經》

此外，祖琇的《隆興佛教編年通論》和覺連的《銷釋金剛科儀會要註釋》將此故事改寫為經卷閱讀文本，而《新編醉翁談錄》《增補搜神記》《搜神大全》等筆記小說集亦記錄此傳說故事。

### 三、妙善故事與千手觀音

千手觀音，即千手千眼觀音，這種奇特的形象出自佛教密宗。隋唐之際，異域神僧闍那崛多、智通、善無畏、金剛智、不空等相繼來華弘傳佛教密宗，千手觀音信仰始傳入中國。

關於千手觀音信仰傳入中國的時間，《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經序》言道：

千手千眼菩薩者，即觀世音之變現，伏魔怨之神跡也。自唐武德之歲，中天竺婆羅門僧瞿多提婆，於細氎上圖畫形質。及結壇手印經本至京進上，太武見而不珍，其僧恚而旋轡。至貞觀年中，復有北天竺僧，齎千臂千眼陀羅尼梵本奉進。文武聖帝勅令大總持寺法師智通，共梵僧翻出呪經並手印等……又佛授記寺有婆羅門僧達摩戰陀，烏伐那國人也，善明悉陀羅尼呪句。常每奉制翻譯，於妙氎上畫一千臂菩薩像並本經呪進，上神皇令宮女繡成，或使匠人畫出，流布天下不墜靈姿。<sup>9</sup>

依據此經序言記載，千手觀音信仰是在唐初傳入中國，至貞觀年間始“流布天下”。

史料文獻也記載了千手觀音信仰在中土民間的流傳情況，如《異物志》“李元平”條：

## 傳教佈道

唐李元平，故睦州刺史伯誠之子，大曆五年，客於東陽寺中。讀書歲餘，薄暮，見一女子，紅裙繡襦，容色美麗，娥冶自若，領數青衣，來入僧院，元平悅之，而窺見青衣，問其所適及姓氏。青衣怒曰：“誰家兒郎，遽此相逼；俱為士類，不合形跡也。”元平拜求請見，不許。須臾，女自出院四顧，忽見元平，有如舊識。元平非意所望，延入，問其行李。女曰：“亦欲見君，以論宿昔之事，請君無疑嫌也。”既相悅。經七日，女曰：“我非人，頃者大人曾任江州刺史，君前身為門吏長直，君雖貧賤，而容色可悅。我是一小女子，獨處幽房，時不自思量，與君戲調，蓋因緣之故，有此私情。才過十旬，君隨物故。余雖不哭，殆不勝情，便潛以朱筆塗君左股，將以為志。常持千眼千手咒，每焚香發願，各生富貴之家，相慕願為夫婦，請君驗之。”元平乃自視，實如其言。及曉將別，謂元平曰：“托生時至，不可久留，後身之父，見任刺史。我年十六，君即為縣令，此時正當與君為夫婦未間，倖存思戀，慎勿婚也。然天命已定，君雖別娶。故不可得。”悲泣而去，他年果為夫婦。<sup>10</sup>

在這篇文獻裡，女子為了能嫁給李元平，“常持千眼千手咒，每焚香發願”，大悲咒確實顯示了神力，二人最後終於如願成為夫妻。又《廣異記》“李昕”條，記敘李昕“善持千手千眼咒”，憑藉千手觀音大悲咒的神力，驅鬼鎮魔，為民治病，護佑家宅平安。他客游在外，其妹被惡鬼纏身，眾鬼聽說她是李昕之妹，怕被大悲神咒禁治，放其生還。從唐代文獻記載可以看出，佛教密宗傳入以後，千手觀音信仰在中國民間流傳較廣。

日本學者小林市太郎認為：密宗以神秘的經咒和詭異的面貌招攬信徒。<sup>11</sup>千手千眼觀音信仰正是以帶有異域神奇色彩的陀羅尼神咒和奇特詭異的形貌吸引信眾，從而引發信眾的極大宗教熱情。蔣之奇依據中土妙善傳說創作的《香山大悲菩薩傳》敘述三公主妙善為了治療父親

頑疾，甘願獻出自己的手眼作為藥引，於是“天地震動，光明晃耀，祥雲周覆，天樂發響，乃見千手千眼大悲觀音，身相端嚴，光明晃耀，巍巍堂堂，如星中月”。傳文敘述的重心是妙善為救父疾“舍雙眼今得千眼報，舍雙手今得千手報”，最終成為千手千眼觀音，其堅心向道、抗旨拒婚、艱辛備嘗的修行經歷都是這一敘述重心的鋪展。這一敘述巧妙地把妙善的救父行為與大悲觀音奇特的形貌聯繫起來，從而創造了中土化的千手千眼觀音本緣。而《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》對千手千眼觀音形象的本緣敘述是這樣的：觀音聞千光王靜住如來說大悲心咒，心生歡喜，“即發誓言：‘若我當來堪能利益安樂一切眾生者，令其實時身生千手千眼具足。’發是願已，應時身上千手千眼悉皆具足”<sup>12</sup>。依據此經典，觀音現千手千眼之形貌是利益眾生宏願所致。很明顯，對於千手千眼觀音奇特外形產生的本緣，中國民間文學作品的表述對佛教經典進行了相當程度的“改造”，使之成為中國化的千手千眼觀音。

依據已知的文獻記載，蔣之奇創作《香山大悲菩薩傳》之前，社會上已有妙善故事流傳，蔣之奇創作時有藍本所依，只是早期的妙善傳說沒有文字傳世，因此無法窺探其基本面貌。流傳至今的妙善故事將千手千眼觀音進行了中國化的“改造”，於是我們可以這樣認為：妙善故事的成型與普及應當是在千手觀音信仰傳入中土後。

對於佛經與中土傳說的不同敘述，宋人朱牟在《曲洧舊聞》中指出：

蔣穎叔守汝日，應香山僧懷畫之請，取唐律師弟子儀常所書天神言大悲之事，潤色為傳。載過去國莊王，不知是何國王，有三女。最幼者名妙善，施手眼救父疾。其論甚偉，然與《楞嚴經》及大悲觀音等經，頗相函失。華嚴云：善度城居士鞞瑟胝羅頌大悲為勇猛丈夫，而天神言妙善化身千手千眼以示父母，旋即如故，



圖 2. 清代周瑋觀音像（拓片），大都會藝術博物館藏。

而今香山乃大悲成道之地，則是生王宮，以女子顯化。考古德翻經所傳者，絕不相合。浮屠氏喜誇大自神，蓋不足怪，而穎叔為粉飾之，欲以傳後世，豈未之思耶？<sup>13</sup>

朱牟既指出佛教典籍的“喜誇大自神”，也批駁蔣之奇脫離經典的隨意粉飾，清代俞樾在《茶香室續鈔》中也認為妙善故事“要是俗說，非其實也”。但正是這種依託經典而又不囿於經典的世俗衍化的民間思維，實現了千手觀音的本土化。

#### 四、妙善故事的孝道觀

觀音信仰文化包含觀音宗教信仰文化和觀音世俗信仰文化兩個層面，妙善故事無疑屬於觀音世俗信仰文化。<sup>14</sup> 妙善故事有着明顯的民間宗教信仰特點，即不受正規宗教經典和教義的約束，在傳播信仰的過程中，對正規佛教的觀音信仰體系進行隨意而大膽的改造，並摻雜了較多的中國傳統文化元素，由此形成了適合本土信眾需求的充滿生命活力的新的觀音信仰。

妙善故事與佛教觀音經典有一個重要的差別：前者在傳播觀音信仰的同時，也宣揚了孝道倫理，而佛教觀音經典則只傳揚慈悲教義，沒有言及孝道。“孝”的觀念在殷周時期已經產生，先秦文獻屢屢提及，秦漢之際還出了一部專門闡述孝道的經典《孝經》。在中國的倫理觀念中，孝道的作用被不斷地擴大乃至絕對化，如《孝經》云：“夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。”又云：“天地之性，人為貴。人之行，莫大於孝。”孝道不僅體現出中國社會的倫理道德觀念，還規範着人們的日常行為，如“孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴”<sup>15</sup>。可以說，孝道是中國社會普遍遵循的傳統道德倫理規範。

印度佛教對於孝道觀念十分淡漠。佛教常講無緣之慈，同體大悲，就是說對大眾要無條件的、無分別的、絕對平等的慈悲。佛教觀音

## 傳教佈道

經典也認為，觀音絕對平等地對待一切眾生，解救一切眾生的苦難，不會因任何血緣以及世俗社會的人際關係的因素而產生親疏遠近的差別對待。《華嚴經·入法界品》觀音菩薩對前來問道的善財童子說：

善男子！我已成就菩薩大悲行解脫門。善男子！我以此菩薩大悲行門，平等教化一切眾生相續不斷。善男子！我住此大悲行門，常在一一切諸如來所，普現一切眾生之前……善男子！我修行此大悲行門，願常救護一切眾生。<sup>16</sup>

觀音菩薩的大悲行門是絕對平等的教化、救護一切眾生的。

佛教初傳入中土時，其教義、儀軌和戒律與中國社會固有的文化傳統多不符合，尤其是削髮毀形、棄家離親、不養父母、不敬王者等行為舉止更是與主張積極入世的儒家倫理格格不入。為了儘快融入中國社會，中國的佛教高僧有意識地將儒家道德觀念化入佛理，撰寫了從佛教思維論述孝道的著作《佛說父母恩重難報經》《法苑珠林·忠孝》《孝論》等，創立了中國佛教特有的孝道理論。中國佛教孝道理論一個很重要的方面就是將孝道分為“入世之孝”和“出世之孝”。所謂“入世之孝”即世俗社會的孝道觀，包含養親、尊親、顯親三個的層面。養親，即侍養父母，及時供給父母衣食，努力讓父母衣食無憂。這也是常說的“孝養”。尊親，是指恭敬服從父母，大事小事均按父母的意思去辦，不惹父母生氣，不讓父母擔憂，即常說的“孝敬”。顯親，就是立功立德，揚名天下，讓父母和整個家族都因此而獲得榮耀，風光顯赫。顯親揚名在世人看來是做子女的最大的孝。

中國佛教雖然不排斥養親、尊親、顯親等孝行，但從佛教觀點看來，這些只不過是“小孝”“世俗之孝”，算不得真正的“孝”，真正的孝是“出世之孝”。《佛說孝子經》云：

世尊又曰：“子之養親，甘露百味以恣其口，天樂眾音以娛其耳，名衣上服光耀其身，兩肩荷負周流四海，訖子年命以賽養恩。可謂孝乎？”諸沙門曰：“惟孝之大莫尚乎茲。”世尊告曰：“未為孝矣。”……佛告諸沙門：“睹世無孝，唯斯為孝！耳能令親去惡為善，奉持五戒，執三自歸。朝奉而暮終者，恩重於親乳哺之養無量之惠。若不能以三尊之至化其親者，雖為孝養猶為不孝。”<sup>17</sup>

此經借佛祖與眾比丘之間的問題，說明甚麼才是真正的孝。佛祖指出，世間的養親、尊親、顯親，即使讓父母吃各種美食，聽最美妙的音樂，穿最華麗的衣服，帶着父母遊山玩水，這也算不上真正的孝。真正的孝是能使父母聞法得戒，斷惡行善，修習三昧，成就無上智慧，最終獲得解脫。只有這種“出世之孝”，才能真正報答父母的養育之恩，是真正的孝行。可以看出，中國佛教的孝道強調的是對尊親的精神救渡，這是中國佛教孝道的根本。

在妙善故事中，妙善自出生便喜歡吃齋禮佛，但其堅貞向道的思想和言行不被父母理解，父親妙莊王更是逼她成婚。面對父親蠻橫苛刻的懲罰，妙善默默地忍受折磨，沒有絲毫的反抗，也沒有絲毫的抱怨。但妙善的行為並不符合儒家孝道的標準，她對父親的旨意雖然沒有反抗和抱怨，卻也沒有順從，依然我行我素，一心向佛。當父親病重時，她捨身療疾，終使妙莊王幡然醒悟，率領皇族皈依三寶，擺脫六道輪回。因此，妙善的孝不是世俗的孝養、尊親，而是對妙莊王夫婦的精神濟度，是“出世之孝”。

中國傳統的孝道倫理注重“續”“養”和“祭”。“續”就是延續，是指延續祖先、父母的生命，所謂“不孝有三，無後為大”，還有就是延續和發揚光大祖輩的德行；“養”是指孝養，即侍養父母，供給父母衣食和住所；“祭”指“祭禮”，是喪儀中對已故去的父母的祭奠以及人生禮儀、四時祭儀中對祖神的祭拜。傳統孝道由養親、愛親到思親、禮親，是

由抒發人情發展為對道德禮儀的遵循，把世人的行為納入人格化甚至神格化的倫理規範中。

與傳統孝道倫理不同，妙善故事宣揚的佛教孝道，不關注“續”“養”“祭”，而突出“戒”“善”和“果報”。宋代高僧契嵩著有《孝論》，被認為是中國佛教理論的《孝經》。他在書中將佛教五戒和儒家五常相比附：“夫不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄言，信也。是五者修，則成其人，顯其親，不亦孝乎。”<sup>18</sup>認為“孝名為戒”“戒為孝先”“戒為孝蘊”。傳說故事裡，妙善信仰堅定，持戒守身，不順父命，不懼災難，不改初衷，甘願為信仰獻身，體現出中國佛教“孝戒合一”的精神特質。妙善心存善念，踐行善業。她生長在皇宮，“體態尊重，清潔義讓，謙和忠孝，知廉識恥，慈悲忍辱，不貪不愛，自然齋戒，晝則看經禮誦，夜則入定坐禪，時時如此，勤修不懈。”<sup>19</sup>妙莊王火燒白雀寺，她禱告佛祖，天降紅雨，澆滅大火，救了全寺僧尼性命。入地獄之後，看見眾鬼囚慘狀，發誓願：“度盡鬼囚，方證菩提！”於是“鑊湯變成功德水，刀山化作百花林”。妙善的善念善舉表現出佛家的“慈悲心腸”，同時也在很大程度上宣傳了因果報應的意識，要求人們諸惡莫作，諸善奉行，人生的命運受到因果律的支配和主宰。妙莊王因為殺戮、毀寺、謗佛，終於遭到報應，怪病纏身，千般受苦：

初病來時，渾身寒熱，頭目沉重，百骨酸疼。後來皮風燥癢，遍身迸裂，膿流血淋，臭氣遠徹……未經一月，手拳腳曲，滿頭生瘡，眉須墮落，皮肉生蟲，攢潰肉痛，耳塞、鼻塌、眼突、牙蛀，唇露舌大，指節寸斷……癢時癢疼骨髓，痛時痛拔肝腸。自此萬般不喜，金銀寶貝，怪如牢獄；羊羔美酒，怪如糞土；皇冠龍袍，怪如枷鎖；百般喜樂，怪如啼哭；象牙龍床，怪如刀劍；宮妃彩女，怪如蛇虎。一日一夜，如過千年，狂惶號哭，驚天動地。眼耳鼻口，膿血交流，動轉艱難，痛不可忍。<sup>20</sup>

此時，妙善感念父母養育之恩，甘願獻出手眼為父皇療疾，使得妙莊王病體痊癒。妙善的孝行終於感動了妙莊王，使其羞慚不已，痛改前非，皈依佛門。妙善的孝戒、善行與捨身療疾圓滿地闡釋了中國佛教的“出世之孝”。

中國民間廣泛流傳的另一則佛教孝道故事是“目連救母”。目連，即目犍連，又稱摩訶目犍連，婆羅門種姓，佛陀十大弟子之一，譽為神通第一。目連救母的故事最早見於《佛說盂蘭盆經》。目連跟隨佛陀修行，得神通，以天眼觀世界，見亡母在地獄餓鬼道受苦，心生悲哀，以鉢盛飯，供奉母親。其母得飯，食未入口，化為火炭。目連向佛哭訴，佛告目連，七月十五日眾僧自恣日，用百味飯食五果等供養十方僧眾，可令七世父母及現世父母脫離苦難。目連依言行事，其母應時解脫。千百年來，這個故事以變相（佛經故事圖畫）、變文、戲曲、小說和寶卷等各種形式在中國民間廣為播揚，成為最受百姓歡迎的佛教故事之一。本來《盂蘭盆經》的基本思想是通過供僧的功德救度亡故父母，以此宣傳佛教信仰。但人們關注的是目連救母行為傳遞出的孝道，這更契合中國社會的倫理道德觀。《錄鬼簿續編》列入的雜劇《目連救母》，其正名為“發慈悲觀音度生 行孝道目連救母”，將觀音與目連並列；明代刊行的《佛說二十四孝賢良寶卷》也選入“目連救母”“妙善療疾”兩則故事。人們將兩者並列是因為故事裡都宣揚了孝道。

“目連救母”與“妙善療疾”雖然都講孝道，但其孝道是與因果報應緊密關聯的。目連母親生前罪孽深重，死後被罰入餓鬼地獄中，嘗盡苦頭；妙莊王不敬三寶，燒寺殺僧，以致身患怪病，受盡折磨。目連、妙善的報恩孝行化解了其父母的孽緣，使其得到解脫。目連的“救慈親”和妙善的“療父疾”都是出自孝心報父母恩德，尤其幫助父母脫離輪回苦海，更是一種精神救贖。這種“出世之孝”，佛教視為根本孝道，即從精神上施予受難者永恆救度，使其斷絕了六道輪回之苦。出世之孝將佛門教義與儒家倫理相融合，體現了中國化佛教的特色，也是“妙善療疾”與“目連救母”在中土深入人心的重要原因。

## 傳教佈道

### 註釋：

1. 蔣之奇《香山大悲菩薩傳》作“莊王”，此後衍生出的相關題材的小說、戲曲和寶卷等大多寫作“妙莊王”。另，日本藏明萬曆《汝州志》作“楚莊王”，明顯是附會。
2. 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，弘學編《佛典叢書》，成都：巴蜀書社，2002年，第290頁。
3. 《大悲菩薩傳贊》碑文，[清]陸增祥：《八瓊室金石補正》卷109，《續修四庫全書·史部·金石類》，上海：上海古籍出版社，2002年，第331頁。
4. 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，弘學編《佛典叢書》，成都：巴蜀書社，2002年，第265頁。
5. [宋]蔣之奇：《香山大悲菩薩傳》，轉引自杜德橋著，李文彬等譯：《妙善傳說：觀音菩薩緣起考》，台北：巨流圖書公司，1990年，第10頁。
6. 《隋書·王邵傳》，《二十五史》（5），上海：上海古籍出版社、上海書店，1986年，第3441頁。
7. [宋]張耒：《柯山集》卷四十五，北京：中華書局，1990年，第88頁。
8. 宋代朱牟《曲洧舊聞》、清代俞樾《茶香室續鈔》都對此傳說故事提出質疑。
9. [唐]智通譯：《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》，《大藏經》“第二十卷密教部”，第83-90頁。
10. 《太平廣記》卷112，北京：中華書局，1961年，第777頁。
11. 參閱日本學者小林市太郎《小林市太郎著作集》第七卷（日本淡交社，1974年）。
12. 弘學疏註：《千手千眼觀世音陀羅尼經疏註》，成都：巴蜀書社，2005年，第37頁。
13. 朱牟：《曲洧舊聞》，《文津閣四庫全書·子部·雜家類》第285冊，台灣：商務印書館，2005年，第720頁。
14. 李利安在《中國觀音文化基本結構解析》（載《哲學研究》2000年第4期）一文中認為，流傳於中國境內的觀音信仰主要有三大體系，即漢傳佛教的觀音信仰、藏傳佛教的觀音信仰和漢族地區民間的觀音信仰。前兩種信仰體系屬於正規佛教信仰的範疇，後一種則是觀音世俗信仰文化。
15. 《孝經註疏》，北京：中華書局，2016年，第50、69、92頁。
16. 《大方廣佛華嚴經·入法界品》，《中華大藏經》（漢文部分），北京：中華書局，1994年，第332頁。
17. 《佛說孝子經》，《中華大藏經》（漢文部分），北京：中華書局，1994年，第237頁。
18. [宋]契嵩：《鐔津文集》卷三“輔教編下·孝論·戒孝章第七”，《中華大藏經》（漢文部分），北京：中華書局，1994年，第800-801頁。
19. 《香山寶卷》，同治七年刻本。
20. 《香山寶卷》，同治七年刻本。





## 郭祥正詩歌創作淵源初探

楊宏 \*

**摘要** 郭祥正對莊子、屈原的模擬源自於少年得志以及與兩人相似的心路歷程；繼承《詩經》現實主義傳統，學習杜甫、白居易的創作，源於當時社會的普世價值和儒家傳統責任感；對陶淵明、王維的欽羨是在江湖與魏闕、仕與隱矛盾掙扎之後的最終選擇；漢魏五言詩滲透出的生命意識、時空觀念又使得他的詩歌中閃耀着理性光輝。

**關鍵詞** 郭祥正；青山集；創作淵源

郭祥正（1035-1113），北宋熙寧、元祐年間詩人，字功父、功甫，號醉吟居士、謝公山人、漳南浪士、淨空居士。祥正少有詩名，弱冠前便已為人所稱道，十七歲時，袁陟薦之與梅堯臣，梅見而贈之以“李白後身”之美譽，此後受到鄭獬、劉摯、章衡、王安石等人的賞識，李薦則欲以之為詩壇盟主。皇祐五年（1053年）郭祥正應禮部試中進士，自此步入仕途，為官時期頗有乃父之風，甚得民心，善用詩書禮樂教化民眾，有《青山集》傳世。

無論是豐富的內容，還是深邃的思想，優秀的文學作品、偉大作家的創作風範不僅能夠傳之於後世，更能澤被百代。郭祥正在創作中天馬行空式的豪逸風格，雖極具個人特質，但從其作品中亦可看到宋以前文學深刻影響的痕跡。

### 一、先秦文學

先秦文學中對郭祥正詩文創作產生影響的作品主要是《詩經》、楚辭和《莊子》，其中以屈原及其創制的楚辭體詩歌尤為明顯，茲分三點進行論述。

\*楊宏：河南大學圖書館副教授，博士。研究方向為宋代文學、文獻學。

### （一）《詩經》

作為我國現實主義文學源頭的《詩經》對郭祥正創作的影響主要體現在創作實踐和文藝思想兩個方面。郭祥正多次引用《詩經》中的詩歌，化用其中詩意或詩句來“賦詩言志”，傳情達意：

郭祥正嚮往上古三代，推崇唐堯虞舜之治，希望天下生平，人民安樂，這與《詩經》中的“樂土”“樂園”“樂國”思想不謀而合，因此他在贈別赴官友人的詩歌中多次使用《詩經》中歌頌賢人聖君的詩句藉對友人品行才能的肯定來傳達出為官愛民的期望：

一朝公去調鼎鼐，

斯堂永作甘棠歌。<sup>1</sup>

願令里巷歌《召南》，

風化流行成樂土。<sup>2</sup>

這幾句詩使用了召公甘棠樹下聽訟斷獄，教民稼穡的典故，傳達對美好政治社會的期盼，希望好友能夠像先賢聖哲那樣使民眾衣食豐足，安居樂業，“何以介壽眉，翁中酒新熟”<sup>3</sup>，並且用道德教化生民，使民風淳樸，地方成“樂土”。“甘棠”一詞在其詩集中出現六次。面

對自己一生鬱鬱不得志，沉淪下僚的坎坷命運，他祝福友人“如君必見取，為君吟菁莪”<sup>4</sup>，遇到能夠慧眼識珠之伯樂，大展宏圖，自己也會為之而高興。“菁莪”出自《詩經·小雅·菁莪》：“菁菁者莪，在彼中阿。既見君子，樂且有儀。菁菁者莪，在彼中沚。既見君子，我心則喜。菁菁者莪，在彼中陵。既見君子，錫我百朋。泛泛楊舟，載沉載浮。既見君子，我心則休。”<sup>5</sup>思念至交因路途遙遠不得而見之遺憾，以“蒹葭”為喻，“殷勤謝陳子，蒹葭倚瓊枝”<sup>6</sup>。“樓煩真人應夢來，夜斧丁丁神伐木”<sup>7</sup>，借用《詩經·棠棣》詩意表達對友誼的歌頌。申述個人隱逸情志則說：“採菊復採薇，聊以養天和”<sup>8</sup>，以淵明採菊南山之悠然和伯夷、叔齊首陽採薇明志，卻笑世間之人汲汲功名利祿，“不寐聽春鳥，關關枝上語。……卻笑世間人，忘憂種萱草”<sup>9</sup>，怎能體會到“關關雎鳩”之和美，不捨身外之物，即使得來萱草，種在北堂，又如何能解除憂愁？郭祥正將《詩經》中展現男女相思之情的《關雎》和《伯兮》轉化為對世人熙熙攘攘追求功名富貴的嘲諷。

創作手法上，郭祥正也繼承了《詩經》的現實主義精神，明確地反映現實、抨擊社會黑暗，為天下生民大聲疾呼；喜歡採取興的手法來表現自己的理想與品格，而這也明顯是受到《詩經》傳統手法的影響：

穀穀復穀穀，怪禽安用啼。

杏花已爛漫，月色正相宜。

提壺取新酒，酌我金屈卮。

行恐風雨來，亂紅辭舊枝。

尚恨碧城鎖，阻邀白雪姬。

耳邊無清歌，素飲方自怡。

爾何騁鳴聲，彈射不肯飛。

初出厭爾聒，既久不復疑。

但能怖愚俗，又足驚童兒。

天翁造爾軀，無乃私自欺。

爪吻異鸚鵡，安能司禍機。

又不似群鳥，凶報吉亦隨。

白日竄深棘，夜鳴殊不棲。

勸爾勿穀穀，鳳凰忽來儀。<sup>10</sup>

這首詩以“穀穀”起興，表面寫鳥，實際是用穀穀這種鳥來自比，暗喻詩人自己遺世獨立、保持操守的品質，同時也反映出自己不見容於俗世社會的尷尬境地。在另一首詩中，詩人將個人理想寄寓在磐石上：

磐石琢深齒，貫輪激青陂。

運動無晝夜，柄任誰與持。

霹靂駕飛雪，盛夏移冬威。

功成給眾食，勢轉隨圓機。

翻思兵家言，千仞俯可窺。

又想對明月，大壑投珠璣。

睥睨巧匠手，不使差毫釐。

牛驢免穿領，僮僕逃胼胝。

利用固已博，沉吟豈虛辭。

顧將水磨篇，薦之調鼎司。<sup>11</sup>

詩歌以磐石（水磨）為描寫物件，前八句為第一層起興，敘述磐石之功用，下四句轉入

## 文學與藝術

對理想的抒寫，希望能得到賞識，一展所長，但是卻是沉淪下僚，明珠投壑了。再四句又一轉，轉向自我安慰，正是因為被埋沒，天性才得以保持。最後四句曲終奏雅，表達自薦出仕之意。

在創作實踐之外，郭祥正的文藝思想中同樣閃耀着《詩經》詩學理念的光輝，如以“思無邪”為中心之儒家詩教觀對其影響巨大。<sup>12</sup>

### （二）楚辭及屈原

楚地文化，尤其是楚地風光，楚地人物、傳說都是郭祥正詩歌中常見意象。如《楚江行》中“洛妃湘女”，借用湘水女神傳說，“三閭”則是指屈原。<sup>13</sup> 楚地歌曲《滄浪歌》是郭祥正詩歌中的常見意象，他的詩歌當中共 14 次用到“滄浪”一詞，其中八次以“滄浪”來指喻洗滌世間污穢，保持個人高潔品質的願望，如“纓塵不解滄浪洗”<sup>14</sup> “渺思泛滄浪，期君濯雙足”<sup>15</sup> “可濯滄浪共賦詩”<sup>16</sup> “莫比滄浪只濯衣”<sup>17</sup> “誰念滄浪可濯衣”<sup>18</sup> “扁舟明發穿南斗，聊學滄浪漁父吟”<sup>19</sup> “欲就滄浪濯煩熱”<sup>20</sup> “滄浪不可濯”<sup>21</sup> 等等，並且郭祥正還將“滄浪之水”賦予新的意義，那就是泛舟滄浪，遨遊江湖，逍遙天地之間：“扁舟我即浮滄浪”<sup>22</sup> “只今且挈茗杯遊，滄浪同泛採蓮舟”<sup>23</sup> “擊劍高吟非故鄉，何時共作滄浪客”<sup>24</sup>，“滄浪”成為郭祥正隱逸棲居的場所。

作為中國文學史上偉大的作家之一，楚地文化文學的代表人物——屈原，他以及他所創制的楚辭也成為郭祥正努力學習和模擬的對象。和屈原一樣，郭祥正遭受到政治上不公平的待遇，屈原以自沉汨羅江結束生命；郭祥正則是有功不賞，無端遭受眾人攻訐污蔑。他們都熱愛國家，勇於實踐理想，卻又都懷才不遇，甚至受到污蔑與誤解，故而在其內在情感上亦有相通之處，毫不誇張地說，郭祥正在屈原身上看到了自己，因此在郭的詩歌中隨處可見屈原的影子，孕之於心，抒之於文，屈原所開創的楚辭句法、修辭手法上的香草美人傳統都為郭

祥正所繼承：屈原作品常見的蘭、椒、茝等香草在郭祥正詩歌中出現頻率很高，如“蘭茝”“汀蘭”“蘭桂”“蘭椒”“蘭芝”“蘭蓀”“幽蘭”“庭蘭”“木蘭”“熏蘭”“蘭舟”“蘭楫”“蘭草”“蘭麝”“蘭棹”等等，其中“蘭茝”出現最多共五次，“幽蘭”“蘭椒”“蘭芝”“蘭舟”出現三次。《郭祥正集》中有二十多首楚辭體詩歌，題材涉及抒情、悼亡、送別、遊覽、詠史、贈答，日常生活幾乎囊括殆盡，可知郭祥正善用楚辭體式進行詩歌創作。其中《泛江》與屈原《涉江》無論從表現形式還是表達情感來看，都極為相似：屈原因“世溷濁而莫余知兮，吾方高馳而不顧”<sup>25</sup>，郭祥正則反復強調“度白日之難兮，誰察予情”<sup>26</sup>。面對不被世人理解、不為上位者接受的痛苦，屈原“余將董道而不豫兮”<sup>27</sup>，堅持正身直行；郭祥正則“事將有責兮，死豈予之所畏。蓋忠未足以盡報兮，孝未克以自信。惟行止之坎坎兮，適簡罪以冀生”<sup>28</sup>，為國盡忠，死而不悔，更不懼他人之污蔑。一個是為國盡忠而不得，無端遭受世人污蔑而堅持不改個人操守；一個則棄孝報國，可惜卻不被人理解，二人為國為民之理想是一致的。

郭祥正和屈原都是具有愛國忠君情結的悲劇性人物，但是其悲劇精神表現形式不同，激烈程度也不相同。從行動上看，屈原的理想無法實現時，他選擇了自沉；而郭祥正則不同，他選擇了退隱。從藝術表現上看，屈原無辜被冤，他採用了上窮青天，下掘黃泉式的激烈的呼告方式來宣洩怨憤；郭祥正同樣仕途坎坷，受屈蒙冤，他卻只是在作品中發出一些感慨，雖有怨憤，但是始終不見一語怨上，反而常常為最高統治者歌功頌德，可以說，他對最高統治者的態度微妙，那就是既“眷戀”又“怨不敢怨”。在這種難以表達的情感之下，郭祥正對屈原的看法便是矛盾的：一方面，屈原身上最令郭祥正敬佩的是他保持個人操守，絕不與世俗妥協，絕世獨立的堅定，“愁殺避俗翁，甘為獨醒客”<sup>29</sup> “更將美酒弔楚屈，《離騷》繼作疑前身”<sup>30</sup>。另一方面，同屈原一樣，他渴望得到最高統治者的重視，從而實現自己的

人生理想，然而堯闕卻在白雲繚繞之處，是那樣飄渺虛幻，遙不可及，“地祇監護待賢者，欄干倚遍傾金疊。目送白雲望堯闕，忠功孝名堅一節。明時不作《離騷經》，玉上青蠅解磨滅”<sup>31</sup>，最好的方式不是像屈原那樣上天入地呼告，哭訴冤屈，“屈原虛著《離騷經》”<sup>32</sup>“屈子徒佩瀟湘蘭”<sup>33</sup>，而應該退隱“又不見屈原澤畔吟《離騷》，漁翁大笑弗鋪糟，可行則行可止則止，胡為憔悴空言空老。”<sup>34</sup>“鵬鳥寧須賦，《離騷》未是經。回頭付陳跡，終欲醉冥冥”<sup>35</sup>，歸去才是最好的選擇，“賈生前席竟憂死，屈原懷沙終自誅。投身及早卜幽隱，淡泊久乃勝甘腴”<sup>36</sup>“弗學屈大夫，含悲藏魚腹”<sup>37</sup>“可笑屈夫子，憔悴長江濱。欲將獨醒換眾醉，竟葬江魚愁殺人”<sup>38</sup>，從世俗塵網中脫身，歸隱幽林，淡泊名利才能全身保真，不必像屈原那樣用生命詮釋理想。

概而言之，屈原其人以及他所創制的楚辭體詩歌對郭祥正一生思想和創作影響是十分明顯的，屈原上天入地，御龍乘鳳的極富奇幻色彩的積極浪漫主義精神在郭祥正身上時有體現，“予將蹴滔天之高浪，跨橫海之長鯨。攬午夜之明月，邀逸駕於赤城。……投冠纓於下土，化鱗鬣於北溟也。”<sup>39</sup>但是二人差別也非常明顯，由於所處時代、社會、文化背景差異，郭祥正對屈原的讚賞主要局限在忠君愛國的思想層面，而對於屈原自沉和指摘君王的一面，他並不贊成。

### （三）《莊子》

郭祥正對《莊子》一書非常推崇，他讚歎此書“鏗鏘《南華經》，語意妙復妙。高能出蒼旻，卑不厭藜藿。陰靜偶暫處，影跡兩莫吊。息踵真人徒，息喉患者紹。方同造物言，萬變領樞要。既能無怛化，勿鑿混沌竅。百家拾其餘，所得乃遺溺。至音聽以氣，世或昧此調。不見杏壇講，猶為漁父誚。”<sup>40</sup>語意包含妙用，囊括萬物之精要，諸子百家之說與之相較都不過是拾人牙慧，如同屎溺罷了。

《莊子》對郭祥正的影響體現在思想領域和藝術領域，其中在思想意識領域裡，郭祥正接受了《莊子》一書中傳達出的逍遙至樂、隱逸保真、齊萬物等生死的觀點，面對人生磨難、人間苦痛、生命短暫等人類難題，將莊子的哲學智慧與個人感悟體驗融合，最終找到“放吾形兮逍遙以卒歲”<sup>41</sup>“嗒焉姑自喪，安之如命何”<sup>42</sup>“物理不可齊，好惡乃天廩”<sup>43</sup>“真遇非遐想，忘心乃全生”<sup>44</sup>“生胡為榮死奚戚”<sup>45</sup>等解決辦法，對於郭祥正來說，“脫輪蹄之縈，服煙霞之秀。於斯時也，一舉九萬兮，吾不知其為用。嗒焉自喪兮，吾不知其為偶。脩兮窅兮，非無之無。寂兮息兮，非有之有。無何亦何得而名，有竅則竅遽能久”<sup>46</sup>，保持個人獨立的個性，不受外界干擾，無用為大用是他追尋的終極目標。他還將當時流行的道教神仙思想和佛禪思想與之混合並加以改造，最終形成郭祥正特有的宗教哲學思想。

在藝術技巧上，《莊子》一書，寓言十九，想像豐富奇特，詭譎怪變，擅長用故事來說明自己的觀點，郭祥正善於引用其中寓言故事，根據個人表達需要，或直接使用原意，或賦予其全新意義，或反用其意，對這些寓言進行了多重闡釋：同是北溟之魚化為鯤鵬的故事，面對官場友人，郭祥正說“君看揚天翼，北溟終化鯤”<sup>47</sup>，祝福勉勵友人終有才能得以施展的一日；對於自己，他則“還思北溟釣，赤腳踏鯢鯢”<sup>48</sup>，腳踏鯢鯢，逍遙於北溟之海。“北溟”之“鯢鯢”，根據不同場合表達需要，在郭祥正筆下具有了兩重含義，既可以作為他本人渴望自由、遺世獨立的夥伴，也可以成為祝福友人飛黃騰達、前途光明的象徵，與《莊子》書中將之視為物雖大仍有所待的意義不盡相同。“涯渚馬牛之辯”則基本與《莊子》書中原意相同，“東溟與西塞，吾寧辨渚涯”<sup>49</sup>“馬牛豈復辨，涯渚恍已失”<sup>50</sup>，還有“觀魚之樂”“白駒過隙”“鼻端去惡”之典，“始信莊生言，觀魚樂濠上”<sup>51</sup>，“應嗟世間人，窗間白駒急”<sup>52</sup>，“玉上青蠅誰強指，鼻端白堊寧傷斧”<sup>53</sup>與原意相同，水中魚兒自由在地遊弋，其樂無窮；時光飛逝，世人卻沉溺於

## 文學與藝術

外物而失去人生之樂；友人胡唐臣的離開彷彿如匠人之質死去，“無以為質，無與言之”<sup>54</sup>，可見二人友誼之深厚。“混沌之竅”與《莊子》原意完全相反，為了表達對自然造化的歎服，詩人反用莊子之意，“何人試巧手，鑿此混沌竅”<sup>55</sup>。還有“無用之用”的使用，意義也與原書不同，“誰謂才之太兮，慨匠氏之弗取”<sup>56</sup>，高才應該為人所賞識，可惜卻埋沒了。

## 二、漢魏晉南朝文學

郭祥正對漢魏晉南朝文學的接受主要體現在對大賦、抒情小賦、文人五言詩等文學樣式模擬和創新，既有形式技巧上的學習，也包括思想意識領域的繼承。郭祥正對這一時期的文學是比較重視的，他對陶淵明、謝靈運、謝朓等東晉南朝詩人極為推崇，對他們的作品評價甚高。

### （一）漢代文學

漢代文學中大賦、抒情小賦和文人五言詩都或多或少對郭祥正詩歌創作活動產生過影響，下面將分別予以論述。

第一，漢賦的影響。漢代大賦鋪張揚厲，窮形盡相的寫作手法被郭祥正運用到楚辭體詩歌創作實踐當中，為詩歌注入新的活力，以賦筆入詩，吸收賦體鋪排、誇張、想像、跳躍的特色，主要體現在對山水景物的描寫上；漢代大賦主客對話開頭、曲終奏雅收尾的體式則被郭祥正改造開頭對話、詩尾說理的形式，改變了詩歌的表現方式，賦予了詩歌更深廣的意義：

到乎難哉，碧落之洞天。上有嵐壁之瑤局，下有澄溪之碧瀾。碧瀾之下，寸寸秋色。目窺之而可量，手搥之而莫得。竇容光而練飛，岩漬陰而乳滴。如長人，如巨蛇，如翔龍，如鏤鏤，如倒植之蓮，如已剖之瓜。如觸邪之獬豸，如蝕月之蝦蟆。或斷而臥，或起而立，或欲鬪而搏，或驚顧而呀。若斯石也，吁可怪耶。何詭

絕之異觀，嘗置之於幽遐。到乎難哉。長蘿羨秀，瘦木竦直。香櫻寒而自媚，名概詢而鮮識。煙霏霏而引素，雲悠悠而奮翼。亟模似其變態，已滅然而無跡。崩漸遠響，磬落瑟續。聆之愈深，詠之不足。欲幽棲而忘返，尚徘徊而眷祿。彼寧待乎世人，蓋有要於仙躅。到乎難哉。信夫到之難也。匪到之難，知樂此以為難。知樂此矣，能久處之又為難。余故補《到難》以題篇此。<sup>57</sup>

此詩中寫碧落洞天之景色，從上到下，從視覺到觸覺，“上有”“下有”“目窺”“手搥”，接着連用八個比喻，工筆細繪岩石之形狀，與大賦中描摹事物之筆法極為相似。詩的後半，轉入說理，世間風景優美之處往往在人跡罕至的地方，想要到達非常困難，正因為到之難，經過種種努力到達之後更容易體會到其中之樂趣；然而由於牽掛世間俗物，想要久居期間卻不能夠。這種寫法與大賦曲終奏雅之規制暗合。再如《石室遊》一詩，對石室山景極盡鋪陳描寫之能事：

端城之北，徑五六里，有石室兮洞開。其上則七山建斗司天之喉舌，其下則淵泉不流，渟碧一杯。窺之則肌髮冰，酌之則煩心灰。四傍則石乳玲瓏，中敞圓蓋，窈窕萬丈，莫窮其崖。孰納忠兮，嗟肺肝之已露。孰止戈兮，束兵仗而相挨。儼衛士之行列，肅庭臣之序排。紛披披兮蒂萼，粲樅樅兮條枚。安而不可動者為梁為棟，奔而不可止者為虎為豺。龜闐首兮屏息，虯奮鱗兮搏雷。怪怪奇奇兮，千變萬態。愈視愈久兮，惚恍驚猜。何人境之附近而仙宇之秘異如此者哉！蘿卷風兮窈窕，春漬芳兮不回。或命佳客，或寓幽懷。考二李邕、紳之勁筆，皆一時之遺材。援玉琴以寫詠，悵夕陽之易頽。方謝事以言返，眷茲室而徘徊。雲愀容兮泱泱，鳥送音兮悲哀。況百年之將盡，邈夫萬里奚復來。<sup>58</sup>

詩開篇交代石室所處地理位置，接着從上下、四周、中間不同方位介紹石室周圍環境，碧水潺潺，清冽寒冷；奇石怪變，千姿百態，如棟樑，如豺虎，如龜龍。在大自然鬼斧神工的奇景之下，不由讓人興起時光短暫的慨歎。類似的還有《逍遙園》詩，以友人園林為描寫對象，園子四周溪水纏繞，綠竹掩映，春蘭秋菊，芬芳撲鼻，蒼松怪石，奇異萬端，四季不同景，晝夜的不同色，“逍遙有水一溪，有竹三畝。蘭芬菊芳，松老石瘦。堂居其中，亭列左右。菲菲兮春榮，陰陰兮夏茂。孤猿嘯兮秋夜長，空桑噪兮冬雪晝。”<sup>59</sup>友人身居其中，自然是物我兩忘，逍遙於天地之間了。這些詩兼具詩歌和漢賦特點，既有整齊的對偶排比，也有散句單行，寫景敘事詳盡細膩，通常按照空間或者時間順序來描繪，關鍵之處用實詞敘寫，其餘則以副詞連綴成篇。全詩韻散結合，半詩半文，與漢賦相類，特別是《石室遊》一詩，正因為在寫作手法上與賦極為接近，因此被《歷代賦匯》的選編者選入賦中，而四庫全書本《青山集》附錄中，《石室遊》被劃分到“賦”的範圍，題目也更作《石室賦》。還有一些詩在形式上採用了漢賦的主客對話體：

先生曰：採薇山之巔兮，吾非求為之仙。吾無一畝之宅，一丘之田。饑食山之薇，渴飲山之泉。岩為吾居兮，鹿為吾馬。吾豈不足兮，翱翔乎山之間。彼世俗之混混兮，嗟苦短之白日。此一身之悠悠兮，聊自樂以窮年。彼塵埃之荏苒兮，此雲煙之綿聯。誰謂才之大兮，慨匠氏之弗取。吾獨幸其弗取兮，森蔥蒼而自全。粵吾君之為治兮，三王之聖。而吾相之為輔兮，伊周之賢。吾父吾母兮，皆善終以天算。進何憂而退何憾兮，養吾氣之浩然。弟子進而贊曰：採薇山之巔兮，其樂也如此。衣曳曳而情飄飄兮，願執轡而往焉。<sup>60</sup>

作者在此詩中假託先生與弟子之間的對話以申明隱居志向。另一首《言歸》類似於寫人敘事的回憶性散文，“予七齡而孤兮，托慈育以苟生。捉手以筆兮，口授以經。緒先子之素訓兮，

夜未央而丁寧。既束髮以就學兮，入必問其與遊。聞道之進兮，曰：‘使我以忘憂，課蠶而織兮，紉衣以先汝，使弗墜業兮，我勞而汝處。’”<sup>61</sup>回憶幼年時期母親對自己無微不至的關愛，母親的諄諄教導，語言平易，雖刻意用“兮”字補足五字，但仍是散句為主。

漢代大賦體制對郭祥正楚辭體詩歌的創作影響較大，而郭祥正將賦作中對話體、散文化的特點開創性地運用於詩歌當中，可以說是對詩歌創作手法的創新和開拓。

第二，漢末魏晉五言詩。大賦之外，東漢後期出現的古詩十九首及魏晉時期五言古詩也是郭祥正詩歌創作實踐中的重要借鑑，文人五言詩所傳達出的生命意識和時空意識——時光飛逝，人生苦短，及時行樂與《莊子》一書所展現的逍遙至樂、生死一齊的思想融合迭加，成為經歷宦海風波、人生苦難之後的郭祥正之精神寄託。

朝登北山頭，千里入平望。本欲寄吾懷，胡為返惆悵。晴雲隨白日，西去沒青嶂。素絲行滿頭，吾年安可壯。

朝登北山頭，悠悠望江水。水流無還期，人老行已矣。勸君把一樽，聊用置悲喜。生無死何有，原終乃知始。<sup>62</sup>

這兩首詩以首句“朝登北山頭”為題，顯然是仿照漢代出現的古詩十九首名篇。登高望遠，夕陽西下，不由令詩人感謂時光易逝，盛年不再；俯視山下，江水悠悠，流逝無情，不知不覺中年華已同流水般逝去不回頭。面對人生不可避免的問題，作者沒有過分悲傷，而是像莊子一樣，辯證地看待問題，發出生死只是相對概念，如同有始才有終，無生即無死感悟，告訴世人，韶光易逝，把酒暢飲來消解苦痛，“男兒及時樂，一晌亦足許”<sup>63</sup>。此外，如“桃無十日花，人無百歲身。竟須醒復醉，不負花上春”“芳華無十日，自勸頻舉杯。素髮易凋落，青春難再來”<sup>64</sup>等表現人生苦短，韶光易

## 文學與藝術

逝，應及時行樂的思想意識在他的詩歌中也經常出現。

### （二）陶淵明

東晉詩人陶淵明是除李白之外，郭祥正在詩歌中提到次數最多的一位詩人，毫不誇張地說，陶淵明是郭祥正一生中的第二位偶像，他常常說：“我愛陶淵明，超然遺世想”<sup>65</sup>“我愛陶淵明，隱不群異學”<sup>66</sup>。二人相似的出仕、歸隱經歷使郭祥正很容易與之產生共鳴：陶淵明因“家貧，耕植不足以自給；幼稚盈室，餽無儲粟”而不得不出仕為官，但是終因“質性自然，非矯厲所得；飢凍雖切，違己交病”<sup>67</sup>辭官歸於田園；年輕氣盛的郭祥正也曾一怒之下拂衣掛冠，又迫於生計，“慈母待祿養”“寒餓妻兒羞”<sup>68</sup>，不得不違背本心數次出仕，只能常常遺憾地自我安慰，“詩言此歸隱，不戀五斗俸。何時定掛冠，我願為僕從。”<sup>69</sup>這個願望直到他人生的最後 20 年才終於實現。

郭祥正敬仰陶淵明的人格，“與其寵辱驚，何似歸來早。淵明乃吾祖，此道能自保”<sup>70</sup>，他敬佩陶淵明，認為陶淵明不僅僅是一位隱者，更是一位“達道者”，“陶潛真達道，何止避俗翁。蕭然守環堵，褐穿瓢屢空。梁肉不妄受，菊杞欣所從。一琴既無弦，妙音默相通。造飲醉則返，賦詩樂何窮。密網懸眾鳥，孤雲送冥鴻。寂寥千載事，撫卷思沖融。使遇宣尼聖，故應顏子同。”<sup>71</sup>他反復提到的“道”從形式上看是以隱逸山林、遠離俗世作為常態生活方式；從本質上來說則個人人格之“道”、本心之“道”，即內心是否真正以脫離塵世樊籠、摒棄功名利祿，甘於淡泊，回歸自然本性。在他看來，陶淵明才是真正通達此“道”之人，不僅選擇了隱逸南山、歸園田居的生活方式，更重要的是陶從內心嚮往這種生活，心、行合一，他用“問君何能爾，心遠地自偏”<sup>72</sup>很好地詮釋了此中之“道”，可歎世間像陶潛這樣能“達道”的人很少了，“男兒要出處，此道幾人知”<sup>73</sup>，而郭祥正恰是為數不多能通達陶淵明之“道”的人，“俯仰自能無一事，何須

投跡向山林”<sup>74</sup>，思想上的“達”遠勝於行為上的“做”。

郭祥正追慕陶淵明的生活方式，從十九歲出仕開始，他便經常在詩歌中持續地表現了歸隱家鄉的願望，並最終實現了夙願。他的生涯與陶淵明非常接近，在詩集中詠唱歸隱山居生活的佳篇很多，同陶淵明一樣，他也是一位定居型詩人<sup>75</sup>，因此陶詩酒自娛、隱居田園的生活成為詩人理想的生活模式，“吾方慕陶潛，行歌眷南山。山氣日夕佳，吾廬未嘗關。猿鳥相與居，絲桐時一彈”<sup>76</sup>“出從麋鹿遊，坐與猿鳥歌。採菊復採薇，聊以養天和”<sup>77</sup>。他極為欣賞《桃花源記並詩》，以“桃花源”為理想中的隱逸居所，喜用桃源、武陵、避秦人及相關意象進行創作，現存詩作中這些意象出現了三十三處之多，並且還有專門詩作《桃源行寄張兵部》：

武陵溪上青雲暮，昔人傳有桃源路。

時見落花隨水流，咫尺神仙杳難遇。

神仙有無何可量，但愛武陵山水強。

松煙竹霧水村暗，鳥啼猿嘯花雨香。

車輪不來塵坳絕，日月自與乾坤長。

聞君取身欲長往，禾熟良田給春釀。

陶然一醉萬事休，還我天真了無象。

生胡為榮死奚戚，為笑紛紛避秦客。

一身千歲何足論，更向漁家寄消息。<sup>78</sup>

詩前四句說傳說武陵桃源中有神仙，但神仙即使近在咫尺，也是行蹤難覓。下面忽然話鋒一轉，有沒有神仙可以暫不去理會，更愛的是武陵的山水風物。接下來作者描繪了一幅生動的自然美景。蒼松翠竹，小溪村莊在濛濛煙

嵐霧靄籠罩下若隱若現，林間迴響着婉轉動聽的鳥鳴和悠長清脆的猿嘯，細細的雨絲裡花兒綻放，散發出沁人心脾的芬芳。遠遠拋開俗世紅塵的喧囂，享受着永恆的時光，與天地同壽。聽說你要去這個好地方了，那麼便可以享用豐收之後新釀的春酒，陶然一醉，萬事皆休，重新拾起天然真純的赤子之心，世間的一切都歸於無形無象，生亦何歡，死亦何憂，可笑那避秦之人勘不破個中玄機，枉自活了一千年，卻還向漁人傳遞着長生不死的消息。“車輪不來塵坩絕，日月自與乾坤長”，前句點化用陶淵明“結廬在人境，而無車馬喧”（《飲酒》其五）而來，後句則是道教宣揚的壺中天地世界，“壺中日月乾坤長”“陶然一醉萬事休”，一醉解千愁，豪邁瀟灑。“生胡為榮死奚戚”一句體現了作者對生與死的理性思考與探索，在他看來，生死是沒有界限的，有生必有死，不需為生而高興，為死而悲傷，表現出一種勘破生死的超然與豁達，深得陶淵明“寒暑有代謝，人道每如茲。達人解其會，逝將不復疑；忽與一觴酒，日夕歡相持”<sup>79</sup>之精髓。他仿效陶淵明，躬耕田園，留心農事，熟知農業生產過程，“田田時雨足，鞭牛務深耕。選種隨土宜，播擲糯與粳。條桑去蠹枝，柔柔待春榮。春事不可緩，春鳥亦已鳴”<sup>80</sup>；關心田家疾苦，深知農人一年生活之艱難，“麻麥聞熟刈，蠶成繰莫遲。更看田中禾，莠莠時去之。幸此赤日長，農事

豈敢違。願言一歲稔，不受三冬饑”“開塍放餘水，經霜穀將實。更黎原上疇，坎麥亦云畢。老叟呼兒童，敲林收橡栗。乃知田家勤，卒歲無閑日”<sup>81</sup>，與陶淵明描繪的“開春理常業，歲功聊可觀。晨出肆微勤，日入負耒還。山中饒霜露，風氣亦先寒。田家豈不苦，弗獲辭此難”<sup>82</sup>農家耕作生活何其相似；豐收的喜悅同樣令詩人興奮，“田事今云休，官輸亦已足。刈禾既盈囷，採薪又盈屋。牛羊各蕃衍，御冬多旨蓄。何以介眉壽，甕中酒新熟。”<sup>83</sup>田家生活令詩人身心愉悅，“春水滿四澤，原田高下耕。熙熙隨老農，志匪攀芳英。”<sup>84</sup>陶淵明對郭祥正來說，無論思想行為還是生活方式上都是一位良師益友，他對郭祥正一生的影響是顯而易見的。經歷宦海風波、人生苦難之後，60歲的詩人再次來到廬山腳下，寫下了對陶淵明這位知己的評價和自己對他的理解：



## 文學與藝術

羌廬初在望，復憶柴桑翁。

醉來臥磐石，悶默天地通。

不入惠遠社，自彈無弦桐。

悠悠出谷雲，漠漠棲林風。

傍岩片月白，落磴寒泉紅。

此意非眇聽，遙知與君同。<sup>85</sup>

### （三）謝朓

陶淵明之後的晉宋詩人中，郭祥正最為欣賞謝朓的創作，他屢次將謝朓與自己一生的偶像李白相提並論，“遙憐李太白，曾憶謝將軍”<sup>86</sup>，以李白自比的同時，以“謝玄暉”作為友人的最高讚語，“玄暉比公固不足，我攀太白慚非才”<sup>87</sup>，“小杜一時誇俊逸，玄暉千載擅風流”<sup>88</sup>，他稱讚謝朓詩才云“高賢百年盡，遺事千古積”<sup>89</sup>，對其在敬亭山的創作讚不絕口：“峩峩敬亭山，玄暉有佳作”<sup>90</sup>“晉時謝守曾賽雨，至今石上鐫遺吟。五言雅重參二典，琅琅一誦鏗璆琳。綠潭無底白玉沉，千載何人知此音”<sup>91</sup>“謝公賽雨詩，千秋瀉潺潺。李白弄月處，寒光湛清灣。神交自冥合，仿佛眉睫間”<sup>92</sup>，自己與謝朓、李白二人冥冥之中，神交已久，對謝朓的敬佩仰慕之情溢於言表。“謝公賽雨詩”是指謝朓所作《賽敬亭山廟喜雨》一詩，全詩如下：

夕帳懷椒糈，蠲景潔營菰。

登秋雖未獻，望歲佇年祥。

潭淵深可厲，狹斜車未方。

蒙籠度絕限，出沒見林堂。

秉玉朝群帝，樽桂迎東皇。

排雲接虬蓋，蔽日下霓裳。

會舞紛瑤席，安歌遶鳳梁。

百味芬綺帳，四座沾羽觴。

福被延民澤，樂極思故鄉。

登山騁歸望，原雨晦茫茫。

胡寧昧千里，解佩拂山莊。<sup>93</sup>

謝朓在敬亭山的詩作數量不少，郭祥正認為這些作品都堪稱佳作，其中最好的當屬此詩。全詩將迎神賽雨之盛大場面與詩人心繫百姓、關懷天下之情融合在一起，雅正持重，思想淳厚。“秉玉朝群帝，樽桂迎東皇。排雲接虬蓋，蔽日下霓裳。會舞紛瑤席，安歌遶鳳梁。百味芬綺帳，四座沾羽觴”，以玉帛犧牲、浸泡桂枝的美酒祭祀迎接群帝，虬龍紋飾的車蓋、虹霓羽裳遮天蔽日，歌舞精美，繞梁三日，珍饈美味，大排筵宴，如此宏大莊嚴的迎神盛會定能令上蒼增加恩澤，福佑萬民。接着作者筆鋒一轉，由眼前盛景轉向對故鄉的思念，登上山頂，極目遠眺，原野上密雨茫茫，一切都晦暗難辨，真想解下佩印而歸隱山莊。作者此刻的心情也由剛才盛會時的歡欣鼓舞轉入失落低沉。整首詩前半對迎神秋雨的儀式描寫細緻，場面宏大，與《詩經》描繪儀式的手法相近，後半則由眼前盛況聯想到此地百姓將會受到上蒼的庇佑，進而推及故鄉之人，勾起作者的思鄉之情，由景入情，人的感情隨着眼前景物變化一波三折，真可謂千古佳作了。

郭祥正對謝朓的學習還體現在直接點化其名句入詩，如“餘霞散綺入高閣，澄江似練拖晴天”<sup>94</sup>，來自於謝朓名句“餘霞散成綺，澄江靜如練”<sup>95</sup>，另一句“萬群白馬度江天，誰道澄江靜如練”<sup>96</sup>則是反用其意而用之，流經天門山的江水如萬匹白馬奔騰而下，哪裡如小謝所說平靜如練呢？這兩處化用直接因襲原句，雖未見高明之處，但是仍然可以看出作者對謝朓的詩歌是十分看重的。

### 三、唐代世風及詩人的影響

唐代詩人中，對郭祥正影響最顯著的是李白，詩人畢其一生精力去模仿李白的人格、思想、創作，本人將另撰專文論述，這裡只討論李白之外的其他唐代詩人。杜甫“詩聖”地位在宋代文壇確立，聲名空前提高，其憂國憂民、心懷天下的愛國主義精神深刻地影響着有宋一代文人，在這種社會文化大環境之下，作為宋代士子一員，郭祥正受到影響也是非常自然的事了。此外，王維、韓愈、白居易、杜牧等人也或多或少對郭祥正的創作產生過一些影響。

#### （一）干謁求獻之風

干謁之風古已有之，最早可以追溯到先秦時代“士”階層遍干諸侯、遊說求官的活動，漢魏晉時期實行的察舉徵辟和九品中正制選官制度為干謁活動推波助瀾，到了唐代，文人干謁已經蔚然成風，特別是初盛唐時代達到鼎盛。干謁求獻在整個唐代文人中是較為普遍的現象，李白、杜甫、孟浩然等人均寫過干謁詩，如李白曾自稱“申管晏之談，謀帝王之術，奮其智能，願為輔弼。”<sup>97</sup>杜甫也說“甫昔少年日，早充觀國賓。讀書破萬卷，下筆如有神。賦料揚雄敵，詩看子建親。李邕求識面，王翰願為鄰。自謂頗挺出，立登要路津。致君堯舜上，再使風俗淳。”<sup>98</sup>孟浩然同樣不無自信，“唯先自鄒魯，家世重儒風。詩禮襲遺訓，趨庭沾末躬。晝夜恒自強，詞翰頗亦工”<sup>99</sup>，含蓄委婉地表達請求汲引的願望，“欲濟無舟楫，端居恥聖明。坐觀垂釣者，空有羨魚情。”<sup>100</sup>葛曉音《論初盛唐文人的干謁方式》中對初盛唐干謁情況進行了總結：

初盛唐文人在干謁中不但力求與權貴保持人格的平等，而且表現出高談王霸的雄才大略，以及對個人才能的強烈自信，反映了文人們以天下為己任的遠大理想以及心胸寬廣、積極進取的精神風貌。<sup>101</sup>

他們將干謁中的悲歡榮辱泄之於詩文，多半無益於本人的仕達，倒成全了一代文學。因此干謁對盛唐詩的另一面重要影響，是缺乏世故的下層文人在詩歌中充分反映了幻想破滅後的激憤。尤其是布衣對權貴的不平之氣，成為盛唐詩的基本主題之一。<sup>102</sup>

隨着宋代科舉考試制度逐步完善，兩宋時期以行卷形式求取功名的干謁之風雖不及唐代興盛，但是以其他各種目的的行卷、投獻並未停止。<sup>103</sup>在干謁求獻風氣影響下，郭祥正也不能免俗，他幾次求獻的目的在於希望能夠在仕途上更進一步，發揮自己“生平學盡經濟策，宗工大匠親琢磨”<sup>104</sup>的才能。同唐代干謁詩相似，他的干謁詩中充溢着對盛世明君的歌頌和對所求之人的讚美，詩中多次表示自己所處時代之美好，統治者之賢明，如“君臣會合前世無，朝廷萬事圖新美”<sup>105</sup>，“君不見太公辭渭水，謝安起東山，日月再開天地正，龍虎感會風雲間”<sup>106</sup>，“樞庭進直腰橫金，君臣道合同一心。……徐冠貂蟬坐廊廟，重見成王得周召”<sup>107</sup>，好以武王與姜尚、成王與周公等君臣相合之聖人為喻。對所求之人，他也極盡讚美之能事，有的誇獎他人文學才華，如“千年不落一字俗，凜凜秋風吹太阿。大才小用小有補，牛羊茁壯餘無他”<sup>108</sup>；有的讚揚其聲名顯赫，如“夫君之名振朝野，道行諫聽逢時者。南州豈足舒君才，天門夜詔星車回”<sup>109</sup>；有的從其家世寫起，誇讚他人道德人品、執政能力、經濟頭腦等等，如“祖朝相國之真孫，軒軒冠蓋宜高門。拔身州掾入政府，議論挺特窮根源。顏淵必用孔子鑄，自此聲名聞至尊……貨泉交匯指諸掌，老吏縮手隨規箴。如公之才世稀有，突兀千丈輝喬林”<sup>110</sup>。在干謁詩的結尾處，郭祥正通常會委婉地提出舉薦要求，“何時赴詔玉京去，萬物待子能調和”<sup>111</sup>“願學李賀逢韓公，他日不羞蛇作龍”<sup>112</sup>“願君聞此頗矜惻，許借長帆還澤國。他日堯階薦姓名，投老猶能奉鞭策”<sup>113</sup>“願公吐和氣，稍回岩谷春，養成尺寸木，為公車下輪”<sup>114</sup>，自己雖然年紀老邁，但是“自嗟雖老力未衰，命未遇知甘殫死。南

## 文學與藝術

山射虎竟殘年，不得封侯亦徒爾”，有朝一日，自己必然有所回報，“感君欲引西江波，涸轍行將脫螻蟻。功名成就須報恩，莫道江南無壯士”<sup>115</sup>，“他年青史上，報德豈無人”<sup>116</sup>與初盛唐干謁詩不盡相同的是郭祥正的干謁詩中很少“布衣對權貴的不平之氣”，內容上與孟浩然的創作更為接近。同孟浩然一樣，郭祥正也是“一生都夾在出仕與退隱的矛盾痛苦中”<sup>117</sup>，孟浩然感歎“三十猶未遇，書劍時將晚”<sup>118</sup>，郭認為自己“逢時不自結明主，空文亦是尋常人”<sup>119</sup>，時乖運蹇，一生蹭蹬，“三入長安獻不售，困鱗悵望西江波”<sup>120</sup>“賤生流落何可言，四十棲遲埋冗員”<sup>121</sup>“醉鄉酩酊萬事休，功名難成歲華晚”<sup>122</sup>。孟浩然遭遇“鄉曲無知己，朝端乏親故”<sup>123</sup>的坎坷，郭祥正則是抱怨昔時的友人早已飛黃騰達，卻不肯幫助自己，“故人騎龍不相助，子陵自欲追巢由。拔山力盡真可傷，江湖安得重相忘。恩仇必報乃壯士，如今孰是韓張良”<sup>124</sup>，哪裡去尋找慧眼識珠，舉薦韓信的張良呢？二人可謂同病相憐了。郭祥正的不平，更多的是對自身遭遇的不平，往往表現出一種自憐，一種對個人命運的自怨自艾。

## （二）杜甫

詩聖杜甫是郭祥正在唐代繼李白之後找到的另一位精神導師，他非常喜愛杜甫詩歌“載歌少陵篇”<sup>125</sup>，將李白、杜甫視作畢生學習追隨的對象，以超越他們為榮，“大句壓甫白”<sup>126</sup>“李翰林、杜工部，格新句老無古今。我驅弱力謾繼之，發詞寄興良辛苦”<sup>127</sup>。他的詩學理論中常常出現“杜壇”，以杜甫詩歌為詩中元帥，餘者皆應拜服其下。詩人一方面對自己的詩歌才華十分自信，“高吟凌李杜”<sup>128</sup>“老彼杜工部，玄哉揚子雲”<sup>129</sup>，另一方面也清醒地認識自己與老杜之間的差距，承認“少陵才力吟非易”<sup>130</sup>“千篇愧比老杜老”<sup>131</sup>。杜甫之才學能力如此廣博，學來不易。好以杜甫自詡，寫下了許多和杜、學杜之詩，如《遊道林寺呈運判蔡中允如晦昆仲用杜甫元韻》，乃次韻杜甫《岳麓山道林寺行》而作；

他模擬杜甫以樂府舊題寫時事的傳統，杜有《前苦寒行》《後苦寒行》，他則創作了《苦寒行》二首，沿用樂府舊題，反映當前社會現實。此外尚有《晚晴》《川漲》等同題詩作。杜甫心繫天下、自我犧牲的精神令詩人在人生失意時，在對自身遭遇憤懣不平的同時，卻仍然能夠“我甘海隅食蚌蛤，飽視兩邑調租庸。嗚呼，不獨夔子之國杜陵翁，牙齒半落左耳聾。”<sup>132</sup>郭祥正努力從藝術技巧上因襲和模仿杜甫之詩。他喜歡借鑑杜甫詩歌創作技巧，常常在詩歌中直接使用或者略微改動杜甫原句置於自己的作品中：

1. 郭：涼風起木末。<sup>133</sup>

杜：涼風起天末。<sup>134</sup>

改“天末”為“木末”。

2. 郭：眾人皆欲戮。<sup>135</sup>

杜：世人皆欲殺。<sup>136</sup>

郭在此詩中自註“上杜句”，將“世人”換為“眾人”，“殺”換做“戮”，餘者不變，句式不改。

3. 郭：一片花飛減卻春。<sup>137</sup>

杜：一片花飛減卻春。<sup>138</sup>

照搬杜甫原句。

4. 郭：車轡轡兮馬蕭蕭。<sup>139</sup>

馬蕭蕭，車軋軋，道上行人半相識，  
識面雖多心友難。<sup>140</sup>

杜：車轡轡，馬蕭蕭，行人弓箭各在腰。<sup>141</sup>

第一句中，郭根據表達需要，將杜甫兩個三字句用一個“兮”字連綴成七字句；第二句

中，“車”與“馬”的位置互換，並且改“車磷磷”為“車輾輾”，其實與原句差別不大。第一和二兩組，皆是杜甫為李白而作，郭祥正對此應當頗為贊同，因而使用在自己的創作當中。

他還極力模仿杜甫“詩史”創作手法，在詩歌中記載了某些歷史事件或者由個人經歷進而折射出歷史面目，同樣具有鮮明的歷史紀實性特點。杜甫有“皇帝二載秋，閏八月初吉”<sup>142</sup>的寫時記事手法，郭祥正便也在詩歌中以“元祐丙寅冬，新昌有狂寇”<sup>143</sup>“元豐五年秋，七月十九日”<sup>144</sup>作為起句，前者記敘了一次社會動亂，後者講述漳州地區的重大水災，都具有一定史料價值。郭祥正還格外關注自然災害，他寫下《水漲》《積潦》《復寒》《自和》二首、《倚樓》等一系列借景抒懷的詩歌，從中大致推斷某一時期氣候條件對某一地區，如元豐初年漳州地區農業生產帶來的影響，可以說是較為寶貴的氣象學史料。

### （三）其他詩人

除了杜甫之外，唐代詩人王維、韓愈、白居易、孟郊、杜牧等人的作品也頗為郭祥正所欣賞和接受。

王維“漠漠水田飛白鷺，陰陰夏木嘯黃鸝”<sup>145</sup>被郭祥正轉化為“低飛白鷺揀晴沙，聞曉黃鸝嘯喬木”<sup>146</sup>；“行到水窮處，坐看雲起時”<sup>147</sup>被化用在“坐看峰頭片雲起”<sup>148</sup>，只有王維“中年頗好道”<sup>149</sup>的佛禪心境與守訥上人“脫去儒冠披壞衣，一生長在名山裡”<sup>150</sup>的出世生活令詩人欣羨不已。

韓愈、孟郊也是郭祥正較為關注的詩人。他十分敬服韓愈、孟郊之才，“有誰文采如昌黎”<sup>151</sup>“昌黎首唱城南句，東野繼作芬蘭椒”<sup>152</sup>“卓然韓杜詩，光焰不可掩”<sup>153</sup>“韓愈莫吟瀧吏問”<sup>154</sup>，自云“我效退之拜”<sup>155</sup>，稱讚他人則說“況君才力似韓愈”<sup>156</sup>“文格迥欺韓愈老”<sup>157</sup>；本人好以孟郊自比，“東野久龍

鍾，多慚退之拜”<sup>158</sup>，孟郊的“出門即有礙”<sup>159</sup>作為杜詩對句被直接使用在《端州逢故人劉暉光道致酒鵠奔亭作》中。

現實主義詩人白居易對郭祥正的影響主要體現在兩個方面：第一、郭氏詩歌當中常出現與白相關的典故，如“紅爐底事不邀客，回雪落梅空斷腸”<sup>160</sup>顯然是對白居易“綠蟻新醅酒，紅泥小火爐。晚來天欲雪，能飲一杯無”<sup>161</sup>一詩的反用；“何時載酒伴酡顏”<sup>162</sup>“勝遊安得伴酡顏”<sup>163</sup>其中酒醉“酡顏”為韓愈首創、白居易常用之典。第二、郭祥正創作了一些雜題古詩，酷似白居易等人所創制之為時、為事而作的新樂府詩歌，如《白玉笙》《蓮根有長絲》《墨染絲》《朝出青閨裡》等，這些詩通常以詩之首句或詩歌主要內容為題，或者反映社會現實，批判醜惡現象；或者關心百姓，心繫蒼生；又或者詠史抒懷，借古諷今，其中體現出來的強烈的現實主義精神與新樂府詩歌一致，如“蓮根有長絲，不供貧女織。柳梢有飛棉，不暖寒者衣”<sup>164</sup>，對貧苦百姓寄寓深刻同情。



## 文學與藝術

他對白居易文學才能評價會很高，認為白居易的詩歌兼具楚辭與詩經之長，“騷雅仍兼白樂天”<sup>165</sup>，是非常優秀的作品。

晚唐詩人杜牧也是郭祥正比較喜愛的一位前輩詩人，他的《追和杜牧之貴池亭》是追和杜牧《題池州貴池亭》之作。他對杜牧詩歌評價極高，“牧之吟齊山，太白詠秋浦，至今三百年，光焰不埋土”<sup>166</sup>“卻憶齊山小杜歌”<sup>167</sup>認為其詩作堪與李白媲美。杜牧之也成為他對他人才能的褒揚，“幕下高才似牧之”<sup>168</sup>。郭祥正對莊子、屈原的模擬源自於少年得志以及與二人相似的心路歷程，他們都個性鮮明奔放，才高而不被重用，一生坎坷，壯志難酬；他對《詩經》現實主義傳統的繼承、對杜甫、白居易的學習則源於當時社會的普世價值及儒家傳統責任感；對陶淵明、王維的欽羨是在江湖與魏闕、仕與隱矛盾掙扎之後的最終選擇；漢魏五言詩滲透出的生命意識、時空觀念又使得他的詩歌中閃耀着理性光輝。總之，郭祥正詩歌豪邁精絕風格的形成與他能夠博採百家之長、虛心向前代藝術學習的態度是分不開的。

附：本文為河南省教育廳人文社會科學研究項目“北宋太白體詩人作品考論”（2019-ZDJH-445）、河南省社科聯、經團聯調研課題“北宋太白體派研究”（SKL-2018-919）研究成果。

註釋：

1. [宋]郭祥正：《姑熟堂歌贈朱太守》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷2，合肥：黃山書社，1995年，第25頁。
2. [宋]郭祥正：《姑蘇行送胡唐臣奉議入幕》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷2，合肥：黃山書社，1995年，第38頁。
3. [宋]郭祥正：《田家四時》其三，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷3，合肥：黃山書社，1995年，第49頁。
4. [宋]郭祥正：《送黃彥發還台》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷6，合肥：黃山書社，1995年，第127頁。
5. 周振甫譯註：《詩經譯註》，北京：中華書局，2002年，第262頁。
6. [宋]郭祥正：《酬陳掾留題小山二首用次來韻》其二，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷6，合肥：黃山書社，1995年，第128頁。
7. [宋]郭祥正：《東林行》，引自[宋]郭祥正著，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷2，合肥：黃山書社，1995年，第23頁。
8. [宋]郭祥正：《志士吟二首》其二，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷7，合肥：黃山書社，1995年，第134頁。
9. [宋]郭祥正：《寄題九江陶子駿佚老堂》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷7，合肥：黃山書社，1995年，第137頁。
10. [宋]郭祥正：《穀穀》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷4，合肥：黃山書社，1995年，第80頁。
11. [宋]郭祥正：《水磨》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》輯佚卷1，合肥：黃山書社，1995年，第530頁。
12. 參見拙文《郭祥正詩學理論初探》，《天中學刊》，2014年第4期。
13. [宋]郭祥正：《楚江行》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》輯佚卷3，合肥：黃山書社，1995年，第552頁。
14. [宋]郭祥正：《寄題洪州潘延之家園清逸樓》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷2，合肥：黃山書社，1995年，第29頁。
15. [宋]郭祥正：《陳安止遷居三首》其二，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第87頁。
16. [宋]郭祥正：《和留秀才秋日田舍》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷22，合肥：黃山書社，1995年，第359頁。
17. [宋]郭祥正：《六祖大湧泉》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷22，合肥：黃山書社，1995年，第365頁。

18. [宋]郭祥正：《追和梅侍讀題貴池寺元韻》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷23，合肥：黃山書社，1995年，第375頁。
19. [宋]郭祥正：《公素送酒見及復次前韻和答》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷23，合肥：黃山書社，1995年，第381頁。
20. [宋]郭祥正：《曉發》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷27，合肥：黃山書社，1995年，第436頁。
21. [宋]郭祥正：《懷平雲閣兼簡明惠大師仙公》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷4，合肥：黃山書社，1995年，第77頁。
22. [宋]郭祥正：《濟源草堂歌贈傅欽之學士》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷2，合肥：黃山書社，1995年，第2頁。
23. [宋]郭祥正：《朝漢台寄呈蔣帥待制》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷8，合肥：黃山書社，1995年，第164頁。
24. [宋]郭祥正：《送李察推公擇》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷12，合肥：黃山書社，1995年，第213頁。
25. [戰國]屈原：《涉江》，引自[宋]洪興祖撰，白化文點校：《楚辭補註》卷3，北京：中華書局，1983年，第128頁。
26. [宋]郭祥正：《泛江》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第5頁。
27. [戰國]屈原：《涉江》，引自[宋]洪興祖撰，白化文點校：《楚辭補註》卷3，北京：中華書局，1983年，第128頁。
28. [宋]郭祥正：《泛江》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第5頁。
29. [宋]郭祥正：《謝魏戶曹惠酒》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷6，合肥：黃山書社，1995年，第126頁。
30. [宋]郭祥正：《送章秘書表民》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷12，合肥：黃山書社，1995年，第210頁。
31. [宋]郭祥正：《留題呂學士無為軍謫居廊軒》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷9，合肥：黃山書社，1995年，第177頁。
32. [宋]郭祥正：《瑞昌雙溪堂夜飲呈吳令子正》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷15，合肥：黃山書社，1995年，第248頁。
33. [宋]郭祥正：《仲春櫻桃下同許損之小飲因以贈之》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷10，合肥：黃山書社，1995年，第192頁。
34. [宋]郭祥正：《上趙司諫悅道》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷10，合肥：黃山書社，1995年，第184頁。
35. [宋]郭祥正：《獨醒》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷17，合肥：黃山書社，1995年，第284頁。
36. [宋]郭祥正：《遊道林寺呈運判蔡中允昆仲如晦用杜甫原韻》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷9，合肥：黃山書社，1995年，第169頁。
37. [宋]郭祥正：《陳安止遷居三首》其一，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第86頁。
38. [宋]郭祥正：《凌敲台呈同遊張兵部朱太守》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷15，合肥：黃山書社，1995年，第255頁。
39. [宋]郭祥正：《雜言寄耿天驥》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第16頁。
40. [宋]郭祥正：《酬穎叔見寄》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第61頁。
41. [宋]郭祥正：《古思歸引》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第8頁。
42. [宋]郭祥正：《同蔣穎叔殿院遊昭亭山廣教寺》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷3，合肥：黃山書社，1995年，第55頁。
43. [宋]郭祥正：《春日獨酌一十首》其五，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷3，合肥：黃山書社，1995年，第47頁。
44. [宋]郭祥正：《遊仙一十九首》其九，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷3，合肥：黃山書社，1995年，第43頁。
45. [宋]郭祥正：《桃源行寄張兵部》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷2，合肥：黃山書社，1995年，第39頁。
46. [宋]郭祥正：《逍遙園並序》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第14頁。
47. [宋]郭祥正：《留別宣守賈侍御李白贈趙悅韻》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷7，合肥：黃山書社，1995年，第152頁。
48. [宋]郭祥正：《太守陳侯見要登黃山送馬東玉遂用李白登黃山送族弟濟赴華陰韻呈陳侯並送東玉》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷7，合肥：黃山書社，1995年，第154頁。
49. [宋]郭祥正：《補到難並序》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡

## 文學與藝術

- 禮點校：《郭祥正集》卷4，合肥：黃山書社，1995年，第69頁。
50. [宋]郭祥正：《漳南書事》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第95頁。
51. [宋]郭祥正：《池上晚景分得上字》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第95頁。
52. [宋]郭祥正：《次韻穎叔修撰遊朱明及字》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第101頁。
53. [宋]郭祥正：《姑蘇行送胡唐臣奉議入幕》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷2，合肥：黃山書社，1995年，第38頁。
54. [清]郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋·徐無鬼》卷8，北京：中華書局，1961年，第843頁。
55. [宋]郭祥正：《九曜石奉呈同遊蔣帥穎叔吳漕翼道》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第105頁。
56. [宋]郭祥正：《採薇山之巔贈張無夢先生》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第15頁。
57. [宋]郭祥正：《補到難並序》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第1頁。
58. [宋]郭祥正：《石室遊》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第13頁。
59. [宋]郭祥正：《逍遙園並序》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第14頁。
60. [宋]郭祥正：《採薇山之巔贈張無夢先生》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第15頁。
61. [宋]郭祥正：《言歸》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷1，合肥：黃山書社，1995年，第4頁。
62. [宋]郭祥正：《朝登北山頭二首》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷3，合肥：黃山書社，1995年，第49頁。
63. [宋]郭祥正：《望白紵山》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷4，合肥：黃山書社，1995年，第76頁。
64. [宋]郭祥正：《春日獨酌一十首》其一、其四，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷3，合肥：黃山書社，1995年，第46頁。
65. [宋]郭祥正：《讀陶淵明傳二首》其一，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第91頁。
66. [宋]郭祥正：《送陶秀才二首》其一，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》輯佚卷2，合肥：黃山書社，1995年，第545頁。
67. [晉]陶淵明：《歸去來兮並序》，引自[晉]陶淵明撰，楊勇校箋：《陶淵明集校箋》卷5，上海：上海古籍出版社，2007年，第266頁。
68. [宋]郭祥正：《昨遊寄徐子美學正》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷4，合肥：黃山書社，1995年，第82頁。
69. [宋]郭祥正：《酬耿天鵬見寄》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷4，合肥：黃山書社，1995年，第67頁。
70. [宋]郭祥正：《寄題九江陶子駿佚老堂》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷7，合肥：黃山書社，1995年，第137頁。
71. [宋]郭祥正：《讀陶淵明傳二首》其二，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第91頁。
72. [晉]陶淵明：《飲酒二十首》其五，引自[晉]陶淵明撰，楊勇校箋：《陶淵明集校箋》卷3，上海：上海古籍出版社，2007年，第144頁。
73. [宋]郭祥正：《舟經彭澤謁靖節祠》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷19，合肥：黃山書社，1995年，第315頁。
74. [宋]郭祥正：《次韻和孔周翰侍郎洪州絕句十首》其五，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷27，合肥：黃山書社，1995年，第429頁。
75. [日]內山精也：《“李白後身”郭祥正及其和李詩研究》，《傳媒與真相——蘇軾及其周圍士大夫的文學》，朱剛、益西拉姆譯，上海：上海古籍出版社，2005年，第529頁。
76. [宋]郭祥正：《徐子美楊君倚李元翰小酌言舊》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷7，合肥：黃山書社，1995年，第137頁。
77. [宋]郭祥正：《志士吟二首》其二，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷7，合肥：黃山書社，1995年，第13頁。
78. [宋]郭祥正：《桃源行寄張兵部》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷2，合肥：黃山書社，1995年，第39頁。
79. [晉]陶淵明：《飲酒二十首》其一，引自[晉]陶淵明撰，楊勇校箋：《陶淵明集校箋》卷3，上海：上海古籍出版社，2007年，第138頁。
80. [宋]郭祥正：《田家四時》其一，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷3，合肥：黃山書社，1995年，第48頁。
81. [宋]郭祥正：《田家四時》其二、其三，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷3，合肥：黃山書社，1995年，第49頁。
82. [晉]陶淵明：《庚戌歲九月中於西田獲早稻》，引自[晉]

- 陶淵明撰，楊勇校箋：《陶淵明集校箋》卷3，上海：上海古籍出版社，2007年，第134頁。
83. [宋]郭祥正：《田家四時》其四，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷3，合肥：黃山書社，1995年，第49頁。
84. [宋]郭祥正：《廣陶淵明四首》其一，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷25，合肥：黃山書社，1995年，第401頁。
85. [宋]郭祥正：《望廬山懷陶淵明》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第109頁。
86. [宋]郭祥正：《望牛渚有感三首》其三，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷4，合肥：黃山書社，1995年，第79頁。
87. [宋]郭祥正：《遊陵陽謁王左丞代先書寄獻和父》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷13，合肥：黃山書社，1995年，第233頁。
88. [宋]郭祥正：《次韻行中龍圖思宣城》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷23，合肥：黃山書社，1995年，第390頁。
89. [宋]郭祥正：《追和李太白姑孰十詠·謝公宅》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷7，合肥：黃山書社，1995年，第143頁。
90. [宋]郭祥正：《將遊宣城先寄賈太守侍御用李白寄崔侍御韻》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷7，合肥：黃山書社，1995年，第151頁。
91. [宋]郭祥正：《憶敬亭山作》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷14，合肥：黃山書社，1995年，第246頁。
92. [宋]郭祥正：《懷平雲閣兼簡明惠大師仙公》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷4，合肥：黃山書社，1995年，第77頁。
93. [南朝齊]謝朓：《賽敬亭山廟喜雨詩》，引自[南朝齊]謝朓撰，曹融南校註：《謝宣城集校註》卷3，上海：上海古籍出版社，1991年，第236頁。
94. [宋]郭祥正：《送陳屯田知明州》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷12，合肥：黃山書社，1995年，第213頁。
95. [南朝齊]謝朓：《晚登三山還望京邑》，引自[南朝齊]謝朓撰，曹融南校註：《謝宣城集校註》卷3，上海：上海古籍出版社，1991年，第278頁。
96. [宋]郭祥正：《舟經天門山》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷28，合肥：黃山書社，1995年，第480頁。
97. [唐]李白：《代壽山答孟少府移文書》，引自[唐]李白撰，[清]王琦註：《李太白全集》卷26，北京：中華書局，1977年，第1220頁。
98. [唐]杜甫：《奉贈韋左丞丈二十二韻》，引自[唐]杜甫撰，[清]仇兆鼐註：《杜詩詳註》卷1，北京：中華書局，1979年，第73頁。
99. [唐]孟浩然：《書懷貽京邑同好》，引自[唐]孟浩然撰，佟培基箋註：《孟浩然詩集箋註》卷中，上海：上海古籍出版社，2000年，第170頁。
100. [唐]孟浩然：《岳陽樓》，引自[唐]孟浩然撰，佟培基箋註：《孟浩然詩集箋註》卷上，上海：上海古籍出版社，2000年，第105頁。
101. 葛曉音：《論初盛唐文人的干謁方式》，《詩國高潮與盛唐文化》，北京：北京大學出版社，1987年，第244頁。
102. 葛曉音：《論初盛唐文人的干謁方式》，《詩國高潮與盛唐文化》，北京：北京大學出版社，1987年，第277頁。
103. 祝尚書：《唐代科舉與文學考論》，鄭州：大象出版社，2006年，第340-361頁。
104. [宋]郭祥正：《投別發運張職方仲舉》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷8，合肥：黃山書社，1995年，第159頁。
105. [宋]郭祥正：《謝淮西吳提舉子中》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷10，合肥：黃山書社，1995年，第191頁。
106. [宋]郭祥正：《上趙司諫悅道》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷10，合肥：黃山書社，1995年，第184頁。
107. [宋]郭祥正：《投獻省主李奉世密學》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷12，合肥：黃山書社，1995年，第217頁。
108. [宋]郭祥正：《酬吳著作子正》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷8，合肥：黃山書社，1995年，第160頁。
109. [宋]郭祥正：《上趙司諫悅道》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷10，合肥：黃山書社，1995年，第184頁。
110. [宋]郭祥正：《投獻省主李奉世密學》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷12，合肥：黃山書社，1995年，第217頁。
111. [宋]郭祥正：《酬吳著作子正》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷8，合肥：黃山書社，1995年，第160頁。
112. [宋]郭祥正：《上趙司諫悅道》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷10，合肥：黃山書社，1995年，第184頁。
113. [宋]郭祥正：《投別發運張職方仲舉》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷8，合肥：黃山書社，1995年，第159頁。
114. [宋]郭祥正：《投獻省主李奉世密學》，引自[宋]郭祥正撰，

## 文學與藝術

- 孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 12，合肥：黃山書社，1995 年，第 217 頁。
- 115.[宋]郭祥正：《謝淮西吳提舉子中》引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 10，合肥：黃山書社，1995 年，第 191 頁。
- 116.[宋]郭祥正：《投獻省主李奉世密學》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 12，合肥：黃山書社，1995 年，第 217 頁。
- 117.[唐]孟浩然撰，佟培基箋註：《孟浩然詩集箋註》，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 3 頁。
- 118.[唐]孟浩然：《田園作》，引自[唐]孟浩然撰，佟培基箋註：《孟浩然詩集箋註》卷下，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 355 頁。
- 119.[宋]郭祥正：《上趙司諫悅道》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 10，合肥：黃山書社，1995 年，第 184 頁。
- 120.[宋]郭祥正：《投別發運張職方仲舉》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 8，合肥：黃山書社，1995 年，第 159 頁。
- 121.[宋]郭祥正：《投獻省主李奉世密學》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 12，合肥：黃山書社，1995 年，第 217 頁。
- 122.[宋]郭祥正：《投別發運張職方仲舉》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 8，合肥：黃山書社，1995 年，第 159 頁。
- 123.[唐]孟浩然：《田園作》，引自[唐]孟浩然撰，佟培基箋註：《孟浩然詩集箋註》卷下，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 355 頁。
- 124.[宋]郭祥正：《投別發運張職方仲舉》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 8，合肥：黃山書社，1995 年，第 159 頁。
- 125.[宋]郭祥正：《湘西四絕堂再送蔡如晦二首用韓退之遊湘西韻》其二，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》輯佚卷 2，合肥：黃山書社，1995 年，第 539 頁。
- 126.[宋]郭祥正：《蔣穎叔要予同賦平雲閣》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》輯佚卷 1，合肥：黃山書社，1995 年，第 523 頁。
- 127.[宋]郭祥正：《送徐長官仲元》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 12，合肥：黃山書社，1995 年，第 212 頁。
- 128.[宋]郭祥正：《昨遊寄徐子美學正》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 4，合肥：黃山書社，1995 年，第 82 頁。
- 129.[宋]郭祥正：《穎叔招飲吳園》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 5，合肥：黃山書社，1995 年，第 105 頁。
- 130.[宋]郭祥正：《置酒西樓呈主公龍圖》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 24，合肥：黃山書社，1995 年，第 397 頁。
- 131.[宋]郭祥正：《遊道林寺呈運判蔡中允如晦昆仲用杜甫元韻》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 9，合肥：黃山書社，1995 年，第 169 頁。
- 132.[宋]郭祥正：《遊道林寺呈運判蔡中允如晦昆仲用杜甫元韻》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 9，合肥：黃山書社，1995 年，第 169 頁。
- 133.[宋]郭祥正：《醉石》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 4，合肥：黃山書社，1995 年，第 71 頁。
- 134.[唐]杜甫：《天末懷李白》，引自[唐]杜甫撰，[清]仇兆鼐註：《杜詩詳註》卷 7，北京：中華書局，1979 年，第 590 頁。
- 135.[宋]郭祥正：《端州逢故人劉暉光道致酒鵲奔亭作》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 5，合肥：黃山書社，1995 年，第 107 頁。
- 136.[唐]杜甫：《不見》，引自[唐]杜甫撰，[清]仇兆鼐註：《杜詩詳註》卷 10，北京：中華書局，1979 年，第 858 頁。
- 137.[宋]郭祥正：《仲春櫻桃下同許損之小飲因以贈之》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 10，合肥：黃山書社，1995 年，第 192 頁。
- 138.[唐]杜甫：《曲江二首》其一，引自[唐]杜甫撰，[清]仇兆鼐註：《杜詩詳註》卷 6，北京：中華書局，1979 年，第 446 頁。
- 139.[宋]郭祥正：《補易水歌》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 1，合肥：黃山書社，1995 年，第 8 頁。
- 140.[宋]郭祥正：《交難》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 16，合肥：黃山書社，1995 年，第 266 頁。
- 141.[唐]杜甫：《兵車行》其一，引自[唐]杜甫撰，[清]仇兆鼐註：《杜詩詳註》卷 2，北京：中華書局，1979 年，第 113 頁。
- 142.[唐]杜甫：《北征》其一，引自[唐]杜甫撰，[清]仇兆鼐註：《杜詩詳註》卷 5，北京：中華書局，1979 年，第 395 頁。
- 143.[宋]郭祥正：《新昌吟寄穎叔待制》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 5，合肥：黃山書社，1995 年，第 111 頁。
- 144.[宋]郭祥正：《漳南書事》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 5，合肥：黃山書社，1995 年，第 95 頁。
- 145.[唐]王維：《積雨輞川莊作》，引自[清]彭定求等編：《全唐詩》卷 128，北京：中華書局，2005 年，第 1299 頁。
- 146.[宋]郭祥正：《濟源草堂歌贈傅欽之學士》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 2，合肥：黃山書社，1995 年，第 27 頁。
- 147.[唐]王維：《終南別業》，引自[清]彭定求等編：《全唐詩》卷 126，北京：中華書局，2005 年，第 1276 頁。
- 148.[宋]郭祥正：《和守訥上人五峰見寄之作》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷 13，合肥：黃山書社，1995 年，第 229 頁。

- 149.[唐]王維：《終南別業》，引自[清]彭定求等編：《全唐詩》卷126，北京：中華書局，2005年，第1276頁。
- 150.[宋]郭祥正：《和守訥上人五峰見寄之作》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷13，合肥：黃山書社，1995年，第229頁。
- 151.[宋]郭祥正：《奉和廣帥蔣穎叔留題石室》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷13，合肥：黃山書社，1995年，第224頁。
- 152.[宋]郭祥正：《奉和安中尚書同漕憲登長干塔》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷13，合肥：黃山書社，1995年，第231頁。
- 153.[宋]郭祥正：《湘西四絕堂再送蔡如晦二首用韓退之遊湘西韻》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》輯佚卷2，合肥：黃山書社，1995年，第538頁。
- 154.[宋]郭祥正：《次曲江先寄太守劉宜翁五首》其五，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷28，合肥：黃山書社，1995年，第451頁。
- 155.[宋]郭祥正：《再和穎叔志遊》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第102頁。
- 156.[宋]郭祥正：《謝蔣穎叔惠澄心紙》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷11，合肥：黃山書社，1995年，第201頁。
- 157.[宋]郭祥正：《補到難篇終別作八句寄吳聖與長官》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷22，合肥：黃山書社，1995年，第366頁。
- 158.[宋]郭祥正：《和樊希韓解元》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷4，合肥：黃山書社，1995年，第65頁。
- 159.[唐]孟郊：《贈別崔純亮》，引自[清]彭定求等編：《全唐詩》卷377，北京：中華書局，2005年，第4243頁。
- 160.[宋]郭祥正：《喜雪呈守倅二首》其二，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷29，合肥：黃山書社，1995年，第477頁。
- 161.[唐]白居易：《問劉十九》，引自[清]彭定求等編：《全唐詩》卷440，北京：中華書局，2005年，第4916頁。
- 162.[宋]郭祥正：《寄鳳凰山張居士》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷22，合肥：黃山書社，1995年，第362頁。
- 163.[宋]郭祥正：《寄題賀州甌山亭》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷22，合肥：黃山書社，1995年，第369頁。
- 164.[宋]郭祥正：《蓮根有長絲》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷16，合肥：黃山書社，1995年，第261頁。
- 165.[宋]郭祥正：《子中修撰迭嶂樓致酒》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷22，合肥：黃山書社，1995年，第361頁。
- 166.[宋]郭祥正：《酬富仲容朝散見贈因以送之》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷5，合肥：黃山書社，1995年，第120頁。
- 167.[宋]郭祥正：《櫓溪重九阻風戲呈同行黎東美》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷13，合肥：黃山書社，1995年，第228頁。
- 168.[宋]郭祥正：《至萬安寄吉守李獻父大夫》，引自[宋]郭祥正撰，孔凡禮點校：《郭祥正集》卷22，合肥：黃山書社，1995年，第363頁。



## 抗日戰爭時期流寓澳門的關山月

張先起 \*

**摘要** 關山月作為嶺南畫派第二代中最為傑出的畫家之一，其早年大部分時間都跟隨其師高劍父學習畫畫，名聲不顯。直至抗戰爆發，逃離戰亂的關山月曾短暫居住在澳門，並在這段時間裡完成了其藝術生涯的轉折。在澳門居住的三年裡，關山月不僅開始在畫壇嶄露頭角，迎來人生的第一個創作高峰，而且其藝術風格也隨着其經歷而逐漸開始發生變化，這些變化體現在其創作的“抗戰畫”作品中，為澳門的美術史添上了濃重的一筆。

**關鍵詞** 關山月；澳門；嶺南畫派；抗戰畫

### 一、引言

二十世紀三四十年代的澳門是一座“避風港”，抗日戰爭爆發，處於葡萄牙庇護下的澳門成為眾多難民輾轉逃難的目的地。而這些避難的人中不乏一些傑出的藝術家，關山月就是其中之一。1938年，廣州淪陷，由高劍父創辦的“春睡畫院”不得不解散，畫院中人都各自離散，在日軍不斷侵佔廣東省的過程中，香港、澳門成為這批畫家的容身之地。隨着藝術家向此處不斷聚集，港澳地區的藝術市場也逐漸繁榮起來，就是在這樣一種背景下，關山月開啟了藝術生涯。

作為嶺南畫派第二代最出色的畫家之一的關山月，很多人知道他是因為懸掛於北京人民大會堂的《江山如此多嬌》這幅畫，但其實他成名頗早，出生於1912年的他在抗戰爆發後於嶺南一帶及澳門、香港舉辦多次畫展而廣為人知，彼時他還未滿三十歲。儘管他成名很早，但正式開始學畫卻不算早，關山月原名關元霈，1933年畢業於廣州市立師範學校，1935年才開始跟隨嶺南畫派大家高劍父，進入“春睡畫院”學畫，並改名關山月。1938年，廣州淪陷，關山月與老師失散，為尋找高劍父而奔赴澳門

並跟隨高劍父繼續學畫，而流寓澳門的這一段時間，正是關山月藝術生涯的真正起點。

流寓澳門期間關山月創作的畫作之所以動人，在於畫家本人的經歷，雖然年輕，但關山月卻已經經歷了社會和藝術上的雙重變革：一方面，藝術手法上，師承高劍父的關山月本身就帶着藝術革命的氣息，嶺南畫派主張中西融合、對題材進行拓展，這一主張被關山月所繼承，其作品開始摒棄傳統僅專注於山水花鳥的單調，而展現飛機、大炮等意象，這種對時代的藝術描繪，極具現實主義色彩；另一方面，個人經歷上，關山月的學畫生涯並非一帆風順，廣州淪陷後，關山月“背着一袋炒米過了兩個多月的流浪生活”<sup>1</sup>，輾轉來到澳門尋找老師高劍父，一路上的經歷使得他對現實有了更深入的理解，這些經歷融入其畫作中，使得作品的基調更為宏大，立意更為深刻。

關山月在澳門期間的創作被稱之為“抗戰畫”，而於澳門主辦的第一個個人畫展亦被稱之為“抗戰畫展”。不同於他的老師高劍父，關山月出生的這一年（1912年）正是民國建立的一年，他從出生起就接受新式教育，其作品中天然帶有現代意味。親身經歷了山河破碎的慘狀使得關山月的一腔熱血全都付諸於筆端，“這兩年中我畫了數十幅有關抗戰題材的中國畫……”<sup>2</sup>，甚至關山月選擇離開澳門，也是因

\*張先起：澳門大學澳門研究專業碩士研究生。

為“我離開澳門是下決心回來參加抗戰的，當時具體的想法是希望能跟隨抗戰部隊到前線去寫生，繼續畫我的抗戰畫。”梳理關山月在澳門的這三年的經歷，能夠使我們更為深入地了解，一代名家是如何誕生的。

## 二、尋師

1938年廣州淪陷前，春睡畫院曾遭兩次轟炸而易址，而此時的關山月正跟隨老師高劍父在四會寫生而避過一劫。同年10月，聽聞惠州淪陷的高劍父隻身返回廣州，而緊接着的月底，日軍就進入了廣州，留在四會的關山月等人也就失去了老師的音訊。廣州淪陷，此時老師生死未卜，而緊鄰廣州的四會也不是久留之地，因此關山月同司徒奇、何磊等同門商量連夜趕往開平，希望能夠在那裡打聽到高劍父的下落。關山月的千里尋師之路也由此開始。

開平是司徒奇的老家，關山月、司徒奇與何磊三人到達開平後，得知了高劍父的下落，原來高劍父得知廣州淪陷後，倉惶避難，經順德、江門，到達了澳門。關山月稍作休整後便與兩位同門分別，離開了開平，前往尋找高劍父。值得一提的是，司徒奇和何磊比關山月出發更晚，但兩人卻先行一步到達了澳門，由此可見，關山月尋師一路之艱辛。

關山月先是一路躲避戰火到達香港，然後從香港坐船前往澳門。直到1938年年底，關山月才順利到達澳門，並在普濟禪院內找到高劍父。兩個月的流浪生活為關山月提供了豐富的創作靈感與素材，在接下來的兩年裡，數十幅作品在澳門的這間寺廟內問世，這一時期也是關山月藝術創作生涯的第一個高峰期。

## 三、學畫

關山月在澳門學畫的兩年是廣州學畫生涯的延續，高劍父來到澳門後居於普濟禪院，隨着原來春睡畫院的一批學生相繼來澳，高劍父隨即重開春睡畫院，每週末在普濟禪院講課。

身無分文的關山月被老師安排在了普濟禪院妙香堂東廂暫住，與高劍父住在一起，也因此有了更多機會跟隨老師學畫。

除跟隨高劍父學畫以外，關山月還在此期間為了精進畫技而進行了一系列活動。一方面，在高劍父的幫助下，關山月尋找到了一份在潔芳中學當老師的工作並在復旦中學兼課，兼課期間和嶺南畫派同門畫家李撫虹建立了一個書畫社團，用以討論書畫；另一方面，關山月空餘時間也時常前往寫生，兩年內留下了大量的澳門山水作品，因時常在漁家處寫生，其作品中也有很多與此相關的作品。他也曾回憶道“與窮苦的民眾結交朋友，漁船上的孩子們稱我為契哥、契爺，很歡迎我去畫漁村、漁船和漁民生活速寫，而且還經常留我在船上食飯、談家常，把我當作自家人。晚上我回到普濟禪院，先後創作出《漁民之劫》《三灶島外所見》等抗戰題材的作品”<sup>3</sup>。

除了學習以外，關山月還跟隨老師參加了兩次畫展。1939年6月，關山月來澳門僅半年有餘，高劍父便帶着他的畫作參加了畫展“春睡畫院留澳同人畫展”，儘管不是主角，但是這次畫展影響力巨大，作為配角的關山月亦受到了很大的關注。居於香港的簡又文在參觀過此畫展後於《大風》雜誌發表文章稱“參觀者絡繹於途，擁擠於室，因不收門券，科頭跣足者一體招待，更有好幾家學校的學生列隊而至，益見是會以燕民化和普遍化。不少中西男女人士是特由香港買棹前去參觀者，統計一連五天，入場觀畫者逾萬人，洵是濠江空前之文化盛事，抑亦南國藝壇之盛事也。”<sup>4</sup>由此可見這次畫展的影響之大，關山月也開始嶄露頭角。同年7月，關山月便再一次跟隨老師高劍父來到香港舉辦畫展“春睡畫院十人展”。隨着兩次畫展的展開，跟隨在老師盛名下的關山月也開始積攢經驗，在嶺南一帶亦變得小有名氣。

## 四、辦展

抗戰時期關山月在澳門的時間僅僅不到兩年，而這兩年時間卻對關山月有着不同尋常的

## 文學與藝術

意義。在離開澳門前，除了兩次作為配角參與的畫展，對關山月來說最為重要的就是1940年的那一次個人畫展。如果說兩次參展是預演，那麼個人畫展則是真正的關鍵一戰。

然而當時的關山月並沒有能力來舉辦畫展，儘管在中學兼職，但是收入也僅僅只能填飽肚子而已，而關山月本人在澳門的畫作多為“抗戰畫”，流亡途中見過難民慘狀的關山月不願意將這些畫賣掉換錢，因此個人畫展的資金來源成為了大問題。在此時，普濟禪院的慧因和尚伸出了援手。慧因居於普濟禪院，和關山月一樣隨高劍父學畫，兩人關係十分不錯，知道關山月不願意賣這些畫，便勸他將其他不是抗戰主題的畫作在畫展上賣出去，同時還當擔保人為關山月賒賬裱畫。

1940年1月，關山月終於於澳門濠江中學舉辦了個人首個畫展。這次畫展引起了極大的反響，觀眾絡繹不絕，同年一月底，澳門發行量最大的報紙《華僑報》出版了《關山月個人畫展》特刊，由高劍父題字，司徒奇等人撰文，詳細介紹了關山月及其畫作。展覽反響強烈，關山月的畫也賣得很好，不僅將場地費和所欠的錢給還上了，還留有一些盈餘。

當時在香港編《今日中國》畫報的畫家葉淺予和在《星島日報》做編輯的張光宇在看了澳門報紙的報道後專程前往澳門觀看展覽，並希望關山月到香港再次展出。後來移展香港，《大公報》和《星島日報》都爭相報道，推出特刊，關山月也由此成為了嶺南畫派新一代的代表人物。這些畫之所以能夠得到推崇，在於關山月不僅沒有桎梏於嶺南畫派的主張，還融入了個人的風格與見解，與老派山水花鳥畫相比，關山月的畫有着強烈的現實主義色彩，這種對當時政治社會文化的反映的“新鮮感”和“真實感”是國畫市場缺乏的，自然而然就能夠獲得大眾的共鳴與喜愛。正如關山月自己說的：“誰也不能否認藝術品和文學要正視現實，把握現實，而配合社會與時代的發展。”<sup>5</sup>而他也確實做到了。

## 五、離澳

關山月的成名不僅僅局限於嶺南一帶，畫展中的幾幅精品《漁民之劫》《三灶島外所見》《南瓜》《漁娃》全部被當時蘇聯主辦的“中國美術展覽”選中，送去參展，名聲傳播海外。當時香港的評論家對關山月也是大加讚賞，稱其為“嶺南畫界升起的新星”。

就在關山月聲名鵲起的時候，他卻開始考慮離開澳門了。關山月離開澳門的原因他自己有說到，“我離開澳門是下決心回來參加抗戰的，當時具體的想法是希望能跟隨抗戰部隊到前線去寫生，繼續畫我的抗戰畫。”<sup>6</sup>事實也確實如此，關山月離開澳門後便前往韶關，希望在那裡為駐守的國民黨軍隊畫戰地寫生，並且在韶關舉辦了一場“抗戰畫展”，以一個文弱書生之軀希望能做些甚麼。然而高劍父卻不怎麼同意關山月的決定，覺得澳門在兵荒馬亂之下能夠維持平靜，一個安定的環境對畫藝的進步來說是十分重要的。

然而1940年春，關山月還是在慧因的勸說下下定決心離開澳門，高劍父也沒有挽留，只是送了他一幅字：“在山泉水清，出山泉水濁”，希望他不忘初心。此時的廣東省已經處於重重的包圍之下，關山月離開澳門的路途暴露於重重險阻之下。關山月先是來到香港，而此時的香港已經處於日軍的封鎖之下，前往韶關的陸路海路均不通，無奈關山月只能選擇偷渡的方式突破封鎖前往韶關。到達韶關後已然身無分文的關山月的希望卻撲了個空，當時駐守韶關的國民黨覺得戰地寫生是不需要的，“國民黨不需要甚麼戰地寫生”<sup>7</sup>，報國無門的關山月決定往西北去，之後，便是另外一個故事了。

## 六、結語

從1938年年底到1940年春，關山月抗戰時期在澳門停留的時間不足三年，但這段時間卻是關山月個人藝術歷程中的第一個創作高峰。“三年笛裡關山月，萬國兵前草木風”是

關山月三年澳門生活的寫照，儘管身處中立區而能夠遠離戰場，但關山月卻時時刻刻關注着抗戰形勢，這些情緒十分飽滿地體現在他的畫作中。

無論是《從城市撤退》還是《中山難民》抑或是《三灶島外所見》，這些畫被稱之為“抗戰畫”並不是沒有原因的：一方面展現在畫作中的意象是典型的嶺南畫派風格，戰鬥機等現代的事物出現在畫中，加上鮮明的色彩對比，使得這些作品極具感染力；另一方面，彼時像關山月一般，如此大規模描繪抗戰，關注現實社會的畫家，在強調中西融合的嶺南畫派中都不多見，更不用說其他更為崇古的畫派了。由“抗戰畫”到“抗戰畫展”，關山月的作品中一直承載着時代的厚重感，這些畫真正稱得上“為國難寫真”。

關山月在《從城市撤退》這幅畫上題寫了一篇長跋：“民國二十七年十月二十一日廣州淪陷於倭寇，余從綏江出走，歷時四十天，步行近千里，始由廣州灣抵港，輾轉來澳，當時途中避寇之苦，凡所遇所見所聞所感，無不悲慘絕倫，能僥倖逃亡者似為大幸，但身世飄零，都無歸宿，不知何去何從。且其中有老有幼有殘疾有懷妊者，狼狽情形不言而喻。幸廣東無大嚴寒，天氣尚佳，不致如北方之冰天雪地，若為北方難者，其苦況更不可言狀。余不敏，愧乏燕許大手筆，舉倭寇之禍筆之書，以昭示來茲，毋忘國恥！聊以斯畫紀其事，惟恐表現手腕不足，貽笑大雅耳。”<sup>8</sup>澳門雖小，但關山月的畫作卻沒有偏居一隅之感，反而很大氣，早年的創作雖然存在瑕疵，但筆端流露的真情實感卻是多少畫人需要學習與反思之處。澳門為關山月藝術大師的生涯提供了一個“粉墨登場”的舞台，而他也將自己的藝術成果貢獻給了澳門，為澳門這個南方邊陲小城的藝術史添上了濃墨重彩的一筆。

註釋：

1. 關山月：《我與國畫》，黃小庚編：《關山月論畫》，鄭州：河南美術出版社，1996年，第70頁。
2. 關山月：《我與國畫》，黃小庚編：《關山月論畫》，鄭州：河南美術出版社，1996年，第70頁。
3. 陳繼春：《澳門與嶺南畫派》，澳門：澳門基金會，2013年，第48-49頁。
4. 簡又文：《濠江讀畫記》，《大風》（香港）1939年第41期。
5. 關山月：《我與國畫》，黃小庚編：《關山月論畫》，鄭州：河南美術出版社，1996年，第74頁。
6. 關山月：《我所走過的藝術道路》，黃小庚編：《關山月論畫》，鄭州：河南美術出版社，1996年，第52頁。
7. 關山月：《我與國畫》，黃小庚編：《關山月論畫》，鄭州：河南美術出版社，1996年，第73頁。此句為關山月回憶中在韶關遇到的畫家黎冰鴻所說。
8. 關山月：《從城市撤退》，此畫作於民國二十八年，即1939年。









ISSN 0872-4407



9 770872 440006