

中文版第一百一十期  
二零二零年



澳門文化遺產相關研究綜述

青洲島物業變遷史實

玄天上帝信仰源流略述

北朝漢族大族婚姻形態的歷史考察





三以浪中散  
現九天雲外鳳  
呈祥狀元二宮  
道金榜直到皇



瑞雲熊  
白出學士蘇冲天  
吳學士全在山  
章子清之作





十載攻書苦學  
豈要知富貴在  
文章盤頸湧出  
千心動丹桂昇  
時美里天偶也





## 《文化雜誌》中文版

2020年·第110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

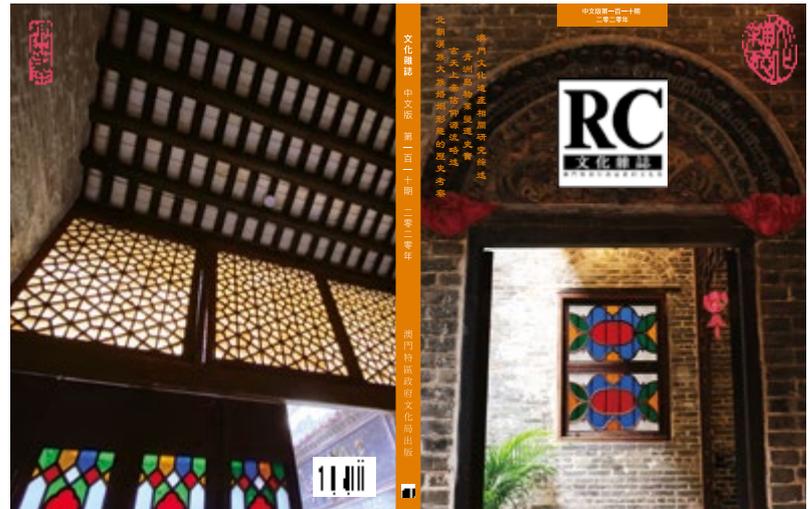
澳門華輝印刷有限公司

### 國際刊號

ISSN 0872-4407

### 定價

澳門幣 150元



本期封面及封底攝於澳門世界文化遺產歷史城區內的盧家大屋。盧家大屋是澳門著名華商盧華詔家族的故居，屋內的滿洲窗、蠔殼窗、灰塑等裝飾是澳門中西方建築藝術合璧的代表。2020年是澳門申遺成功十五週年，本刊特設文化遺產欄目，供學者探討近年澳門文化遺產的保護、史料發掘與發展。



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，選購兩種文本的《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110期

## 目錄



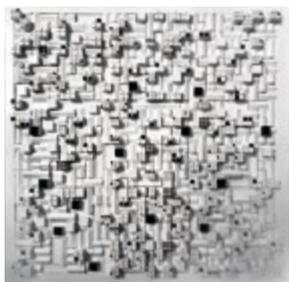
- 文化遺產** 006 澳門文化遺產相關研究綜述（2005—2020）  
劉嘯虎  
018 青洲島物業變遷史實  
李業飛  
042 鄭觀應澳門住宅“新村尾鄭慎餘堂”考析  
黃文輝



- 天地玄黃** 056 玄天上帝信仰源流略述  
呂宗力  
072 九品往生與九品官人  
姜霄



- 歷史考察** 082 從出土冠、冠飾看新羅與中國、百濟官品冠服制之關係：  
東亞視角下的百濟官品冠服制（三）  
戴衛紅  
106 北朝漢族大族婚姻形態的歷史考察  
張雲華



- 南國人文** 128 中國古代文人筆下的嶺南疍民形象  
詹堅固  
140 澳門三盞燈東南亞華僑聚落探研  
劉漫娜
- 傳教佈道** 144 明末清初進入江南地區的耶穌會士（下）  
——“適應策略”在江南地區的實踐與認同  
趙殿紅、趙龍  
156 感應、報應與賞罰：明清中西有關善惡報應的對話  
肖清和
- 文學與藝術** 176 石延年“詩豪”之得名及其詩歌的傳播軌跡  
陳超敏  
184 善意“再設計”——疫情之下的深思  
韓緒、孫菱

## 澳門文化遺產相關研究綜述 (2005—2020)

劉嘯虎\*

**摘要** 澳門歷史城區於2005年被列入《世界文化遺產目錄》以來，澳門文化遺產的相關研究蓬勃開展，取得了豐碩的成果。本文從澳門城市的形成與發展、澳門歷史城區的規劃保護與活化、澳門非物質文化遺產的探索以及澳門文化遺產資源的旅遊開發等方面對2005至2020年的澳門文化遺產相關研究成果進行了梳理與總結，指出若將澳門非物質文化遺產的探索與澳門歷史城區研究、文化遺產資源的旅遊開發研究等相結合，並着眼於粵港澳大灣區的文化共融，則未來澳門文化遺產相關研究無疑有更為廣闊的前景。

**關鍵詞** 澳門；歷史城區；文化遺產；非物質文化遺產

澳門歷史城區於2005年根據文化遺產遴選標準C(ii)(iii)(iv)(vi)被列入《世界文化遺產目錄》。澳門歷史城區保存了澳門四百多年中西文化交流的歷史精髓。它是中國境內現存年代最遠、規模最大、保存最完整和最集中，以西式建築為主、中西式建築互相輝映的歷史城區；是西方宗教文化在中國和遠東地區傳播歷史重要的見證；更是四百多年來中西文化交流互補、多元共存的結晶。<sup>1</sup> 成功入遺給澳門帶來了積極的影響，<sup>2</sup> 澳門文化遺產的相關研究隨即蓬勃開展，<sup>3</sup> 多年來取得了豐碩的成果。本文對2005至2020年的相關研究成果略作梳理，嘗試進行綜述。

### 一、澳門城市的形成與發展

對於澳門城市形成史的研究，多年來一直相當豐富。如湯開建以明代為限，利用現存的中葡文獻和歷史繪圖考證了澳門早期城市的發展與建設。<sup>4</sup> 羅蘇文將澳門置於同期東亞、東南亞通商港口演變中考察，側重於探討澳門自開埠到近代首批五口通商的290年間(1553—1842年)，從傳統商埠到近代城市的轉型對中

國近代城市化啟動的獨特影響。其指出，澳門是東亞地區拓展國際貿易的先行港、東亞傳播近代歐洲文化的重要窗口和華葡共處分治行政管理模式的嘗試。<sup>5</sup> 楊仁飛則以作為移民城市的澳門為例，指出平民階層成員的來源動態，而一個流動性強、商業繁榮的城市往往為社會成員改變身份與社會地位提供了某種動力和機會，社會群體之間的流動反過來也促使這個社會充滿了活力。<sup>6</sup> 張廷茂利用近年刊佈的葡萄牙國家檔案館所藏中葡兩個語種的清代澳門文書，結合其他中外文史料，探討了乾嘉道三朝澳門城區華人居住的分佈特點。其認為，隨着華人人數的增長，澳門城內形成了華洋雜居的總體格局；在此基礎上形成了華人相對聚居的街區；與此同時，華人逐步深入到葡人聚居區，使得雜居的程度進一步加深；以生存方式上的相互依存關係為基礎，城內的華洋社區實現了有序的組合，奠定了澳門歷史城區的基本結構。<sup>7</sup>

莫小也指出，澳門作為近代史上中西交往的重要海港城市，是創作地志畫的重鎮之一，畫家筆下的澳門城市景觀與建築作品客觀描述了城市的變遷，是攝影時代前的珍貴文獻。其依據地志畫所見，闡述了漫長的四百餘年中澳門城市與建築從自由發展逐漸走向有規劃的建設過程，以及它所經歷的以東方建築為主向西

\*劉嘯虎，歷史學博士，湘潭大學碧泉書院哲學與歷史文化學院講師，主要從事中外關係史、海洋史等研究。

洋建築過渡、再到東西方建築樣式相互融合的過程。<sup>8</sup> 郭聲波、郭姝伶則指出澳葡當局藉1840年鴉片戰爭後中國國勢衰微之機，逐步向澳門城外擴張，突破了維持幾百年的葡城界限。界牆以北的大片農田與村落被逐步佔領，且澳葡當局進行大規模的建設。其中最為重要的是馬路修建，它將澳門半島北部的華人村落聯繫了起來。如此一方面強化了澳門老城區與關閩外中國大陸的陸路聯繫，另一方面也為澳葡當局以後強行徵用華人村落的土地、實現殖民統治創造了條件。<sup>9</sup> 曾金蓮同樣指出，鴉片戰爭前葡人在澳門居住的地界和城界基本重合，即三巴門城牆；但鴉片戰爭後，尤其是澳督亞馬留施行一系列殖民政策後，葡方開始宣稱葡人在澳居住地界應至蓮花莖關閘門；葡人逐步在三巴門外關閘內華人村落開闢道路、設立路燈、徵收稅賦等，由此拉開了澳門城市近代化的序幕。其透過分析中葡雙方1863年地界之爭，探究了中方官員郭高燾及法國旅行家眼中的澳門城內外風貌，以及澳葡政府施政過程，並深入研究了澳門城市邁向近代化背後的政治因素。<sup>10</sup>

多有學者從細部入手，對澳門城市的發展形成進行縝密的研究。如吳玉嫻對澳門的重要風景區南灣進行考察，認為1760年清政府頒佈的“澳門住冬”政策令南灣呈現出不一樣的風景：歐洲人湧入澳門居住，直接促進了南灣發展，催生了澳門近代酒店業和房地產行業，也促進了澳門近代旅遊業興起，並推動澳門近代城市的發展。<sup>11</sup> 郭聲波、許燕強調城市綠化是近代澳門走上城市現代化道路的一項重要內容，而近代澳葡當局較為重視城市的綠化建設與管理，特別是十九世紀末的20年間的綠化成果基本上奠定了現今澳門的城市生態基礎。<sup>12</sup> 吳宏岐、趙超透過探討大三巴墳場與澳門天主教徒墓葬方式的轉變、聖味基墳場與澳門天主教徒公墓空間格局的改變、澳門天主教徒公墓的管理經營制度完善等問題，深入研究了十九世紀澳門葡人天主教徒公墓的形成與演變歷史，認為其推動了澳門城外華人聚居區公共墓地的建設，對加快澳門郊區城市化、完善城市管理



圖 1. 玫瑰聖母堂（圖片由編輯部提供）

制度具有促進作用。<sup>13</sup> 譚樹林則對澳門基督教墳場進行了研究。<sup>14</sup> 關俊雄對澳門城市史上三巴門的歷史沿革及位置<sup>15</sup>、“市集”（Bazar）這一地域分區的興廢變化<sup>16</sup>等問題進行了詳盡的考證。更多有學者從藝術風格等角度出發，運用各種手段，對聖保祿教堂等中西古蹟進行全方位的分析。<sup>17</sup> 顧躍則基於澳門近代中西文化首次大規模“融合與碰撞”的歷史階段，以澳門寺廟教堂的雕刻工藝風格流變與美學精神作微觀考察，探討了雕刻工藝作為澳門人的一種經濟生活方式和文化現象的產生、發展和演變的動力和機制，進而挖掘其作為澳門居民生活方式背後的文化深層含義。<sup>18</sup> 對於盧九、鄭觀應等澳門近代華商家族與澳門城市發展變化的關係，以及相關澳門城市建築遺產的保護，同樣多有學者關注。如葉農指出，透過盧九開發沙崗地

## 文化遺產

區和“盧九街”的開闢，可以從一個側面反映澳門華商及澳門近代城市發展史。<sup>19</sup>林廣志等更對以盧九家族為代表的華商在澳門經濟發展、城市建設等方面所扮演的重要角色予以高度評價。<sup>20</sup>鄭觀應與澳門歷史城區的淵源同樣有研究涉及。<sup>21</sup>

### 二、澳門歷史城區的規劃、保護與活化

自澳門歷史城區入遺以來，從建築學與城市規劃等角度進行的研究已然蔚為大觀。童喬慧等在入遺前後即對澳門城市景觀的傳統特色進行了研究，並試圖總結澳門城市規劃與建設的規律及其特徵。<sup>22</sup>張碩、朱宏宇嘗試梳理澳門軍事建築的起源和發展，以此揭示早期中西方文化在交流、碰撞中對澳門軍事建築變遷的影響；並基於文化線路理論，進一步闡釋了澳門軍事建築的一體化屬性和特殊品質。<sup>23</sup>許政通過梳理澳門文化遺產保護從單體建築到整座城市逐步深化的過程，提出澳門城市與建築呈現的是一種文化共時結構，一種無勝無敗、無強無弱、共存互補的文化生態景觀。<sup>24</sup>封晨等認為澳門半島的城市建設既受制於複雜的地理環境，也受到不同時期城市規劃設計理念與手法的影響，以致形成今日獨特的“拼貼”式的街網結構和城市形態。其分析了澳門半島城市形態的歷史演變特點，通過對比十九世紀以來至今四個歷史時期澳門半島的城市變化，揭示了不斷變化的空間結構與城市中心遷移的關係。<sup>25</sup>

吳堯強調澳門有獨特的文化背景，在此影響下形成了其獨特的城市形態，這種形態既體現出歐洲中世紀城市的傳統，也反映出中國固有的城市格局；在這些形式下面，蘊藏着較深的涵義，體現出特定歷史時期人類價值及其表現手法在建築學或技術領域不朽的藝術創造。<sup>26</sup>許政、陳澤成便是以澳門天主教堂為研究對象，探索原本在時間、空間和性質上差異極大的兩種文明之間如何和諧共存。他們發現，澳門教堂既是東方建築，又是西方建築，既滿懷必不可免的“出世”情結，也擁有無法超脫的“人間”關懷。<sup>27</sup>林超慧則指出澳門道教建築集各

家之長，獨具一格，是嶺南多元與創新的建築審美特徵的傳承；現存澳門道觀以小規模為主，少單一民系風格，多混搭模式，與中原官式宗教建築風格迥異；民系文化混合、中西文化混合、宗教文化混合，成為澳門道教建築審美的最大亮點。<sup>28</sup>吳堯、樊飛豪（Francisco Vizeu Pinheiro）也認為澳門建築遺產中具有多重文化特徵，包涵文化的移植性、文化的多元性和文化的越規性，這些特色文化特徵是澳門建築遺產獨特性和吸引力的源泉，並賦予澳門獨特的城市意象，形成澳門城市的“精神”。而恢復城市建築歷史與文化的記憶原形，可以使澳門城市發展獲得具有歷史性的靈感記憶的新空間。<sup>29</sup>

王維仁認為像中世紀歐洲的城市一樣，澳門的城市結構是沿着山脊線，由一系列廣場、教堂、街道等城市空間組成的有機形態。在這個由葡萄牙人發展出的街道結構內部，其實又交織了另一組由華人居住的“圍”“里”與“巷”所組成的城市肌理。<sup>30</sup>趙冰也對澳門城市族群的更迭及城市空間營造進行了分析研究。<sup>31</sup>趙淑紅等同樣從空間、界面兩個角度對澳門近代中西獨立住宅折衷形態進行平行解讀，在此基礎上通過衍化路徑與結果異同比較，試圖明晰多民族共處中不同族群對自身建築文化調適方式及對他文化選擇的態度。<sup>32</sup>

但趙淑紅同時認為，長期以來人們對待澳門“漠視與極端肯定”的兩種態度直接影響到人們審視澳門建築的方式，從初期的乏人問津到現在對東西交融建築形式的過分強調，這個過程中被忽略掉的是建築作為一種社會現象所具有的一般發展規律。所以其對澳門建築400年的發展做了整體性的考察，試圖為澳門建築研究提供一種歷史的深度，而不僅停留在對中西融合建築形式的過分強調上。<sup>33</sup>趙淑紅進一步指出，作為“早發型”近代城市，澳門城市建設軌跡與內地近代城市有着本質的不同。所以其又對澳門400年城市建設的思想進行了梳理與分析，試圖解讀澳門獨特城市空間形態與其歷史發展動因之間的關聯。<sup>34</sup>



圖 2. 大堂（圖片由編輯部提供）

從文化遺產保護與開發角度進行的研究，同樣非常豐富。如呂澤強透過文獻挖掘，對二十世紀初期澳葡政府的遺產保護作出了研究，並探究了遺產保護意識在澳門的起源。透過分析葡萄牙本國二十世紀初的遺產保護政策，對澳門聖保祿遺址的保護、1953年建築遺產的評定、審美委員會的性質作考證，其呈現出澳門在未具有遺產保護法及保護名單之前澳葡政府的建築遺產保護情況。<sup>35</sup> 希拉里·杜·克勞斯梳理了澳門文化遺產保護工作的簡史，以案例形式介紹了澳門古建築的適度再利用，並希望未來澳門文化遺產管理工作有更多的社會和私營部門利益相關者加入。<sup>36</sup> 朱蓉着眼於城市文化遺產保護中的公眾教育，其高度評價澳門“文物大使計劃”，認為該計劃向以中學生為主的青少年推廣認識文化遺產，以此提高城市公眾的文物保護意識，使文物保護工作由政府單向倡導和管理轉化為全民支持參與的雙向互動新模式。<sup>37</sup>

翁錦程總結了泰國素可泰歷史遺址公園和我國澳門歷史街區文化遺產保護的經驗，包括：政府有意識的宣傳歷史文化遺產保護意義，組織和引導公眾參與到保護工作中；採用原始的修復工藝對歷史文化遺產進行必要的修復；延續歷史文化遺產的功能，使之能夠繼續為社會服務等。<sup>38</sup> 童喬慧、衛薇更以澳門城市遺產資源的特殊性以及數字化信息與處理技術為基礎，從資源數據庫的建立、數字化保護策略的構架以及保護與管理標準三個方面探索澳門數字化遺產保護模式的建立。<sup>39</sup> 吳昊天則以澳門建築遺產為研究對象，在資本循環理論的視角下，從遊客的綜合感知入手，通過文本挖掘技術獲取澳門建築遺產相關的感知數據，對建築遺產保護問題進行研究與探討。其指出，澳門建築遺產保護應採取結合現代科技、增強建築遺產文創功能，注重教育與傳播功能，加強博彩業相關歷史建築的保護，利用政策優勢等對策。<sup>40</sup>

## 文化遺產



圖 3. 市政署大樓花園（圖片由編輯部提供）

就案例而言，吳堯、溫豔瓊從保護鄭家大屋“原真性”的爭論入手，通過對鄭家大屋歷史背景分析、現場調研、比較相類似設施，分析修復過程中各種有利與不利因素，在充分考慮區域內相關要素基礎上，設立修改基本原則，為進行“原真性”研究以及遺產可持續保護與發展提供了借鑑。<sup>41</sup> 朱蓉評介了澳門歷史城區廣場的改造案例，並對城市歷史中心公共空間整治與再利用設計策略進行了分析探討。<sup>42</sup> 葉安琪、柳肅通過對澳門歷史城區公共空間的實地調研，總結出應增補地塊，擴充歷史城區。<sup>43</sup> 樊飛豪更對城市修復的澳門模式（MMUR）在近二十年中做出的貢獻進行了總結，即：基於當地傳統與記憶，改善了衰敗的地區，為市民和遊客創造出宜人的步行街道，採用環境友好型材料，並加入自然景觀；廣場修復項目為周

圍建築創造出一種有益的連鎖反應，導致其商業價值的提升，凸顯了其在城市中的重要地位；加強當地文化可識別性與記憶，促進歷史遺產的可持續性，保持了傳統的活躍性。<sup>44</sup> 唐曄則結合澳門建築文化遺產保護的獨特性，通過個案對澳門建築遺產保護與活化進行分析，總結其運用“微循環、漸進式”的再生實施模式，在傳承文化方面所起到的推動作用。<sup>45</sup>

蘇建明指出，由於近年澳門城市的急速發展，涉及城市特色建築保護的社會議題相繼出現，一些議題發酵成爭議；而作為居中角色的政府，應明晰或推演其在當中採取不同決策的效果，探索兼顧較全面、綜合及平衡解決爭議問題的決策路徑。<sup>46</sup> 鄭劍藝、吳波分析對比了澳門各片區在入遺前後地塊規劃批示、平面格局等變化，分別揭示了這些片區在後世遺時代的城市形態特徵。他們發現，在世遺保護和土地資源稀缺條件下，政府通過否定已有城市規劃尋求新的城市空間生產力，實現了城市空間轉型；但這種無規劃下的城市空間重塑所造成的城市兩面性矛盾，也損害了世界文化遺產和世遺城市的整體保護和可持續發展。<sup>47</sup> 鄭劍藝進而從後世遺時代澳門文化遺產保護中的文化內涵擴展、保護開發博弈等方面進行解析，認為後世遺時代的文化建構推動了澳門城市轉型和經濟發展，文化遺產保護在城市開發建設中具有強制約束力；但由於缺乏相關技術支撐和多部門合作，往往引起爭議。其由此提出以城鎮景觀管理單元作為解決發展和保護困境的一種規劃技術。<sup>48</sup> 陳宜瑜、張琦也結合澳門文化遺產中建築遺產的四種類型，從宏觀政策層面和具體的保護措施實施層面，總結了澳門在面臨城市經濟高速發展與城市高人口密度的壓力下建築遺產保護的成功經驗，並探索了澳門建築遺產保護過程中仍有待完善與解決的問題。<sup>49</sup>

澳門《城市規劃法》《文化遺產保護法》等一系列法令的頒佈，為解決上述問題提供了契機。如張鵲橋對澳門文物保護工作、澳門歷史城區申遺工作進行了全面回顧，對澳門《文化遺產保護法》進行了全方位的詳細闡述。<sup>50</sup>



圖 4. 大堂巷七號住宅（圖片由編輯部提供）

郭旃指出澳門世界遺產的特點主要是港口城市與中西文化的交融。保護好澳門歷史城區這一世界遺產，並使之與澳門整體發展相協調的要點，在於確保這兩大特徵的存續和傳承；澳門《城市規劃法》的頒佈實施，為上述保護和協調工作提供了基礎和保障；而具體實施則要特別關注一些節點、要素和相互的關聯。<sup>51</sup>張松、鎮雪鋒以歷史性城市景觀保護的基本理念，從遺產保護規劃、景觀管理制度等方面，探討了整體性保護澳門歷史性城市景觀的規劃策略和設計引導方法。<sup>52</sup>張昱總結，通過法律法規的引導，澳門的文化遺產保護之路在各個方面都探索出了豐富的成果：其一，平衡文化遺產產權的多元主體利益，實現與保護惠及者之間的共贏；其二，注重城區環境融合，文化遺產保護與城市規劃形成可持續發展的共同體；其三，培養文化遺產保護意識，吸引更多的社會資源；其四，強化“跨界合作”，推動文化遺產保護的活態化發展。而這同樣是未來澳門文化遺產保護繼續向前發展的核心維度。<sup>53</sup>

事實上，澳門的文化遺產不止於歷史城區。樊飛豪、伊恩·卓別林等就曾提出，將“澳門歷史城區”作為世界文化遺產的名稱，忽視了葡萄牙與中國航海史的實證對澳門的經濟、社會、文化發展的重要性及其對人類共同遺產所作出的貢獻。<sup>54</sup>而2010年聯合國教科文組織“世界記憶工程”亞太地區委員會在澳門召開第四屆全體會議，澳門《天主教澳門教區檔案文獻（十六至十九世紀）》入選亞太地區《世界記憶名錄》。黃長著對此次申遺成功表示熱烈祝賀，對這一文獻遺產的價值予以極大的肯定，呼籲學術界和公眾對這一珍貴文獻進行充分的利用，並逐步進行數字化。<sup>55</sup>楊開荊更提出應將相關問題概括“澳門文獻研究”，從而讓資源得到廣泛利用，推動澳門學的發展。<sup>56</sup>楊開荊又從歷史遺產重要價值的角度，探討以現代化技術建立“澳門記憶”項目的模式，對澳門歷史遺產資源進行數字化整理，通過訂定適用的數據及標準，以科學的手段管理、發佈和傳承、保護和利用，與市民共同創造文化價值，從而增強大眾對自身文化的認知和認同。<sup>57</sup>



圖 5. 伯多祿五世劇院 (圖片由編輯部提供)

### 三、澳門非物質文化遺產的探索

澳門還擁有獨特的非物質文化遺產。陳國成較早呼籲重視澳門非物質文化遺產的保護與開發。<sup>58</sup> 傅玉蘭指出朱大仙水面醮包含了儀式和節慶的內涵，代表了澳門漁民群體獨特的生活方式和信仰。<sup>59</sup> 鄭焯明、陳德好等指出澳門朱大仙信仰在社會轉型中面臨消亡的危機，呼籲政府、社會、民間應對這項非物質文化遺產的保護工作給以重視和支持。<sup>60</sup> 顏剛威、崔亞娟則通過文獻回顧以及訪談活動參與者，分析了澳門地區每年農曆四月初八魚行醉龍節的歷史背景、意義及其對澳門人民的心理影響。<sup>61</sup> 陳學霖則對澳門的哪吒信俗及相關民間信仰進行了研究。<sup>62</sup>

黃潔嫻關注澳門傳統木船，認為澳門傳統上以漁船建造為主，工藝傳承源自廣東沿海地區傳統造船工藝，因此建造風格明顯保留着“廣船”的特徵。其指出，澳門是目前中國少數仍

可找到傳統造船工匠建造木船的地區之一，其建造工藝不單是澳門地區珍貴的海上文化遺產，亦是廣東幾千年造船工藝的承傳。<sup>63</sup> 王錦瑩更指出 2005 年成功申報世界遺產後，澳門致力於保護物質文化遺產，而非物質文化遺產作為城市靈魂的重要組成部分並未受到同樣的關注度；澳門造船工藝作為非物質文化遺產之承傳對象，應針對其歷史背景、社會地位及保護方式作出探討及研究，期望從物質遺產的保護過程中，兼顧非物質文化遺產的保護工作。該研究同時指出，保護非物質文化遺產的手法亦值得探索，以標本形式的承傳方式會令保護對象損失原有的價值，未必符合可持續發展原則。<sup>64</sup>

另有學者將目光投向了澳門傳統的工業遺址。如袁柳軍、孫瑱以澳門益隆炮竹廠的文化再生改造為樣本，強調在產業遺產保護過程中保護與再生的緊密關係，並從城市肌理的重構、社會機能的再生、集體記憶的活化三方面，探

## 文化遺產

討傳統產業遺址文化再生的可行性策略以及具體做法。<sup>65</sup>朱蓉、吳堯同樣以益隆炮竹廠作為案例，從文化旅遊發展方向，提出工廠舊址以及景觀環境保護性改造的綜合性策略。<sup>66</sup>而近期這一問題的討論更為深入。如宋永志、陳琳指出澳門雖然未出台具體有關民間信仰管理的制度或條例，但將民間信仰及其廟宇作為（物質和非物質）文化遺產來進行管理，受到《文化遺產保護法》的保護，突出了民間信仰及其廟宇的文化屬性，從而將民間信仰的宗教色彩大大降低。<sup>67</sup>裴齊容、王忠則通過解析媽祖信俗在澳門的呈現，論述當今時代文化背景下其融入文化旅遊、城市治理策略的價值重構，提出澳門媽祖信俗的文化景觀發展應兼顧傳統與現代，要區分文化景觀的建構層次，同時結合地理與人文因素，構建“文化景觀圈”；又要以創意生活為導向，從而在傳遞媽祖信俗內涵精神的同時，促進澳門媽祖信俗的傳承與傳播，讓這一文化景觀既具有信俗本身的價值精神，又具有澳門海洋人文歷史的文化象徵意義。<sup>68</sup>

#### 四、澳門文化遺產資源的旅遊開發

澳門文化遺產資源的旅遊開發，同樣是學界研究的熱點問題。袁俊、張萌對照生態旅遊的發展理念和發展經驗，認為澳門歷史城區遺產旅遊發展在利益相關者利益協調、旅遊環境容量控制、旅遊服務設施規劃和遺產旅遊管理等方面還存在諸多不完善的地方，需要建立權威、高效率的“澳門文化遺產委員會”，有針對性地採取行之有效的措施，以促進澳門遺產旅遊的可持續發展。<sup>69</sup>李璽、毛蕾借助問卷調查並輔以參與式隱匿觀察的方式研究了訪澳遊客對文化遺產旅遊的感知。調查發現，世遺旅遊整體知名度較高，但遊客感知的差異性較大；澳門世界文化遺產的類型集中度高，但單個景點的亮點不突出；澳門世界文化遺產的需求差異度高，遺產旅遊產品的層次性不強；澳門世界文化遺產的體驗滿意度不高，配套服務及設施亟待完善。該研究認為，澳門在世遺旅遊深度開發方面應該遵循“分區發展、以點帶面、精品領先”的發展原則，並且在發展思路、運

營模式、配套服務及設施以及產品體系方面實施策略創新。<sup>70</sup>

徐磊青等以遊人分佈的視角展開調研，通過研究找到澳門歷史城區活化的重要依據：遊人分佈的兩個重要影響因素，並以此因素為活化規劃的依據，規劃推出兩個高等級的大型旅遊項目，作為澳門歷史城區的發展策略，並認為這是政治經濟和社會的阻力最低方案。<sup>71</sup>王忠、吳昊天則認為體驗經濟理論對澳門的非物質文化遺產保護和旅遊開發具有重要啟發意義。其具體建議為：做好產品設計，深度挖掘整合，融入科技元素；搞好創意傳播，找準溝通元，提升遊客體驗度；加大人才培養，開設專業課程，鼓勵本地居民參與。<sup>72</sup>王心等通過問卷調查的方式研究了赴澳文化遺產旅遊者的旅遊動機、感知價值和目的地忠誠度，發現文化遺產旅遊動機正向影響感知價值，進而正向影響遊客對目的地的忠誠度。為此，其提出了有關澳門文化遺產旅遊可持續發展的相應建議：採取有效措施了解旅遊者動機並實施有效的目的地營銷策略，提升價值感知因素對旅遊者忠誠度的影響力，找出澳門文化遺產旅遊今後努力的重點和方向，為澳門旅遊業如何利用文化遺產資源、為澳門的文化旅遊資源形成強大的旅遊吸引力和競爭力提供借鑑，從而推動澳門旅遊業多元化可持續發展。<sup>73</sup>

曾韜、李璽以旅遊體驗的象徵價值觀點為基礎，結合休閒維度，設計旅遊休閒體驗質量量表，通過問卷調查的方法調研澳門旅遊體驗元素與旅遊休閒體驗質量。分析結果顯示，基於體驗特徵的遊客類型與旅遊休閒體驗質量類型存在顯著相關，其中遺產觀光型和情感滿足感、自我與人際提升感、低質量體驗感的關係較密切。基於分析結果，其推導出的結論則包括澳門核心體驗元素文化遺產存在資源異質性強與產品顯像化弱、規劃碎片化明顯的矛盾。該研究因而提出，澳門旅遊業已進入較成熟的階段，實現了多元化的轉型，但仍存在部分問題需要進一步優化，應確立適度超前的旅遊發展戰略。<sup>74</sup>

## 文化遺產

另外，也有學者從旅遊開發的角度就澳門博彩業與文化遺產的關係進行了研究。如唐娟認為澳門博彩業的繁榮反襯出區域經濟過於單一化發展帶來的隱患，以及基於文化內涵的旅遊開發力度不夠從而影響區域文化品位提升的弊端。該研究呼籲對澳門現有形象進行優化，進一步開發澳門文化遺產資源，彰顯沉寂中的澳門文化旅遊，以夯實文化基礎、多元化格局提升市場的吸引力作為澳門旅遊形象優化的方向。<sup>75</sup> 羅浩等同樣發現澳門旅遊業結構過於單一，不利於旅遊業與整體經濟的持續健康發展，亟需轉型；而作為東西方文化交匯的世界文化遺產地，且擁有多項世界非物質文化遺產，澳門發展文化旅遊有着得天獨厚的優勢。其指出澳門旅遊業轉型可以文化旅遊為突破口，以博彩旅遊帶動文化旅遊，使二者成為澳門旅遊業持續健康發展的雙翼。<sup>76</sup> 鄭婉卿、黎熙元依據對廣東居民的問卷調查資料，就廣東居民對澳門文化和博彩兩種旅遊資源的認知、旅遊興趣及旅遊項目選擇等方面進行了分析，發現廣東居民對澳門旅遊資源的認知主要集中於博彩方面，參加的項目也主要是與博彩業相關的項目；對澳門的文化資源認知不足，很少實際上選擇和參與文化旅遊項目。<sup>77</sup>

如何推動澳門旅遊的多元化發展，讓澳門文化遺產資源真正能助力於澳門旅遊發展，仍是學界持續研究的問題。如黃梓銜以城市意象理論作為理論工具，進行了澳門街道的文化遺產現狀分析；同時利用街道環境意象理論要素，以案例的“懷舊旅遊”標誌以及路徑要素作為出發點，進行了街道“懷舊旅遊模式”建設可能性探討。其以案例的分析結果為依據，以政府、遊客以及當地居民三個群體作為對象，討論並總結了“懷舊旅遊”模式在澳門地區文化遺產保護過程中的實踐性意義、問題以及未來發展的方向。<sup>78</sup>

## 五、餘論

2005 至 2020 年，澳門文化遺產相關研究蓬勃開展，在澳門城市的形成與發展、澳門

歷史城區的規劃保護與活化、澳門非物質文化遺產的探索以及澳門文化遺產資源的旅遊開發等方面都取得了相當豐富的成果。澳門文化遺產相關研究更有着廣闊的前景。如澳門非物質文化遺產的探索，未來即應有較大拓展空間。截至 2020 年 6 月，澳門共有 70 個項目列入非物質文化遺產清單，12 個項目列入《非物質文化遺產名錄》，八個項目列入國家級非遺名錄。<sup>79</sup> 其中除魚行醉龍節、媽祖信俗及哪吒信俗等項目外，其他澳門非遺項目尚有待學界進行深入研究。而且澳門非遺項目的研究若與澳門歷史城區研究、文化遺產資源的旅遊開發研究相結合，則更可擴展澳門研究的整體維度。更重要的則如楊開荊所強調，隨着國家提出“粵港澳大灣區”深化合作的理念，粵港澳在商貿和服務互聯相通的同時，也需要構築大灣區的多元文化圈和文化交流體系。而澳門正應在其中發揮至關重要的作用。粵港澳大灣區文化共融，尤其通過合作挖掘共同的歷史資源，增進相互了解，達至彼此尊重，則必將減少因為文化差異而引起的沖突，從而共建大灣區宜居城市。<sup>80</sup> 相信這也正是澳門文化遺產相關研究宏大的未來。

### 註釋：

1. 澳門文化遺產網：<http://www.wh.mo/cn/about/#>
2. 如張萌、梁晶進行定量的問卷調查，通過主成分分析將澳門大學生對澳門世界文化遺產——澳門歷史城區的價值認知歸納為文化價值、社會價值與經濟價值三個因素；並在此基礎上利用聚類分析將受訪大學生劃分為文化型、經濟型與否定型三個類別。研究發現，澳門大學生對澳門世界遺產的價值普遍具有高度的認知，並且伴隨着一定的差異性（張萌、梁晶：《澳門大學生世界遺產價值認知研究》，《中國人口·資源與環境》，2013 年 S2 期）。趙暢同樣以澳門歷史城區為例，通過定性研究，面對面訪談的方式明確了澳門世界遺產的登錄對當地居民的意識有哪些影響（趙暢：《世界遺產的登錄對當地居民意識的影響——以澳門為例》，《產業與科技論壇》2015 年第 17 期）。
3. 如澳門《文化雜誌》2006 年第 60 期曾專闢《澳門歷史城區列入世界遺產名錄特輯》，2015 年第 95 期又闢《慶祝“澳門歷史城區”成功申遺十周年專輯》等；2006 年 10 月澳門舉行“澳門歷史文化遺產研究”學術研討會，見郭遠英：《“澳門歷史文化遺產研究”學術討論會綜述》，《世界歷史》2007 年第 2 期等。

4. 湯開建：《以圖證史：明代澳門城市建置新考》，《文化雜誌》2013年第87期。
5. 羅蘇文：《澳門開埠的文化遺產》，《史林》2005年第2期。
6. 楊仁飛：《清中葉前的澳門平民階層及社會流動》，《廣東社會科學》2006年第2期。又可參見陳偉明、何健：《近代澳門城市人口管理（1840—1911）》，《文化雜誌》2013年第87期等研究。
7. 張廷茂：《清代中葉澳門城區華人居住分佈考》，《暨南史學》2007年第5輯。相關研究又可見李長森：《澳門歷史城區建築遺產與澳門土生葡人》，《文化雜誌》2007年第63期；李長森：《明清時期澳門土生族群的形成發展與變遷》，北京：中華書局，2007年；黃雁鴻：《澳門城市佈局與中西文化共存》，《文化雜誌》2012年第84期等。
8. 莫小也：《從地志書看澳門城市的變遷》，《南方建築》2012年第1期。相關研究又可參見葉農、金國平編著：《澳門及大西洋島嶼畫冊（外三種）》，廣州：廣東人民出版社，2018年；郭聲波、郭永欽：《芬彭士〈澳門城〉鳥瞰圖的歷史地理學價值》，《澳門研究》2016年第2期（總第81期）；莫小也：《日本東洋文庫所藏歷史繪畫初識》，《文化雜誌》2007年第63期等。
9. 郭聲波、郭姝伶：《近代澳門半島北部的市域擴張與道路建設》，《中國歷史地理論叢》2012年第3期。又見郭姝伶：《近代澳門半島的市域擴張與街道建設（1849—1911）》，暨南大學碩士學位論文，2012年。
10. 曾金蓮：《地界之爭與城界擴張——澳門近代城市的開端（1864—1874）》，《澳門研究》2012年第1期（總第64期）。
11. 吳玉嫻：《1760—1840：“澳門住冬”與南灣之變遷》，《澳門研究》2012年第1期（總第64期）。
12. 郭聲波、許燕：《從綠地類型看近代澳門的城市綠化建設》，《文化雜誌》2013年第87期。
13. 吳宏岐、趙超：《十九世紀澳門葡人天主教公墓研究》，《澳門研究》2012年第1期（總第64期）。
14. 譚樹林：《“澳門基督教墳場”研究》，《文化雜誌》2018年第103期。
15. 關俊雄：《三巴門歷史沿革及位置考》，《文化雜誌》2018年第102期。
16. 關俊雄：《市集區街道考：以十九世紀六十年代為中心》，《文化雜誌》2019年第104期。
17. 邢榮發：《澳門聖保祿學院、會院及教堂建築平面佈局的研究》，《文化雜誌》2005年第57期；邢榮發：《澳門聖保祿會院教堂前壁立面研究》，《文化雜誌》2006年第59期；[日]宮永孝撰、沈藝譯：《日本人與澳門聖保祿教堂——〈聖米凱爾大天使〉的神秘畫師》，《澳門研究》2013年第3期（總第70期）；唐堅、蔡寧：《澳門聖保祿會院教堂前壁“數衍化的幾何”數字化分析》，《文化雜誌》2017年第101期；顧衛民：《澳門耶穌會天主之母（大三巴）教堂正立面藝術圖像的再描述》，《文化雜誌》2015年第94期；朱宏宇：《澳門聖若瑟修院聖堂巴洛克藝術特徵研究》，《文化雜誌》2015年第95期；黃靜、吳雯、唐澤聖：《澳門玫瑰堂三維重構與虛擬漫遊》，會議論文，第十四屆全國圖像圖形學術會議，中國福建福州，2008年5月；戴璐：《澳門東望洋山聖母雪地殿壁畫考察報告》，《文化雜誌》2009年第70期等。
18. 顧躍：《近代澳門寺廟教堂雕刻的圖像觀念闡釋》，《文化雜誌》2018年第103期。
19. 葉農：《澳門盧九家族與盧九街的開闢》，《文化雜誌》2013年第89期。
20. 林廣志、呂志鵬：《澳門近代華商的崛起及其歷史貢獻——以盧九家族為中心》，《華南師範大學學報（社會科學版）》2011年第1期。又見袁紹珊：《研究華商家族，透視華人社會——“盧九家族與華人社會學術研討會”綜述》，《澳門研究》2010年第4期（總第59期）；林廣志：《盧九家族研究》，北京：社會科學文獻出版社，2013年等。
21. 如陳麗蓮：《鄭觀應本名“鄭張應”——澳門博物館藏鄭觀應家族文物初考》，《文化雜誌》2006年第60期；鄧景濱、張軒：《鄭家大屋“崇德厚施”牌匾之謎》，《文化雜誌》2013年第89期等。
22. 兒童喬慧：《澳門傳統街道空間特色》，《華中建築》2005年S1期；童喬慧、盛建榮：《澳門城市規劃發展歷程研究》，《武漢大學學報（工學版）》2005年第6期等。
23. 張碩、朱宏宇：《文化線路視野下的澳門軍事建築發展研究》，《城市建築》2018年第2期。
24. 許政：《鮮有的“文化共時結構”——“世界遺產”澳門的生存與發展之道》，《華中建築》2006年第8期。又見許政：《解讀“澳門之謎”》，《新建築》2006年第5期。
25. 封晨、王浩鋒、饒小軍：《澳門半島城市空間形態的演變研究》，《南方建築》2012年第4期。相關研究又可見 Ni Sheng, U Wa Tang, Adam Grydehj. Urban Morphology and Urban Fragmentation in Macau, China: Island City Development in the Pearl River Delta Megacity Region. *Island Studies Journal*. 2017(12). Adam Grydehj. Island City Formation and Urban Island Studies. *Area*. 2015(47).
26. 吳堯：《城市空間的雙城記》，《合肥工業大學學報（自然科學版）》2006年第11期。
27. 許政、陳澤成：《入世精神的出世建築——澳門的天主教堂》，《新建築》2009年第2期。
28. 林超慧：《澳門道教建築：多元化的審美特徵》，《中國宗教》2016年第9期。又見林超慧：《澳門道教建築》，《華中建築》2017年第12期。
29. 吳堯、樊飛豪（Francisco Vizeu Pinheiro）：《淺析澳門建築遺產中的文化特徵》，《合肥工業大學學報（自然科學版）》2008年第8期。

## 文化遺產

30. 王維仁：《澳門歷史街區城市肌理研究——觸媒空間“圍”的建築勘查與工作坊》，《世界建築》2009年第1期。
31. 趙冰：《珠江流域：澳門城市空間營造》，《華中建築》2012年第6期。
32. 趙淑紅、王昕、吳湧：《基型與衍化：澳門近代中西獨立住宅折衷形態平行解析》，《中國名城》2016年第11期。需要指出的是，有學者從這一角度出發，以澳門與內地其他城市進行對比研究。如從殖民時期澳門、上海、青島這三個案例入手，發現三個城市中不約而同地出現了由“里”“弄”串聯或者圍合形成的低層高密的居住組團；從而指出作為傳統居住建築類型的一個重要原型，巷弄住宅空間的出現意味着在文化“他者”到“正本”的過程中，傳統中國城市與外來現代城市疊合成雙重結構的共生體系。見王昕、劉晶：《殖民規劃下的城市巷弄空間——以澳門、上海、青島為例》，《西部人居環境學刊》2014年第2期。又可參見劉奇志、朱志兵：《武漢與澳門城市規劃體系比較研究》，《城市規劃》2011年第5期等。
33. 趙淑紅：《澳門近代建築發展概略》，《華中建築》2007年第8期。
34. 趙淑紅、徐鑫：《澳門近代城市建設思想解析》，《建築學報》2010年S1期。
35. 呂澤強：《二十世紀上半葉澳門的建築遺產保護》，《澳門研究》2019年第1期（總第92期）。
36. [澳]希拉里·杜·克勞斯：《澳門的文化遺產價值管理》，《東方考古》2011年第1期。相關研究又可見 Wang, P. H, Li, W. C. Protection And Development For Famous Historical And Cultural City Districts In Macau. *Journal of Environmental Protection And Ecology*. 2017(18).
37. 朱蓉：《城市文化遺產保護中的公眾教育——澳門“文物大使計劃”評述》，《南方建築》2006年第9期。
38. 翁錦程：《保護歷史文化遺產的本質在於傳承——以泰國素可泰和中國澳門為例》，會議論文，“多元與包容”——2012年中國城市規劃年會，中國雲南昆明，2012年10月。
39. 童喬慧、衛薇：《澳門建築遺產的數字化保護模式》，《新建築》2016年第6期。
40. 吳昊天：《資本循環理論視角下澳門建築遺產保護研究》，《青島科技大學學報（社會科學版）》2018年第2期。
41. 吳堯、溫豔瓊：《基於原真性原則的可適應性改造研究——以澳門鄭家大屋修復為例》，《澳門研究》2010年第4期（總第59期）。
42. 朱蓉：《城市歷史中心公共空間的整治與再利用——澳門歷史城區廣場改造經驗》，《裝飾》2007年第3期。
43. 葉安琪、柳肅：《基於綠道理論的澳門歷史城區公共空間優化策略探索》，《工業建築》2018年第9期。
44. 樊飛豪 (Francisco Vizeu Pinheiro) 撰、王小玲譯：《澳門歷史街區廣場的修復——傳統復興及其對於城市文化可識別性的貢獻》，《世界建築》2009年第12期。
45. 唐曄：《基於都市再生理念的建築遺產活化與更新——以澳門社區圖書館為例》，《美術大觀》2019年第11期。又可參見童喬慧：《澳門歷史建築的保護與利用實踐》，《華中建築》2007年第8期；趙崢：《城市歷史文化遺產保護和開發研究——以澳門為例》，《城市》2009年第9期；鍾宏亮撰、李菁譯：《澳門遺產的培養：回歸後的延續與斷裂》，《世界建築》2009年第12期等。
46. 蘇建明：《澳門近年特色建築保護爭議的解釋——基於博弈論的方法》，《上海城市規劃》2016年第5期。
47. 鄭劍藝、吳波：《空間轉型效應：後世遺時代澳門城市空間生產力的重塑》，《建築學報》2018年第7期。
48. 鄭劍藝：《澳門後世遺時代建築文化遺產的文化建構與保護困境》，《世界建築》2019年第11期。又可參見鄭劍藝、田銀生：《回歸以來內地在澳門城市規劃領域的相關研究綜述》，《建築與文化》2015年第6期；鄭劍藝：《澳門內港城市形態演變研究》，華南理工大學博士學位論文，2017年等。
49. 陳宜瑜、張琦：《澳門建築遺產保護的探索與思考》，《安徽建築大學學報》2020年第3期。
50. 張鵠橋：《澳門文化遺產保護的回顧及展望——從〈文物保護法令〉到〈文化遺產保護法〉》，《城市規劃》2014年S1期。
51. 郭旂：《和世界遺產相關聯的澳門城市規劃》，《城市規劃》2014年S1期。
52. 張松、鎮雪鋒：《澳門歷史性城市景觀保護策略探討》，《城市規劃》2014年S1期。
53. 張昱：《中西合璧的城市建築景觀如何活化——澳門文化遺產及其保護之路》，《文匯報》2020年1月3日第W02版。
54. 樊飛豪、伊恩·卓別林等：《馬六甲和澳門作為葡萄牙港口的發展與海洋文化遺產保存的迫切性》，《文化雜誌》2015年第94期。
55. 黃長著：《澳門文獻“申遺”成功後的思考》，《澳門研究》2010年第4期（總第59期）。
56. 楊開荊撰、吳玉嫻譯：《國際視野下的澳門學文獻遺產的重要性——澳門教區文獻被列入聯合國教科文組織世界記憶工程之啟示》，《澳門研究》2012年第4期（總第67期）。又參見楊開荊：《澳門教區文獻與〈世界記憶名錄〉》，《當代港澳研究》2010年第2期。
57. 楊開荊：《澳門歷史文化資源及其數字化整理研究》，《山西檔案》2017年第5期。
58. 陳國成：《澳門的中國民間節慶與文化旅遊》，會議論文，“文化傳承與歷史記憶”學術研討會，中國四川成都，2007年10月。
59. 傅玉蘭：《澳門朱大仙水面醮和非物質文化遺產保護》，《博物館研究》2009年第2期。
60. 鄭煒明、陳德好等：《瀕臨消亡的一種民間信仰：從澳門朱大仙信仰看非物質文化遺產的保護與研究》，《中國俗文化

- 研究》2010年第1期。又見王熹：《“醜會道釋：港澳朱大仙信仰展”暨“中國漁民民俗研究與保護”學術研討會綜述》，《民俗研究》2013年第3期。
61. 顏剛威、崔亞娟：《我國澳門地區魚行醉龍節的影響研究》，《邊疆經濟與文化》2020年第1期。
  62. 陳學霖：《澳門哪吒廟的歷史淵源與社會文化意義》，見《澳門學引論：首屆澳門學國際學術研討會論文集（下冊）》，北京：社會科學文獻出版社，2012年。又參見童喬慧：《澳門土地神廟研究》，廣州：廣東人民出版社，2010年；朱天舒：《澳門小區的土地龕壇及其分佈》，《文化雜誌》2013年第89期等研究。
  63. 黃潔嫻：《澳門木船建造——廣東傳統造船工藝之承傳》，會議論文，“航海——文明之跡”中國航海博物館第二屆國際學術研討會，中國上海，2011年7月。
  64. 王錦瑩：《非物質文化遺產之承傳——澳門傳統工業之造船業》，會議論文，“城市時代，協同規劃”——2013年中國城市規劃年會，中國山東青島，2013年11月。
  65. 袁柳軍、孫瑛：《傳統產業遺址的文化再生——以澳門益隆炮竹廠改造為例》，《南京藝術學院學報（美術與設計版）》2012年第6期。
  66. 朱蓉、吳堯：《基於文化旅遊視角的澳門益隆炮竹廠的改造保護段》，《工業建築》2014年第2期。
  67. 宋永志、陳琳：《以文化俗：澳門民間信仰中的文化遺產及文化價值》，《中國宗教》2020年第2期。
  68. 裴齊容、王忠：《傳承與發展：澳門媽祖信俗文化景觀研究》，《媽祖文化研究》2020年第1期。相關研究又可見林其泉、高志峰：《從澳門媽閣廟看媽祖信仰傳播以及媽祖習俗》，《澳門研究》2011年第4期（總第63期）；徐曉望：《澳門媽祖閣之正覺禪寺研究》，《澳門研究》2011年第4期（總第63期）；吳宏岐：《澳門媽祖信仰的形成與空間擴展》，《澳門研究》2014年第2期（總第73期）等。
  69. 袁俊、張萌：《生態旅遊視野下的澳門文化遺產旅遊可持續發展研究》，《深圳大學學報（人文社會科學版）》2010年第4期。
  70. 李璽、毛蕾：《澳門世界文化遺產旅遊的創新性開發策略研究——遊客感知的視角》，《旅遊學刊》2009年第8期。
  71. 徐磊青、吳偉、萬朋朋：《澳門歷史城區“活化”的探索研究——以遊人分佈的視角為例》，《南方建築》2015年第6期。
  72. 王忠、吳昊天：《體驗經濟視角下的非物質文化遺產旅遊開發研究——以澳門非物質文化遺產的旅遊開發為例》，《青海社會科學》2017年第6期。
  73. 王心、柳嘉信、賀文龍：《旅遊動機、感知價值與目的地忠誠度關係研究——以澳門文化遺產旅遊為例》，《當代港澳研究》2015年第2期。又可參見 Louis Tze-Ngai Vonga, Alberto Unga. Exploring Critical Factors of Macau's Heritage Tourism: What Heritage Tourists Are Looking for When Visiting the City's Iconic Heritage Sites. *Asia Pacific Journal of Tourism Research*. 2012(17); Hilary du Cros. World Heritage-themed Souvenirs for Asian Tourists in Macau. *Tourism and Souvenirs*. 2013(33).
  74. 曾韜、李璽：《澳門旅遊多元發展的優化——基於遊客類型與旅遊休閒體驗質量關係的視角》，《華南師範大學學報（社會科學版）》2019年第5期。相關研究又可參見陳海明、顧良智、陳芳：《澳門文化遺產旅遊發展因素研究——基於質量屋的視角》，《鄭州航空工業管理學院學報》2014年第3期；陳海明：《經濟適度多元化背景下的澳門文化遺產旅遊發展策略研究》，《旅遊論壇》2015年第5期等。
  75. 唐娟：《澳門旅遊形象的優化——基於文化內涵的探討》，《旅遊科學》2009年第2期。
  76. 羅浩、黃思齊、黃富文：《論澳門的旅遊業轉型：以博彩旅遊帶動文化旅遊》，《經濟管理》2015年第6期。
  77. 鄭婉卿、黎熙元：《文化還是博彩：廣東居民對澳門旅遊資源的認知初析》，《當代港澳研究》2015年第3期。相關研究又可見林德欽：《澳門博彩、旅遊與經濟的互動關係》，《澳門研究》2016年第2期（總第81期）；梁文慧：《澳門旅遊產業發展之方向和路徑》，《澳門研究》2016年第3期（總第82期）；溫豔瓊、樊飛豪撰，陳超敏譯：《關於澳門旅遊業發展的若干建議》，《澳門研究》2016年第3期（總第82期）；唐娟、高尚梅：《影視旅遊者目的地形象感知及行為意向研究——以澳門為例》，《旅遊論壇》2013年第4期等。
  78. 黃梓衛：《澳門文化遺產新型保護模式建設探討——以澳門地區十月初五日街“懷舊旅遊”模式建設為例》，會議論文，“2020城市建設與展望”——第三屆粵港澳大灣區研究生論壇，2020年5月，中國澳門。又可參見曾金蓮：《“澳門街道：城市紋脈與歷史記憶”學術研討會綜述》，《澳門研究》2012年第4期（總第67期）。會上學者即提出諸如“慢城”“慢旅遊”等概念，並形成了一定的影響。
  79. 澳門文化遺產網：<http://www.culturalheritage.mo/cn/detail/2264>
  80. 楊開荊：《從城市文化名片與集體記憶項目探討大灣區文化共融》，《文化雜誌》2018年第102期。

## 青洲島物業變遷史實

李業飛\*

**摘要** 青洲島物業變遷的史實，歷四百多年之久，內容豐富，值得文遺保育。1603年天主教傳教士（耶穌會）踏足青洲島後，葡萄牙和教會曾與明朝、清朝多次發生物權爭端。明王朝曾豎碑立傳，言明青洲島為國土。自1759年在葡萄牙的耶穌會被趕出葡國後，不出幾年（即1766年），青洲島物業變為“私人”。1828年3月，天主教修道院反購青洲島物業。由1828至1886年的58年間，清朝與葡國對青洲島的物業爭奪仍然沒有中斷。1886年以後，青洲島又出現了修築海堤及填海造地，成為陸連島，於1923年起駐軍。但對青洲島物業的紛爭仍不斷，留下暗湧。

**關鍵詞** 青洲島；物業；變遷；耶穌會；軍事；保育

### 前言

只有五十多米高、佔地不到六萬平方米的小山頭再加上山圍的土地，可以說青洲山是澳門的一座寶山。因為四百多年來的歷史沉澱，有着豐富的歷史文化遺產和獨有的自然資源，如：1. 綠色環保——半原始山體，古樹、植被保育、北區“市肺”；2. 文物建築——修道院、避靜院、百年水池；3. 軍事要塞——軍事禁區、碉堡、哨站、防禦陣地、軍事設施、隧道、軍火庫；4. 工業遺址——中國第一座水泥廠、橡膠廠、炮竹廠、火柴廠、製鐵廠、光學廠等；5. 文化傳承——歷朝文人墨客詠煙雨青洲的詩詞字畫；6. 中葡澳史——青洲山的背後記錄了三者密不可分史實；7. 愛國愛澳——鴉片戰爭、辛亥革命、抗日戰爭、朝鮮戰爭的歷史背景；8. 孤島歷史——屈辱史、工業史、宗教史、抗戰史、勝利史、環保史、發展史、文化史等；9. 傳承創新——文化創意、藝術創作、產業管理、文化管理、發展旅遊經濟新元素等。

透過青洲島物業變遷的史實，進一步探尋青洲山歷史文化，為的是打造一個新青洲。無愧歷史傳承，無愧下一代，無愧特區未來。

### 一、1603年前的青洲島

青洲島，昔日葡人稱之為“綠島”（葡文：Ilha Verde）。該島位於澳門之西北，珠江出海口之東（圖1）。

青洲島就是青洲山。一百多年前（指1893年尚未築堤連陸前），青洲山完全是一個島，猶如海中之仙島而聞名。

山不高，只有海拔54.5米，約為東望洋山（即“松山”，海拔93.4米）的一半。島不大，原來面積小於三里，“山麓平地，惟東北稍長，山脈從蓮花峰來，抱山一周，共一千五百步，一峰足為一步，五百步為一里。”<sup>1</sup>

當年的《香山縣志》描寫青洲島曰：“青洲山，在澳門北二里許，前山寨南四里，城東南一百二十里，一望菁蔥，周遭皆水，如金山焉。”<sup>2</sup>“城東南”是指香山縣石岐城之東南面，

\*李業飛，澳門科技大學社會和文化研究所歷史學19級博士研究生。



圖 1. 青洲山景 (李業飛攝, 2016 年 2 月 7 日)

“金山”則指江蘇省鎮江市當年的海島被讚譽為仙島，以此金山喻青洲山。

《澳門記略》<sup>3</sup>圖文載道：“北則青洲山。前山、澳山盈盈隔一海，茲山浸其中。厥壤硃，厥木樛，巒岿蒼蔚，石氣凝青，與波光相上下，境殊幽勝。”<sup>4</sup>（圖 2）青洲山上多岩石，以前有人稱它為石山，“石氣凝青”。在石縫罅中植物不斷生長，久歷風霜，長樹成林，茂盛一片，覆蓋全山，“一望青蔥”，形成綠島。

外文文獻也有所描述，是名副其實的綠島。正是青洲山得天獨厚的優越自然生態環境，成為休閒度假之勝地。

## 二、1603 至 1828 年青洲島的物業

### （一）1603 年傳教士踏足青洲島

根據文獻記載，1603 年，葡萄牙人耶穌會教士開始踏足青洲島。那座靜幽幽的綠山，此後變得有點煩亂。

龍思泰 (Anders Ljungstedt) 在《早期澳門史》記述：青洲“這個島的外貌不怎麼吸引人，是一個亂石嶙峋的礁石島，沉鬱荒蕪，也是流浪漢、盜賊、逃兵的嘯聚之所。……羅馬教廷派來的巡視員范禮安 (Alessandro Valignano) 和聖保祿學院院長瓦倫廷·卡瓦

## 文化遺產

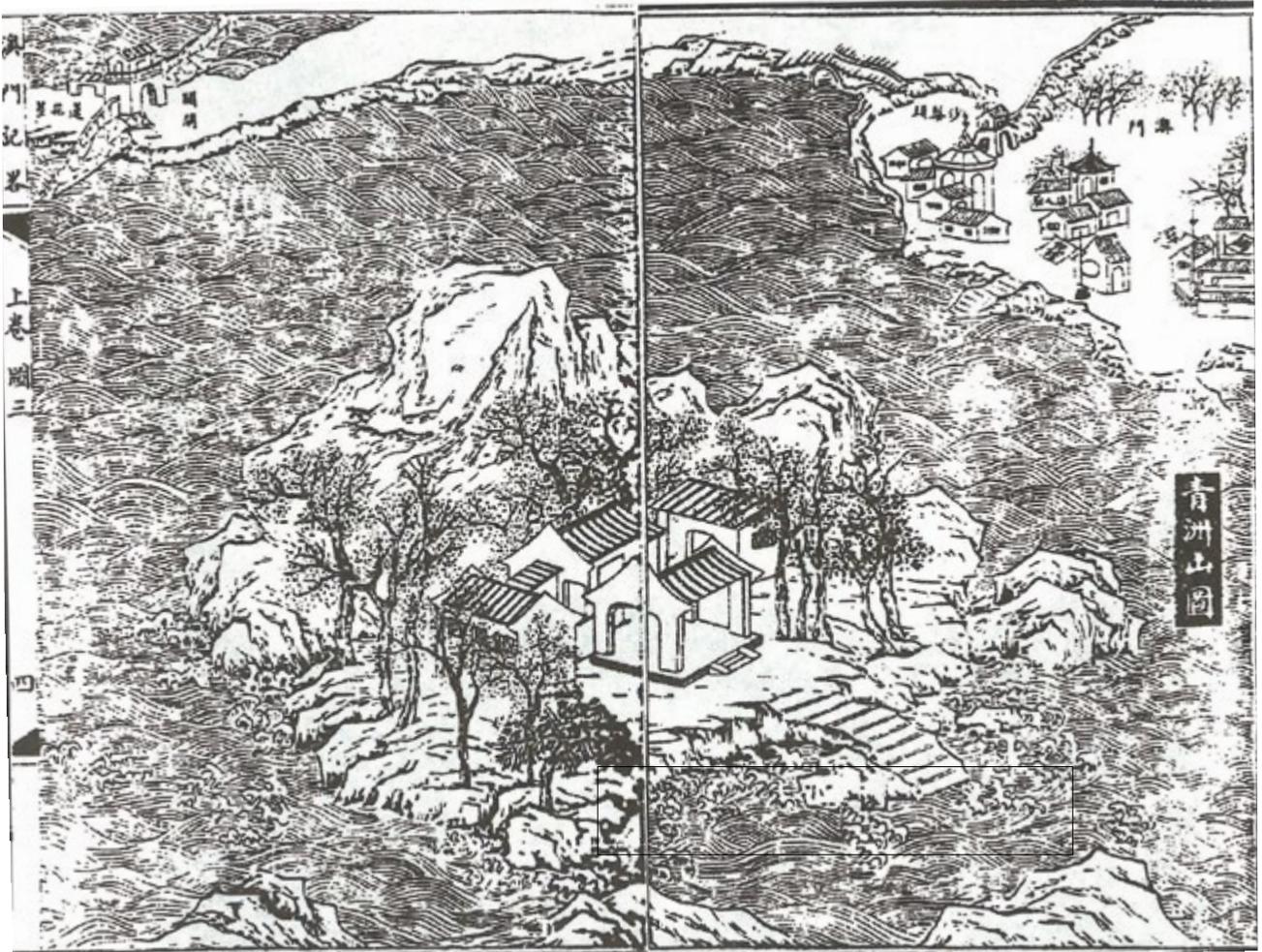


圖 2. 青洲山圖（圖片來源：《澳門記略》上卷，第四頁）

略 (Valentim de Carvalho, 又譯賈華路) 從 1603 年和 1604 年開始，來到這個荒島上。他們建起了幾座土屋，和一座小教堂。”<sup>5</sup>

正因為“外貌不怎麼吸引人”，當他們發現這“無人”的青洲島，便立即偷偷平整土地，搭建院舍。當時耶穌會有計劃派傳教士在澳門尋地發展傳教範圍，其理由是為患病的神父及聖保祿學院學生尋覓休憩靜養之所。

《論耶穌會對青洲所擁有的權利》一書有更詳細闡述：“1603 年，耶穌會駐澳視察員為范禮安神甫、耶穌會學院院長為瓦倫丁·德·

卡爾瓦略神甫，澳地水土甚惡，加之學院房屋窄小，無法為患病神甫提供養休之所，因此視察員為學院的神甫及修士尋找課餘休憩及養病的安靜之處。他同幾名神甫無意乘船來到青洲。此地時稱鬼島 (Ilha dos Diabos)，因為傳說島上鬧鬼。土地荒蕪，為盜賊及逃僕的巢穴。視察員登島後，發覺此地可派他所渴望的用場。他下令在水畔打掃出一塊地方。過了一段時間，發覺該地還有其他便利。因無任何不妥，逐漸平整土地，起造數間小屋，在島上耕作，還栽植了許多果樹。過了一段時間，才得知沙尾的一些華人居民在島上有祖墳。”以上所引用的兩段文字，在時間、地點、內容上都沒有出入。



## 文化遺產



圖 4. 有近二百年歷史的古舊修道院，曾為天主教神職人員的度假別墅，具典型的南歐建築風格。（李潤廣攝，2002 年）

教會“用視察員分兩次給他們的銀子，在別處購買了墓地。有了此約，視察員放下了心，更有了把握，開始斥資整治島嶼。”<sup>6</sup>

1603 年青洲島被教會人士發現，開始有所行動。因為 50 年前，即 1553 年葡人踏足濠鏡澳（即澳門）後，在 1557 年向明朝政府提出以年租 500 兩銀租借澳門，範圍包括大炮台以東、南及以西的部分，史稱“借據澳門”。而大炮台城牆以北的青洲山，則不屬於租用範圍，純粹是“幾名神甫無意乘船來到青洲”而已。

金國平在《青洲滄桑》<sup>7</sup>一文中質疑：“青洲係耶穌會於 1603 年從在青洲擁有墓地的幾名華手中購得。此說不見漢籍有載，待考。但從耶穌會大量投資青洲一事來分析，若無任

何依據，對中國文化歷史有着精深了解的耶穌會也不會輕出此舉。但他們獲得的權利至多是土地的使用權，不具備產權，原來的‘地主’仍然存在。耶穌會從私人處購得使用權，‘地主’則承擔向國家納稅的義務。這與葡萄牙人在澳門半島的法律地位完全相同。所不同的是，葡萄牙人需向中國官方納租，而耶穌會在青洲一次買斷了永久使用權。”

從法律常識分析，買墓地幾塊並不等於買下整個青洲島物業。且耶穌會私下向當地居民所買下的墓地又未經明朝政府認可，純屬私人交易，更談不上“擁有永久使用權”。當然，人們也十分清楚青洲島從來都是中國的領土，只不過是教會修士們一廂情願地在物權問題上的意圖。

G 123      物業登記局  
Conservatória do Registo Predial

176

INSCRIÇÕES DE PROPRIEDADES	AVERBAMENTOS
<p>Ap. 60      13      Setembro      1991</p> <p>Nº 120.707</p> <p>SUJEITOS ACTIVOS : Kwok Kam Sing, casado com Leung Tai Ho na regime supletivo da Lei chinesa, Kwok Wah Cheung e Kwok Kam Hoi, ambas solteiras, maiores, todos residentes em Macau, na Travessa dos Calafates, nº 2, 3º andar "H".</p> <p>SUJEITO PASSIVO : Kou In Hons</p> <p>PRÉDIO : fracção autónoma "H-3" do nº 2.423 a fls. 182 do B-12</p> <p>FACTO INSCRITO : aquisição</p> <p>CAUSA : compra</p> <p>VALOR : \$264.800,00</p> <p>DOCUMENTO : escritura de 28 de Agosto de 1991, a fls. 55v do livro nº 678B do 1º Cartório Notarial de Macau</p> <p><i>O Conservador, F. J. F. J. F.</i></p>	
<p>Ap. 67      13      Setembro      1991</p> <p>Nº 120.708</p> <p>SUJEITO ACTIVO : Empresa de Fomento e Investimento Kong Cheong (Macau) Limitada, com sede em Macau, na Rua da Sé, nº 12, r/c "D"</p> <p>SUJEITO PASSIVO : Seminário de S. José</p> <p>PRÉDIO : nº 2.506 a fls. 278v do B-12</p> <p>FACTO INSCRITO : aquisição</p> <p>CAUSA : compra</p> <p>VALOR : \$95.000.000,00</p> <p>DOCUMENTO : escritura de 12 de Setembro de 1991, a fls. 59 do livro nº 69E do Cartório Notarial das Ilhas</p> <p>Rasurado: "nº 2.506 a fls. 278v"</p> <p><i>O Conservador, F. J. F. J. F.</i></p>	

圖 5. 天主教澳門教區以 9,500 萬港元出售青洲山物業 (李業飛複製提供)

## 文化遺產

**物業登記局**  
**Conservatória do Registo Predial**  
**登錄及附註**  
**INSCRIÇÃO E AVERBAMENTOS**

PÁG: 1 頁  
*(Handwritten signature)*

**申請編號 APRESENTAÇÃO N°:** 2 de 19/05/1886    **登錄編號 INSCRIÇÃO N°:** 7626 (L° G35M fls. 273 )

**業權人 SUJEITO(S) ACTIVO(S):**

- 名稱 DENOMINAÇÃO: SEMINARIO DE S. JOSÉ  
法人住所 SEDE: EM MACAU

**物業 PRÉDIO(S):**  
2506 (L° B12 fls. 278V)

**事由 FACTO:** 取得 AQUISIÇÃO  
**原因 CAUSA:** 購買 COMPRA

**價值 VALOR:** \$2,000.00 MOP

EXTRATO DA INSCRIÇÃO S/N° A FLS. 279 DO L° B12

**文件 DOCUMENTOS:** ESCRIT. DE 15/03/1828, LAVRADA NAS NOTAS DO TABELIÃO JOSÉ GABRIEL MENDES

**局長 O CONSERVADOR:** (REGISTOS TRANSCRITOS 登記轉錄)

-----\*\*\*\*\* 完 FIM \*\*\*\*\*-----

圖6. 澳葡政府物業登記局的文件是在1886年5月19日補辦登錄1828年3月15日的青洲山物業申請，內容為2,000澳門元購買的物業。（李業飛複製提供）

### （二）1606年耶穌會在青洲島被趕

由於青洲島上有“蕃人”活動，山腰還建有教堂等建築物，引起了明朝官員的關注。萬曆三十四年（1606年），香山縣令張大猷察覺青洲島上有僭建物，感到問題嚴重。《明熹宗實錄》載：“萬曆三十四年（1606年），（澳夷）於對海築青洲山寺，高可六七丈，闕敞奇秘，非中國梵剎比。縣令張大猷請毀其垣，不果。”<sup>8</sup>

張大猷的奏呈雖沒有成功，但青洲島的島權仍在明王朝手中。為彰顯國家主權，廣東官員在島上豎碑立傳，上面用金字寫上中文“明熹宗”的聖諱。

在《論耶穌會對青洲所擁有的權利》中有清楚解說：“約兩年後（1605年），神甫們已

啟用該島。一些心術不正的華人想找他們的麻煩，企圖從神甫及地主處獲得更多的銀子，於是到官員處去告地主的狀，說他出賣墓地。官員出於對外人的嫉妒與恐懼，設法阻止我們起造房屋，於是悄悄來到島上，將所有草頂房屋付之一炬。這些房子中設有一座聖米格爾小堂（Capela de São Miguel Arcanjo）。但官員未有將神甫們趕出該島的想法。在焚燒房屋時，神甫個個群情激憤，於是率領僕人及從外面趕來的學員向官員示威。後來得知，在廣州不僅沒有因此控告我們，反而懲罰了這些官員，革了他們的職。”<sup>9</sup>

事件結束，耶穌會繼續在島上蓋起了樓房。為“學院的人和學生，提供了進行體面娛樂活動的場所，為那些病人、受迫害者，和在基督的葡萄園中耗盡精力的勞作者，提供了一處隱



圖 7. 據青洲居民說，這座殘留建築物是水泥廠遺址部分，他們孩童時曾來這裡領取救濟米、救濟麵粉。（李業飛攝，2016年3月）

身之所，一塊安全和禮拜之地，一個提供鄉野消閒的地方。”<sup>10</sup>

### （三）1622年耶穌會在青洲島再被趕

由於葡萄牙的國教為天主教，因此，天主教徒與葡人並沒有明顯的區分。在《澳門記略》中用“佛郎機”三個字來說明：“明嘉靖中，佛郎機既入澳”。稱葡人天主教信徒為“夷人”“蕃僧”：“天啟元年（按1621年），守臣慮其終為患，遣監司馮從龍毀其所築城，蕃不敢拒。今西洋蕃僧構樓榭，雜植卉果，為澳夷遊眺地。”

而耶穌會目睹明朝政權無能，以慣用手法收買明官。於是，重起爐灶繼續發展青洲島。不久，又引起了廣東官員的注意，耶穌會為了

防止官員的阻撓，“1620年時，遂派陸若漢（João Rodrigues）神父利用廣州交易會之機來穗同中國官員談判，希望廣東政府不要拆毀耶穌會在青洲的這一批建築物，並希望通過談判締結一個協定，能夠保證永久佔有青洲島。陸若漢到廣州後，拜會了管理澳門事務的海道副使劉承誨，並與之交涉。這一談判獲得了成功，劉承誨承諾，青洲島上原有建築可以保留，並允許增建兩處聖堂（一座供奉聖母，另一座敬拜聖地亞哥）。劉承誨還將此情況告訴了當時來澳門購炮的張燾與孫學詩，通事弗蘭西斯科·瓦雷拉（Francisco Varela）以海道的名義，以書面文件通知了澳門議事會。然而，由於海道劉承誨的突然去世，導致‘青洲教產事件’突然轉向。新任海道副使徐如珂再一次要求拆毀青洲所有建築，並派遣官軍戍澳，要求議事會下令拆除神父們在青洲建設的房屋。如

# 文化遺產



圖 8. 從青洲山文遺地圖看澳門北區“市肺”（文化局宣傳海報）

果不執行的話，將扣押在廣州做生意的葡萄牙商人及其錢貨。為避免澳門遭受更大的損失，耶穌會同意拆毀青洲建築。正如徐如珂所言：‘青洲山事，仰仗威靈，盡撤而毀之，此數十年所姑息養成而不敢同者也。’”<sup>11</sup>

在1621年的《利瑪竇中國札記》和《論耶穌會對青洲所擁有的權利》的文字中，對此過程亦有詳細敘述。

耶穌會在年度報告中公然認為青洲島是他們的，很想“能夠保證永久佔有青洲島”。“我們看到，只有我們可以平息這場暴風驟雨，才能保住我們的房屋。”

至今，歷史學家只憑“歷史著作材料”的記述，而沒有買賣墓地的不動產記錄為“旁證”。同時，亦受人關注的是1606年和1622年，明王朝兩次驅逐教會在青洲山僭建事件的記載，似有部分內容類同，有待深入考證。

#### （四）明朝豎碑立傳——言明國土

教會暫未能成為青洲島的地主，是因為中國官員們“在島上豎起了一塊石碑，銘文稱無中國國王的同意不得在此興建房屋。但時間可解決一切，現在在官員的同意下，我們又有了幾間草棚，青洲似乎更加屹立了。”耶穌會一直十分清晰青洲島產權誰屬，所以在衝突中採用“我們只得隨遇而安”之策，不得不接受“在島上豎起了一塊石碑”的朝廷聖旨，暫時不敢僭建房屋。據《早期澳門史》一書中對石碑內容的原則解說得更清楚：“他（香山知縣）允許耶穌會士留在該島，但必須豎起一塊石碑，上面用本國（中國）語言寫明，這裡是這個帝國不可分割的一部分。”如今石碑何在？碑文拓本亦未見，這是歷史學家們關心的另一課題。

因為青洲島處於澳門之西北，與前山近在咫尺，所以香山縣令會不時地派出師船巡航，

一旦巡查發現青洲島山上有“異物”，就會立即採取行動，以維護國有山體和島嶼的主權。

#### （五）1759年耶穌會被趕出葡萄牙

明王朝統治中國276年。到了1644年，滿族入關，建立清王朝，統治中國267年，最後從強盛到沒落，被一場辛亥革命所推翻。而青洲物業，仍在耶穌會手中。

不過，踏入十八世紀後期，青洲島的佔有者發生了突發性的改變。根據龍思泰《早期澳門史》指出：在1759年9月3日，葡萄牙里斯本當局頒下一道猶如晴天霹靂的敕令，將耶穌會徹底摧毀。葡王若澤一世（José I）在該敕令中，“宣佈耶穌會的成員是些聲名狼藉的作亂者、叛徒、侵略者，應將他們抓起來。……應從葡萄牙的國土和領土上將他們根絕。——中止與他們的所有口頭和書面聯繫”。決意“從朕所有的王國和屬地中把他們驅逐出去，並永世不得再返回”。

1760年，若澤一世下令“沒收耶穌會在全國各地的財產，澳門也必須執行這一命令。”（見葡萄牙國家東波塔檔案館藏，編號：Macao 6 No. 20）

由於當年通訊落後，也因為澳門不是在“天子腳下”，該敕令沒有適時的執行。事隔三年，澳門耶穌會才發生動蕩。

#### （六）1762年逮捕澳門耶穌會會士

遵照此項敕令，在葡屬印度總督德·埃加伯爵（Conde de Ega）傳國王命令，澳門的耶穌會士於1762年被押解到果阿，並被剝奪一切財物。

為何葡國敕令要通過葡屬印度總督下令？因為自1530年起印度果阿成為葡屬印度首府，

文化遺產



圖 9. 葡兵駐守青洲山年代，居民要向葡人申請圓錐牌才能出入禁區。(李業飛蒐集)



圖 10. 上世紀五十年代初期，當地居民要申請“難民證”。(李業飛蒐集的資料及照片)



圖 11-a. 當值的警察核對原申請人的證明（俗稱“人情紙”或“行街紙”），居民方可進出禁區。（出入境證正面，李業飛蒐集）



圖 11-b. 當值的警察核對原申請人的證明（俗稱“人情紙”或“行街紙”），居民方可進出禁區。（出入境證反面，李業飛蒐集）

葡萄牙一直控制該地區。而葡萄牙於 1553 年才踏足澳門，1557 年向明王朝租借澳門大炮台以東的部分地方。1623 年由果阿總督伽瑪曾委派馬士加路為澳門總督。四年後，即 1627 年（明天啟七年）葡萄牙國王菲力普三世決定直接由葡萄牙正式委任施維拉（D. Jerónimo de Silveira）為澳門第一任總督。

正因為這次逮捕澳門耶穌會會士，是葡萄牙國王與宗教勢力角鬥的政治事件。國王通過葡屬印度總督下令，意味着內中還有不可告人的抗爭。印度總督的公告甚至宣佈，“每個人要在 20 天的期限內，向澳門總督和自治當局的法官呈遞一份以信譽擔保，以債券或抵押的形式向耶穌會士借貸的現金、金銀、傢俱、動產等物的清單，否則就要接受罰沒其所有財物的懲罰。”在歷史文獻中暫時還找不到沒收財產數額的記載。換言之，耶穌會士在澳門所欠下的債務並沒有下文，而取締耶穌會的風波對澳門天主教打擊很大。

### （七）1766 年青洲島的私人物業

這個時期，是政客們運用權術的機會，把青洲島作為魔術牌。1763 年 12 月 15 日，葡屬印度總督通過起草一份協議，委託澳門大炮台陸軍少尉曼努埃爾·巴達利亞（Manuel

José Batalha 受青洲的田和其他所有財物（見施白蒂：《澳門編年史：16—18 世紀》，第 159 頁）。葡萄牙在澳門的富商西芒·維森特·羅沙（Simão Vicente Rosa）負責管理青洲島。羅沙為了保險起見，願意成為青洲的租用者。

過了兩年，即 1765 年，葡屬印度總督德·埃加伯爵命令，西芒·維森特·羅沙在果阿同意以青洲作為抵償耶穌會所虧欠的 6,147 兩。龍思泰在《早期澳門史》中說：“1766 年 4 月 14 日，果阿發出一道命令，指示議事會及其附屬機構，將該島讓予西芒·維森特·羅沙，他兩所修道院的要求就此取消。”富商羅沙提出要求“以後在澳門的公開拍賣活動中，任何人不得報價收買這份財產。”就這樣，羅沙便成了青洲島物業的新主人。

“根據這份契約我們得知，留存下來的有一座小教堂，一間法衣室，一道通向教士席位的長廊，一幢宿舍，以及鄰近的帶有各類用具的食堂。沒有提到修院、天文台或植物園。列出這份財產目錄是為了制定一個規章，使那位可能成為該島所有人的紳士，在被要求歸還這份地產時，可以隨時將那些房屋及附屬物交還給葡萄牙國王。”





圖 13. 圓形小碉堡的槍口朝着珠海灣仔（舊稱對面山），該碉堡在 2018 年 3 月才被發現。（李業飛攝，2018 年 3 月）

不出一年時間，青洲的產權又颳起風波：“1814 年 8 月 7 日，馬加里塔·里塔·德·卡瓦略·米內爾（Margarita Rita de Carvalho Miner）起訴購買青洲的曼努埃爾·候門·德·卡爾瓦略及貝爾那爾德·戈麥斯·德·雷莫斯，聲稱她作為業主老羅沙的孫女，應是該物業的繼承者。後席爾維拉理事官於 1822 年 4 月 18 日裁定購買行為合法有效。”<sup>15</sup>

幾年後，葡人曼努埃爾·候門·德·卡爾瓦略移居巴西，他把所擁有的青洲部分賣給了貝爾那爾德·戈麥斯·德·雷莫斯，使他成了青洲的另一新主人。

### （九）1828 年修院購回青洲島的物業

1828 年，三巴仔皇家修院（即聖若瑟修院）院長再以 2,000 西班牙元購回青洲（圖 3）。當時合同說明：“……再次聲明，將上述青洲（位於內港，沙梨頭對面）、果樹及上面的建築物以 2,000 西班牙銀圓的價格出售給三巴仔皇家修院院長尼古拉·羅德里格斯·佩雷拉·達·博爾查（Nicolau Rodrigues Pereira de Borja）……”<sup>16</sup>

三巴仔修院購買青洲物業之後，“他們在島上建了一座教堂，一幢房舍，這幢房舍包括一個接待廳和教員宿舍。……還建造了供看管人住的房間，和供受僱在這裡看守和侍弄這塊地方的人居住的木屋。這些房屋也成了四足動物、家禽、鴿子等的棲息之所。……在周圍建起高牆以阻擋海潮，而且牆應高得使海潮無法越過。1834 年，這一工作已完成了三分二……島上保留一位監察員，和至少五名黑人少年奴隸，從事守衛、清潔和墾殖，其花費相當於聖若瑟修院從島上收獲所得的兩倍。”

耶穌會落腳青洲島有歷史記載的脈絡可循。他們決意尋找宜居、宜遊、宜教之新環境。《論耶穌會對青洲所擁有的權利》披露的“三所”，就是：養休之所、休沐之所、隱身之所。

宜居者，因當年的傳教士從南洋或從日本長崎來澳，會遇上水土不服，需要“為患病神甫提供養休之所”。

宜遊者，“青洲多翠木，為納涼休沐之所。為學院中的人和學生，提供了進行體面娛樂活動的場所”。

## 文化遺產



圖 14. 在神秘的軍事用地上，位於東北面的礮堡於 2006 年被炸後，興建高層社屋。這已是無法挽回的軍事文物遺跡。（陳鳳攝，2006 年 11 月）



圖 15. 在青洲山上建有堅不可摧的礮堡（李業飛攝，2018 年 3 月）



圖 16. 礮堡內有編號為 VA-32 的標識（葉永康攝，2016 年）



圖 17. 從地上的“漢堡包”礮堡到山頂上的軍訓設施（李業飛攝，2016 年）



文化遺產



圖 18. 1974 年底葡軍撤離澳門（《澳門日報》，1975 年 12 月 31 日）

宜教者，是為了確保耶穌會在遠東的傳教“提供了一處隱身之所，一塊安全和禮拜之地”。<sup>17</sup>

在 163 年後，即 1991 年 9 月 13 日，在香港和澳門正處於主權回歸祖國之際，天主教澳門教區以 9,500 萬港元出售青洲山物業（圖 5）。到 2007 年，該物業再度由“江昌（澳門）實業有限公司”易手予“匯新發展有限公司”。經過 388 年的歷史長河，即從 1603 年到 1991 年，天主教教會在青洲島的那部分物業（地籍編號：2506）暫時寫下了一個歷史句

號，而天主教在青洲山繼續傳教義。2017 年，一座現代化的聖若瑟大學從青洲山麓傲然而立。

### 三、1828 至 1886 年的青洲島物業

#### （一）香山縣令致函澳門檢察官

1831 年 7 月 21 日，香山鮑縣令反對在青洲山繼續建造新房。“香山縣令與澳門檢察官相互致函，強調對青洲的治權和對施工的管轄權。香山縣令重申葡萄牙人只獲准在城牆內居住，青洲不在被許之列，該地遠離城牆，離海只有幾里之遙，所以它不能劃入葡萄牙人可以住的地方。”<sup>18</sup>

“同年 9 月 3 日，香山縣丞發佈告示，禁止在青洲修建城牆，並對負責修建的工匠們施以威脅。”

“1834 年 7 月 23 日，應聖若瑟修院高級司鐸的邀請，聖·安東尼堂的主理神父代表教區主教為青洲的小教堂主持賜福儀式。該教堂是於 1828 年建成的。”<sup>19</sup>

“1873 年，澳門王室財政檢查官為將青洲開闢為公眾遊地，要求法院查覈三巴仔修院對青洲持有的權利。官方敗訴。”

1886 年青洲的產權登記如下：“……周長約一千米。其售價估計為 10,000 澳門元。”（註：10,000 澳門元有異，有待深入核查。）

從以上的史料可清楚看到，1828 年的買賣實際上是教會私下進行的，並沒有向香山縣備案登記。澳葡政府未有佔領青洲島，也不可能合法登記。所以，過了 58 年後，即 1886 年才出現在澳門的物業登記上。顯然這是憑一份物業買賣“公證書”進行“內部補辦”的手續文件（注意貨幣名稱不同：澳葡政府物業登記局的文件變成 2,000 澳門元），俗稱“西契”（圖 6）。

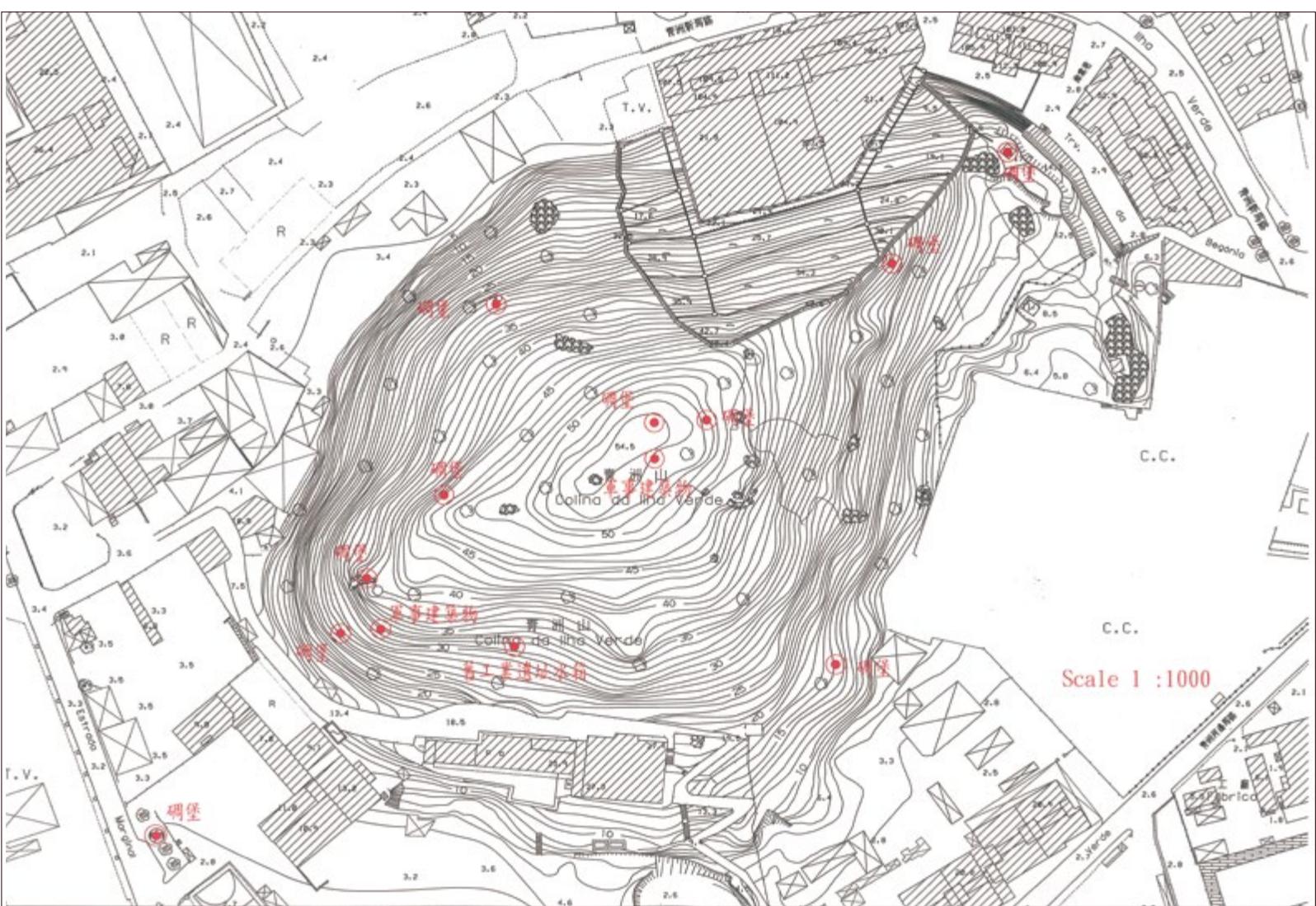


圖 19. 2018 年 4 月 3 日，澳門特區政府文化局向傳媒宣佈青洲山有砲堡等軍事設施逾十個，證實山上存在不少大型軍事砲堡等建築物，並繪製了軍事設施分佈位置圖。（李業飛複製提供）

## （二）青洲島上中國第一個水泥廠

由於青洲島已歸屬天主教區“私人物業”，所以在 1886 年 5 月 3 日，澳門主教唐·安東尼奧·若阿金·德·梅德羅 (D. António Joaquim de Medeiros) 將青洲部分土地以每年租金 1,200 兩，租予華商余瑞雲開辦的青洲水泥公司 (The Green Island Cement Company Limited)，創建“青洲士敏土廠”。1889 年 5 月 4 日，梅德羅主教又與青

洲水泥公司總經理科雷阿斯·伊文斯 (Creasy Ewens) 簽了一份補充合同。<sup>20</sup> 當年，教會既不需理會澳葡政府也不需知會清政府同意與否，自行發展青洲島工業來收取租金。中國第一個水泥廠及磚廠 (圖 7) 從此在青洲島建立起來。

澳葡政府為了填海造地的戰略需要，1886 年擬定從蓮峰廟前地起修築長堤與青洲島連接。為此，教會與政府產生極大矛盾。因為長

## 文化遺產



圖 20. 青洲山已發展成為青洲區的一部分（航拍全山，陳顯耀攝，2018 年 12 月 20 日）

堤建成後把水泥廠的海上運輸堵死了。1935年水泥廠因業績下滑結束，把工廠業務和設備搬往“香港青洲士敏土廠”。教會每年的1,200兩的年金租收入從此沒了。

### （三）1890年修築青洲海堤

關於築堤一事，原於1886年澳葡政府有計劃在青洲山上修築炮台。因當年的青洲島是孤島且不是葡國“屬地”，即使建了炮台，萬一有戰事也孤立無援。1890年10月16日，海軍軍官出身的博爾札（Custodió Miguel de Borja）擔任澳門總督，上任後第11天即頒佈訓令，決定建築連貫青洲島長堤，工程費用預算為23,800澳門元，施工期為兩年。

長堤命名為Avenida do Conselheiro Borja（博爾札參政大臣大馬路），即現今的“青洲大馬路”。從軍事上和佔有陸地面積上，澳葡政府認為都是上策的。文德泉神父在*Toponímia de Macau*<sup>21</sup>中披露，當時的主教唐安東尼奧·若阿金·德·梅德羅從政治角度並不同意建長堤，他認為這樣會使三巴仔修院喪失對青洲的擁有權及管理權。所以在連接工程結束前，主教便下令在青洲島的周邊築起圍牆，以防止外來人進入青洲。

### 四、1886年後的青洲陸連島

1886年的第二年後，即1887年至1911年晚清滅亡期間的一段歷史，其中涉及青洲島問題，是一個重要的歷史節點。

從1557年葡人開始租居澳門，至1887年的330年間，葡人已逐步佔領“近七村，遠奪三島”。“七村”是指：塔石、沙崗、新橋、沙梨頭、龍環、龍田、望廈；“三島”是指：青洲、潭仔（氹仔）、路環。

到了光緒十三年（1887年），青洲島的守界兵開始逐步撤出。1891年，青洲島海面的師船全部撤到前山，葡人才正式進入青洲島。

青洲島的地理位置十分重要，是“兵家必爭之地”，必然成為“中葡勘界”的始發點，也是葡萄牙政府急於迫使清政府早日簽訂《中葡里斯本草約》及《中葡和好通商條約》的原因之一。

1887年3月26日，腐敗無能的清政府與葡萄牙簽訂了《中葡里斯本草約》，12月1日又簽署《中葡和好通商條約》，條約中有兩句話，中國同意葡國“永駐管理澳門以及屬澳之地”和葡國向中國保證“永不得將澳門讓與他國”，很值得注意。

國與國之間簽立條約，一定有國內外各種因素。正如研究澳門歷史的專家學者費成康指出：“在開展洋務運動後，清朝軍隊已在平定新疆之役及中法戰爭中顯示一定的戰鬥力，使入侵新疆的沙俄軍隊未敢輕舉妄動，並沉重打擊了侵略越南和中國的法國遠征軍。此時法、德、俄、英等國顯然不會貿然地向葡萄牙購買這片他們非法佔據的中國領土（指澳門），即使發生這樣的事情，清政府也有予以制止的力量。在甲午戰爭中，清朝軍隊土崩瓦解。此後，日本割佔台灣、澎湖，德國強租膠州灣，沙俄強租旅大，英國強租威海衛和九龍地區，法國強租廣州灣，列強已可以任意侵佔中國最優良的港灣，根本不必備‘鉅款’去向葡萄牙‘購買’港灣已經淤塞的澳門；可見，當清政府尚有力量與列強抗衡時，列強無法‘購買’澳門；到清政府沒有力量與列強抗衡時，即使他們蓄意‘購買’，清政府也只能首肯，‘未經大清國首肯，則大西洋國永不得將澳門讓與他國’的條款只不過是空文而已。”<sup>22</sup>

這已清楚說明中葡簽訂條約前的歷史背景，這也是最清晰說明為何中方允准葡萄牙“永駐管理澳門以及屬澳之地”；而葡萄牙亦承諾未經中國同意葡萄牙“永不得將澳門讓與他國”的歷史因由。<sup>23</sup>

此條約簽訂後，葡萄牙對青洲島的擴張也就掀開了長達多年的界務之爭的序幕。

## 文化遺產



圖 21. 青洲山南面向着筷子基的青洲尾，建有海關大樓和碼頭。美麗的青洲山將會成為粵港澳大灣區發展的新景點。（李業飛攝，2020年9月11日）

清官張之洞建議與葡萄牙劃清界址時，要表明“與葡人辯論青洲問題，不能任其佔據”。張之洞堅持“不能不先守島之要津，以固海口之門戶”。<sup>24</sup>

1889年，張之洞離任兩廣總督，繼任人是守舊派的李瀚章。葡人乘張之洞離任之機，立即驅逐當時駐澳的香山縣丞，公然聲稱青洲島以北的海面屬葡界，驅逐前山營拖船。

由於李瀚章的昏庸，被葡人看穿他對澳門界務態度漫不經心，以三年之速築成連接青洲與蓮花莖的路堤，造成“既成事實”。青洲與澳門半島連成一體，將青洲變成澳門半島的一部分，形成“陸連島”（圖8）。從此，島嶼綠洲的原生態遭到破壞。

《澳門地理》一書這樣描述青洲島：“島連島，陸連島的複式陸連島現象，是澳門地形一個十分有趣的特徵。青洲山原來也是一個小島，後來在天然與人工的堆積作用下，才與澳門半島相連，成為陸連島上的陸連島，故又叫複式陸連島。”<sup>25</sup>

青洲島原來與拱北一河之隔的鴨涌河，河道逐漸收窄。1914年，澳葡政府擬訂《填海築港規劃》，“準備開築一條青洲運河，貫通內、外港，在1927年的澳門地圖上還有這條計劃中的運河位置。後來，因工程量較大和經費不足而取消。”（見1983年3月2日《澳門日報》第三版）。若當年“青洲運河”修築了，料可解決內港珠江河水和外港海水的流通，減少澳門內港填海的低窪地區逢大雨水淹的苦況。

不久，澳葡軍隊陸續駐防青洲山，葡屬安哥拉、莫桑比克等非洲黑人士兵陸續調派到青洲山。澳葡政府將青洲列為邊防“禁區”。

青洲的原居民，要憑澳葡政府發給的銻造圓牌出入“禁區”（圖9）。圓牌上有着代表個人身份的編號。若有居民進入青洲探親訪友或工作，需經由小更亭的當值警察核對原申請人的資料及照片（俗稱“人情紙”或“行街紙”）方可進出（圖10、11）。那段時期的青洲山，成為澳門市民心中的“軍事禁區”（圖12），不敢隨便前往。年復一年，變成神祕的山。

為甚麼“私家地物業”突然成為閒人免進的“軍事用地”？不少學者和市民也對青洲山的山體情況產生了疑惑：當年葡萄牙政府有沒有發出“軍事用地”的憲報或公告？既然是政府行為，向教會租地的面積有多大？租金是多

少？教會收租金和政府支付金，有沒有向財政局交稅、登記？根據澳門廉政公署提供的資料顯示，1923至1927年期間，澳葡政府和葡萄牙軍方要求教區租借青洲山作為軍用途。直至1981年澳葡政府正式終止此合同。

從1923年起，青洲山上滿佈軍事設施，成為監控澳門的一個軍事制高點，把守着澳門西北海面 and 陸地邊界的戰略據點（圖13—15）。而路堤工程又成為青洲山與望廈山兩軍事駐軍陸路連貫支援的戰略公路。根據澳門特區政府文化局2018年4月3日公佈，證實青洲山上東南西北四周至今仍存在逾十個完好的軍用設施（作者按：包括青洲山上八個VA碉堡，兩個VO瞭望台，以及更亭、戰壕等）（圖16—18）。這一公佈，顯示了特區政府對保育青洲山文化遺產工作邁開了新的一步（圖19）。

回顧四百年青洲島物業的史實，正展示了一幅寬宏的歷史畫卷（圖20），今後，在保育和保護青洲山文化遺產的同時，也要規劃好青洲山未來的發展前景。相信一個美麗的、具有深厚文化歷史底蘊的青洲山物業，將會成為澳門新地標，成為粵港澳大灣區新景點，一定能為澳門經濟文化發展帶來燦爛與輝煌（圖21）。

## 註釋：

1. 中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所合編：《明清時期澳門問題檔案文獻匯編》第3冊，北京：人民出版社，1999年12月第1版，第337頁，輯入[清]程佐衡《勘地十說》。
2. 《香山縣志》，引自王文達：《澳門掌故》，澳門：澳門教育出版社，第286頁。
3. [清]印光任、張汝霖撰，趙春晨校註：《澳門記略》，澳門：澳門文化司署，1992年，第38頁。
4. 《香山縣志》，引自王文達：《澳門掌故》，澳門：澳門教育出版社，第286頁。
5. [瑞典]龍思泰（Anders Ljungstedt）著：《早期澳門史》，吳義雄、郭德焱、沈正邦譯，章文欽校註，北京：東方出版社，1997年。
6. 《論耶穌會對青洲所擁有的權利》，引自金國平：《青洲滄桑》，《澳門2001》6月，第445頁。
7. 金國平：《青洲滄桑》，收入金國平、吳志良著：《東西望洋》，澳門：澳門成人教育學會，2002年，第316頁。
8. 中央研究院歷史語言研究所校印：《明實錄》第66冊《明熹宗實錄》卷十一，上海：上海書店，1984年，第550頁。
9. 《論耶穌會對青洲所擁有的權利》，見阿儒達宮圖書館《耶穌會士在亞洲》鈔件49-V-5，第344-346頁，轉引自金國平：《青洲滄桑》，《澳門2001》6月，第448頁。
10. [瑞典]龍思泰（Anders Ljungstedt）著：《早期澳門史》，吳義雄、郭德焱、沈正邦譯，章文欽校註，北京：東方出版社，1997年，第163頁。
11. 吳志良、湯開建、金國平主編：《澳門編年史》第1卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，第369頁。
12. [瑞典]龍思泰（Anders Ljungstedt）著：《早期澳門史》，吳義雄、郭德焱、沈正邦譯，章文欽校註，北京：東方出版社，1997年，第165頁。
13. Manuel Teixeira, *Macau na Memória do Tempo*, José Silveira Machado, 2002, Edição do Autor com o Patrocínio da Fundação Macau, p.34.
14. Manuel Teixeira, *Macau na Memória do Tempo*, José Silveira Machado, 2002, Edição do Autor com o Patrocínio da Fundação Macau, p. 37-38.
15. [葡]施白蒂著，小雨譯：《澳門編年史》（十九世紀），澳門：澳門基金會出版，1995年，第17頁。
16. [葡]文德泉：《澳門地名錄》第1卷，澳門：澳門官印局，1979年，第550頁。
17. [瑞典]龍思泰（Anders Ljungstedt）著：《早期澳門史》，吳義雄、郭德焱、沈正邦譯，章文欽校註，北京：東方出版社，1997年，第166頁。
18. [葡]施白蒂著，小雨譯：《澳門編年史》（十九世紀），澳門：澳門基金會出版，1995年，第50頁。
19. [葡]施白蒂著，小雨譯：《澳門編年史》（十九世紀），澳門：澳門基金會出版，1995年，第56頁。
20. 金國平：《青洲滄桑》，收入金國平、吳志良著：《東西望洋》，澳門：澳門成人教育學會，2002年，第319頁。
21. Manuel Teixeira, *Macau na Memória do Tempo*, José Silveira Machado, 2002, Edição do Autor com o Patrocínio da Fundação Macau, p. 40.
22. 費成康：《澳門四百年》，上海：上海人民出版社，1988年，第351頁。
23. 費成康：《澳門四百年》，上海：上海人民出版社，1988年，第353頁。
24. 蔡國楨：《澳門公牘錄存》第十五頁。引自費成康：《澳門四百年》，上海：上海人民出版社，1988年，第354頁。
25. 黃漢良、吳志良主編：《澳門地理》，澳門基金會、中國友誼出版公司聯合出版，1993年，第18-20頁。





宋佳興攝，二零一九年。

## 鄭觀應澳門住宅“新村尾鄭慎餘堂”考析

黃文輝\*

**摘要** 鄭觀應資助其父建造澳門龍頭左巷十號“鄭家大屋”房屋，且自資建造“日月光華”樓屋於其內，故一般認為他在澳時居住於鄭家大屋。然而細心察看“日月光華”樓屋的建築規模與空間分佈，不像住宅用途。鄭觀應遺囑《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》中，其在澳門房產只有“新村尾屋”及“萬里長城即媽閣街十三間半屋”兩處。經過爬梳鄭氏相關文物、《澳門憲報》《華僑報》等文獻資料，證實房產之一的“新村尾屋”地址為83, Ponta da Rede；新村尾Ponta da Rede是澳門古地名，不見載於十九世紀以來的澳門官方街道名冊中，位於澳門下環街口。鄭觀應將此“新村尾屋”命名為“鄭慎餘堂”，這裡才是鄭氏在澳的住宅。

**關鍵詞** 鄭觀應；鄭慎餘堂；鄭家大屋；新村尾

鄭觀應在澳門的住宅，一般認為是位於龍頭左巷十號的“鄭家大屋”，且認為鄭氏在此輯著其代表作《盛世危言》。<sup>1</sup>然而，在鄭觀應的遺囑《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》（下稱《囑書》）中，<sup>2</sup>澳門房產只提到“澳門新村尾屋”及“萬里長城即媽閣街十三間半屋”兩處；即使交待契據部分，亦只提到上述兩處的屋契。<sup>3</sup>這份《囑書》定稿於民國三年（1914年）年底，鄭觀應時年72歲。他解釋立此遺囑的原因是：“我年來光境不如前，所以妻妾尤恐歲入之欸不敷所出，時有不安之狀。自顧老態日增，哮喘日重，自應靜養，盡將所存房產、各項股票等據和盤托出，付托翼之弟代理。”<sup>4</sup>這篇洋洋萬言的《囑書》，是鄭觀應反覆斟酌才定稿，的確是將自己的家產“和盤托出”，無所隱瞞。<sup>5</sup>他一面苦口婆心諄諄告誡兒孫持家修身之道，一面又鉅細靡遺安排長孫讀書支出、妻妾喪葬費用；至於關鍵處的房產產權歸屬、用途，甚至甚麼時候該賣等等，更是不厭其煩地反覆列明說清，生怕後人會因爭產而起糾紛，壞了家族和諧。如此重要且經慎重編寫的一份文件，不見列有鄭家大屋中的房產，只反覆細心安排“新村尾屋”及“媽閣街十三間半屋”

兩處房產，實在啟人疑竇；同時，關於該兩處房產的具體位置所在，未見前人論及。<sup>6</sup>鑑此，有必要深入分析。

### 一、媽閣街十三間半屋

鄭氏《囑書》中的“萬里長城即媽閣街十三間半屋”，其街道位置似乎較清楚，但其實鄭觀應把兩個街名搞混了。“萬里長城”是澳門人對媽閣斜巷 Calçada da Barra 的俗稱，在1869年澳葡政府第一次全澳街道調查報告中已出現，<sup>7</sup>至今仍在。可是，萬里長城（媽閣斜巷）與媽閣街 Rua da Barra 是兩個不同的街名，在前述1869年報告中已分別單獨出現。媽閣街路段的起止是“由亞婆井前地與龍頭左巷之間，即高樓街對面起，至媽閣斜巷，靠近媽閣斜坡處止”，而媽閣斜巷（萬里長城）路段的起止是“由媽閣街，媽閣斜坡一側起至媽閣廟前地止”，<sup>8</sup>即萬里長城（媽閣斜巷）與媽閣街是前後相連的一條長街，但兩者有清楚的起止分界線。所以，鄭觀應寫“萬里長城即媽閣街”是很怪的，因萬里長城不是媽閣街。《囑書》中鄭觀應對這“十三間半屋”的稱呼也各種各樣：萬里長城即媽閣街十三間半、萬里長城媽閣街十三間半、媽閣街、萬里長城屋

\*黃文輝，澳門科技大學社會和文化研究所歷史學專業博士生。

十三間半、澳門媽閣街十三間半、媽閣街之屋、媽閣街屋十三間半，甚至直接稱“十三間”。到底這“十三間半屋”是在媽閣斜巷（萬里長城）還是在媽閣街呢？從《囑書》中提到“萬里長城媽閣街十三間半屋地契據”“媽閣街地契”這兩處，<sup>9</sup>“十三間半屋”應在媽閣街，因為以鄭觀應處事的細心精明，他對契據上的地址應是較留神的。同時，媽閣街也較近其父親營建的龍頭左巷“鄭家大屋”。<sup>10</sup>

雖然具體所在街道與門牌號有待確定，但這十三間半屋的作用卻很清楚：放租賺取收入。《囑書》中明確指出“至澳門新村尾之屋，分與長男潤林、次男潤潮，偕葉夫人、四妾、五妾同居，就近管理萬里長城即媽閣街十三間半屋租”。<sup>11</sup>唯一特別之處是：“萬里長城即媽閣街之園，准五妹與葉夫人建靜室，養靜清修。”<sup>12</sup>可見這“十三間半屋”是鄭觀應拿來出租的房屋，不是用作自家住宅。

## 二、“新村尾”位置

鄭氏《囑書》中另一房產“新村尾屋”需要費一番功夫查找，因為澳門現時沒有叫“新村尾”的街道或地方；向一些土生土長的老澳門請教，也說未曾聽聞。幸好現存有兩個鄭觀應與盛宣懷通信的信封，留下“新村尾”的信息：

第一封是1909年1月20日（光緒三十四年十二月二十九日）、第二封是同年2月4日（宣統元年正月十四日），兩封都是鄭觀應於澳門致函上海盛宣懷，信封面下署都是“澳門新村尾鄭慎餘堂謹緘”，信封底則寫“From Cheng Shun U Tong 83, Ponta de Rede. Macao”。<sup>13</sup>

第三封信年份待考，是盛宣懷於上海致函澳門鄭觀應，信封面地址寫：“速寄澳門旂村尾鄭慎餘堂”。<sup>14</sup>

由這三個信封，可知鄭觀應在澳門的住宅是“新村尾鄭慎餘堂”（詳見後文）。“新村尾鄭

慎餘堂”與 Cheng Shun U Tong 83, Ponta de Rede 相對應，Cheng Shun U Tong 是“鄭慎餘堂”的粵語譯音，“新村尾”對應葡文是 Ponta de Rede，而鄭慎餘堂的具體地址是 83, Ponta de Rede。

然而，在1869年澳葡政府第一份街道調查報告的540條葡文街道名稱中不見 Ponta de Rede。一份1874年葡文澳門公共街道名冊手稿上也沒有。<sup>15</sup>在1906出版的、有中葡對照的街名冊中同樣沒有。<sup>16</sup>此因為一般街道名冊裡會收錄里（Becos）、圍（Pateos），甚至石級（Escadas）之類小弄巷的名稱，但沒有 Ponta 這個分類。<sup>17</sup>雖然鄭觀應信封上的地址寫着新村尾 Ponta de Rede，但它不是官方正式街道名稱。

中文“新村尾”，葡文 Ponta de Rede 零星地散見於歷史文獻中。現舉數例說明：

1. 雍正九年（1731年）《廣東通志》卷3《輿圖·澳門圖》在媽閣礮臺後面與西望洋山麓之間標出一地名“亞媽寨”，在“亞媽寨”之西側又有一排建築，標名為“新村尾”，<sup>18</sup>可見“新村尾”此中文名最遲於雍正九年已有。

2. 道光八年（1828年）祝淮《新修香山縣志》附《濠鏡澳全圖》，在媽祖閣之左標有“新村尾”，再往左邊標示“蝦蟆石”。<sup>19</sup>蝦蟆石在媽祖閣（媽閣廟）對開，《澳門紀略》有載，為澳門三大奇石之一，1868年因填海消失。<sup>20</sup>此圖說明新村尾距媽祖閣不遠，在媽祖閣與蝦蟆石之間。

3. 《清代澳門中文檔案彙編》載一則道光八年（1828年）“華民為於新村尾建閣塔集議蓮峰廟事公啟”，寫道“我澳擬建閣塔，實為闡澳風水攸關，非一方一人受益已也。今於新村尾掛罾角卜吉先行建築”。校註者章文欽教授指，施白蒂《澳門編年史》中文版第二冊，1828年12月2日條有“香山縣丞禁止工匠們在葡萄牙人萊利亞（Leiria）位於網角住宅附近

文化遺產



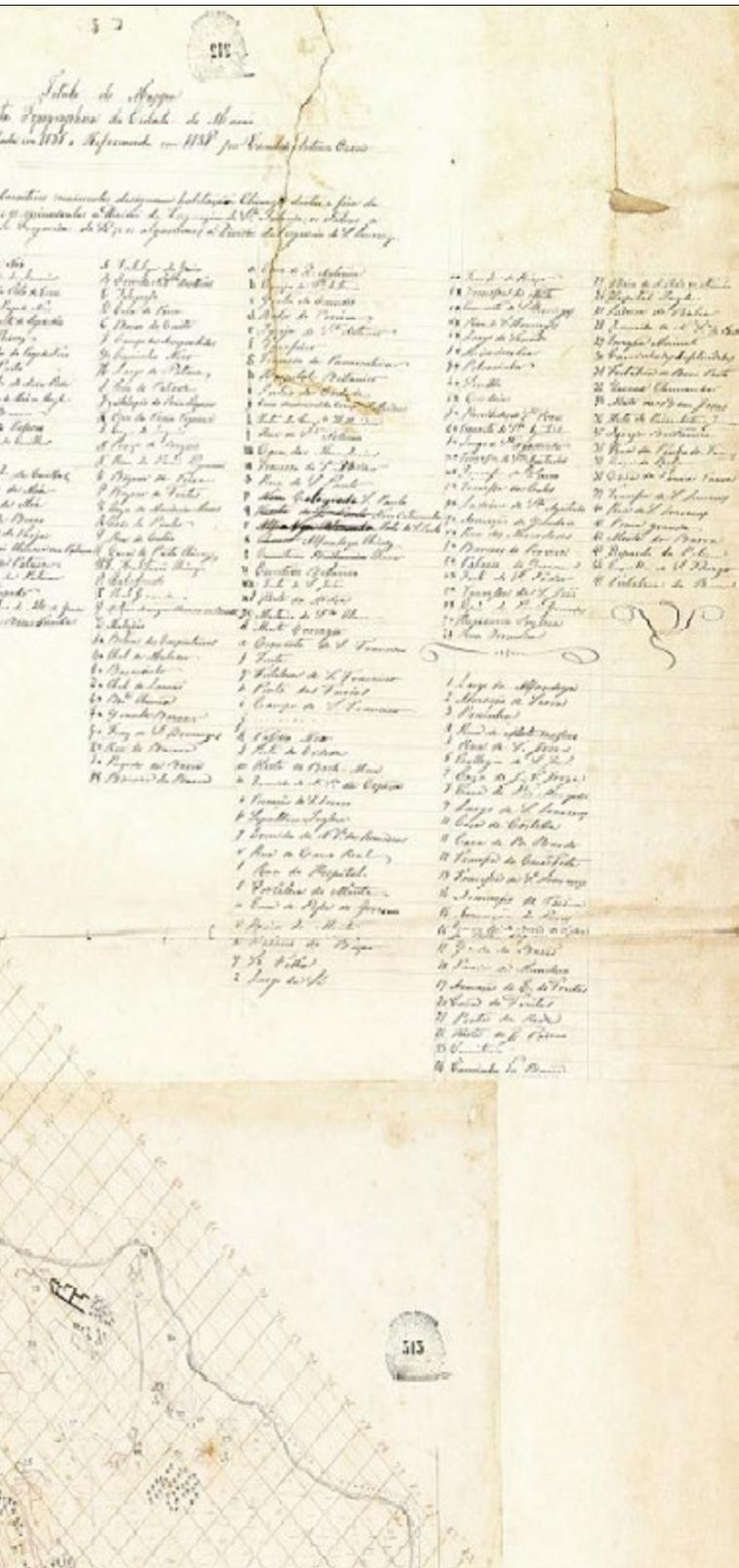


圖 1.

題名：*Planta topográfica da cidade de Macau*

製圖者：Cândido António Ozório

年份：1838

原件收藏機構：Exército Português - DIE/GEAEM

原機構 CALL NUM: 1243-2A-24A-111 DSE CRT/2003

澳門科技大學圖書館“全球地圖中的澳門”項目複製提供

砌牆圈地”，網角與掛罾角應為同一地方（按：罾即魚網）。<sup>21</sup>查施白蒂《澳門編年史》葡文版原文，與“網角”對應的葡文正是 Ponta da Rede。<sup>22</sup>“網角”是 Ponta da Rede 的意譯，正確應譯為“新村尾”。<sup>23</sup>此可證 1828 年時新村尾與 Ponta da Rede 已指同一個地方，具固定對譯關係。

4. 1860 年 8 月 4 日《澳門政府憲報》有一則葡文房屋拍賣消息，提到位於 Rua de Ponta da Rede（新村尾街）的房子。<sup>24</sup>可見其時新村尾會被作街名用。

5. 1884 年第 8 號《澳門地攤憲報》刊載議事公局告示，提到“本告示在澳門《地攤憲報》頒行之後三十日，只准各人在公局街市及板障廟街市即米糙街市，及新村尾街市、沙梨頭街市擺賣鮮魚，嚴禁在別處擺賣”，新村尾對應的葡文同樣是 Ponta da Rede。<sup>25</sup>

6. 1910 年第 21 號《澳門憲報》上有兩則提到“新村尾”的內容。一則是華政務廳告示：“現有公家水艇三隻，每日載運淡水供各華民食用。一灣泊南灣步頭……一泊沙梨頭海邊……一泊新村尾海邊……”。新村尾對應葡文是 Ponta da Rede。另一則為泰信魚欄刊登的啟事，魚欄地址為“新村尾海傍門牌二百四十七號”，對應葡文是 Rua da Ponta da Rede。<sup>26</sup>此兩則啟事再次說明新村尾位於海傍，而且被視作街名。

以上幾則材料證明中文“新村尾”與葡文 Ponta da Rede 是對譯關係（儘管兩者意思不同），且早在 1828 年於中、葡官方文件中已

## 文化遺產



圖2. 圖標 18 及 21 位置

有記載。新村尾 Ponta da Rede 雖然不是官方正式的道路名稱，不見載於十九世紀以來的澳門街道名冊，但卻是澳門古舊的地方名，中葡市民皆知，使 1909 年鄭觀應寫信時地址選用此名（即郵差知道此地），1914 年的遺囑中沿用此名（即其家人都知道此地）。目前尚不清楚，一個二十世紀初街坊都知道的地名為何沒有流傳下來，在王文達、李鵬翥、黃德鴻、李福麟等前輩作者的澳門掌故類著作中均沒提到。

至於新村尾 Ponta da Rede 的具體位置，在今下環街口，此處未填海前為內港海傍。<sup>27</sup> 澳門科技大學圖書館現藏一張《澳門城地形平面圖》（圖 1）。<sup>28</sup> 該圖由曾任市政廳副主席的奧蘇里奧（Cândido António Ozório）於

1831 年繪製，1838 年修訂，是目前發現關於澳門城市建築與街道記錄最詳細的最早期實測地圖。<sup>29</sup> 該圖媽祖閣附近標有號碼 21，其對應說明是 Ponta da Rede，位於標號 18 的 Praia de Manduco（下環街）的街口（圖 2、3）。這個位置符合前述文獻中新村尾位於媽閣廟附近、近海傍的地理描述。

新村尾有時甚至被借指下環街。1899 年第 37 號《澳門憲報》有一則議事公局通知，規定“夜內十二點半鐘起至天光五點鐘止嚴禁燃燒烟火、火箭及炮竹等”，且“專指華人聚居之地方”，而“所指華人聚居地方即係龍田村、望廈……打鐵斜巷、下環街、摩盧廠斜巷等處西便屋後所之各地”。在此中文版通知旁邊是其葡文版，而與“打鐵斜巷、下環街、摩

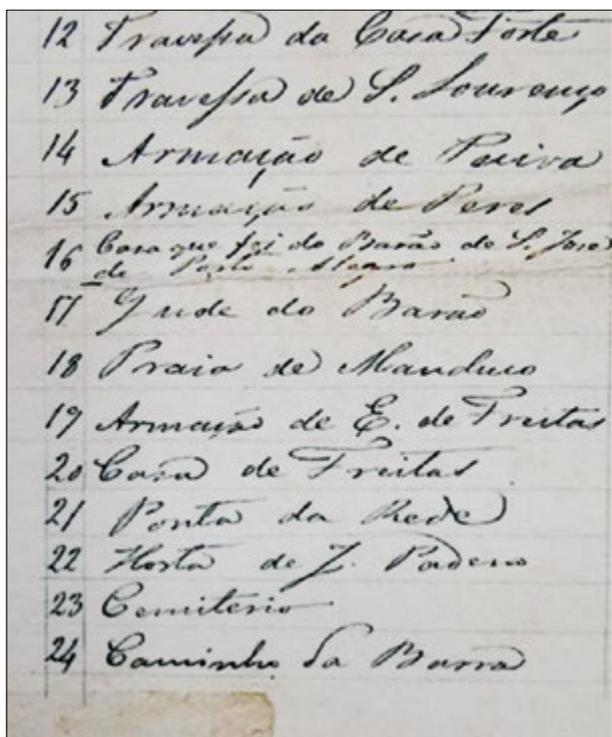


圖 3. 圖標 18 及 21 的文字說明

盧廠斜巷”這三個中文街名相應的段落，卻列了四個葡文名：Calçada do Januário（打鐵斜巷），Praia do Manduco（下環街），Ponta da Rede e Rampa do Quartel dos Mouros（摩盧廠斜巷），<sup>30</sup> 中文譯者將 Praia do Manduco 和 Ponta da Rede 視為同一條街範圍，只譯“下環街”，沒有譯出“新村尾”。此外，澳門《華僑報》1951 至 1955 年間多則新聞報導中，均以“下環街新村尾”連稱，或稱“下環街新村尾街”“下環大街之新村尾”；<sup>31</sup> 有一則報導火警地點的，甚至註明“下環街（俗名新村尾）”。<sup>32</sup>

因此，鄭觀應的“新村尾屋”，即位於 83, Ponta da Rede 的“新村尾鄭慎餘堂”住宅，應是當年下環街標號 83 門牌的房屋。只有較長的街道，才可以將門牌編號到 83 號。下環街在 1869 年澳葡政府的街道調查報告中已列出，<sup>33</sup> 1874 年的街道名冊更列明其單號門牌號已達 1 至 131 之多。<sup>34</sup>

### 三、鄭家大屋“日月光華”樓屋

與“鄭家大屋”相關的內容，在《囑書》中只提過兩次：一，“歷年仰事俯畜，並陸續資助先嚴建造澳門龍頭井之屋，兼置祭產，復自購陰陽二宅”。<sup>35</sup> 龍頭井即亞婆井，龍頭左巷就在亞婆井前地旁邊。二，“至餘慶堂之祖屋，我所生子孫亦可同住。若無空房，不可相爭，以傷和氣”。<sup>36</sup> 餘慶堂是鄭觀應父親鄭文瑞的堂號，即鄭家大屋內的“通奉第”。這兩處敘述說明鄭觀應有份資助龍頭左巷十號鄭家大屋的建造，但內裡的房屋被其視為“祖屋”，“我所生子孫亦可同住”，卻沒有將之列入遺產傳給後人。

據湯開建教授考證，鄭觀應父親鄭文瑞 1853 年從上海返回香山後，鄭氏家族大約於 1854 至 1866 年間移居澳門；移居澳門後，即以“鄭餘慶堂”為其商號名，從事商業活動，並投入到澳門的各項慈善公益事業中。<sup>37</sup> 鄭家大屋始建於何時未見記載。鄭家大屋文物中有餘慶堂懸掛的“餘慶”大匾，係同治戊辰年（1868 年）由黃玉廷所書，廳中兩副對聯係同治八年（1869 年）所書，<sup>38</sup> 則大屋建築群的籌建應不遲於 1868 年。至於落成年份，據澳門博物館藏鄭文瑞臨終前字據所述：“於同治十二年、西曆壹千八百七十二年正，代三男正元起造樓房壹，計二座二進，共支總工料銀七千三百六十元。此銀由三男陸續如數早已匯回支發，並無短欠。此屋俟吾百年歸世之後歸還三男正元自行管業，與諸男無涉。右邊祖屋公用。左邊樓屋係二男正翔起造，歸二男管業。”<sup>39</sup> 那麼鄭家大屋整個建築群大約於 1872 年左右落成，形成今天的面貌（圖 4）。

鄭文瑞逝世於 1893 年，此臨終前留下的字據，說明其時龍頭左巷十號大宅內至少有三座房屋：三男（鄭觀應三弟鄭曜東，字正元）二座二進樓房（此屋），右邊祖屋（鄭文瑞所居鄭餘慶堂，即今“通奉第”大屋），二男（鄭觀應，字正翔）左邊樓屋。<sup>40</sup> 字據亦顯示鄭曜東的房屋係由其自資建造，鄭觀應可能只資助

## 文化遺產



圖4. 鄭家大屋建築群（底圖來源：澳門地圖繪製暨地籍局“澳門網上地圖”）

了父親祖屋的部分建造費用，以及出資建造“左邊樓屋”，故歸其管業。

鄭文瑞 1893 年去世後幾個月，《澳門地捫憲報》第 37 號刊出一則公告，謂“鄭耀東前來稟求，表明龍頭左巷第十號園內之屋係歸其主持”，並且詳細描述該屋範圍：“茲將該屋四至開列：該屋北向下環街住屋花園之牆，南向媽閣街住屋之後邊，東與同園內無號數之屋相連，西與小菜園相連。樓上有窗門四，共歸一大窗；樓下窗門兩度，大門一度，又有門兩度。該屋長五丈六尺、深八丈二尺。又與該表明此屋人故父之順堂同園內第五號屋相連。”<sup>41</sup> 鄭耀東即鄭觀應三弟鄭曜東。此公告應是因鄭文瑞去世，雖有父親字據為憑，但鄭曜東為免日後爭端而特意去政府立案登記產權及物業範圍的，其四至範圍及建築外貌與現今鄭家大屋內“鄭積善堂”大致相符；東面的“同園內無

號數之屋”即其父鄭文瑞之“祖屋”。其屋“西與小菜園相連”，根據 1950 年代仿繪的《鄭家大屋草圖》（圖 5），<sup>42</sup> 可知此“小菜園”係指位於圖中二宅後靠近媽閣街的“三宅園地”。圖中亦可見鄭曜東“鄭積善堂”旁、今有“日月光華”門楣的樓屋標為“二宅”，與鄭文瑞所立字據描述（“左邊樓屋”）相符。

儘管鄭觀應“資助”建造鄭家大屋，且建有“日月光華”樓屋，但他一直要到 1885 年 5 月才正式回到澳門長居，“脫累歸里，杜門養疴”。<sup>43</sup> 自 1858 年奉父命到上海學商務以來，鄭觀應就常居上海，其於光緒元年（1875 年）迎娶的繼室葉氏，光緒八年（1882）納為妾的趙氏也同在上海。直到光緒甲申年（1884 年）初，鄭觀應奉彭玉麟之命調赴粵差委，<sup>44</sup> 葉氏、趙氏才一同“回澳事翁姑”，其中趙氏更是“始歸睹澳門本宅”。<sup>45</sup> 同年 10 月，趙氏

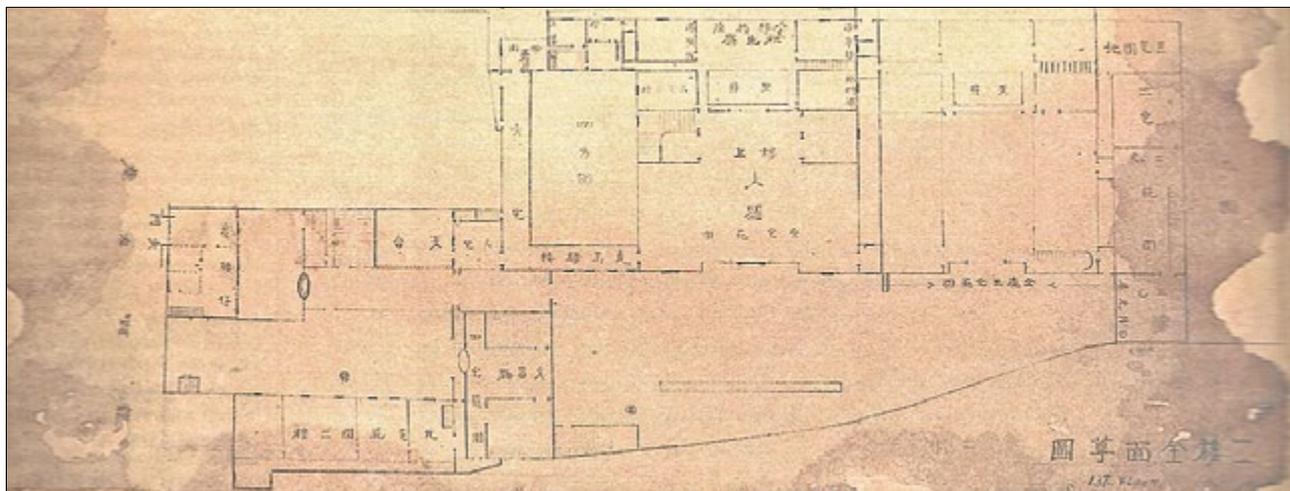


圖 5. 鄭家大屋草圖（圖片來源：《盛世危言——鄭觀應文物集》）



圖 6. “日月光華”樓屋空間分佈圖（圖片來源：文化局“鄭家大屋專題網頁”）

生長子潤林在澳門出世。正因為一家子都在澳門，1885年5月中旬鄭觀應拖着疲累身心返回的是澳門的家，而不是上海。

但鄭觀應在澳門所住的，應不是位於鄭家大屋內的“日月光華”樓屋。這首先是因為該樓屋不似作住宅用。從現時“日月光華”樓屋的空間來看（圖6），其右、中、左上下兩層合共只有六個空間，但右邊下層是通往後花園的公共廊道，中間上下大廳也是通樓梯的公共空間，實際具私密性、能闕為內室的只剩三個空間。<sup>46</sup>這還沒算廚房、書房之類生活空間所需。再且，拿“日月光華”樓屋的建築規模及

空間分佈，與旁邊祖屋“餘慶堂”及三弟曜東“積善堂”兩間二座二進大屋做對比，“日月光華”樓更像座廂房，不像用作住宅的。鄭觀應當初要是打算在鄭家大屋內營建住宅，就會像父親、三弟般都建一座二進大屋。

此外，鄭觀應在《囑書》中寫明：“昔我二十餘歲雖携眷出門，尚歲有銀錢供奉老親。及至因保人受累，自港出獄返澳，亦籌款整廚房，自起爐灶，從無敢使老親絲毫挂念也。”<sup>47</sup>此段文字明確指出時間（自港出獄返澳）、事件（籌款整廚房，自起爐灶），再看《囑書》起始部分“歷年仰事俯畜，並陸續資助先嚴建造澳門龍頭井之屋，兼置祭產，復自購陰陽二宅”記述，較可能發生的是：鄭觀應在資助父親建龍頭井之屋期間，已在澳門另購“陽宅”，待其“自港出獄返澳”後，考慮到“日月光華”樓屋不宜用作住宅，於是便在此前已購房子中加建廚房，自起爐灶，免得老親掛念。這便是在新村尾的“鄭慎餘堂”。此可以解釋“日月光華”樓屋為何是這般規模與空間設計，因為鄭觀應根本就沒打算在龍頭左巷十號內建自家住宅。<sup>48</sup>

至於其父1893年字據說歸鄭觀應管業的“日月光華”樓，沒有列在1914年《囑書》的房產清單裡，可能是做父親的為免日後爭端，

## 文化遺產

把代三男營造房屋的年份、用款以及還款情況清楚交代，順便也把祖屋與二男起造房屋的情況說明，但侍親至孝的鄭觀應認為資助父親建造房屋是理所當然之事，沒有把“日月光華”樓屋視為自己物業，而是當其為父親祖屋大宅的部分。心思細密的他也怕日後出現爭產是非，便在《囑書》特意說明及告誡：“至餘慶堂之祖屋，我所生子孫亦可同住。若無空房，不可相爭，以傷和氣。”

當然，其父臨終前寫字據與鄭觀應立遺囑之間相隔 21 年，這期間鄭觀應有可能把“日月光華”樓賣掉，賣掉自然就不列在《囑書》房產名單內，但這情況不大可能發生。首先，圖五 1950 年仿繪的《鄭家大屋草圖》中尚標註“日月光華”樓屋為二宅。其次，鄭觀應的長媳 1940 年代曾居於該處八年。<sup>49</sup> 第三，只要細心看完全份《囑書》，當會認同它是鄭觀應反覆斟酌、精心安排之作，他把自己所有財產如何買、如何賣都和盤托出，若“日月光華”樓屋曾有過交易買賣，他豈會不記下？<sup>50</sup> 他立此《囑書》的本意就是“庶幾大眾相安”，<sup>51</sup> 不想為日後家族爭產埋下禍根。

### 四、新村尾“鄭慎餘堂”

鄭觀應在澳門的住宅是位於新村尾的“鄭慎餘堂”，最直接的證據是其《囑書》中不止一次地逕直稱“新村尾住宅”。<sup>52</sup> 此外尚可舉出的證據如下：

1. 從前述鄭觀應與盛宣懷通信的三個信封可見，此“新村尾住宅”被其命名為“鄭慎餘堂”，<sup>53</sup> 他將此屋當作自己這房的“祖屋”，在遺產分配上也“分與長男潤林、次男潤潮，偕葉夫人、四妾、五妾同居”。<sup>54</sup> 其遺囑也命名為《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》。同時，鄭觀應在澳門致盛宣懷的兩封信，是 1909 年 1 月 20 日（農曆十二月二十九日）及 2 月 4 日（農曆正月十四日）寄出，說明其時鄭觀應回澳門過春節，而他所住的正是“新村尾鄭慎餘堂”。





圖 7. 現時下環街 53 - 57 及 83 號與鄭家大屋位置對照圖 (底圖來源：澳門地圖繪製暨地籍局“澳門網上地圖”)

## 文化遺產

盛宣懷當然也清楚鄭觀應在澳住宅，故“速寄”信函給鄭觀應的也是這個地址。<sup>55</sup>

2. 澳門民政廳一份1913年4月28日按察司通知載：“案據商人鄭紀常，有妻，居港，現到澳門稟稱，伊於一八六三年在澳門下環街五十七號出世，執業股份經紀，乃是鄭濟東及容氏親生子，今欲隸入西洋籍等情。”<sup>56</sup>此鄭紀常是鄭觀應的侄子，鄭觀應之兄鄭思齊（號濟東）之子。<sup>57</sup>在1909年第42號《澳門憲報》登載的“納公鈔至多”人士名單中也有鄭紀常，其地址為“下環街五十三五十五號”<sup>58</sup>。

《澳門憲報》1905年第31號附報中，有一則泰隆銀店倒盤被逼變賣位於喃魔（原文有口邊）圍幾座物業的通知。喃魔圍即南巫圍，位於龍頭左巷和太和石級之間。上述通知記載其中一間屋“喃魔圍二號F，北向倒盆人之屋，南向鄭啟華長子之屋，東向喃魔圍，西向鄭啟華花園”。<sup>59</sup>鄭啟華即鄭觀應父親鄭文瑞，鄭啟華長子即鄭觀應之兄鄭思齊。這段憲報記載說明：喃魔圍二號F之南為鄭思齊之屋，從地理位置上來看，就是“下環街五十三五十五號”。鄭紀常1863年在下環街57號出生，即其父鄭思齊一家最晚於這一年已移居澳門，與湯開建教授謂“鄭氏家族大約於1854至1866年間移居澳門”的研究相符。此說明鄭家於1868年左右選擇龍頭左巷興建大宅不是偶然的決定，因為龍頭左巷走下太和石級便到下環街。如此，鄭觀應選擇與兄長同一條街，且與父親居處鄰近的下環街置業，便是很自然的事了（參見圖7）。

3. 1901年出生於澳門的王文達先生在《澳門掌故》中介紹下環街時，提到“下環街中亦有不少富戶大屋，如鄭啟華之後人，其大宅二宅均卜居於是，廣廈渠渠也”。<sup>60</sup>鄭思齊一家（大宅）住在下環街大屋上文已證實，則王文達說鄭觀應一家（二宅）也住在下環街大屋，便是確鑿可信的了。

## 餘論

鄭觀應在澳門的住宅為位於下環街的“新村尾鄭慎餘堂”，葡文地址是83, Ponta da Rede。當然，今天下環街83號是否就是當年83, Ponta da Rede，有待翻查地籍資料確認。鄭觀應不用官方街名下環街Praia do Manduco，而用新村尾Ponta da Rede，乃因為當年此為人所熟知的地名，連官方文件都用。尤其是，鄭觀應清楚知道新村尾對應葡文是Ponta da Rede，則肯定有所依據，不是隨便寫上的。

附：本文初稿發表於澳門科技大學社會和文化研究所、上海大學拉美研究中心主辦的“2019濠江新語博士論壇”，蒙林廣志教授、李憑教授、田衛平總編輯點評指導。寫作時蒙呂澤強建築師指點Ponta da Rede可能與下環街有關、陳澤成先生及蔡佩玲小姐慷慨提供資料。謹向上述師友致衷心感謝！

### 註釋：

1. 較具代表性的文章有劉羨冰：《鄭觀應〈盛世危言〉·鄭家大屋》，載《文化雜誌》中文版第六期，澳門：澳門文化學會，第21-26頁。陳樹榮：《“鄭觀應與鄭家大屋”紀事》，載陳樹榮編著：《鄭觀應·鄭家大屋》，澳門：君亮堂出版社，2013年，第3頁；及《鄭家大屋·鄭觀應的澳門之家》，載《鄭觀應·鄭家大屋》，澳門：君亮堂出版社，第19-23頁。鄭家大屋是澳門文物建築，也是世界文化遺產“澳門歷史城區”代表性建築之一，詳情參看澳門特別行政區政府文化局“鄭家大屋專題網頁”<http://www.wh.mo/mandarinhouse/cn/introduction/>
2. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年。
3. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第15、35頁。
4. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第11頁。
5. 《囑書》提到“前迭擬囑書”“上年迭次所擬囑書”，可知此遺囑乃經精心編寫，多次易稿而成，見上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第27、79頁。《囑書》尾段又特別寫明：“以上收支存欠及股票、契據、山地各款，均已列明，毫無遺漏忘記之項物件。”見上海圖書館、澳門博物館編：《香

- 山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第79頁。
6. 筆者僅見濠江客：《鄭觀應的澳門物業》一文簡介此兩處房產，見《澳門日報》，2002.12.09 (D06)。
  7. 曾金蓮對十九世紀澳門街道名冊有過詳盡分析，分別見曾金蓮：《地界之爭與城界擴張——澳門近代城市的開端（1864-1874）》，載《澳門研究》2012年第1期，第145-161頁；曾金蓮：《十九世紀“澳門街道名冊”研究》，載林廣志、呂志鵬主編：《澳門街道——城市紋脈與歷史記憶學術研討會論文集》，澳門：民政總署，2013年，第174-191頁。關於“萬里長城”此名的由來，可參考王文達：《澳門掌故》，澳門：《澳門教育》出版社，（約）1999年，第186頁。
  8. 《澳門特別行政區街道名冊——澳門篇》，澳門：民政總署，2012年，第32-33頁。
  9. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第35頁。
  10. 當然也有可能是這十三間半房屋連跨媽閣街和媽閣斜巷（萬里長城）兩條街。
  11. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第15頁。
  12. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第41頁。建靜室之事在葉夫人墓志銘中也有提及，見鄭觀應《繼室葉夫人墓誌銘》，載夏東元編：《鄭觀應集·盛世危言後編（全四冊）》，北京：中華書局，2013年，第1515頁。
  13. 上海圖書館、澳門博物館編：《鄭觀應檔案名人手札》，上海：上海古籍出版社，2007年，第314、321-322頁。
  14. 澳門博物館：《盛世危言——鄭觀應文物集》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2008年，第69頁。
  15. 澳門遺產學會：《一八七四年澳門市公共街道命名冊》，澳門：遺產學會，2017年。
  16. *Cadastro das Vias Publicas de Macau no anno de 1905*. Macau: Typographia Noronha & Ca., 1906.
  17. Ponta 意為角、尖，不屬街道分類之一。關於澳門街道分類，參見 F. Lopes：《歷史變遷中的澳門街道》，載林廣志、呂志鵬主編：《澳門街道——城市紋脈與歷史記憶學術研討會論文集》，澳門：民政總署，2013年，第258-263頁。
  18. 湯開建：《明代澳門地區華人居住地鉤沉——兼論望廈村媽閣廟及永福古社之起源》，載林廣志、陳文源主編：《明清時期澳門華人社會研究論文集》（電子書），澳門：澳門基金會，2018年，第192頁。[https://www.macaudata.com/upload\\_files/pdf/2019/02/11/2019021549877159696.pdf](https://www.macaudata.com/upload_files/pdf/2019/02/11/2019021549877159696.pdf)
  19. 吳志良、湯開建、金國平主編：《澳門編年史》第三卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，第1458-1459頁。
  20. 王文達：《澳門掌故》，澳門：《澳門教育》出版社，（約）1999年，第44頁。
  21. 劉芳輯、章文欽校：《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》（上冊），澳門：澳門基金會，1999年，第13-14頁。
  22. Beatriz Basto da Silva, *Cronologia da História de Macau Século XIX-Volume 3*. Macau: Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, 1995:60.
  23. 有譯者將 Ponta da Rede 譯為“魚網里”。魚網里又稱萬里圍，位於媽閣斜巷（萬里長城），十九世紀街道名冊中已有記載，其葡文是 Becos da Rede。參見澳門遺產學會：《一八七四年澳門市公共街道命名冊》，澳門：遺產學會，2017年，第77頁；以及《澳門特別行政區街道名冊——澳門篇》，澳門：民政總署，2012年，第144頁。
  24. *Boletim do Governo de Macao*, 1860-8-4(35):139. 曾金蓮在其論文中介紹過此份檔案，她將 Rua de Ponta da Rede 意譯為“魚網水口街”，見曾金蓮：《十九世紀“澳門街道名冊”研究》，載林廣志、呂志鵬主編：《澳門街道——城市紋脈與歷史記憶學術研討會論文集》，澳門：民政總署，2013年，第176頁。
  25. 《澳門地捫憲報》（*Boletim da Provincia de Macau e Timor*），1884-2-23(8):82.
  26. 《澳門憲報》（*Boletim Oficial do Governo da Provincia de Macau*），1910-5-21(21):175,178.
  27. 關於下環街的發展過程，參看張寶珊：《18-19世紀下環區與澳門城市化》，載程美寶、黃素娟主編：《省港澳大眾文化與都市變遷》，北京：社會科學文獻出版社，2017年，第21-31頁。關於下環街的商業民生情況，參看林廣志、呂志鵬主編：《澳門舊街往事（中文版）》，澳門：民政總署，2013年，第150-153頁。
  28. 此圖現於澳門科技大學圖書館四樓展示，其電子版全圖可在澳門科技大學圖書館網頁“全球地圖中的澳門”專題中見到：Cândido António Ozório . *Planta topográfica da cidade de Macau*. <http://lunamap.must.edu.mo/luna/servlet/detail/MUST~2~2~802~1271:Planta-topogr%C3%A1fica-da-cidade-de-Mac?sort=date&qvq=q:C%C3%A2ndido%20Ant%C3%B3nio%20Oz%C3%B3rio;sort:date&mi=0&trs=2>
  29. 呂澤強建築師對此圖有詳細介紹，見呂澤強：《十九世紀上半葉澳門城市建築與街道初步研究》（上、下），分別載《澳門日報》2018.4.30(E05)，2018.5.14(C05)。
  30. 《澳門憲報》（*Boletim Oficial do Governo da Provincia de Macau*），1899-9-16(37):317.
  31. 見《華僑報》以下日期報導：1951.01.21 (003)、1951.06.21 (006)、1952.05.24 (003)、1954.07.08 (003)、1954.11.27 (002)、1955.02.12 (003)、1955.02.18 (003)、1955.02.21 (003)、1955.03.10 (003)、1955.04.11 (003)、1955.05.14 (003)、1955.05.27 (003)、1955.07.04 (003)。奇怪的是，1955年後已查不到新村尾的報導。筆者曾向1980年代初任職《華僑報》記者的黃天先生請教，黃先生說沒聽過“新村尾”這地名。

## 文化遺產

32. 《華僑報》1951.11.02 (003)。
33. 曾金蓮：《地界之爭與城界擴張——澳門近代城市的開端(1864—1874)》，載《澳門研究》2012年第1期，第151頁。
34. 澳門遺產學會：《一八七四年澳門市公共街道命名冊》，澳門：遺產學會，2017年，第48頁。
35. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第5頁。鄭觀應在《囑書》後面補充說：“汝祖父（鄭文瑞）毫無遺產，只有雍陌村祖屋兩所、澳門大屋兩所。”見上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第67頁。
36. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第41頁。
37. 湯開建：《鄭觀應家族澳門史二題——以所見有關鄭觀應文物檔案為中心》，載《澳門研究》2014年第3期，第159-162頁。
38. 澳門博物館：《盛世危言——鄭觀應文物集》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2008年，第119-121頁。
39. 澳門博物館：《盛世危言——鄭觀應文物集》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2008年，第126頁。
40. 參見陳麗蓮：《澳門博物館藏鄭觀應家族文物考》，載澳門博物館：《盛世危言——鄭觀應文物集》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2008年，第210-212頁。
41. 《澳門地捫憲報》(Boletim Oficial do Governo da Provincia de Macau e Timor)，1893-9-16(37):428。
42. 澳門博物館：《盛世危言——鄭觀應文物集》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2008年，第128-129頁。
43. 參見夏東元編：《鄭觀應年譜長編》(上卷)，上海：上海交通大學出版社，2009年，第195頁。關於鄭觀應回澳門養病的原因，可參考下述兩書之介紹：夏東元：《鄭觀應》，廣州：廣東人民出版社，1995年，第74-78頁；邵建：《一個上海香山的人際交往——鄭觀應社會關係網研究》，上海：上海辭書出版社，2014年，第95-127頁。
44. 參見夏東元編：《鄭觀應年譜長編》(上卷)，上海：上海交通大學出版社，2009年，第165頁。
45. 分別見鄭觀應：《妾趙氏墓銘》、《繼室葉夫人墓誌銘》，載夏東元編：《鄭觀應集·盛世危言後編(全四冊)》，北京：中華書局，2013年，第1500、1515頁。
46. 澳門特別行政區政府文化局“鄭家大屋專題網頁”<http://www.wh.mo/mandarinhouse/cn/virtual/gallery.aspx?id=6571>
47. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第47頁。
48. 陳麗蓮女士於2008年修訂的論文中已有同樣懷疑：“這‘A’部分(指日月光華樓)應該是屬於鄭觀應的物業，但其結構似是通道而不似鄭觀應筆下‘鄭慎餘堂’的主體建築，因此未必便是鄭觀應輯著《盛世危言》之所在。”見陳麗蓮：《澳門博物館藏鄭觀應家族文物考》，載澳門博物館：《盛世危言——鄭觀應文物集》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2008年，第211頁。
49. 陳麗蓮：《澳門博物館藏鄭觀應家族文物考》，載澳門博物館：《盛世危言——鄭觀應文物集》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2008年，第211頁。
50. 比如《囑書》講萬里長城即媽閣街之園時，特別點出“屋後之圍牆，皆慎餘堂出錢自築”，連圍牆由誰出資築建都記於遺囑中。見《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，第41頁。
51. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第13頁。
52. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第35、49頁。
53. 鄭觀應有《訓子》詩八首，其六為：“教子當如高密侯，各精一藝勝良疇。慎餘勤儉成家法，容忍真能解百憂。”自註云：堂名慎餘。見鄧景濱：《鄭觀應詩類編》，澳門：澳門近代文學學會，2012年，第185-186頁。
54. 上海圖書館、澳門博物館編：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》，澳門：澳門博物館，2007年，第15頁。
55. 1906年鄭觀應繼母劉氏去世，盛宣懷致函吊唁，其寄信的地址是“澳門龍頭井鄭餘慶堂”，即鄭家大宅祖屋，可見盛宣懷非常清楚鄭觀應自家住址及其家族祖屋住址之不同。見澳門博物館：《盛世危言——鄭觀應文物集》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2008年，第142頁。
56. 林廣志、張中鵬、陳文源編：《澳門檔案館藏晚清民國中文檔案文獻匯編》(下卷)，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2017年，第723頁。
57. 參見中山市人民政府：《鄭觀應志》，廣州：廣東人民出版社，2009年，第426頁。鄭觀應對這位侄子頗關心，曾特意寫詩和信勉勵他，分別見鄭觀應：《箴言寄紀常侄》，載鄧景濱：《鄭觀應詩類編》，澳門：澳門近代文學學會，2012年，第189-190頁；鄭觀應：《與紀常侄書》，載夏東元編：《鄭觀應集·盛世危言後編(全四冊)》，北京：中華書局，2013年，第484頁。
58. 《澳門憲報》(Boletim Oficial do Governo da Provincia de Macau)，1909-10-16(42):444。
59. 《澳門憲報》(Boletim Oficial do Governo da Provincia de Macau)，1905-8-7(SUPPLEMENTO 31):637。
60. 王文達：《澳門掌故》，澳門：《澳門教育》出版社，(約)1999年，第188頁。



## 玄天上帝信仰源流略述

呂宗力\*

**摘要** 嶺南地區知名度很高的玄天上帝，在中國民間諸神信仰中佔據重要地位。北方星空神獸玄武，獲得宋元明三朝皇權的加持和朝野官民的廣泛崇奉，從龜蛇合體的道教護法星神變身為淨樂國王太子，在武當山修煉得道，集北極佑聖真武真君、玄天上帝、蕩魔天尊等神號於一身，道服羽流、仗劍披髮、足踏龜蛇。玄武神格、神職、身世、形象不斷變化的歷史過程，揭示自然神人格化、社會化的演化軌跡，也展示了中國古代至近代自然宗教、人為宗教、國家權力、文化範式、地方社會、社群團體等諸因素互動、博弈下民間諸神信仰的生存和發展。

**關鍵詞** 玄武；佑聖；真武；蕩魔天尊；玄天上帝

嶺南（包括港澳地區）各地均建有北帝廟（佛山稱祖廟），奉祀的是北方真武玄天上帝。南方人為甚麼崇拜來自北方的大神？玄天上帝在中國民間信仰中來歷複雜，神號繁多，先後被奉為佑聖、真武、北帝、玄帝、黑帝、真武大帝、蕩魔天尊、玄天上帝等。這一系列神號，透露出玄天上帝信仰發展演變的軌跡。

### 一、星空神獸 驅邪四靈

人類在文明肇端的早年，夜晚仰望星空，鮮有不敬畏滿天星斗的神秘燦爛。人們開始觀察星辰以確定方位，漸漸又發現星體的運行規律在天文曆數方面有重要作用，而天文曆數對古代人類社會生活的影響是極其直接而重要的，於是星辰崇拜逐漸興盛，以至於把其他一些自然現象以及社會現象也與星體的運行聯繫起來，創造了人格化、社會化的星辰神。星空的神秘含義，星辰的命名，星辰神祇的分工，不是他們自帶的，而是源自人類仰望星空時的想像，所以帶有強烈的地域、族群、文化的印記。例如同是北斗七星，中國人說它是天帝的

馬車，古希臘人說是美女卡利斯托變的大熊，北美印第安人稱之為七兄弟。中國古代主要是一個農耕社會，“觀象授時”，即觀測天象、研究天體運行，觀察氣候與物候的對應關係，擬定曆法，確定耕作、養殖與收穫的時節。中國古代把全天連續通過南中天的恆星分為二十八群，稱為二十八宿。根據它們的出沒和中天時刻以定四時。戰國以後，為便於觀測天象，又將二十八宿分為四組，將星空劃分為東西南北四個星區，分別以青龍、白虎、朱雀、玄武四種神獸命名，號四象或四靈。玄武就是浩渺星空中代表北方星區的神獸。

為甚麼四方星區以四神獸命名？或說青龍、朱雀、白虎、玄武，本諸東夷、南蠻、西戎、夏越族的圖騰崇拜，以之命名星群，反映出地域分野與星空分區的相關對應。<sup>1</sup>其實綜合傳世文獻和考古資料，戰國之前，北方族群的崇拜神獸為鹿。所謂四靈，在西周、春秋時期原指龍、虎、鳳（雀）、麟（鹿）。<sup>2</sup>戰國時期，隨着祭祀儀式、天地觀念的形成，四靈被配以四色，並與四方、四時、五行等觀念融合。北方屬水，黑色。水獸龜才取代陸地之獸麟，號玄武，成為北方的象徵。

\*呂宗力，香港科技大學榮休教授。研究方向：秦漢魏晉南北朝政治、文化史，中國政治制度史，中國民間信仰，古典文獻，識緯。

或說古人觀測星象，以各星區諸星組成的圖像仿佛類似某種神聖生物，便以該神聖生物為名。如漢代緯書《尚書·考靈曜》：

二十八宿，天元氣，萬物之精也。故東方角、亢、氐、房、心、尾、箕七宿，其形如龍，曰左青龍。南方井、鬼、柳、星、張、翼、軫七宿，其形如鶉鳥，曰前朱雀。西方奎、婁、胃、昴、畢、觜、參七宿，其形如虎，曰右白虎。北方斗、牛、女、虛、危、室、壁七宿，其形如龜蛇，曰後玄武。二十八，皆有龍虎鳥龜之形，隨天左旋。<sup>3</sup>

《朱子語類》卷一百二十五：

玄，龜也；武，蛇也；此本虛、危星形以之；故因而名。北方為玄、武七星；至東方則角、亢、心、尾象龍，故曰蒼龍；西方奎、婁狀似虎，故曰白虎；南方張、翼狀似鳥，故曰朱鳥。<sup>4</sup>

《尚書·考靈曜》及《朱子語類》皆以為四象命名的意義在於星辰排列與四靈形肖，恐不確。實際上，以獸形靈物來命名星辰，乃是改造原始的自然崇拜形式，把抽象的天體神動物化。也有學者指出，任何星宿相連而形成的星象都是一種十分抽象的點線組合圖案，這種圖案與何種具象的生物是否相似，首先取決於人們大腦中已固有的某種概念。也就是說，四象是在四靈（神獸）崇拜和方位觀念的基礎上，經過陰陽五行思想的改造和規範，最終和二十八宿天文體系相融合而出現的後設意象。<sup>5</sup>

在漢代的星相學中，水神玄武被認定為北方七宿之總稱。如《史記·天官書》：“北宮玄武，虛、危。”《正義》：“南斗六星，牽牛六星，並北宮玄武之宿。”<sup>6</sup>《淮南子·天文訓》：“北方曰玄天，其星須女、虛、危、營室……北方水也，其帝顓頊，其佐玄冥，其神為辰星，其獸玄武。”<sup>7</sup>漢代緯書，或以為玄武由太微五帝之北方黑帝星神降精而生。《詩·含神霧》：“其北黑帝座，神名曰協光紀，其

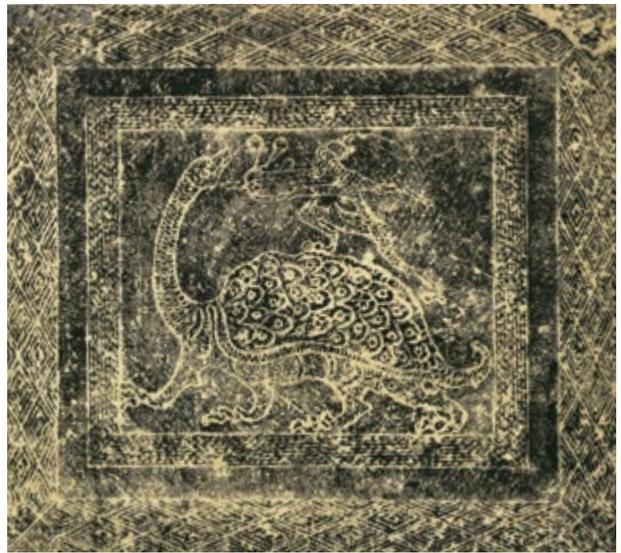


圖1. 漢山東曲阜東安漢里畫象拓片十五幅，軸，玄武，台北故宮博物院藏。

精為玄武之類。”<sup>8</sup>玄武水獸，其形似龜。所以《河圖》以為北方黑帝“體為玄武，其人夾面兌頭，深目厚耳”，“修頸”，<sup>9</sup>即龜形。張衡《靈憲》描繪星空天庭：“紫宮為皇極之居，太微為五帝之廷。明堂之房，大角有席，天市有坐。蒼龍連蜷於左，白虎猛據於右，朱雀奮翼於前，靈龜圈首於後，黃神軒轅於中。”<sup>10</sup>以靈龜為天庭北方的守衛。

漢代的四象既是星空四方之神獸，也是流行信仰中鎮惡驅邪、安宅護衛的瑞獸。龜形玄武等四象圖案常在漢代的銅鏡、瓦當和墓葬壁畫中出現，成為漢代人想像之中升天仙境的組成部分。玄武雖被尊為北方水神、星神，納入北朝至宋歷代皇朝的祀典，享受朝廷定期奉祀，但“漢唐以來無專祀”，在上古諸神中地位不算顯赫。<sup>11</sup>

## 二、玄武乃龜蛇合體？

玄武本以靈龜為象。從西漢早期至宣帝時期，考古發現之帛畫、壁畫、瓦當、器物中的玄武圖像，多作靈龜或魚形、海馬形水獸。這樣的認知，在戰國至漢代文獻中也可以見到。如《楚辭補註》卷五屈原《遠遊》：“崑崙噉

## 天地玄黃

其曠莽兮，召玄武而奔屬（王逸註：玄武，北方神名）。又卷十五王褒《九懷·思忠》：

駕玄螭兮北征，躡吾路兮蔥嶺。連五宿兮建旆，揚氛氣兮為旌。歷廣漠兮馳驚，覽中國兮冥冥。顧視諸夏，尚昧晦也。玄武步兮水母，（王逸註：天龜水神侍送余也。天，一作大。）與吾期兮南榮。<sup>12</sup>

也有學者認為西漢初期如景帝陽陵、武帝茂陵等處出土的空心磚和銅爐等文物上已出現龜蛇合體的玄武形象。<sup>13</sup>西漢末至東漢，碑版、銅鏡、畫像石等文物中，常見龜蛇相交的圖像。傳世文獻敘玄武時，也有以龜蛇並舉者。如《周禮註疏》卷四十《冬官考工記·輅人》：“龍旂九旒，以象大火也。鳥旗七旒，以象鶉火也。熊旗六旒，以象伐也。龜蛇四旒，以象營室也。”<sup>14</sup>張衡《思玄賦》：“玄武縮於殼中兮，騰蛇蜿而自糾。”（李善註：龜與蛇交曰玄武。）<sup>15</sup>

自東漢至北宋初，龜蛇相交纏（共生或合體）成為玄武神的標配形象。如唐人竇維鏊《廣古今五行記》：“諸葛侃，晉孝武大和中於內寢，婦高平張氏窗外聞有如雞雞聲，甚畏。驚而視之，見有龜蛇之象，似今畫玄武之形。侃位登九棘，而竟被誅。”<sup>16</sup>可知唐人常見的玄武畫像正是“龜蛇之象”。<sup>17</sup>

玄武形象為何呈現為龜蛇交纏之象？漢末至宋道教和民間俗信稱玄武之龜蛇為雌雄二物，龜雌蛇雄，代表陰陽交合、生殖繁衍的神力。漢末魏伯陽《五相類》：“關關雉鳴，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。雄不獨處，雌不孤居。玄武龜蛇，蟠蚪相扶，以明牝牡，意當相須。”<sup>18</sup>西晉張華《博物志》卷四：“大腰無雄，龜鼃類也。無雄，與蛇通氣則孕。”<sup>19</sup>古人或以為，龜無雄性，必須依賴蛇和龜交合才能孕育繁衍後代。《後漢書》卷二十二《王梁傳》李賢註：“玄武，北方之神，龜蛇合體。”<sup>20</sup>張衡《思玄賦》李善註：“龜與蛇交曰玄武。”<sup>21</sup>他如唐段成式《酉陽雜俎·續集》卷三《支諾

皋下》：“朱道士者，太和八年（834年），嘗遊廬山，憩於澗石，忽見蟠蛇如堆繒錦，俄變為巨龜。訪之山叟，云是玄武。”<sup>22</sup>宋彭乘《墨客揮犀》卷三“龜與蛇交”：

舊說見龜蛇集者，有印綬之喜。《博物志》云：龜純雌無雄，與蛇交通而生子。《列子》亦謂純雌，其名大腰。今有遇龜蛇集者，皆以為真武降，必焚香罄誠懇禱，而未嘗獲福，蓋蔽於流俗，而不究此說也。<sup>23</sup>

據孫作雲的研究，在敦煌第429窟西魏窟中，有一張“玄武圖”，所繪即龜蛇交尾圖。<sup>24</sup>這些敘事和圖像都反映了唐宋人想象中的玄武神，常與龜蛇意象糾纏不清。這說明在古人觀念中，蛇與龜交配是大自然的奇象，因為雄龜無法完成交配的任務，才會出現雌龜與蛇交合的事情，也正是因為古人這種錯誤認識，才產生了玄武這一龜蛇合體的奇特意象。明李時珍《本草綱目》：“雌雄尾交，亦與蛇匹。或云大腰無雄者，謬也。”“按孫光憲《北夢瑣言》云：龜性妒而與蛇交，惟取龜置瓦盆中，以鑑照之，龜見其影，則淫發失尿，急以物收取之。”<sup>25</sup>李時珍已認識到龜有雌雄，可自行交配，但仍以為“亦與蛇匹”。

至於道教，藉“玄武龜蛇，蟠蚪相扶”（《五相類》）之意象，其實講的是煉丹的道理。如宋夏元鼎《水調歌頭》：“真一北方氣，玄武產先天。自然感合，蛇兒卻把黑龜纏……赤黑達表裡，練就水銀鉛。”<sup>26</sup>元俞琰《席上腐談》卷上“丹家借此以喻身中水火之交，遂繪為龜蛇蟠蚪之狀”，<sup>27</sup>可謂得其真味。唐宋間，玄武（真武）神逐漸人格化，擺脫龜蛇獸形。廟觀中的真武神像呈人形而道服，足踏龜蛇。龜、蛇成為真武轄下神獸或使者，俗稱龜蛇二將，亦稱天關、地軸。那是另一個故事了。

或說龜蛇合體，其實是蛙蛇合體，蛙象徵女性子宮，蛇象徵男性牡器，故玄武神獸源出原始生殖崇拜，亦可備一說。

### 三、道教中的北極四聖、玄武將軍

漢末魏晉道教興起，道經中大量收編官方和民間信仰諸神以建構道教的神祇體系。葛洪《抱朴子·內篇》卷十五《雜應》：

老君真形者，思之，姓李名聃，字伯陽，身長九尺，黃色，鳥喙，隆鼻，秀眉長五寸，耳長七寸，額有三理上下徹，足有八卦，以神龜為床，金樓玉堂，白銀為階，五色雲為衣，重疊之冠，鋒鋌之劍，從黃童百二十人，左有十二青龍，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，後有七十二玄武，前道十二窮奇，後從三十六辟邪，雷電在上，晃晃昱昱，此事出於仙經中也。<sup>28</sup>

老子被尊奉為仙界祖師，青龍、白虎、朱雀、玄武四靈則成為老子的護衛神獸。六朝道教上清派尊北極星神為北帝，號北極紫微大帝。初唐道士鄧紫陽開創北帝派，崇奉北帝，以擅長治制六天鬼神、辟邪攘禍著稱。在唐代帝王如武則天、玄宗、德宗、憲宗、武宗、宣宗、懿宗等的支持下，北帝崇拜迅速在帝國範圍內傳播。<sup>29</sup>北帝派崇拜的紫微大帝，不但是眾星之主，更掌五雷神力，治酆都陰界，下轄以天蓬元帥為首的“四聖”等神將，領北陰酆都六洞鬼兵、神靈魔王，降鬼伏魔。玄武被吸納為北帝護法四聖之一的北方大將，從此變身為人格化的道教神祇，巡察諸天及下界，剪滅邪魔，驅除瘟疫。

撰於唐末五代的道經《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》，<sup>30</sup>顯然模仿《太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經》，但北帝（北極紫微大帝）降妖伏魔的傳說，已被轉移到玄武身上。該經稱玄武為太上老君之化身：“玄元聖祖八十一一次顯為老君，八十二次變為玄武，故知玄武者，老君變化之身，武曲顯靈之驗。”而其誕生神話“昔大羅境上無欲天宮，淨樂國王、善勝皇后，夢而吞日，覺乃懷孕”，脫胎於佛經中淨飯國王王子釋迦牟尼的本生故事，與玉皇

大帝、紫微大帝的誕生故事雷同。在該經的描述中，玄武

本虛、危之二宿，交水、火之兩精。或掛甲而衣袍，或穿靴而跣足。常披紺髮，每仗神鋒，聲震九天，威分四部。擁之者皁纛玄霧，躡之者蒼龜巨蛇。神兵神將，從之者皆五十萬眾。玉童玉女，侍之者各二十四行。綬北帝之靈符，佩乾元之寶印。驅之有雷公電母，御之有風伯雨師。衛前後則八煞將軍，隨左右則六甲神將。天罡太一，率於驅使之前。社令城隍，悉處指揮之下。有妖皆剪，無善不扶。朝金闕而赴崑崙，開天門而閉地戶。杳冥恍惚，審察窮通。居其壬癸之方，助有甲庚之將。或乘玄駿，或跨蒼虬。目閃電光，眉橫雲陣。身長千丈，頂戴三台。其動也，山水蒙。其靜也，地天泰。以茲顯化，故乃神通。<sup>31</sup>

人格化的玄武已由道教從護衛神獸擢升為降魔伏妖的北方大將玄武將軍。

### 四、從佑聖真君到真武靈應真君

玄武神獲得專祀地位，始於北宋，但其道教的顯赫神格，在宋初並未得到皇家的認可。宋太祖、太宗開國，即有“黃袍加身”之譏、“燭影斧聲”之謎，加上北疆面臨契丹、女真的嚴重威脅，皇室急切尋求超自然力量的加持。宋太宗趙光義藉民間道士張守真所造黑煞神下終南山佐命神話，封黑煞神為翊聖真君，玄武為佑聖真君，加上天蓬元帥，合稱三大將（後又增天猷副元帥，合為四聖），作為其帝位守護神北極紫微大帝的護衛，於終南山築上清太平宮祀之。<sup>32</sup>但這次事件的主角是黑煞神（翊聖），玄武、天蓬等僅為配角。所以上清太平宮四殿，順序為玉皇、紫微、北斗、翊聖，而東廡外為天蓬等四殿，西廡外為玄武等四殿。宋真宗仿效唐玄宗尊奉聖祖老子的作法，奉玉帝特使、趙宋“聖祖”趙玄朗為九天司命保生天尊。因避聖祖諱，改玄武為真武，此後玄武之名不顯。<sup>33</sup>

## 天地玄黃

宋真宗天禧元年（1017年），東京東南禁軍拱聖營營地，“營卒有見龜蛇者，軍士因建真武堂。二年閏四月，泉湧堂側，汲不竭，民疾疫者，飲之多愈。乃詔就其地建觀，十月觀成，名祥源。”<sup>34</sup>後改名醴泉觀。天禧二年六月，“加號真武將軍曰真武靈應真君。”<sup>35</sup>這是真武神專祀之始。

北宋官民仍有視龜蛇為真武化身者。如宋仁宗天聖元年（1023年）八月，“有蛇出天慶觀真武殿中，一郡以為神，州將帥官屬往奠拜之，欲上其事，（孔）延魯徑前以笏擊蛇，碎其首，觀者初大驚，已而莫不嘆服。”<sup>36</sup>宋徽宗宣和四年（1122年），“北方用兵，雄州大震。玄武見於州之正寢，有龜大如錢，蛇若朱漆筋，逐而行。宣撫使焚香再拜，以銀奩貯二物。”<sup>37</sup>但南宋宗室趙彥衛《雲麓漫鈔》卷九：

朱雀、玄武、青龍、白虎，為四方之神。祥符間避聖祖諱，始改玄武為真武，玄冥為真冥，玄枵為真枵，玄戈為真戈。後興醴泉觀得龜蛇，道士以為真武現，繪其像為北方之神，被髮黑衣，仗劍蹈龜蛇，從者執黑旗。自後奉祀益嚴，加號鎮天佑聖，或以為金人之讖。<sup>38</sup>

《雲麓漫鈔》稱醴泉觀“繪其像為北方之神，被髮黑衣，仗劍蹈龜蛇，從者執黑旗”，其道服羽流、仗劍披髮、足踏龜蛇的威猛形象，正是宋元明清真武人格化神像之濫觴。

有趣的是，宋代各地佑聖觀所塑真武像，或說“像如道君皇帝”，<sup>39</sup>或說“肖上（孝宗）御容”。<sup>40</sup>有學者指出，兩宋外患不絕，尤以北方威脅為甚，統治者亟需捍衛北疆的神靈護佑。<sup>41</sup>真武源自古代北方星辰崇拜，又名列歷代國家祀典，不似黑煞、趙玄朗之來歷可疑。北宋中期，宣揚真武來歷、生平、職司、特徵、靈驗的道經《元始天尊說北方真武妙經》廣泛流傳。<sup>42</sup>該經敘事與較早的《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》大致相同，只是真武神格再次提升，不再隸屬紫微大帝，而是直屬玉皇

大帝。歷代宋帝相繼加封，欽宗靖康元年（1126年），“詔佑聖真武靈應真君加號佑聖助順真武靈應真君。”<sup>43</sup>宋皇室南渡後，北方金人和蒙古人的威脅愈來愈大，統治者和民眾希求真武神護佑的心情也愈加迫切。南宋宣稱高宗趙構從金國逃脫南歸時，曾獲四金甲神人護佑，即紫微大帝之護法四聖。高宗母顯仁太后韋氏在臨安修建延祥觀供奉四聖。然四聖中，真武愈益顯赫，其他三聖望塵靡及。高宗子孝宗即位後，就將自己舊邸改為佑聖觀，專祀真武。宋理宗御書《真武像贊》，祈望真武“右我宋社，萬億無疆”。<sup>44</sup>民間出現以名將狄青等為真武化身的傳說。<sup>45</sup>道教信眾中還流傳真武化毒蜂起靄雲佑助宋軍戰勝西夏的故事。<sup>46</sup>關於真武入武當修行的傳說，在楚地也漸漸流行起來：“均州武當山，真武上升之地，其靈應如響。”<sup>47</sup>一位獸形星辰之神，漸漸演化成一位修行得道的大仙。然而天命難測，真武身為“北方之神，被髮黑衣”，時人“或以為金人之讖”（《雲麓漫鈔》）。而當蒙古鐵騎大舉南侵時，武當山的真武神向信眾宣示：“北方黑煞來，吾當避之。”至“韃犯武當，（真武）宮殿皆為一空。”<sup>48</sup>

宋代民間信仰流行，巫風頗甚。統治者對士庶祠神也持較開放的態度。真武信仰因而也極盛。<sup>49</sup>北宋張師正於神宗熙寧年間（1068—1077年）所作《倦遊雜錄》，稱“近世士人，泊閭巷小民、軍營卒伍，事真武者十有七八，無不傾信”。<sup>50</sup>據《夷堅志》等宋人筆記，宋代民間信仰中的真武真君，職能繁重。士庶向其禱求福祿壽財、子嗣綿延、風調雨順、出海平安，已超越星辰神、北境護衛神的神格，成為全能大神。如洪邁《夷堅甲志》卷十五“毛氏父祖”：

衢州江山縣士人毛璿，當舍法時，在學校，以不能治生，家事堙替，議鬻居屋，未及售。晨起，見亡祖父母、父母四人，列坐廳上，衣冠容貌，不殊生人。璿驚拜問曰：“去世已久，安得至此？”皆不答。惟父曰：“見汝無好情況。”因仰視屋太

息曰：“汝前程尚遠，可寬心。”璿問地獄如何，父曰：“有罪始入耳。吾無罪，當受生，但資次未到。”曰：“既未有所歸，還只在墳墓否？”曰：“不然。日間東來西去閒遊，惟夜間不可說。近日汝預葉氏播間祭，我亦在彼。”指門外五通神曰：“神力甚大，閒野之鬼不可入。”又指所事真武曰：“謹事之，死後不入獄，便詣北斗下為弟子。”璿曰：“大人且在是，當呼大兄來。”父止之曰：“我腳頭緊，便去矣。”令璿入門，數人皆下廷中，向空飛去，如鳥鵲然，直上不見。璿方悵望，而一僕自外至。蓋不欲與生人接，所以亟去也。<sup>51</sup>

#### 《夷堅乙志》卷八“秀州司錄廳”：

秀州司錄廳多怪，常有著青巾布袍，形短而廣，行步遲重者。又有婦人，每夜輒出，惑打更吏卒者。先公居官時，伯兄丞相方九歲，白晝如有所見，張目瞪視，稱“水水”，（明鈔本作水三）移時方蘇。後兩日，公晚自郡歸，侍妾執公服在後，忽大呼仆地。公素聞鬼畏革帶，即取以縛妾，扶置床。久之，乃言曰：“此人素侮鬼神，適右手持一物，甚可畏，（原註：謂帶也。）我不敢近。卻不知我從左邊來，方幸擒執，又為官人打鍾馗陣留我。我即去，願勿相苦。”問：“汝何人？”不肯言。至於再三，乃曰：“我嘉興縣農人支九也。與鄉人水三者，兩家九口，皆以前年水災漂餓，方官賑濟活人時，獨已先死。今居於宅後大樹上，前日小官人所見，乃水三也。”公曰：“吾事真武甚靈，又有佛像及土地竈神之屬，汝安得輒至？”曰：“佛是善神，不管閑事。真聖每夜被髮仗劍，飛行屋上，我謹避之耳。宅後土地，不甚振職。唯宅前小廟，每見輒戒責。適入廚中，司命問何處去？答曰：‘閒行。’叱曰：‘不得作過。’曰：‘不敢。’遂得至此。”<sup>52</sup>

#### 《夷堅三志壬》卷九“楊母事真武”：

閩人楊翼之元禮，登隆興癸未科，調清流主簿。未赴官而感寒熱之疾，彌日轉甚。母郭氏絕憂之。平生敬事真武，愁坐其床，積誦咒數百卷。元禮迷困中見一人，身軀長大，被髮仗劍，猛從高而下，以劍斫其腦，不暇遮避，便覺頭痛漸減，以水沃其身，則汗出如漿，俄頃不見。明日，還復如前，乃具以告母。母曰：“是佑聖真君救汝也！”經數日，果愈。母自此益加肅敬，至盡日禮拜，幾忘寢食。八十四而終。弟元禮不肯深信，靈報亦從而泯歇焉。<sup>53</sup>

在宋人心目中，真武神驅魔逐鬼，不辭辛勞，奉之可保家宅世代平安。

#### 真武神像也極靈驗，持之可治崇療病。《夷堅支志丁》卷三“卞山佑聖宮”：

紹興初，湖州卞山之西，有沈崇真道人者，得真武靈應聖像，因結庵於彼奉事之。仍持符水治崇療病，效驗殊異，而民俗皆呼為真人。後增建一堂，買度牒為道士，其徒從之者數十輩。忽有紅光四道，起於堂後，近視則無所睹。沈旬日試於光處掘地，獲有青石。長三丈，闊尺許。上刻天關地軸相交糾，兩目光彩浮動。遂砌一龕。自是士女敬信，益倍昔時，共為移遠鄉廢元峰觀額以標其宇。沈守約丞相當國，奏賜額曰“佑聖宮”。崇真既沒，今厥孫住持云。<sup>54</sup>

神像入水不濕，可保航海平安。《夷堅支志景》卷三“海中真武”：

婺士葉昉，登乾道己丑進士第。因往明州訪親故，為航海之役。方升舟，見一物漂漂隨流赴舟所。試勾取視之，乃故紙一幅，畫真武仗劍坐石上，一神將甚雄猛，持斧拱立於傍，後書“道子”兩字，

## 天地玄黃

疑為吳生筆也。紙略不沾濕，若初未嘗着水者。葉徙居嘉禾，此像為其侄宜之所得，供奉於神堂，極有靈驗。葉再調舒州懷寧令，終於官。<sup>55</sup>

俗傳三月三日是北極佑聖真君誕辰，南宋臨安

佑聖觀侍奉香火，其觀係屬御前去處，內侍提舉觀中事務，當日降賜御香，修崇醮籙，午時朝賀，排列威儀，奏天樂於墀下，羽流整肅，謹朝謁於陛前，吟詠洞章陳禮。士庶燒香，紛集殿庭。諸宮道宇，俱設醮事，上祈國泰，下保民安。諸軍寨及殿司衙奉侍香火者，皆安排社會，結縛臺閣，迎列於道，觀睹者紛紛。貴家士庶，亦設醮祈恩。貧者酌水獻花。杭城事聖之虔，他郡所無也。

士庶與羽流建會於宮觀或於舍庭。誕辰日，佑聖觀奉上旨建醮，士庶炷香紛然，諸寨建立聖殿者，俱有社會，諸行亦有獻供之社。<sup>56</sup>

世傳真武祠能庇護戰亂中的難民，家中懸掛真武繪像可以辟邪驅魅、治病行醮，所以兩宋士庶頗有世代虔信祀奉者。亦因當時“事真武者十有七八，無不傾信”，或有道士得售其奸：“天聖、景祐間，京師建龍觀有道士仇某者，教化修真武閣，冬夏跣足，推一小車……所得錢無算。閣竟未畢功，後以奸監敗。”<sup>57</sup>

### 五、元聖仁威玄天上帝

真武加封玄天上帝，是元朝的事兒。北極佑聖真君或稱真武靈應真君本是兩宋皇室和官民虔誠崇奉的北疆守護神。但當北方的蒙古鐵騎大舉南侵之際，真武卻在均州武當山向信眾預警：“北方黑煞來，吾當避之。”（《貴耳集》）所謂“黑煞”，據馬曉林的考證，當指蒙古人信仰的大黑天神，即元代文獻中一再出現的——摩訶葛刺神。南宋文人張端義所記真武神諭，反映的或許是均州一帶官民和道教信眾

對北方武力威脅的恐懼，或說是蒙古軍拉攏、收買扶乩者，製造傳言，瓦解南宋軍民意志。<sup>58</sup>在這則故事中，真武神是作為蒙元政權的對立面而存在的。

據《新元史》卷一百四十三《耿福傳》，蒙古建國初年，金將武仙以火炮攻束鹿，蒙元守將耿福“禱於真武廟，反風滅火，大雨如注”。<sup>59</sup>耿福是降蒙的宋人，求禱真武不難理解，但宋朝保護神真武也可以為蒙古軍效力的傳說，無疑激發了蒙元帝國收編華夏諸神信仰以建構統治正當性的想像力。

至元年間（1264—1294年），世祖忽必烈建元大都，金水河（高粱河）出現龜蛇靈應：

皇帝踐祚之十年，奠新大邑於燕，落成有日矣。是歲冬十二月庚寅，有神蛇見於城西高粱河水中。其色青，首耀金彩，觀者驚異。繫香延召，蜿蜒就享而去。翼日辛卯，復有靈龜出遊，背紋金錯，祥光絢爛，回旋者久之。夫隆冬，閉藏之候也：龜蛇，潛蟄之類也。出以是時，其為神物也，昭昭矣！

“皇后遣中使詢於眾，咸以為玄武神應”，蒙元帝國“肇基朔方，盛德在水”，真武則是華夏諸神信仰體系中的北方大神，“而神適降，所以延洪休，昌景命，開萬世太平之業者，此其兆歟？”<sup>60</sup>甚至有歸順的儒臣如翰林學士承旨王磐等聲稱“國家受命朔方，朔方上直虛危，其神玄武，其應龜蛇，其德惟水。夫水勝火，國家其盡有宋乎？此承德之徵應也。”<sup>61</sup>據西漢末期以來流行的五德終始（相生）歷史觀，宋自承火德。蒙元以武力崛起於北疆，所以儒臣依五德相勝次序，頌揚蒙元承水德而當“盡有宋”，為蒙元征服南宋提供了正當性論述。

元朝皇帝們自此視龜蛇為天降祥瑞，玄武為蒙元開基立業的肇基神。<sup>62</sup>成宗大德七年（1303年）更加封真武靈應真君為玄天元聖仁威上帝。仁宗則以玄天上帝生辰三月初三，恰

與自己生辰同日，加封真武的“聖父”淨樂天君明真大帝為啟元隆慶天君明真大帝，“聖母”善勝天后瓊真上仙為慈寧玉德天后瓊真上仙善勝皇后。所以元朝對真武的“崇信超過宋代，真武神的廟祀也更加普遍。”<sup>63</sup>以致“今在在有廟，凡民得以通祀焉。”<sup>64</sup>

但元朝的真武信仰還有另外一面：

（元世祖）至元十三年（1276年），江南初內附。民間盛傳武當山真武降筆書長短句曰《西江月》者。鈐刻於梓，黃紙模印，貼壁間。其詞云：“九九乾坤已定，清明節候開花。米田天下亂如麻，直待龍蛇繼馬（繼一作暨）。依舊中華福地，古月一陣還家。當初指望作生涯，死在西江月下。”<sup>65</sup>

江南地區抗元最烈，堅持最久。至天下初定，民間又盛傳真武所作讖詞，預言胡人當敗，中華依舊。看來，元皇室崇祀的玄天上帝，與華夏民間信奉的真武神，未必同理共情呢！

## 六、北極真武之神、玄天上帝、蕩魔天尊

明太祖朱元璋洪武三年（1370年），“定諸神封號，凡後世溢美之稱皆革去。天下神祠不應祀典者，即淫祠也，有司毋得致祭。”<sup>66</sup>神號中的帝、王、公、侯悉被革除。真武名列國家祀典，享受官方定時致祭。在明代，祂的正式神號是“北極真武之神”，有時亦稱“北極佑聖真君”。成祖永樂以後，官方文書有時也採用玄天上帝的神號。

洪武三十一年（1398年），明太祖駕崩。因皇太子朱標早逝，皇太孫朱允炆繼位，建元建文（1399年），謀劃削藩。太祖第四子燕王朱棣當即舉兵，發動“靖難之役”，於建文四年攻克京都應天（今江蘇南京）。建文帝自此下落不明，朱棣登基，即明成祖。



圖 2. 河北毗盧寺玄天上帝像

成祖以一藩王而伐天子，統治合法性、正當性脆弱，亟欲借助神威，拉大旗作虎皮。於是在靖難之役前後，一則玄武信仰史上最具有傳奇色彩的故事，開始流傳：

方太祖初崩，大王入臨，至淮安，有詔不許。太宗怒，以道衍言還國。太宗召道衍入便殿密議，或歎息泣下。道衍曰：“天之所興，誰能廢之？”忽簷瓦飄墮而碎，太宗不悅。道衍曰：“此祥也。天意欲陛下易黃瓦耳。”因問期，曰：“未也，俟吾助者至。”曰：“助者何人？”曰：“吾師。”又數日，入曰：“可矣。”遂

## 天地玄黃

謀召張昺、謝貴等宴，設伏斬之。遣張玉、朱能勒衛士攻克九門出，祭纛，見披髮而旌旗蔽天。太宗顧之曰：“何神？”曰：“嚮所言吾師，玄武神也。”於是太宗仿其像，披髮仗劍相應。兵初起，暴風雨，太宗不悅。對曰：“飛龍在天，從以風雨，元吉。”兵行，道衍曰：“每日師行必克，但費兩日耳。”燕兵戰東昌敗還。太宗詢之，曰：“前已言之。兩日，昌也。自此全勝矣。”<sup>67</sup>

這則故事不見於《明史·成祖紀》。但明成祖永樂十三年（1415年）《御製真武廟碑》，明言：

北極玄天上帝、真武之神，其有功德於我國家者大矣。昔朕皇考太祖高皇帝，乘運龍飛，平定天下，雖文武之臣克協謀佐，實神有以相之。肆朕肅靖內難，雖亦文武不二心之臣，疏附先後，奔走禦侮，而神之陰翊默贊，掌握樞機，斡運洪化，擊電鞭霆，風驅雲駛，陟降左右，流動揮霍，濯濯洋洋，續續紛紛，翕歛恍惚，跡猶顯著。<sup>68</sup>

聲稱太祖之底定天下、成祖之“肅靖內難”，都曾獲得“北極玄天上帝、真武之神”的佑助。靖難之役中真武顯靈佑助，在《明實錄》、談遷《國權》等官、私修史書中都有明確記載。而傅維麟《明書》、高岱《鴻猷錄》、祝允明《野記》等私史、筆記中的相關記載，極富傳奇色彩，稱真武親率天兵助陣，“旌甲蔽天”，而朱棣“忽搖首，髮皆散解被面”，“披髮仗劍”，活脫脫一副真武神的形象，以致後世民間有“真武神，永樂像”的傳言。

靖難之役成功，定都北京後，由於明成祖的大力推動，真武神格和神職不斷獲得提升和擴展，早已超越北方星辰神的神格所限。廟祀迅速遍及全國，香火極盛，幾乎成為僅次於三清、玉皇的大神。在北京、武當山和各地大舉營建宮觀，許道齡指出：“明代御用的監、局、



圖3. 白雲觀玄武像

司、廠、庫等衙門中，百分之百都建真武廟，設玄帝像。”<sup>69</sup>明代皇城內寺廟眾多，也以真武廟多而密集。<sup>70</sup>全國的軍事要地，如鎮城、衛城、所城、堡城、驛站，乃至一些較大的村鎮，都建有真武廟。真武廟祀幾遍天下，香火極盛，早已超越北方的地域限制，成為明皇朝的全能型護國大神。王世貞所謂“今天下所最崇重者，太嶽、太和（武當）山，真武及岱嶽

碧霞元君。當永樂中建真武廟於太和，幾竭天子之府庫，設大璫及藩司守之。而二廟歲入香銀，亦以萬計。每至春時，中國焚香者傾動郡邑”，<sup>71</sup>絕非虛言。

真武在明代的地位如此顯赫，其“聖號”多達百字：“混元六天傳法教主，修真悟道、濟渡群迷、普為眾生、消除災障、八十二化、三教祖師，大慈大悲、救苦救難、三元都總管，九天遊奕使，左天罡北極右垣大將軍，鎮天助順真武靈應福德衍慶仁慈正烈協運真君，治世福神，玉虛師相，玄天上帝，金闕化身，蕩魔天尊。”<sup>72</sup>在道教和民間信仰中，最流行的神號是玄天上帝、蕩魔天尊、北極玄天上帝。

明代的史籍、道教文獻和通俗小說，沿襲唐宋道經之說，稱真武為淨樂國王太子，由善勝夫人剖左脅而生，但在細節上更顯豐富多彩。如《三教源流搜神大全》謂其為元始化身，余象斗《北方真武祖師玄天上帝出身志傳》謂其為玉皇化身，《歷代神仙通鑑》則說是太始化身。

《西遊記》第六十六回描述唐僧一眾西天取經，路經小雷音寺，遇黃眉大王：

話表孫大聖無計可施，縱一朵祥雲，駕筋斗，徑轉南瞻部洲去拜武當山，參請蕩魔天尊，解釋三藏、八戒、沙僧、天兵等眾之災。他在半空裡無停止，不一日，早望見祖師仙境，輕輕按落雲頭，定睛觀看，好去處：巨鎮東南，中天神嶽。芙蓉峰竦傑，紫蓋嶺巍峨。九江水盡荊揚遠，百越山連翼軫多。上有太虛之寶洞，朱陸之靈臺。三十六宮金磬響，百千萬客進香來。舜巡禹禱，玉簡金書。樓閣飛青鳥，幢幡擺赤裾。地設名山雄宇宙，天開仙境透空虛。幾樹榔梅花正放，滿山瑤草色皆舒。龍潛澗底，虎伏崖中。幽含如訴語，馴鹿近人行。白鶴伴雲棲老檜，青鸞丹鳳向陽鳴。玉虛師相真仙地，金闕仁慈治世門。上帝祖師，乃淨樂國王與善勝皇后夢

吞日光，覺而有孕，懷胎一十四個月，於開皇元年甲辰之歲三月初一日午時降誕於王宮。那爺爺：幼而勇猛，長而神靈。不統王位，惟務修行。父母難禁，棄舍皇宮。參玄入定，在此山中。功完行滿，白日飛昇。玉皇敕號，真武之名。玄虛上應，龜蛇合形。周天六合，皆稱萬靈。無幽不察，無顯不成。劫終劫始，剪伐魔精。

祖師道：“我當年威鎮北方，統攝真武之位，剪伐天下妖邪，乃奉玉帝敕旨。後又披髮跣足，踏騰蛇神龜，領五雷神將、巨虬獅子、猛獸毒龍，收降東北方黑氣妖氛，乃奉元始天尊符召。今日靜享武當山，安逸太和殿，一向海岳平寧，乾坤清泰。奈何我南瞻部洲並北俱蘆洲之地，妖魔剪伐，邪鬼潛蹤。今蒙大聖下降，不得不行；只是上界無有旨意，不敢擅動干戈。假若法遣眾神，又恐玉帝見罪，十分卻了大聖，又是我逆了人情。我諒著那西路上縱有妖邪，也不為大害。我今著龜、蛇二將並五大神龍與你助力，管教擒妖精，救你師之難。”<sup>73</sup>

余象斗撰神魔小說《北方真武祖師玄天上帝出身志傳》（又名《北遊記》《北遊玄帝出身傳》），詳述玄天上帝誕生、修煉、驅邪誅魔、收服雷部諸神和龜蛇水火二將等種種故事，皆吸收自道經和民間傳說。近代民間流傳的玄天上帝之形象，就是這樣經歷代累積而完成的。

清代繼承明代的國家祀典，“每年恭遇萬壽聖節，遣官致祭北極佑聖真君於顯佑宮”。<sup>74</sup>但或許因玄武神曾具明皇室保護神之神格，在清代官方崇拜體系中較受冷遇，遠遜關聖帝君等神界新貴。不過在清代民間，真武的神格仍受到尊崇，供奉真武的宮觀祠宇仍遍佈全國。

## 七、明清民間的北帝（玄天上帝）崇拜

從明代直至近代，從華北、中原到山西、河北到嶺南，玄天上帝作為北方鎮守神的神職

## 天地玄黃

逐漸淡化，成為全功能的保護大神。在清代，不少民間秘密宗教和社會供奉玄天上帝為“祖師”。描金、算命、屠宰等行業也尊為本業的守護神。<sup>75</sup> 明清以來民間的玄天上帝崇拜，江南、嶺南（包括港澳）、閩台等南方地域尤甚。除了明代政治威權的推動，這也是因為當時南方的貿易發展，航海、水運業發達，玄天上帝司水功能日益凸顯。玄武本是北方的水神，主水之利，而水又能克火。明萬曆八年五月《重修真武廟碑記》：“國朝設立監局司廠衙門，多建北極玄武廟於內，塑像其中而祀之者，何也？緣內府乃造作上用錢糧之所，密邇宮禁之地，真武則神威顯赫，祛邪衛正，善除水火妖媚之患。”<sup>76</sup> 庫房重地最忌水火之患，玄天上帝兼具水火雙重神格，自然受到內府的尊崇。明清景德鎮瓷業以真武為行業保護神，據說也是因為其水神神格可以護佑風波險惡的水上交通運輸，而火神神格則能護佑燒窯過程。<sup>77</sup> 北宋以來，嶺南的工商業日趨興盛，嶺南往來各地的水路運輸和貿易，成為當地居民的重要生計。水道多險，能否出入平安，古人以為有賴於神靈護佑，遂在佛山湧興建廟宇，奉祀水神北方真武玄天上帝。<sup>78</sup> 無怪乎清代嶺南著名學者屈大均發出這樣的感慨：

吾粵多真武宮，以南海佛山鎮之祠為大，稱曰祖廟。其像被髮不冠，服帝服而建玄旗，一金劍豎前，一龜一蛇，蟠結左右。蓋《天官書》所稱“北宮黑帝，其精玄武”者也。或即漢高之所始祠者也。粵人祀赤帝，並祀黑帝，蓋以黑帝位居北極而司命南溟，南溟之水生於北極，北極為源而南溟為委。祀赤帝者以其治水之委，祀黑帝者以其司水之源也。吾粵固水國也，民生於鹹潮，長於淡汐，所不與鼃鼃蛟蜃同變化，人知為赤帝之功，不知為黑帝之德，家尸而戶祝之。禮雖不合，亦粵人之所以報本者也。或曰真武亦稱上帝。昔漢武伐南越，告禱於太乙，為太乙鑿旗，太史奉以指所伐國。太乙即上帝也。漢武邀靈於上帝而南越平，故今越人多祀上帝。<sup>79</sup>

佛山真武宮據說始建於北宋元豐間，自宋至清，雖然宮觀神祠或興或廢，官方和民間對真武神奉祀不息。佛山寺廟宮觀雖眾，元明以來，卻只有真武宮（靈應祠）被目為“祖廟”“祖堂”，位列“諸廟首”。其原因，或說“以歷歲久遠”，“建自宋元豐間，為神廟之始”。但清人黃芝質疑：“彼胥江南海神廟，建自隋，亦為神廟之始，何以不呼為祖廟，而獨呼北帝廟為祖廟耶？”黃芝以為，“祖者，本始之謂也。故尊之為祖者，猶人之生，始自祖之意云爾。或曰粵為水國，魚鹽蜃蛤之利，水之惠也，民實賴之。故吾粵親尊之如祖禰云。”<sup>80</sup> 他的意思是說，粵人靠水吃水，身為水神的北帝，既是粵人生命之源頭，也為粵人提供各種生活資源。而在佛山人的心目中，北帝不僅是尊貴的天神，更“不啻親也。鄉人目靈應祠為祖堂，是直以神為大父母也。”<sup>81</sup>

自宋至清，三月初三被認定為真武誕辰，各地多舉行隆重的社會、廟會。《夢梁錄》所敘為南宋臨安真武聖誕盛況。明田汝成《西湖遊覽志餘》卷二十《熙朝樂事》記宋明杭州風俗趣事：

三月三日，俗傳為北極佑聖真君生辰，佑聖觀中修崇醮事。士女拈香，亦有就家啟醮，酌水獻花者。是日觀中有雀竿之戲，其法樹長竿於庭，高可三丈，一人攀緣而上，舞蹈其顛，盤旋上下，有鶴子翻身、金雞獨立、鍾馗抹額、玉兔搗藥之類，變態多方，觀者目瞪神驚，汗流浹背。而為此技者，如蝶拍鴉翻，蘊蘊然自若也。是日男女皆戴薺花，諺云：“三春戴薺花，桃李羞繁華。”<sup>82</sup>

《廣東新語》卷十六《器語》記三月三清代“佛山大爆”習俗：

佛山有真武廟。歲三月上巳，舉鎮數十萬人，競為醮會，又多為大爆以享神。其紙爆，大者徑三四尺，高八尺，以錦綺多羅洋絨為飾，又以金縷珠珀堆花疊子及

人物，使童子年八九歲者百人，倭衣倭帽牽之。藥引長二丈餘，人立高架，遙以廟中神火擲之，聲如叢雷，震驚遠邇。其槲爆，大者徑二尺，內以磁罌，外以箴以松脂瀝青，又以金銀作人物龍鸞飾之，載以香車，亦以彩童推挽。藥引長六七丈，人立三百步外放之。拾得爆首，則其人生理饒裕，明歲復以一大爆醺神。計一大爆紙者費百金，槲者半之。大紙爆多至數十枚，槲爆數百。其真武行殿，則以小爆構結龍樓鳳閣，一戶一窗，皆有寶鏡一具。又以小爆層累為武當山及紫霄金闕，四圍悉點百子鏡，其大小鏡、燈裙、燈帶、華蓋、瓔珞、宮扇、御爐諸物，亦皆以小爆貫串而成。又以錦繡為飛橋複道，兩旁欄楯，排列珍異花卉，莫可算。觀者駢闐塞路，或行或坐，目亂煙花，鼻馱沉水，簪珥礙足，簫鼓喧耳，為淫蕩心志之娛，凡三四晝夜而後已。此誠南蠻之陋俗，為有識之所笑者也。喪亂之餘，痍傷未復，小民蠢蠢無知，動破中人之產，奇技淫巧，自致其戒。良有司者，苟能出令禁止，教以節儉，率以樸純，使皆省無益之費，以為有用之資，不惟加惠斯民，亦所以善事鬼神焉耳。<sup>83</sup>

可知佛山信眾對真武信仰的虔誠狂熱程度。可以想像，這樣的集體祭祀儀式能夠很有效地加強當時當地民眾和社區的凝聚力。

宋代以來，佛山又是嶺南著名的冶鐵中心，不少居民以鼓鑄為業，防火意識很強。“抑佛山以鼓鑄為業，火之炎烈特甚，而水德之發揚亦特甚耶？”<sup>84</sup> 北帝身兼水火兩重神格，收服龜蛇二怪時即放出丙丁火和王癸水之神通，其部下包括火神謝天君和華光，故而“善除水火妖媚之患”，正是佛山人亟願親近和崇祀的神靈。“其於佛山之民，不翅如慈母之哺赤子”，<sup>85</sup> 所言應不虛。

嶺南的民間信仰中，北帝還被視為祛魔守境的武神和萬能的司命福神，靈異卓著，有求必應。更有趣的是，據黃芝《粵小記》卷四：

新會莫孝廉為貴溪令，與張真人談及鬼神事。真人言：“神之職司，若今之官府然，各有升降調罰，非長守其位也。君本省佛山北帝，明日另有神視事矣。”孝廉訝問其故，真人曰：“君試觀之。”越日，孝廉至，見真人衣冠正席而坐，令孝廉在廊下窺之，戒勿驚懼。日將午，忽起巨風，木葉飄揚，有老人自天而下，毛髮蓬然，被及至踵，向真人稽首者再，懷中出牒獻上。真人鈐以巨印與之，老人復拱揖升高而去。孝廉問何神，真人曰：“此千年老狐，隱身自煉，未嘗惑人，故上帝命為佛山北帝，至此領劄也。”既罷任歸，出郡城，道經佛山，入靈應祠拜謁，見神下座，旁立以俟。孝廉拜，神答拜。既出，回顧，神仍旁立如送客然。<sup>86</sup>

中國民間信仰的諸神中，玉皇大帝、城隍、土地等崗位是可以換神來做的。“神之職司，若今之官府然，各有升降調罰，非長守其位也。”而對佛山乃至粵省民眾來說，祖廟所奉祀北帝之身世、來歷、神位也似乎不那麼重要，只要對當地的民生有相濟之功，令大家的信仰之心有所寄託，即使千年老狐，只要“隱身自煉，未嘗惑人”，也是有機會登上北帝神座的。

玄天上帝崇拜在閩台地區的盛行，與兩宋之際南渡的中原移民和鄭明時期開發台灣的閩南移民有密切關係。<sup>87</sup> “據說鄭成功來台時，因見台南安平之七鯤口與鹿耳門北線尾，排列猶似騰蛇、元龜蟠糾之狀，於是建北極殿供奉真武大帝，以鎮台島，俗稱小上帝廟。康熙三十七年總鎮張玉麒在海洋遭受狂風襲擊，因夢見真武披髮跣足，自檣桅而降，似神佑來台，乃重修上帝廟。”<sup>88</sup> 故鄉故土與相應的傳統文化是移民們心理人格的生存根基，曾為宋、明皇室保護神的玄武神更是宋、明遺民們故國情思和族群記憶的寄託。“台灣是一海島，媽祖、風神、玄天上帝、水仙尊王是此區的主祀海神，在民間奉祀上，玄天上帝並不下於媽祖的普遍率。”<sup>89</sup> 玄武的水神（海神）神格更令其崇拜在臨海的閩台地區久盛不衰。

## 天地玄黃

在台灣，玄天上帝亦稱真武大帝、玄武帝、真武帝、玄天大帝、北極大帝、上公、上帝爺、上帝公、帝爺、開天大帝、開天炎帝、開天真帝、元武帝、真如大師、元帝、元天上帝、小上帝、北極佑聖真君、北極聖神君等。據說玄天上帝公原為一位屠夫，以殺豬為業。及至晚年，悔悟自己殺生太多，難積陰德，毅然放下屠刀，隱入深山修行。適遇一仙人，告知山中有婦人分娩，請速去幫忙。未幾果見婦人，手抱嬰兒，請他代洗產後污物。當他在河中洗滌時，突見河中有金光浮現，一時有所頓悟，回首一顧，婦人已去，知其為觀音顯現。屠夫一日忽得神意，欲除殺生之罪，須刀割自己腹肚，取出臟腑，洗清罪過。屠夫遵意而行，剖腹於河中。至誠感天，遂成仙，為玄天上帝。而其棄於河中胃臟卻變成龜，腸變為蛇，興妖作怪，玄天上帝又親自下凡降服此衍生於罪過的胃腸。自此玄天上帝右腳踏蛇，左腳踩龜。由於他開腹取臟，十八羅漢中有一開心尊者，即指他。屠宰業者大多侍奉上帝爺，民間並認為玄天上帝對於火災的消彌殊有專長。<sup>90</sup>

明代福建小說家余象斗《北方真武祖師玄天上帝出身志傳》稱玄武在武當修行之時，曾脫有肚腸於山中石岩之下，結果肚成龜怪，腸成蛇怪，後被玄武收服，成為屬下龜蛇二將。該故事很可能就是取材自當時閩粵一帶的地方傳說。<sup>91</sup>台灣民間今以玄天上帝為屠宰業祖師神，謂玄天上帝原為豬屠，經觀音點化，破腹取臟，洗清罪過，升上仙界，正與《北方真武祖師玄天上帝出身志傳》遙相呼應。

### 八、餘論

楊慶堃先生認為，超自然信仰是中國人宗教定義中的重要因素，對神靈的信仰就源自超自然的觀念。“在中國廣袤的土地上，幾乎每個角落都有寺院、祠堂、神壇和拜神的地方。”<sup>92</sup>這些供人們拜神的場所，正是中國神靈信仰的外化表徵。

超自然信仰其實發源於自然崇拜。“自然崇拜的對象是神靈化的自然現象、自然力和自然物，即神靈化的天、地、日、月、星、雷、雨、風、雲、虹、山、石、水、火等。”<sup>93</sup>我們的先民一方面畏懼自然力和自然現象的神秘和威力，一方面又希望能利用和控制這種力量，於是他們賦予自然力和自然現象以人的感情意識，開始了把自然界神化的過程。他們用人格化的方法來同化自然力，創造了許多自然神。

自然神雖然是由人們以自身為根據幻想出來的產物，但開始仍保持着自然物的形象。隨着社會的進步，人類意識的不斷豐富，自然神人格化的趨勢也就愈益加強。不但神的意識愈來愈富有人性，而且其形象也漸由自然物演變為半人半物，再變為基本人化而保留若干自然物之特徵，最後則從外形到服飾完全人化。與此同時，神的功用、性質又開始了社會化的發展過程。也就是說，自然神不僅以其本身的自然屬性（如土地有生殖力，動物可傷人或養人，風雨雷電等自然現象能直接影響人們的生活）受到崇拜，又從人類那裡獲得排難解紛、賞善罰惡、消災降福等社會職能，從而不僅在外表形象上，而且在內涵性質上也不斷發生變化。

當人類進入文明社會、階級社會以後，宗教神學觀念更發生根本性的變化，人們按“人世間的習俗給神靈取姓名，找配偶，並像社會那樣按職分工，劃分神階等級，規定神界秩序，編造各個神靈的歷史”。<sup>94</sup>最後這些自然神面目全非，再也找不到人類初創造它們時的一點兒痕跡了，它們的名稱、姓氏、身份、歷史、面貌、穿戴、職能、地位，在不同的時代按照人們的需要以不同的形式和內容出現。考察這一系列的變化，對於認識我國先民世界觀的形成、變化、發展，對於了解不同的社會歷史條件如何影響民間神學觀念，而民間神學觀念又如何既通過發展變化來適應社會歷史條件的改變，同時又對歷史施加自己的影響，當然會是很有意義的。

從星空神獸玄武（龜、龜蛇）到北極佑聖、真武真君，再到玄天上帝、蕩魔天尊，玄武的神格、神職、身世、形象不斷變化的歷史過程，既揭示自然神人格化、社會化的演化軌跡，也展示了中國古代至近代自然宗教、人為宗教、國家權力、文化範式、地方社會、社群團體等諸因素互動、博弈下民間諸神信仰的生存和發展。尤其是漢以後道教的介入、宋元明皇室的加持、不同族群的衝突與融合、宋以後商賈、冶鑄及物流運輸等經濟發展，乃至明代通俗文學的繁榮，都對玄武信仰的型塑、改造產生了重要影響。

#### 註釋：

- 參閱陳久金：《星象解碼——引領進入神秘的星座世界》，北京：群言出版社，2004年。
- 陳久金：《從北方神鹿到北方龜蛇觀念的演變——關於圖騰崇拜與四象觀念形成的補充研究》，載《自然科學史研究》1999年2期。
- [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，卷上，第366頁。
- [宋]朱熹：《朱子語類》，《朱子全書》第18冊，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年，第3921頁。
- 牛天偉：《漢代“四神”畫像論析》，載《南陽理工學院學報》2013年2期。
- 《史記》卷二十七，北京：中華書局，1959年，第1308頁。
- 何寧：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年，卷3，第181、188頁。
- [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，卷上，第467頁。
- [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，卷下，第1249、1222頁。
- 《後漢書》志十《天文志上》韋昭註引，北京：中華書局，1965年，第3215頁。
- 曾召南：《宋元明皇室崇信真武緣由芻議》，載《宗教學研究》1996年2期。
- [漢]王逸註、[宋]洪興祖補註：《楚辭補註》，北京：中華書局，1983年，第171、277頁。
- 黃佩賢：《漢代流行的四靈圖像始見於新石器時代？——河南濮陽西水坡及河北隨縣曾侯乙墓出土龍虎圖像再議》，載《中國漢畫學會第九屆年會論文集》，北京：中國社會出版社，2004年，第56-77頁。
- [清]阮元校刻：《十三經註疏》，北京：中華書局影印，1980年，第914頁。
- 《文選》卷十五，胡克家翻刻本，北京：中華書局，1977年，第219頁。
- [宋]李昉等編、張國風會校：《太平廣記會校》，卷一百四十一。北京：燕山出版社，2011年，第1999頁。
- 周曉薇：《釋“玄武”》，載《中國典籍與文化》2004年4期。
- [漢]魏伯陽撰，蕭漢明、郭東升校釋：《〈周易參同契〉研究（下篇）》，上海：上海文化出版社，2001年，第295頁。
- [晉]張華撰、范寧校證：《博物志校證》，北京：中華書局，1977年，第45頁。
- 《後漢書》志十《天文志上》韋昭註引，北京：中華書局，1965年，第774頁。
- 《文選》卷十五，胡克家翻刻本，北京：中華書局，1977年，第219頁。
- [唐]段成式撰、曹中孚校點：《酉陽雜俎》。上海：上海古籍出版社，2012年，第734頁。
- [宋]彭乘：《墨客揮犀》，《唐宋史料筆記叢刊：侯鯖錄·墨客揮犀·續墨客揮犀》，北京：中華書局，2002年，第312頁。
- 孫作雲：《敦煌畫中的神怪畫》，載《考古》1960年6期。
- [明]李時珍：《本草綱目》，金陵胡成龍刻本，1596年，卷45《介部》，第1、3頁。
- 唐圭璋編：《全宋詞》第4冊，北京：中華書局，1988年，第2710頁。
- 《影印文淵閣四庫全書》第1061冊，第606頁。台北：台灣商務印書館，1986年。
- [晉]葛洪撰、王明校釋：《抱朴子內篇校釋》。北京：中華書局，1996年，第273-274頁。
- 李遠國：《道教神霄派淵源略考》，載《宗教學研究》2001年1期。
- 一說撰於北宋後期。標題稱玄武為真武，當為後人篡改。
- [明]正統《道藏》第17冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第90-140頁。
- 詳見拙作《玉皇大帝信仰源流考略》，載《文化雜誌》第107期。
- 或說宋真宗初名德昌，曾改名玄休、玄侃，至道元年始改名恒。則避真宗諱，改玄武為真武，亦可備一說。參閱[清]黃斐默：《集說詮真》，光緒三十二年上海慈母堂排印本。
- [宋]高承撰，金圓、許沛藻點校：《事物紀原》卷七。北京：中華書局，1989年，第367頁。
- [宋]李燾：《續資治通鑑長編》卷九十二，北京：中華書局點校本，2004年，第2119頁。一說天禧六年加封此號，見高承《事物紀原》卷二。

## 天地玄黃

36. [宋]李燾：《續資治通鑑長編》卷一百零一，北京：中華書局點校本，2004年，第2331頁。
37. 《宋史》卷六十七《五行志五》，北京：中華書局，1977年，第1486頁。
38. [宋]趙彥衛：《雲麓漫鈔》卷九，《全宋筆記》第6編第4冊，鄭州：大象出版社，2013年，第202頁。
39. [宋]劉辰翁：《須溪集》卷四《玉真觀記》：“朱文公嘉謂真武為女真神，非也。今為真武者，又像如道君皇帝，亦非也”。《叢書集成續編》，台北：新文豐出版公司，1988年，第132冊，第72頁。
40. [宋]李心傳：《建炎以來朝野雜記》甲集卷二“佑聖觀”：“佑聖觀，孝宗舊邸也。（原註：淳熙三年初建，以奉佑聖真武靈應真君，十二月落成。或曰真武像，蓋尚上御容也。）”《全宋筆記》第6編第7冊，鄭州：大象出版社，2012年，第63頁。
41. 曾召南：《宋元明皇室崇信真武緣由芻議》，載《宗教學研究》1996年2期。
42. 宋哲宗元符二年正月二十八日河南登封鐫石《元始天尊說北方真武經》碑，列真武封號為“三元都總管九天遊奕使左天罡北極右員大將軍鎮天真武靈應真君”。見陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第306-307頁。正統《道藏》第1冊亦收錄，文字略同。
43. [元]馬端臨：《文獻通考》卷九十《郊社考》二十三《雜祠淫祠》，北京：中華書局縮印本，1986年，第824頁。[元]劉道明：《武當福地總真集》卷下“宋封聖號”：“北極鎮天真武佑聖助順靈應福德仁濟正烈協運輔化真君”。[明]正統《道藏》第19冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第658頁。
44. 陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第409頁。
45. [宋]周輝：《清波雜誌》卷二“狄武襄像”：“向在建康，於鄰人狄似處，見其五世祖武襄公收儂志高時所帶銅面具及所佩牌，上刻真武像。世言武襄乃真武神也。”《全宋筆記》第5編第9冊，鄭州：大象出版社，2012年，第25頁。
46. 《玄天上帝啟聖錄》（約撰於元末明初）卷三“毒蜂蠶雲”，載[明]正統《道藏》第19冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第594頁。
47. [宋]張端義：《貴耳集》卷下，《全宋筆記》第6編第10冊，鄭州：大象出版社，2013年，第348頁。又劉辰翁：《玉真觀記》：“其神最靈，豫章吳楚之間，又江湖也。”見唐代劍：《論真武神在宋代的塑造與流傳》，載《中國文化研究》2009年3期。
48. [宋]張端義：《貴耳集》卷下，《全宋筆記》第6編第10冊，鄭州：大象出版社，2013年，第348頁。
49. 唐代劍：《論真武神在宋代的塑造與流傳》，載《中國文化研究》2009年3期。
50. [宋]張師正：《倦遊雜錄》“詐修廟”，《宋元筆記小說大觀》第1冊，上海：上海古籍出版社，2001年，第764頁。
51. [宋]洪邁：《夷堅志》第1冊，何卓校點，北京：中華書局，1981年，第134-135頁。
52. [宋]洪邁：《夷堅志》第1冊，何卓校點，北京：中華書局，1981年，第1冊，第250頁。
53. [宋]洪邁：《夷堅志》第1冊，何卓校點，北京：中華書局，1981年，第4冊，第1538-1539頁。
54. [宋]洪邁：《夷堅志》第1冊，何卓校點，北京：中華書局，1981年，第3冊，第989頁。
55. [宋]洪邁：《夷堅志》第2冊，何卓校點，北京：中華書局，1981年，第905頁。
56. [宋]吳自牧：《夢梁錄》卷二“三月（佑聖真君誕辰附）”，卷十九“社會”，《東京夢華錄（外四種）》，上海：上海古典文學出版社，1956年，第146、299頁。
57. [宋]張師正：《倦遊雜錄》“詐修廟”，《宋元筆記小說大觀》第1冊，上海：上海古籍出版社，2001年，第764頁。
58. 馬曉林：《蒙元時代真武——大黑天故事文本流傳考》，《藏學學刊》第10輯，2014年。
59. 柯劭忞：《新元史》，上海：開明書店，1935年，第301頁。
60. [明]正統《道藏》第17冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第90-140頁。《玄天上帝啟聖靈異錄》引徐世隆《元創建真武廟靈應記》，第19冊，第641頁。
61. [元]揭傒斯：《天壽節大五龍靈應萬壽宮瑞應碑》，見陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第950-951頁。
62. [元]趙孟頫：《啟聖嘉慶圖序》：“玄武之神始降宋真宗時，為祠遍天下。皇元之興，實始於北方，北方之氣將王，故北方之神先降。事為之兆，天既告之矣。”意思即雖然宋皇朝虔奉玄武神，其實玄武是北方大神，預示來自北方的王者將一統天下，所以蒙元據有華夏，實乃天命攸歸。見[明]正統《道藏》第19冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第646頁。
63. 曾召南：《宋元明皇室崇信真武緣由芻議》，載《宗教學研究》1996年2期。
64. [元]張孔鑄：《涿州新修真武廟碑》，見陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第1157頁。
65. [元]陶宗儀：《南村輟耕錄》卷二十六“武當山降筆”，北京：中華書局，1959年，第328頁。
66. 《明史》卷五十《禮志四》“南京神廟”，北京：中華書局，1974年，第1306頁。
67. [明]傅維麟：《明書》卷一百六十《異教·姚廣孝傳》，《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1936年，第3957冊，第3156-3157頁。
68. 《大明玄天上帝瑞應圖錄》附，見[明]正統《道藏》第19冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第640頁。

69. 許道齡：《玄武之起源及其蛻變考》，北京：國立北平研究院史學研究所，1947年。轉引自呂宗力、樂保群：《中國民間諸神》，石家莊：河北教育出版社，2001年，第57頁。
70. 陶金：《明朝內府廿四衙門與皇城內的真武廟》，載《中國道教》2007年2期。
71. [明]王世貞：《弇州四部稿》卷一百七十四，見唐圭璋編：《全宋詞》第1281冊，北京：中華書局，1988年，第750-751頁。
72. 《明史》卷五十《禮志四》“南京神廟”，北京：中華書局，1974年，第1306頁。明嘉靖三十一年八月《蕩魔天尊像》同（見陳垣編纂，陳智超、曾慶瑛校補：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988年，第1291-1292頁）。
73. [明]吳承恩：《西遊記》，北京：人民文學出版社，1980年，第795-796頁。
74. [清]嵇璜等：《清朝文獻通考》卷一百零五《群祀考》，上海：商務印書館《萬有文庫》本，1935年，第5774頁。
75. 梅莉：《清代真武大帝信仰之流變》，載《湖北大學學報》2005年5期。
76. [明]劉效祖：《重修真武廟碑記》，北京圖書館金石組編：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》第57冊，鄭州：中州古籍出版社，1989年，第83頁。
77. 蔡定益：《論明清時期景德鎮瓷業與真武信仰》，載《黑龍江史志》2013年9期。
78. 區瑞芝：《佛山祖廟靈應祠專輯》，轉引自肖海明：《北帝（玄武）崇拜與佛山祖廟》，載《佛山科學技術學院學報》2002年3期。
79. [清]屈大均：《廣東新語》卷六《神語》“真武”，《清代史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1997年，第208頁。
80. [清]黃芝：《粵小記》卷三，《清代廣東筆記五種》，廣州：廣東人民出版社，2006年，第425頁。
81. [清]陳炎宗總纂：乾隆十七年《佛山忠義鄉志》卷六《鄉俗志》，陳建華主編《廣州大典》第34輯第11冊，廣州：廣州出版社，2015年。
82. [明]田汝成：《西湖遊覽志餘》，上海：上海古籍出版社，1980年，第358頁。
83. [清]屈大均：《廣東新語》卷六《神語》“真武”，《清代史料筆記叢刊》，北京：中華書局，2006年，第444-445頁。
84. 道光《佛山忠義志》卷十二《金石志上》，郎廷樞《修靈應祠記》。
85. [清]吳榮光：道光《佛山忠義鄉志》卷十二《金石志上·修靈應祠記》，《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》第30卷，上海：上海書店，1992年。
86. 梅莉：《清代真武大帝信仰之流變》，載《湖北大學學報》2005年5期，第451頁。
87. 參閱林振禮、何乃川：《泉州南武當玄武信仰在閩台的傳播》，載《閩南文化新探——第六屆海峽兩岸閩南文化研討會論文集》，廈門：鷺江出版社，2010年；梅莉：《台灣及東南亞地區的玄天上帝信仰——以武當山現存碑石、匾額為中心的考察》，載《中國道教》2006年3期。
88. 沈平山：《中國神明概論》，台北：新文豐出版公司，1979年。轉引自呂宗力、樂保群：《中國民間諸神》，石家莊：河北教育出版社，2001年，第54頁。
89. 沈平山：《中國神明概論》，台北：新文豐出版公司，1979年。轉引自呂宗力、樂保群：《中國民間諸神》，石家莊：河北教育出版社，2001年，第54頁。
90. 林文三：《台灣神像藝術》，台北：台灣藝術家雜誌社，1992年。轉引自呂宗力、樂保群：《中國民間諸神》，石家莊：河北教育出版社，2001年，第54頁。
91. 李文輝：《寶卷與小說：〈金闕化身玄天上帝寶卷〉故事源流考論》，《中國古代小說戲劇研究》第11輯，蘭州：甘肅人民出版社，2015年。
92. 楊慶堃著、范麗珠譯：《中國社會中的宗教》，成都：四川人民出版社，2016年，第1、6頁。
93. 何星亮：《中國自然神與自然崇拜》，上海三聯書店，1992年，第11頁。
94. 朱天順：《原始宗教》，上海人民出版社，1978年，第102頁。

## 九品往生與九品官人

姜霄\*

**摘要** 西方淨土思想在傳入中國後，在被中國民眾了解的過程中也被不斷地進行着重新詮釋與創造，最終依託“淨土三經”建立起完整的理論體系。其中《觀無量壽佛經》作為中土偽經，結合中國本土的選官制度九品官人法而創造出九品往生之法，將往生的等級定為九品，使得中國佛教的天堂觀念中也出現了與人間社會相類似的等級劃分。這也是中國人根據本土元素對外來思想進行理解與重新詮釋的結果，這一發展過程正是佛教中國化的一個範例。

**關鍵詞** 佛教中國化；西方淨土；九品往生；九品官人

漢末以降，隨着大乘佛教經典的傳譯，淨土思想逐漸普及。淨土，指以菩提修成之清淨處所，為佛所居之所。<sup>1</sup> 大乘佛教宣稱，東南西北、四維上下到處有佛，其數多如恒河沙，每一個佛都有自己的淨土，各在自己的淨土教化眾生。如《彌勒上生經》中的兜率天淨土、《藥師琉璃光如來本願功德經》中的琉璃淨土、《大寶積經》中的阿閼佛東方妙喜淨土、以及“淨土三經”中的阿彌陀佛淨土等。<sup>2</sup> 這些經典宣稱淨土沒有污染雜垢，充滿歡樂，是眾生死後最理想的去處。作為人間社會理想化的映射，不同淨土思想的發展過程，也是被中國信眾不斷進行詮釋與選擇的過程。在眾多淨土信仰中，西方淨土信仰通過提出“稱念佛名”，依靠佛的願力往生這一簡單易行的修行方式和“九品往生”這一等級分明的往生機制，得以在中國廣泛傳播。

關於西方淨土思想流行的原因學界已有大量研究與論著，如賴永海、廖閱鵬等從經文教義入手，認為往生西方淨土依靠佛的願力即可，即便犯五逆十惡的罪人都可得往生，在修持方式上具有優越性；<sup>3</sup> 侯旭東則支持藤堂恭俊的觀點，認為僧侶在宣傳西方淨土思想時迎合了大

眾追求死後常樂的心理，且西方在中國本土觀念中有特殊意義，所以更為吸引人；<sup>4</sup> 齊藤隆信認為，至六世紀中葉，對上生兜率天與往生西方淨土的信仰混雜現象隨着兩者之間的不同被認識而消失，乃至願生西方勝過願生兜率，其原因在於《觀無量壽佛經》的漢譯使西方淨土思想建立了完整的實踐體系。<sup>5</sup> 眾多觀點中，齊藤隆信把西方淨土思想的流行歸於《觀經》的漢譯，因為該經將因行與果報一一對應明確，這一對應方式實際上就是《觀經》中所創立的九品往生機制。在這一機制中，往生的等級被明確劃分為九等，而南北朝時期，選官制度恰好也定為九品官人法，二者之間有着類似的等級劃分。

對於九品官人法與九品往生的關係，學界早已有所認識，野上俊靜、末木文美士等人在分析《觀經》的創作背景時即認定九品來自於中國本土元素，但未詳細展開論述。<sup>6</sup> 因此，本文將通過對比彌陀信仰的主要經典《佛說無量壽經》《佛說阿彌陀經》和《佛說觀無量壽佛經》與各類祈願文中對死後往生的描述，分析民眾對西方淨土思想的理解，並考察九品往生與九品官人法的關係。

\*姜霄，中山大學歷史系博士後。



圖 1. 南宋阿彌陀佛圖。佚名，縱 243.2 厘米，橫 80.6 厘米，大都會藝術博物館藏，登記號：1980.275。

的宣傳大乘禪觀的《般舟三昧經》即有如下記載：

佛告颺陀和：“……去此千億萬佛刹，其國名須摩提，一心念之。一日一夜若七日七夜，過七日已後見之。”……佛言：“菩薩於此間國土，念阿彌陀佛，專念故得見之。”即問：“持何法得生此國？”阿彌陀佛報言：“欲來生者，當念我名，莫有休息，則得來生。”佛言：“專念故得往生。”<sup>8</sup>

“須摩提”是梵語 Sumati 的音譯，本意是“幸福所在之處”，意譯即為“極樂”。由此段經文可知，只要專心且不間斷地念阿彌陀佛之名，就可以在死後往生阿彌陀佛所在的極樂世界。

但是《般舟三昧經》並不是主要宣傳阿彌陀佛信仰的經典。據統計，現存的大乘佛典中含有稱頌阿彌陀佛內容的約佔三分之一，是所有淨土信仰中最多的。<sup>9</sup>最主要的彌陀經典為“淨土三經”，即曹魏康僧鎧譯的《佛說無量壽經》、後秦鳩摩羅什（344—413）譯的《佛說阿彌陀經》和劉宋曇良耶舍（383—442）譯的《佛說觀無量壽佛經》。這三部經典共同奠定了彌陀淨土信仰的基礎。其中《無量壽經》側重於解釋往生的原理，即依靠阿彌陀佛的願力；《阿彌陀經》側重於宣講稱名念佛的修行方法和“不退成佛”的往生益處；《觀無量壽佛經》則是建立了九品往生的機制。

## 一、等級分明的往生機制

阿彌陀佛，梵文名為 Amitābha、Amitayus，前者意譯為無量光佛，後者意譯為無量壽佛，因其光明無量、壽命無量而得名。西方淨土是由阿彌陀佛“發無上正覺之心”而形成的“佛國清淨莊嚴無量妙土”，<sup>7</sup>又稱作西方極樂世界。

早在東漢時期，阿彌陀佛信仰已經傳入中國，東漢月氏三藏支婁迦讖（147—？）所譯

“淨土三經”中較早傳入中國的是《無量壽經》，該經有多個譯本，其中流傳最廣的是由康僧鎧譯於曹魏嘉平四年（252年）的版本，分為上下兩卷，上卷講述彌陀成佛的因果以及西方淨土的美好景象，下卷介紹眾生往生西方淨土的因果。該經宣稱，彌陀成佛之前曾發四十八大願，每願都以“設我得佛”開始，描繪他心中清淨佛土的景象，並且承諾，只要十方眾生誠心念佛，不做惡事，臨終之時即可被接引至西方淨土；而信眾轉生至西方淨土後，不僅可以衣食無憂，更可以不墮三惡道，壽命

## 天地玄黃

無限量，享受永恆的幸福。<sup>10</sup> 這些誓願不僅體現了西方淨土的優越性，而且能夠兼顧不同階層人民的需求。

繼《無量壽經》之後，鳩摩羅什於後秦弘始四年（402年）譯出的《阿彌陀經》進一步以通俗易懂的語言宣傳彌陀信仰的優越性和修持方式的簡單化，稱：

極樂國土，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國名曰極樂。……極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中，池底純以金沙布地。……常作天樂，黃金為地，晝夜六時天雨曼陀羅華。……彼國常有種種奇妙雜色之鳥……晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分，如是等法，其土眾生聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。<sup>11</sup>

此段經文不僅極度渲染西方淨土的美妙，而且還接着提出了往生極樂淨土更高層次的益處，即：

極樂國土眾生者，皆是阿鞞跋致。……眾生聞者，應當發願，願生彼國。所以者何？得與如是諸上善人俱會一處。<sup>12</sup>

經中的“阿鞞跋致”一詞是梵語 Avinivartaniya 的音譯，意譯為“不退”，即修行地位不會退轉，必能成佛。<sup>13</sup> 所以，往生西方淨土不僅能夠享受豐饒的物質，還可以達到修行成佛的目的。

《阿彌陀經》中介紹的往生西方淨土的修行方式與上文所引的《般舟三昧經》基本一致，即：

若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾

現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。<sup>14</sup>

由此可見，往生西方淨土的修行方式確實非常簡易，只需稱念佛名即可。

但是，如此美妙的佛國僅需稱念佛名就可以往生，世人未必相信，甚至《阿彌陀經》在經文最後都自稱為“難信之法”。<sup>15</sup> 較早譯出的《無量壽經》也意識到了這一問題，所以提出眾生轉生至西方淨土後仍舊有胎生與化生的區別，稱只有明信佛智者才可以在七寶華中自然化生，智慧功德如同菩薩；而疑惑佛智者雖然也可往生，但只能胎生於宮殿內，沒有智慧，壽命只有五百歲，且常年見不到佛、菩薩，也聽不到經法，不能修習功德。<sup>16</sup> 這一說法表明往生西方極樂淨土後會根據生前的業行得到不同的待遇。

同時，《無量壽經》也提到了稱念佛名之外的修持方式，並根據修持方式的不同將往生途徑分為三類，即上輩、中輩、下輩。上輩即出家做沙門，“專念無量壽佛”；中輩即通過“一向專念無量壽佛，多少修善、奉持齋戒、起立塔像、飯食沙門、懸繒然燈、散華燒香”等行為發願轉生；下輩則是專心念佛，“歡喜信樂，不生疑惑”，此三種方式均可往生，但功德智慧依次下降。<sup>17</sup> 由此可見，只稱念佛名雖然可得往生，但僅僅是功德智慧最低的下輩，因此往生西方淨土所獲得的益處在實際上還是有等級高下之分。

“三輩往生”說在劉宋元嘉年間（424-453年）曇良耶舍譯的《佛說觀無量壽佛經》中出現了進一步的細化與演變。《觀無量壽佛經》簡稱為《觀經》，由於《觀經》現僅存漢譯本，並無梵文版本，並且文本存在大量問題，所以學界多將其歸於“疑偽經”，<sup>18</sup> 認為該經可能由中國人創作而成，但是它對淨土信仰的發展卻起到了至關重要的作用。

《觀經》介紹了往生西方極樂世界需要修行的三福，以及十六種觀想念佛的方法。<sup>19</sup>十六觀中的後三觀——上輩觀、中輩觀、下輩觀——又將往生等級分為九品，即上品上生、上品中生、上品下生、中品上生、中品中生、中品下生、下品上生、下品中生、下品下生。其中上、中、下三品雖然大致對應《無量壽經》中的“三輩往生”論，但其內容卻複雜得多。因經文繁複，此處僅以上輩觀中的“上品上生”為例加以說明：

凡生西方有九品人。上品上生者，若有眾生願生彼國者，發三種心，即便往生。何等為三？一者、至誠心。二者、深心。三者、迴向發願心。具三心者必生彼國。復有三種眾生，當得往生。何等為三？一者、慈心不殺，具諸戒行。二者、讀誦大乘方等經典。三者、修行六念，迴向發願生彼佛國。具此功德，一日乃至七日，即得往生。生彼國時，此人精進勇猛故，阿彌陀如來與觀世音及大勢至，無數

化佛，百千比丘，聲聞大眾，無量諸天，七寶宮殿，觀世音菩薩執金剛台，與大勢至菩薩至行者前。阿彌陀佛放大光明，照行者身，與諸菩薩授手迎接。觀世音、大勢至與無數菩薩，讚歎行者，勸進其心。行者見已，歡喜踴躍。自見其身乘金剛台，隨從佛後，如彈指頃，往生彼國。生彼國已，見佛色身眾相具足，見諸菩薩色相具足。光明寶林，演說妙法。聞已即悟無生法忍。經須臾間歷事諸佛，遍十方界，於諸佛前次第受記。還至本國，得無量百千陀羅尼門，是名上品上生者。<sup>20</sup>

根據經文可知，上品上生者，生前要有至誠心、深心、迴向發願心，並且做到“慈心不殺，具諸戒行”“讀誦大乘方等經典”“修行六念，迴向發願生彼佛國”，就可以在臨終時往生西方淨土。眾生往生時會乘坐蓮台，在蓮池內化生。上品上生者乘坐的為金剛台，蓮花彈指間即開，化生後可於諸佛前次第受記。其餘八品的具體內容可參照下表。

表1. 九品往生內容一覽表

品類	業行	蓮台	開花時間	正果
上品上生	發三種心，即便往生。一者、至誠心。二者、深心。三者、迴向發願心。具三心者必生彼國。復有三種眾生，當得往生。一者、慈心不殺，具諸戒行。二者、讀誦大乘方等經典。三者、修行六念，迴向發願生彼佛國。	金剛台	如彈指頃	即悟無生法忍，於諸佛前次第受記。
上品中生	不必受持讀誦方等經典。善解義趣，於第一義，心不驚動，深信因果，不謗大乘。	紫金台	經宿則開	經一小劫，得無生忍，現前受記。
上品下生	亦信因果，不謗大乘。但發無上道心。	金蓮華	一日一夜	經三小劫，得百法明門，住歡喜地。
中品上生	受持五戒，持八戒齋，修行諸戒，不造五逆，無眾過患。	蓮華台	尋開	應時即得阿羅漢道，三明六通，具八解脫。
中品中生	若一日一夜持八戒齋，若一日一夜持沙彌戒，若一日一夜持具足戒，威儀無缺。	七寶蓮華	經於七日	經半劫已，成阿羅漢。
中品下生	孝養父母，行世仁慈，此人命欲終時，遇善知識，為其廣說阿彌陀佛國土樂事，亦說法藏比丘四十八願，聞此事已，尋即命終。	(未提及)	經七日已	過一小劫，成阿羅漢。

## 天地玄黃

下品上生	作眾惡業，雖不誹謗方等經典，如此愚人，多造惡法，無有慚愧。命欲終時，遇善知識，為說大乘十二部經首題名字。以聞如是諸經名故，除卻千劫極重惡業。智者復教合掌叉手，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，除五十億劫生死之罪。	寶蓮華	經七七日	經十小劫，具百法明門，得入初地。
下品中生	毀犯五戒、八戒，及具足戒。如此愚人，偷僧祇物，盜現前僧物，不淨說法，無有慚愧，以諸惡業而自莊嚴。如此罪人，以惡業故，應墮地獄。命欲終時，地獄眾火，一時俱至。遇善知識，以大慈悲，即為讚說阿彌陀佛十力威德，廣讚彼佛光明神力，亦讚戒、定、慧、解脫、解脫知見。此人聞已，除八十億劫生死之罪。	蓮華	經於六劫	應時即發無上道心。
下品下生	作不善業，五逆十惡，具諸不善。如此愚人，以惡業故，應墮惡道，經歷多劫，受苦無窮。如此愚人，臨命終時，遇善知識，種種安慰，為說妙法，教令念佛。彼人苦逼，不遑念佛。善友告言：汝若不能念彼佛者，應稱無量壽佛。如是至心，令聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛。稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。	蓮華	十二大劫	應時即發菩提之心。

通過上表可以看出，自上品上生到下品下生，由於信眾生前業行的不同，往生時得到的待遇與往生至西方淨土後修成的正果均依次下降，而且修成正果前需要在蓮花中等待的時間也依次遞增，可見《觀經》構造出的往生系統已經有了非常分明的等級劃分。

## 二、九品往生與九品官人

以“九品”劃分世人等級的觀點在兩漢時期已經出現，《史記》卷一〇九《李將軍列傳》稱李蔡“為人在下中”，唐代司馬貞所撰《史記索隱》註曰：“以九品而論，在下之中，當第八”，<sup>21</sup>可見司馬貞認為西漢初期已有九品論人的說法。東漢時期班固所撰的《漢書·古今人表》明確地將人分為上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下等九品，其中上上為聖人，上中為仁人，上下為智人，而下下為愚人。<sup>22</sup>據《三國志》卷二十二《陳群傳》記載：

文帝在東宮，深敬器焉，待以交友之禮。……及即王位，封群昌武亭侯，徙為尚書。制九品官人之法，群所建也。<sup>23</sup>

《宋書》亦載：

漢末喪亂，魏武始基，軍中倉促，權立九品。蓋以論人才優劣，非為士族高卑，因此相沿，遂為成法，自魏至晉，莫之能改。州郡正以才品人。<sup>24</sup>

可見曹魏時期已經將九品納入官員選拔制度，由陳群設計為九品官人之法。

學界關於九品官人法的研究成果已非常豐碩，<sup>25</sup>所謂“九品官人法”，一是在操作上對官員職位進行九品區分，這種區分是根據官員職位的重要程度而規定其任職者所需的人才品級；二是在實踐中把人才的評判區分為九等。<sup>26</sup>九品官人法評判人才的標準是家世、道德、才能。對人物的道德與才能只作概括性的評語，稱為“狀”；對人物作出高下的評定，稱為“品”，品分為上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九等。兩晉南北朝均沿用這一制度選拔人才。

自魏文帝黃初元年（220年）至隋朝開皇七年（587年），九品官人法一直是最主要的選官制度。上至世家大族，下至寒門子弟，出

仕之前都需要接受中正的品評。九品取士的觀念在魏晉南北朝時期已深入人心，“自帝王以及士庶，皆視為固然”<sup>27</sup>。而宣傳九品往生的《觀經》正成書於劉宋元嘉年間（424—453年），<sup>28</sup>其九品的劃分恰好可以與九品官人法品評人才之九品一一對應，二者之間顯然有所關聯。可以相信，往生機制定為九品是受到九品官人法的影響。經書的編撰者為了推廣西方淨土信仰這一“難信之法”，很自然地借鑑了現實社會中與各階層都息息相關的選官制度。

九品官人法規定，需要在各州、各郡設置中正，用以品評本州、本郡人士的等第。中正只能由本地人充當，而且大多由現任中央官員兼任，其本身就是九品中的上品。這些人幾乎都來自於其原籍士族，因此人才的評定逐漸被當地士族控制。士族控制選官權之後，只照顧高官子弟的利益，排斥寒門庶族，所以形成了極不合理的社會政治格局。正如趙翼在《廿二史札記》中所指出的：

真所謂上品無寒門，下品無世族。高門華閥，有世及之榮；庶姓寒人，無寸進之路。選舉之弊，至此而極。然魏、晉及南北朝三四百年，莫有能改之者。<sup>29</sup>

根據家世品人的九品官人法弊病甚重，但借用九品之名創造出的九品往生法卻不存在這一問題。《觀經》宣稱，只要“發菩提心，深信因果”，“一切凡夫欲修淨業者”都可以往生西方極樂國土，因此不論信眾生前的社會階級如何，只要誠心念佛，都有機會在死後得到福報，這也給了生活於社會下層的庶姓寒人新的希望。由此可見，九品往生制度雖然對往生等級進行了劃分，但依然體現出佛教眾生平等的原則，是佛教與中國本土元素的完美結合。

### 三、祈願文中的淨土世界

雖然西方淨土信仰的相關經典構建出了理想的死後世界，但經典的出現並不能直接代

表西方淨土思想開始流行。侯旭東在《佛陀相佑——造像記所見北朝民眾信仰》中即提到：

依據佛教經典教義來理解民眾的信仰，……不免掩蓋了一些歷史現象，難以恰切地把握民眾信仰的實質。<sup>30</sup>

因此，他提倡通過考察佛教造像記中對來世的祈願以了解相關信仰在當時社會的實際流行狀況，本文考察的淨土思想正是北朝民眾信仰的一個重要方面。通過對祈願文中升天與往生西方淨土內容的對比，可以發現，自南北朝至隋唐，隨着民眾對西方淨土思想的理解不斷加深，西方淨土思想的流行程度越來越高，九品往生的內容也逐漸被民眾所接受並寫入祈願文中。

侯旭東在書中統計了400年至580年期間影響較大的十餘種造像的數據，<sup>31</sup>將無量壽造像的整體分佈情況總結為：

總體上無量壽造像510年至北朝結束前較流行，此前110年間傳世217尊造像中僅三尊為無量壽像，崇拜無量壽尚不流行。無量壽造像興起後的60年間發展走勢，除540—559年比例略低外，總體呈上升勢頭，表明無量壽造像及其崇拜日見流行。……全部無量壽造像的比例只佔2.4%。……概言之，無量壽崇拜早已存在，但影響極小，屬六世紀初漸興的造像題材與崇拜對象。<sup>32</sup>

雖然無量壽造像的數量可以在一定程度上代表西方淨土思想的流行程度，但造像上鐫刻的祈願文能夠更加真實地反映當時民眾對諸多淨土思想的理解與認識。

在目前所見的北朝紀年的造像記中，有81例是祈求死後生天的，<sup>33</sup>如太和四年（480年）四月廿日趙明造像記：

願亡兒口生天上，常與佛會。<sup>34</sup>

## 天地玄黃

又如景明三年（502年）六月廿三日尹愛姜造像記：

亡者生天，生者得福。<sup>35</sup>

但具體到所生的天為何處，眾多造像記的描述並不清晰，<sup>36</sup>可見民眾在造像時並不能真正了解“天”的確切含義。此外還有許多期望死後託生至西方淨土的祈願文中混合了彌勒信仰中的下生思想，例如太和廿二年（498年）五月普貴造像記：

使父亡者生天，彈語諸佛，值生西方  
妙洛國土，龍華化生，樹下三會說法。<sup>37</sup>

又如太和廿三年（499年）十二月九日比丘僧欣造像記：

為生緣父母並眷屬師僧造彌勒石像一  
區，願生西方無量壽佛國，龍華樹下，三  
會說法，下生人間侯王子孫，與大菩薩同  
生一處。<sup>38</sup>

再如正始元年（504年）四月八日孟□姬造像記：

願使忘（亡）父母生天上，見禦（遇）  
諸佛，願先方妙洛國土，所生人間侯王長  
者。<sup>39</sup>

下生思想主要來自《彌勒大成佛經》等彌勒經典，其經文宣稱“皆由今佛種大善根，行慈心報，俱生彼國”，即在今佛釋迦牟尼之世有善行，便可以轉生至未來佛彌勒下生的美好世界，<sup>40</sup>但阿彌陀佛信仰中並無此內容。可見隨着彌陀經典的傳譯，西方淨土思想雖已逐漸流行，但並未佔據主流，在南北朝民眾的認識中，西方淨土或彌勒所在兜率天都是理想的往生之處。

降至唐代，隨着《觀無量壽佛經》的流行，祈願文中關於死後往生的內容發生了極大的轉變。以唐代龍門石窟造像為例，出現“天”與

“兜率”等詞匯的祈願文只有三例，而出現“西方”“妙樂”“淨土”“淨國”等詞匯的則有35例之多。<sup>41</sup>在此基礎上，祈願文中還出現了以《觀無量壽佛經》中的九品往生為背景的“上品往生”一詞，如永徽三年（652年）四月八日王寶英妻張氏造像記：

過去亡女有相，造救苦觀世音菩薩像  
□軀，願亡女上品往生。<sup>42</sup>

除了造像記外，在同一時代的寫經與史書中也出現了“上品上生”一詞，如敦煌文書中編號為S.2157的抄寫於天授二年（691年）的《法華經》，即有“寫法華經一部，願上品上生”之語；<sup>43</sup>《隋書》卷69《王劭傳》亦有如下記載：

仁壽中，文獻皇后崩，劭復上言曰：  
“佛說人應生天上，及上品上生無量壽國  
之時，天佛放大光明，以香花伎樂來迎  
之。如來以明星出時入涅槃。伏惟大行皇  
后聖德仁慈，福善禎符，備諸秘記，皆云  
是妙善菩薩。臣謹案：八月二十二日，仁  
壽宮內再雨金銀之花。……與經文所說，  
事皆符驗。……此則生天之應顯然也。”<sup>44</sup>

“上品往生”“上品上生無量壽國”等文字在祈願文和史書中的出現，反映出隋唐之際隨着《觀無量壽佛經》的流行，民眾已經逐漸接受與理解了西方淨土信仰與九品往生機制。

西方淨土信仰在隋唐以後的流行狀況在敦煌石窟的經變畫中也有所體現，依據《敦煌石窟藝術全集》<sup>45</sup>中收錄的圖像進行統計，敦煌莫高窟中主要淨土經變的數量可見表2。

由於無量壽經變、阿彌陀經變和觀無量壽經變均屬西方淨土經變，則敦煌莫高窟中有關西方淨土的經變共計有154鋪，東方淨土經變為100鋪，彌勒淨土經變為99鋪，雖然不能把各類淨土信仰歸於競爭關係，但無疑西方淨土信仰的流行程度相對更高。而反映九品往生內容的《觀無量壽經變》共有85鋪，更是成為西方淨土經變中呈現最多的內容。<sup>46</sup>

表2. 敦煌莫高窟主要淨土經變數量統計表

經變 \ 時期	隋朝	初唐	盛唐	中唐	晚唐	五代	宋朝	西夏	合計
無量壽經變	1	7	1	2	6	1	0	13	31
阿彌陀經變	0	6	4	5	5	8	2	8	38
觀無量壽經變	1	2	20	34	18	4	6	0	85
東方藥師經變	4	1	1	23	32	21	9	9	100
彌勒經變	8	11	14	25	19	12	10	0	99

綜合上述材料可見，自南北朝至隋唐，西方淨土信仰不斷普及。而《觀無量壽佛經》中所創立的九品往生機制出現在隋唐以後的寫經、造像記、史書及繪畫等各類材料中，更反映出民眾對於西方淨土思想中這一中國本土元素的接受程度不斷加深。

### 小結

九品往生思想的出現，正如許理和（Erik Zürcher）在《佛教征服中國》一書中所述：

文化的同化暗含着選擇。從一開始，  
外來理論的全體就被縮減為一些要素，  
通過與已有的中國觀念和實踐或真實或假像

的結合，這些要素要易於同化和融入。這種頻繁而持續的選擇和混合的結果，與中國信徒忠實地抄寫、記憶和背誦的外來經典的內容截然不同。<sup>47</sup>

通過對比淨土經典與其他文本和圖像中對淨土的描述可見，西方淨土思想作為一種外來理論，在被中國民眾了解的過程中也被不斷地進行着重新詮釋與創造，最終成為具有中國本土特色的天堂地獄觀念的重要組成部分，尤其是西方淨土信仰宣傳的九品往生制度，正是佛教思想與中國本土觀念結合的產物。這一制度的出現，使得中國佛教的天堂觀念中也出現了與人間社會相類似的等級劃分，這也是佛教中國化的重要表現之一。

### 註釋：

1. 寬忍主編：《佛學辭典》，北京：中國國際廣播出版社，香港：華文國際出版公司，1993年，第836頁。
2. 任繼愈主編：《中國佛教史》（第一卷），北京：中國社會科學出版社，1985年，第446頁。
3. 賴永海：《中國佛性論》，北京：中國青年出版社，1999年，第285-286頁；廖閱鵬：《淨土三系之研究》，台北：佛光出版社，1989年，第154頁。
4. [日]藤堂恭俊：《北魏時代に於ける淨土教の受容とその形成—主として造像銘との關聯において—》，《佛教文化研究》1號，1951年，第95頁；侯旭東：《佛陀相佑——造像記所見北朝民眾信仰》，第195-196頁。
5. [日]齊藤隆信：《中國初期淨土教再探》，《佛學研究》2007年第16期，第63-66頁。
6. [日]野上俊靜：《觀無量壽經私考：中國淨土教的展開と關連して》，《中國淨土教史論》，東京：法藏館，1973年，第178-181頁；Fumihiko Sueki, Some Problems of the Kuan-wu-liang-shou-ching, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 1982(31):462-463；李金陽：《九品中正之“九品”與佛經之“九品”》，《青春歲月》2011年3月下，第23頁。
7. [曹魏]康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，《大正藏》第12冊，360號，第267頁中欄。
8. [東漢]支婁迦讖譯：《佛說般舟三昧經》，《大藏經》第13冊，417號，第899頁上欄。
9. 任繼愈主編：《中國佛教史》（第一卷），北京：中國社會科學出版社，1985年，第446頁。
10. 如“設我得佛，國有地獄、餓鬼、畜生者，不取正覺。設我得佛，國中人人壽終之後復更三惡道者，不取正覺。……設我得佛，國中人人壽命無能限量，除其本願修短自在，若不爾者，不取正覺。……設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺，唯除五逆、誹謗正

## 天地玄黃

- 法。設我得佛，十方眾生發菩提心修諸功德，至心發願欲生我國，臨壽終時，假令不與大眾圍繞現其人前者，不取正覺。設我得佛，十方眾生聞我名號、繫念我國，殖諸德本、至心回向，欲生我國，不果遂者，不取正覺。……設我得佛，國中人人欲得衣服隨念即至，如佛所讚應法妙服自在在身，若有裁縫、染治、浣濯者，不取正覺。”參見[劉宋] 璽良耶舍譯：《佛說無量壽經》，《大正藏》第12冊，360號，第267頁下欄—269頁上欄。
11. [後秦]鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第12冊，366號，第346頁下欄—347頁中欄。
  12. [後秦]鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第12冊，366號，第346頁下欄—347頁中欄。
  13. 茲怡主編：《佛光大辭典（第一冊）》，台北：佛光文化事業有限公司，1988年，第984頁。
  14. [後秦]鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第12冊，366號，第347頁中欄。
  15. [後秦]鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第12冊，366號，第348頁上欄。
  16. “慈氏菩薩白佛言：‘世尊！何因何緣彼國人民胎生化生？’佛告慈氏：‘若有眾生以疑惑心修諸功德，願生彼國，不了佛智、不思議智、不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智，於此諸智疑惑不信；然猶信罪福，修習善本，願生其國。此諸眾生，生彼宮殿，壽五百歲，常不見佛、不聞經法、不見菩薩聲聞聖眾，是故於彼國土謂之胎生。若有眾生明信佛智乃至勝智，作諸功德，信心回向，此諸眾生於七寶華中自然化生，加趺而坐，須臾之頃，身相光明，智慧功德如諸菩薩，具足成就。……彼化生者智慧勝故。其胎生者皆無智慧，於五百歲中常不見佛、不聞經法、不見菩薩諸聲聞眾，無由供養於佛、不知菩薩法式、不得修習功德，當知此人宿世之時無有智慧，疑惑所致。’”參見[曹魏]康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，《大正藏》第12冊，360號，第278頁上欄至第278中欄。
  17. “十方世界諸天人民，其有至心願生彼國，凡有三輩。其上輩者，舍家棄欲而作沙門，發菩提心，一向專念無量壽佛，修諸功德願生彼國。此等眾生臨壽終時，無量壽佛與諸大眾現其人前，即隨彼佛往生其國，便於七寶華中自然化生，住不退轉，智慧勇猛，神通自在。……其中輩者，十方世界諸天人民，其有至心願生彼國，雖不能行作沙門大修功德，當發無上菩提之心，一向專念無量壽佛，多少修善、奉持齋戒、起立塔像、飯食沙門、懸繒然燈、散華燒香，以此回向願生彼國。其人臨終，無量壽佛化現其身——光明相好，具如真佛——與諸大眾現其人前，即隨化佛往生其國，住不退轉，功德智慧次如上輩者也。……其下輩者，十方世界諸天人民，其有至心欲生彼國，假使不能作諸功德，當發無上菩提之心，一向專意乃至十念，念無量壽佛，願生其國。若聞深法，歡喜信樂，不生疑惑，乃至一念，念於彼佛，以至誠心願生其國。此人臨終夢見彼佛，亦得往生，功德智慧次如上輩者也。”參見[曹魏]康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，《大正藏》第12冊，360號，第272頁中欄至第272頁下欄。
  18. Johnathan Silk, The Composition of the Guan Wuliangshoufo-jing: Some Buddhist and Jaina Parallels to Its Narrative Frame, *Journal of Indian Philosophy*, 1997(25): 181-256; [日]春日井真也：《〈觀無量壽經〉における諸問題》，《仏教文化研究》，1953年第3期。
  19. 其中十六觀分別是日想觀、水想觀、地想觀、寶樹觀、寶池觀、寶樓觀、華座觀、佛像觀、佛真身觀、觀音觀、勢至觀、普觀、雜想觀、上輩觀、中輩觀、下輩觀。參見[劉宋] 璽良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，365號，第341頁下欄至346頁上欄。
  20. [劉宋] 璽良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》第12冊，365號，第344頁下欄。
  21. 《史記》，北京：中華書局，1963年，第2873-2874頁。
  22. 《漢書》，北京：中華書局，1964年，第861頁。
  23. 《三國志》，北京：中華書局，1959年，第634-635頁。
  24. 《宋書》卷九四《恩倖傳》，北京：中華書局，1974年，第2301頁。
  25. [日]宮崎市定：《九品官人法の研究：科擧前史》，京都：同朋舍，1956年；唐長孺：《九品中正制度試釋》，《魏晉南北朝史論叢》，北京：三聯書店，1955年；張旭華：《九品中正制研究》，北京：中華書局，2015年；陳長琦：《官品的起源》，北京：商務印書館，2016年。
  26. 陳長琦：《魏晉九品官人法再探討》，《歷史研究》1995年第6期，第16頁。
  27. [清]趙翼：《廿二史札記》，北京：中華書局，1984年，第167頁。
  28. 關於《觀經》成書年代，可參見[日]望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》，台北：華宇出版社，1995年，第30-31頁。
  29. [清]趙翼：《廿二史札記》，北京：中華書局，1984年，第167頁。
  30. 侯旭東：《佛陀相佑——造像記所見北朝民眾信仰》，北京：社會科學文獻出版社，2018年，第97-98頁。
  31. 其中釋迦、彌勒、觀世音與無量壽造像的數量分別為157、145、196、34尊。
  32. 侯旭東：《佛陀相佑——造像記所見北朝民眾信仰》，北京：社會科學文獻出版社，2018年，第118頁。此外，在196尊觀世音造像中，有14尊的造像記中出現了祈願託生西方淨土的內容，最早的一尊年代為470-479年間，餘下13尊的年代均在530年之後。
  33. 詳見侯旭東：《佛陀相佑——造像記所見北朝民眾信仰》，北京：社會科學文獻出版社，2018年，162頁，表B3-1。
  34. 金申編著：《中國歷代紀年佛像圖典》，北京：文物出版社，1994年，第445頁。
  35. 北京圖書館金石組編：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，鄭州：中州古籍出版社，1989年，第3057頁。

36. 包含祈願生天內容的造像共計 81 例，其中 13 例明確指出生至兜率天，另有一例為龍天。詳見侯旭東：《佛陀相佑——造像記所見北朝民眾信仰》，第 185 頁。
37. 金申編著：《中國歷代紀年佛像圖典》，北京：文物出版社，1994 年，第 457 頁。
38. 北京圖書館金石組編：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，鄭州：中州古籍出版社，1989 年，第 3043 頁。
39. 北京圖書館金石組編：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，鄭州：中州古籍出版社，1989 年，第 3077 頁。
40. [後秦]鳩摩羅什譯：《佛說彌勒大成佛經》，《大正藏》第 14 冊，456 號，第 429 頁上欄至中欄。
41. [日]倉本尚德：《龍門北朝隋唐造像銘所見之淨土信仰的轉變》，《中國南北朝佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2014 年，第 160 頁。
42. 吳鋼主編：《全唐文補遺》（第 7 輯），西安：三秦出版社，2000 年，第 468 頁。
43. 姜亮夫：《莫高窟年表》，上海：上海古籍出版社，1985 年，第 259 頁。
44. 《隋書》卷六十九《王劭傳》，北京：中華書局，1973 年，第 1601 頁。
45. 敦煌研究院主編：《敦煌石窟藝術全集》第 5 冊，上海：同濟大學出版社，2016 年；敦煌研究院主編：《敦煌石窟藝術全集》第 6 冊，上海：同濟大學出版社，2016 年。
46. 王治在《敦煌西方變空間結構研究》中單獨對觀經變中的“九品往生”與“上品往生”內容作了研究，並點出“上品上生”在觀經變中有着特殊的展現。王治：《敦煌西方變空間結構研究》，北京：故宮出版社，2019 年，第 207-221 頁。
47. [荷]許理和著，李四龍等譯：《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998 年，第 2 頁。

## 從出土冠、冠飾看新羅與中國、百濟官品冠服制之關係： 東亞視角下的百濟官品冠服制（三）

戴衛紅\*

**摘要** 五至六世紀，新羅出現了繁盛的金冠、金銅冠文化。這一時期，新羅時期和十六國南北朝交流緊密，在官品冠服上關係也十分密切。中國步搖冠由步搖冠架與皮質或絲質籠冠或冠帽配套使用，新羅的典型金冠，也是帶冠、冠飾、冠帽配套使用，最裡層是金質高弁形冠帽，金質鳥翼形的插飾部分插入冠帽的前立飾部分，最外層則是金質步搖式帶冠。中國出土步搖冠搖葉中，慕容鮮卑的金步搖飾品多綴飾桃形搖葉，而高句麗的金步搖飾品則多綴飾圓形搖葉。而在新羅金冠的帶冠和冠飾上，均有步搖花上的搖葉，韓國學者稱之為“瓔珞”。這種瓔珞的形狀，多為圓形。在新羅出土鎏金銅冠和銀冠有“羽毛狀”的華麗裝飾，這受到高句麗的影響。百濟和伽耶出土金銅冠帽中出現白樺皮製內冠和冠帽，在新羅王及王室墓葬出土的白樺皮製冠帽，並不是只用來陪葬的明器，它們可能就是貴族王室平時日常所佩戴的冠帽，受到流行於北方民族的樺皮文化的影響。六世紀中葉，典型的“山”字樹枝形的金冠和金銅冠在新羅消失。從六世紀末到七世紀，只有在距離新羅首都慶州比較遠的地方墓葬中，出土了少量的、變形的金銅冠和銅冠。這與七世紀中期以來新羅實行唐朝衣冠制有密切聯繫。

**關鍵詞** 新羅；金冠；樹枝形立飾；鳥翼形冠飾

### 一、學術綜述

關於新羅的十七官等制度，韓國、日本、中國學者都有很多的研究。1955年日本學者曾野壽彥認為新羅的官位，在南朝蕭梁時期（普通二年，521年）共有六階：有子賁早支（伊伐滄）、壹早支（伊滄）、齊早支（迺滄）、謁早支（阿滄）、壹告支（乙吉滄）、奇貝早支（級伐滄）。此後，官位名稱逐漸增多。從真興王建立的四塊碑文（561—568年）上的扈從人員官銜來看，此時十七等的官階似乎已經完備，不過真興王碑官名總共十二個，少了後世十七階中的第四階波珍滄、第六階阿滄、

第十五階大烏、第十六階小烏、第十七階造位共五階。<sup>1</sup> 1956年韓國學者金哲俊對高句麗、新羅的官階組織的成立過程進行了系統的研究。<sup>2</sup> 1959年，日本學者宮崎市定在研究三韓的官品、官等時，採用“位階制”一詞，認為新羅的位階分為十七等，其階名都帶有大小，無疑受到了高句麗的影響。<sup>3</sup> 1997年，韓國學者盧重國將新羅十七官等制的建立過程與新羅的國家發展過程聯繫起來進行了論述。《三國史記》中記載十七官等是在儒理尼師今九年（西元32年）製作而成的，但這是將後代的事實遞推、附會的，不能直接取信。關於十七官等制的成立，應當根據新羅國家發展的過程來整理。<sup>4</sup> 2012年中國學者苗威認為，新羅六部始稱“辰韓六部”，是在辰韓歷史的發展過程中出現的一種新的組合，是新羅歷史的早期階段。三世紀新羅諸建國神話傳說隨着六部的逐漸形

\*戴衛紅，歷史學博士，中國社會科學院古代史研究所研究員，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。

成而產生的。新羅的“十七官等”產生，是在四世紀末五世紀初，奈勿至實聖二代王之間。<sup>5</sup> 2019年，高福順通過中國文獻《梁書》《隋書》與朝鮮半島文獻《三國史記》所記載的新羅初期即辰韓時代的官制體系的對比研究，可以發現金富軾《三國史記》於儒理尼師今九年（32年）記載的新羅初期十七官等官制體系，並非為新羅初期的官制實態，實為誤記於新羅第三代王儒理尼師今九年。在文章中他對比了新羅後期官制體系，認為新羅初期即辰韓時代的八官等與新羅後期的十七官等的官等順序基本一致，只不過在新羅初期八官等當中又插入其他新官等（官職）而形成金富軾在《三國史記》中所記載之完整的十七官等的官制體系，這表明新羅國之官制體系承繼辰韓國（新羅初期）的官制體系而來，唯一區別就是官等有所增加，嬗變為十七官等。<sup>6</sup>

對於新羅的冠服制（尤其是前期的），文獻記載並不多。學術界對新羅金冠的研究論文多達百餘篇，主要從兩個方面進行探討。第一，新羅金冠、金銅冠、冠飾本身的技法、工藝、分類及源流。朴普鉉先生發表了系列論文對新羅樹枝形立華飾冠的型式進行了分類，並研究了其型式變遷的意義。他認為可以通過樹枝形立華飾冠的特點，及其關聯的系統論和分佈論，糾明洛東江流域存在的地方小國的特點，並通過文獻中出現的官等制度和地方制度分析新羅國與地方小國的關係。<sup>7</sup> 1996年，日本學者藤井和夫着重研究了新羅冠、冠帽的製作技法，特別是“點打”“蹴雕”花紋的裝飾手法。藤井和夫認為新羅金冠從無紋飾到有紋飾，從簡樸向華麗變化，冠帶上除用里出技法做出的點打裝飾外，特別引人注意的是蹴雕裝飾的增多。用蹴雕的裝飾多在平行線間加波狀紋，這比飾一條點打裝飾的冠帶更顯得豪華，冠帶更加耀眼奪目。他總結了這種變化：“無紋飾—一條里出點打紋飾—蹴雕波狀列點紋—點打風蹴雕波狀列點紋—二條里出點打紋飾”。他認為新羅、伽耶對冠進行華麗裝飾的技法“是受來自高句麗的影響”。對這種華麗的羽狀裝飾為何在新羅、伽耶並不怎麼受歡迎的原因，藤

井和夫推測因為在新羅及親新羅關係的伽耶諸國盛行的對生樹枝狀立飾冠的裝飾中不好採用這種技法。<sup>8</sup> 李松蘭論述了新羅冠的技術系譜。<sup>9</sup> 2007年，韓國考古學者金炳模在其《金冠的秘密——韓國古代史和金氏源流考》一書中提出金冠的神樹形狀、勾玉代表果實的見解，認為像樹一樣的金冠骨架來源於騎馬民族歷史上流行的神樹崇拜，掛在骨架上的玉珠代表果實，金冠造形象徵生命的出現和子孫的繁衍。<sup>10</sup> 2019年林銀雅《新羅金冠曲玉象徵內涵》一文認為金冠直徑往往大於人頭直徑，都比較沉重，因此新羅君主可能並不日常佩戴，只有在重要的國家大會，或是重要的聚會以及正式的儀式性的場合才會佩戴。新羅金冠塚中代表帝王權力的金冠上的許多曲玉應該具有蠶神的喻義，表達羽化重生的核心概念，希望已死去的帝王獲得再生的能力，這與當時新羅社會非常重視的佛教輪迴思想相通。最終，蠶龍源於天文星宿星象的意味，古代皇帝被認為是天子，人們認為天子去世是天上的龍接天子歸天，所以這是以玉龍象徵，天子死後回歸天上的紫微垣的意思，這是東亞地區特殊文化符號的象徵意義。<sup>11</sup>

第二，新羅金冠與新羅政治之間的聯繫。李松蘭探討了新羅典型“出”字形和鹿角形冠的成立與新羅國王、王后進行始祖廟祭祀的關係。<sup>12</sup> 金載烈探討了五至六世紀新羅慶山地域古墳出土冠由金銅冠和帽冠（冠飾、冠帽）組成，由此依次可見新羅金銅冠、冠帽和冠飾的始源、標準、退化型式。慶山地域冠的所有者可區分為高塚級大型墓和中型墓墓主人，高塚級墓主人擁有耳飾、曲玉附頸飾、裝飾大刀和帶金具這一套基本的裝飾具，除此之外，還有耳環、手釧、金銅飾履和垂下式胸飾。前者的冠可能是從新羅王京處獲得，而後者是地域政治體模仿王京的裝飾具在當地製作的。<sup>13</sup> 金正熙將焦點放在定型的新羅金冠出現之前的新羅冠和當時新羅政治的變化上，他認為在新羅冠的定型化過程中，皇南大塚南墳處於重要分期點上，外部和高句麗的關係、內部金氏王權的加強，作為當時對新羅社會和政治產生影響的最大內、外推動因素，影響了新羅冠和新羅的政治。皇

## 歷史考察

南大塚南墳出土新羅冠中發現的早期“羽毛形”銀質金銅冠受到了高句麗的影響，反映了訥祗麻立干在位初期高句麗強大影響力下的政治狀況。在地方出土的初期新羅冠也顯示出高句麗的強大影響。此後，“樹枝形”立飾逐漸出現，“樹枝形”或“鹿角”逐漸從鈍角接近“直角”，而且立飾的幅度也逐漸變寬。皇南大塚直角樹枝形立飾新羅冠的出現，體現了為了合併金氏族團，確立金氏王權的神聖性而做出的努力。因此，三個樹枝形立飾的新羅冠有可能將金氏的始祖神話形象化。從新羅式金銅冠的創制體現了從受到高句麗式樣的影響，轉變到推進獨立化的訥祗麻立干的努力及意志。新羅冠的這一轉變，不僅體現在皇南大塚南墳的冠上，在地方出土的冠中也表現出來，新羅王將新羅式金銅冠當做威勢品賞賜給地方首腦層，以此控制地方，並作為自己的支持基礎。<sup>14</sup>

中國的學者，多注意新羅金冠飾和中國步搖之間的關係。孫機先生在1991年的論文中指出其屬於金步搖飾品。他通過與國外薩爾馬泰女王墓與阿富汗席巴爾甘大月氏墓出土的金冠進行比較研究，指出中國境內的步搖裝飾起源於西方，隨着游牧民族的戰爭和遷徙向東傳播，經我國東北又傳播到朝鮮半島和日本列島。孫機先生還列舉了大量朝鮮半島和日本列島出土的各類金步搖飾品，證明搖葉裝飾不但被廣泛應用在各類器物上，還在相當長的時間內廣泛流行於整個東北亞地區。<sup>15</sup>而張碧波也認為新羅慶州出土的“附有心葉形步搖”“圓形步搖”“步搖和勾玉的數量增多”的金冠與中國的步搖冠有着淵源關係。天馬塚的兩件冠飾，蝶形、鳥翼形應是鹿角形的演變，而樹枝狀的立飾已移到金冠的冠飾上。這說明新羅慶州天馬塚金冠及其冠飾源自中國的步搖而又有所變化。<sup>16</sup>2014年，徐秉琨也注意到金步搖作為一種文化，後來又經東傳，在朝鮮半島和日本都有它的蹤跡。他列舉了百濟大邱洞出土的步搖冠，冠的內層有籠絡帽芯（帽胎）的十字梁架存在，有同於馮素弗墓和朝陽王墳山一號墓所出，更能說明慕容鮮卑一系的這類金步搖對中國東臨地區的影響。<sup>17</sup>

從目前出土的新羅金冠、金銅冠、銀冠以及冠飾來看，其時間多集中在五世紀初到六世紀後半期，出土的七世紀金屬冠目前只有東海湫巖洞21號墓出土的銅冠，以及丹陽下里出土的銅冠。出土地點多集中在新羅的王京即現在的慶州地區，以及周邊主要地方勢力，如現在的慶山、大邱等地。本文在前賢研究的基礎上，以出土的五至六世紀的新羅金冠、冠飾為中心，主要探討這一時期中國步搖冠與新羅金冠的關係、新羅冠飾中心葉形裝飾的流變，白樺樹皮內冠的使用，帶冠與冠帽、冠飾的結合，以及由此體現的中國、百濟與新羅官品冠服制度的關係。

## 二、傳世史書、出土文獻中的新羅、斯羅官品冠服制

關於新羅的官等、冠服，中國系史書中最早的記載在隋末唐初成書的《梁書》卷五四《諸夷·新羅傳》中：

新羅者，其先本辰韓種也……其俗呼城曰健牟羅，其邑在內日喙評，在外日邑勒，亦中國之言郡縣也。國有六喙評，五十二邑勒。土地肥美，宜植五穀。多桑麻，作縑布。服牛乘馬，男女有別。其官名，有子賁早支、齊早支、謁早支、壹告支、奇貝早支。其冠曰遺子禮，襦曰尉解，袴曰柯半，靴曰洗。其拜及行與高麗相類。無文字，刻木為信。語言待百濟而後通焉。<sup>18</sup>

雖然以上史料記載了新羅的官名以及冠襦靴等服飾，但其實並沒有特意涉及到官員的服色制度。《隋書》卷八一《新羅傳》載：“其風俗、刑政、衣服與高麗、百濟同……服色尚素。”<sup>19</sup>《舊唐書》卷一九九上《新羅傳》載：“其風俗、刑法、衣服與高麗、百濟略同，而朝服尚白。”<sup>20</sup>《隋書》和《舊唐書》這兩則記載基本相同，只是在《隋書》載“服色尚素”，並不區分是官員和平民之服色，而《舊唐書》“朝服尚白”明確涉及到新羅官員的服色制度，不過這種記載很簡單。

新羅國的統治集團是由三姓王族和六部貴族組成，為鞏固其特權地位，同時以森嚴的“骨品制”來劃分血統與身分的階級地位，達到一定骨品等級的，才可以授予一定的官職，《三國史記·新羅本紀》載“國人謂始祖赫居世至真德二十八王，謂之聖骨；自武烈至永，謂之真骨。唐令狐澄新羅記曰，其國王族謂之第一骨，餘貴族第二骨。”關於新羅官員的官等，《三國史記》卷一《新羅本紀》記載：

儒理尼師今九年（32年）春，改六部之名，仍賜姓。楊山部為梁部，姓李；高墟部為沙梁部，姓崔；大樹部為漸梁部（一云牟梁），姓孫；干珍部為本彼部，姓鄭；加利部為漢祇部，姓裴；明活部為習比部，姓薛。又設官有十七等：一伊伐滄，二伊尺滄，三迎滄，四波珍滄，五大阿滄，六阿滄，七一吉滄，八沙滄，九級伐滄，十大奈麻，十一奈麻，十二大舍，十三小舍，十四吉士，十五大鳥，十六小鳥，十七造位。王既定六部，中分為二，使王女二人，各率部內女子，分朋造黨。

《三國史記》卷三八《職官志上》的記載相差不大，只不過在對十七官等的名稱上有音譯的不同：

儒理王九年，置十七等：一日伊伐滄（或云伊罰干，或云干伐，或云角干，或云角祭，或云舒發翰，或云舒弗邯）；二日伊尺滄（或云伊滄）；三日迎滄（或云迎判，或云蘇判）；四日波珍滄（或云海干，或云破彌干）；五日大阿滄，從此至伊伐滄，唯真骨受之，他宗則否；六日阿滄（或云阿尺干，或云阿祭），自重阿滄至四重阿滄；七日一吉滄（或云乙吉干）；八日沙滄（或云薩滄，或云沙干）；九日級伐滄（或云級滄，或云及伏干）；十日大奈麻（或云大奈末），自重奈麻至九重奈麻；十一日奈麻（或云奈末），自重奈麻至七重奈麻；十二日大舍（或云韓舍）；十三日舍知（或云小舍）；十四日吉士（或

云稽知，或云吉次）；十五日大鳥（或云大鳥知）；十六日小鳥（或云小鳥知）；十七日造位（或云先沮知）。

金富軾將新羅十七官等建制時間繫於新羅第三代儒理尼師今九年（32年）。不過，中國正史最早記述此十七官等的文獻是《隋書·新羅傳》：

其官有十七等：其一曰伊罰干，貴如相國；次伊尺干，次迎干，次破彌干，次大阿尺干，次阿尺干，次乙吉干，次沙咄干，次及伏干，次大奈摩干，次奈摩，次大舍，次小舍，次吉士，次大鳥，次小鳥，次造位。外有郡縣。

李延壽《北史·新羅傳》中也有相同的記載，其與《隋書》唯一不同之處，是將《隋書》的“吉士”記錄為“起士”。對比《隋書》《北史》與《三國史記》所載新羅十七官等，其官名只是音譯時所記詞尾的“干”“滄”不同。而關於新羅設官十七等的時間和過程，如前所述，中韓日學者如宮崎市定、盧重國、高福順等已經指出，新羅十七官等的完善是一個循序漸進的過程，其制度的形成已經到了五世紀。

據《三國史記·色服》載新羅官服從六世紀前期至八世紀中前期屢有變化。法興王七年（520年），“春正月，頒示律令，始制百官公服，朱紫之制”。具體規定，在《三國史記·雜志第二·色服》中記載為：

法興王制：自太大角干至大阿滄紫衣，阿滄至級滄緋衣，並牙笏；大奈麻、奈麻青衣，大舍至先沮知黃衣。伊滄、迎滄錦冠，波珍滄、大阿滄衿荷緋冠，上堂大奈麻、赤位大舍組纓。

關於服飾顏色方面規定結合十七等官等，則一至五等着紫色衣，六級至九等着緋衣及牙笏，十級至十一級等着青色衣，十二級至十七級着黃色衣。冠帽方面，也同樣做了規定，令

## 歷史考察

二至三等佩戴錦冠，四至五等佩緋冠。從《三國史記》的記載來看，法興王的改革一定程度上受到中國官品冠服制度的影響，但是又有所區別，並沒有完全的照搬。<sup>21</sup>

目前從存留下來的新羅考古材料看，如造立於503年的迎日冷水里碑中，出現了壹干支、阿干支、居伐干支、奈麻；造立於524年的蔚珍鳳坪碑中，出現了太阿干支、阿干支、一吉干支、居伐干支、太奈麻、奈麻、小舍帝智、小烏帝智等；造立於561年的昌寧碑中，出現了一伐干、一尺干、迺干、大阿干、阿尺干、一吉干、沙尺干、及尺干等。<sup>22</sup>雖然其名稱與傳世文獻中的名稱稍有出入，但大體可見十七等官等的框架。

而關於官員的冠服制，雖然目前沒有材料為絲、布、棉的服飾出土，但是從考古出土的金銅冠及冠飾，我們得以一窺五至六世紀新羅時期的官品冠服制，尤其是王室及其地方權貴的冠服制度。

### 三、繪畫、出土材料所見新羅冠及冠飾

#### （一）《職貢圖》、章懷太子墓壁畫中的新羅使者冠服

趙燦鵬從唐宋佛教文獻中輯出梁元帝《職貢圖》題記佚文三則，分別為魯（虜）、新羅、白木條三國題記<sup>23</sup>。其中，一條關於新羅的，為唐釋道宣撰《續高僧傳》卷二四《釋慈藏傳》：

案梁《貢職圖》：其新羅國，魏曰斯盧，宋曰新羅，本東夷辰韓之國矣。<sup>24</sup>

清張庚摹本《諸番職貢圖卷》斯羅國使題記作：

斯羅國，本東夷辰韓之小國也。魏時曰新羅，宋時曰斯羅，其實一也。或屬韓，或屬倭，國王不能自通使聘。普通二年，其王姓募名泰，始使隨百濟奉表獻方



圖1. 梁《職貢圖》南唐本（左）和唐本（右）新羅國使

物。其國有城，號曰健年。其俗與高麗相類。無文字，刻木為符，言語待百濟而後通焉。<sup>25</sup>

清摹本中所載文字比《梁書·新羅傳》簡單得多，但比後者多出“或屬韓，或屬倭”，或有所本。

在蕭繹《職貢圖》唐閩立本摹本和南唐顧德謙摹本中，還保存有新羅國使者的畫像，其服飾與高句麗使者類似，皆着同袖衫、大口袴，與清本所言“其俗與高麗相類”的情況吻合（圖1）。<sup>26</sup>根據米婷婷的描述，南唐本中高句麗國使者與百濟國使者皆着履，而新羅國使者着靴。從整體上看，南唐本新羅國使



圖 2. 章懷太子墓東“客使圖”（局部）

者較唐本顯得年長。南唐本使者可見繫於下顎的冠帶，而唐本使者長髮垂直腰間，且無固定冠的帶子。就冠的形制而言，唐本使者與南唐本使者所戴非常接近，都呈扁平狀。<sup>27</sup>

在章懷太子墓墓道東壁上有一幅六人組成的“客使圖”（圖 2），其中的第五人，根據王維坤先生的描述，頭戴“骨蘇冠”，冠前方塗朱紅色，兩旁塗綠色，兩邊並用雙帶繫於領下。橢圓形臉龐，面頰豐滿，鬚眉清晰，朱唇小口。身穿大紅領長白袍，鑲紅邊衣襟，寬袖，兩手置在袖中拱於胸前；腰束白帶，腳穿黃靴。他結合史料分析，從衣着服飾上判斷，此人的穿着與當時的新羅人服飾相同，推定此人可能為新羅使者。<sup>28</sup>

## （二）考古材料中所見新羅冠、冠飾

目前在慶州地區有 19 座墓、槨中出土了 28 件金冠和鑲金銅冠即金銅冠，而在慶州以外，新羅、伽耶古墓中出土鑲金銅冠、銀冠，有 34 座墓、槨，共出土 38 件。

表一：新羅出土金冠、鑲金銅冠、冠飾情況

出土地點	編年	形態、材質	裝飾、紋樣	高(厘米)
校洞 68 番地古墳	五世紀	金冠	正面及左右有三枝對生樹枝狀立飾及心葉形步搖	12.8
皇南大塚南墳 (男)	五世紀 3/4 (451—475 年)	金銅冠	殘存一枝“出”字立飾	
		金銅冠	三枝“出”字立飾	
		金銅冠	三枝“出”字立飾	
		金銅冠	三枝“出”字立飾	
		金銅冠(殘片)	殘存金銅片	
		銀冠	羽狀裝飾	17.2
		金質冠飾	翼狀	40.6
	銀質冠帽		17.0	
皇南大塚北墳 (女)	五世紀	金冠	三枝出字形樹枝和兩個鹿角形	27.3

## 歷史考察

金冠塚	五世紀	金冠		27.5
		鎏金銅冠		
		金質冠帽		17.6
		金質冠飾	翼狀	40.8
天馬塚	六世紀	金冠		32.5
		鎏金銅冠		
		金質冠帽		19
		金質冠飾	鹿角狀	2
		金質冠飾	翼狀	45
瑞鳳塚	六世紀 1/4，520 年	金冠		30.7
金鈴塚	六世紀	金冠		27
皇吾里 34 號墳第 3 槨		鎏金銅冠		
壺杆塚		鎏金銅冠		
銀鈴塚		鎏金銅冠		
普門里夫婦塚		鎏金銅冠		
皇吾里 98—3 番地古墳北槨		鎏金銅冠		
皇吾里 16 號墳第 1 槨		鎏金銅冠		
皇吾里 16 號墳第 2 槨		鎏金銅冠		
皇吾里 16 號墳第 4 槨		鎏金銅冠		
皇吾里第 32—1 號墳		鎏金銅冠		
皇吾里第 34 號墳第 3 槨	五世紀	鎏金銅冠		30.3
皇吾里第 37 號墓	五世紀	銀質冠飾		18.8
皇吾里第 82 號墳西槨		鎏金銅冠		
皇吾洞 100 番地 1 號墓	五世紀	銀質冠飾	前立飾頂端一個、兩側各一個、兩翼各三個心葉形裝飾	17
		白樺樹皮冠帽		
味鄒王陵地區第 7 區第 5 號墳		鎏金銅冠		
仁旺洞 A 群第 1 號墳		鎏金銅冠		
義城塔里古墳 1 槨	五世紀	金銅冠	羽狀裝飾	39
義城塔里古墳 2 槨	五世紀	金銅製冠飾	翼狀	40.1

東萊福泉洞 10.11 號墓	五世紀	鍍金銅冠	波狀紋、點列紋、寶珠形、忍冬紋、三葉紋	21.9
慶山林堂 7A 號墓	五世紀 2/4	金銅冠	“出”字形冠初現期	22
慶山林堂 7C 墓	五世紀 3/4 前	金銅冠	三段“出”字形	
慶山林堂	五世紀	銀質冠飾		14.3
大邱飛山洞 37 號墓 1 號石室		大金銅冠	三個樹枝形狀的立飾和兩個鹿角裝飾，兩根窄的金銅板形成拱形並鑲嵌在冠的內部。	30.3
		小金銅冠	三個樹枝形狀的立飾，後面沒有鹿角裝飾。	
大邱飛山洞 37 號墓 2 號石室		白樺樹皮冠帽及殘存銀質冠飾		
安東枝洞 2 號墓	六世紀	金銅冠	帶冠上有前後左右四枝三段“山”字形立飾，立飾上沒有瓔珞與勾玉的裝飾；立飾有點打紋。	21.3
江陵草堂洞 C 地區 1 號墓	五世紀	銀質冠飾兩翼	前立飾缺	29.3
星州星山洞 1 號墓	五世紀	銀質冠飾前立飾	兩翼缺	22.2

其中，五件典型的金冠均出土於新羅王京的大型封土塚中。其中，皇南大塚為新羅王陵，位於慶尚北道慶州市皇南洞大陵苑內，因墓葬封土巨大故名，又名皇南洞 98 號墓。根據墓葬形制及出土器物推測墓主人為新羅國王及王妃合葬墓，南墳時代為四世紀末五世紀初，北墳時代為五世紀前半期。皇南大塚南墳出土文物特別豐富、工藝也十分精湛，如玉蟲裝飾龍紋透彫金銅板，金製瓔珞，銀製鍔帶，玉蟲裝飾鍔帶，大刀，白樺樹皮冠帽，羽毛形銀質金銅冠、金銅帽冠、金冠飾、青銅熨斗，青銅鏡，鐵鏃等等。金正熙認為以皇南大塚南墳的黃金工藝品為標準，推測墓主人是新羅王訥祗麻立干（417—458 在位）。<sup>29</sup> 在皇南大塚南墳出土的文物中，由於四件金銅冠不完整，只能推測是接近具備三個三段立式的直角樹枝形冠。從皇南大塚南塚築造時期看，立飾為“出”字模樣的冠出現了。而同一時期地方社會出土冠的特徵是沒有鹿角形裝飾、形狀比較小。

天馬塚為新羅墓葬，位於韓國慶尚北道慶州市皇南洞大陵苑內，因墓葬出土的白樺樹皮製障泥上繪有天馬裝飾紋樣得名。根據墓葬形制及出土器物推測墓主人為新羅王族，墓葬時代為五世紀末六世紀初。其出土的典型新羅式金冠，圓形大輪正面為三個“出”字形入式，後端為兩道角狀裝飾。整個金冠上綴滿了曲玉和瓔珞，高 32.5 厘米。另外，天馬塚出土的金製冠飾，形象化了鳥有力地扇動翅膀的樣子。

瑞鳳塚為新羅墓葬，位於韓國慶尚北道慶州市路西洞，1921 年因偶然發現金冠，故稱金冠塚，根據墓葬形制和出土遺物等判斷墓葬年代為五世紀末至六世紀初。

金冠塚大概是六世紀初的智證王（500—514 年在位）前後的國王的墳墓，但墳墓的主人究竟是誰尚未探明。金冠塚的圓形封土堆直徑 50 米，高 13 米，出土金冠、金腰帶、耳環、手鐲以及馬具、武器、陶器等文物，根據金冠

## 歷史考察



圖 3-a. 慶北大學博物館藏慶州皇吾洞 34 號墓出土金銅冠正面  
(作者拍攝)



圖 3-b. 慶北大學博物館藏慶州皇吾洞 34 號墓出土金銅冠側面  
(作者拍攝)

樣式和用途的不同分為外冠和內冠，刻上不同的圖騰花紋。<sup>30</sup>與慶州金冠塚和瑞鳳塚同一時期地方出土的金銅冠，形狀比較大，此時也帶有鹿角形裝飾。

五件新羅金冠製作於五至六世紀，歷時約一百年。從形態上看，典型的新羅金冠將山形的裝飾疊加在一起，即所謂“出”字形的形式，有三段，如金冠塚、瑞鳳塚、皇南大塚金冠；或四段，如金鈴塚、天馬塚金冠，後部兩側各一雙鹿角狀的裝飾。這一差異反映了金冠製作時間的先後。另外，金冠上象徵生命的曲玉和象徵果實的瓔珞數量以及金板上的花紋也各不

相同，這也是在金冠流行時期細節上的不同，其變化從簡單到複雜，日趨華麗。在五件金冠中，唯獨金鈴塚金冠上沒有勾玉，鹿角形狀的裝飾也沒有做成一枚金屬板，而是另外製作了細部裝飾，貼在了金冠上，這一點非常特別。藤井和夫在研究新羅金冠的技藝和裝飾時，指出皇南大塚出土冠的立飾、冠帶上的點打裝飾是一條列點紋；而天馬塚金冠、瑞鳳塚鎏金銅冠的冠帶上由一條列點紋變為二條。步搖和勾玉的數量也增多，趨向更為華麗。從無紋飾到有紋飾，從簡樸向華麗變化，冠帶上除用里出技法作出的點打裝飾外，特別引人注意的是蹴雕裝飾的增多。用蹴雕的裝飾多在平行線間加

波狀紋，這比飾一條點打裝飾的冠帶更顯得豪華，冠帶更加耀眼奪目。<sup>31</sup>筆者同意這一觀點。從金冠出土年代、金冠的圖案和製作方法看，其製作順序為皇南大塚南墳金冠—金冠塚金冠—瑞鳳塚金冠—天馬塚金冠—金鈴塚金冠。

而直徑 14 厘米，高 12.8 厘米的校洞金冠，是盜墓者在慶州市校洞的一個廢古墓中盜掘後，於 1972 年被發現並沒收的新羅時代的金冠。從金冠的形態上看，正面及左右有三枝對生樹枝狀立飾，各用兩個鉚釘釘在冠帶上。正面的立飾比左右兩邊的稍高。立飾下端寬，在中間的稍上方分枝，呈“山”字形，左右分枝比主幹稍短，呈向上立起的樣子。前端呈寶珠狀。在寶珠狀和分枝的頂端作出半球形的笠形座，附有心葉形步搖。其他部位則附有圓形步搖。冠帶上附有圓形步搖，上下兩行。學者從金冠的構成、技藝等方面推測，其大概的年代是五世紀。<sup>32</sup>與之前所述的五個典型新羅金冠相比，其形態顯得比較簡單。

慶北大學博物館藏慶州皇吾洞 34 號墓出土金銅冠（圖 3），也屬於典型的新羅金銅冠的式樣，帶冠正面和側面共有三枝“山”字形立飾，後側方各有一枝鹿角形立飾，在立飾上有瓔珞而無曲玉的裝飾。

慶北大學博物館還展覽了另外一個出土於安東枝洞 2 號墓的金銅冠（圖 4），時期為三國時代的六世紀。它的材質為鍍金銅冠，帶冠上有前後左右四枝三段“山”字形立飾，立飾上殘存很少的瓔珞，但沒有見到勾玉的裝飾，“山”字形的每一豎劃上排列兩排點打紋，相較而言，紋飾簡單。

大邱西區飛山洞 37 號古墓中心年代從五世紀中葉到六世紀上半葉，1 號石室槨中出土了金銅冠兩個，琉璃頸飾金製太環垂飾、銀製鍔帶等裝飾具，還有三葉環頭大刀、三環頭刀、鐵斧，鐮刀等齒輪類、馬嚼子、馬鞭類、馬鞭雲珠等馬具和各種土器類。2 號石室槨中出土了白樺樹皮製冠帽和金銅製鳥翼形冠飾、金製

細環耳飾、銀製鍔帶、金銅製飾履、三葉環頭大刀、三環頭刀、鞍橋等馬具。在第 37 號墓 1 槨出土的兩個金銅冠中，形狀小的冠左右沒有鹿角裝飾，立飾的形態也帶有古式裝飾。基本型類似於皇南大塚南墳金銅冠。形狀相對大的一個金銅冠有三個樹枝形狀的立飾和兩個鹿角裝飾，兩個狹長的金銅板形成拱形並鑲嵌在冠的內部。上面用的是馬具腰帶上所用的金銅雲珠裝飾。

從出土冠飾來看，皇吾洞 100 番地 1 號墓的銀製冠飾從墓主頭部附葬品的箱子裡出土的，和高弁狀的白樺樹皮帽結合在一起。與其他出土的兩翼狀冠飾相比，它的前立飾面較短較寬，前立飾與兩翼是一體打造，兩翼與前立飾插件並不需要鉚釘固定，前立飾頂端一個、兩側各一個、兩翼各三個心葉形裝飾，前立飾插件下面是為了固定在白樺樹皮冠帽上的密密麻麻的小眼。白樺樹皮冠帽上用刀刻畫出菱形花紋，邊緣上表現有用細金絲盤出的唐草紋，每道金絲花紋都是連在一起沒有斷開。

#### 四、步搖冠、步搖冠飾與新羅冠、冠飾之關係

中國學者多注意中國步搖冠與新羅冠、冠飾之間的聯繫，這與十六國南北朝時期新羅和中國的緊密交流相關。從目前所知的傳世文獻看，新羅對中國通交始於遣使向前秦苻堅朝貢。《晉書》卷一一三《苻堅載記》，前秦苻堅建元十六年（380 年）：

秦征北將軍、幽州刺史行唐公洛謀反……分遣使者徵兵於鮮卑、烏丸、高句麗、百濟及薛羅、休忍等諸國，並不從。

《資治通鑑》卷一〇四《晉紀》二十六，孝武帝太元五年（380 年）記為：

分遣使者徵兵於鮮卑、烏桓、高句麗、百濟、新羅、休忍諸國，遣兵三萬助北海公重戍薊。諸國皆曰：“吾為天子守藩，不能從行唐公為逆。”

## 歷史考察



圖4. 慶北大學博物館藏安東枝洞2號墓出土六世紀金銅冠  
(作者拍攝)

從《晉書》和《資治通鑑》的記載來看，“薛羅”即“新羅”。新羅在此時期已為十六國所知，甚至要向它徵兵助逆；而新羅以藩屬自居，謹守藩臣之道，拒絕為逆。而“薛羅”的記載可能更接近當時的實際情況，存在記載差異的原因，或因音譯不同，或因新羅本國國號屢變。《三國史記》卷三《新羅本紀》奈勿尼師今二十六年（晉孝武帝太元六年，前秦建元十六年，381年），“遣衛頭入苻秦，貢方物。苻堅問衛頭曰：‘卿言海東之事，與古不同何耶？’答曰：‘亦猶時代變革，名號改易，今焉得同！’”而關於前秦苻堅問新羅國號變更問題，《梁書》卷五四《諸夷·新羅傳》載，新羅“魏時曰新盧，宋時曰新羅，或曰斯羅。”《三國史記》卷四《新羅本紀》載智證麻立干

四年（503年）冬十月，群臣上言：

“始祖創業已來，國名未定，或稱斯羅，或稱斯盧，或言新羅。臣等以為新者德業日新，羅者網羅四方之義，則其為國號宜矣。又觀自古有國家者，皆稱帝稱王。自我始祖立國，至今二十二世，但稱方言，未正尊號，今群臣一意，謹上尊號新羅國王。”王從之。

從傳世文獻來看，到蕭梁普通二年（521年）十一月，新羅才派使節隨百濟國使來到梁都建康。《三國史記·新羅本紀》載法興王八年（521年），“遣使於梁，貢方物。”《南史》卷七九《夷貊下·新羅》載“梁普通二年（521年），王姓募名泰，始使隨百濟奉獻方物。”新羅遣使南朝的活動，中國文獻記載有五次，分別是梁普通二年，陳光大二年、太建二年、三年、十年。《三國史記》所記新羅遣使梁、陳則有法興王八年（梁普通二年），真興王二十七年（陳天康元年）、二十八年、二十九年、三十一年、三十二年，真智王三年（陳太建十年）共七次，還記載了梁大通年間、太清三年，陳天嘉六年，梁、陳遣使訪問新羅，可知兩國使節往來至少有十次之多，其頻率遠過於新羅與北朝的交往。

### （一）中國出土的步搖冠、步搖冠飾

兩晉南北朝時期，金步搖在中原地區十分流行，成為貴族男子、婦女常戴的頭飾。到東晉十六國時期，在漢族地區流行的金步搖成為鮮卑文化，尤其是慕容鮮卑中最富有特色的冠飾。揚之水已經指出，流行於南朝的步搖花與北朝步搖冠是兩種飾物。<sup>33</sup>“步搖”之名的文字記載，最早見於戰國宋玉的《諷賦》，“主人之女，翳承日之華，披翠雲之裘，更被白縠之單衫，垂珠步搖。”關於步搖冠，《漢書》卷四五《江充傳》載：

初，充召見犬臺宮，自請願以所常被服冠見上。上許之。充衣紗縠禪衣，曲裾



圖 5. 北燕馮素弗墓出土金步搖冠架

後垂交輸，冠禪纒步搖冠，飛翻之纓。充為人魁岸，容貌甚壯。帝望見而異之，謂左右曰：“燕趙固多奇士。”

服虔註曰：“冠禪纒，故行步則搖，以鳥羽作纓也。”<sup>34</sup>《晉書》卷一〇八《慕容廆載記》記載“莫護跋，魏初率其諸部入居遼西……時燕、代多冠步搖冠。”

從二十世紀五十年代開始，在慕容鮮卑活動的遼西朝陽地區，出土步搖冠飾的鮮卑墓十餘座。其中，1956—1957年間發掘的遼寧北票房身村晉墓 M2，出土了花樹狀金飾兩件。一大一小，兩件形狀相同。基部長方形，透雕雲紋，周邊滿佈針孔。大的基部四角各有一穿孔，長 5.2 厘米、寬 4.5 厘米，全高 28 厘米，其上有 16 條花枝，每個枝條繞四五個小環，一環綴一片桃形金葉，繫孔於桃形的圓端，即一枝有數片搖葉，枝葉繁茂如花樹。小的長 4 厘米、寬 3.5 厘米，全高 14.5 厘米，上有 12 條分枝，枝上也有纏環和桃形金葉。同時還發現“花蔓狀金飾”兩件。長條形金片，上有鑽孔，鑽孔處繫有圓形小金片多枚，共存四段，原物似屬

兩件。可能是冠上的圍飾，與前項金飾共用的，最長 28 厘米，最短的 2.1 厘米。另外還出土了透雕金飾兩件。一大一小，皆方形薄片透雕雙龍雙鳳形，大的四角各有一小穿孔，長寬各 9 厘米，小的長 7.8 厘米、寬 7.6 厘米。四周和中心十字邊均有鑽孔，上繫花頭狀小圓金片。發掘簡報撰寫者陳大為先生據雙龍雙鳳對立的首足姿勢看，認為當是以方形中心對角線為橫直，側立為裝飾用的。不過因出土位置不清，其用法已不詳。<sup>35</sup>對於發掘報告中的“花蔓狀金飾”，徐秉琨先生認為或為籠冠梁架的一段，或為冠口接額處的“帽圈”（冠箍）的一段。因而他推測前燕建國之前的房身 2 號墓時期，步搖冠的組合或者也有籠冠的梁架。<sup>36</sup>

1965 年，在遼寧朝陽北票西官營子北燕文成帝馮跋的長弟馮素弗墓中出土一件金步搖冠架（圖 5），馮素弗葬於 415 年。據《北燕馮素弗墓》編者推測，這件金步搖冠架是籠在某種冠弁上的金質花飾，而這種冠弁原來或是一種合瓣作成的皮弁。這件金步搖冠架由上面的六枝形頂花即“步搖”和下面的籠冠梁架兩部分結合組成。梁架為作十字交叉、四面垂出的兩條窄而薄的條狀金片組成，其交叉點即在合鈹形扁球之下。其四面垂出，即以籠冠。條狀金片寬約 0.9—1 厘米、厚 0.026 厘米，兩條長短不等，分別長約 43.4 和 35.2 厘米，作十字組合後，平置案上，短者的一端下垂不到底。此處疑為正當冠弁的前面，其短缺的一段疑為留出的空缺。<sup>37</sup>

1978 年，朝陽王墳山墓也出土了一件結構類似馮素弗墓那樣的步搖冠飾，徐秉琨先生指出合鈹扁球下的十字梁架不是兩長條金片的交叉疊合，而是從一大片金片上剪出的一整個窄條形十字（現有斷裂）。十字的三端較長，另一端較短。<sup>38</sup>這和馮素弗墓的步搖冠十字梁架相同。

從房身 2 號墓、馮素弗墓、朝陽王墳山墓出土的這三件步搖冠架來推測，筆者認同徐秉琨先生的意見，認為這一時期鮮卑步搖冠的形

## 歷史考察



圖 6. 朝陽十二台鄉磚廠墓出土金步搖飾（台 M8713：1）

態，可能都是步搖冠架與皮質或絲質籠冠或冠帽配套。

1981年10月，內蒙古烏蘭察布盟達茂旗西河子出土了金製飾件兩套共四件。其中一套的基座為馬頭形，另一套為牛頭形。臉和角的正面用範澆鑄，紋飾用鑲嵌、焊接等方法附加上去。它們分別從基座上伸出分叉的枝條，每個枝條端頭繞一個小環，環上綴一片桃形金葉，繫孔於桃形的圓端。上方花樹一般的枝條表面“雙鉤”金粟，金粟勾出的三葉花內嵌寶，枝條之端的圓環裡懸綴搖葉。牛頭形冠飾的角由一根分出二枝，分別插在額頂的兩個孔眼內。<sup>39</sup>由於牛頭樹枝狀鹿角和馬頭樹枝狀鹿角金飾牌，過去沒有見過，無法類比，但與其他地區出土物相比，對於這兩套金飾件的性質，陸思賢、陳堂棟兩位學者認為是“步搖冠”上的裝飾，這一點也為學術界所接受。而關於這兩套

步搖冠飾的斷代及其所有者，目前還不能確定，只能根據同一時期類似出土物類推為北朝時期的鮮卑貴族。一個牛角的右下部和一個牛角的右上部的圓形裝飾，都是斷裂失落後另配的，修補的介面，用金絲鉚合。這充分說明了這兩個金冠飾是被葬者生前使用的。

在1987、1990年兩次發掘中，朝陽縣十二台鄉磚廠晉墓（台 M8713）出土的金步搖飾一件（圖6），高14.5厘米，為花樹狀，由山題、幹枝、步搖葉組成。山題近矩形，中央有豎形凸脊，兩側鏤雕出對稱卷葉形紋。上緣主幹中空作圭首狀，中央鏤空。幹頂和兩側分出六枝枝幹，每枝繞環綴葉，葉呈桃形，每枝有三個葉片，殘存葉16片。另外還出土了一件獸形紋金牌飾，以金片鑿壓出三個站立的半浮雕狀獸形紋，上緣兩角各有一繫孔。<sup>40</sup>



圖 7. 遼寧朝陽田草溝晉墓出土金步搖飾（M1：05）



圖 8. 遼寧朝陽田草溝晉墓出土金步搖飾（M2：22）

1989年，在遼寧朝陽田草溝慕容鮮卑早期遺存 M1 中出土兩件（圖 7）、M2 出土一件金步搖飾（圖 8），皆為花樹狀，但形制各異。M1 中還出土了半圓形牌飾、綴葉方形牌飾、雙龍雙鳳紋牌飾、素面牌方形牌飾各一件。在 M1 中還出土了粟粒紋鎖形飾兩件，在 M2 人骨兩肩上部，還出土了素面鎖形飾。發掘報告撰寫者推測似為步搖冠耳部垂飾。當時，發掘整理者便注意到 M1 所出步搖冠飾和金牌飾不僅同房身村 M2 所出者形制相近，而且數量也相同。意味着慕容鮮卑部在封建化的過程中受中原地區輿服制度的某些影響，已在主要金飾的使用上形成了某種固定的配套組合關係。<sup>41</sup>萬欣便以參加發掘的田草溝 M1 和 M2 為主要研究對象，提出一冠雙飾的釘綴方式，他認為步搖冠飾並非直接插於髮前，而是一大一小雙步搖飾一前一後同釘綴於冠的前額部；另外，他還注意到 M1 和 M2，一個隨葬單步搖，一個隨葬雙步搖，

這兩座墓隨葬的其他金銀飾的數量相應也有所差別，似乎有配套使用的意義，這種形式表明的正是等級差別。<sup>42</sup>

根據江楠的統計，金步搖飾品主要分佈在遼西的朝陽、北票等地以及吉林省東部的集安地區，另外在內蒙古自治區中東部、河南省北部、山東省以及江蘇省南京地區也有少量發現。一共發現金步搖冠飾約三十九件，綴飾搖葉的牌飾約四十件，散搖葉約三百一十六件。質地以金質居多，鍍金銅質次之，也有少量銀質和銅質製品。<sup>43</sup>而從內蒙古烏蘭察布盟達茂旗西河子出土的馬頭、牛頭形鹿角金步搖，朝陽縣十二台鄉磚廠晉墓（台 M8713）出土的金步搖飾、遼寧朝陽田草溝晉墓出土的金步搖飾這六個比較完整、典型的金步搖飾來看，其山題有兩種，一種是動物紋飾，如達茂旗的馬頭形、牛頭形；一種是鏤雕對稱卷葉形紋，多為兩對。

## 歷史考察

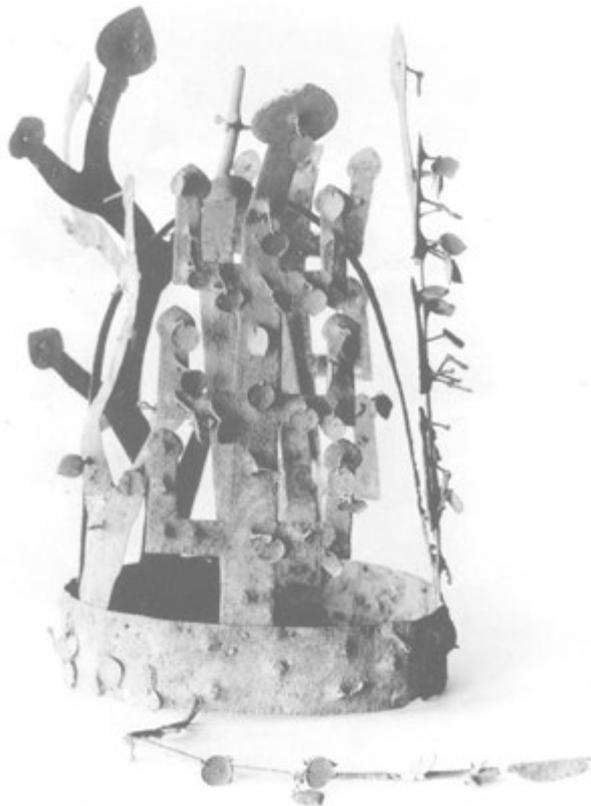


圖9. 大邱飛山洞第37號墳第1槨出土金銅冠飾側面

### （二）步搖冠和新羅冠的關係

我們從新羅金冠的型式和工藝特點，可以看到分別來自步搖冠和步搖花的兩種影響。一種是步搖冠的組成。前引徐秉琨先生的文章中提到，所謂“百濟大邱洞出土的步搖冠，冠的內層有籠絡帽芯（帽胎）的十字梁架存在，有同於馮素弗墓和朝陽王墳山一號墓所出”<sup>44</sup>，實際是1923年12月小泉顯夫、野守健對大邱市的西面，飛山洞古墓群進行調查時，在第37號墓第1槨中發現的五世紀中葉新羅時代的兩件金銅冠，其中形狀相對大的一個金銅冠（圖9）。在金銅冠的正面和兩側，都有三段“山”字形樹枝形狀的立飾，在它的側後方有兩個鹿角形立飾，另外還有兩個狹長的金銅板形成拱形並鑲嵌在冠的內部。<sup>45</sup>而這兩個狹長的金銅板形成的拱形便就是徐秉琨先生所說的帽芯的十字梁架。

孫機先生在描述這些新羅金質冠時，指出這些冠上正面居中的樹木，枝柯多呈直角對稱狀，很刻板，被稱為“出”字形金冠。其上除繫有可搖動的葉片外，還往往有帶本地特色的勾玉，並在冠兩側掛有垂飾。此外，由於朝鮮原來還有民族形式的鳥羽冠，為了保持固有傳統，遂再製一鳥羽冠戴在步搖冠內，使金冠形成內（鳥羽冠）、外（步搖冠）兩層。這樣，就無需裝在內層構成冠頂的那類框架了。<sup>46</sup>

從遼寧朝陽田草溝慕容鮮卑早期遺存M1中出土的粟粒紋鎖形飾和M2人骨兩肩上部出土的素面鎖形飾推測，中國的步搖冠耳部也可能有垂飾。另外，典型的新羅金冠，從其最初的出土形式來看，是帶冠、冠飾、冠帽配套使用。圖10為1920年慶州金冠塚中金冠的擺放樣貌以及組合方式。<sup>47</sup>我們可以很清晰地看到，金冠從墓主人的頭部出土，安葬時，金冠應該是佩戴在墓主人的頭上。最裡層是金質高弁形冠帽，金質鳥翼形的插飾部分插入冠帽的前立飾部分，最外層則是金質步搖式帶冠（圖11）。這一點在梁山夫婦塚出土的金冠中也看得很清楚（圖12）。<sup>48</sup>

冠帽和帶冠之間是否連接呢？仔細觀察金冠塚中的高弁形冠帽左側，在最邊緣處，從前至後比較均勻地排列着21個小孔眼，推測右側也是對稱排列孔眼；皇南大塚南墳出土的銀質冠帽的右側邊緣的中段有13個細小孔眼，後段有11個細小孔眼，好似用來鉚合。而天馬塚中的高弁形冠帽，其前後沒有可連接的孔眼，只有兩側中、後段有上下兩排各三個孔眼，更像是為了繫纓的孔眼，而不是與步搖式帶冠連接的卯眼。筆者目前還不能確認高弁式冠帽與步搖式帶冠是單獨使用，還是二者相鉚合連接使用。如果二者不連接，金冠組合中的高弁形冠帽在平時就可以單獨佩戴，這一點在新羅金鈴塚墓主人頭部附近發現的土俑上便可以見到。<sup>49</sup>在墓主人頭部共發現土俑兩個（圖13），從其服飾來看，學術界將其分為主人和僕人土俑，其中主人土俑高23.4厘米，頭部佩戴的便是這種高弁式冠帽，在下頷處結纓以固定。

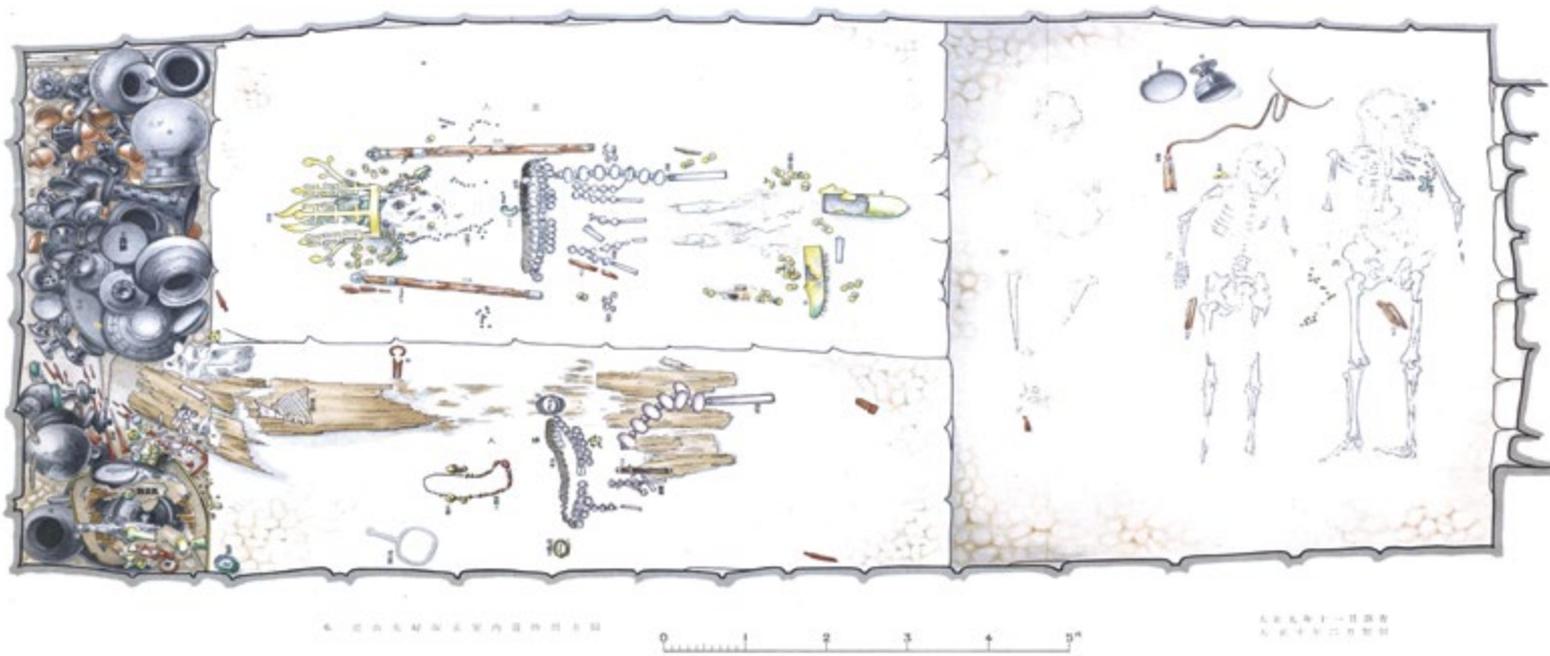


圖 10. 慶州金冠塚出土情況線描圖



圖 11-a. 慶州金冠塚出土金冠（帶冠、冠飾、冠帽組合使用）



圖 11-b. 慶州金冠塚出土金冠（帶冠、冠飾、冠帽組合使用）

## 歷史考察

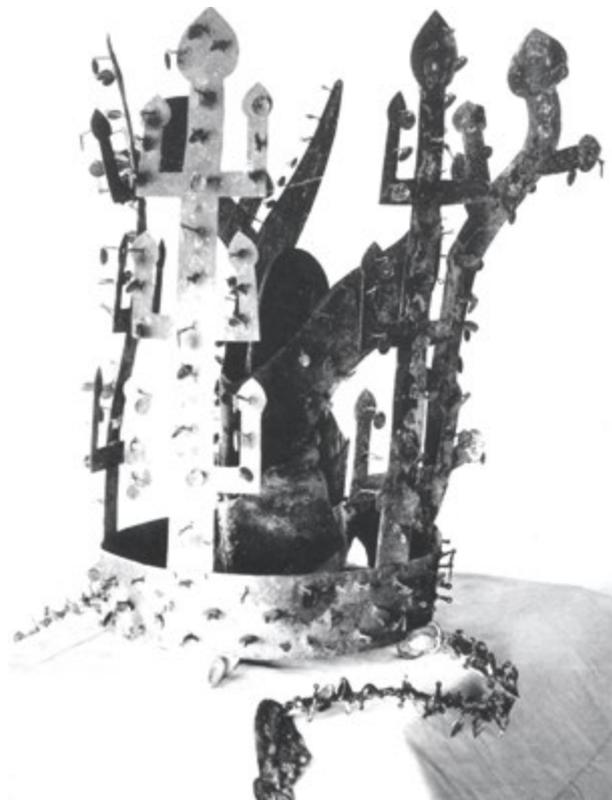


圖 12-a. 梁山夫婦塚出土金冠（帶冠、冠飾、冠帽組合使用）



圖 12-b. 梁山夫婦塚出土金冠（帶冠、冠飾、冠帽組合使用）

在羅州潘南面新村里 9 號墳乙甕棺出土的百濟金銅冠帽（圖 14），也是由帽冠和帶冠組成，這與典型的百濟金銅冠單獨出土不同，有的學者指出這受到了馬韓的影響。其帶冠的樣式與新羅帶冠的樣式各有異同，只有三個矮小但較寬的花樹狀立飾，金銅冠帽後面內部橫向固定着一根鐵絲，扭折後分別從兩側伸出一段，可插在帶冠的後部兩側，起連接和固定帶冠的作用。這一連接方式與新羅金冠的組合不太相同。尹世英文章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。<sup>50</sup>

### （三）搖葉飾片

中國出土的步搖冠搖葉中，慕容鮮卑的金步搖飾品多綴飾桃形搖葉，而高句麗的金步搖飾品則多綴飾圓形搖葉。高句麗銅冠上有鏤空鑲金飾片、綴有葉片的鑲金銅紐絲環等技術，

有學者認為“很可能是從中原輸入的，或者是仿製中原的”<sup>51</sup>。

而在新羅金冠的帶冠和冠飾上，都可以看到步搖花上的搖葉，韓國學者稱之為“瓔珞”。這種瓔珞的形狀，多為圓形。在慶州皇南大塚的金製冠飾上，用金銅絲纏繞圓形搖葉飾片從立飾表面穿過，而在金冠塚和天馬塚出土的金製冠飾中，圓形搖葉飾片用金絲纏繞懸掛在鳥翼立飾的兩翼以及前立飾的鏤雕圖案之上。承載搖葉飾片的除了金冠的冠飾和帶冠外，其載體的內容也越來越豐富了，在百濟、新羅出土的耳飾、帶飾、牌飾、馬具、履上都可見到圓形或心形搖葉飾片。

而這種心葉形紋在新羅最早的先例是在金冠塚金帽冠上，之後出現在上面所述的金冠塚和天馬塚冠飾的鏤雕圖案中。此後出現在皇吾洞 100 號番地 1 號墓的冠飾上，心葉形的最末



圖 13. 新羅金鈴塚墓主人頭部附近發現的主人士俑

端製作出尖銳的形狀，做成了變形的形狀。這一圖案在百濟的六至七世紀時期的金製品中是非常流行的，即心形紋的變形。在扶餘陵山里陵安谷 36 號墓、扶餘河皇里古墓等出土的百濟銀花冠式上，可以看到這樣的心葉形鏤空圖案。這個紋樣流傳到統一新羅初期，之後就消失了。

在慶山林堂、慶州皇吾里 37 號墓、江陵草堂洞 C 地區 1 號墓、星州星山洞 1 號墓出土

的銀質冠飾，都是素面，沒有鏤雕的逆心花紋，也沒有金銅絲纏繞懸掛的瓔珞搖葉。

## 五、新羅冠飾中的羽毛狀裝飾、白樺皮製冠帽

### （一）羽毛狀裝飾

在集安縣封土墳出土的鎏金冠飾、集安洞溝古墓群禹山墓區 JY3105 號墓出土的鎏金銅

## 歷史考察



圖 14. 羅州潘南面新村里 9 號墳乙甕棺出土金銅冠帽和金銅飾履

冠上，都使用了羽毛狀裝飾。皇南大塚南墳出土的鍍金銅冠和銀冠有“羽狀”的華麗裝飾，使用了將立飾邊緣切成細條，然後將這些細條擰成羽狀的技法。這種羽狀裝飾能從各個角度折射光線，使冠輝煌耀眼。藤井和夫認為這種技法在新羅、伽耶流行是受來自高句麗的影響。<sup>52</sup>筆者同意這一觀點。金正熙也認為“羽毛形”銀質金銅冠受到了高句麗的影響，反映了訥祗麻立干在位初期高句麗強大影響力下的政治狀況。在地方出土的初期新羅冠也顯示出高句麗的強大影響。<sup>53</sup>皇南大塚北墳出土的鍍金銅冠片、金冠塚出土的鍍金銅冠飾、金鈴塚出土的鍍金銅冠飾上也可以見到。伽耶地區，義城塔里古墳第 1 墓槨出土的鍍金銅冠、大邱飛山洞第 37 號墳第 2 石室出土的鍍金銅冠飾上也有這種裝飾。

### （二）白樺皮製內冠、冠帽

在瑞山富長里 5 號墓出土的百濟漢城時期五世紀中的金銅冠，內飾白樺樹皮。尹世英《對古墳出土冠帽類的異論》在論述伽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>54</sup>針對這一觀

點，筆者在《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）》中認為從歷史上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，實際的使用時間可能更早。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。<sup>55</sup>

考古資料證明，早在三千年前，中國北方少數民族就已使用樺皮製品。在黑龍江省寧安縣鏡泊湖南端的鶯歌嶺原始遺址的 1 號房址出土了大量樺樹皮器皿。考古學家推測它的用途有二：（1）用作器皿；（2）鋪蓋屋頂。據碳 14 年代測定，其距今為  $2,985 \pm 10$  年。<sup>56</sup>1982—1984 年，黑龍江省考古隊連續三年對距肇東縣城 45 公里處發現的一群古墓葬進行挖掘，在少數墓葬中發現了樺樹皮葬具，經測定這是一組青銅時代的古墓葬，距今為  $2,460 \pm 75$  年，相當於戰國時期。

1959 年呼倫貝爾盟滿洲里市扎賚諾爾發現的漢代鮮卑墓中，曾出土四件樺皮器皿。<sup>57</sup>1960 年扎賚諾爾漢墓中，又發現多種樺木、樺皮製作的器皿。這種使用樺木、樺皮製作器皿

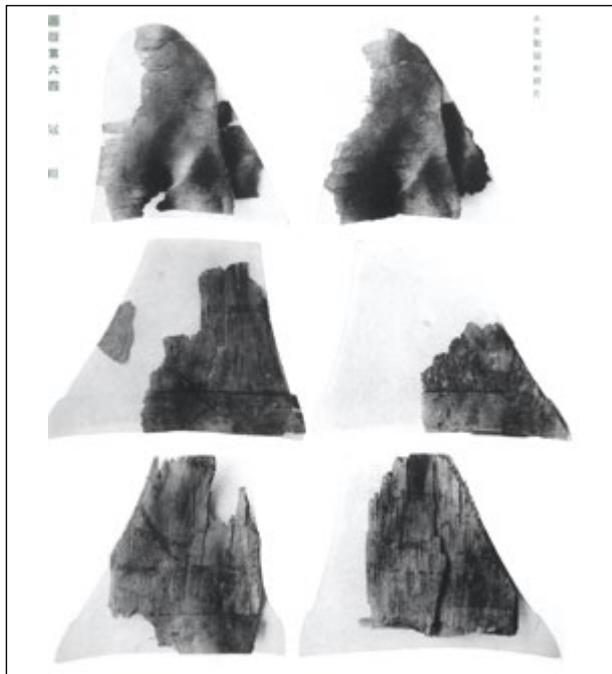


圖 15. 慶州金冠塚出土的白樺樹皮冠帽殘片



圖 16. 金鈴塚中的白樺樹皮彩畫冠帽

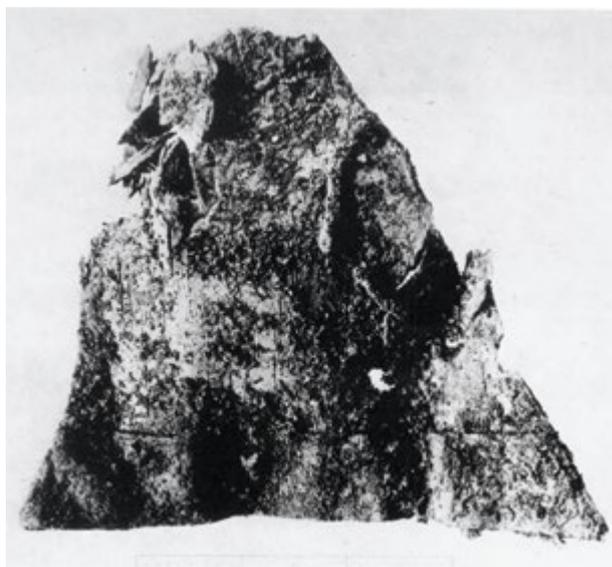


圖 17. 飾履塚中的白樺皮冠帽

鄉東北發現並挖掘了一處金代墓葬，出土了一件樺皮桶。清代學者方承觀在《卜魁風土記》中記載鄂倫春，“地產樺，冠履皆以樺皮為之，無馬多鹿”<sup>59</sup>，現代民族如滿族、鄂溫克、錫伯族、赫哲族、達斡爾族、鄂倫春族、蒙古民族等都有過使用樺樹皮製作各種器具的歷史。用樺樹皮做夏天的帽子也是比較普遍的，赫哲族樺皮帽，呈斗笠形，帽頂及帽邊貼有樺皮剪刻的雲卷紋，中間貼有六條花紋。赫哲人把樺樹皮帽叫“保如”，鄂溫克人把樺皮帽叫“阿貢”，夏季用來遮陽避雨。

另外，在俄羅斯的西伯利亞地區的考古發掘中也發現了大量的樺樹皮製品。在俄羅斯後貝加爾東部地區的布林霍圖伊文化中發現了以樺皮器作為隨葬品的現象，在俄羅斯聯邦遠東的一些遺址中發現了許多樺樹皮製品的殘片。<sup>60</sup>

的生活習性，一直在生活在北方的古代民族（如鮮卑、契丹、女真）中流傳，<sup>58</sup> 在呼倫貝爾盟白辛墓和興安盟科右中旗巴扎嘎墓中出土了遼代北方少數民族使用過的樺樹皮器皿殘件。1973年6月，黑龍江省博物館在綏濱縣中興

慶州金冠塚中出土了白樺樹皮製冠帽（圖15）<sup>61</sup>、金鈴塚中出土了白樺樹皮彩畫冠帽（圖16）<sup>62</sup>、飾履塚中發現了白樺皮冠帽（圖17）、大邱飛山洞第37號墳第2槨出土白樺

## 歷史考察



圖 18. 大邱飛山洞第 37 號墳第 2 槨出土白樺樹皮冠帽

樹皮冠帽（圖 18）。<sup>63</sup> 皇吾洞 100 番地 1 號墓中與銀製冠飾一起出土的，還有高弁狀的白樺樹皮帽。白樺樹皮冠帽上用刀刻畫出菱形花紋，邊緣上表現有用細金絲盤出的唐草紋，每道金絲花紋都是連在一起的，沒有斷開。曲鵬飛認為，樺皮文化存在的歷史是相當久遠的，遠遠超過三千年；樺皮文化分佈的範圍較現代要廣泛得多，古代東北地區的農耕、遊牧、漁獵三大族系的民族都有樺皮文化存在。<sup>64</sup> 因此，在新羅王及王室的墓葬出土的白樺皮製冠帽，並不是只用來陪葬的明器，它們就是王室貴族平時日常所佩戴的冠帽，受到流行於北方民族的樺皮文化的影響。

## 六、餘論

六世紀中葉“山”字樹枝形的金冠和金銅冠在新羅消失。從六世紀末到七世紀，只有在

距離慶州比較遠的地方的墓葬中，出土了少量的、變形的金銅冠和銅冠。這與七世紀中期以來新羅實行唐朝衣冠制有密切聯繫。

《三國史記》卷五真德王三年（649 年）“春正月，始服中朝衣冠。”在這一之前，新羅王遣金春秋朝唐，“春秋請詣國學”，“春秋又請改其章服，以從中華制。於是內出珍服，賜春秋及其從者”。可知，新羅之輿服從此“始服中朝衣冠”。

真德王四年（650 年）“夏四月，下教，以真骨在位者執牙笏”，在朝官制度上學唐朝。“六月，遣使大唐……王織錦作《五言太平頌》，遣春秋子法敏，以獻唐皇帝。”“是歲始行中國永徽年號”。五年（651 年）“春正月朔，王御朝元殿，受百官正賀。賀正之禮，始於此。”文武王四年（664 年），“下教婦人亦服中朝衣裳”。至此，新羅王朝完全接受中華文物典章制度，衣冠、朝廷制度（執牙笏、賀正）、年號，皆從唐朝制度，在國家文物典章方面完全中華化、儒家化。

### 註釋：

1. [日]曾野壽彥：《新羅の十七等の官位成立の年代についての一考察》，東京大學教養學部歷史學研究室編《歷史學研究報告》3，1955 年，第 109-132 頁。
2. [韓]金哲堉：《高句麗·新羅の官階組織の成立過程》，原載《李丙燾博士華甲紀念論叢》，首爾：一潮閣，1956 年，后收入金哲堉：《韓國古代社會研究》，首爾：知識產業社，1975 年，第 219-260 頁。
3. [日]宮崎市定：《三韓時期的位階制》，原載於《朝鮮學報》第 14 輯，1959 年 10 月；中譯文見[日]宮崎市定著，張學鋒、馬雲超等譯：《宮崎市定亞洲史論考》中卷，上海：上海古籍出版社，2017 年，第 826-840 頁。
4. 盧重國：《新羅 17 官等制的成立過程》，開明史學會編：《開明史學》第 8 輯，1997 年，第 1-47 頁。
5. 苗威：《辰韓六部與新羅的早期歷史探析》，《朝鮮韓國歷史研究》第 12 輯，2012 年。
6. 高福順：《新羅初期官制考論——以《三國史記》記載為中心》，《延邊大學學報》2019 年第 1 期。
7. [韓]朴普鉉：《樹枝形立華冠飾型式分類試論》，歷史教育

- 學會：《歷史教育論集》第9輯，1986年；朴普鉉：《樹枝形立華冠飾型式分類追報》，《大邱史學》第32輯，1987年；朴普鉉：《樹枝形立華冠飾的系統》，嶺南考古學會：《嶺南考古學》1987年第4號。
8. [日]藤井和夫著，姚義田譯：《新羅、加耶古墳出土冠研究序說》，《東北亞歷史與考古資訊》1998年第1期，第25-31頁。
  9. [韓]李松蘭：《皇南大塚新羅冠の技術の系譜》，《韓國古代史研究》第31輯，2003年9月，第111-147頁。
  10. [韓]金炳模：《金冠的秘密——韓國古代史和金氏源流考》，青史出版社，2007年，第40頁。
  11. [韓]林銀雅：《新羅金冠曲玉象徵內涵》，《南京藝術學院學報》2019年第6期。
  12. [韓]李松蘭：《新羅冠の成立と始祖廟祭祀》，《民俗社會研究》2002年9月，第5-33頁。
  13. [韓]金載烈：《五至六世紀新羅慶山地域政治體的冠》，新羅史學會：《新羅史學報》第20輯，2010年12月，第45-91頁。
  14. [韓]金正熙：《新羅冠の様式變化及自立化時期新羅政治——以皇南大塚南墳出土新羅冠等為中心》，《新羅文化》第54輯，2019年，第25-60頁。
  15. 孫機：《步搖·步搖冠·搖葉飾片》，《文物》1991年第11期；孫機：《步搖·步搖冠·搖葉飾片》，《中國聖火——中國古文物與東西文化交流中的若干問題》，瀋陽：遼寧教育出版社，1996年。
  16. 張碧波：《中華文化圈中的新羅》，《學術交流》2001年第4期，第125-134頁。
  17. 徐秉琨：《步搖與慕容鮮卑》，《文史》2014年第4期，總109期，第5-35頁。不過，徐先生文中的“百濟大邱洞”應該是在大邱飛山洞出土的新羅時期的金銅冠，下文將要涉及。
  18. 《梁書》卷五四《諸夷·新羅傳》，北京：中華書局，1973年，第805-806頁。
  19. 《隋書》卷八一《新羅傳》，北京：中華書局，1974年，第1821頁。
  20. 《舊唐書》卷一九九《新羅傳》，北京：中華書局，1975年，第3629頁。
  21. 關於這條史料所反映的時代和官等冠服制，韓國學者還有爭論。有的學者認為這不是法興王時代的記載，而是反映後代情況的記載，金義滿認為這一見解存在重新思考的餘地，而後者的冠制記載也可以說是在官制確立之前作為泛稱使用的，衿荷和上堂、大奈麻、赤位以及大舍是真正的古官制體系。新羅的古官制按照衿荷—上堂—大奈麻—赤位—大舍這樣的體系運營。從法興王七年頒佈的律令內容看，骨品制、官等制及官職制等系統化，原有的古官制演變為新官制。這一內容可以說轉變為“令—卿—大舍—舍知—史”。筆者認為這一變化時期是在真德王五年，這是由於與中國積極進行外交而中國化的一環。參見金義滿：《新羅古官制の運營と二性格》，《東國史學》第43卷，2007年，第149-176頁。
  22. 以上所引新羅出土碑刻材料均來源於韓國金石文網站：[http://gsm.nricp.go.kr/\\_third/user/main.jsp](http://gsm.nricp.go.kr/_third/user/main.jsp)。關於迎日冷水里碑中的官等研究，參見鄭義滿：《迎日冷水碑와新羅의官等》，《慶州史學》第9輯，1990年12月，第1-31頁。
  23. 趙燦鵬：《南朝梁元帝〈職貢圖〉題記佚文續拾》，《文史》2011年第4輯，北京：中華書局，2011年，第237-242頁。
  24. 大藏經刊行會編輯：《大正新修大藏經》第五十卷，第639頁。
  25. 葛嗣彤纂：《愛日吟廬書續錄》卷五，1914年上海刊行，第十二頁上下。
  26. 圖片來源於米婷婷：《梁〈職貢圖〉摹本源流初探》，中國藝術研究院2016年碩士論文，圖16：南唐本（中）和唐本（右）新羅國使，第31頁。
  27. 米婷婷：《梁職貢圖摹本源流初探》，中國藝術研究院2016年碩士論文，第29、30頁。
  28. 對東客使圖中的第五人，到底是日本使節、高（句）麗還是新羅使者，學術界仍有熱烈的討論。詳見西谷正：《唐章懷太子李賢墓の禮賓図をめぐる》，《兒嶋隆人先生喜壽紀念論集》，古文化論叢印刷，1991年，第781頁；王維坤：《唐章懷太子墓壁畫“客使圖”辨析》，《考古》1996年第1期，第65-74頁。鄭春穎：《唐章懷太子墓“客使圖”第二人身份再辨析》，《歷史教學》2012年第2期；趙超：《唐章懷太子墓中壁畫〈客使圖〉補考》，《考古》2020年第6期。
  29. 김정희：《新羅冠の様式變化及自立化時期新羅政治——以皇南大塚南墳出土新羅冠等為中心》，《新羅文化》第54輯，2019年，第25-60頁。
  30. 朝鮮總督府：《慶州金冠塚其遺寶》（圖版編），東京：似玉堂，1928年。
  31. [日]藤井和夫著，姚義田譯：《新羅、加耶古墳出土冠研究序說》，《東北亞歷史與考古資訊》1998年第1期，第25-31頁。
  32. [日]藤井和夫著，姚義田譯：《新羅、加耶古墳出土冠研究序說》，《東北亞歷史與考古資訊》1998年第1期，第25-31頁。
  33. 揚之水：《步搖花與步搖冠》，《文匯報》2019年7月15日。
  34. 《漢書》卷四五《江充傳》，北京：中華書局，1962年，第2176-2177頁。
  35. 陳大為：《遼寧北票房身村晉墓發掘簡報》，《考古》1960年第1期。
  36. 徐秉琨：《步搖與慕容鮮卑》，遼寧省博物館編著：《北燕馮素弗墓》，2005年，第294頁。
  37. 遼寧省博物館編著：《北燕馮素弗墓》，北京：文物出版社，2015年，第60-61頁。圖片來源於彩版四四。

38. 徐秉琨：《步搖與慕容鮮卑》，遼寧省博物館編著：《北燕馮素弗墓》，2005年，第294頁。
39. 陸思賢、陳堂棟：《達茂旗出土的北方民族金飾件》，《文物》1984年第1期，第82頁。
40. 遼寧省文物考古研究所、朝陽市博物館：《朝陽王子墳墓群1987、1990年度考古發掘的主要收穫》（尚曉波執筆），《文物》1997年第11期。圖6來自於本期彩色插頁壹：朝陽王子墳山墓群出土金步搖飾（台M8713:1）。
41. 遼寧省文物考古研究所、朝陽市博物館、朝陽縣文物管理所：《遼寧朝陽田草溝晉墓》（尚曉波執筆），《文物》1997年第11期。圖7、8來自於本期封三彩色畫頁：遼寧朝陽田草溝晉墓出土文物：1. 金步搖飾（M1:05）；2. 金步搖飾（M2:22）。
42. 萬欣：《鮮卑墓葬、三燕史跡與金步搖的發現與研究》，《遼寧考古文集》，2003年。
43. 江楠：《金步搖飾品的發現與研究》，《草原文物》2012年第2期。
44. 徐秉琨：《步搖與慕容鮮卑》，《文史》2014年第4期，總109期，第5-35頁。
45. 朝鮮總督府：《大正十二年度古跡調查報告第一冊：大正十二年慶尙北道達城郡達西面古墳調查報告》，1931年。圖片來源於圖版二十五。
46. 孫機：《步搖·步搖冠·搖葉飾片》，《文物》1991年第11期；孫機：《步搖·步搖冠·搖葉飾片》，《中國聖火——中國古文物與東西文化交流中的若干問題》，瀋陽：遼寧教育出版社，1996年。
47. [日]濱田耕作、梅原末治：《慶州金冠塚及其遺寶》，古跡調查特別報告第三冊，朝鮮總督府，1924年，圖版第五一：冠帽、圖版第五三。
48. 圖片來自於[日]小川敬吉：《梁山夫婦塚及其遺物》古跡調查特別報告第五冊，朝鮮總督府，1927年，圖版第九、十。
49. 圖片來自朝鮮總督府《大正十三年度古跡調查報告第一冊：慶州金鈴塚飾履塚發掘調查報告（本文）》，東京：似玉堂，1931年。
50. [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。圖片14來源於<http://emuseum.go.kr/detail?relid=PS0100100102002775700000>。
51. 集安縣文物保管所：《集安高句麗墓葬發掘簡報》，《考古》1983年第4期。
52. [日]藤井和夫著，姚義田譯：《新羅、加耶古墳出土冠研究序說》，《東北亞歷史與考古資訊》1998年第1期，第25-31頁。
53. 김정희：《新羅冠的樣式變化及自立化時期新羅政治——以皇南大塚南墳出土新羅冠等為中心》，《新羅文化》第54輯，2019年，第25-60頁。

54. [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。
55. 戴衛紅：《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）》，《文化雜誌》中文版總109期。
56. 黑龍江文物考古工作隊：《黑龍江寧安縣鶯歌嶺遺址》，《考古》1981年第6期。
57. 內蒙古文物工作隊：《內蒙古扎賚諾爾古墓群發掘簡報》，《考古》1961年第12期。
58. 黃雪寅：《古代方民族的“樺樹皮文化”》，《內蒙古日報》，1988年8月10日版。
59. [清]方輅：《卜魁風土記》，中國邊疆史志集成《東北史志》第一部7，全國圖書館文獻微縮複製中心，第381頁。
60. 張碧波等：《中國古代北方民族文化史北民族文化卷》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1993年，第209、444頁。
61. [日]濱田耕作、梅原末治：《慶州金冠塚及其遺寶》，古跡調查特別報告第三冊，朝鮮總督府，1924年。圖15來自於本書圖版下冊，圖版第六四。
62. 朝鮮總督府：《大正十三年度古跡調查報告第一冊：慶州金鈴塚飾履塚發掘調查報告（本文）》，東京：似玉堂，1931年。圖16來自於本書圖版四九；圖17來自於本書圖版一六六。
63. 朝鮮總督府：《大正十二年度古跡調查報告第一冊：大正十二年慶尙北道達城郡達西面古墳調查報告》，1931年，圖版二十五。
64. 曲鵬飛：《北方漁獵民族樺皮文化述論》，《哈爾濱學院學報》2014年第5期。





保民是賴

何者是前身漫向太虛尋故我

宋佳興攝，二零一九年。

## 北朝漢族大族婚姻形態的歷史考察

張雲華\*

**摘要** 北朝漢族大族的婚姻講究門第。在門第觀念的束縛下，漢族大族互相通婚的情形極為普遍。但就通婚對象而言，絕大多數的漢人大族也絕非僅限於幾家幾姓之間，而是盡可能廣泛地與各大族聯姻。並且，在通婚地域上，每個大族都注重與郡望相鄰的其他大族通婚。特別值得注意的是，除了具有傳統通婚關係的大族外，有些通婚看似很頻繁的世家大族，其實雙方保持的聯姻時間相當短。這反映出北朝漢族大族發展的實際情形。

**關鍵詞** 北朝；漢族大族；通婚

在北朝，漢族大族在婚姻上講究門第。在門第觀念的束縛下，漢族大族互相通婚的情形極為普遍。但就通婚對象而言，絕大多數的漢人大族也絕非僅限於幾家幾姓之間，而是盡可能廣泛地與各大族聯姻。並且，在通婚地域上，每個大族都注重與郡望相鄰的其他大族通婚。特別值得注意的是，除了具有傳統通婚關係的大族外，有些通婚看似很頻繁的世家大族，其實雙方保持的聯姻時間相當短。釐清這些問題，對我們深入認識北朝世家大族的婚姻有着重要作用。這裡我們以典型大族的通婚關係為重點進行剖析，並以此為基礎，簡要分析北朝大族通婚關係的一般特徵。

### 一、清河崔氏和范陽盧氏

在北朝的世家大族中，清河崔氏和范陽盧氏儼然士族之領袖，具有特殊的地位。《魏書·崔玄伯傳》：

玄伯祖悅與范陽盧諶，並以博藝著名。諶法鍾繇，悅法衛瓘，而俱習索靖之草，皆盡其妙。諶傳子偃，偃傳子邈；悅傳子潛，潛傳玄伯。世不替業，故魏初重崔盧之書。<sup>1</sup>

對此，同書《盧玄傳附盧淵傳》也說：

初，（盧）諶父志法鍾繇書，傳業累世，世有能名。至邈以上，兼善草迹，淵習家法，代京宮殿多淵所題。白馬公崔玄伯亦善書，世傳衛瓘體。魏初工書者，崔盧二門。<sup>2</sup>

“崔盧”的書法並為時人所重，表明這兩個大族的家學地位獲得了士族的廣泛認可。這種文化上的優勢，以及由此在政治上獲得的高位，使崔盧二族在“清修之門”<sup>3</sup>中顯得格外突出，以致到北齊時，清河崔悛“自以門閥素高”，“謂盧元明曰：‘天下盛門，唯我與爾，博崔、趙李，何事者哉！’”<sup>4</sup>此言雖屬自我誇耀之辭，但未嘗不是崔、盧二族自身地位的一種真實反映。在婚姻講究門第的北朝，崔、盧既為“天下盛門”，則其通婚對象必然廣泛，下面分別敘述崔、盧二族與士族間的通婚關係。

清河崔氏在北魏前期的代表人物是崔玄伯、崔浩父子。但除崔玄伯一支外，清河崔氏還有兩支較著名，一是比崔玄伯稍早歸魏的崔逞，一是遲至獻文帝時才由宋歸魏的崔亮、崔光。崔逞、崔玄伯在入魏前都效力於慕容垂，而太祖拓跋珪平中山時，崔亮、崔光祖崔曠“從慕容德南渡河，居青州之時水。慕容氏滅，仕劉義隆為樂陵太守”。<sup>5</sup>北魏平青齊後，崔亮、

\*張雲華，歷史學博士，中國社會科學院中國社會科學雜誌社編輯，主要研究秦漢魏晉南北朝政治史、社會史。

崔光“內徙桑乾，為平齊民”。<sup>6</sup>我們所要考察的清河崔氏的通婚關係，主要就和這三支有關。不過需說明兩點：一，崔曠一支因久居南燕、劉宋控制下的青齊，其通婚也多涉當地大族，對此我們一併考察；二，有些婚例只知族望為清河崔氏，而所屬門支不明，我們也列入考察範圍，以窺其全貌。

根據下表的統計，在北朝，清河崔氏聯姻的漢人家族多達 24 個，所涉地域幾乎遍佈北方。從族望的地理分佈來看，崔氏聯姻的家族以河北地區居多，如范陽盧氏、趙郡李氏、清河房氏、清河傅氏、平原明氏、平原劉氏、勃海封氏、河間邢氏等。此外，還有青徐地區的泰山羊氏、齊國張氏、彭城劉氏，南陽鄧氏、趙氏，河東柳氏、裴氏，京兆韋氏，隴西李氏，太原郭氏、王氏，以及遼西常氏等。由此可見，清河崔氏的姻親，其族望東至青齊，南近淮河，西抵關隴，北達遼西，幾乎遍及北方。就這點來說，未見有北方其他大族出其右者。這從一個側面反映出清河崔氏不僅族大枝廣，且是當時大族競相聯姻的目標，北齊崔陵以“天下盛門”自詡，此亦一證。

當然，清河崔氏在聯姻時，不是沒有重點，事實上，像其他許多大族一樣，崔氏也有比較固定的通婚對象，如與太原郭氏通婚三次、趙郡李氏四次、范陽盧氏五次、泰山羊氏五次、清河房氏六次以及平原明氏七次。但這是從通婚次數上看，如從通婚持續的時間而言，這些家族則不可同日而語。太原郭氏、趙郡李氏和清河崔氏聯姻的次數不可謂少，但主要集中在崔浩時期。《魏書·崔浩傳》：

浩始弱冠，太原郭逸以女妻之。浩晚成，不曜華采，故時人未知。逸妻王氏，劉義隆鎮北將軍王仲德姊也，每奇浩才能，自以為得壻，俄而女亡，王深以傷恨，復以少女繼婚。<sup>7</sup>

據《魏書·郭祚傳》：“郭祚，字季佑，太原晉陽人，……祖逸，州別駕，前後以二女

妻司徒崔浩，一女妻浩弟上黨太守恬。”<sup>8</sup>可見，崔浩時期，太原郭氏和崔氏通婚較密切。但崔浩之獄禍及姻親，太原郭氏也受牽連，只有郭祚“亡竄得免”。<sup>9</sup>這次慘禍讓郭祚心有餘悸，以至官至左丞兼黃門“意便滿足，每以孤門往經崔氏之禍，常慮危亡”。<sup>10</sup>因此兩族再不見通婚之例，自在情理之中。至於趙郡李氏和清河崔氏的通婚關係由密而疏，則是李順和崔浩兩人交惡的結果。“初，浩弟娶順妹，又以弟子娶順女，雖二門婚媾，而浩頗輕順，順又弗之伏也。由是潛相猜忌，故浩毀之。”<sup>11</sup>崔浩和李順都是太武帝身邊的信臣，兩人基於權力而結親，又因為爭寵而結仇，最終李順死於崔浩之讒毀，這樣兩族不可能再繼續通婚。

作為比肩的大族，清河崔氏和范陽盧氏有着傳統的通婚關係，即使崔浩之禍也未影響兩族的繼續通婚。崔玄伯妻盧氏，就是盧諶的孫女。<sup>12</sup>崔逞子崔躋也嫁女於盧度世<sup>13</sup>；崔玄伯子崔浩亦與盧氏結成姻親，“尚書盧遐妻，崔浩女也”。<sup>14</sup>崔浩之禍中，范陽盧氏亦未能免災，所謂“浩之姻親，盡夷其族”，<sup>15</sup>但兩個大族之間的通婚關係並未就此終止，崔逞一支後來又接續了這個傳統。《北史》卷 24《崔逞傳附崔潛傳》：

濟州刺史盧尚之欲以長女妻之，休子悛為長謙求尚之次女，曰：“家道多由婦人，欲令姊妹為妯娌。”尚之感其義，於是同日成婚。<sup>16</sup>

盧尚之是盧玄之孫；“休”即崔休，崔逞玄孫；“長謙”即崔休弟崔賁之子。悛、潛同娶盧氏女，這表明直到北魏末崔、盧兩族的通婚關係仍很密切。從某種意義上說，這兩個被北方衣冠並推的大族，正是因地位相當才長久地保持了通婚關係。

清河崔氏與平原明氏、清河房氏、泰山羊氏的姻緣主要與慕容德南渡河建立南燕有關。慕容德攜河北部分士族入據青齊後，陸續歸依的河北人士仍然不少，如清河崔逞投降拓跋珪

## 歷史考察

時，“終慮不免，乃使其妻張氏與四子留冀州，令歸慕容德，遂奔廣固。逞獨與小子躋在平城”。<sup>17</sup>而早已渡河的清河崔氏除上述崔曠外，還有“南徙青州，為泰山太守”<sup>18</sup>的崔輯。劉宋控制青齊後，仍有視青齊為避難之地的北人，崔模於“慕容熙末南渡河外，為劉裕滎陽太守”，神麴時投降北魏，<sup>19</sup>從“模在南妻張氏，有二子，冲智、季柔”<sup>20</sup>判斷，崔模對妻子也另有安置，“在南”云云，實指青齊，這點下面會談到。這樣，聚在青齊的清河崔氏為數很多。而他們也只與南渡河的家族以及青齊土著士族聯姻，明氏、房氏和羊氏主要就是在這時成為清河崔氏的聯姻對象的。

從墓誌資料看，在青齊的清河崔氏與平原明氏通婚最頻繁。據《明曇憲墓誌銘》：東海太守明儼，“夫人清河崔氏，父逞”；齊郡太守明恬之，“夫人清河崔氏，父丕”；州秀才明善蓋，“夫人清河崔氏，父模”；東安東莞二郡太守明休之，“夫人清河崔氏，父譚”；齊郡太守明敬民，“夫人清河崔氏，父凝之”；員外常侍曇登，“夫人清河崔氏，父景真”；積射將軍明曇欣，“夫人清河崔氏，父勳之”。<sup>21</sup>可見，明氏祖孫三代共與清河崔氏通婚達七次之多。其中，明儼妻就是東奔廣固的崔逞女，明休之妻父崔譚是崔逞第四子，也在崔逞降魏時隨母張氏赴廣固。<sup>22</sup>明善蓋妻父崔模降魏時留妻子“在南”，從其女與明氏通婚可斷定，崔模妻子也東赴青齊。該墓誌所列家族人物共十人，竟有七人的配偶是清河崔氏女，由此足見明氏和崔氏通婚之繁。慕容白曜平三齊後，清河崔氏多徙代地，兩族的通婚當不如此前近密。

清河崔氏和同郡房氏的關係很微妙。這兩族本是姻親，如劉駿尚書郎崔元孫妻即為房氏。<sup>23</sup>但劉宋末年青齊動盪時，這一地域的許多大族各為其主，互相攻戰，崔道固和房法壽就一度互相對立，視若仇讎。這種對立似乎對兩族的婚姻關係有些不利影響，如崔道固弟“僧淵元妻房氏，生二子，伯麟、伯驥。後薄房氏，更納平原杜氏。僧淵之徙也，與杜俱去，生四

子，伯鳳、祖龍、祖螭、祖虬。得還之後，棄絕房氏，遂與杜氏及四子家於青州”。<sup>24</sup>崔僧淵“絕房氏”，讓人不能不聯想起崔、房兩族曾經的對立。但事實上，崔道固、房法壽等被同徙平城後，往日的政治恩怨也煙消雲散，這從兩族繼續通婚上就能窺其一斑。《魏書》卷92《列女傳》：“清河房愛親妻崔氏者，同郡崔元孫之女。……子景伯、景先”。房景伯太和二年（478年）“生於桑乾”，<sup>25</sup>此時距北魏平齊已十餘年，其父母在遷代後結婚的可能性極大。據《崔猷墓誌》：“夫人同郡房氏，父法壽……，女始憐，年卅，適同郡房氏，夫沙。”<sup>26</sup>崔猷生於興光元年（454年），按當時的適婚年齡（約15歲）估算，他娶房法壽女也應在北魏平齊後。但可以肯定的是，崔始憐嫁給房沙已遠在北魏平齊之後。這說明，崔氏和房氏並未因以前的交惡而互相疏遠，而是仍保持了比較密切的通婚關係。

清河崔氏與泰山羊氏在婚姻上屬於北來士族與青齊土著士族結合的典型。泰山羊氏是魏晉舊族，北朝時期仍不乏人物。這個地處南北交爭之地的大族，對北來的著姓清河崔氏相當重視，雙方的通婚就是明證。《羊祉墓誌》記其家族成員資訊情況頗詳，配偶出自清河崔氏者凡四，上至太夫人，下至兒媳，婚涉數代。<sup>27</sup>據《羊祉妻崔神妃墓誌》，崔神妃“考平仲，齊度支尚書”。<sup>28</sup>崔平仲在青齊仕於劉宋，青齊陷於魏後歸江南，即使妻子被遺棄在歷城也在所不顧。有學者分析，崔神妃隨母被徙平城，可能得到先入魏的羊祉家族的照顧，故後來嫁給了羊祉。<sup>29</sup>的確，從孤兒寡母的實際情形推測，這種可能性也不是沒有。但據《羊祉墓誌》，在羊祉之前和之後，這個家族娶清河崔氏女達四人之多，如果考慮到這點，則羊祉娶崔神妃，似乎更應該是兩族的正常婚嫁。

綜上可說，在北朝，清河崔氏與主要聯姻大族的通婚，在持續時間上差別很大，有的如曇花一現，如太原郭氏、趙郡李氏等，有的卻持之長久，如范陽盧氏。而平原明氏、清河房氏和泰山羊氏則介乎兩者之間，隨政局的變動

而出現不同的變化。應該說，通婚次數的多寡和持續時間的長短大致能反映通婚關係的緊密程度，以此觀察清河崔氏的姻親家族，則范陽盧氏居首，平原明氏、清河房氏和泰山羊氏次之，太原郭氏、趙郡李氏居末。當然，這僅是根據現有資料所做的推斷，與實際情況或有差別。但從中也可看出，作為第一流大族，清河崔氏在聯姻上並沒有局限於著族，相反，其與太原王氏、隴西李氏、滎陽鄭氏等著族或聯姻較少，或不見聯姻。這與清河崔氏姻親遍北方的情況形成了鮮明的對比。

與清河崔氏相比，范陽盧氏聯姻家族的數量較少，但多是名門望族，如清河崔氏、趙郡李氏、太原王氏、隴西李氏、滎陽鄭氏以及渤海封氏等，且互相間的通婚均比較頻繁。在北朝，范陽盧氏著於世者主要出自盧玄一門，“初，玄有五子，嫡唯度世，餘皆別生。崔浩事難，其庶兄弟常欲危害之，度世常深忿恨。及度世有子，每誠約令絕妾孽，不得使長，以防後患。至淵兄弟，婢賤生子，雖形貌相類，皆不舉接。為識者所非”。<sup>30</sup> 范陽盧氏這種極端重嫡賤庶的家風，對其聯姻當有很大影響，因為有嫡無庶，家口數量必然受限，相應地，在聯姻時當更注重通婚家族的社會地位，范陽盧氏的姻親家族數量少但著姓多，這應是一個重要原因。

從通婚次數上說，范陽盧氏與清河崔氏、趙郡李氏通婚比較多，各五次。清河崔氏已見上述，這裡着重談趙郡李氏。《魏故充華嬪盧氏墓誌銘》：“嬪諱令媛，范陽涿人”，“祖諱淵，字伯源……。夫人趙郡李氏，父孝伯。”<sup>31</sup> 這是李孝伯女和盧度世長子盧淵的聯姻。《李憲墓誌》：“第四子騫，字景讓，……第五子希禮，字景節”，“騫妻范陽盧氏，父文翼，……希禮妻范陽盧氏，父文符”。<sup>32</sup> 李憲是李順之孫，其兩子所娶范陽盧氏應是從姊妹。《魏書》卷92《列女傳》：“貞孝女宗者，趙郡柏仁人，趙郡太守李叔胤之女，范陽盧元禮之妻。”李叔胤是李靈之後，<sup>33</sup> 盧元禮是盧玄從祖兄盧溥之後。<sup>34</sup> 就這幾條資料看，范陽盧氏與趙郡李氏的通婚的確很廣泛。

范陽盧氏與主要姻親家族一般都保持着比較穩定的通婚關係。如太原王氏，經崔浩撮合，王慧龍和盧遐“指腹為親”，<sup>35</sup> 後王慧龍子寶興果娶盧遐女。而王寶興有女，又“適范陽盧道亮”。<sup>36</sup> 直到北齊時，兩族仍見通婚。司徒錄事參軍盧思道為娶太原王義女，竟“私貸庫錢四十萬”作聘禮。<sup>37</sup> 盧氏與隴西李氏聯姻始於盧淵和李沖。“淵與僕射李沖特相友善。沖重淵門風，而淵私沖才官，故結為婚姻，往來親密。”<sup>38</sup> 據《李媛華墓誌》，這次婚姻是李沖女李令妃嫁盧淵子盧道裕，<sup>39</sup> 但《魏書》又說盧道裕“尚顯祖女樂浪長公主，拜駙馬都尉”。<sup>40</sup> 因為有公主，盧道裕二妻共存的可能性不大，或許另有原因。李沖侄李韶也結親於盧氏，北齊時，李韶孫李行之以“范陽盧思道是其舅子，嘗贈詩云：‘水衡稱逸人，潘、陽有世親，形骸預冠蓋，心思出風塵。’時人以為實錄”。<sup>41</sup> 李行之以“世親”形容盧、李的關係，說明兩族姻親關係的穩固。與隴西李氏相比，渤海封氏和范陽盧氏更有“世親”之實。封愷“妻，盧玄姊也”，<sup>42</sup> 可見盧、封二族在北魏初年即有通婚關係。而到北齊時，封、盧聯姻仍很盛。如封述“一息娶范陽盧莊之女”，<sup>43</sup> 封子繪長女封寶首“適范陽盧公令”、第三女封寶華“適范陽盧叔粲”，<sup>44</sup> 封延之“長女適范陽盧景柔”。<sup>45</sup> 可見，封、盧通婚幾與北朝相始終。

## 二、博陵崔氏和趙郡李氏

北齊時清河崔凌貶低“博崔、趙李”<sup>46</sup> 時把兩族連稱，說明兩者關係較近。事實上，就通婚而言，據我們的統計，在北朝所有世家大族中，博崔、趙李之間相互通婚次數最多，達17次。這個數字，佔博陵崔氏與漢人家族全部25次通婚的68%，佔趙郡李氏與漢人家族全部48次通婚的35%，足見兩族通婚之盛。不過，就社會地位來說，“博崔”似乎略遜“趙李”一籌。“趙李”不但在北魏與崔、盧、鄭、王並為“五姓”，<sup>47</sup> 且在魏齊易代之際組織所謂的“勤王之師”，使這個“本自素流”的大族又具豪族色彩。<sup>48</sup> “博崔”則不然，它“世

## 歷史考察

號‘東崔’，地寒望劣”，<sup>49</sup>在北朝漢族士族中似乎並不突出。趙郡李氏聯姻的漢人家族多達14個，而博陵崔氏卻只有五個，就在一定程度上反映了兩族之間的差別。

趙郡李氏在北朝“人物尤多”，《資治通鑑》胡曰：“趙郡諸李，北人謂之趙李；李靈、李順、李孝伯群從子侄，皆趙李也。”<sup>50</sup>趙郡這三支李氏，與博陵崔氏都有通婚關係。李靈之後李叔胤、李翼父子，就分別娶崔巨倫姑、姐。<sup>51</sup>李孝伯侄李安世，“妻博陵崔氏，生一子瑒”。<sup>52</sup>李順孫李憲有五男五女，其中兩男兩女與博陵崔氏聯姻，即“長女長輝，適龍驤將軍營州刺史安平男博陵崔仲哲”，“第三女叔婉，適袁州刺史漁陽縣開國男博陵崔臣”，“第二子希宗……妻博陵崔氏，父楷，儀同三司”，“第三子希仁……妻博陵崔氏。父孝芬，儀同三司”。<sup>53</sup>到北齊時，李順這支仍與博陵崔氏頻繁通婚，李憲孫李祖牧有四女，“第二女適博陵崔子信，信太子舍人。第三女適博陵崔伯友，友梁州騎兵參軍”。<sup>54</sup>李憲另一孫李孝貞妻也出自博陵崔氏。<sup>55</sup>在北齊，李憲家族“與皇室姻媾重疊”，但李孝貞“兄弟並以文學自達，恥為外戚家。於時黃門侍郎高乾和親要用事，求婚於孝貞，孝貞拒之。由是有隙，陰譖之，出為太尉府外兵參軍”。<sup>56</sup>一面是趙郡李氏與博陵崔氏密切的通婚關係，一面是李孝貞拒絕權臣高乾和的求婚，兩相比較，更可反襯出“博崔、趙李”通婚關係之牢固。

除博陵崔氏外，趙郡李氏通婚較密切的家族還有清河崔氏、范陽盧氏、河間邢氏、滎陽鄭氏、廣平宋氏等。北魏前期，因崔浩和李順的矛盾，趙郡李氏與清河崔氏在雖頻繁但短暫的通婚後很難再見到通婚之例，而范陽盧氏則與趙郡李氏通婚不斷，這些在前面都已談到，現只對趙郡李氏與其他大族的通婚情況略作申述。

河間邢氏在北朝算不上著族，但也很有影響，這從北魏前期游雅因和高允聯姻不成而發的牢騷就可看出來。《魏書》卷54《游雅傳》：

游雅，字伯度，小名黃頭，廣平任人也。……（高）允將婚於邢氏，雅勸允娶於其族，允不從。雅曰：“人貴河間邢，不勝廣平游。人自棄伯度，我自敬黃頭。”貴己賤人，皆此類也。<sup>57</sup>

邢、游二族究竟誰高誰低，似乎難以斷定，但如果從標誌着社會地位的姻親關係這個角度觀察，則邢氏確實要比游氏更具影響，因為邢氏經常與大族聯姻，而游氏則很少。即以趙郡李氏來說，邢氏與之通婚就達四次：李順妻邢氏，顯祖時追贈“孝妃”，<sup>58</sup>其孫李憲之妻也是河間邢氏；<sup>59</sup>與李順同時的邢修年，其“夫人趙郡李氏，父祥”，<sup>60</sup>李祥即李孝伯兄；北齊時，李靈後人李繪之母亦出自河間邢氏，這從“河間邢晏，即繪舅也”<sup>61</sup>完全可斷定。尤其需注意的是，“趙李”與“河間邢”的通婚，都是兩族的重要人物，這或可從一個側面看出河間邢氏之於趙郡李氏的重要程度。

趙郡李氏與廣平游氏未見通婚，但卻與廣平宋氏有比較親近的通婚關係。宋弁“父叔珍，娶趙郡李敷妹，因敷事而死”。<sup>62</sup>李敷是李順長子，獻文帝時被殺，“敷從弟顯德、妹夫廣平宋叔珍等，皆坐關亂公私，同時伏法”。<sup>63</sup>不過這次災禍並未阻斷兩族的通婚，後來李希禮、李祖牧父子竟分別娶宋弁女、孫女，這種親上加親的關係，進一步加深了兩族的姻親關係。另，趙郡李氏和滎陽鄭氏的通婚關係也很悠久。《魏書》卷56《鄭羲傳》：“鄭羲，字幼麟，滎陽開封人，魏將作大匠渾之八世孫也。……尚書李孝伯以女妻之，高宗末，拜中書博士。”<sup>64</sup>後來，鄭羲兄鄭洞林之孫道邕又續前緣，李憲“第五女稚媛，適驃騎將軍左光祿大夫滎陽鄭道邕”。<sup>65</sup>趙郡李氏與宋氏、鄭氏之結合，使“趙李”在漢人大族中的姻親範圍更形擴大。

博陵崔氏和趙郡李氏不僅頻繁地互為婚姻，而且它們分別聯姻的主要家族也多相同。趙郡李氏聯姻的勃海封氏、鉅鹿魏氏、滎陽鄭氏等，也是博陵崔氏的重要姻親。博陵崔氏雖

有“東崔”之譏，但這只是相對一流大族而言，揆諸實際，在北朝，其族並非沉寂乏人，崔鑿、崔辯、崔挺、崔孝芬、崔暹、崔昂、崔季舒、崔猷等，並有時譽。其通婚，也並非乏善可陳，它與滎陽鄭氏即有很近的姻親關係。崔鑿子崔秉，其妻即為滎陽鄭儼姊（或妹），這從其子崔忻“以鄭儼之甥，兼尚書左丞”<sup>66</sup>就可斷定。《北齊書》卷29《鄭述祖傳附鄭元禮傳》：

崔昂妻，即元禮之姊也，魏收又昂之妹夫。嘗持元禮數篇詩示盧思道，乃謂思道云：“看元禮比來詩詠，亦當不減魏收？”答云：“未覺元禮賢於魏收，但知妹夫疏於婦弟。”<sup>67</sup>

其實，博陵崔氏與鉅鹿魏氏的通婚，不止魏收，還有魏收父魏子建。從魏收舅為崔孝芬可知，魏子建妻為崔挺女。後來魏收“娶其舅女，崔昂之妹，產一女，無子”。<sup>68</sup>可見，魏子建、魏收父子均娶自博陵崔氏。除鄭氏、魏氏外，博陵崔氏與渤海大族封氏也有通婚關係。《魏故咨議封府君墓誌銘並序》：“君諱柔，字思溫，冀州勃海脩縣人也。……夫人博陵崔氏。”<sup>69</sup>《封延之妻崔長暉墓誌》：“夫人崔氏，諱長暉，博陵安平人也。……司徒封祖業之妻、秘書郎崔輔之長女。”封延之女也“適博陵崔叔胤”。<sup>70</sup>封延之，字祖業，封回季子，《魏書》卷32有傳。綜合上述情況看，博陵崔氏與趙郡李氏以外的有些大族也有很緊密的婚姻聯繫。

### 三、隴西李氏和滎陽鄭氏

在北朝的漢族大族中，隴西李氏和滎陽鄭氏的崛起較特別，其特別之處在於，隴西李氏在某種程度上因李沖和馮太后的曖昧關係而顯貴，滎陽鄭氏則是通過與李沖的聯姻而改變了此前備受冷落的處境。可以說，對北朝漢族大族而言，通過婚姻關係而使家族驟然顯達，可能沒有比隴西李氏和滎陽鄭氏更典型的了。隴西李氏憑藉在朝中的特殊地位，大營婚姻，從而使這個原本偏處西垂的關隴大族與中原大族建立了廣泛的通婚關係。而滎陽鄭氏也借機而

起，基本恢復了魏晉舊族的聲望，與之聯姻的大族不絕於縷。這兩個大族除互相聯姻外，還各自廣聯姻親，弄清他們與漢族大族的通婚關係，可進一步加深對北朝漢族大族婚姻狀況的理解。

隴西李氏歸魏後雖很受拓跋貴族的重視，但開始並無特別優待，李寶官至并州刺史，卒於鎮北將軍。孝文帝時，李寶少子李沖“為文明太后所幸，恩寵日盛”，<sup>71</sup>他也因此成為影響朝政的顯赫人物。應該說，在擴大家族影響的過程中，李沖沒有僅着眼於政治權力，面對當時漢族大族越來越受到拓跋統治者重視的現實，他應能意識到結交漢族大族的重要性，而聯姻這種捷徑當亦為李沖所熟悉。因此，憑藉自己在王朝中的地位，李沖內敦和睦，外交姻親，使原本“四母所出，頗相忿鬪”的兄弟六人“更相友愛，久無間然”，<sup>72</sup>共同與中原大族結以婚姻。結果，隴西李氏“所結姻連，莫非清望”。<sup>73</sup>據我們的統計，北朝時，隴西李氏聯姻的“清望”不下八個，其中滎陽鄭氏、范陽盧氏、清河崔氏、太原王氏等所謂“四姓”均赫然在列，而這又和李沖當初打下的基礎有直接關係。

從統計數據看，北朝時與隴西李氏聯姻次數最多的漢族大族是滎陽鄭氏。首先必須指出，在李沖貴寵前，隴西李氏和滎陽鄭氏就已有姻親關係，李沖妻就是鄭義從父兄鄭德玄女。《李媛華墓誌》：“亡父諱沖，司空清淵文穆公。夫人滎陽鄭氏。父德玄，字文通，宋散騎常侍，魏使持節冠軍將軍豫州刺史陽武靖侯。”<sup>74</sup>鄭德玄在“顯祖初，自淮南內附，拜滎陽太守”。<sup>75</sup>而李沖成為鄭德玄的女婿，應緣於其兄李承為官滎陽。李沖“少孤，為長兄滎陽太守承所攜訓”，李承於高宗末出任滎陽太守時，李沖“隨兄至官”。<sup>76</sup>我們注意到，李承始任滎陽太守時，李沖約十五六歲，正是適婚年齡，而李承任滎陽太守後不久鄭德玄即附魏，因此李、鄭聯姻不會太晚於此時。至於李沖和後來成為滎陽鄭氏著支的鄭義一門聯姻，則在此後。據上引《李媛華墓誌》：“姊長妃，適故使持節鎮北將軍相州刺史文恭子滎陽鄭道昭。姊伸王，

## 歷史考察

適故司徒主簿滎陽鄭洪建。”<sup>77</sup> 鄭洪建是鄭德玄之孫，鄭道昭是鄭羲之子。《魏書》卷56《鄭羲傳》所說“及李沖貴寵，與羲姻好，乃就家徵為中書令”的這次聯姻，應是李沖女令妃嫁鄭羲子道昭。鄭羲因婚而貴，在宦上也平步青雲，滎陽鄭氏自此再次榮顯於世。順便說一下，除李沖外，隴西李氏與鄭氏聯姻的還有李佐。據《李伯欽墓誌》，伯欽是“秦州隴西郡狄道縣都鄉和風里人”，祖李寶，“父佐，……後夫人滎陽鄭氏”。<sup>78</sup>

既然隴西李氏以“清望”為通婚目標，則一流大族如范陽盧氏、太原王氏、清河崔氏等當然不會被忽視。隴西李氏與盧氏通婚已如前述，茲不贅。就資料所見，隴西李氏與太原王氏的通婚有兩例。據《李蕤墓誌》，李蕤父李承“夫人太原王氏，父慧龍”，李蕤“夫人太原王氏，諱恩榮，……父洛成，太宰中山宣王。”<sup>79</sup> 可見，李承、李蕤父子均娶自太原王氏。王慧龍、王洛成（名睿）《魏書》並有傳。<sup>80</sup> 據本傳，王慧龍歸自江南，王叡返自涼州，均“自云”太原王氏之後。王慧龍至魏後，“自以遭難流離，常懷憂悴，乃作《祭伍子胥文》以寄意焉。生一男一女，遂絕房室”。<sup>81</sup> 看來，王慧龍把獨女嫁給了隴西李承。王叡“容貌偉麗”，因緣見幸於文明太后，“於是內參機密，外豫政事，愛寵日隆，朝士懾懾焉”。<sup>82</sup> 以至王叡嫁女於李蕤時，規格可比公主：

初，叡女妻李沖兄子延賓，次女又適趙國李恢子華。女之將行也，先入宮中，其禮略如公主、王女之儀。太后親御太華殿，寢其女於別帳，叡與張祐侍坐，叡所親及兩李家丈夫婦人列於東西廊下。及車引，太后送過中路。時人竊謂天子、太后嫁女。<sup>83</sup>

文中所說“李沖兄子延賓”，即是李蕤。清河崔氏與隴西李氏婚嫁時倒不見得有這麼大的排場，但聯姻既久，危難時給予救助更能體現出姻親的價值。崔、李兩族通婚也見兩例，一例出自李沖女李媛華墓誌：“妹稚妃，適前

輕車將軍尚書郎中朝陽伯清河崔勛。”<sup>84</sup> 一例記於《北齊書》：李曉，“魏太尉虔子”，倖免於河陰之難，“及遷都鄴，曉便寓居清河，托從母兄崔陵宅。給良田三十頃，曉遂築室安居”。<sup>85</sup> 李虔是李沖侄，崔陵是崔暹之後。從魏末李曉托寓於清河崔氏這件事看，隴西李氏在婚姻上經過幾代人的經營，已與有些中原著族結成了深厚的關係。

隴西李氏入魏後，其主要人物因仕於關東，多已定居中原，因此這個大族在隴西的地方根基日趨削弱。相應地，其婚姻關係也逐漸發生了改變，以前經常聯姻的關隴大族後來已難得一見，而是以東方大族為主。據統計，從李寶起，在隴西李氏聯姻的13個家族中，屬於關隴地區的只有四個，且有的還是聯姻於入魏之前。據《李伯欽墓誌》，李寶的兩位夫人是金城楊氏和隴西彭氏，李佐的前夫人也是隴西辛氏。<sup>86</sup> 這當然與隴西李氏在關隴尚有影響有直接關係。但入魏後，離開故土的隴西李氏在婚姻上與關隴大族也漸漸疏遠，即使偶有通婚之例，也未見有隴西李氏著支。據《魏故懷令李君墓誌銘》，李超是“秦州隴西郡狄道縣都鄉華風里人”，家世不詳，從“安貧樂道”“浮沉閭巷”的情形推測，他應該不屬於隴西李氏著支。李超所歷均為低職，正光五年（524年）卒於洛陽縣，年六十一。這說明他也離開了隴西。李超妻弘農楊氏，他們的已婚三女中，只有李仲妃嫁武威賈子謐。家世不顯的李超尚且如此，更不用說隴西李寶一支了。但從族望看，隴西李氏畢竟屬於關隴地區的大族，其婚姻縱然以中原大族為主，按理說也不可能全然沒有關隴大族的身影。相信隨着墓誌資料的不斷發現，這個問題或許能得到印證。

滎陽鄭氏雖地處中原腹地，但在孝文帝之前，河洛地近南北的交界地帶，因而頗具“邊地”的意味。<sup>87</sup> 應從孝文帝謀劃遷都時起，作為河南首望，滎陽鄭氏就開始納入了拓跋統治者的視野。因為這個河南大族文既稱盛，武亦突出，是個文武兼備的漢族大族，有“豪門”之稱。<sup>88</sup> 北魏統治者既然遷都洛陽，則無論如

何都不能忽視這個大族的存在。滎陽鄭氏被孝文帝列為可與宗室經常通婚的“四姓”之一，在很大程度上就應得益於此。北魏遷都帶來的機遇，加上姻親隴西李氏此前的提攜，滎陽鄭氏後來居上，成為漢族大族中的佼佼者。這為滎陽鄭氏和其他漢族大族的聯姻奠定了基礎。

北朝時與滎陽鄭氏通婚的漢族家族，我們統計到 11 個，即隴西李氏、趙郡李氏、范陽盧氏、博陵崔氏、河東裴氏、京兆韋氏、泰山羊氏、河內司馬氏、長樂潘氏、渤海李氏和毋極寧氏。其中與趙郡李氏、博陵崔氏和隴西李氏的通婚概況均如前述。這裡主要論述它和范陽盧氏、河東裴氏以及京兆韋氏的婚姻關係。

范陽盧氏是滎陽鄭氏的重要通婚對象，它在鄭氏婚姻圈中的地位或不亞於隴西李氏。這從李佐子李神儁和盧昶子盧元明在爭娶鄭嚴祖妹這件事上略可看出端倪。“神儁喪二妻，又欲娶鄭嚴祖妹，神儁之從甥也。盧元明亦將為婚，遂至紛競，二家鬩於嚴祖之門。鄭卒歸元明，神儁惆悵不已”。<sup>89</sup> 鄭嚴祖是鄭道昭之子，道昭妻即是范陽盧道約女。另，盧道約子正通也娶自滎陽鄭氏。不過，鄭、盧通婚雖繁，但時人對他們的婚姻似有微詞。盧正通“妻鄭氏，與正通弟正思淫亂，武定中，為御史所劾，人士疾之”。<sup>90</sup> 同樣，盧元明爭娶來的鄭氏也讓他吃盡苦頭，“元明凡三娶，次妻鄭氏與元明兄子士啟淫汙，元明不能離絕。又好以世地自矜，時論以此貶之。”<sup>91</sup> 這涉及到漢族大族的門風問題，這裡不深論。

滎陽鄭氏聯姻的大族中，河東裴氏和京兆韋氏也值得特別關注。與滎陽鄭氏相似，裴、韋兩族也是具有地方勢力的大族。太武帝時蓋吳作亂關中，波及河東，京兆的韋閻“盡心撫

納，所部獨全”，<sup>92</sup>而河東的裴駿則率領“諸豪”直接對抗亂軍，保衛家園。<sup>93</sup>這和孝文帝初鄭義平陽武之亂一樣，表明這些大族都具有深厚的地方根基。雖然這些大族的地方勢力隨着社會較長時間的穩定而逐漸變弱，但相似的家庭風氣總應該容易靠近些。北朝時，滎陽鄭氏與裴、韋聯姻不斷，或許就與此有一定關係。據墓誌資料，裴良有一子裴子誕娶滎陽鄭氏，一女裴絳輝嫁滎陽鄭氏，時間約在北魏末。<sup>94</sup>東西魏對峙時，東魏高慎舉豫州降宇文氏，高慎外甥、滎陽人鄭術也攜妻子隨入關，其“夫人聞喜裴氏，諱淑暉，魏車騎將軍、晉州刺史淵之女”。<sup>95</sup>而京兆韋氏與滎陽鄭氏的聯姻早在入魏前就開始了。北魏統一北方的過程中，由北入南的漢族大族仍不在少數，京兆韋氏和滎陽鄭氏都有人南奔江表，如韋閻從兄弟韋肅和上面提到的鄭德玄。韋肅子崇“年十歲，父卒，母鄭氏以入國，因寓居河洛。少為舅兗州刺史鄭義所器賞”。<sup>96</sup>可見，韋肅和鄭義姊（妹）早已結婚。而魏分東西後，滎陽鄭氏隨孝武西遷的不乏其人，這個家族在西魏北周時繼續與京兆韋氏保持着通婚。北周名將韋孝寬，“世為三輔著姓”，<sup>97</sup>共有三位夫人，即華陰楊氏、滎陽鄭氏與河南拓跋氏。<sup>98</sup>韋孝寬在建義初（528 年）才娶楊氏，故娶鄭氏應在北魏分裂後。鄭、韋二族在不同的社會環境下一直保持通婚，這集中體現了北朝世家大族間婚姻關係的牢固性。

#### 四、漢族大族互相通婚的一般特徵

上面僅是對北朝時期幾個典型的漢族大族在通婚關係上所作的考察，遠非全部，但從中也可透露出北朝漢族大族在聯姻方面的一些特徵。為了較全面地反映漢族大族的通婚情況，我們把主要大族的婚姻關係列表於下：

北朝漢人大族互相通婚情況簡表<sup>99</sup>

清河崔氏及社會地位		聯姻家族及社會地位		資料來源
崔玄伯	吏部尚書	范陽盧謚孫女		《魏書》卷 35 《崔浩傳》
崔浩女	父司徒	范陽盧遐	尚書	《魏書》卷 38 《王慧龍傳》
崔悛	侍中、東兗州刺史	范陽盧尚之女	濟州刺史、光祿大夫	《北史》卷 24 《崔暹傳》

## 歷史考察

崔潛	金紫光祿大夫	范陽盧尚之女	濟州刺史、光祿大夫	《北史》卷 24《崔逞傳》
崔隨女	父青、冀刺史	范陽盧度世	濟州刺史	《魏書》卷 47《盧玄傳》
崔浩	司徒	太原郭逸女		《魏書》卷 35《崔浩傳》
崔浩	司徒	太原郭逸女		《魏書》卷 35《崔浩傳》
崔恬	上黨太守	太原郭逸女		《魏書》卷 35《崔浩傳》
崔浩弟		趙郡李順妹	四部尚書	《魏書》卷 36《李順傳》
崔浩弟子		趙郡李順妹	四部尚書	《魏書》卷 36《李順傳》
崔浩弟女		趙郡李敷	南部尚書	《魏書》卷 55《劉芳傳》
崔隨女	父青、冀刺史	趙郡李孝伯	秦州刺史	《魏書》卷 53《李孝伯傳》
崔僧淵	南青州刺史	房氏		《魏書》卷 24《崔玄伯傳》
崔元孫	劉宋尚書郎	房氏		《魏書》卷 66《崔亮傳》
崔宗伯	追贈清河太守	房氏		《魏書》卷 69《崔休傳》
崔元孫女	父劉宋尚書郎	清河房愛親	子清河太守	《魏書》卷 92《列女傳》
崔猷	清河太守	清河房氏	父法壽青、冀刺史	《彙編》第 67 頁
崔始憐	父崔猷清河太守	清河房沙	父琅邪東莞二州刺史	《彙編》第 67 頁
崔鴻	度支尚書青州刺史	清河張氏	父清河中正	《彙編》第 328 頁
崔止憐	父崔猷清河太守	清河傅驥	琅邪戍主	《彙編》第 67 頁
崔逞女	父度支尚書	平原明儼	宋散騎常侍	《彙編》第 22 頁
崔丕女	父州治中	平原明恬之	齊郡太守	《彙編》第 22 頁
崔模女	父員外郎	平原明善蓋	州秀才奉朝請	《彙編》第 22 頁
崔陵女	父冀州刺史	平原明休之	東安東莞二郡太守	《彙編》第 22 頁
崔凝之女	父州治中	平原明敬民	齊郡太守	《彙編》第 22 頁
崔景真女	父員外郎	平原明曇登	員外常侍	《彙編》第 22 頁
崔勳之女	父通真郎	平原明曇欣	積射將軍	《彙編》第 22 頁
崔敬友	梁郡太守	平原劉氏	父幽州刺史	《彙編》第 328 頁
崔神妃	父崔平仲南齊度支尚書	泰山羊祉	益秦梁三州刺史	《魏書》卷 89《羊祉傳》 《疏證》第 110 頁
崔氏		泰山羊祉祖		《疏證》第 78 頁
崔氏		泰山羊靈寶	州主簿	《疏證》第 78 頁
崔氏	父崔烏頭冀州刺史	泰山羊靈珍	州別駕	《疏證》第 78 頁
崔元容	父崔士懋高平太守	泰山羊深	侍中	《疏證》第 78、158 頁
崔覽	中書侍郎	勃海封愷女	散騎常侍	《魏書》卷 92《列女傳》
崔張倉	州主簿	勃海封寶麗	父子繪冀州刺史	《疏證》第 336 頁
崔龍皮女	父昌國令	勃海刁肅	侍郎	《彙編》第 98 頁
崔浩姑		彭城劉芳祖		《魏書》卷 55《劉芳傳》
崔光女	中書令	彭城劉敬輝	徐州刺史	《魏書》卷 67《崔光傳》
崔氏	從兄崔陵侍中、東兗州刺史	隴西李曉	頓丘守	《北齊書》卷 23《崔陵傳》 《北齊書》卷 29《李瑱傳》
崔勛	尚書郎	隴西李稚妃	父豫州刺史	《彙編》第 149 頁

崔氏		河東柳氏		《魏書》卷 35《崔浩傳》
崔元華	父崔鴻青州刺史	河東裴藹之	員外散騎侍郎	《彙編》第 186 頁
崔恬女	上黨太守	太原王慧龍	南蠻校尉	《魏書》卷 38《王慧龍傳》
崔彥道	大鴻臚卿	京兆韋仲英	父韋彧豫雍二州刺史	《疏證》第 234 頁
崔混	秘書郎中	南陽趙氏	父豫州刺史	《彙編》第 328 頁
崔令姿	父清河太守	南陽鄧伯恭	金紫光祿大夫	《彙編》第 325 頁
崔休	幽、青州刺史 度支尚書	齊國張玉憐	父齊國大中正	《彙編》第 319 頁 《魏書》卷 69《崔休傳》
崔休姊（妹）		河間邢氏		《魏書》卷 69《崔休傳》
崔氏	父崔隆宗蘭陵、燕 郡太守	遼西常襲	軍府行參軍	《疏證》第 92 頁
崔瞻女	黃門侍郎 清河中正	廣宗陳元康子 陳善藏	元康散騎常侍、中書令 善藏給事黃門侍郎	《北齊書》卷 23《崔悛傳》
崔浩弟女		燕郡公孫氏	父叡南部尚書	《魏書》卷 33《公孫表傳》
<b>博陵崔氏及社會地位</b>		<b>聯姻家族及社會地位</b>		<b>資料來源</b>
崔氏		趙郡李安世	相州刺史	《魏書》卷 53《李孝伯傳》
崔辯姊（妹）	武邑太守	趙郡李叔胤		《魏書》卷 56《崔辯傳》
崔巨倫姊	東漢陽太守 光祿大夫	趙郡李翼		《魏書》卷 56《崔辯傳》
崔殊		趙郡李休女	從事中郎	《彙編》第 98 頁
崔雙護	豫州刺史	趙郡李詵女	中書	《彙編》第 98 頁
崔仲哲	營州刺史	趙郡李仲哲長 女	兗州刺史 東揚州刺史	《彙編》第 329 頁
崔臣	兗州刺史	趙郡李仲哲三 女		《彙編》第 331 頁
崔楷女	殷州刺史	趙郡李希宗	散騎常侍	《彙編》第 331 頁
崔孝芬女	荊州刺史 吏部尚書	趙郡李希仁	中書侍郎	《彙編》第 331 頁
崔宣華	父冀州儀同公	趙郡李某	趙州長史	《彙編》第 416 頁
崔氏	父昂度支尚書	趙郡李孝貞	齊博陵太守 從姊昭信皇后	《彙編》第 434 頁 《北史》卷 33《李順傳》
崔彥遐女		趙郡李趙客		《彙編》第 466 頁
崔君弘		趙郡李琮女		《彙編》第 466 頁
崔振	肆州刺史	（趙郡）李氏		《魏書》卷 57《崔挺傳》
崔孝芬	吏部尚書	（趙郡）李氏		《魏書》卷 57《崔挺傳》
崔子信	太子舍人	趙郡李氏	父李祖牧彭城太守	《疏證》第 217 頁
崔伯友	梁州騎兵參軍	趙郡李氏	父李祖牧彭城太守	《疏證》第 217 頁
崔氏	兄（弟）孝芬 吏部尚書	鉅鹿魏子建	邊將	《北齊書》卷 37《魏收傳》
崔氏	兄昂度支尚書	鉅鹿魏收	著作郎、尚書右僕射	《北齊書》卷 29《鄭述祖傳》

歷史考察

崔氏		勃海封柔	安德太守	《彙編》第 370 頁
崔叔胤		勃海封氏	父延之青州刺史	《疏證》第 396 頁
崔暹妹	度支尚書	勃海高慎	光州刺史、兗州刺史	《北齊書》卷 21《高乾傳》
崔忻	尚書左丞	滎陽鄭氏	鄭儼姊（妹）	《魏書》卷 49《崔鑿傳》
崔昂	尚書左丞 兼度支尚書	滎陽鄭元禮姊	太子舍人	《北齊書》卷 29《鄭述祖傳》
崔鑿	東徐州刺史	宋氏		《魏書》卷 49《崔鑿傳》
崔鑿女	徐州刺史	陸睿	桓州刺史	《魏書》卷 40《陸侯傳》
<b>范陽盧氏及社會地位</b>		<b>聯姻家族及社會地位</b>		<b>資料來源</b>
盧氏	曾祖謚晉司空	清河崔玄伯	吏部尚書	《魏書》卷 35《崔浩傳》
盧遐	尚書	清河崔世	父浩司徒	《魏書》卷 38《王慧龍傳》
盧氏	父尚之濟州刺史 光祿大夫	清河崔悽	侍中、東兗州刺史	《北史》卷 24《崔暹傳》
盧氏	父尚之濟州刺史 光祿大夫	清河崔潛	金紫光祿大夫	《北史》卷 24《崔暹傳》
范陽盧度世	濟州刺史	清河崔氏	父蹟青冀二州刺史	《魏書》卷 47《盧玄傳》
盧義僖	衛尉卿 都官尚書	趙郡李氏		《魏書》卷 104《序傳》
盧氏	父正員郎	趙郡李騫	殷州大中正	《彙編》第 331 頁《李憲墓誌》
盧氏	父開府咨議	趙郡李希禮	司空咨議修起居註	《彙編》第 331 頁《李憲墓誌》
盧元禮	驃騎府法曹參軍	趙郡李叔胤女	趙郡太守	《魏書》卷 47《盧玄傳》 《魏書》卷 92《列女傳》
盧淵	秘書監	趙郡李孝伯女	秦州刺史	《魏書》卷 47《盧玄傳》 《彙編》第 127 頁
盧遐女	父尚書	太原王寶興	襲爵長社侯、龍驤將軍	《魏書》卷 38《王慧龍傳》
盧道亮		太原王瓊女	父光、兗二州刺史	《魏書》卷 38《王慧龍傳》
盧思道	司徒錄事參軍	太原王乂女		《北齊書》卷 42《袁聿修傳》
盧道裕	青州刺史	隴西李令妃	父李冲司空	《彙編》第 148 頁
盧氏		隴西李某		《魏書》卷 47《盧玄傳》
盧淵女	父秘書監	隴西李韶	吏部尚書 冀、定州刺史	《魏書》卷 47《盧玄傳》 《北齊書》卷 29《李瑛傳》
盧玄姊	弟中書博士	勃海封愷	散騎常侍	《魏書》卷 32《封懿傳》
盧莊之女		勃海封述子	大理卿、度支尚書	《北齊書》卷 43《封述傳》
盧叔粲	汾州治中	封寶華	父子繪冀州刺史	《疏證》第 336 頁
盧景柔		封氏	父延之青州刺史	《疏證》第 396 頁
盧道約	司空錄事參軍	滎陽鄭道昭女	光青相三州刺史	《彙編》第 127 頁
盧元明	尚書右丞 本州大中正	滎陽鄭嚴祖妹	父道昭光州刺史 青州刺史	《魏書》卷 39《李寶傳》 《魏書》卷 47《盧玄傳》 《魏書》卷 56《鄭義傳》
盧正通	開府諮議	滎陽鄭氏		《魏書》卷 47《盧玄傳》

盧某		北平陽氏		《魏書》卷 93《恩幸傳》
盧氏		東平畢義雲	御史中丞	《北齊書》卷 47《畢義雲傳》
盧度世弟	兄中書侍郎 齊州刺史	高陽鄭氏	兄鄭罷	《魏書》卷 47《盧玄傳》
盧度世女	父中書侍郎 齊州刺史	河南陸定國	兗、青、相三州刺史	《魏書》卷 40《陸俟傳》 《魏書》卷 47《盧玄傳》
<b>趙郡李氏及其社會地位</b>		<b>聯姻家族及其社會地位</b>		<b>資料來源</b>
李安世	相州刺史	博陵崔氏		《魏書》卷 53《李孝伯傳》
李叔胤		博陵崔辯姊(妹)	武邑太守	《魏書》卷 56《崔辯傳》
李翼		博陵崔巨倫姊	東漢陽太守	《魏書》卷 56《崔辯傳》
李休女	從事中郎	博陵崔殊		《彙編》第 98 頁
李詵女	中書	博陵崔雙護	豫州刺史	《彙編》第 98 頁
李仲哲長女	兗州刺史 東揚州刺史	博陵崔仲哲	營州刺史	《彙編》第 329 頁
李仲哲三女		博陵崔臣	兗州刺史	《彙編》第 331 頁
李希宗	散騎常侍	博陵崔楷女	殷州刺史	《彙編》第 331 頁
李希仁	中書侍郎	博陵崔孝芬女	吏部尚書	《彙編》第 331 頁
李某	趙州長史	博陵崔宣華	父冀州儀同公	《彙編》第 416 頁
李孝貞	齊博陵太守 從姊昭信皇后	博陵崔氏	父昂度支尚書	《彙編》第 434 頁 《北史》卷 33《李順傳》
李趙客		博陵崔彥遐女		《彙編》第 466 頁
李琮女		博陵崔君弘		《彙編》第 466 頁
(趙郡)李氏		博陵崔振	肆州刺史	《魏書》卷 57《崔挺傳》
(趙郡)李氏		博陵崔孝芬	吏部尚書	《魏書》卷 57《崔挺傳》
李氏	父祖牧彭城太守	博陵崔子信	太子舍人	《疏證》第 217 頁
李氏	父李祖牧	博陵崔伯友	梁州騎兵參軍	《疏證》第 217 頁
李順妹	四部尚書	清河崔浩弟	兄司徒	《魏書》卷 36《李順傳》
李順妹	四部尚書	清河崔浩弟子	伯司徒	《魏書》卷 36《李順傳》
李敷	南部尚書	清河崔浩弟女	舅司徒	《魏書》卷 55《劉芳傳》
李孝伯	比部尚書 秦州刺史	清河崔贖女	父青冀二州刺史	《魏書》卷 53《李孝伯傳》
李氏		范陽盧義僖	都官尚書	《魏書》卷 104《自序》
李騫	殷州大中正	范陽盧氏	父正員郎	《彙編》第 331 頁《李憲墓誌》
李希禮	司空咨議	范陽盧氏	父開府咨議	《彙編》第 331 頁《李憲墓誌》
李叔胤女	趙郡太守	范陽盧元禮	驃騎府法曹參軍	《魏書》卷 47《盧玄傳》 《魏書》卷 92《列女傳》
李孝伯女	秦州刺史	范陽盧淵	秘書監	《魏書》卷 47《盧玄傳》 《彙編》第 127 頁
李順	四部尚書	河間邢氏		《魏書》卷 53《李順傳》

## 歷史考察

李遵	高陽內史	河間邢晏姊(妹)	國子博士	《北齊書》卷29《李渾傳》
李氏	父祥定州刺史	河間邢修年	南河鎮將	《彙編》第78頁
李憲	定州刺史 尚書令	河間邢氏	父肅州主簿	《彙編》第331頁
李孝伯女	尚書	滎陽鄭羲	中書令	《魏書》卷56《鄭羲傳》
李稚媛	父憲定州刺史 尚書令	滎陽鄭道邕	左光祿大夫	《彙編》第331頁
李五男		滎陽鄭金剛		《彙編》第466頁
李敷妹		廣平宋叔珍	子弁	《北史》卷26《宋隱傳》
李希遠	州主簿	廣平宋氏	父弁吏部尚書	《彙編》第331頁
李瑰兒		廣平段德諧	直蕩都督	《彙編》第466頁
李祖牧	彭城太守	廣平宋靈媛	父宋維洛州刺史	《疏證》第216、219頁
李華	父長安副鎮將	太原王叡女	父吏部尚書、尚書令	《魏書》卷93《王叡傳》
李德相	父琮功曹	太原王茂宏	丞相府行參軍	《彙編》第466頁
李仲儀	父憲定州刺史 尚書令	勃海高某	侍御史	《彙編》第331頁
李六止	父琮功曹	勃海高士才	父南安王神相	《彙編》第466頁
李琮	功曹	鉅鹿魏氏	父道寧瀛洲驃騎府長史	《彙編》第466頁
李阿停	父琮功曹	鉅鹿魏義堅	開府行參軍	《彙編》第466頁
李瑾女	父大司農卿	京兆韋融	大司馬開府司馬	《魏書》卷45《韋閔傳》
李氏		太原郭萇命	東兗州別駕	《彙編》第157頁
李恩曜		上谷寇休華	父熾順陽太守	《彙編》第489頁
李琮	功曹	劉氏		《彙編》第466頁
<b>滎陽鄭氏及其社會地位</b>		<b>聯姻家族及其社會地位</b>		<b>資料來源</b>
鄭氏		隴西李氏		《魏書》卷56《鄭羲傳》
鄭德玄女	豫州刺史	隴西李冲	司空	《彙編》第148頁
鄭宏健		隴西李冲女	父司空	《魏書》卷56《鄭羲傳》
鄭道昭	相州刺史	隴西李長妃	父冲司空	《彙編》第148頁
鄭嚴祖從父	北豫州刺史、鴻臚卿	趙郡李氏	兄(弟)李神儁 荊州、肆州刺史 吏部尚書	《魏書》卷39《李寶傳》
鄭羲	中書令	趙郡李孝伯女	尚書	《魏書》卷56《鄭羲傳》
鄭道邕	左光祿大夫	趙郡李稚媛	父憲定州刺史 尚書令	《彙編》第331頁
鄭金剛		趙郡李五男		《彙編》第466頁
鄭氏		勃海李璧		《彙編》第119頁
鄭班豚		勃海李孟猛		《彙編》第119頁
鄭道昭女	光青相三州刺史	范陽盧道約	司空錄事參軍	《彙編》第127頁

鄭嚴姐妹	父道昭光、青二州刺史	范陽盧元明	尚書右丞 本州大中正	《魏書》卷 39《李寶傳》 《魏書》卷 47《盧玄傳》 《魏書》卷 56《鄭義傳》
鄭氏		范陽盧正通	開府諮議	《魏書》卷 47《盧玄傳》
鄭儼姊（妹）		博陵崔忻	尚書左丞	《魏書》卷 49《崔鑿傳》
鄭元禮姊	太子舍人	博陵崔昂	尚書左丞 兼度支尚書	《北齊書》卷 29《鄭述祖傳》
鄭氏		河東裴誕	南陽王主簿	《疏證》第 197 頁
鄭長休	步兵校尉	河東裴絳輝	父裴良太府卿	《疏證》第 197—198 頁
鄭氏	父鄭令仲 滎陽太守	河東裴子誕	武德太守	《疏證》第 206 頁
鄭術	始、遂二州刺史	河東裴淑暉	父晉州刺史	《疏證》第 261 頁
鄭義姊（妹）	兗州刺史	京兆韋肅	子穎川太守	《魏書》卷 45《韋閻傳》
鄭氏		京兆韋孝寬	周太傅上柱國	《疏證》第 313 頁
鄭松年	州主簿	泰山羊景姿	父羊祉益秦梁三州刺史	《魏書》卷 89《羊祉傳》 《疏證》第 78 頁
鄭氏	父鄭術始、遂二州刺史	河內司馬選	帥都督	《疏證》第 261 頁
鄭曄	子義	長樂潘氏		《魏書》卷 56《鄭義傳》
鄭兒女		毋極寧懋	甄官主簿	《彙編》第 213 頁
<b>隴西李氏及其社會地位</b>		<b>聯姻家族及其社會地位</b>		<b>資料來源</b>
李冲	司空	滎陽鄭氏	父鄭德玄豫州刺史	《彙編》第 148 頁
李冲女	父司空	滎陽鄭洪健		《魏書》卷 56《鄭義傳》
李長妃	父冲司空	滎陽鄭道昭	相州刺史	《彙編》第 148 頁
李氏		滎陽鄭氏		《魏書》卷 56《鄭義傳》
李佐	相州刺史	滎陽鄭氏	父鄭定宗	《疏證》第 58 頁
李冲女令妃	父司空	范陽盧道裕	青州刺史	《彙編》第 148 頁
李某		范陽盧氏		《魏書》卷 47《盧玄傳》
李韶	吏部尚書、冀州刺史、定州刺史	范陽盧淵女	父秘書監	《魏書》卷 47《盧玄傳》 《北齊書》卷 29《李瑁傳》
李曉	頓丘守	清河崔氏	從兄崔悰侍中、東兗州刺史	《北齊書》卷 23《崔悰傳》 《北齊書》卷 29《李瑁傳》
李稚妃	父豫州刺史	清河崔勛	尚書郎	《彙編》第 149 頁
李寶	并州刺史	金城楊氏	父禕前軍參軍	《疏證》第 58 頁
李寶	并州刺史	隴西彭氏	父彭含西海太守	《疏證》第 58 頁
李佐	相州刺史	隴西辛氏	父辛松漢陽太守	《疏證》第 58 頁
李氏		河東裴昇	荊州衛軍府參軍	《疏證》第 197 頁
李慎	散騎侍郎	河東裴琰輝	父裴良太府卿	《疏證》第 197—198 頁
李冲姊（妹）		陰始孫父		《魏書》卷 53《李冲傳》
李桃杖	清淵縣侯	勃海封寶首	父子繪冀州刺史	《疏證》第 336 頁

## 歷史考察

李仁舒		封氏	父延之青州刺史	《疏證》第 396 頁
李延賓	東郡太守	太原王氏	父睿尚書令	《魏書》卷 93《王叡傳》
李承	雍州刺史	太原王慧龍女	父荊州刺史	《彙編》第 48 頁
李媛姿	父超懷令	遼西常彪	侍御史	《彙編》第 161 頁
李仲妃	父超懷令	武威賈子謐	涼州治中	《彙編》第 161 頁
李挺	吏部尚書	彭城劉芳女	父侍中、太常	《彙編》第 352 頁
<b>河東薛氏及其社會地位</b>		<b>聯姻家族及其社會地位</b>		<b>資料來源</b>
薛安都女	徐州刺史	河東裴祖隆		《魏書》卷 61《薛安都傳》
薛安都女	徐州刺史	安定皇甫椿齡	岐州刺史	《魏書》卷 71《裴世叔傳》
薛英集父	子通直散騎常侍	李崇姊(妹)		《魏書》卷 42《薛辯傳》
薛裕	丞相參軍事	京兆韋瓊女		《周書》卷 35《薛端傳》
薛馥妹		高子信	防城都督	《周書》卷 35《薛善傳》
薛氏	父祖洛濟北太守	上谷寇嶠	韶州刺史	《彙編》第 490 頁
薛胤		梁氏		《彙編》第 215 頁
<b>河東裴氏及其社會地位</b>		<b>聯姻家族及其社會地位</b>		<b>資料來源</b>
裴叔業兄女		京兆韋伯訢		《魏書》卷 71《裴叔業傳》
裴季和		京兆韋氏		《周書》卷 36《裴文舉傳》
裴玉輝	父裴良太府卿	京兆杜穆	右光祿大夫	《疏證》第 197-198 頁
裴藹之	安廣、汝陽太守	河東柳諧姊		《魏書》卷 71《裴叔業傳》
裴氏		河東柳氏		《魏書》卷 71《裴叔業傳》
裴良	太府卿	河東柳氏	父秦州主簿	《疏證》第 197-201 頁
裴景徽	郡中正	上谷寇婉華	父熾順陽太守	《彙編》第 490 頁
裴氏		上谷寇素	廣州主簿	《彙編》第 489 頁
裴誕	南陽王主簿	滎陽鄭氏		《疏證》第 197 頁
裴絳輝	父裴良太府卿	滎陽鄭長休	步兵校尉	《疏證》第 197-198 頁
裴子誕	武德太守	滎陽鄭氏	父鄭令仲滎陽太守	《疏證》第 206 頁
裴淑暉	父晉州刺史	滎陽鄭術	始、遂二州刺史	《疏證》第 261 頁
裴懇	孝明帝直後	天水姜氏		《疏證》第 197-198 頁
裴良	太府卿	天水趙氏(後妻)	父趙賓育隴西、天水二郡太守	《疏證》第 197-201 頁
裴琰輝	父裴良太府卿	隴西李慎	散騎侍郎	《疏證》第 197-198 頁
裴叔寶	子植度支尚書	譙國夏侯道遷	華州刺史 瀛州刺史	《魏書》卷 71《裴叔業傳》
裴祖隆		河東薛安都女	徐州刺史	《魏書》卷 61《薛安都傳》
裴植女		譙國夏侯夬	南兗州大正中	《魏書》卷 71《夏侯道遷傳》
裴藹之	員外散騎侍郎	清河崔元華	父崔鴻度支尚書、青州刺史	《彙編》第 186 頁
裴植姑		皇甫仲達父		《魏書》卷 71《裴叔業傳》
裴攸		范陽李訢女		《魏書》卷 46《李訢傳》

京兆韋氏及其社會地位		聯姻家族及其社會地位		資料來源
韋伯訢		河東裴氏		《魏書》卷 71《裴叔業傳》
韋氏		河東裴季和		《周書》卷 36《裴文舉傳》
韋彧	豫雍二州刺史	河東柳敬憐	父柳文明襄陽太守	《疏證》第 130、234 頁
韋季英	父韋彧	河東柳皓	相府參軍	《疏證》第 234 頁
韋彪	父韋彧	河東柳遺蘭	父柳璨廷尉卿	《疏證》第 237 頁
韋義遠女		弘農楊侃子		《魏書》卷 58《楊播傳》
韋孝寬	周太傅上柱國	弘農楊氏	父楊侃大都督	《疏證》第 313 頁 《周書》卷 31《韋孝寬傳》
韋崇父	子穎川太守 鄉郡太守	滎陽鄭羲姊(妹)	兗州刺史	《魏書》卷 45《韋閔傳》
韋孝寬	周太傅上柱國	滎陽鄭氏		《疏證》第 313 頁
韋瓊女		河東薛裕	丞相參軍事	《周書》卷 35《薛端傳》
韋俊家	荊州治中	太原郭祚家	左僕射	《魏書》卷 45《韋閔傳》
韋氏	父秦州刺史	上谷寇祖歎	徐州刺史	《彙編》第 107 頁
韋氏		樂定孫騫	左光祿大夫	《北齊書》卷 24《孫騫傳》
韋藝	齊州刺史	勃海封寶豔	父子繪冀州刺史	《疏證》第 336 頁
韋胡磨	父韋粲大都督	西河宋忻	幽州、潞州刺史	《疏證》第 392 頁
弘農楊氏及其社會地位		聯姻家族及其社會地位		資料來源
楊懿	洛州史君	太原王氏	新昌郡君	《彙編》第 61 頁
楊興宗	豫州主簿	太原王鐘兒	父宕渠太守	《彙編》第 146 頁
楊椿	洛州刺史	清河崔氏		《疏證》第 71 頁
楊順	冀州刺史，祖楊懿	天水呂法勝		《疏證》第 150、100 頁
楊穎曾祖		扶風竇氏	父北平太守	《彙編》第 61 頁
楊談女	父邠州主簿	隴西李超	懷令	《彙編》第 161 頁
楊某		隴西李淑蘭	父李蘊幽州刺史	《疏證》第 537 頁
楊某	父侃岐州刺史 尚書僕射	京兆韋義遠女		《魏書》卷 58《楊播傳》
楊仲真	河內河清府君	高陽許氏		《彙編》第 61 頁
楊穎	本州別駕	河南侯氏		《彙編》第 61 頁
楊侃	岐州刺史 尚書僕射	李暉妹		《魏書》卷 58《楊播傳》
楊輔	蒙州、汾州刺史	蘭陵蕭妙瑜	父梁武陵王蕭紀	《疏證》第 526-527 頁
安定皇甫氏及其社會地位		聯姻家族及其社會地位		資料來源
皇甫椿齡	司徒諮議 岐州刺史	河東薛安都女	徐州刺史	《魏書》卷 71《裴世叔傳》
皇甫徽	征虜府司馬	譙國夏侯遷兒女		《魏書》卷 71《江悅之傳》
皇甫氏	京兆郡君	安定胡國珍	雍州刺史	《魏書》卷 83 下《外戚下》
皇甫集父	刺史	安定胡國珍妹		《魏書》卷 44《費于傳》

歷史考察

勃海高氏及其社會地位		聯姻家族及其社會地位		資料來源
高氏		上谷寇真	幽州刺史	《彙編》第 49 頁
高氏	父定、相刺史	上谷寇貴	光州刺史	《彙編》第 49 頁
高某	侍御史	趙郡李仲儀	父憲尚書令	《彙編》第 331 頁
高士才	父南安王	趙郡李六止	父琮功曹	《彙編》第 466 頁
高允女		勃海刁雍子		《魏書》卷 84《刁冲傳》
高氏	父允司空	勃海刁整	洛州刺史	《彙編》第 97 頁
高琨	妹孝文皇后	鉅鹿耿氏	父颺左光祿大夫	《北史》卷 80《外戚傳》
高雅	撫軍府長史	河內司馬氏	父悅之豫州刺史	《彙編》第 322 頁
高允妹	兄司空	河間邢某		《魏書》卷 54《游雅傳》
高慎	光、兗刺史	清河崔暹妹	度支尚書	《北齊書》卷 21《高乾傳》
高遵		明氏		《魏書》卷 89《高遵傳》
勃海封氏及其社會地位		聯姻家族及其社會地位		資料來源
封愷	散騎常侍	范陽盧玄姊	弟中書博士	《魏書》卷 32《封懿傳》
封述子	度支尚書	范陽盧莊之女		《北齊書》卷 43《封述傳》
封寶華	父冀州刺史	范陽盧叔粲	汾州治中	《疏證》第 336 頁
封氏	父青州刺史	范陽盧景柔		《疏證》第 396 頁
封氏	父青州刺史	范陽祖長雄		《疏證》第 396 頁
封柔	安德太守	博陵崔氏		《彙編》第 370 頁
封氏	父青州刺史	博陵崔叔胤		《疏證》第 396 頁
封延之	青州刺史	博陵崔長暉	父崔輔秘書郎	《疏證》第 396 頁
封柔	安德太守	東平畢氏		《彙編》第 370 頁
封氏		燕郡公孫軌	大鴻臚、尚書	《魏書》卷 33《公孫表傳》
封愷女	散騎常侍	崔覽	中書侍郎	《魏書》卷 92《列女傳》
封伯達		李氏		《魏書》卷 32《封懿傳》
封伯達		房氏		《魏書》卷 32《封懿傳》
封隆之	齊州刺史	勃海祖氏	范陽郡君	《北齊書》卷 21《封隆之傳》
封子繪	冀州刺史	太原王楚英	父廣業徐州刺史	《疏證》第 336 頁
封寶首	父冀州刺史	隴西李桃杖	清淵縣侯	《疏證》第 336 頁
封氏	父青州刺史	隴西李仁舒		《疏證》第 396 頁
封寶豔	父冀州刺史	京兆韋藝	齊州刺史	《疏證》第 336 頁
封寶麗	父冀州刺史	清河崔張倉	州主簿	《疏證》第 336 頁
河間邢氏及其社會地位		聯姻家族及其社會地位		資料來源
邢氏		趙郡李順	四部尚書	《魏書》卷 36《李順傳》
邢晏姊（妹）	國子博士	趙郡李遵	高陽內史	《北齊書》卷 29《李渾傳》
邢修年	南河鎮將	趙郡李氏	父祥定州刺史	《彙編》第 78 頁
邢氏	父肅州主簿	趙郡李憲	尚書令	《彙編》第 331 頁
邢巒父	尚書	趙郡李氏		《魏書》卷 85《邢昕傳》

邢穎	定州刺史	勃海李氏	父太子洗馬	《彙編》第 78 頁
邢偉	尚書南主客郎中	勃海封氏	父河間太守	《彙編》第 78 頁
邢某		勃海高允妹	兄司空	《魏書》卷 54《游雅傳》
邢杲父		鉅鹿魏氏		《北齊書》卷 23《魏蘭根傳》
邢偉	尚書南主客郎中	清河房氏	父南青州刺史	《彙編》第 78 頁
邢氏		清河崔休姊(妹)	洛、幽、青刺史	《魏書》卷 69《崔休傳》
邢邵	太常卿兼中書監	李季節姊		《北齊書》卷 36《邢邵傳》

### 結語

根據前面對一些代表性的大族所進行的討論，同時再結合表中所反映的其他大族的通婚情況，我們對北朝時期漢族大族的通婚關係獲得如下認識：

第一，從族望的地理分佈看，各大族的主要通婚對象在地域上多較接近。根據我們的統計，北朝時期，清河崔氏聯姻的家族雖多達 24 個，涉及的地域幾乎遍佈北方，但在所見的 51 次通婚中，有 25 次是與族望相近的五個大族締結的，約佔總數的 50%。這五個大族是：同屬清河的房氏，地望相鄰的渤海封氏、平原明氏、趙郡李氏，以及隔河不遠的泰山羊氏等。這僅是相對通婚次數較多的大族而言，如果再加上一些通婚次數較少的大族，這個比例會更高。而博陵崔氏在這方面的特徵更為明顯，它與五個家族進行的 25 次通婚中，有 23 次和臨近的趙郡李氏、鉅鹿魏氏以及渤海封氏有關，竟佔通婚總數的 90% 以上。趙郡李氏的姻親數量有 13 個，在它的 48 次通婚中，有 33 次是與相去不遠的博陵崔氏、清河崔氏、河間邢氏、廣平宋氏、渤海高氏、鉅鹿魏氏等六個大族結為秦晉的，約佔總數的 69%。至於一些次一級的大族，情況也大致如此。如京兆韋氏與十個家族通婚 15 次，其中有七次與河東裴氏、河東柳氏及弘農楊氏三個家族有關，通婚次數約佔總數的一半。渤海封氏的姻親家族中，已知地望者十個，共通婚 16 次，其中范陽盧氏、博陵崔氏兩族即有六次。在這方面，河間邢氏更突出，它所聯姻的七個家族，其族望無一例外都距河間不遠。這種情況說明，許多大族還是樂與臨

近大族通婚的，因為地域接近，不但聯繫方便，風習趨同，而且利益攸關，這對中古時期的世家大族增強自身勢力還是很有幫助的。

當然，有少數地處邊緣的大族因地理位置的限制，上述情形就不一定合適。如隴西李氏，入魏前其通婚對象主要在關隴地區，入魏後隴西李氏多在中原為官、定居，族望和定居地的分離，使其通婚的主要對象也隨而改變。我們統計到隴西李氏與 13 個家族通婚 23 次，其中 15 次與滎陽鄭氏、范陽盧氏、清河崔氏、河東裴氏、渤海封氏、彭城劉氏等大族有關。可見，中原大族才是隴西李氏通婚的重點對象。滎陽鄭氏所在的河南地區本屬中原腹地，但“五胡亂華”時這裡變成四戰之地，許多大族紛紛南遷，而南北對峙的政治格局形成後，這裡幾成邊地，滎陽鄭氏賴家族武裝才得以成為一枝獨秀的“豪門”。因此，它的主要通婚對象，不論是河北大族趙郡李氏、范陽盧氏、博陵崔氏，還是河東大族裴氏和青齊大族羊氏，族望相距均較遠。同樣，范陽盧氏因地近幽燕，距離漢族大族集中的地區也有相當距離，而在其族望所在地附近，門當戶對的漢族大族又極少，所以它的主要通婚對象如清河崔氏、趙郡李氏、滎陽鄭氏等都是距其較遠的大族。不過總的來看，這些在地理上屬於邊緣性的漢族大族並不多，它們對我們分析聯姻家族的族望地理分佈問題當無太大影響。

第二，從通婚對象的範圍看，每個大族雖主要與其他若干個大族聯姻，但也並非不注重通婚對象的廣泛性。以往人們研究北朝世家大

## 歷史考察

族的婚姻時，多集中在著姓和著姓之間。的確，出於維護門第的需要，各大族互相聯姻才是其通婚關係的主流形態。但也應看到，由於所處社會環境的影響，北朝漢族大族在堅持門第婚姻方面並不像東晉南朝那樣嚴格。北朝一些具有代表性的大族，如清河崔氏、范陽盧氏、滎陽鄭氏、隴西李氏、趙郡李氏、博陵崔氏、太原王氏等，他們除互相通婚外，還與一些門望稍低的大族如河東裴氏、京兆韋氏、渤海高氏、弘農楊氏等廣泛通婚。不僅如此，甚至門望較低的家族也進入了與大族通婚的行列。清河崔氏的主要通婚對象中就有清河房氏、平原明氏等地方性大族，范陽盧氏也有北平陽氏、東平畢氏以及高陽鄭氏這樣的通婚對象。滎陽鄭氏和隴西李氏亦然，鄭氏有渤海李氏、長樂潘氏以及毋極寧氏等不出名的姻親，而“所結姻連，莫非清望”的李冲甚至有陰始孫這樣家世不明的外甥。<sup>100</sup> 這些顯赫的大族尚且如此，其他的大族更不能例外。據我們以北朝 15 個大族為中心所作的統計，這 15 個大族除去各自通婚的著族外，涉及門望較低的家族總共不下 40 個。這說明，北朝漢族大族在保持門第通婚的基礎上，也適當地與一般性家族通婚。

附：本文係國家社科基金後期資助項目“北朝婚姻形態與皇權政治”（17FZS058）階段性成果。

### 註釋：

1. 《魏書》卷 24《崔玄伯傳》，北京：中華書局，1974 年。
2. 《魏書》卷 24《崔玄伯傳》，北京：中華書局，1974 年。
3. 《魏書》卷 21 上《咸陽王元禧傳》，北京：中華書局，1974 年。
4. 《北齊書》卷 23《崔陵傳》，北京：中華書局，1972 年。
5. 《魏書》卷 67《崔光傳》，北京：中華書局，1974 年。
6. 《魏書》卷 66《崔亮傳》，北京：中華書局，1974 年。
7. 《魏書》卷 35《崔浩傳》，北京：中華書局，1974 年。
8. 《魏書》卷 64《郭祚傳》，北京：中華書局，1974 年。
9. 《魏書》卷 64《郭祚傳》，北京：中華書局，1974 年。
10. 《魏書》卷 64《郭祚傳》，北京：中華書局，1974 年。
11. 《魏書》卷 36《李順傳》，北京：中華書局，1974 年。
12. 《魏書》卷 35《崔浩傳》，北京：中華書局，1974 年。
13. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992 年，第 128 頁。
14. 《魏書》卷 38《王慧龍傳》，北京：中華書局，1974 年。
15. 《魏書》卷 35《崔浩傳》，北京：中華書局，1974 年。
16. 《北史》卷 24《崔暹傳附崖潛傳》，北京：中華書局，1974 年。
17. 《魏書》卷 32《崔暹傳》，北京：中華書局，1974 年。
18. 《魏書》卷 24《崔玄伯傳附崔道固傳》，北京：中華書局，1974 年。
19. 《魏書》卷 24《崔玄伯傳》，北京：中華書局，1974 年。
20. 《魏書》卷 24《崔玄伯傳》，北京：中華書局，1974 年。
21. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992 年，第 22-23 頁。
22. 《魏書》卷 32《崔暹傳》，北京：中華書局，1974 年。
23. 《魏書》卷 66《崔亮傳》，北京：中華書局，1974 年。
24. 《魏書》卷 24《崔玄伯傳》，北京：中華書局，1974 年。
25. 《魏書》卷 43《房法壽傳附房景伯傳》，北京：中華書局，1974 年。
26. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992 年，第 66-67 頁。
27. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005 年，第 78-82 頁。
28. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005 年，第 110 頁。
29. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005 年，第 111 頁。
30. 《魏書》卷 47《盧玄傳》，北京：中華書局，1974 年。
31. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992 年，第 127-128 頁。

32. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第331-332頁。
33. 《魏書》卷49《李靈傳》，北京：中華書局，1974年。
34. 《魏書》卷47《盧玄傳》，北京：中華書局，1974年。
35. 《魏書》卷38《王慧龍傳》，北京：中華書局，1974年。
36. 《魏書》卷38《王慧龍傳》，北京：中華書局，1974年。
37. 《北齊書》卷42《袁聿修傳》，北京：中華書局，1972年。
38. 《魏書》卷47《盧玄傳》，北京：中華書局，1974年。
39. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第148頁。
40. 《魏書》卷47《盧玄傳》，北京：中華書局，1974年。
41. 《北齊書》卷29《李瑛傳》，北京：中華書局，1972年。
42. 《魏書》卷32《封懿傳》，北京：中華書局，1974年。
43. 《北齊書》卷43《封述傳》，北京：中華書局，1972年。
44. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005年，第335頁。
45. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005年，第396頁。
46. 《北齊書》卷23《崔悛傳》，北京：中華書局，1972年。
47. 《資治通鑑》卷140，北京：中華書局，1976年。
48. 《北齊書》卷22《李元忠傳》，北京：中華書局，1972年。
49. 《魏書》卷21上《高陽王雍傳》，北京：中華書局，1974年。
50. 《資治通鑑》卷140“明帝建武三年”，北京：中華書局，1976年。
51. 《魏書》卷56《崔辯傳》，北京：中華書局，1974年。
52. 《魏書》卷53《李孝伯傳》，北京：中華書局，1974年。
53. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第331-332頁。
54. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005年，第216頁。
55. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第331-332頁。
56. 《北史》卷33《李順傳》，北京：中華書局，1974年。
57. 《北史》卷34《游雅傳》，北京：中華書局，1974年。
58. 《魏書》卷36《李順傳》，北京：中華書局，1974年。
59. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第331頁。
60. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第78頁。
61. 《北齊書》卷29《李暉傳》，北京：中華書局，1972年。
62. 《北史》卷26《宋隱傳》，北京：中華書局，1974年。
63. 《魏書》卷36《李順傳》，北京：中華書局，1974年。
64. 《魏書》卷56《鄭羲傳》，北京：中華書局，1974年。
65. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第331頁。
66. 《魏書》，卷49《崔鑿傳》，北京：中華書局，1974年。
67. 《北齊書》卷29《鄭述祖傳附鄭元禮傳》，北京：中華書局，1974年。
68. 《北齊書》卷37《魏收傳》，北京：中華書局，1972年。
69. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第369-370頁。
70. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005年，第396頁。
71. 《魏書》卷53《李冲傳》，天津：天津古籍出版社，1992年。
72. 《魏書》卷53《李冲傳》，天津：天津古籍出版社，1992年。
73. 《資治通鑑》卷140，北京：中華書局，1976年。
74. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，第148頁。
75. 《魏書》卷56《鄭羲傳》，北京：中華書局，1974年。
76. 《魏書》卷53《李冲傳》，北京：中華書局，1974年。
77. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第148頁。
78. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005年，第58頁。
79. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第48頁。案：誌文中王恩榮父王洛成即王叡，《魏書》卷93《王叡傳》作“字洛誠”，這裡從墓誌。
80. 《魏書》卷93《王叡傳》，北京：中華書局，1974年。
81. 《魏書》卷38《王慧龍傳》，北京：中華書局，1974年。
82. 《魏書》卷93《王叡傳》，北京：中華書局，1974年。
83. 《魏書》卷93《王叡傳》，北京：中華書局，1974年。
84. 趙超：《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992年，第148-149頁。
85. 《北齊書》卷29《李瑛傳附李暉傳》，北京：中華書局，1972年。
86. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005年，第58頁。
87. 陳爽：《世家大族與北朝政治》，北京：中國社會科學出版社，1998年，第142頁。
88. 《魏書》卷56《鄭羲傳》，北京：中華書局，1974年。
89. 《魏書》卷39《李寶傳》，北京：中華書局，1974年。

- 
90. 《魏書》卷 47《盧玄傳》，北京：中華書局，1974 年。
91. 《魏書》卷 47《盧玄傳》，北京：中華書局，1974 年。
92. 《魏書》卷 45《韋閻傳》，北京：中華書局，1974 年。
93. 《魏書》卷 45《裴駿傳》，北京：中華書局，1974 年。
94. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005 年，第 197、206 頁。
95. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005 年，第 197、206 頁。
96. 《魏書》卷 45《韋閻傳》，北京：中華書局，1974 年。
97. 《周書》卷 31《韋孝寬傳》，北京：中華書局，1971 年。
98. 羅新、葉煒：《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005 年，第 313 頁。
99. 表中“資料來源”一欄中，“彙編”指趙超編《漢魏南北朝墓誌彙編》；“疏證”指羅新、葉煒著《新出魏晉南北朝墓誌疏證》。
100. 《魏書》卷 53《李沖傳》，北京：中華書局，1974 年。



## 中國古代文人筆下的嶺南疍民形象

詹堅固\*

**摘要** 我們今天所見的古代理文獻記載，基本上都是非疍民文人的敘述，當事者本身幾乎沒有留下隻言片語。此類疍民歷史都是他人的形構，並非歷史的真實。中國古代文人憑藉自己的政治經濟文化優勢，通過自己的作品給人呈現的疍民的主要形象是：他們是蠻夷，他們多為盜賊，疍民婦女多為娼妓。疍民被看作蠻夷，是因為他們的文化與文人們自視為正統的儒家文化格格不入。文人們視疍民多為盜賊、娼妓，則是以偏概全的錯誤。文人們將疍民的負面形象不斷放大，給他們貼上“蠻夷”“盜賊”“娼妓”的標籤，使得處於社會底層的疍民的處境愈加艱難。

**關鍵詞** 疍民；形象；蠻夷；盜賊；娼妓

我們今天所見的疍民歷史文獻記載，幾乎全是外人書寫，很難看到疍民社會歷史創造者本身留下的記錄。楊念群在《儒學地域化的近代形態》中提出近代中國歷史的“知識類型”問題，即歷史知識存在“歷史真實序列”和“知識形構序列”兩類，前者是歷史的本來面目，後者是知識群體對歷史知識的解讀。作者在書中批評以往的研究者往往“把‘歷史真實序列’和‘知識形構序列’混同視之”。對於疍民的歷史同樣如此，今天所見古代記載疍民的材料，都是記錄者“知識形構序列”的體現，而非是疍民歷史的真實原貌，即“歷史真實序列”。今天，疍民歷史真貌已無法復原，但我們可以通過文本的研究，考察撰寫者對疍民的認識，反映時人形構的疍民形象。

### 一、疍民的內涵等同於蠻夷

漢朝時，漢族文人創造“蜑”字來指代居住在長江中上游流域陸上的少數族群。“蜑”字部首從“蟲”，反映漢族文人鄙視蠻夷的思想。宋代，“蜑”字又被文人賦予新的內涵，

用來指代嶺南舟居者，但其基本內涵與此前相比沒有變化，“蜑”仍是蠻夷的代稱。

宋代文獻的“蜑”多與“蠻”“夷”“獠”並稱。《桂海虞衡志》在“志蠻”編目下敘述疍民情況，並說：“蜑，海上水居蠻也。”<sup>1</sup>《嶺外代答》則稱疍民為“蜑蠻”，與“瑤人”“西南夷”同編，並置其於“外國門”編目之下。蘇軾的《和陶擬古九首》詩云：“海康雜蠻蜑，禮俗久未完”<sup>2</sup>，將疍民稱為“蠻蜑”，說他們的禮俗還很落後。南宋精通文字音韻的毛晃和戴侗都將“蜑”註釋為舟居蠻夷，毛晃《增修互註禮部韻略》將“蜑”註為“南夷海種”<sup>3</sup>，戴侗《六書故》則將“蜑”註為“蠻，舟居者”<sup>4</sup>。薛季宣《跋東坡詩案》有“蜒獠豈知貴，斧斤斬欒枝”<sup>5</sup>之句，將疍民稱為“蜒獠”，說他們不識南方佳木的寶貴。可見，宋代漢族文人都將疍民視為異己的蠻夷。

元明清各代，視疍民為蠻夷的態度並未改變。元人張惟寅的《上宣慰司採珠不便狀》稱：“況蜑蠻種類，並係昔時海賊盧循子孫，今皆名為盧亨，獸形鳩舌，椎髻裸體，出入波濤，有類水獺”<sup>6</sup>，將疍民描寫為非人動物。明初官方韻書《洪武正韻》卷8“蜑”作“南夷海種”解，與宋代毛晃的解釋相同。明代田汝成的《炎

\*詹堅固，華南師範大學歷史文化學院講師，博士，主要研究南方民族史。

徽紀聞》在“蠻夷”條目下敘述疍人情況，此條目下還包括苗人、羅羅、仡佬、瑤人、僮人等非漢族群。羅日駁的《咸賓錄》把疍民列為“南夷”，也與黎、獠、獯等同編。康熙年間編撰的《詩韻》卷3“蠻”作“南夷也”解，與此前一致。明代黃佐編寫的嘉靖《廣東通志》首創在方志中開列“雜蠻”篇目，並將疍民置於其中，此後萬曆《廣東通志》、康熙《廣東通志》都是如此編排。雍正《廣東通志》、道光《廣東通志》則將疍民列入“嶺蠻”編目，其本義與前幾本通志相同。清人檀萃《楚庭稗珠錄》在《說蠻》篇目下敘述疍民事跡，文中所列蠻人也包括獠、僮、峯、黎、苗、蛋等非漢族群。雍正帝開豁廣東疍戶上諭曾說：“聞粵東地方，四民之外，另有一種，名為蛋戶，即獠蠻之類”<sup>7</sup>，把疍民看作與“獠蠻”一類的人。屈大均《廣東新語》將疍民列為“真粵人”，即未漢化的越人，“其真鄮髮文身越人，則今之猺、僮、平鬃、狼、黎、岐、蛋諸族是也”<sup>8</sup>。

疍民被視為蠻夷，是指他們的文化與漢文化不一樣。在以漢文化為正統自居的古代文人眼中，蠻夷文化落後，是“化外”之人。這點是歷代封建文人一貫的立場。我們可從以下例子印證此結論。

范成大將“獠”“獠”“黎”“蠻”等通稱為“蠻”，是因為他們“人物獷悍，風俗荒怪，不可盡以中國教法繩治”，“法制尤疏，幾似化外”。<sup>9</sup>

明代戴璟所修《廣東通志初稿》從風俗文化角度對廉州府族群進行分類：

人有民戶、蛋戶、東人、俚人之分。蓋古有四民，謂之民者，版籍賦稅習熟調役，即今土人是也。謂之東人者，樂居穴處，每歲一移，布裙短褐，椎髻蓬頭，飲食言語與主人頗異，今新民類此。謂之俚者，遠居山峒，耕墾為活，好則向化，怒則叛離，即今獠人之類是也。謂之蛋人者，則今舟居捕魚為生者，其人嫁娶不避同姓，用臘月為歲首云。<sup>10</sup>

民戶是納入政府戶籍管理並供應賦稅勞役者，這些人的風俗文化都已符合正統文化；東人類似新民，即已向政府納稅，服從政府管理，但風俗文化卻仍諸多怪異，與正統文化有不少差異；俚人則叛服不定，好則為民，叛則為“蠻”。蛋戶顯然與民戶不同，作者特別提到他們特殊的文化：“舟居”，“嫁娶不避同姓，用臘月為歲首”。

清代屈大均的《廣東新語》有關粵人的分類也是此問題的很好註解，他將粵人分為“中國種”和“真粵人”：“今粵人大抵皆中國種，自秦漢以來，日滋月盛，不失中州清淑之氣。其真鄮髮文身越人，則今之猺、獯、平鬃、狼、黎、岐、蛋諸族是也。夫以中國之人實方外，變其蠻俗，此始皇之大功也。”<sup>11</sup>作者認為粵人能成為“中國種”，是因為自秦漢以來就受漢文化教化，是“以中國之人實方外，變其蠻俗”的結果，最終“日滋月盛，不失中州清淑之氣”，與中原文化差別不大。為表示區別，屈氏創造了“真粵人”概念來指稱那些不蒙禮樂教化的“鄮髮文身”者，疍民與猺、僮等非漢族群同屬其種，這些人就是蠻夷。《古今圖書集成》的觀點與此相同，說蛋戶、盧亭、馬人、猺、獯“皆諸蠻，即舊粵人也”<sup>12</sup>，只是將“真粵人”換稱“舊粵人”而已。

光緒二十一年（1901年），清政府開始改革教育制度，廢科舉、立學部、興學堂等措施陸續出台。次年頒佈了中國第一部學制——壬寅學制，把鄉土課程納入教學內容。嶺南地區編纂的各種鄉土志和鄉土教科書都有“人類”條目，有些提到本境疍民。1908年版《廣東鄉土地理教科書》載：“蓋自秦謫徙民處粵，為漢種入粵之始。唐宋時代，中原人士、多避亂嶺表，自是漢種盛焉。漢種盛，粵種遂衰。”教科書接着解釋，“漢種”是“秦以後入粵者”，是具有正統文化的漢人；“粵種”則是尚存的“獠”“俚”“黎”“岐”“蠻”諸種。<sup>13</sup>1908年編撰的《新會鄉土志》卷5將“粵中民族”分為“陸居、山居、水居”之民，其中陸居者“皆中原種族，唐宋以後轉徙而至”，

## 南國人文

山居者是“百粵舊種”，水居疍民源於“高梁夷人”，也是本地土著。這些論述乃繼承屈大均“真粵人”的說法，本質上是傳統的“北人南移說”和“中原教化論”，只是添加了剛剛引進的時髦“種族”話語。這種分類法反映了編纂者的文化偏見，被劃入“粵種”者就相當於沒有文化的蠻夷。

那麼，疍民文化怪異到底體現在哪裡，使得古代文人認為它與正統文化格格不入呢？我們可以從文人們的記載發現線索。

疍民與漢人居住方式和生產方式的不同。疍民的居住方式是“舟居”，生產方式是“採海為生”。樂史說他們“生在江海，居於舟船，隨潮往來，捕魚為業”<sup>14</sup>。范成大則說：“蠻，海上水居蠻也。以舟楫為家，採海物為生。”<sup>15</sup>周去非也載：“以舟為室，視水如陸，浮生江海者，蠻也。”<sup>16</sup> 疍民這種生產和居住方式是其成為“蠻”的最明顯族群特徵。這點在以陸地為中心和以農業為本位思想的封建文人眼中，確實有點怪異。疍民浮生江海的水居模式，其特徵是流動，具有不可控性，而陸地人居住固定，安土重遷，易於政府控制。疍民從事的是漁業，是傳統社會的末業，不生產糧食，《廣東通志初稿》談到潮州疍戶風俗時特別說他們“以舟而居，不事耕稼，惟業捕魚”<sup>17</sup>，政府甚至不指望能從他們那裡收到多少稅。文人們站在陸地看海洋，以陸地為正統，以海洋為怪異，觀念衝突不可避免。

除此之外，疍民怪異文化還體現在：

一，生食。疍民直接吃生魚。范成大就記載他們捕魚後“生食之”<sup>18</sup>。胡三省對“蠻”的註解也提到：“大率皆取海物為糧，生食之。”<sup>19</sup> 屈大均說：“蛋婦女皆嗜生魚”。<sup>20</sup> 漢族傳統飲食文化是熟食，經過烹調製造出美味佳餚，生吃被認為是“茹毛飲血”的野蠻人行徑，生食與熟食是動物與人區別之一。疍民的生食習慣自然使人得出其為野蠻人的印象。

二，奇異的婚俗。疍民同姓為婚。《廣東通志初稿》說廉州疍戶的特殊風俗是“嫁娶不避同姓”<sup>21</sup>。嘉靖《廣東通志》卷68把疍民“同姓婚配”當作“此其異”的內容之一。此後，萬曆《廣東通志》、康熙《陽春縣志》、康熙《臨高縣志》等屢次提到這點。嘉靖《欽州志》卷1在評論疍民“同姓婚配”的風俗時說：“要皆夷狄之風，弗可律以人道也。”在很長的一個歷史時期，漢族法律禁止同姓為婚。儒家倫理道德將同姓為婚視為禽獸行為，認為這是亂倫行為，《白虎通·嫁娶》就稱：“不娶同姓者，重人倫，防淫泆，恥與禽獸同也。”<sup>22</sup> 直到清末，才將同姓不婚與親屬不婚合併，只禁止同宗結婚。因此，此前只有蠻夷才婚姻不避同姓。

此外，疍民還有其他奇異婚俗。屈大均說疍民“有男未聘，則置盆草於梢，女未受聘，則置盆花於梢，以致媒約。婚時以蠻歌相迎，男歌勝則奪女過舟”<sup>23</sup>。檀萃《楚庭稗珠錄·說蠻》、范端昂《粵中見聞》等所述與此基本相同。這種“唱蠻歌”“搶婚”等原始婚俗，在封建文人眼中，也與莊重的儒家婚俗格格不入。

三，疍民愚蠢不識字，不懂禮數。嘉靖《廣東通志》卷68說疍民的特殊之處是“無冠履禮貌，愚蠢不諳文字，不自記年歲”。此後各地志書提到疍戶，基本上也如此表述。如咸豐《順德縣志》就說疍戶“惟性類愚蠢，從無識字者”<sup>24</sup>。崇禎《博羅縣志》編者更發表議論說：“語有之：‘近山之民仁，近水之民知。’其居使之然也。獠居峯而偏忍，蛋居水而偏愚，豈其種類殊耶？”<sup>25</sup> 認為疍民愚蠢是種族原因。直到清末民初，《陸豐縣鄉土志》還說疍民為陸豐之異種人，“愚蠢不識文字，不冠不履，不識禮儀”。一些文人文集，如檀萃《楚庭稗珠錄》、吳震方《嶺南雜記》也說他們“性粗蠢，不諳禮數”<sup>26</sup>。儒家文化講究禮儀，以禮治國，不諳禮數又不識字的疍民自然是粗野之蠻人。

四，其他蠻夷遺風。《永樂大典》引宋代廣州府圖經說疍民之一種——盧亭“男女皆椎結

於頂。婦女許婚及已嫁者，始結胸帶”<sup>27</sup>。嘉靖《廣東通志初稿》載廉州疍戶“用臘月為歲首”<sup>28</sup>，屈大均說疍民“入水輒繡面文身，以象蛟龍之子”<sup>29</sup>。椎結紋身等習俗是古越人遺俗，封建文人將其看做未開化的表現。

以上就是歷代文人呈現給世人的疍民形象，他們的敘述充滿對疍民文化的鄙視。疍民的蠻夷形象，從根本上講，是文化衝突的結果。以儒家文化武裝頭腦的漢族知識分子，從儒家文化本位出發，對凡是不符合儒家文化規範的其他文化，統統視為蠻夷文化。他們依託政治經濟優勢所帶來的強勢文化，壟斷了話語權，強行給疍民等非漢族群貼上蠻夷標籤。掌握文化話語權的文人筆下作品，都是按儒家文化標尺來創造，符合儒家規範的人，就被視為“我們”——自己人，“化外”之人就是“他們”。這就是當時社會分類標準。疍民文化與文人們的主流意識形態很少相符，他們筆下的疍民自然是“化外”之“蠻夷”。

另一方面，疍民群體文化水平極低，鮮有識字者，缺乏文化精英。個別疍民學有所成後為避免受歧視而刻意隱瞞自己的身份，嘉靖《廣東通志》就提到疍民“近年亦漸知書”，“亦有取科第者”<sup>30</sup>，但他們在身份地位提升之後就不知所蹤了。故儘管疍民人口眾多，卻幾乎沒有他們流傳下來的文字記載。因此，在使用相關史料時，必須認真考察文字記錄者的價值取向，辯證地解讀它，因為我們所見的疍民歷史幾乎都是別人書寫的。

既然疍民是蠻夷，文人們又為何要記述他們呢？這是因為儒家知識分子都有教化蠻夷的情懷，他們往往以儒家文化的傳播者和王朝教化的執行者自居，希望通過仁義禮樂的教化，使疍民等蠻夷能夠“向化”。

明清方志，多將疍民列入《外志》篇目敘述，編撰者清楚地解釋這種編撰方法的目的。嘉靖《惠州府志》對志書中為何要撰《外傳》及將瑤疍等置於其中發表過議論：

天蓋地輿，函五常而生者，皆人也。德協則從，不協則二者，皆性也。僛之採於山，蛋之漁於水，仙釋之岩棲木食，雖爾殊焉，凡皆函五常而生者也，同胞也，在王政可莫之協乎哉。是故，惠志將終，紀僛焉，紀蛋焉，紀仙與釋焉，凡皆以協之也，協之則內斯可矣。在邦域之中，賦役是服，遠而外之，可謂曰協乎？曰：吾聞之，革之匪時，物失其基，因之匪理，物失其紀。僛蛋冥頑於主化，仙釋游心於方外，所由來久矣，苟從而內之，是因之匪理矣。是故，外之者所以寓乎革之時也。紀之者所以寓乎因之理也，無非協也。君子觀乎職方氏之辨八蠻，大司徒之詔本俗，斯昭昭矣乎。<sup>31</sup>

作者提出瑤疍都是人，都是同胞，行王政者不能將他們拋棄，這樣才符合德治——以道德教化百姓的理念。將瑤疍等加以區別，置之外傳，是革除其不符合儒家道德的內容需要，記錄他們符合不將他們排除在教化之外的“天理”。

這種思想在明代中後期文人中較為普遍存在。嘉靖三十五年（1556年）刻印的《惠州府志》也發表了類似的議論：

外志何？志仙釋，志方伎，志宦者，志僛蛋也。志之外，何外之也，何外爾？二氏之於正學也，小伎之於大道也，刑臣之於士大夫也，僛蛋之於齊民也，不類猶之乎陰之於陽也，故外之。內陽而外陰，天之道也。內君子而外小人，內中國而外夷狄，《易》《春秋》之義也。寓扶抑，示鄉方，存永監，廣並生，備矣。又以大一統著無外也。作外志。<sup>32</sup>

編纂者指出，將“僛蛋”等置之外傳，是因為瑤疍與齊民有夷狄與中國的區別，這樣的安排符合春秋大義——儒家思想的價值取向。“志之”又是教化夷狄以達至大一統的思想體現。

## 南國人文

葉春及編纂的《肇慶府志》也明確說：“仙、釋、徭、僮之為外，何？仙、釋蔑棄人倫而詭言出世。徭、僮傲狠王法而自異齊民。皆外於聖人之教、明王之治者也，故外之。”這些人不服禮教，故要將其區別對待。為甚麼還要記載他們呢？葉春及又補充說：“《易》稱顯比，《書》曰並生，春秋大一統，歸斯受之而已。是故志而外之，所以明有義也；外而志之，所以明有仁也。仁義立而王道備矣。”<sup>33</sup>這裡說的很明白，既“外之”又“志之”是有仁有義的體現，是實現仁義治天下政治主張的手段。在大一統觀念下，聖人有教無類，即使是瑤蛋等蠻夷，也是可以教化的，可以使其明仁義，進而將其納入王朝統治圈內。

清代部分文人繼承了這一思想。康熙《高明縣志》的表述與以上相似，“仙、釋、徭、蛋為聖教所不及，志之曰外，詎不宜哉。茲際皇風肆訖海內，蚩蚩率歸於王化，夫孰得而外之”。<sup>34</sup>蛋民等未沾王化，所以要記載在“外志”，然在海內一統的理念下，也要將他們納入進來，使其接受王化，以明正道。

## 二、所謂蛋民善盜

蛋民的蠻夷形象是古代文人留給世人的最普遍印象。此外，在文人的作品中，蛋民的盜賊形象也不斷地被刻畫。

明代文獻較多提到蛋民為盜情形。早在明初，《明太祖實錄》卷143就提到，當時“蛋人附海島，無定居，或為寇盜”；同書卷223又載廣東都指揮使花茂向皇帝報告：“東莞香山等縣大溪山、橫琴山逋逃蛋戶輦人凡一千餘戶，附居海島，不習耕稼，止以操舟為業。會官軍則稱捕魚，遇番賊則同為寇盜，隔絕海洋，殊難管轄。”方志方面，嘉靖《廣東通志》卷68提到“蛋民亦行劫盜”。由於此通志對後世影響較大，後人在談到蛋民時，也會對此內容加以繼承，如萬曆《廣東通志》就一字不差地加以襲用。嘉靖《惠州府志》提到蛋民在蛋長的壓迫剝削下“於是每每為盜”<sup>35</sup>。崇禎《南

海縣志》載：“蛋戶以捕魚為生，其於水道最熟，然海外法疏，多習不軌，或為積寇嚮導，或擄人勒贖，事露則賄巡徼以免，其弊久矣。”<sup>36</sup>周希曜在崇禎十三年（1640年）任新安縣令，他對地方民情較為了解，並重修了《新安縣誌》，他的十四款條議記載其中，其《編蛋甲以塞盜源》較為詳細地敘述蛋民劫掠情形及對此的應對之策：

看得海洋聚劫，多出蛋家。故欲為海上清盜藪，必先於蛋家窮盜源，何也？蛋艇雜出，鼓棹大洋，朝東夕西，棲泊無定；或十餘艇，或八九艇，聯合一鯨，同罟捕魚，稱為罟朋。每朋則有料船一隻，隨之醃魚。彼船帶米，以濟此蛋；各蛋得魚，歸之料船。兩相貿易，事誠善也。但料船素行鮮良，忽伺海面商漁隨伴船少，輒糾諸蛋，乘間行劫，則是捕魚而反捕貨矣。當事者未嘗不三令五申也。然弭盜之方，總不外於總甲。今議：十船為一甲，立一甲長；三甲為一保，立一保長。無論地僻船稀，零星獨釣，有無罟朋，大小料船俱要附搭成甲，編成一保，互結報名，自相覺察，按以一犯九坐之條，並繩以朋罟同鯨之罪。甲保一嚴，奸船難閃，則盜藪不期清而自清，盜源不期塞而自塞。<sup>37</sup>

周希曜有關“海洋聚劫，多出蛋家”的論斷被此後的文人不斷加以引用，蛋民的盜賊形象不斷被放大。

明代文人文集也有不少蛋民為盜的內容。于慎行《谷山筆塵》說：“今廣東有蛋賊，不知其名義”<sup>38</sup>，將廣東為亂的蛋民稱為“蛋賊”。王臨亨《粵劍編》也載：“蛋民以船為家，以漁為業，沿海一帶皆有之。聚而為盜，則橫劫海面。”<sup>39</sup>

清人文獻對此記載有過之而無不及。屈大均的《廣東新語》是記述嶺南風土人情、歷史掌故的重要文獻，有很高的學術價值，被稱為“廣東的外志”。書中對蛋民情況多有描述，

並以較多文字描寫蛋民的盜賊形象，其中《蛋家賊》條稱：

廣中之盜，患在散而不在聚，患在無巢穴者，而不在有巢穴者。有巢穴者之盜少，而無巢穴者之盜多，則蛋家其一類也。蛋家本鯨鯢之族，其性嗜殺，彼其大腫小扁出沒波濤，江海之水道多歧，而畱朋之分合不測。又與水陸諸凶渠，相為連結，我哨船少則不能躡其蹤跡，水軍少亦無以當其鋒銳。<sup>40</sup>

其《蛋家艇》條又說：

然良家不與通姻，以其性凶善盜，多為水鄉禍患。曩有徐、鄭、石、馬四姓者，常擁戰船數百艘，流劫東西二江，殺戮慘甚。招撫後，復有紅旗、白旗等賊，皆蛋之梟點，其婦女亦能跳蕩力鬥……粵故多盜，而海洋聚劫，多起蛋家。其船雜出江上，多寡無定。或十餘艇為一鯨，或一二眾至十餘眾為一朋，每朋則有數鄉舫隨之醃魚，勢便輒行攻劫，為商旅害。秋成時，或即搶割田禾，農人有獲稻者，各以錢米與之，乃得出沙，其為暴若此。<sup>41</sup>

屈大均的敘述對後世文人產生極大影響，各種以廣東見聞為內容的清人筆記，在談到蛋民的內容時，多襲用屈大均的說法。范端昂的《粵中見聞》、李調元的《南越筆記》、鄧淳的《嶺南叢述》談及蛋民，幾乎完全照抄《廣東新語》上述內容，說明他們對屈大均稱蛋民為“蛋家賊”深以為然。地方志也有不少內容採自《廣東新語》，同治《番禺縣志》有關蛋民的記載就說：“然良家不與通姻，以其性凶善盜，多為水鄉禍患。粵故多盜，而海洋聚劫，多起蛋家……勢便輒行攻劫，為商旅害。秋成時，或即搶割田禾，農人有獲稻者，各以錢米與之，乃得出沙。其為暴若此。（俱據《廣東新語》修）”<sup>42</sup> 屈大均《廣東新語》在乾隆時雖遭禁毀，但它的內容通過文人文集不斷擴散傳播，蛋民善盜的形象也隨之擴大，似乎已成定論。

其他清人作品對蛋民寇盜的記載也不少。張渠《粵東聞見錄·蛋人》云：“往時多為非法登岸夜劫，誘載謀害。”<sup>43</sup>《明史》、毛奇齡《西河合集·蠻司合志》卷15、趙翼《廿二史札記》卷36對明代蛋戶海寇曾一本、梁本豪事跡記載頗詳。這些書對文人的影響較大，也層累了蛋戶的盜寇形象。

此外，蛋民以船為家，人們又稱其為船戶。明清一些小說中，經常有船戶謀財害命的構思。這些小說是普通民眾茶餘飯後的消遣物，故事情節所體現的觀念極易為人所接納。明代俞琳編撰的《經世奇謀》之《船戶謀命》就描寫廣東船戶謀財害命之事：

明廣東有趙信與周義為友，相約出江湖貿易。先定張潮船，約次早到船相會。次早趙信到船，尚未天明。張潮見其帶資本來，遂起謀心。撐至靜岸邊，將趙推落水中而死。仍移船於故處，及周義到船，候信不至。令潮往其家催之。潮敲門叫曰：“趙娘子，趙三官去未？”曰：“去已久矣。”周義候不至，四覓無蹤，恐致累身，遂首於縣。縣官斷係楊氏謀殺其夫，定以重辟。有大理評事楊公諱清，明達人也。看卷即批曰：“船家門外叫娘子，便知房內無官人。”遂駁審定潮罪，而豁楊氏之誣。<sup>44</sup>

該故事目的雖是表現大理評事楊清斷案神奇，卻以船戶為反面配角，使人在驚嘆楊清奇謀之時，也對蛋戶平添不少厭惡。

無獨有偶，清代蒲松齡《聊齋志異》之《老龍船戶》也是以廣東船戶害命為背景，說的是朱徽蔭在廣東做官時，往來商旅，多告無頭冤狀。千里行人，死不見屍，積案累累，無法破案。起初有人報案，官府還派人查案，後由於案情既多，積案又不破，索性就不管了。朱某到任後，廢寢忘食，籌劃破案，沒有頭緒，不得已求助於城隍，得到神的指點而破了案。原來是老龍津船戶以舟渡為名，將乘船之人迷魂

## 南國人文

後殺死，沉屍江底。作者本意是鞭撻那些道貌岸然、看似高貴的官吏不管百姓死活，與謀財害命的老龍船戶沒有區別，“彼巍巍然，出則刀戟橫路，入則蘭麝熏心，尊優雖至，究何異於老龍船戶哉！”<sup>45</sup>然以船戶為反面的鋪墊，又使人對船戶另眼相待矣。藍鼎元《鹿洲公案》筆下的潮州西谷船戶，也是飛揚跋扈、伙同汚吏盜賣賑災撫卹之穀的違法分子。<sup>46</sup>

元明清時期的警示或刑事公案故事中，常冠以諸如“船戶害客留血債，義犬代主鳴冤情”“吳推府斷船戶謀客”“刁船戶分審露馬腳”“滅凶惡船戶喪身，發慈悲仙姑送美”的標題，明清小說、戲劇中還可找到更多類似例子。說明當時文人的觀念，普遍認同蛋戶是一類危險分子。

歷史上部分蛋民從事盜賊行為是實情，在某些時候還比較嚴重，破壞了社會秩序，危害地方民眾的生命及財產安全，造成時人極大的心理陰影。林則徐在談到廣東海盜行為對珠三角地區社會經濟發展造成的嚴重破壞說：“盜伙數萬人，劫掠商民，戕傷將士……粵省濱海村莊，受其荼毒之慘，至今閭巷傳聞，痛心切骨。”<sup>47</sup>從事盜賊的蛋民遭到文人和老百姓的敵視很正常。

同時我們應該看到，蛋民從事盜賊行為大多是無法生存時的鋌而走險，他們不是天生的賊寇，這種行為只是蛋民對殘酷壓迫剝削他們的現實社會的一種反抗。稍微客觀一點的文人就會看到，蛋民“每每為盜。推厥緣由，旅人、里長，罪之魁也”<sup>48</sup>，“蛋尤艱窘，衣不蔽膚，狹河隻艇，得魚不易一飽，故流徙失業者過半，而課米取盈見在。蛋長復通悍客舉貸，即一錢計日累百，自鬻不已。質辱妻孥。河泊官又時朘削之，欲不激而亡且盜，難矣”<sup>49</sup>。文人們對蛋民抱有普遍的歧視與偏見，使得其作品對蛋民的寇盜行為存在某種程度的誇張，將它擴大化了。從事賊寇的只是很少一部分人，大多數蛋民是畏威隱忍的，即使遭受非人的歧視與壓迫也一味的承受與忍讓。正如陸上人也有盜

賊，但不能因此指認所有陸上人都是賊。因此，對於文人關於蛋民寇盜的記載，我們要客觀地看待，不能以偏概全。

### 三、所謂蛋婦多為娼妓

娼妓古已有之，明代中葉以後，中國娼妓事業步入鼎盛時期。萬曆時人謝肇淛《五雜俎》說：

今時娼妓滿布天下，其大都會之地動以千百計。其他窮州僻邑，在在有之。終日倚門獻笑，賣淫為活，生計至此，亦可憐矣。兩京教坊，官收其稅，謂之脂粉錢。隸郡縣者則為樂戶，聽使令而已。唐、宋皆以官妓佐酒，國初猶然，至宣德初始有禁，而縉紳家居者，不論也。故雖絕跡公庭，而常充牣里閭。又有不隸於官，家居而賣奸者，謂之土妓，俗謂之“私窠子”。蓋不勝數矣。<sup>50</sup>

在娼妓鼎盛的明代，卻沒有發現蛋婦為娼妓的記載。史料記載顯示，蛋婦為娼妓興盛於乾隆年間。其何時從事此行業未可考，乾隆時人趙翼就說“此風由來已久”<sup>51</sup>，但大量記載蛋婦為娼之事乃乾隆以後的事。文人的大肆渲染，給世人一種錯覺，即蛋婦多為妓女。

趙翼是清代著名詩人、史學家，著述豐富，對文人影響較大。他曾任廣州知府，其《檐曝雜記》對廣州、潮州蛋女從事娼妓活動情況有記載：

廣州珠江蠶船不下七八千，皆以脂粉為生計……珠江甚闊，蠶船所聚長七八里，列十數層，皆植木以架船，雖大風浪不動。中空水街，小船數百往來其間。客之上蠶船者，皆由小船渡。蠶女率老妓買為己女，年十三四即令侍客，實罕有佳者。晨起面多黃色，傅粉後飲卯酒作微紅。七八千船，每日皆有客……聞潮州之綠篷船較有佳者。女郎未笄，多扮作僮奴

侍側，官吏亦無不為所染也。有“狀元夫人”者尤絕出。某修撰視學粵東，試潮畢，以夏日回廣州，所坐船不知其為綠篷也。夜就寢，忽篷頂有雨滲及枕邊，急呼群奴，奴已各就妓船去，莫有應者。忽艙後一麗人裸而執燭至，紅綃抹胸，膚潔如玉，褰帷來視漏處，修撰不覺心動，遂暈焉。船日行二三十里，十餘日至惠州，又隨至廣州。將別矣，而麗人誓欲相從，謂：“久墮風塵中，今得侍貴人，正如蛻骨得仙。若復淪下賤，有死而已。請隨入署，為夫人作婢以歿世。”淚如雨不止。百計遣之不去，贈以五百金始歸。而不知正其巧於索賈也。及歸，而聲價益高，非厚幣不得見，人皆稱“狀元夫人”云。<sup>52</sup>

趙翼此處描寫了廣州以娼妓為生的蛋女數量眾多，又指出潮州綠篷船蛋妓善於勾引官員入彀，活靈活現地描繪了“狀元夫人”實施這一計謀的過程，呈獻給人們的是蛋妓的奸詐。

乾嘉時人俞蛟《夢廠雜著》卷10《潮嘉風月》所記是潮州、嘉應州妓女的風月故事，其中多半是寫蛋妓，“潮嘉曲部中，半皆蛋戶女郎”。他寫潮嘉蛋戶“生女，則視其姿貌之妍媸，或留撫畜，或賣鄰舟。父母兄弟仍時相顧問。稍長，輒勾眉敷粉，搯厭管調絲。蓋其相沿之習，有不能不為娼者。”<sup>53</sup> 他的描述給人傳達的信息是潮嘉蛋女為娼乃習俗相沿，非常普遍。

在書中，俞蛟還細緻敘述蛋妓的種種奇聞。有濮小姑，即前面趙翼所述之“狀元夫人”，是個雅妓，“態度豐艷，柔情綽約；雖不嫻文翰，而吐屬溫和。遇少年服飾炫麗、舉止浮蕩者，厭薄之。名士騷客，聯句飛觴，則櫻唇微綻，粉靨生渦，侍坐終日不倦；否則邀之不至，即至，酒數行，先姊妹歌《滿江紅》一曲，便向坐客斂衽辭去。雖有力者，啖以金帛，挾以威勢，亦不顧也。故當時才流，凡有雅集，必登小姑舟，如奉為吟壇主。”濮小姑因愛慕吳殿撰（狀元別稱），設局與之有染，想脫籍與

吳同行，遭勸止。後被人稱作“殿撰夫人”，聲名遠播。但此處所述，與趙翼所認為蛋妓是“巧於索賈”的表演不同，濮小姑有情有義，“後聞吳君逝世，設位哭奠，數日不食而卒。”<sup>54</sup> 有曾春姑與名士的交往故事，成為當地傳頌的佳話。還有程江蛋女，因受做蛋妓的母親污染，年十一歲就想接客，被斥為無異於禽獸，“今雛女見母之交歡，而遽思梳櫛，是何異南漢苑中之禽獸哉？”<sup>55</sup> 又有年近六十，“夜無男子，則寢不安枕”的淫賤老娼。<sup>56</sup> 作者對潮嘉蛋妓“哀之不幸，怒其不爭”：“廣東蛋戶與浙江墮民，曾蒙諭旨准其為良，與居民一體安居習業。土豪地棍，橫加逼辱，依律治罪，載在令典。此真胞與為懷，欲滌斯民舊染之污。無如結習莫除，甘於下賤，亦可哀也已。”<sup>57</sup>

清末民初徐珂蒐集編寫的《清稗類鈔》有《娼妓類》，其中描寫了珠江之妓、潮嘉之妓，還有鹹水妹——為洋人服務的蛋妓。“廣州之妓，初以水居者為上，陸地所有，不足貴也”，“廣州艷跡，以珠江為最，風月繁華，尤聚於谷阜”。<sup>58</sup> 潮嘉之妓所述與俞蛟基本一致。鹹水妹多在上海為洋人服務：

同、光間，洋涇橋畔多粵東女子，靚妝炫服，窄袖革履，足長七八寸，或跣而不襪，膚圓光致，輒曳繡花高屨，輓椎髻，著羅禪，以錦帕裹首。其中妍媸不一，稍佳者膚白如雪，眼明於波，意即粵東蛋婦，至滬牟利，為洋人所娛樂者也。間有兼接本國人者。西人呼之為鹹飛司妹，華人效之，簡稱之曰鹹水妹，亦以其初棲宿海中，以船為家也。<sup>59</sup>

胡樸安《中華全國風俗志》之《廣東之蛋婦》云：

粵有所謂水雞者，即所謂蛋婦也，以其居水濱，故名。浮家泛宅，一葉扁舟，日以渡人為業，生涯亦頗盛。顧此等水雞，則注意於夜市，所撐之艇曰沙艇，裝璜美麗，潔淨非常。每當夕陽西下，則燈

## 南國人文

火齊明，沿河一帶，如西濠口、長堤、沙基等處，濟濟溶溶，觸目皆是。一般青年蛋婦，盛服艷裝，坐以待客，或高歌其鹹水之歌，或嬌呼其喚渡之聲，於是叫艇呀，遊河呀，乘涼呀，過夜呀，一片柔脆聲浪，乍聆之如春鶯出谷，殊令人解頤。遇炎夏時尤多。第見其衣黑綢之衣，長者及膝，著黑綢之褲，短及於脛，赤足盤坐，而露其雪白嬌嫩之膚焉。夜渡之資甚廉，然多麻風之症，偶一不慎，則禍立隨之矣。<sup>60</sup>

此處，作者不僅繪聲繪色地描寫了蛋婦如何招攬客人的細節，還把廣東蛋婦與妓女“水雞”劃等號。

與趙翼、蔣士銓並稱為“乾隆三大家”的袁枚喜歡狎妓，且不隱晦自己的想法，《隨園詩話》留下不少廣東蛋妓的描寫，如“久聞廣東珠娘之麗，余至廣州，諸戚友招飲花船，所見絕無佳者”<sup>61</sup>，袁氏看慣了嬌小玲瓏式江浙美人，對語言習慣裝束不一樣的珠娘不甚合口味。沈復的性格與袁枚有些相似，也有此好，他在《浮生六記》中毫不隱晦地記錄在珠江蛋艇觀妓及嫖妓的過程，內容極為細緻，使人讀後對廣州蛋妓印象深刻。

曾七如《小豆棚》則以蛋妓阿嬭為例，描述她是善於欺騙人感情的禍水，他發表議論說：“孰知十年之後，而嬭之謀始敗。嬭亦狡陰矣哉。諺云：少不入廣，蓋其世世相傳，設此陷阱，牢籠天下。卒令身死蠻鄉，鬼成異域。甘心禍水而不悟者，什千百也。”<sup>62</sup>並對珠江蛋妓相關情況作了介紹：

番禺為省會首邑，沙面皆蛋戶，廝養娃妓，不下千百。蛋戶為粵之不齒類。以舟為屋，水沙聚族為里。捕魚蝦為業，如晉之樂戶，浙之惰貧，楚之漁戶也。<sup>63</sup>

今沙面一帶，自靖海門起，群娃聚族，以木度水，結篷曰“寮”。所居之舟

曰“高尾艇”。延客之舟曰“花樓”，亦曰“黑樓”，如“大沙飛”“滿江紅”之類。千艘分列，中留甬水之道，以便游觀，曰“水心街”。客觀妓曰“打水圍”，妓接客曰“來了”。客至則進檳榔，入口若紅絳點唇。繼則吸鴉片煙，諸女伴相與疊股而醉昏昏。呼小者曰“阿姑”，及長髮分權者曰“橫梳”，有夫曰“阿嫂”，主事者曰“事頭婆”，統而言之曰“老舉”。<sup>64</sup>

清人其他描寫蛋妓的詩詞更是多不甚數。如張對墀的《潮州竹枝詞》云：“蛋船無數大江中，蛋婦如花倩倚風。多嚼檳榔當戶立，一笑一迎玉齒紅”<sup>65</sup>，描寫綠篷船蛋妓倚門待客情形。王植三的《靠地船棹歌十首》也說：“多少紅顏未嫁身，天教長與謫江濱；阿星自是多情種，世上誰為脫籍人？”末句下有註：“人不與通婚姻。阿星，蛋戶，見《隨園詩話》。”<sup>66</sup>阿星即潮州蛋妓魏阿星。王蒔蘭的《蠻女行》有“下萍上柳橫樓開，鴛鴦有鄉鷗無主”之句，詩前作者有題註說珠江花艇蛋女“盡屬炫妖妝，媚商賈”。蛋女所居花艇叫橫樓，她們像無主的鷗鳥。

經過文人們的層層渲染，人們對蛋女船妓印象深刻，一提到珠江船妓、潮州船妓，就會聯想到蛋婦。如趙翼所述的“狀元夫人”故事，在文人中輾轉流傳，俞蛟《潮嘉風月》、檀萃《楚庭稗珠錄》、徐珂《清稗類鈔》等都記錄此事。袁枚《隨園詩話》中說“久聞廣東珠娘之麗”，相傳潮州綠篷船人物殊勝，也說明廣州、潮州蛋妓之事傳播很廣。逐漸地，人們似乎就把蛋婦等同娼妓了，胡樸安的描寫就是一個例子。陳序經就批評時人把“賣淫為生”想象成蛋婦職業，一談到蛋婦就會聯想到妓女。<sup>67</sup>

很多情況下，文人對蛋妓的記載多是道聽途說，每每失實。楊復吉在《潮嘉風月記跋》評論該書時就提到：“《潮嘉風月記》，蓋仿余澹心《板橋雜記》而作也，觀陳蠻戶瑣事，非不娓娓可聽。顧才出墨池，便登雪嶺，文人月旦，每多失實，所見不逮所聞，作者恐亦未

能免俗耳。”<sup>68</sup> 陳序經也批評胡樸安的記載犯了文而不實的毛病。<sup>69</sup> 他們帶着有色眼鏡看待蛋婦，先入為主地認定蛋民下賤，以此思路，蛋婦自然多為妓女。

相當比例的陸上妓女因為蛋妓名聲在外而假冒她們名號。趙翼就說：“脂粉為生者，亦以船為家，故冒其名，實非真蛋也。”<sup>70</sup> 王韜的《海陬冶遊錄》也提到：“其有點嫗，假粵妝以媚遠商者，亦猝莫能辨也。”<sup>71</sup> 陳序經也觀察到，廣州公娼艇和私娼艇中的妓女，有不少是陸上人下艇充當。<sup>72</sup> 二十世紀五十年代的社會調查也表明水上娼妓實多為陸上人。有許多私娼以水上人居住的木棚做活動地盤，使得岸上一般人把木棚區看作是藏污納垢之所，產生“蛋民婦女多做娼妓”“蛋民女性關係隨便”等等錯誤看法，事實上只有小部分蛋婦為娼。<sup>73</sup> 冒名頂替之事也給人以蛋妓數量龐大的錯覺，使這種負面影響進一步擴大。

蛋民因為貧窮，一些婦女從事娼妓實屬無奈，俞蛟就說她們“資生多術，乃不顧廉恥，以身為貨”<sup>74</sup>，這與陸上人貧窮女子從事娼妓一樣。但其比例實在不大，只有在經濟較發達的通都大邑，如廣州、潮州、福州、上海等地，才有穩定的消費群體，蛋妓人數稍多。其他窮鄉僻壤，從事娼妓的蛋婦很少。吳高梓就說：“福州操神女生涯的蛋婦只有五家，共約二十餘人。（據福州台瑄船牌編查所關於蛋戶人口報告說：‘本年份編換台江各澳雙槳共計七百餘艘，每艘人數向章並無定額，大略多者三四人，少者一二人不等。’若按平均數每船三人，就共有蛋民二千餘在水上過活。）按這樣極約略的統計，娼妓的百分數若比起陸地上的，就不算大。”<sup>75</sup>

民國時福州、廣州的調查顯示，蛋婦的性道德觀念其實也很傳統。吳高梓就說：

福州的蛋婦中也有業娼的。娼妓在福州叫做“白面”。當娼妓的蛋婦就不駛船，他們只裝嬌作態，操着皮肉的生涯。這種

的行為在蛋民自身看來，也覺得是不道德的，她們多半是因經濟的壓迫不得已才從事於這種下賤的營業。<sup>76</sup>

陳序經、伍銳麟在《沙南蛋民調查》中一針見血地指出：

此外又有些人以為蛋民的婦女大都是賣淫為生，因此他們遂被視為最不講究道德的民眾。就我們的觀察，這種見解也有不少的錯誤。原來蛋民因為生活比較艱難，不但是男的，就是女的，也要勤於工作，搖艇多為女人。為着招徠生意，她們免不得要笑容甘口，於是腦筋簡單的人們遂把她們來做淫婦看待。我們承認蛋婦之當公娼私娼者很不少，然無論哪個城市裡，陸上居民之當公娼私娼，也不算少。娼妓是城市社會中一種很厲害的病態，凡是城市，都有娼妓。在村鄉的社會，這種現象很少發生，同樣在蛋民較少的地方，這種現象也很少見。比方在沙南的蛋民，有七百餘，然婦女行為之不甚正當的，找不出二三位。<sup>77</sup>

因此，與將大多數蛋民當成寇盜一樣，在蛋婦為娼問題上，文人們不是從個體行為出發，具體問題具體分析，而是將整個群體一概而論，同樣犯了以偏概全的錯誤，心理學將之解釋為“標籤效應”“暈輪效應”。文人們潛意識地將蛋婦視為娼妓，將一小部分蛋婦出賣肉體行為放大為整個群體。官府甚至據此認為蛋戶所從事的是“賤業”，將蛋戶與樂戶、優伶、娼妓同列為賤民，不許其參加科舉考試，不許與平民通婚，法律地位也比平民低等，使得蛋戶長期被歧視。

以上就是中國古代文人通過其作品傳遞給人們對蛋戶的看法，總的印象非常負面，他們給蛋民貼上了“蠻夷”“盜寇”“娼妓”等標籤，給人以鄙視蛋民的理由。這在以儒學為正統的等級社會中很難避免，文人以儒家文化為標準來評判蛋民文化，以統治階級等級俯視處於被

## 南國人文

統治階級的下層民眾，不符合正統文化者就是蠻夷，破壞統治秩序的就是寇盜。至於娼妓，一方面文人們趨之若鶩，另一方面又斥之為下賤，反映其虛偽的本質。這是封建社會知識分子思想的局限性，時代使然。

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“嶺南疍民與海上絲綢之路研究（960—1911）”（編號GD18XLS03）的成果。

### 註釋：

- [宋]范成大撰，孔凡禮點校：《范成大筆記六種》，北京：中華書局，2002年，第160頁。
- [清]王文誥輯註：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1982年，第2773頁。
- 見[宋]司馬光編著，胡三省音註：《資治通鑑》卷133，北京：中華書局，1956年，第4183頁。
- [宋]戴侗撰，黨懷興、劉斌點校：《六書故》第二十，動物四，北京：中華書局，2012年，第454頁。
- [宋]薛季宣撰，張良權點校：《薛季宣集》，上海：上海社會科學院出版社，2003年，第75頁。
- [清]舒懋官修，王崇熙纂：《新安縣志》卷22，藝文志一，嘉慶二十四年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2007年，第446頁。
- 《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。
- [清]屈大均：《廣東新語》卷7，人語，北京：中華書局，1985年，第232頁。
- [宋]范成大撰，孔凡禮點校：《范成大筆記六種》，北京：中華書局，2002年，第134-135頁。
- [明]戴璟：《廣東通志初稿》卷18，風俗，廣東省地方志辦公室騰印本，2003年，第339頁。
- [清]屈大均：《廣東新語》卷7，人語，北京：中華書局，1985年，第232頁。
- [清]陳夢雷編纂：《古今圖書集成》（第16冊）卷1308，方輿匯編職方典，廣州府部匯考十，風俗，北京：中華書局；成都：巴蜀書社，1985年，第19622頁。
- 黃培堃、岑錫祥：《廣東鄉土地理教科書》，粵東編譯公司光緒三十四年再版，第19課《廣東人之種族》。轉引自程美寶：《地域文化與國家認同——晚清以來“廣東文化”觀的形成》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年，第78頁。
- [宋]樂史撰，王文楚等點校：《太平寰宇記》卷157，嶺南道一，北京：中華書局，2007年，第3021頁。
- [宋]范成大撰，孔凡禮點校：《范成大筆記六種》，北京：中華書局，2002年，第160頁。
- [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115頁。
- [明]戴璟：《廣東通志初稿》卷18，風俗，廣東省地方志辦公室騰印本，2003年，第337頁。
- [宋]范成大撰，孔凡禮點校：《范成大筆記六種》，北京：中華書局，2002年，第160頁。
- [宋]司馬光編著，胡三省音註：《資治通鑑》卷133，北京：中華書局，1956年，第4183頁。
- [清]屈大均：《廣東新語》卷18，舟語，北京：中華書局，1985年，第486頁。
- [明]戴璟：《廣東通志初稿》卷18，風俗，廣東省地方志辦公室騰印本，2003年，第339頁。
- [東漢]班固等：《白虎通》卷四上，嫁娶，上海：商務印書館，1936年，第262頁。
- [清]屈大均：《廣東新語》卷18，舟語，北京：中華書局，1985年，第485頁。
- [清]郭汝誠修，馮奉初等纂：《順德縣志》卷6，經政略一，咸豐六年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2007年，第127頁。
- [明]蘇元起修，韓日纘纂《博羅縣志》卷7，雜紀，崇禎四年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2009年，第351頁。
- [清]檀萃：《說蠻》，叢書集成續編第57冊（史部），上海：上海書店，1994年，第441頁。[清]吳震方：《嶺南雜記》卷上，北京：中華書局，1985年，第28頁。
- 《永樂大典》卷11907，十八養，廣字，廣州府三，載《廣東歷代方志集成·廣州府部（48）》，廣州：嶺南美術出版社，2007年，第48頁。
- [明]戴璟：《廣東通志初稿》卷18，風俗，廣東省地方志辦公室騰印本，2003年，第339頁。
- [清]屈大均：《廣東新語》卷18，舟語，北京：中華書局，1985年，第486頁。
- [明]黃佐：《廣東通志》卷68，嘉靖刻本，廣州：嶺南美術出版社，2006年，第1819頁。
- [明]李玘修，劉梧纂：《惠州府志》卷12，外志，嘉靖二十一年藍印本，廣州：嶺南美術出版社，2009年，第250頁。
- [明]姚良弼修，楊載鳴纂：《惠州府志》卷14，外志，嘉靖三十五年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2009年，第511頁。
- [明]鄭一麟修，葉春及纂：《肇慶府志》卷21，外志，萬曆十六年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2009年，第407頁。
- [清]魯傑修，羅守昌纂：《高明縣志》編15，外志，康熙八年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2009年，第170-171頁。

35. [明]李玘修，劉梧纂：《惠州府志》卷12，外志，嘉靖二十一年藍印本，廣州：嶺南美術出版社，2009年，第250頁。
36. [明]朱光熙修，龐景忠等纂：《南海縣志》卷6，食貨志，崇禎十五年抄本，廣州：嶺南美術出版社，2007年，第286頁。
37. [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136頁。
38. [明]于慎行：《谷山筆塵》卷18，夷考。北京：中華書局，1984年，第216頁。
39. [明]王臨亨：《粵劍編》卷2，志土風，中國野史集成·續編編委會等編：《中國野史集成續編》（19），成都：巴蜀書社，2000年，第805頁。
40. [清]屈大均：《廣東新語》卷7，人語，北京：中華書局，1985年，第250頁。
41. [清]屈大均：《廣東新語》卷18，舟語，北京：中華書局，1985年，第486頁。
42. [清]李福泰修，史澄等纂：《番禺縣志》卷6，輿地略四，同治十年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2007年，第48頁。
43. [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59頁。
44. [明]俞琳編撰，馬鏞等校譯《經世奇謀》，鄭州：中州古籍出版社，1999年，第348頁。
45. [清]蒲松齡：《聊齋志異》，北京：華夏出版社，2008年，第676頁。
46. 參見[清]藍鼎元著，劉鵬雲、陳方明譯：《鹿洲公案》，北京：群眾出版社，1985年，第176-186頁。
47. [清]林則徐：《追奪張保繼室石氏誥封摺》，載林則徐全集編輯委員會編：《林則徐全集》（第3冊），福州：海峽文藝出版社，2002年，第384頁。
48. [明]李玘修，劉梧纂《惠州府志》卷12，外志，嘉靖二十一年藍印本，廣州：嶺南美術出版社，2009年，第250頁。
49. [明]姚良弼修，楊載鳴纂：《惠州府志》卷14，外志，嘉靖三十五年刻本，廣州：嶺南美術出版社，2009年，第518頁。
50. [明]謝肇淛：《五雜俎》卷8，北京：中華書局，1959年，第225-226頁。
51. [清]趙翼撰，李解民點校：《檐曝雜記》卷4，廣東蠶船，北京：中華書局，1982年，第62頁。
52. [清]趙翼撰，李解民點校：《檐曝雜記》卷4，廣東蠶船，北京：中華書局，1982年，第62-63頁。
53. [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183頁。
54. [清]俞蛟：《夢廠雜著》卷10，潮嘉風月·麗品，上海：上海古籍出版社，1988年，第188-189頁。
55. [清]俞蛟：《夢廠雜著》卷10，潮嘉風月·軼事，上海：上海古籍出版社，1988年，第204頁。
56. [清]俞蛟：《夢廠雜著》卷10，潮嘉風月·軼事，上海：上海古籍出版社，1988年，第204頁。
57. [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183頁。
58. [清]徐珂：《清稗類鈔》（第11冊），北京：中華書局，1986年，第5180、5179頁。
59. [清]徐珂：《清稗類鈔》（第11冊），北京：中華書局，1986年，第5170頁。
60. 胡樸安：《中華全國風俗志》下篇，石家莊：河北人民出版社，1986年，第376頁。
61. [清]袁枚：《隨園詩話》卷16，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1998年，第158頁。
62. [清]曾七如著，南山點校：《小豆棚》卷8，武漢：荊楚書社，1989年，第158頁。
63. [清]曾七如著，南山點校：《小豆棚》卷8，武漢：荊楚書社，1989年，第156頁。
64. [清]曾七如著，南山點校：《小豆棚》卷8，武漢：荊楚書社，1989年，第158頁。
65. 孫忠銓，潘超，鍾山編：《廣東竹枝詞》，廣州：廣東高等教育出版社，2010年，第431頁。
66. 見吳誠根：《王植三：靠地船棹歌》，象山同鄉網，<http://xiangshanren.com/bbs/thread-34860-1-1.html>。
67. 陳序經：《蛋民的研究》，上海：商務印書館，1946年，第124頁。
68. 李保民等主編：《明清娛情小品攷珍》，上海：學林出版社，1999年，第889頁。
69. 陳序經：《蛋民的研究》，上海：商務印書館，1946年，第124頁。
70. [清]趙翼撰，李解民點校：《檐曝雜記》卷4，廣東蠶船，北京：中華書局，1982年，第62頁。
71. 見《中華野史》編委會編：《中華野史》卷10，西安：三秦出版社，2000年，第8891頁。
72. 陳序經：《蛋民的研究》，上海：商務印書館，1946年，第125頁。
73. 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45頁。
74. [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183頁。
75. 吳高梓：《福州蠶民調查》，《社會學界》1930年第4卷，第153頁。
76. 吳高梓：《福州蠶民調查》，《社會學界》1930年第4卷，第153頁。
77. 嶺南社會研究所：《沙南蛋民調查》，《嶺南學報》第3卷第1期，1934年，第9頁。

## 澳門三盞燈東南亞華僑聚落探研

劉漫娜\*

**摘要** 二十世紀六七十年代，東南亞大規模的排華事件導致大量南洋華僑遷徙至澳門，從此在澳門落地生根。大多數華僑迫於生計選擇在市區外落腳，其中以三盞燈為主，這裡成為了東南亞華僑聚集地，自然地形成極具特色的聚落式文化地景。東南亞華僑引入了家鄉的美食和文化風俗，讓三盞燈成為了澳門的一處特色風情，同時亦是澳門多元文化共存的又一佐證。

**關鍵詞** 澳門；三盞燈；華僑聚落

### 一、三盞燈概況

澳門三盞燈南北聯通飛能便度街，是位於聖安東尼堂區最為繁華的生活區之一。三盞燈全名嘉路米耶圓形地，是以澳門第105任總督José Carlos da Maia之名命名。只是多年後斯人已死，而圓形地正中燈柱的三盞明燈慢慢成為了該圓形地的標誌，因而嘉路米耶圓形地漸漸被人忘，取而代之流行的是三盞燈這個形象的俗稱。爾後至1999年，澳門特區政府對三盞燈圓形地進行翻新維修，在圓形地的中心燈柱上方多加了一盞燈（圖1）。自此，三盞燈的實物已然不再，但三盞燈的叫法仍舊口耳相傳被沿襲了下來。六七十年代的澳門，賣藝擺攤極為盛行，小販及賣藝人士會到人流密集的区域擺檔。三盞燈便是其中一個擺檔的熱門地點，亦可看到形式多樣的賣藝表演，說書、賣武、耍猴和魔術等等，人氣興盛，車水馬龍。昔日的三盞燈由賣藝擺攤變成了如今東南亞華僑的集聚之地。在時代的變遷中，是甚麼原因導致三盞燈現今演變成爲東南亞華僑居地，這一個文化地景的形成過程是值得去探索的。

### 二、東南亞華僑聚落的形成原因

二十世紀六十至七十年代以越南、印尼爲代表，在東南亞發生的大規模嚴重排華事件是

大量東南亞華僑遷徙至澳門的重要原因之一。以越南爲例，從1885年開始，法國殖民越南後，急需大量的勞動力開採越南的資源。中國人口眾多，爲了吸引中國居民到越南提供勞動力，法國方面宣佈了包括免除稅務在內的眾多優待措施。此外，該年份正值中國鴉片戰爭結束之時，大量中國人民顛沛流離，居無定所。這兩個因素是接下來的數十年間，移居越南的華人數量出現驚人增長的重要原因。據統計，自十九世紀中葉後，移居越南的華人迅速增加。依《華僑之研究》轉載法屬越南年鑑統計資料，1889年僅有56,528人，1906年有12萬人，1934年則有32萬6千人。<sup>1</sup>至二次大戰後，依陳烈甫引用之資料，法國殖民政府於1948年公佈的華僑數目約七十萬（南越有63萬，其餘在北越），中國僑委會公佈的數字是100萬。<sup>2</sup>經濟上，華僑數量急劇增長導致華僑在越南經濟、國計民生上佔有了重要的一席之地，這讓越南當局日漸警惕。國際關係上，由於七十至八十年代，中蘇一度交惡，越南政府走上了親蘇反華路線。眾多的原因導致了七十年代末越南的反華浪潮。

再觀印尼，反華高潮的導火索莫過於九三〇事件。印尼武裝部隊首領於1965年9月30日晚通過政變上台後，由於印尼的經濟岌岌可危，國內的民生問題嚴峻。爲了維護統治，以蘇哈托爲首的右翼政府把印尼國內的社會問題、經濟問題歸咎於在印尼落葉生根的華人身

\*劉漫娜，澳門大學澳門研究哲學碩士。



圖 1

上。華人意欲政變，佔用了社會資源，搶奪了原居民生存空間與就業機會等論調一時間甚囂塵上。右翼政府的煽動直接導致了蘇哈托政變後反華排華大浪潮的產生。

按照聯合國難民事務處估計，越南在七十年代排華浪潮中，僅 1979 年掠奪華僑難民的財產就可達三十億美元。從 1975 年到 1984 年間，越南政府共驅趕了超過一百五十萬越南華僑出境。<sup>3</sup> 印尼六十年代反華行動死傷人數已難以考究，但現在學界中，普遍認為此次慘案造成 50 萬人遇難。

類似的反華行動在東南亞各國均有發生，包括馬來西亞的五一三事件、印尼的紅溪慘案、1975 年柬埔寨在紅色高棉執政時期對華人的迫害等等。例子不勝枚舉，皆反映出上世紀六十

年代以後，甚至時至今日華人在東南亞的生活處於被當地居民排斥的境地，不容樂觀。在遭受難以置信的迫害、掠奪、侮辱甚至屠殺後，已經在東南亞生根發芽的華僑連基本生存權都得不到保障的情況下，不得不放棄在異國他鄉創造的事業以及組建的家庭，再次遠渡重洋尋求安身立命之所。而在七十年代，中國正處於文化大革命及大饑荒之後，國內人民的生存狀況堪憂。而當時的澳門北接中國大陸南臨太平洋的絕佳的地理位置，成為了相當一部分華僑難民重新開始生活的新選擇。但由於不少華僑在東南亞時已遭政府掠奪財產，而離開時又受到資金限制，加上澳葡政府需要收取兩千至一萬三千澳門元的移民費，令大多華僑無力在市區（主要指內港一帶）置房居住，因而選擇三盞燈、新橋這些市區外圍的衛星區域落腳。<sup>4</sup>

## 南國人文

### 三、三盞燈聚落文化地景的特徵

在聯合國教科文組織（UNESCO）的定義中，文化地景是：“一種文化資產，它們呈現了自然與人類結合的成果……它們闡明了人類社會與居地如何受到自然環境的限制與 / 或機會以及社會、經濟與文化力量相繼而來之影響，無論這些影響外在或內在的（Operational guidelines for the implementation of the world heritage convention）。”東南亞僑歸移入澳門，並在三盞燈落腳，形成一個集體群居，自然地引入家鄉美食和文化，在新的聚居地形成具有特色的南洋風味和特色。

#### （一）美食文化：歸僑菜

2017 年底，澳門被聯合國教科文組織評為“美食之都”，美食已成為澳門旅遊文化特色之一。澳門的美食文化源遠流長，其優點在於多元化，包括葡國菜、粵菜、內地各菜系、日韓料理以及東南亞飲食。

歸僑為澳門的飲食文化帶來了一定影響，在澳門有兩個充滿東南亞風情的地區，一是亞卑寮奴你士街（Rua de Abreu Nunes），又稱荷蘭園二馬路，有不少泰國人經營的商店，故有“小泰國”之稱；二是原名為嘉路米耶圓形地的三盞燈，它被稱為“澳門東南亞美食集中地”。二十世紀六七十年代，東南亞華僑移居澳門後，在居住地經營起餐廳，由此東南亞各國的南洋飲食匯聚在了三盞燈。

二十世紀下半葉的多次緬甸和印尼排華事件，令這些躲避禍亂的東南亞華僑一部分來到了澳門，並在三盞燈區域聚居。這一部分的東南亞歸僑以緬僑居多。他們找到了容身之所後，為了生計開始投入到各行各業之中，更有不少的人開始從事飲食業，在三盞燈這個區域開設大量餐廳，給當地居民提供充滿東南亞風情的美食，他們的到來也帶來了大量的美食文化。食物的類型繁多，皆是具有南洋風味的菜系，如椰汁雞面、魚湯粉、緬甸撈麵、喇沙、肉骨



圖 2

茶、咖喱飯等。緬甸菜是三盞燈這一區域的一大特色菜系，其中魚湯粉（圖 2）最受大眾喜愛，傳統的魚湯粉會配上豆餅（馬豆餅）或油條一起進食，許多麵家都保留着這個傳統。

緬甸人選擇來澳門的其中一個原因是當時澳門正發展勞動密集型加工製造業，這批歸僑正好提供勞動力，如寶源望遠廠中近六百名工人中便有九成半以上是緬甸華僑。就業人口有穩定收入，也造就了一群很重要的消費群。一天三餐的家鄉菜當然十分重要。<sup>5</sup>

#### （二）節慶活動：潑水節

一個地區的新移民把他們的風俗帶到他們的新聚居地是普遍之事，潑水節是東南亞地區最盛大的傳統節日之一，人們互潑清水，寓意洗去過去一年的不順心。隨着大批東南亞華僑

的遷入，緬甸、泰國、老撾、柬埔寨等東南亞國家流行的潑水節習俗也由此引入澳門。由澳門特別行政區政府旅遊局及澳門緬華互助會主辦的緬甸新年傳統的潑水節活動，都會於每年4月舉行。在節慶的舉辦期間也特設“緬甸及東南亞美食文化街”。

緬華潑水節的活動目的，是向世人展示澳門是包容多元文化的獨特都市。憑藉潑水節活動，在東南亞、中國的僑務部門和澳門之間架起橋樑，提供平台，促進官民交往和中緬文化交流，配合推動“促進旅遊業和經濟發展”的施政方針。<sup>6</sup>澳門緬甸華僑潑水節已經形成了一項具有澳門特色的旅遊節目，亦為三盞燈帶來了別樣的風采。

#### 四、結語

綜上所述，由於二十世紀六七十年代東南亞發生的大規模嚴重排華事件，華人在東南亞遭受迫害、掠奪、侮辱甚至屠殺，在如此嚴重的反華事件下，驅使大批的當地華僑撤離東南亞，往別處安身。而澳門因為當時社會環境的相對穩定，移民法律較寬鬆的原因，成為移民地之一。由於不少華僑在東南亞已遭到政府掠奪財產，在離開時又受到資金的限制，加上移入澳門的移民費，令大多華僑無力在市區置房居住，因此選擇三盞燈、新橋這些市區外圍的衛星區域落腳。移民到澳門的華僑團結一致，成立許多互助會，最終形成了一個以三盞燈為

核心的華僑社區，同時也形成具有特色的文化地景。這批東南亞華僑來澳定居以後，開設了眾多南洋風味的餐廳營生，為澳門帶來了各式各樣的東南亞美食，其中歸國華僑緬甸華僑的人數居多，因此緬甸的美食在三盞燈區域最為興盛。東南亞國家僑民遷入澳門，潑水節的習俗亦進入澳門。澳門緬華互助會自1995年起，於每年4月期間都會舉辦緬甸新年傳統的潑水節活動，讓這一區域更具東南亞的民族風情。澳門匯聚多國文化，而三盞燈社區因為居住了不少東南亞華僑，充滿了多元特色文化。將三盞燈這一區域的特色深入發揚，加強宣傳該區旅遊，響應政府將澳門打造成世界休閒城市的方向，讓三盞燈日後的繁榮發展適應當代的社會需求，或許是值得進一步探討的問題。

#### 註釋：

1. 楊建成編：《華僑之研究》，台北：中華學術院南洋研究所，1984年。
2. 陳烈甫：《東南亞的華僑，華人与華裔》（修一版），台北：正中書局，1983年，第327頁。
3. 《中國經營報》2014年6月21日。
4. 《匯澳傳媒》2017年5月11日。
5. 何偉傑：《澳門：賭城以外的文化內涵》，香港：香港城市大學出版社，2011年，第196頁。
6. 林清風：《緬甸歸僑與澳門緬華潑水節——澳門節慶文化活動探討及建議》，2006年，《社會縱橫》總第3期。



## 明末清初進入江南地區的耶穌會士（下）

### ——“適應策略”在江南地區的實踐與認同

趙殿紅\* 趙龍\*\*

**摘要** 在明末清初進入江南地區的耶穌會士的推動之下，該地區成為中國天主教傳播的沃土和中西文化交流的廣闊舞台。耶穌會士充分實踐利瑪竇確定的中國傳教“適應策略”，一是深入學習和研究儒學經典，適應中國文化環境；二是充分理解中國傳統禮儀，適應傳統習俗氛圍；三是實行“科學傳教”，以歐洲最新的科學知識和科學器物吸引中國士紳；四是與當地官員士紳保持密切而良好的關係，建立了由傳教士、奉教士紳、傳道員、聖會組織等組成的細密的傳教網絡。耶穌會士百餘年間在江南地區的傳教實踐，可以視為觀察和分析天主教在中國傳教歷史細節的田野樣本。

**關鍵詞** 明末清初；江南；耶穌會士；適應策略

總體說來，明末清初來華的耶穌會士，都是受過高等教育，掌握多種技能，具有較高科學文化知識水平的飽學之士。特別是早期來華的意大利、葡萄牙、法國的耶穌會士，更是天主教傳播隊伍中的精英人才。據作者統計，明末清初進入江南地區的歐洲耶穌會士一百餘人，多數都出身貴族之家，擁有良好的歐洲教育背景。<sup>1</sup>如郭居靜在來華之前，曾經攻讀文學一年、哲學三年、神學二年，在果阿學院擔任過院長，來華後又在澳門學習漢語。他不僅是一位神哲學家，而且擅長音樂，還是一位語言學家。<sup>2</sup>主持南京教務多年的葡萄牙耶穌會士羅如望，在歐洲完成其初學期，在果阿攻讀哲學三年，後在澳門聖保祿學院專修神學四年。<sup>3</sup>葡萄牙耶穌會士費奇規，早年在葡萄牙完成初學期後又攻讀修辭學一年，哲學三年，還在印度執教四年，最後在澳門完成神學學習。<sup>4</sup>意大利耶穌會士王豐肅在歐洲完成了全部學業，還執教人文學、修辭學五年，教授哲學三年，到南

京後又專心學習漢語四年，達到了很高的語言造詣。<sup>5</sup>比利時耶穌會士金尼閣來華之前完成了初學院的學習，在法國的里爾攻讀修辭學及哲學，在比利時根特進修語言學和科學，包括地理、天文、數學、醫學等，1594年還獲得藝術碩士學位。<sup>6</sup>潘國光對江南地區傳教事業貢獻至偉，《辯學》稱他：“崇禎十年丁丑至，駐上海。先生之學廣博，多才藝，勇力絕人。人有求教，隨問隨答，不凝不滯，如黃鐘大呂，大叩大聲，小擊小音，無不中節而得其理。”<sup>7</sup>衛匡國畢業於羅馬大學，後又跟隨著名的博物學家、《中國圖說》的編者基歇爾學習數學多年，還是一位專業的製圖專家。<sup>8</sup>其他耶穌會士如劉迪我、柏應理、魯日滿、畢嘉、殷鐸澤等，都是在歐洲受過深厚教育的專業人才。<sup>9</sup>

耶穌會士入華後還要學習中國語言，包括官話和傳教目的地的方言。進入江南地區的傳教士則要學習南京官話、吳方言、浙方言等。耶穌會士普遍貫徹天主教傳教的“適應策略”，獲得了當地官員和士紳的廣泛認同。“適應策略”早期由范禮安（Alessandro Valignano）倡導，經由羅明堅、利瑪竇及其後繼者創造性地發展和實施，靈活運用於中國傳教工作。鍾

\*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。

\*\*趙龍，澳門科技大學社會和文化研究所博士研究生。

鳴旦將早期耶穌會的傳教策略歸納為四個方面，一是對中國文化的適應政策；二是“自上而下”的傳教網路；三是以歐洲科學技術吸引有學問的中國人，使他們相信歐洲文明的先進，間接達到傳教目的；四是對中國人的社會習俗採取寬容的態度。<sup>10</sup>耶穌會士在明末清初的江南地區將上述策略發揮得淋漓盡致，在此大體按照鍾鳴旦提出的四個層面，從適應中國文化環境、尊重中國傳統禮儀、“科學傳教”的成功實踐、在“關係”視野下建立傳教網路等方面加以評述。

### 一、學習和研究儒學經典，適應中國文化環境

漢代以來“獨尊儒術”，中國歷代王朝均以儒學立國，千百年間形成了以儒學為核心的中國文化傳統，這一點羅明堅、利瑪竇入華以後即有深刻的認識。因此，翻譯儒學經典、研究中國文化，成為第一代入華耶穌會士適應中國的主要對策。他們以“西儒”形象示人，與中國官員、士紳和文人廣泛交往，切磋學問，以獲取身份上的認同。明末清初江南地區的耶穌會士，皆以上述面貌出現於城市和鄉村。1628年嘉定會議後，視察員班安德再次決定，有必要與中國地方官員們進行互訪和拜會，正式批准教士們三十年來沿用的穿戴儒服之舉。<sup>11</sup>

為了與中國官紳和文人對話，耶穌會士們把研究中國經典當成必修課。南京教案時期，明朝政府清查了南京教堂收藏的《四書直解》《易經本義》《楊氏易傳》《詩經集註》《書經集註》《春秋左傳》《禮記集註》《南華經》《道德經》《三國志通俗演義》《資治通鑑》《西漢演義》《三教匯編》《江寧縣志》等12套339本中國書籍。<sup>12</sup>這說明，耶穌會士進入江南地區之初，即大量收求中國儒家經典和史書，供到南京學習的傳教士研讀。江南地區的各住院一直保持着這種傳統，所以在當地傳教的耶穌會士對中國經典都較為熟悉，有的還深有研究。明松江府推官李瑞和稱讚潘國光“道風高峙”：

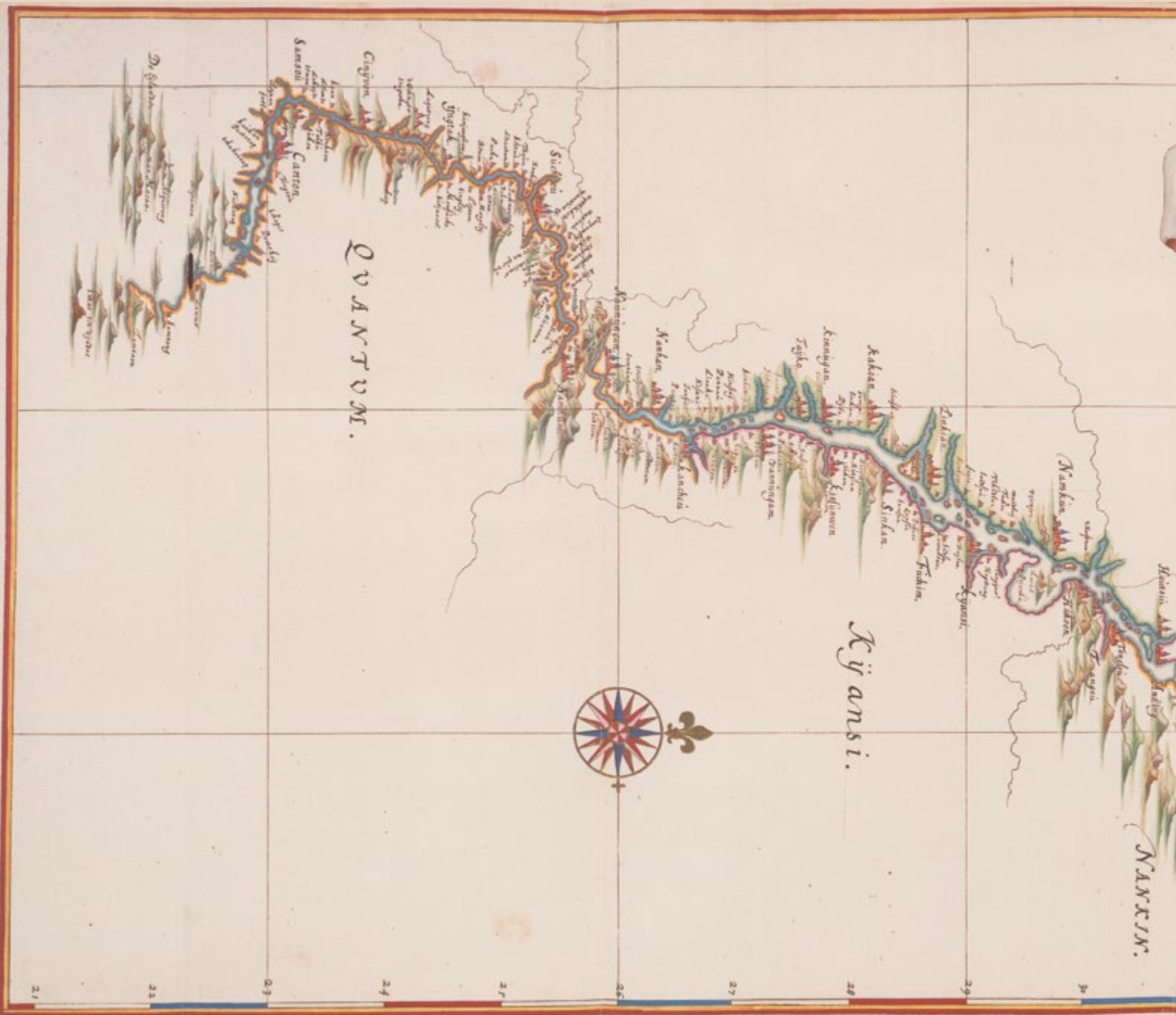
余奉簡命，來李是邦，於時有潘先生國光者，道風高峙，披面無絲。適余至滬城，先生不鄙余而過存之。虬髯深目，炯炯有光。余叩以天主立教之意云何，則抗聲而談曰：“儒家不曰畏天命乎？無主何由命？不曰敬天勤民乎？公有勤民之職者，自源及流，非敬天何以勤民？”余悚然異其言。知始西學與吾儒本天之義為一揆也。<sup>13</sup>

潘國光以儒家“畏天命”來反喻人要敬天、敬天主，說明他對儒家經典了然於胸。在上海傳教多年的劉迪我是一位精通中國語言和文學的漢學家，曾經面對三百多位文人學士，用中國經典中的理論證明天主實有，闡明天主的屬性，聽眾中竟無人可與之爭辯者。<sup>14</sup>

耶穌會士又特別重視中國經典的翻譯工作，稍解漢語，便着手翻譯。從羅明堅翻譯“大學之道”開始，耶穌會士一直不間斷地翻譯儒學經籍。被他們翻譯最多並有多種版本在歐洲出現的，即是“四書”。1662—1711年間，就有五種“四書”西文譯本在歐洲出版。<sup>15</sup>

傳教士在廣州被扣押之前，他們的翻譯工作主要是個人的、零散的行為，忙碌的傳教工作使他們無法集中到一起商討和協作，最多只能進行小範圍的討論。當然，這種個人的翻譯行為也是在前人基礎上的繼續，孟德衛也持這樣的觀點。<sup>16</sup>1662年，郭納爵用拉丁文完整地譯出《大學》，在江西建昌刻印，書名為《中國的智慧》（*Sapientia Sinica*）。<sup>17</sup>費賴之稱：“《大學》譯本，刻於建昌，劉迪我神甫核准刊行，殷鐸澤所題年月為一六六二年四月十三日。”<sup>18</sup>楊光先教案發生後，全國各修會的二十多位傳教士被扣押在廣州，禍福相倚，意外地為他們提供了一次集體合作的機會。更加難得的是，他們有了充裕的時間討論和寫作。在翻譯方面，耶穌會士在這段時期有兩次大型協作：一是以殷鐸澤為主的《中庸》（*Sinarum Scientia Politico-Moralis*）的翻譯和刻印；二是由柏應理主要負責的《中國哲學家孔子》

傳教佈道



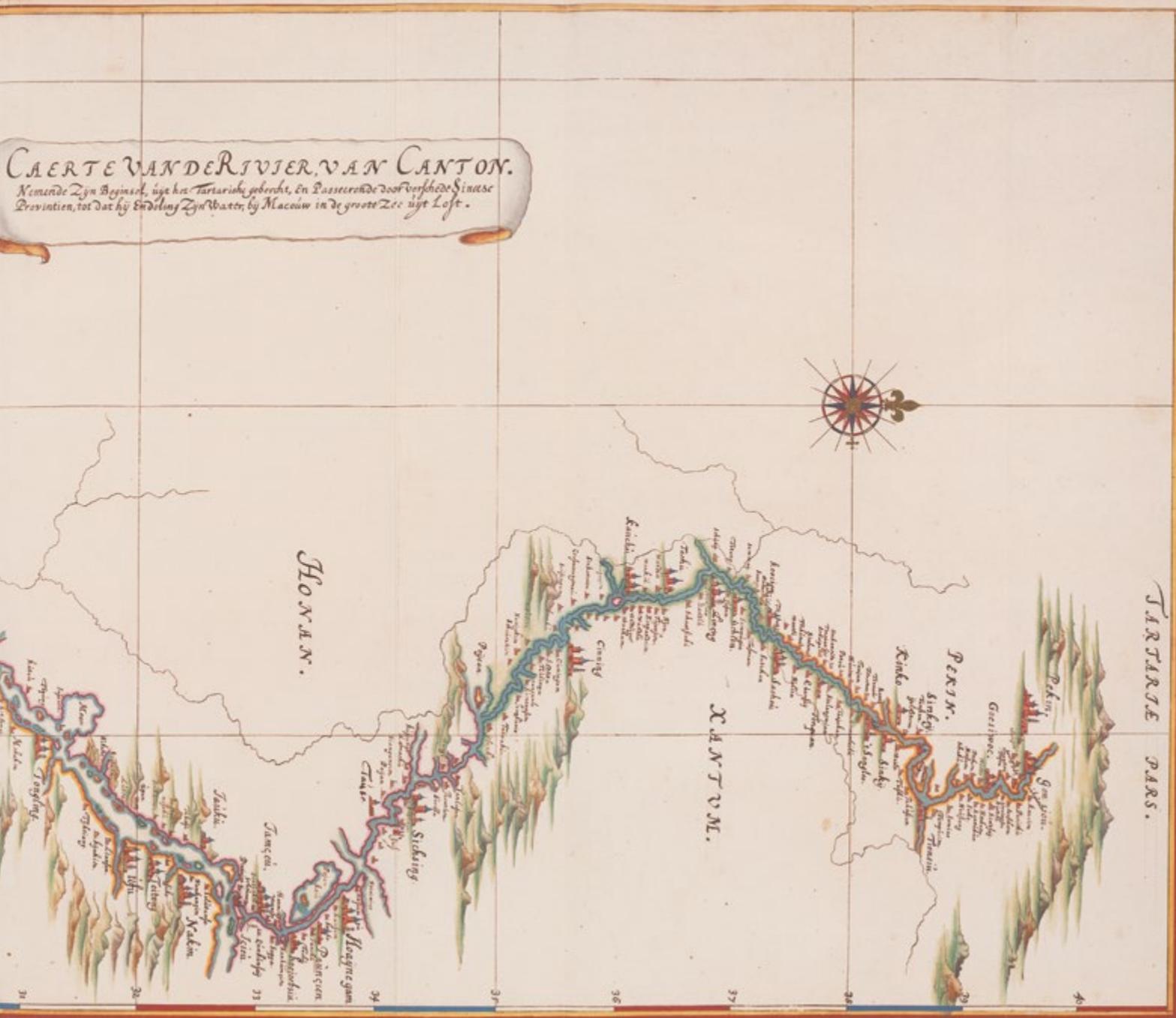


圖1. 從廣州到北京內河航線圖（約繪於1668年）。原題名：“Caerte van de Rivier, van Canton...”，作者：芬彭士（Johannes Vingboons，約1616—1670年），選自《布勞一范·德·漢姆》地圖集。原件藏於奧地利國家圖書館，澳門科技大學圖書館複製提供。該圖描繪了荷蘭東印度公司1655—1657年間來華貿易使團的路線。由於當時荷蘭與葡萄牙的敵對關係，荷蘭使團繞過澳門直接進入廣州城。在得到北京的允許後，他們從廣州乘船沿北江一路北上，在南雄翻越了約七十華里的山路後進入贛江，沿贛江經鄱陽湖進入長江，經過江西、江南兩省，從揚州轉入京杭大運河到達北京。從明末到鴉片戰爭以前，西方來華使團及傳教士基本都是以澳門為起點，沿着這條內河航線前往北京或深入中國內地。因此，這個路線圖是十六至十九世紀最為重要的中西貿易之路和中西文化交流之路。

## 傳教佈道

(*Confucius Sinarum Philosophus*) 的翻譯。

殷鐸澤在一系列翻譯工作中不遺餘力，起到關鍵作用，他不僅自己從事翻譯，還負責翻譯的組織、聯絡和編纂工作，上述郭納爵所譯《大學》便是由他編輯而成。1667年，殷鐸澤在廣州出版了《中庸》的部分拉丁文譯本，即漢語和拉丁文對照的 *Sinarum Scientia Politico-Moralis*；1669年又在果阿刻印了譯本的其餘部分。而具體的刻印工作，由中國修士萬其淵承擔。譯本的前言顯示有17人參加了翻譯工作，分別承擔不同的任務。其中主要譯者是殷鐸澤；審查批准者則是郭納爵、劉迪我、利瑪弟和成際理四人；檢查校訂者是何大化、聶伯多、潘國光、李方西、洪度貞、聶仲遷、穆迪我、畢嘉、張瑪諾、柏應理、魯日滿、恩理格12人。<sup>19</sup>費賴之稱：“上題本書並經前任副區長郭納爵、劉迪我、利瑪弟三人核准，同會十二神甫檢閱訖。”<sup>20</sup>

柏應理負責組織翻譯的《中國哲學家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus*)，中文題名為《西文四書直解》，1687年在巴黎出版。全書共分五篇：(一)題獻路易十四世詞；(二)緒說；(三)孔子傳，疑出於殷鐸澤神父之手；(四)《大學》《中庸》《論語》譯文；(五)柏應理撰年表數篇(1686年及1687年刻有年表單行本)：第一表始紀元前2952年迄紀元初；第二表始紀元元年迄1683年；第三表三皇世系表，載2457年間黃帝以下86帝王世系。<sup>21</sup>書中最主要的部分是《大學》《中庸》《論語》的拉丁譯文。書的前言列舉了四位耶穌會士譯者：殷鐸澤、恩理格、魯日滿、柏應理。參加者還有另外13位耶穌會士：郭納爵、劉迪我、利瑪弟、成際理、何大化、聶伯多、潘國光、李方西、洪度貞、聶仲遷、穆迪我、畢嘉、張瑪諾。其中，檢查這些翻譯的準確和規範與否，由潘國光、劉迪我、聶仲遷、聶伯多、成際理和李方西等人分別負責。<sup>22</sup>我們認為，具體到每位傳教士在翻譯中參與的工作，應該並不局限於某一個程序中。由此，扣押在廣州的耶穌

會士除了汪儒望、穆格我、陸安德、瞿篤德以外，其餘的人尤其是來自江南的耶穌會士，都參加了這兩項重大的翻譯工程。

明清之際的傳教士尤其是耶穌會士，是最早的一批漢學家。他們研究中國學術，最初是為新來的傳教士編譯學習中文的教科書，這種編譯工作漸漸由零散而成系統，由個人翻譯而走向相互協作；其次是在儒學經典中為利瑪竇的“適應策略”尋找依據，竭力證明儒學與天主教教義的同一性。他們從事的大量翻譯工作，向當時的歐洲系統介紹中國傳統文化，是“東學西傳”的重要篇章。

## 二、了解中國傳統禮儀，適應傳統習俗氛圍

在“中國禮儀之爭”以前，對於中國傳統禮儀問題，不僅方濟各會、多明我會等其他修會對耶穌會“適應策略”持反對意見，即使是在耶穌會內部，在傳教方法和中國禮儀等問題上也是爭論不休。利瑪竇在生前制定的傳教策略中，允許皈依天主教的教徒繼續祭祀孔子和他們的祖先，並認為祭祖並非迷信，而是對先人的懷念，而祭孔只是對先聖先師表達感恩之情。<sup>23</sup>1603年12月，利瑪竇經過了20年的觀察和研究之後，做出了具有歷史性意義的對中國禮儀的決定，基本觀點是：一、尊重中國傳統的尊孔禮儀；二、認為中國人祭祀祖宗的儀式不算迷信，因為這些儀式不具有明顯的迷信色彩。這一決議得到巡視員范禮安的贊同，從而成為耶穌會士在中國工作的一個指導性原則。<sup>24</sup>利瑪竇去世以後，繼任者龍華民對這一策略表示質疑，會內持有三種不同意見：有些人認為中國禮儀可能是迷信；有些人認為它們當然不是迷信；另一些人認為它們當然是迷信。<sup>25</sup>1628年嘉定會議雖然廢除了利瑪竇的“上帝”之譯名，但會議決定“皈依的中國教徒可以祭孔祭祖”。<sup>26</sup>參加嘉定會議的耶穌會士共11人，其中有九人當時都是在江南地區城鄉傳教的一線傳教士。因此這些耶穌會士一直遵循着這一路線，對中國教徒的祭孔祭祖禮儀採取寬容的態度，成為耶穌會對中國禮儀“適應策略”的重要支持力量。



圖2. 鐸羅畫像（約繪於1710—1729年）。原題名：“Carolus Thomas Maillard de Tournon Taurinensis, Patriarcha Antiochenus, Visitator Generalis Apostolicus in Sinarum, et alijs Indiarum Orientalium Regnis……”，作者佚名。原件藏於梵蒂岡圖書館，澳門科技大學圖書館複製提供。此幅版畫選自《羅馬紅衣主教畫像名錄》。鐸羅1668年12月21日出生於意大利都靈，1695年6月晉鐸。1702年，他被教宗任命為特使派往中國和東印度，試圖解決中國禮儀之爭。1705年4月2日抵達澳門，年底到達北京。抵京伊始，受到康熙皇帝的熱情接待。但當皇帝意識到羅馬教廷的真實意圖是禁止中國祭祖祭孔後，遂頒佈領票傳教制度。1707年1月25日，鐸羅命令中國教徒禁行中國禮儀，否則革除教籍。鐸羅與康熙皇帝的談判以失敗告終，被驅逐至澳門。1707年8月1日被教宗克萊孟十一世任命為紅衣主教，1710年6月8日在澳門去世。

## 傳教佈道

反對中國教徒實行中國禮儀的多明我會士黎玉范（Juan Bautista Morales）和方濟各會士利安當（Antonio Caballero）等人對耶穌會士的傳教路線極不認同，對此發出挑戰，黎玉范還親自到羅馬指控耶穌會士的傳教方法。<sup>27</sup> 對此，耶穌會中國傳教團並沒有妥協，於1654年派在杭州傳教的衛匡國前往歐洲，為中國禮儀辯護，並帶去耶穌會士的四條申辯意見，稱中國人的祭祀活動只是一種社會性的禮節，而不是宗教性的迷信。1656年，教宗亞歷山大七世根據這些辯護，做出有利於耶穌會的決定，同意中國信徒行傳統的祭祀之禮。<sup>28</sup> 西班牙多明我會士閔明我（Domingo Fernández Navarrete）曾激烈批評劉迪我和畢方濟，控訴他們竟然允許受洗的教徒納妾。<sup>29</sup> 天主教主張一夫一妻，嚴格禁止一夫多妻。但是對於在受洗前已經納妾的教徒，耶穌會士有時候的確是睜一隻眼閉一隻眼。這種過份寬容的態度，雖然可以視之為對中國禮儀風俗的適應，但招致其他修會嚴厲的批評，他們也是無可辯駁。

明末清初，雖然也有多明我會和方濟各會傳教士涉足江南傳教事務，但基本上是耶穌會一統天下。所以在傳教過程中，基本上沒有爆發過有關尊孔祭祖等禮儀問題的大型的衝突和爭論。但是，在耶穌會的支持下，也有一部分江南地區的華人教徒主動參與到“敬天祭孔祭祖”的討論之中，如三位杭州教徒洪意納爵、朱西滿、楊伯多祿合作完成的《祭祀問答》，就是一份回答殷鐸澤神父所提問題的長篇之作，文中對江南地區中國人的祭祀問題進行了深入介紹和分析。<sup>30</sup> 奉教名士張星曜也完成了一篇《祀典說》，該文根據當時主持杭州教務的殷鐸澤神父的指示而寫，是有關中國禮儀之爭的重要文件。事實上，按照天主教的標準，任何稍為了解中國祭祀習俗的人，都很難說它不是迷信。但是張星曜採取的解釋方法，在學理上和辯論策略上都很有力。他認為，中國的儒家學說，是在民間信仰上加以提煉，是一種官方祭祀，有一套理論體系，不是那麼迷信。儒家祭祀禮儀，強調的是“報答”而不是“祈求”，這與天主教徒感謝上帝的恩寵相一致。<sup>31</sup>

雖然在江南地區並未發生有關中國禮儀的重大衝突，但該地區的教徒主動參與討論，為中國禮儀辯護，反過來說明了耶穌會士一貫的寬容態度。

長期以來，在傳教事務上，耶穌會士們反對由不了解中國實際情況的人做出任何有關中國傳教的決定，強調在實踐中應該充分尊重中國的傳統習俗和文化。在江南地區，可以說事事皆有變通，比如在常熟地區的教堂內，中西器具交互使用，除了當時教堂內部固有的設備如聖壇、聖壇帷幕和聖餐禮台外，還有歐洲式的講台、西式的香爐、雕塑、繪畫等，又有中國式的牌匾，聖壇上描繪的中式花朵，講台上裝飾的龍形圖案等等。中國式的香爐和西式香爐同時使用，中式的神龕用來供奉西方的神像，中國紅色的蠟燭取代西方白色的蠟燭，用中國的紗來縫製教袍取代葡萄牙式的白色祭衣等等，這些都是適應中國禮儀的具體表現。

### 三、“科學傳教”的成功實踐

科學傳教是利瑪竇極力主張並身體力行的傳教路線。他認為，以自鳴鐘、三棱鏡、日晷等新奇的西洋珍品和科技書籍，作為與中國上層社會交往的敲門磚，會起到意想不到的效果。起初，龍華民反對科技傳教路線，而主張借助宗教類書籍、聖像直接向中國人宣傳天主教信仰，並率先用中文出版《聖教日課》。龍華民後來在韶州傳教受挫，轉而支持科技傳教。他甚至於1615年2月19日的一份報告中，構想如何請求中國皇帝容許天主教自由傳播：一、向皇帝進獻歐洲器物；二、直接請求皇帝同意他們在中國居留；三、迂迴拉攏禮部官員以促成此事。<sup>32</sup> 何大化《遠方亞洲》稱：

自從中國傳教團成立以來，利瑪竇神父擔任傳教團團長的時間最長。由於利瑪竇神父的離世，傳教團團長一職由龍華民神父接任。……不得不提的一點是，神父們在中國傳教、勸誡人們信仰天主教的模式，無論是在興旺的傳教點還是其他的

傳教點，都是一樣的。……神父們與中國的大臣們交好，因為這些大臣作為人民的眼睛，和他們親切友好的交往，能夠驅散人們的恐懼，使得他們更能夠接受上帝的學說和教義。大臣們和神父們來往密切，有些已經結識成為密友，而另一些也有着成為密友的可能，他們中的少數人直接就接受了上帝對於靈魂的勸導，而另一些人則對此充滿好奇心。神父們回答大臣們關於歐洲的問題；一些文人則跟隨神父們學習數學和日食、月食的知識；他們還仔細地打聽、討論和辯論，同意祈禱，讚美和提倡歐洲的發明。他們還在家中存放了鐘錶、古鋼琴、望遠鏡和其他類似的物品。<sup>33</sup>

負責南京住院的王豐肅神父也是科學傳教路線積極的推行者，他向一些年輕的讀書人教授和研讀《天球論》。<sup>34</sup> 據《耶穌會與天主教進入中國史》記錄：

王豐肅神父發現這位通政司對天主教的事極為反感，也不關心自己的救贖，於是便投其所好地對其加以引導，用數學知識來吸引他，幾乎所有歸信的官員都是這樣被吸引來的。神父做了一個地球儀送給他，還在上面加上了註釋，又把我們的世界地圖送了他一幅。從此，他對我們更加親切熱情了。<sup>35</sup>

這位“通政司”就是松江許樂善，後來領洗入教，成為松江最早的奉教士紳。因為對歐洲科學感興趣，進而了解天主教教義並受洗入教的江南士人不在少數。高龍鞏稱：

畢方濟到南京後，得到城中官員的接待。畢即着手進行科學工作，同時也致力於傳教工作。他德行的精粹，理解的正確，處事的審慎，學識的淵博，教外人士也不得不心悅誠服。他能恪守教士身份，與南京官府相周旋。過去與教士素不相識的官員，至此也逐漸同教士接近。有一次預報日食後，就在紙上繪成日晷，指出晷

影投身的度數和日食初虧至復圓的時刻分秒。至時，官員都來觀看，對這一測驗成績，一致欽佩。官員多人，各有題贈。地方長官，甚發帖示諭，說明畢方濟奉旨前來南京；其居住之處，一切人等，不得侵擾。這是官方正式表示對過去種種的賠補。但畢方濟深知本身的處境與公開傳教的危險。故不得不抑制內心的熱忱，抱着極端審慎的態度。有某員請求畢方濟以天文之學授其子，其子不久受洗，其父也跟着受洗，相繼受洗者 70 人，其中不乏顯要。<sup>36</sup>

可知畢方濟到南京後採取的科學傳教路線獲得了很大成功。教會評價畢方濟成功復興南京教務的原因是：“方濟竟將此教區復興，是皆由其正直賢良，精通文學、數理，善於誘導人心所致也。”<sup>37</sup> 在衛匡國常駐的杭州教堂，其室內佈置不啻於一個科學展覽室，“室內佈置案桌，桌上陳設書本、天文望遠鏡、玻璃鏡等，正中設一祭台，上懸耶穌基督像。”<sup>38</sup> 希望利用歐洲的科學技術，吸引民眾來教堂。康熙二十八年（1689 年）皇帝南巡至蘇州，潘國良進獻“西洋磨就帶來”的小千里鏡一架；在鎮江，畢嘉和洪若翰向皇帝進獻了“二架驗氣管”。<sup>39</sup>

#### 四、“關係”視野下建立的傳教網絡

在明清時期的江南地區，耶穌會士與當地官員士紳保持着密切而良好的關係，建立了江南地區暢通的傳教網網絡。在中國傳統社會，“關係”是一個重要的倫理詞匯，是社會結構的組成基礎。明清時期傳教士在中國的活動，在很大程度上離不開人際關係的制約與影響，但學界對此的研究，僅限於表面的、普通的中國士大夫與傳教士的“相互吸引”的關係上，並沒有進一步探討傳教士對中國“人情關係”的理解與運用，以及中國人之間的人際關係網絡對傳教士的傳教事業所起的作用。傳教士在各地建立傳教點所遇到的各種阻力，歸根結底因為他們是外國人。利瑪竇等人意識到贏得中

## 傳教佈道

國人的關係、感情和人情的重要性，在這方面下了很大的本錢和工夫。陳倫緒先生對傳教士與士大夫友好的關係作出恰如其分的評價：“傳教士們與士大夫的友好關係，使他們得以深入地了解知識階層，並因此得到普通民眾的尊敬。”<sup>40</sup> 耶穌會士與江南地區官員、士大夫及重要教徒的良好關係，保證了傳教事業的生存和發展。

傳教士在開闢新傳教點時，關係的作用主要表現在三個方面：第一，可以幫助傳教士達到事先計劃的在某個城市建立傳教點的目的。耶穌會士確定目標以後，會設法尋求關係，幫助他們實現與維持這個計劃。這樣的例子不勝枚舉。<sup>41</sup> 但耶穌會士們從關係中受益的同時，經常也深受其苦。因為他們的關係有限，當關係人離開一個地方，例如支持他們的官員調離時，他們就失去了保護傘。不過，有時他們會隨這些人前去另一個地方重新開始。這就會出現兩種後果：擴大傳教區域，或者失去原來的立足點。第二，傳教士的決定完全受關係的制約，關係起到決定性的作用。羅明堅前往浙江紹興就是一個很好的例子。前去紹興並不在他的計劃之內，因為肇慶知府王泮的弟弟在廣州經商，要返回家鄉，並希望帶他同去。第三，與第二種情況類似，就是一些中國教徒（尤其是奉教官員）要到一個新的地方居住，或者回到他們的家鄉，並且吸引了另外一些慕道者，所以就邀請某一位傳教士前來傳教。第三種情況在明末尤其普遍，天主教明末在中國的傳播與擴展，很大程度上決定於奉教官員的區域調動。<sup>42</sup>

上述三種情況還受另外一個基本條件的制約，就是國家與當地的政策形勢。傳教士們之所以選擇一個地方居住，有時只是因為他們被禁止在另一個地方居住。利瑪竇從肇慶被逐出後，沒有返回澳門，而是大膽地詢問總督有沒有其他地方可去，“總督告訴他可以在廣東省內選擇任何一個地方，除了總督所在地肇慶和省會廣州，這兩個地方不允許外國人長期居留。”<sup>43</sup> 耶穌會士們後來選擇南昌，主要是因為他們不被允許在南京居留；再後來他們來到南京，又是因為不能在北京居留。

地方官員的寬容和支持是傳教士在江南各地立足的基本保證，而江南地區的官員多與傳教士們交好，這既有歷史的傳統，也與十七世紀有一大批才能傑出的耶穌會士在江南服務有莫大的關係。在利瑪竇進入中國內地後，已經給後來的耶穌會士做出了表率。進入江南地區的傳教士，都是遵照這一路線，每到一地都極力同各地方官員建立友好關係。1613年耶穌會年信記錄，杭州的一位進士給傳教士送了一塊牌匾，匾文四字現已不存，大意是“兩個來自泰西的珍寶”，以此褒揚杭州住院的兩位神父，還在題款當中稱神父是“高潔之士 (Varões sublimes)”。<sup>44</sup> 有材料稱，1614年，楊廷筠意識到與傳教士來往的官員越來越少，對此憂心忡忡，卻又不知何故。一日，他與友人交談得知，風傳神父們與日本人有商業往來，官員們因此都不敢與神父來往過密。楊廷筠遂向神父道出原委，請他們不要驚慌，一面再次邀請朋友贈賜神父一塊牌匾。兩日之後，朋友送來牌匾，相當於為神父做了擔保，神父將其掛在客廳當中。不久後，又有一名浙江籍按察使行至杭州，這位官員也是楊廷筠的好友，楊廷筠又請他給神父寫了一個牌匾。<sup>45</sup> 在中國，牌匾有着奇妙的象徵意義，是贈送者對被贈送者的認可與支持。

畢方濟在南京時“恪守教士身份，與南京官府相周旋”。<sup>46</sup> 宮中有一位很有勢力的老太監，畢方濟與其交好，老太監受洗後，竭力協助神父的工作。<sup>47</sup> 據1639年中國年信記載，畢方濟希望在淮安建教堂，淮安知府得知神父的想法後，責成一名叫司德望的奉教官員為神父買地。司德望在淮安城市中心選好了一方物業，因為買賣有知府的介入，交易非常順利。這片產業建造時的花費是1,000兩銀子，業主加價300兩，淮安知府自願出了這筆溢價金，還指示一名叫路加的官員負責改造，以最快的速度建好了教堂。<sup>48</sup> 畢方濟認識的朝廷大員中，有江南巡撫一員，畢方濟與其訂交甚篤。巡撫奉旨祭掃明太祖孝陵，行禮時有許多高級官員隨行。畢方濟便利用這一機會和他們結識，向他們介紹天主教。稱天主教已得到皇上的褒崇，

位列於釋道之上。<sup>49</sup> 魯日滿也記錄了多次拜訪常熟官員及路過常熟的官員的事例。<sup>50</sup> 這種經常對官員的拜訪與周旋，可以建立良好的私人關係，獲得居留許可，促使他們以積極的態度對待當地教會。更加成功者，則是勸說官員入教。<sup>51</sup> 畢方濟與“明末四公子”之一的冒襄關係非同一般，曾贈冒襄西洋布一端，冒襄記曰：

壬午，清和晦日，姬送余至北固山下，堅欲從渡江歸里，余辭之力，益哀切，不肯行舟泊江邊。時西先生畢今梁寄余西洋布一端，薄如蟬紗，潔比雪豔，以退紅為裡，為姬制輕衫，不減張麗華桂宮霓裳也。<sup>52</sup>

魯日滿強調傳教士的社交能力，要掌握周到細緻的禮數，可以出入中國官員的府邸，這對傳教工作相當重要。<sup>53</sup> 潘國光神父就特別擅長跟中國官員打交道，他通過許甘第大的父親、徐光啟之子徐驥的關係，認識了南京、蘇州、松江、上海等地的地方長官，得到了他們的庇護。<sup>54</sup> 所以上海天主教堂“敬一堂”建成以後，不少官員為該堂撰寫堂記、贈賜匾額。明崇禎時松江府推官李瑞和、清康熙時上海縣知縣涂贊及康文長均撰文記潘國光建上海“敬一堂”之事；禮部尚書、文淵閣大學士傅冠送“道隆譽命”匾額；總漕巡撫、戶部侍郎朱大典送“於穆正宗”匾額；禮部尚書、翰林院學士林欲楫和禮部左侍郎兼翰林院侍讀學士顧錫疇送“功贊義和”匾額；浙直巡鹽監察御史李瑞和送“存養祇命”匾額；松江府知府方岳貢送“日明日旦”匾額等等。<sup>55</sup> 楊光先教案時，傳教士前往北京受審，潘國光離開上海時，曾將教堂託付給郡守張羽明照管。<sup>56</sup> 據高龍肇《江南傳教史》，潘國光主動到蘇州官府投案，官府對他優待有加：“潘國光到達蘇州後，即去謁見官府，蘇州官員依舊優待潘國光，接受蘇州教內外有名望人士的擔保，允許國光暫居蘇州城中耶穌會的教堂內，等待赴京的日期。”<sup>57</sup>

在杭州傳教的衛匡國也與各級官員保持着密切的關係，尤其與浙江巡撫佟國器相善。

《天主教傳行中國考》稱：“衛神父傳教於浙省，駐杭州之時居多；清兵南下時，與統兵大員佟國器善。”<sup>58</sup> 魯日滿與無錫知縣吳興祚<sup>59</sup> 關係良好，經常在新年時互送禮物。他在賬本中多次記錄拜訪各級官員並致送禮物。1670 年左右，魯日滿兩次拜訪駐在蘇州的江南巡撫瑪佑，1675 年時，去杭州專門拜訪浙江總督李之芳。<sup>60</sup> 魯日滿與江南著名文人陳維崧的來往更有詩文為證，陳維崧撰《滿江紅》詞贈魯日滿：

怪怪奇奇，咄咄甚，嘻嘻出出。經過處，暹羅瘴惡，荷蘭煙密。鶴語定知何事，麟經不省何人筆。駕崩濤，九萬里而來，龜鼉匹。海外海，光如漆；國外國，天無日。話倏僂，龍伯魂搖股栗。善弈慣藏仙叟橘，能醫卻笑神農術。更誦完，一卷咒人經，驚奇術。<sup>61</sup>

江南地區的耶穌會士除了注重與朝廷大員及地方各級官員的關係外，還十分注重爭取一批熱心教會事業又有一定社會地位的重要教徒的支持，包括地方士紳和其他重要的幫助者。如郭居靜、金尼閣、艾儒略通過李之藻的關係，與杭州士紳楊廷筠交好，楊廷筠慷慨地向神父捐助，並向教友施捨。除了捐出房子以外，楊廷筠還對杭州神父們的小聖堂不滿意，打算擴建。當時正好有兩名士人因蒙冤請楊廷筠幫忙，為表謝意，備了一份厚禮，楊廷筠引導他們將錢捐給傳教士，他本人也捐出 12 兩銀子，重新裝修了教堂。<sup>62</sup> 楊廷筠在武林建立了慈善團體“仁會”，為杭州的貧苦教友做了許多善事。最為典型者，莫過於許甘第大及其家人對傳教士一如既往的支持：“保祿（徐光啟）死後，甘第大概念教士失所倚恃，有鬱莫訴，乃因父雅各伯適守制在家，便將教士相托，乞其保護。她自己則靜處幽閨，天天與諸妹女兒使婢等刺花繡錦，日積月累，蓄得大宗資款，便照聖經遺訓，暗以供養教士，救濟窮人，建造聖堂禱所，給助新教友習道敬主之所需。”<sup>63</sup> 劉迪我神父在 1671 年奉旨歸堂後，準備開拓崇明島的教務，遂親自拜訪新來的地方官和一位姓龔的武官，許甘第大聽說此事，特地為劉神父準

## 傳教佈道

備了必備的費用和禮物，另籌措款項作為在崇明購買房屋之用。劉迪我在龔姓武官的照料下，一切進行得很順利，不久在崇明島上建立了一座新教堂，後來成為崇明總堂。<sup>64</sup>

### 註釋：

- 趙殿紅：《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》第108期，第82-97頁。
- [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62頁。
- [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90頁。
- [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92頁。
- [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99頁。
- [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128頁。
- [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43頁。
- [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292頁。
- [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327、349、360、366頁。
- Nicolas Standaert (ed), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Brill, 2001, pp. 310-311.
- [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222頁。
- [明]沈淮：《南宮署牘》，卷3，《清查夷物文一案》，日本內閣文庫藏明萬曆四十八年刻本，第36-39頁。
- [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6-7頁。
- [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328-329頁。
- David E. Mungello, “The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books”, in Charles E. Ronanetal(eds.), *East Meets West: The Jesuits in China 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, 1988, p. 250. 孟德衛對明清時期耶穌會士的翻譯活動研究較多，另有“The First Complete Translation of the Confucian Four Books in the West”，收入《紀念利瑪竇來華四百周年中西文化交流國際學術會議》，台北，1983年9月11日至16日；及“The Jesuits’ Use of Chang Chü-cheng’s Commentary in Their Translation of the Confucian Four Books (1687)”，in *China Mission Studies Bulletin*, III, 1981。
- David E. Mungello, “The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books”, in Charles E. Ronanetal(eds.), *East Meets West: The Jesuits in China 1582-1773*, Chicago: Loyola University Press, 1988, p. 250.
- David E. Mungello, “The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books”, in Charles E. Ronanetal(eds.), *East Meets West: The Jesuits in China 1582-1773* (Chicago: Loyola University Press, 1988) p. 250.
- [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331頁。
- Cordier, L’ Imprimerie, 17-18 or Bibliotheca Sinica, 2: col. 1387, 轉引自孟德衛“The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books”。
- [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331頁。
- [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317頁。
- [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30頁。
- 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，第1章，《中西文化交流史上的大事變》，上海：上海古籍出版社，1998年，第21-23頁。
- 吳莉韋：《中國禮儀之爭：文明的張力與權力的較量》，第1節，《為甚麼會有禮儀之爭？》，上海：上海古籍出版社，2007年，第57-58頁。
- James S. Cummins, *A Question of Rites, Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Scholar Press, 1993, p.60.
- 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，第1章，《中西文化交流史上的大事變》，上海：上海古籍出版社，1998年，第29頁。
- 吳莉韋：《中國禮儀之爭：文明的張力與權力的較量》，第1節，《為甚麼會有禮儀之爭？》，上海：上海古籍出版社，2007年，第14-15頁。
- 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，第1章，《中西文化交流史上的大事變》，上海：上海古籍出版社，1998年，第42頁。

29. James S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete (1618-1686)*, Cambridge, Published for the Hakluyt Society at the University Press, 1962. p.207.
30. 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，第2章，《“中國禮儀之爭”的漢語文獻》，上海：上海古籍出版社，1998年，第145頁。
31. 李天綱：《中國禮儀之爭：歷史·文獻和意義》，第2章，《“中國禮儀之爭”的漢語文獻》，上海：上海古籍出版社，1998年，第184-185頁。
32. Niccolò Longobardo, *Appontamentos acerca de Pedirse a Licentia del Ray*, Nanxiong, 19 February 1615, *ARSI Jap. Sin.*113, p.461-464.
33. António de Goureaia, *Asia Extrema: Primeira parte - Livros II a VI*, Lisboa: Fundação Oriente, 2001, pp.263-264.
34. António de Goureaia, *Asia Extrema: Primeira parte - Livros II a VI*, Lisboa: Fundação Oriente, 2001, p.334.
35. [意]利瑪竇著，文錚譯：《耶穌會與天主教進入中國史》，第5卷，《傳教事業的逐步發展以及各地教務情況》，北京：商務印書館，2014年，第461頁。
36. [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4章，《南京》，第256—257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145頁。
38. [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293頁。
39. [清]佚名，韓琦、吳旻校註：《熙朝定案》，北京：中華書局，2006年，第174-176頁。
40. Jérôme Heyndrickx (ed.), *Philippe Couplet*, S.J. (1623-1693), Institut Monumenta Serica, 1990, pp.71-72.
41. Matteo Ricci & Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, translated by Louis J. Gallagher, New York: Random, 1953, p.246, pp.270-271.
42. Nicolas Standaert (ed), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Brill, 2001, pp.542.
43. Matteo Ricci & Nicolas Trigault, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, translated by Louis J. Gallagher, New York: Random, 1953, p.220.
44. Nicolao Longobardo, *Carta Annua da China 1613*, *ARSI*, JS113, f.349-349v.
45. João da Costa, *Annua da Christandade da China do Anno de 1614*, *ARSI*, JS113, ff.383-383v.
46. [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4章，《南京》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第256頁。
47. [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4章，《南京》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第257頁。
48. João Monteiro, *Annua da Vice Província da China do anno de 1639*, *ARSI-JS121*, ff.265-265v.
49. [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4章，《南京》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第258頁。
50. [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239頁。
51. [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242頁。
52. [明]冒襄：《影梅庵憶語》，不分卷，《壬午》，續修四庫全書影印清道光世楷堂刻本，第1272冊，第237頁。
53. [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265頁。
54. [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256頁。
55. [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。
56. 方豪：《中國天主教史人物傳》，中冊，《潘國光傳》，北京：中華書局，1988年，第60頁。
57. [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，《各省教難》，台北：輔仁大學出版社，2009年，第132頁。
58. 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彙編本，2003年，第149頁。
59. [清]韓履寵修：《（嘉慶）無錫金匱縣志》，卷14《職官志》，無錫文庫影印清嘉慶十八年刻本，第1輯，南京：鳳凰出版社，2011年，第38頁。
60. [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》，第217-218頁。
61. [清]陳維崧：《陳維崧集·迦陵詞全集》，卷12，《滿江紅·贈大西洋人魯君仍用前韻》，上海：上海古籍出版社，2010年，第1207-1208頁。
62. Nicolao Longobardo, *Carta Annua da China 1613*, *ARSI*, JS113, f.348v.
63. [比]柏應理編撰，徐允希譯註：《一位中國奉教太太：許母徐太夫人甘第大事略》，上海：上海土山灣印書館，1938年，第17頁。
64. [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332-333頁。

## 感應、報應與賞罰： 明清中西有關善惡報應的對話

肖清和\*

**摘要** 善惡報應是晚明天主教與本土宗教進行對話的重要議題之一。天主教在一神論的框架下，主張超自然神的賞善罰惡，並有較為縝密的神學論證，與中國本土宗教就善惡標準、報應主體、報應結果等方面展開了交流與對話。文章首先梳理儒家的感應理論，其次分析佛道教的善惡報應觀，再次討論天主教的賞善罰惡觀點，並分析中國本土宗教對天主教一神論的賞善罰惡觀的回應，最後總結天主教的賞罰理論與儒釋道善惡報應觀之間的異同。天主教與晚明勸善運動中儒釋道，在“有意為善”等方面存在着共通之處，但對於善惡標準、報應主體、個體在報應中的作用等方面存在着巨大差異，從而引發了中西之間的矛盾與衝突。但天主教的賞罰觀的進入無疑進一步豐富了晚明以來的中國宗教思想。

**關鍵詞** 感應；報應；賞罰；天主教

### 引言

康熙八年八月（1669年），在康熙皇帝的授意與支持下，南懷仁（Ferdinand Verbiest, 1623-1688）上疏平反湯若望曆獄案。六部會審之後，曆獄案主謀楊光先擬斬，康熙念其年老放歸，並將曆獄案中楊光先指控天主教為邪教的定論推翻。會審決議認為：“該臣等會同再議，得惡人楊光先捏詞控告天主教係邪教。今看得供奉天主教，並無為惡亂行之事。相應將天主教，仍令伊等照舊供奉。”<sup>1</sup> 隨着南懷仁與康熙之間關係的鞏固，天主教得到官方的正式承認與保護，清初天主教開始步入黃金時期。

但在會審之後，六部官員對南懷仁提出了一個饒有深意的問題：“天主欲勉人為善享福，何故凡行善者，現世不降以福；行惡害人者，即時不降以禍？又何故容惡者多享富貴，終身快樂；善者多窮困、患難、災病？豈不令人疑天地無主宰，或疑主宰不公乎？”<sup>2</sup> 這個問題實

際上就是儒家的“盜跖壽、顏淵夭”的道德困境或謂“司馬遷之問”<sup>3</sup>，而之所以提出此問題，其背後的含義是質疑天主不存在或即使存在，也是不公平的，提問者借此對天主教的合理性提出質疑。

善惡報應問題在不同文化與宗教傳統中都有充分的關注與討論，因為此議題涉及到倫理、道德以及勸善懲惡的效力。但對於善惡標準、報應的主體等議題，不同文化與宗教的解釋又有差異。在天主教進入中國之前，儒家、佛道教、民間宗教對此議題均有自己的解釋體系。隨着天主教進入中國，傳教士及中國信徒開始介入此議題，一方面為了反駁針對天主存在或不公的指控，另一方面則通過討論此議題，宣揚天主教的教義與思想，雙方就此展開了交流與對話豐富了明清以來中國的宗教思想。<sup>4</sup>

### 一、感應：儒家與福善禍淫論

儒家有關善惡報應的總綱來自於《易經》：“積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。”

\*肖清和，上海大學歷史系教授。

但對此的解釋有兩種，第一種是指善與惡需要累積，對於善要積少成多以成大善，對於惡則要防微杜漸，如接續此句的是“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故。其所由來者漸矣。”又如《繫辭》：“善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。小人以小善為無益，而弗為也，以小惡為無傷，而弗去也。故惡積而不可揜，罪大而不可解。”第二種是指福善禍淫、報應在子孫。<sup>5</sup>另外，《易經》此處是以“家”作為善惡報應的主體，並非如佛道的靈魂，或天主教的個體，突出血緣、親族關係在善惡報應中的重要作用。僅從字面含義分析，此處所強調的“必”更多是指一種“必然性”，如同“天網恢恢，疏而不漏”，但至於何時、何地、何種程度，則未有說明。“必”的另外一種“暗示”是指報應的公平性、應然性，從而給予勸善懲惡的必要動力，但“必”也就意味着現實中存在着報應不及時、甚至不公平之現實。

《易經》對於天人關係也有說明。《易經》曰：“君子以遏惡揚善。順天休命。”又曰：“自天祐之，吉無不利。象曰：大有上吉，自天祐也。”因此，《易經》中的“天”有兩種含義，第一是與地連用，指蒼蒼之天或指自然，如“有天地，然後有萬物。”<sup>6</sup>第二是指天道或指規律。但《易經》又強調“天祐”“天命”“天德”“天寵”等等具有主觀意志色彩的“天”，具有一定的人格神特徵，如“天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？”“湯武革命，順乎天而應乎人。”“利有攸往，順天命也。”但總體來看，《易經》中的“天”的人格神特性並不是非常明顯，後世註疏家亦傾向於將其理解為自然、天道。而《易經》中的天人關係即是強調對天道的遵循，即“樂天知命”；又強調君子的奮發有為，“天行健，君子以自強不息”。而君子的遷善改過並非是為了天之賞或畏天之罰，更多的是君子自身的一種修為與境界，即“君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占，是以自天祐之，吉無不利”；“君子以見善則遷，有過則改”；“君子以居賢德善俗。”因此，《易經》所奠定的“人文主義”或“人本主義”特徵成為後世儒家論述天人關係的重要底色，

正如《易經》所謂：“觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。”“神道設教”的重點並非在於“神道”，而在於“設教”。

在《詩經》《尚書》等著作中，我們可以看到大量的有關“神道”方面的內容。《詩經》中的“天”“帝”的人格神特徵比較明顯，如“文王在上，於昭于天”；“文王陟降，在帝左右”；“有命自天，命此文王”；“天命玄鳥”；“天命降監”；“濟濟多士，秉文之德，對越在天”；“昊天有成命，二后受之。”《詩經》中的“維天之命”“昊天有成命”等等無不表明“天”有自己的意志，代表了至高無上的權力，掌管人間正義。“天”常命有德之人如文王等實現自己的意志。而《詩經》中的“上帝”則會直接降福於人，如“上帝是依，無災無害，彌月不遲，是生後稷，降之百福”；“將自天降康，豐年穰穰，來假來饗，降福無疆。”《詩經》中的“上帝”與人之間有着密切的互動關係，如文王“小心翼翼”昭事上帝；又如上帝“臨汝”，“無貳爾心”；“簡在帝心”等等。《詩經》中論述天、上帝的懲罰的內容較少，更多的是論述天、上帝與君子、聖人之間的互動關係，並強調“天”作為正義與天道之角色與功能。因此，其側重點不在於天或上帝，而在於人自身，即應當順天休命、居易俟命等等。

《尚書》則對賞善罰惡有詳細論述，如“天道福善禍淫”；“上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃”。《尚書》中的天、上帝對人的善惡有明確的賞罰，天、上帝的人格神特徵亦比較明顯，如“天討有罪，五刑五用哉”；“商罪貫盈，天命誅之”；“有夏多罪，天命殛之”；“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”；“夏王有罪，矯誣上天”；“帝欽罰之。”《尚書》中的“帝”不僅會賞善罰惡，而且還會命有德之人（如武王）討伐有罪之人（如紂王）；而且“上帝”還會如人那樣生氣、發怒，如“帝乃震怒”；上帝有居住的空間“帝庭”；有動作，如“降衷”“臨格”“降格”“帝休”“帝命”“帝賚”“監民”“降罰”“降咎”“陰鷲”等等。人需要敬事上帝，要行善修德、以

## 傳教佈道

德配天，“惟時懋敬厥德，克配上帝”，否則就會受到上帝懲罰。《尚書正義》即提出“天監下民，善惡必報”。論者則謂《尚書·洪範》的五福六極是後世儒家運用報應學說進行勸善的思想來源。<sup>7</sup>

《論語》中的“天”依然帶有某種人格神特徵，如“獲罪於天，無所禱也”。但孔子的天更多的是指蒼蒼之天，或指天道，“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”《孟子》所謂：“存其心，養其性，所以事天也。”無論是《論語》還是《孟子》，天人之間的關係變得較為微妙。孔子、孟子所謂的“天命”僅指“天道”，非指天之所“命令”，而是天之賦予。孔子有關“天道”的內容並不多見，是故其弟子謂：“夫子之言性與天道，不可得而聞也。”雖然孔子也講敬鬼神而遠之、祭神如神在等帶有一定宗教色彩的內容，但總體來說，孔孟學說是一種人文主義；雖然講善惡報應，但並非強調因為外在的天、上帝或鬼神，而為善改惡。孔孟所奠定的天人關係自然就演化成一種境界，或人與天道的一種關係。

儒家這種“盡人事而順天命”的態度充滿務實的功利主義，對於善惡之賞罰雖然也以“福善禍淫”予以解釋，但在現實世界中，卻無法提供強有力的勸善阻惡之法，也無法徹底解決“盜蹠壽、顏淵夭”的道德困境。而在政治生活中，儒家的自律無法約束皇權，從而實現儒家的治平理想。在此情況下，充滿神學特徵的天人感應學說應運而生。如《韓詩外傳》載：

殷之時，穀生湯之廷，三日而大拱。湯問伊尹曰：“何物也？”對曰：“穀樹也。”湯問：“何為而生於此？”伊尹曰：“穀之出澤，野物也，今生天子之庭，殆不吉也。”湯曰：“奈何？”伊尹曰：“臣聞：妖者、禍之先，祥者、福之先。見妖而為善，則禍不至，見祥而為不善，則福不臻。”湯乃齋戒靜處，夙興夜寐，弔死問疾，赦過賑窮，七日而穀亡，妖孽不見，國家昌。詩曰：“畏天之威，于時保之。”<sup>8</sup>

此處韓嬰將災異、祥瑞等讖緯思想表達得淋漓盡致，外在的災異、祥瑞被視作天（上帝）意志的表達，以此預示懲罰或獎賞，並借此表示改正人的行為，以懲惡揚善。自然界的現象被當作天對於人君善惡的預表。此種天人關係，在董仲舒《春秋繁露》中得到充分展現。董仲舒認為政治清明，則風調雨順，“風雨時，景星見，黃龍下”；政治出現問題，則“上變天，賊氣並見”。換言之，如果出現災異，就表明統治者的行為出現偏差，上天以此示警；而出現祥瑞，則是一種獎賞，即“譴告”。董仲舒的“天”具有意志，是自然和人類的主宰，能夠就人的善惡表達自己的好惡，並通過自然界以及社會現象表現出來。董仲舒將人尤其是君王的行為，與天的意志聯繫在一起；企圖通過外在的天之力量，來規範人尤其是君王的行為。董仲舒所構建的“天人感應”說實際上就是一種表達善惡報應的神學思想。董仲舒的天與人具有一種“同構”關係：

為生不能為人，為人者，天也。人之本於天，天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上類天也。人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義；人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時；人生有喜怒哀樂之答，春秋冬夏之類也。喜，春之答也；怒，秋之答也；樂，夏之答也；哀，冬之答也。天之副，在乎人。人之情性有由天者矣。故曰受，由天之號也。為人主也，道莫明省身之天，如天出之也。使其出也，答天之出四時，而必忠其受也。則堯舜之治無以加，是可生可殺而不可使為亂。<sup>9</sup>

正是因為此種“同構”關係，所以人、天子的一言一行必須符合天的意志，否則就會導致天譴或天罰，即人應“順天地，體陰陽”；或“志意隨天地，緩急仿陰陽”；而“不順天道，謂之不義”。董仲舒的天人合一就是基於此種“同構”關係，“天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。”董仲舒利

用此種同構關係論述了儒家的三綱五常、性三品、天道等思想，提出了“天有陰陽，人亦有陰陽”；“父者，子之天也；天者，父之天也”；“天不變，道亦不變”等觀點。

隨着王充、范縝對天人感應說的大力批判，帶有宗教色彩的學說被剔除出儒家思想體系。雖然漢以後的儒家不斷受到佛教、道教的影響，但從主流和整體來看，儒家思想仍以人文主義為其主要特徵。宋明理學將人格神的天或上帝，及其與人之間的關係，處理為自然界與人的關係，用氣或理來理解天或天道。如朱熹將“天道福善禍淫”解釋為自然的規律或傾向，“天地自有個無心之心”；“問：天之道，只是福善禍淫之類否？曰：如陰陽變化，春何為而生？秋何為而殺？夏何為而暑？冬何為而寒？皆要理會得。”朱熹甚至否認天道福善禍淫必然在現實中存在，而只是“理應如此”，即按照常理來說，天道必然福善禍淫，但在現實世界中則存在着不一定福善禍淫的情況。換言之，對於朱熹來說，天道福善禍淫不是超越的天道賞善罰惡或主持正義：

問：天道福善禍淫，此理定否？曰：如何不定？自是道理當如此。賞善罰惡，亦是理當如此。不如此，便是失其常理。又問：或有不如此者，何也？曰：福善禍淫，其常理也。若不如此，便是天也把捉不定了。又曰：天莫之為而為，它亦何嘗有意？只是理自如此。且如冬寒夏熱，此是常理當如此。若冬熱夏寒，便是失其常理。又問：失其常者，皆人事有以致之耶？抑偶然耶？曰：也是人事有以致之，也有是偶然如此時。又曰：大底物事也不會變，如日月之類。只是小小底物事會變。如冬寒夏熱之類。如冬間大熱，六月降雪是也。近年徑山嘗六七月大雪。<sup>10</sup>

可以發現，朱熹並非將天道福善禍淫解釋為天之賞善罰惡，天之人格神特徵消失殆盡。朱熹將福善禍淫解釋為自然之理，甚至認為此理只是“應有之理”，在現實世界中，卻有違

反福善禍淫的現象。通過朱熹的物質主義或自然主義的解釋，天道福善禍淫就變成了自然界演變的規律或現象，並非指天人或神人關係。朱熹又將“天道福善禍淫”解釋為“善者人皆欲福之，淫者人皆欲禍之。”實際上將外在的賞罰轉化為內在的人心趨避，即順理則福，逆理則凶，“人能順理則吉，逆理則凶，於其禍福亦然。豈謂天地鬼神——下降於人哉？”<sup>11</sup>

在朱熹那裡，天、鬼神、帝等均無賞善罰惡之超自然能力。朱熹將鬼神理解為氣之屈伸、造化之跡、陰陽消長。即使是祭祀鬼神，也只是“既屈之氣又能伸也”；祭祀祖宗，“亦只是同此一氣”，“子孫這身在此，祖宗之氣便在此，他是有個血脈貫通。”而“帝”是以主宰言，但並非有個人格神為之主宰，“只是從大原中流出來，模樣似恁地，不是真為之賦予者。那得個人在上面分付這個！詩書所說，便似有個人在上恁地，如帝乃震怒之類。然這個亦只是理如此。天下莫尊於理，故以帝名之。”<sup>12</sup>朱熹在解釋高宗夢賚良弼之時，可見其對存在人格神的質疑：“今人但以主宰說帝，謂無形象，恐也不得。若如世間所謂玉皇大帝，恐亦不可。”“夢之事，只說到感應處。高宗夢帝賚良弼之事，必是夢中有帝賚之說之類。只是夢中事，說是帝真賚，不得；說無此事，只是天理，亦不得。”對於朱熹而言，高宗夢賚良弼通過感應說可以予以解釋，但是將帝理解為真實存在的，如同道教所信奉的玉皇大帝一樣，則是錯誤的；如果僅僅理解為理也是不對的。朱熹認為應將其理解為氣之感應。因此，“文王陟降，在帝左右”，此中的“帝”並非“真有個上帝如世間所塑之像。”朱熹強調“明於天地之性者，不可惑以神怪；明於萬物之情者，不可罔以非類。”<sup>13</sup>

明初劉基明確反對由天掌管禍福，“或曰：天之降禍福於人也，有諸？曰：否。”劉基還提出，現實中“為善者不必福，為惡者不必禍”，如果天能禍福，那麼天不就是“自戾其心以窮其道哉？”劉基認為人之禍福來自於氣。氣分陰陽邪正，從而帶來禍福。但氣之禍

## 傳教佈道

福，非有心於此。<sup>14</sup>換而言之，對於劉基而言，福善禍淫僅僅是一種自然規律，而並非天人之間的賞罰關係。明顧璘也認為盜蹠壽、顏淵夭，只是天道“失其常”，即自然規律偶而出現失常的現象。<sup>15</sup>清初的李光地也認為“天下固有作惡而獲吉，修善而遇凶者。然此其變有，非常也。”<sup>16</sup>

綜論之，儒家的善惡報應強調的是人的主觀能動性，並非以外在的超自然的神靈作為賞罰之主體，如“天命不可易，然有可易者，惟有德者能之”；<sup>17</sup>儒家的善惡觀帶有很強的純粹主義，即為了善而為善、憎恨惡而去惡，即“古人惟知為善而已，未嘗望其報也。”<sup>18</sup>儒家的人文主義並不強調超自然的天或帝在為善去惡方面的作用。儒家的天人之間雖然在先秦、西漢時期存在着類似於宗教中的神人關係，但此種宗教特徵在宋明理學中消失殆盡，取而代之的是天人之間的感應關係。宋明理學將福善禍淫解釋為人對理的順逆，而非是指天對人善惡的一種賞罰。儒家思想中缺乏有關靈魂、來世、神論等內容，因此，儒家的因果報應也就缺乏宗教色彩，而強調的是一種社會、自然或人世運行的規律或傾向性。儒家的因果基本上是一世因果，因而在論述善惡及其後果時存在着諸多問題，如同朱熹所謂福善禍淫只是“理應如此”，換言之，在現實中還會存在着種種善不一定福、淫不一定禍的現象。<sup>19</sup>

但儒家在民間呈現出不同的面向。受到佛道教之影響，以及教化之需要，民間儒家常常呈現出宗教化的特徵，尤其在勸善運動的儒家常與佛道一起，共用了因果報應的思想，並逐漸融合在一起。此宗教化儒家的因果報應思想，主要來自於《易經》《尚書》的福善禍淫說，主張報應在子孫，是一種集體報應觀。宗教化儒家雖然受到佛道教影響甚深，但對於是否是神靈在掌管報應、是否有現世報等不甚明確。儒家士大夫主要目的是借助因果報應來輔助教化、強化儒家的倫理觀念，並非有意要推廣某種宗教神學。

## 二、報應：佛道教與輪迴、承負說

佛教進入中國後，引入了一種新的福善禍淫觀，即因果報應論。據學者研究，佛教因果報應是印度的業力論（Karma）與中國本土觀念結合的產物。古代印度的宗教，如佛教、耆那教、印度教均有業或業力的論述。印度語境中的業力論，主要有三個方面的要素：因果關聯，即用在先的甚至是此生之前的行動來解釋當前所處環境；倫理化，即行動之善惡將導致此生或數次托生的好壞；輪迴或轉生。<sup>20</sup>與中國本土的儒家、民間信仰相比，佛教輪迴報應說有三點不同：佛教報應是業報、自報；佛教報應主體前後有所變化，最後採用“中陰識”作為報應主體；佛教報應學術注重繁瑣論證。在綜合中、印報應說的基礎上，中國本土佛教提出自己的思想，如“三業殊體，自同有定”，即報由於業、業必然得報。

惠遠的報應說在佛教思想中頗有代表性。其在《明報應論》中對有無主體承受報應、自然情慮是否應得報應等提出自己的見解。按照佛教思想，萬事萬物包括人自身都是緣起性空，由“四大”（地、水、火、風）結撰而成。人滅而四大既散，“滅之既無害於神”，那麼地獄之罰由何承受？惠遠認為：

無明為惑網之淵，貪愛為眾類之府，二理俱遊，冥為神用，吉凶悔吝，唯此之動。無明掩其照，故情想凝滯於外物；貪愛流其性，故四大結而成形。形結則彼我有封，情滯則善惡有主。有封於彼我，則私其而身不忘；有主於善惡，則戀其生而生不絕。於是甘寢大夢，昏於同迷；抱疑長夜，所存為着。是故失得相推，禍福相襲，惡積而天殃自至，罪成則地獄斯罰。此乃必然之數，無所容疑矣。<sup>21</sup>

因為有善業、惡業，所以就形成了善惡報應的主體；之所以有善業、惡業，是因為人的行為有所取捨。人行為之取捨源自其對自身的迷戀而不忘；此迷戀源自情滯，即對世間事物

的執着，而執着是因為人的無明。無明，因而迷戀外物；貪愛，因而產生私欲，是故四大結撰成形。形成則為自我與他人之分。因為情滯，所以善惡就有主體。因為有自我與他者之分別，所以私愛其身而不忘；因為有善惡選擇，所以迷戀其生而流轉不息。所以，無明、貪愛是導致善惡報應的原因，並形成善惡報應的主體。惠遠認為：

會之有本，則理自冥對，兆之雖微，勢極則發。是故心以善惡為形聲，報以罪福為影響。本以情感，而應自來，豈有幽司由預失其道也？然則罪福之應，唯其所感，感之而然。故謂之自然。自然者，即我之影響耳。於夫主宰，復何功哉？<sup>22</sup>

惠遠不認為惡報是冥司對主體予以懲罰，即人之善惡報應，是出於人之自身，而不出於外在幽司所為，無關於主宰。惠遠認為善惡由心，罪福為之相應。但此罪福非來自外在的力量，乃是情感所發，“本以情感，而應自來”。罪福之應，是善惡自然而然的結果，並非外在神靈賞罰的結果。惠遠認為人雖有四大結撰而成，但四大所成“神宅”有主，有主則有情，有情則受感應；“神宅”與主渾為一體，“內外誠異渾為一體。自非達觀孰得其際耶。苟未之得則愈久愈迷耳。凡稟形受觸莫盡然也。受之既然。各以私戀為滯。滯根不拔則生理彌固。愛源不除則保之亦深。設一理逆情。使方寸迷亂。而況舉體都亡乎。”惠遠指出：“受之無主，必由於心，心無定司，感事而應，應有遲速，故報有先後。先後雖異，咸隨所遇而為對，對有強弱，故輕重不同。斯乃自然之賞罰，三報之大略也。”羅光認為惠遠運用了漢朝的感應說，但不用漢朝人的氣相感應，而以心相感應。<sup>23</sup>

惠遠又提出三報論，即現報、生報、後報。現報，即善惡始於此身，即此身受；生報，來生便受；後報，或經二生三生百生千生，然後乃受。<sup>24</sup>三報說比較好處理了現實報中善惡報應不一的難題，“世或有積善而殃集，或有凶

邪而致慶，此皆現業未就而前行始應。故曰：貞祥遇禍妖孽見福，疑似之嫌於是乎在？”<sup>25</sup>惠遠的善惡報應論建立在神不滅論的基礎上，對印度佛教以及中國本土的報應觀進行了綜合。

佛教的因果論不僅僅用於人的身上，而且也指社會與自然中事物發展的規律，即認為事物有起因必有結果，有結果自然必有原因。眾生所處的現狀即是其前世業力之報；而此生之善惡，必將造成後世之報應。因此，學者認為佛教因果報應論是其說明世界一切關係的基本理論。佛陀提出因果報應論的主要目的是讓人明白人生生死流轉的真正原因，從而獲得解脫。<sup>26</sup>大乘佛教的因果理論主要內容有：四緣、十因、五果。<sup>27</sup>佛教因果論突出人的心理活動，重視思想和行為的因果律，其在宗教和道德上的目的是趨善避惡。

因果報應被視作佛教哲學的根基，是“最影響之實理，佛教之根要”。報應的根源是業，因此又稱業報。而業包括善業、惡業及無記業，分別對應不同的報應。從形態上可以分身、口、意。佛教認為善因得善果，惡因得惡果。佛教的智慧不僅是指認識論，而且也指道德實踐，即不僅能認識到不執着、去除無明、斷除煩惱、認識真理的能力，同時也指能奉善念、善行、改過遷善的道德實踐。佛教提出十善與十惡，即是處理道德修養問題。換言之，佛教將個體的生存（或未來）處境與其道德行為聯繫在一起，因而將超越的宗教與現實生活緊密連接，是故將因果報應的教義賦予了勸善救世的重要內涵。因果報應也即從最初的解釋人的生死流轉，轉變成遷善改過的道德訓誡；從說明為甚麼，轉變成應當如何。此種轉變不僅適應了中國社會的需要，而且也促進了佛教哲學的發展。

佛教的因果報應是三世因果，因而比儒家的一世因果更加系統與全面。<sup>28</sup>三世因果將過去、現在、未來結合在一起，既為現在的狀態提供了合理性解釋，又為改變未來提供了可能性。因此，三世因果適應了傳統中國社會的需

## 傳教佈道

要：既安於現狀，又積極改變，即所謂的：“命由天定，運由己生”或“命由我作，福自己求”。

佛教認為儒家的一世因果，無法解釋一世中善惡無報的難題，因而讓人相信善惡真的無報，從而變得肆無忌憚、為所作為，“名教之書，無宗於上，遂使大道翳於小成”，“原其所由，由世典以一生為限，不明其外。”<sup>29</sup> 儒家的一世因果是以人的一世為界，但佛教主張人有三世。在三世流轉中，人的報應主體是精神及靈魂。與儒家報應在子孫不同的是佛教主張個體的善惡決定自身的報應，即“父作不善，子不代受；子作不善，父亦不受。善自獲福，惡自受殃。”<sup>30</sup> 佛教認為業報的結果是人在六道輪迴中流轉，但善者上天堂，惡者下地獄。所謂善是指持五戒，從而具十善；而反十善，即為十惡。

晚明四大高僧之一的雲棲株宏也用三世報來回應現世無報的疑問，“報有三：一者今生作惡，現生受報；二者今生作惡，第二生受報；三者今生作惡，第二生未報，多生以後受報。惟善亦然。報之遲速，蓋各有緣因。但世人見惡者不報，或更昌隆，乃憤憤不平，未知三世之說故也。夫後之二報，人不及見，惟重現報。”<sup>31</sup> 如同惠遠，株宏也認為善惡報應是由個體承擔，報應時間要符合自然規律，即使是如來，也不能改變報應的時間：

或問：如來神力不可思議，何不使惡人皆現受惡報，而日兢兢焉不敢為惡也；善人皆現受善報，而日孳孳焉倍復為善也，則無為而天下太平矣。胡慮不及此？嗟乎！報之有遲速，眾生業報自然如是，雖大聖不能轉速而令遲，扭遲而為速也。惟是叮嚀詔告以因果之不虛，酬償之難違耳。聞而不信，亦末如之何也已矣。<sup>32</sup>

道教的報應說是在《易經》等基礎上，提出了“承負說”，即“承者為前，負者為後；承者，乃謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚為多，今後生人反無辜

蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之為負。負者，乃先人負於後生者也。”<sup>33</sup> 換言之，道教不同於佛教而類似於儒家，是一種基於群體的報應觀，即報應在子孫。

佛教因果報應論形成後，儒家提出了諸多質疑。根據方立天的研究，儒家對因果報應的質疑主要有：人由氣構成，人死氣散，沒有報應的主體；人心與情欲都是自然現象，不應受到報應；一切現象都是自然的造化；命定論或偶然說；殺生不應受報應；信佛並不得善報；歷史上的善人得不到善報，因果報應說得不到驗證；靈魂存在與否需要驗證。這些質疑主要集中在四個層面：從人的形體構造、情欲的自然性質、形神關係否定因果報應；強調人生禍福都是自然造化，自然而定或偶然隨機；殺生惡報與自然不符，更不符合人類利益，不合常理；因果報應說無法解釋德福關係，無真憑實據及驗證。<sup>34</sup> 儒家還反對佛教輪迴轉世觀點提出批評，認為輪迴轉世混淆了人與動物之間的界限；輪迴是一種“怖”“誘”之術；輪迴是一種“買福賣罪”交易。可以發現，儒家對因果、輪迴的質疑，反應出儒佛之間有關善惡報應的差異。

在善惡報應方面，佛道與儒家有諸多差異，儒家強調一世因果、報應在子孫、盡人事而順天命，而佛道則是基於靈魂不滅、天堂地獄等神學之上的報應觀。明末三教合流趨勢明顯，紫柏真可將佛教因果報應等同於《尚書·洪範》中的“五福六極”，否認因果報應僅為“鼓惑愚者之技”。<sup>35</sup> 契嵩亦謂：“若《洪範》五福六極之說著，此儒者極言其報應者也。孔子略言，蓋其發端耳。”<sup>36</sup> 宋明以後，佛教因果報應說常與儒家倫理綱常相結合，變成了儒家教化的有力工具。因果感應道德信念成為明清以來三教教化的共用性倫理資源。如《太上感應篇》雖然是道教善書，但得到了儒者真德秀（1178—1235）的大力推崇，是因為此書“指陳善惡之報”，可以“扶助正道，啟發良心”。

《太上感應篇》因此也得到歷代儒者與統治者的重視，如嘉靖帝、順治帝都曾刊刻此書，頒佈發行，“頒賜群臣，至舉貢監生皆得遍及。”

儒家的天人感應說，在道德說教方面存在着諸多缺陷，尤其無法“圓融”地處理“盜蹠壽、顏淵夭”的道德困境，因此，儒家士大夫利用佛道教資源，來作為補充。東林黨魁高攀龍曾謂儒家“本不需要佛教幫補”，實際上意味着在某些方面儒家還需要佛道予以補充。儒家所強調的道德純粹主義，令其在勸善懲惡方面顯得孱弱無力，尤其在商品經濟高度發達、禮崩樂壞的晚明時期。是故管志道解釋為何要用佛教因果報應：

程朱蓋曰：君子有所為而為善，則為其善也必不真，何事談及因果！其勉君子至矣！以吾觀於君子小人之心，無所為而為者至少也。君子之作善也多近名，苟不徹於十方三世之因，必不足一滌其名根。小人之作惡也多為利，苟不惕以罪福報應之果，必不足以奪其利根。程朱勉君子無所為而為善，獨不慮小人無所忌而為惡乎！然後知孔子道及餘慶餘殃之際，乃徹上徹下之言也。<sup>37</sup>

管志道對程朱的道德純粹主義提出了批評，認為儒家勸勉君子為了善而行善是一種理想狀態，在現實世界中，君子為善多為名，小人作惡多為利。如果僅僅依據儒家的道德說教，不足以拔出其為名求利之根。管志道認為只有用因果報應之說，才可以“滌君子之名根”“奪小人之利根”。程朱理學只看到君子可以為了善而善，但這一套道教說教用於小人則失效。因此，管志道認為因果報應與儒家“積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃”是一致的。而佛教的陰鷲與儒家的報應在子孫也相一致，符合儒家的“感應自然之理”。

王畿則提出“佛氏謂之因果，吾儒為之報應”。王畿對於因果報應說不僅深信不疑，而且還在生活中予以實踐。如王畿晚年曾遭受火

災，其即認為此是上天對自己過錯的一種懲罰或告警。王畿甚至列出數條罪狀以自訟。高攀龍也認為“佛氏因果之說，即吾儒感應之理”。但高攀龍認為儒家感應是循天理以為義，而佛教以果報懾人以為利。高攀龍雖然認同佛教因果說，但並不贊同佛教的宗教神學，反對鬼神存在。高攀龍將鬼神等同於義理，鬼神能為吉凶，實際上是義理主吉凶。高攀龍之所以認同佛教因果，是基於佛教鬼神、因果報應能起到教化人心的作用，因此“且示之以鬼神”。<sup>38</sup>

因此，儒家認同因果報應，實際上只是一種工具主義的表現，即“人心未固，不能不取於因果報應之說，以補王化所不及。”<sup>39</sup>“夫天堂地獄之說，釋道二氏皆有之，然以之勸人孝弟，而示懲夫不孝、不弟、造惡業者，故亦有助於儒術爾。”<sup>40</sup>而對於儒家保守主義者而言，因為因果報應涉及到神人關係而顯得荒謬，如四庫館臣認為王時槐的《廣仁類編》“蓋神道設教，以勸喻顛蒙，故不盡為儒者之言也。”<sup>41</sup>同樣認為《經術要義》《福壽陽秋》等宣揚因果報應的著作，荒誕無稽。又認為劉宗周《人譜類記》涉及到福善禍淫，是為“下愚勸戒”，“為中人以下立教，失其著作之本旨。”<sup>42</sup>

綜論之，佛教、道教的因果報應在哲學義理與民間信仰層面有所不同。從哲學、義理的角度看，佛道教的因果報應強調的是一種因果律，類似於一種必然性，甚至與神靈、主宰沒有任何關係。<sup>43</sup>換言之，佛道教的因果報應在某種程度上吸收了儒家的天人感應思想，主張善惡必然有報，但報應是一種必然性，而非由超自然的神靈掌管。佛教主張個體報應，即個人的善惡由自己承擔報應；道教與儒家類似，主張集體報應，即個人的善惡由集體承擔報應。佛道教的因果報應逐漸演化成勸善懲惡的教化工具。

作為“神道設教”的因果報應，則有神靈操作賞罰，如《太上感應篇》中掌管賞罰的神靈是“司過之神”，記錄人罪過的是“北斗神君”，言人罪過的是“三尸神”以及“灶神”。

## 傳教佈道

《太上感應篇》報應是司命之神基於人的善惡而進行計算，小惡為算，大惡為紀，每做一惡就減一算，算減則貧耗、憂患、刑患，算盡則死，並殃及子孫；相反，每做一善則增一算，立一千三百善可求天仙，立三百善可求地仙。《太上感應篇》與功過格類似，主張通過累積的方式遷善改過；神靈的作用是監督和計算，並非直接施以獎賞。另外，《太上感應篇》列舉眾多善、惡的條目，並強調改悔的重要性，以及心在善惡中的作用。另一篇廣為流行的勸善文是《陰騭文》，主要從福報的角度勸人行善，即若求福報必須行善；其中掌管賞罰的是“天”，該文詳細列舉為善避惡的條目，並指出為善則有“吉神擁護”，而福報不僅在自己，還在兒孫，“百福駢臻，千祥雲集，豈不從陰騭中得來者？”

### 三、賞罰：天主教與賞善罰惡論

在晚明天主教進入之前，因果報應成為三教合一的重要基礎以及共用的宗教思想，正如楊聯陞所謂自然或上天的報應乃是中國宗教中根深蒂固的傳統。<sup>44</sup> 雖然儒釋道在善惡報應的具體內容上有所差別，但通過善惡報應來勸善懲惡則成為三教共同的目標，也成為佛道兩教與儒教具有同等重要地位的重要資源。儒教也受佛道影響，吸收佛道教的因果報應思想，為儒家的修齊治平目標而提供資助。晚明興盛的功過格、陰騭文、勸善書等等，無不表明勸善已經成為宗教在現實存在的合理性之一。

雖然儒釋道都有因果報應的理論與思想，但賞罰層面則有所不同：儒家基本上不認可由超自然的人格神掌管賞罰；佛道雖然有神靈掌管賞罰的內容，但在義理層面傾向於一種因果律。當天主教進入中國之時，宣稱只有天主才能賞善罰惡，從而以一種獨有的一神論姿態出現在三教面前，對傳統的三教善惡報應理論提出了巨大挑戰。

《新編西竺國天主實錄》是晚明第一部漢語天主教著作。在此書中，羅明堅（Michele

Ruggieri, 1543–1607) 指出天主全知全善全能，“又正法而能賞善罰惡”。<sup>45</sup> 羅明堅又指出天主賞善罰惡是在人的今世和身後進行的，今世對於人的善惡不一定進行賞罰，但在死後必然進行：“人之為善者，今世雖未之賞，至於身後，必降之以福；為惡者，今世雖未之刑，至於身後，必加之以禍。”<sup>46</sup> 此書再版後有所修改，改成“人之為善者，今世雖未盡賞，至於身後，必降之以永福；為惡者，今世雖未盡刑，至於身後，必加之以永禍。”<sup>47</sup> 修改後的文字更加準確地傳達出天主教的善惡賞罰思想，即天主教雖然主張有現世報，但善惡報應主要在身後。羅明堅也提及人犯罪後可以懺悔而改過遷善，天主則恕之不責。

羅明堅在《天主實錄》中提出的善惡報應論是一神論框架之下的賞罰理論，因此，其善惡標準首先是是否認信一神信仰，即十誡第一誡；其次是天主教的戒律；再次是與儒釋道共用的部分世俗倫理，如禁止殺人等等。因此，在善惡標準方面，天主教雖然與儒釋道有部分重合，但存在着非常大的分歧。晚明勸善文獻，常把奉真朝斗、拜佛念經、廣行三教等視作善，而將毀佛謗僧、罵神稱正等視作惡。佛道教禁止殺生，儒家娶妾廣嗣等等。天主教對這些既定的善惡標準都提出了質疑。如羅明堅認為誦佛經不是善，所以誦經不得升天受福。誦經祈佛雖有靈驗，但是魔鬼附其中，奉之者不僅不是修善，反而死後靈魂要墜於地獄。

《天主實錄》已經處理“約伯的困境”或神義論(Theodicy)問題，即好人為甚麼受苦、惡人為甚麼受福。天主教主張死後報應，所以對於今世善人受苦、惡人受福的解釋主要是通過善人有微惡、惡人有微善予以解釋。但羅明堅也強調，無論現世有何處境，一切都是天主所安排。這一點反倒類似於儒家所謂的“君子居易以俟命”。《天主實錄》介紹了賞善罰惡之所，即天堂和地獄；介紹了地獄的類型與不同功能；並介紹了原罪，以及接受賞罰的主體即靈魂。其中，對地獄、煉獄的描述與佛教尤其是民間佛教非常類似。

被李之藻稱讚為“勤懇於善惡之辯、詳殃之應”的《天主實義》，對佛教的輪迴報應提出了激烈批評。<sup>48</sup>但與佛教類似，利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）提出了靈魂不滅，但否認靈魂在六道中輪迴；而基於區分三種類型的靈魂，利瑪竇認為佛教戒殺生是荒謬的。利瑪竇認為人的靈魂是個體身份（Identity）的核心，具有明悟等功能，是接受賞罰的主體，因而不能與他人、他物相互流轉，否則就混淆個體與個體、個體與外物之間的界限。基於此，利瑪竇通過輪迴之荒謬以及輪迴之害對輪迴說進行了系統反駁。至於殺生是否有罪，利瑪竇認為天主令人類代管天地萬物，所以殺生無罪。

為了向儒家士大夫論證天堂地獄是賞善罰惡之所，利瑪竇頗費一番功夫討論了“為善有意還是無意”。儒家反對為了功利的目的而行善（即所謂“邀福嗜利”），如晚明劉宗周曾謂：“有意為善，亦過也。此處路頭不清，未有不入於邪者。”<sup>49</sup>李二曲則謂：“有意為善，雖善亦私。”<sup>50</sup>利瑪竇認為儒家的為善無意，並非是講為了善而善，而是不是為了私意、邪意而善。行為之所以有道德屬性就在於其“意”，真正的無意行為實際上就不存在善惡。因此，利瑪竇認為，既然為善有意，那麼為善就可以希圖天堂之賞，去惡就可以避免地獄之罰。利瑪竇認為求利而為善是可取的，“利無傷於德”；<sup>51</sup>而未來之利至大至實，因此更要在此生謹言慎行。在此議題上，天主教與晚明勸善的佛道教以及宗教化的儒家頗為類似，即均主張“有意為善”，如功過格等等。

《天主實義》也對報應的時間做了分析。利瑪竇認為今世之報不全，“不足以充人心之欲”，因此必有身後之報。但利瑪竇指出，所謂身後是指死後的靈魂受賞罰，而不是指子孫。報應在子孫違反了天主至公的教義。利瑪竇認為天主教也有現世報，主要目的是懲戒和勸善。利瑪竇對善惡相混的情況有所分析，善中有惡，則報以貧賤，死後升入天堂；惡中有善，報以富貴，死後墮入地獄。

利瑪竇也處理了悔罪的議題。利瑪竇認為惡人雖有罪過，但改心歸善，天主必“扶而宥之”，“免前罪而授天堂”。此處常引發反教者的攻擊，認為天主教主張惡人只要悔改就可以上天堂，違背了公平原則。利瑪竇認為惡人悔罪，需要自悔或自懲，以此作為之前所犯罪惡的代價；如果沒有自悔或自悔不深，與之前的罪惡不相稱，天主則將其置於煉獄，以“補在世不滿之罪報”。換言之，即使是悔罪，其罪也應得到相應的代價，否則亦不會升入天堂。因此，對於利瑪竇而言，人之善惡與賞罰之間存在着嚴格的一一對應的關係。

利瑪竇提出最大的善即愛天主，其次是愛人如己；而改過之要在於痛悔。因此，利瑪竇認為拜佛像、念佛經不僅無益，反而增惡。利瑪竇繼承了《天主實錄》中的例子反駁誦經如果是善有違公平：“今且以理論之，使有罪大惡極之徒，力能置經誦讀，則得升天受福；若夫修德行道之人，貧窮困苦買經不便，亦將墜於地獄與？”<sup>52</sup>利瑪竇認為誦經免罪，不僅不可以勸善阻惡，反而“導世俗以為惡”，“小人聞而信之，孰不遂私欲，污本身、侮上帝、亂五倫，以為臨終念佛者若干次，可變為仙佛也。”<sup>53</sup>

艾儒略（Jules Aleni, 1582-1649）與葉向高曾就善惡報應問題展開對話。艾儒略認為天主賞善罰惡，與儒家福善禍淫“正可相證”。<sup>54</sup>但葉向高提出，既然天主賞善罰惡，為甚麼善人受苦？葉向高認為如果“此疑不剖，恐無以解天下，而動其敬信也。”艾儒略的回答與利瑪竇類似，即善人有微惡，故受苦。但艾儒略強調“善成於全，惡敗於一”，換言之，只要有一個惡，即為惡人。所以世上所謂善人惡人，其實是很難分辨，因為“吾輩觀人，亦只觀其外行耳。”艾儒略又提出善人受苦，也有試煉善人之意。

葉向高又提出世上有惡者不僅沒有受到懲罰，反而“加之世福者”，難道惡人不受報應，而其子孫受報應？艾儒略首先否定了報應在子

## 傳教佈道

孫的說法。其次，艾儒略強調報應在身後，因為靈性不滅，死後各聽審判。生前之報猶小，身後甚大。又如同利瑪竇，艾儒略也指出惡人受福，是因為惡中有微善。艾儒略又提出惡人受福，也有勸善改過之意。艾儒略強調，善惡賞罰的權力在於天主，“賞善罰惡，惟在上主。輕重遲速，毫釐不差。未有顯恣其惡，而天主不知，且不加相稱之罪譴者也。”<sup>55</sup>

葉向高認為既然善惡必然得到報應，那麼天主生人何不多善少惡，從而讓天下萬世治平，“不亦休哉？”此等問題在基督教神學中業已得到詳細解答。艾儒略運用自由意志（自專 / Free will）進行解釋，即天主生人即賦予自由意志，可以自由選擇善惡，擇善得賞，擇惡得罰；如無自由意志，便無所謂善惡，亦無賞罰，“若使天主賦性於人，定與為善，不得為惡。雖造物主之全能，無不能者，顧必如此，而後方為善。則為善者，天主之功，豈得謂為人之功也哉？”<sup>56</sup>艾儒略認為現實中為惡較多，是因為原罪、稟性、習尚使然。

葉向高又提出，既然天主罰惡，為何不盡將世上惡人殲滅？艾儒略認為如果要殲滅惡人，恐怕世上無人了，意即每個人都是惡人，因為每個人都有罪。艾儒略認為天主至公，又至慈，因此允許惡人改過自新，如果陷罪即滅，將無自新之路。葉向高又提出，天主全能，一善為甚麼不立即賞，一惡為甚麼不立即罰，而要到身後才有報應，無法做到勸善懲惡。艾儒略認為如果一善遽賞、一惡遽罰，那麼一生之行、一日之間，善惡參半，倏而賞，倏而罰，“天主彰瘴之權，不亦錯紊屑越也哉？”<sup>57</sup>而且，隨善隨賞，會讓為善者為了世福而行善，導致修德心不純。艾儒略認為世福至微，不足以賞善，必以天上真福才可以賞善，罰惡亦同。但艾儒略也強調天主仍有現世報，“昭昭之中，天主復有顯以示人者，如大德之必受祿位名壽，極惡之必罹凶咎災患。”<sup>58</sup>

葉向高認為身後形軀既無，賞罰何所施？艾儒略則指出靈魂是接受賞罰主體。葉向高認

為靈魂雖不滅，但無軀體，無法接受苦樂，所以賞罰沒有意義。艾儒略則指出靈魂之苦樂甚真甚大，無論生前還是身後，所謂苦樂並非軀體感受，而是靈魂，“無論身後，即生前所受之苦樂，並非由形骸，而實由靈神也。非因有身在，而神始有知覺；蓋有神在，而身始能知覺也。則其苦樂之加，神原受之也。”<sup>59</sup>

作為儒家士大夫，葉向高也對天堂地獄提出質疑，認為“善本當為，不必有希冀而後為；惡本當戒，不必以畏懼而不敢。”艾儒略強調天堂地獄體現出善惡報應之公平，“設不天堂，不地獄，也無造物之主，豈不便益於小人，而難乎其為善類也哉？”<sup>60</sup>葉向高對天主教賞罰理論的疑問在晚明士大夫中間頗有代表性，也反映出中西雙方對於一神賞罰的不同看法。

如同佛道教，天主教善惡報應理論常用來解釋現實中各種困境，從而為信徒安於現狀、堅定信仰而提供合理性。如《口鐸日抄》中有信徒問艾儒略天氣陰晴不定，導致五穀不昌，是否是天主之罰？如果是天主之罰，為甚麼不分善惡一併進行？艾儒略則指出，萬善未備，不為純善，所以世上所謂善人，不一定是善人；即使真是善人，知道是天主降罰，必定更加恐懼修省。<sup>61</sup>艾儒略甚至將地震、颶風當作天主的懲罰，而人之壽夭、貧富亦是天主之賞罰。因此，信徒不能驕傲，無論是否有善功，都需要戒懼謹慎、一心向善。

《口鐸日抄》記載有信徒提出惡人為惡是有一定數量的，但永罰卻是“萬萬世之永苦，其罰無窮”，用無窮報有盡，似乎不公平。艾儒略提出，雖然惡人為惡有盡頭，但為惡之心卻為無窮，因此，用無窮永罰惡，是相稱的。同時，如果惡人能悔改，天主也能赦免，即“天主至慈，其罰常不及罪；天主至公，其罰又皆與罪稱。”<sup>62</sup>

《口鐸日抄》記載有人質疑天主教的個體報應論，與原罪說之間可能存在着矛盾，即天主教反對報應在子孫，為甚麼始祖犯罪而“流

萬世而無窮”？艾儒略認為個體善惡對應着個體賞罰，但也影響到子孫，此是“賞罰之餘”。但原罪並非是罰，地獄才是永罰，原罪只是不得升天國而已。<sup>63</sup>

對於不曾入教的善人（或聖賢）之賞，天主教與中國本土三教有所出入，主要原因在於善的標準不同。<sup>64</sup> 比如，按照儒家標準，文王是聖人，應入天堂受賞；但按天主教標準，文王娶妾違反十誡，應下地獄。對於未明顯犯誡的教外善人，傳教士則予以肯定，“若有於己所知之善，能盡力行之，即於聖教或有未聞也，大主亦必憐而救之，斷不負斯人之善念耳。”<sup>65</sup>

天主教認為天主罰惡是必然的，即有罪必然得到懲罰，但賞善則不是必然的，即有善不一定得到賞報。換言之，任何善功都不足以獲得天堂之賞，即生前善功之大小，不足為“天堂受賞之券”。艾儒略認為，天堂之賞，“各因其生前所受額辣濟亞”即所受聖寵之多少。如果僅有善功，而無聖寵，依然得不到天堂之賞。善功是受賞的必要但非充分條件，如果行善別有所圖，為善之念不真，即不是真善，也得不到聖寵。而人能行善功，亦是因為“主佑”，“夫人之善功，非蒙主佑，即纖毫難自成也。”<sup>66</sup>

與《太上感應篇》類似，傳教士認為魔鬼記人之過，天神記人之功，即是片刻邪念，亦必錄之，“人有纖惡，魔鬼必書；有微功，天神亦錄。書於魔鬼者，則為魔鬼之奴；錄於天神者，則為天神之侶。”<sup>67</sup> 另一頗為重要的議題是為天主教致命的人是否獲得獎賞？根據傳教士的看法，致命之遭，固真福必獲，但“命固不易致，致命亦不易也。夫能致命者，必平日志堅、道粹，故視鼎鑊如飴。自非然者，鮮不居常喜負，臨事偃僕者矣。”<sup>68</sup>

綜論之，天主教主張善惡由天主賞罰，現世不足以賞罰人之善惡，必以身後；賞罰的主體是人之靈魂，善者升天堂，惡者下地獄，善惡相混者入煉獄。人之賞必由聖寵，善功亦由

聖寵而來。由於原罪，人極易犯罪，因此天主教強調洗禮、悔罪、改過、聖體、守誡等在克罪改過中的作用。天主教也強調心在善惡之念中的作用，突出行為目的之純正性。天主教神學較好地解釋了善惡報應的種種難題，是不同於三教的報應思想體系。天主教尤其強調“他律”在善惡報應中的作用，是一種不同於中國本土善惡報應的思想體系。中國本土宗教突出人在善惡報應中的能動性，對於發揚人的積極性，具有重要性，但在商品經濟高度發展、傳統道德秩序崩潰的情況下，建立在人的自律基礎上的勸善就失去了效力。另外，儒釋道的神道設教是一種工具主義，主要目的是借助神道來勸善，常帶來知行不一以及功利主義等問題。因此，當天主教以一神論的他律的勸善思想出現在士人面前時，不難理解即俘獲不少士人的心，如徐光啟、王徵等士大夫。利瑪竇的著作之所以得到士大夫的讚揚，一個方面的原因就在於其被士大夫認為是一種勸善著作。利瑪竇之所以在心學重鎮的南昌大獲成功，殆與心學非常重視勸善有關。<sup>69</sup> 因此，天主教的賞罰思想為其在晚明社會的成功傳播起到了積極作用。

#### 四、中國宗教對天主教善惡報的反應

由於天主教的賞罰論，與中國宗教善惡報應之間存在着巨大的差異，以及天主教對佛道教善惡報應的批判，引發了反教者的激烈反彈。反教者對天主教的賞罰說則予以簡單化理解，認為只要信奉天主就可以升入天堂，如南京教案的發起者沈淮認為天主教用天堂地獄來誑惑小民。而據南京教案供詞，傳教士在傳教過程中確實使用天堂地獄來吸引民眾入教，如王豐肅曾對周用說：“你年紀老大，何不從天主教，日後魂靈可升天堂？”周用即受洗入教。<sup>70</sup> 民眾也常因為天主教可以禳災獲福而入教。<sup>71</sup>

按照天主教的善惡標準，中國本土宗教中的聖人、神佛等等均要受到懲罰，甚至被視作魔鬼。這一點引發了反教者的極大憤怒，如艾儒略曾對黃貞說文王恐怕入地獄，促使黃貞號

## 傳教佈道

召福建、浙江的佛教僧侶、士大夫對天主教群起而攻之，形成了聲勢浩大的民間反教運動。<sup>72</sup>天主教的“教會之外無拯救”讓反教者認為天主教否定其他宗教或文化中的善。如黃貞認為只要不皈依天主教，雖然有善行、善功，其靈魂永在地獄而得不到拯救。此處的內容實際上在《口鐸日抄》中已有討論。

天主教是一種他力賞罰，而中國本土宗教主張自力，不求助外在的超自然存在。反教者認為儒家的存心養性以事天，不是媚天、諂天以求福，而天主教則媚天主，“心惟天主是逐，不嫌盡此生而媚之”，“生也為抱妄想”，“死也為抱妄想”，“生死皆欲也。”反教者認為天主教“無事而自被刑枷，非罪而搥胸乞救。活潑潑之趣何在，坦蕩蕩之宗奚存？”“不悟自成自道，自貴其貴，以故教人乞成乞道於耶穌，乞靈乞貴於天主。”反教者對於天主教過度強調天主在善惡報中的作用洞若觀火。天主教與本土宗教有關善惡報應的側重點不同，容易引發反教者對天主教的攻擊。

反教領袖許大受指出，中國本土宗教或傳統主張修德不為求福，亦不會因為有天堂地獄而為善去惡，許大受引宋儒曰：“天堂無則已，有則君子登；地獄無則已，有則小人入。”換言之，修德無關乎天堂地獄存在與否。許大受又明確天主教的善惡標準與儒家相反，“況夷所指之善不善，與聖賢所指正相反。”<sup>73</sup>許大受也對天主在賞罰中的主導地位理解為諂媚天主。許大受提出：“若爾畢世為善，而不媚天主，為善無益；若終身為惡，而一息媚天，惡即全消。”許大受認為此即表明天主“自私自利”，千方百計讓人諂媚自己，不足為天地之主。

儒家用氣數來解釋世間種種不平現象，葉向高曾對此表示不甚滿意，“吾儒直以為氣數所遭，若盡屬之天理，恐理窮而不可究詰矣。”艾儒略用基督教神學予以解釋。許大受亦曾向艾儒略請求同樣的問題，艾儒略一開始用儒家氣數來予以解釋。但許大受意識到，如果用氣數來解釋，就表明天主不是全能，“若爾教言，

天主無所不能，天地皆由彼造，而氣化復能為隔，是天主無全能矣。”<sup>74</sup>艾儒略隨後用原罪說予以解釋。但許大受認為，原罪說荒謬無稽，如原罪是一，但後世罪報萬殊；原罪輕，而後世報以重刑，罪與罰不相稱等等。因此，許大受認為天主教的原罪說不如佛教自作自受公平。<sup>75</sup>這裡許大受可能對於原罪與本罪之間的區分不甚了解，是故有如此批駁。

許大受甚至將自力與他力作為區分正邪的標準，“造化以不造造，邪說以造不造。不造造者，公造也，自造也；造不造者，私造也，他造也。此性命之金針，而正邪之秦鏡也。”<sup>76</sup>許大受指出正教認為大自然是自然生發的，而邪教認為有外在的力量創造萬事萬物，前者是公造、自造，後者是私造、他造。中國本土宗教是公造、自造，而天主教就是私造、他造。

艾儒略曾提及為天主致命可獲真福，許大受認為此是天主教鼓惑愚民，讓人人敢死，意欲不軌，是教人求死，與中國本土宗教的貴生惡死嚴重衝突。<sup>77</sup>許大受認為天主教竊取了佛教的懺悔，而變成了諂媚。許大受認為罪從心起，諂媚即心已濁，懺悔又有何用？許大受認為儒家的倫理綱常才是善，而天主教的出世思想不是善，“能讀四書五經，是為善之據；能敦三綱五常，是為善之本。能不諂鬼，不愧衮，毫無所為而自潔精，毫無怯弱而常謹凜。寧冒天下不韙，而決不忍負吾君親，是又始於一善，而終於萬善之宗。若使舍華從夷，棄人暱鬼，空疏現在，而希冀未來，吾斷不敢以為善也。”<sup>78</sup>許大受在這裡明確指出了儒家與天主教在善惡標準上的根本差異，前者是入世的世俗倫理，後者是出世的宗教倫理。正如費隱通容所謂：“蓋伊既妄計心外有天主可慕可修，可勸業於彼，便是不循自己本分，而向外馳求，終竟無有了日。”

反教者林啟陸也指出天主教的善惡標準荒謬，“善惡無他分判，只是從天主教者為善，雖侮天地，慢鬼神，悖君親，亦受天主庇而登天堂；不從天主教者為惡，雖敬天地，欽鬼神，

愛君親，竟為天主怒而入地獄。”<sup>79</sup> 耶佛之間有關殺生是否有罪亦有辯論。

至於天堂地獄，佛教認為是由業力所招，就像病人所受的病症，是人在輪迴中所處的一種狀態，“非夫病者所受之症候、所感之寒熱乎？”佛教認為“緣境為識，循識為業，繇業得報”，“果識為因，熏發現行，而輪迴於是乎不息矣。”但“迷之則生死始，悟之則輪迴息。”換言之，天堂地獄並非如外物那樣實存，而是取決於人的意識本身。但天主教則主張天堂地獄真實存在，且作為賞罰之工具。

清初反教者楊光先也對天主教的天堂地獄說進行了詳細批判。楊光先認為佛教的天堂地獄不過是神道設教，勸怵愚夫愚婦，並非真有天堂地獄。但天主教認為真有天堂地獄，而且審判的標準是是否奉事天主。楊光先認為如果按照天主教所言，天主是一位“邀人媚事之小人”，不堪主宰天地萬物。另外，楊光先認為如果奉事天主都是惡人，卻升天堂；不奉者都是善人，卻入地獄，豈不顛倒善惡？楊光先認為佛教懺悔是指“不二過”，並未指罪惡消除，而天主教認為哀求耶穌或聖母，罪即消除而升天堂。楊光先認為如果按照天主教的說法，那麼奸盜詐偽，都可以升入天堂，而天堂實際上就是“一大逃藪”。楊光先認為天主教拾佛教之“唾餘”，反而謂佛墮地獄中，“無非滿腔忌妒，以騰妬婦之口。”<sup>80</sup> 四庫館臣也認為天主教的天堂地獄，“與輪迴之說相去無幾，特小變釋氏之說，而本原則一耳。”亦認為利瑪竇《畸人十篇》“大抵掇釋氏生死無常、罪福不爽之說，而不取其輪迴、戒殺不娶之說，以附會於儒理，使人猝不可攻。”同時認為天主教七克的宗旨在於敬事天主，甚為荒謬，“歸本敬事天主以求福，則其謬在宗旨，不在詞說也。”<sup>81</sup>

可以發現，反教者以及士大夫對於天主教的賞罰觀點多有批評，主要基於天主教的賞罰與中國本土宗教與傳統中的善惡報應觀之間所存在的巨大差異。天主教的賞罰基於一神論的

框架，對佛道教多有批評，對儒家則加以一神教改造。然而，天主教在批評佛道之時，卻又借用佛教已有術語天堂地獄，從而給士大夫造成錯覺，認為天主教與佛教在善惡報應上存在相似之處，但天主教卻以排佛為務而與當時三教合流、宗教寬容的氛圍格格不入，也讓排斥所有宗教的儒家保守主義者，將天主教與佛教等而視之，如沈德符所謂：“彼法既以辟佛為主，何風俗又與暗合耶？”<sup>82</sup>

對於天主教而言，其在晚明中國最大的對手是佛道二教以及民間宗教，但在善惡報應方面，天主教與佛道二教、民間宗教則有一定的相似性。清初隨着正統儒學的確立，儒家保守主義、正統主義將佛教、民間宗教均視作“異端”“異統”，而與“正統”“學統”相衝突。<sup>83</sup> 因此，對於此時的天主教而言，最大的對手應該是保守主義儒家。儒家天主教徒試圖站在儒家立場排斥佛道，但其自身其實亦被儒家等同於佛道之流，尤其在善惡報應的學說上。受中國本土宗教的影響，以及基於天主教自身的傳統，傳教士以及中國信徒往往也強調善功與報應之間的積極關係，如在徐光啟的傳記中強調徐光啟信仰虔誠與其子嗣眾多、甚至入翰林院之間的關聯等等。<sup>84</sup>

## 餘論

南懷仁在受到王公大臣有關賞善罰惡的質疑之後，撰成《善惡報略說》予以回應。南懷仁在此書中繼承了利瑪竇的觀點。實際上，此書即是在《天主實義》的基礎上演繹而成的。如同利瑪竇，南懷仁認為現世中善人受苦、惡人受福，即表明“善惡之報不專在現世”，現世不足以賞罰，必待以身後。

南懷仁指出人之善惡來自於自由意志，天主不定人於善，任其選擇，從而以善惡之功罪來進行賞罰。天主賞罰在現世，但主要在身後。如果全在身後，則無法勸善懲惡；如果全在現世，則現世之福禍不足以賞罰人之善惡。現世中惡人受福，是因為惡中有微善，現世報完後，

## 傳教佈道

死後即入地獄；善人受苦，即善中有微惡，現世報完後，死後即升天堂。但南懷仁強調，善惡之報，大概不在現世之禍福。換言之，現世之禍福與善惡報應無關。因為今世並非賞罰之所。今世對於人來說，是天主試其心而定德行之等。人僑寓在現世，現世非人世。今世之福禍，與身後之永福永禍相比不啻萬一。因此，人不應當希求天主在現世進行賞罰。南懷仁提醒奉教者，既然知道現世之禍福，不足為善惡之報，就不應質疑天主為何不在現世賞善罰惡。

南懷仁又對楊光先以及佛道教有關善惡報應的觀點進行反駁。南懷仁認為既然楊光先等所敬奉的形天可以現世報應，為何天之降冰霜雪雨，卻不區分善惡人之田地？為何敬形天者，一生貧窮疾病，形天為何補救？不敬天地者，卻安享富貴安樂，形天何不罰之？<sup>85</sup>南懷仁在此處的反詰，頗多無力，反教者也用同樣的問題質疑天主教的賞善罰惡。

南懷仁又對托生說進行批駁。南懷仁認為，托生報應，如果與今世相等，應該就在今世報應，不必延於後世。因為今世報應，才可以勸善懲惡。另外，如果善人在今世受苦，托生後卻為惡，那麼該是賞還是罰呢？如果是賞，則於理不合；如果是罰，則其今世之善無報。南懷仁認為用托生理論來處理善惡報應，不僅不能勸善懲惡，反而杜絕人行善之心。因為按照托生的說法，今世的貧窮疾苦都是前世之惡報，即前罪之刑罰，因此罪有應得，不應得到他人憐憫，因而也不應得到哀矜。南懷仁認為托生說還會對儒家的倫理綱常帶來損害，即認為人之受苦都是罪有應得，而儒家所提倡的三綱五常就會不復存在。南懷仁還認為惡人轉世為禽獸，不是一種懲罰，反而是一種獎賞，因為禽獸可以放縱其邪情。

南懷仁對明清盛行的《太上感應篇》中的善惡報應觀提出批評，主要有兩點，第一是反對此書的現世報；第二是認為此書的善惡觀荒謬。南懷仁認為《太上感應篇》以及佛教的報應觀，不僅不合理，更是一種托詞，反映出佛

道教所信仰的對，“皆非真主”，因而無賞罰之權。南懷仁認為《太上感應篇》常將無罪而定應罰，“背理之甚也！”主要是指戒殺生的內容。<sup>86</sup>

南懷仁的《善惡報略說》一方面闡發了天主教的天主賞善罰惡理論，另一方面則對當時流行的善惡報思想進行了批駁。天主教的善惡報是基於一神論的框架，認為只有天主才有賞罰之權，而天主的賞罰主要依據人的善惡行為及其意念。天主教雖然主張有現世報，但報應主要在身後。天主教主張賞善罰惡的歸宿是天堂與地獄。

可以發現，天主教的善惡報應觀與儒釋道三教既有相同之處，又有不同。首先，在善惡標準方面，四教之間共用了某些倫理觀念，如禁止殺人；佛教中國化後也將儒家的倫理綱常作為自己的善惡標準；但天主教是一神教，其善惡標準首先依據的是天主的旨意，順從天主即是最大的善，而違逆即是最大的惡，所以十誡的前三誡是處理神人關係，後七誡是人人關係。其次，報應時間、主體、結果方面。儒家是一世因果，不講前世、身後；佛教是三世因果；道教的承負說，類似於三世因果。天主教的善惡報主要在身後，但也有現世報。儒家不講靈魂不滅，因此只有一世因果；而佛道教、天主教的報應理論則建立在靈魂不滅的基礎上。儒家、道教的報應是一種集體報應觀；佛教也有集體報應觀，但從義理上講主要是一種個體報應觀。在結果層面，儒家的一世因果不能較好的處理善人受苦、惡人受福等問題，只能強調顏回之樂的人生境界，因而在某種程度上否定了善惡一定會有報應。佛教的善惡報應是輪迴或天堂地獄。道教則以飛升或死亡作為報應結果。天主教也以天堂與地獄作為賞罰結果。另外，四教都強調心在善惡之間的作用，強調要誠心敬意、心無雜念；四教都注重改過、懺悔、代贖的作用。天主教的贖罪券、告解、通功、代禱等，與佛道教的誦經法事、懺悔、燒紙、寄庫等具有一定的相似性，即均主張通過外在的善功來獲得積極的報應效果。

另外，天主教強調“有意為善”，而且主張死後利益至真至切，可以為了死後靈魂利益而為善去惡；此處與晚明勸善運動中的佛道教（如功過格）以及儒教（如顏茂猷）非常類似，但在“利益”方面又有略微區別。天主教所謂的“利益”更多的是指身後靈魂的利益，因而帶有很強的出世色彩，而勸善運動中的三教則常常以現實利益作為誘導。因此，天主教在善惡報應的現實作用方面，其實與晚明勸善運動中的佛道教以及儒家是一致的，都主張運用善惡報應思想來勸善懲惡。<sup>87</sup>

天主教與中國宗教有關善惡報應最大區別，應該是施報應者。從義理層面，儒釋道都主張善惡報應是一種必然性，或因果律，或天道，或規律，或傾向性，超自然的神靈在其中所起的作用並不明顯，甚至無關，即“禍福無門，唯人所召”。因此，儒釋道的報應觀是一種人本主義，以人為中心而展開的，強調人在

善惡報應中的積極作用，突出人在善惡報應中的能動性，帶有一種積極樂觀的心態，從而具備一種入世的色彩。而天主教主張只有天主才能賞善罰惡，是一種以神為中心的報應觀，人在善惡報應中基本上只有接受懲罰的可能，而所有的善功以及可能的獎賞，需要以恩寵為基礎。受原罪說的影響，人在善惡報應中基本上處於無力為善的境地，除非來自外在的力量的救拔。因此，從根本上說，天主教與中國宗教的區別在於他律與自律之別，或謂入世與出世之別，或謂人人皆罪人與滿街皆堯舜的區別。<sup>88</sup>但在現實生活中，天主教會也強調痛悔、善功在救贖上的積極作用，甚至演化成贖罪券等補贖方式。因此，天主教在某種程度上與中國本土宗教在賞罰方面雖有相似的內容，但其引入的新內容進一步豐富了中國的善惡報應思想，促進了四教的交流與對話。其中最重要的影響是晚明天主教的進入促進了部分士大夫思考儒家宗教化，以此加強儒家在勸善方面的效力。<sup>89</sup>

附表：四教有關善惡報應的區別

宗教	時間	主體	善惡標準	結果	施報應者	神人關係
儒教	一世	集體（報應在子孫）	倫理綱常	惡名	天 / 上帝、道、理 <sup>90</sup>	天人感應
佛教	三世	個體	宗教戒律	輪迴	神佛	因果律（神佛賞罰）
道教	承負說	個體 + 集體	宗教戒律	死亡	神	神靈賞罰
天主教	身後	個體	宗教戒律	地獄	天主	神人互動

## 傳教佈道

### 註釋：

- [比]南懷仁：《善惡報略說》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第5冊，台北：利氏學社，2002年，第509頁；另見黃伯祿：《正教奉褒》，上海慈母堂1894年版，徐家匯藏書藏，第58頁。
- [比]南懷仁：《善惡報略說》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第5冊，台北：利氏學社，2002年，第510頁。
- 《史記·伯夷列傳》：“或曰：‘天道無親，常與善人。’若伯夷、叔齊，可謂善人者非邪？積仁潔行，如此而餓死。且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學。然回也屢空，糲糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。若至近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕。或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也。余甚感焉，倘所謂天道，是邪非邪？”
- 學界有關儒家報應的研究成果，主要來自於對儒家宗教性的研究，可以參考余英時、王汎森、李申、吳震等人的成果；關於佛教因果報應的成果較多，可以參考方立天先生的著作。而對於天主教的賞罰觀，及其與佛道教之間的對話的研究成果較少，如對於《聖朝佐辟》等的研究成果，可參見梅謙立、楊虹帆：《〈聖朝佐辟〉引論》，載《漢語佛學評論》第6輯，上海：上海古籍出版社，2018年；並參見二者所校註《聖朝佐辟》，收入佛光大學佛教研究中心：《近世東亞佛教文獻與研究叢刊》第2冊，高雄：佛光文化，2018年。關於利瑪竇《天主實義》中有關天主教、佛教在善惡報應的研究成果，可參見 Tang Yijie, “The Attempt of Matteo Ricci to Link Chinese and Western Cultures”, in *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture*, Washington: Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1991, pp. 147-157.
- 也有人明確反對餘慶餘殃是指報應在子孫，如[唐]牛僧孺：《善惡無餘論》，收入李申選編：《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第65-66頁。
- 《繫辭》論述天的內容較多。參見陳鼓應、趙健偉註譯：《周易今註今譯》，北京：商務印書館，2016年，第580-700頁。
- 吳震：《德福之道：關於儒學宗教性問題的一項考察》，《船山學刊》第4期，2012年，第110-120頁。
- 參見許維通：《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980年，第80-81頁。
- 參見陳蒲清校註：《春秋繁露》，長沙：嶽麓書社，1997年，第182-183頁。
- [宋]朱熹：《朱子語類》卷七十九，收入《朱子全書》第17冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第2691-2692頁。
- [宋]朱熹：《朱子語類》卷八十七，收入《朱子全書》第17冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第2985頁。
- [宋]朱熹：《朱子語類》卷四，收入《朱子全書》第14冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第191頁。
- [宋]朱熹：《己酉擬上封事》，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第81頁。
- [明]劉基：《天說》，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第117頁。
- [明]顧璘：《天解》，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第146頁。
- [清]李光地：《講義一》，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第165頁。
- 《二程遺書》卷十五，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第75頁。
- [宋]朱熹：《鄭公藝圃折衷》，《儒教報應論》第4輯，北京：國家圖書館出版社，2009年，第82頁。
- 對此一般有兩種解釋，第一是用三不朽來進行解釋，如仁者壽，此壽不是指人的壽命，而是指人身後名聲。因此，仁者雖然短命，但身後為人所稱頌，故實現了不朽。第二是命定論，無論是善者受苦、惡人受福，都是命定如此，人之行為無法改變。
- 何蓉：《宗教經濟諸形態：中國經驗與理論探研》第五章《信仰與社會經濟地位：以因果報應信仰為例》，北京：學習出版社，2015年，第124頁。
- 《弘明集》卷五《明報應論》，上海涵芬樓藏明刊本。
- 《弘明集》卷五《明報應論》，上海涵芬樓藏明刊本。
- 羅光：《中國哲學思想史·魏晉、隋唐佛學篇》，台北：學生書局，1971年，第115頁。
- 《弘明集》卷五《三報論》，上海涵芬樓藏明刊本。
- 《弘明集》卷五《三報論》，上海涵芬樓藏明刊本。
- 方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第76頁。
- 方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第161頁。
- 方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第88頁。
- 惠遠：《三報論》，轉引方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第90頁。
- 郗超：《奉法要》，轉引方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第94頁。
- 祿宏：《竹窗隨筆·現報（一）》，北京：北京圖書館出版社，2005年，第166頁。

32. 祿宏：《竹窗隨筆·現報（二）》，北京：北京圖書館出版社，2005年，第167頁。
33. 《太平經》，北京：中華書局，1979年，第79頁。
34. 引方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第81-83頁。
35. 《紫柏老人集》卷九，第25頁；參見引方立天：《中國佛教哲學要義》上冊，北京：中國人民大學出版社，2002年，第97頁。
36. 李明編：《印光“因果正信”居士觀研究》，北京：宗教文化出版社，2012年，第28頁。
37. 李明編：《印光“因果正信”居士觀研究》，北京：宗教文化出版社，2012年，第31頁。
38. 吳震：《德福之道：關於儒學宗教性問題的一項考察》，《船山學刊》第4期，2012年，第116頁。
39. 劉聲木：《菴楚齋隨筆》卷二，收入《近代中國史料叢刊》第二十二輯，台北：文海出版社，1968年，第35頁。
40. [明]沈澹：《參遠夷疏》，載《聖朝破邪集》卷一，收入《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第328-329頁。
41. [清]紀昀：《四庫全書總目提要》，海口：海南出版社，1999年，第677頁。
42. [清]紀昀：《四庫全書總目提要》，海口：海南出版社，1999年，第486頁。
43. 如唐僧皎然，其以緣起論解構了司馬遷之問，認為因果報應與外在的“天”無關，參見吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，台北：台灣大學出版中心，2009年，第119頁。
44. 楊聯陞：《“報”作為中國社會關係基礎的思想》，載費正清編：《中國的思想與制度》，北京：世界知識出版社，2008年，第332頁。
45. [意]羅明堅：《天主實錄》，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，台北：利氏學社，2002年，第16頁。
46. [意]羅明堅：《天主實錄》，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第1冊，台北：利氏學社，2002年，第17頁。
47. [意]羅明堅：《天主聖教實錄》，《天主教東傳文獻續編》第二冊，台北：學生書局，1966年，第772頁。
48. 詳見[意]利瑪竇：《天主實義》第五篇，載《天學初函》第1冊，台北：學生書局，1964年，第491-521頁。
49. [清]劉宗周：《劉宗周全集》第3冊《答秦履思八·癸酉》，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第521-522頁。
50. [明]李二曲：《二曲集》卷十八《答范彪西徵君·又》，北京：中華書局，1996年，第198頁。
51. 晚明時期的顏茂猷也有類似觀點，參見顏茂猷所著《迪吉錄》。相關研究成果參見游子安、吳震等學者的著作。
52. [意]利瑪竇：《天主實義》第七篇，載《天學初函》第1冊，台北：學生書局，1964年，第596頁。
53. [意]利瑪竇：《天主實義》第七篇，載《天學初函》第1冊，台北：學生書局，1964年，第596頁。
54. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第446頁。
55. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第458頁。
56. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第460-461頁。
57. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第465-466頁。
58. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第468頁。
59. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第473頁。
60. [意]艾儒略：《三山論學記》，《天主教東傳文獻續編》第1冊，台北：學生書局，1966年，第480頁。
61. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷二，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第119-120頁。
62. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷三，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第184-186頁。
63. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷三，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第229-230頁。
64. 參見拙文：《“脫凡入聖”：明末清初天主教關於“聖”的言說》，《漢語基督教學術論評》(Sino-Christian Studies)第27期，2019年，第43-93頁。
65. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷三，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第233頁。
66. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷八，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第571頁。
67. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷六，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第409頁。
68. [意]艾儒略：《口鐸日抄》卷七，《羅馬耶穌會檔案館明清天主教文獻》第7冊，台北：利氏學社，2002年，第515-516頁。
69. 心學學派非常重視勸善，參見吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，台北：台灣大學出版中心，2009年，第70頁。至於利瑪竇的成功與勸善之間的關係，則是筆者所推斷的，需要進一步論證。

70. 《會審鍾明禮等犯一案》，《聖朝破邪集》卷二，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第346頁。
71. 《會審鍾鳴仁等犯一案》，《聖朝破邪集》卷二，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第348頁。
72. [明]黃貞：《請顏壯其先生辟天主教書》，《聖朝破邪集》卷三，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第365頁。
73. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第383頁。
74. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第385頁。
75. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第386頁。
76. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第387頁。
77. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第392-393頁。
78. [明]許大受：《聖朝佐辟》，《聖朝破邪集》卷四，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第397-398頁。
79. [明]林啟陸：《誅夷論略》，《聖朝破邪集》卷六，《四庫未收書輯刊》第10輯第4冊，北京：北京出版社，2000年，第417頁。
80. [清]楊光先：《不得已》，載《天主教東傳文獻續編》第3冊，台北：學生書局，1966年，第1112頁。
81. 以上所引四庫館臣觀點，均見[清]紀昀：《四庫全書總目提要》，海口：海南出版社，1999年，第653頁。
82. [明]沈德符：《萬曆野獲編》卷三十，上海：上海古籍出版社，2012年，第664頁。
83. 如熊賜履，參見梅謙立：《十八世紀初巴黎外方傳教士顏端〈中國宗教四論〉手稿論佛教》，《佛光學報》2（2019）：143-220頁。



84. 參見《利瑪竇中國札記》中相關章節；另《耶穌會士中國書簡集》充斥着大量類似內容。
85. [比]南懷仁：《善惡報略說》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第5冊，台北：利氏學社，2002年，第519頁。
86. [比]南懷仁：《善惡報略說》，載《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》第5冊，台北：利氏學社，2002年，第528頁。
87. 可參見吳震、酒井忠夫、包筠雅（Cynthia J. Brokaw）、游子安、梁其姿、韓德林（Joanna Handlin Smith）等學者的研究成果。
88. 晚明時期，天主教與中國宗教的區別還在於，天主教是由宗教推至倫理，而中國宗教則由倫理求諸宗教。換言之，天主教是從宗教倫理中推出世俗倫理，是在一神論框架下論述世俗倫理，是一種非常強的道德他律；中國宗教（儒釋道）主要是一種人文主義的倫理觀念，為了強化勸善懲惡效果，往往也訴諸於神道，但側重點還在於人道，天、上帝、鬼神只是起到監督的作用，從而引發人的敬畏之心以更好地改過遷善。所以中國宗教被學者稱為“人文宗教”。
89. 此方面的研究成果甚多，可以參考王汎森、黃一農、劉耘華、李爽學等學者的成果。但儒家自身也有“社會化”“民間化”“宗教化”的層面，是否直接受到天主教的影響還有待細緻區分，如顏李學派的顏山農的儒學已經“轉化為宗教”，其與天主教之間的關係仍需進一步研究。可參見吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，台北：台灣大學出版中心，2009年，第100-101頁。
90. 此處表示義理儒家與民間儒家之區分；佛教亦然。



## 石延年“詩豪”之得名及其詩歌的傳播軌跡

陳超敏\*

**摘要** 石延年“詩豪”之名，是宋代權威人士歐陽修與石介的評論，經一系列的傳播和接受，在宋代扎根，憑藉一直流通的詩話、詩評系統，貫穿元、明、清三代，延續至今。他的詩歌“豪於一時”，在宋朝應是名副其實，但由於其詩歌大量散失，明朝以後其所存之詩實際上已不能支撐“詩豪”一名，他的作品流傳與歷史定名實際上是割裂開來的。

**關鍵詞** 石延年；詩豪；詩歌；接受美學

### 一、詩豪之名

當我們閱讀文學史，在讀到有關北宋詩壇情況時，有幾個名詞和人物經常出現，北宋初期，它們是“元白體”“西昆體”“晚唐體”“太學體”以及圍繞着這四體的文人群，繼續讀下去，北宋中期，我們會讀到“詩文革新”，讀到范仲淹、歐陽修、蘇舜欽、梅堯臣和蘇軾。在這個慣常的閱讀軌跡中，存在着一個石延年，他在近代書寫的詩歌史上，名聲遠遠不如以上人物響亮，然而在他的生存年代，他卻是一位可與以上文學史常客相媲美的詩人。

石延年(994—1041)生活於北宋初中期，比歐陽修、石介、蘇舜欽、梅堯臣、蘇軾年長，其字曼卿，一字安仁，背景極具傳奇色彩。石曼卿並非北宋典型之書卷文人，其先世居幽州，那是一個尚勁武之地，後家宋城，曼卿為人“跌宕任氣節，讀書通大略，為文勁健，於詩最工而善書”<sup>1</sup>，尤其磊落好酒，個性鮮明。真宗時，他三舉進士不中，補三班奉職，後知金鄉縣，改通判乾寧軍、永靜軍，入為大理評事，因與范諷善，落職海州通判，後又為祕閣校理遷太子中允，四十八歲壯年而卒。

曼卿之名聲，響亮於當世，交友之人甚多，其中不乏政壇和詩壇名人。這些人包括范仲淹、

石介、歐陽修、梅堯臣，與此同時，他與范諷、劉潛等一群同樣豪放劇飲，不拘禮節的文人交往，以致顏太初稱其為“東州逸黨”，曼卿與釋秘演、張知白、李之才等亦有交情，他周旋於各類人群之中，似乎十分活躍。

如同“詩史”“詩佛”“唐宋八大家”，“豪放”“詩豪”是曼卿在文學史上的標記，從北宋開始，曼卿得到了“詩豪”之名，儘管他的詩集已早佚，我們對其豪放詩風只能管中窺豹，但經歷元、明、清，一千年來，“詩豪”之名如形隨影，當人們談及石延年曼卿，每每便舉稱“豪放”“詩豪”。曼卿已死，我們不能查證其人，我們僅能從文獻記錄，於一條一條的文字記載中認識石曼卿，不只我們，古人亦然，那些生於曼卿身後而未能讀到其詩集的古人，亦只能從一堆文獻記錄和零散的詩歌轉引中接受這個論調。

石曼卿之個性，或許豪邁磊落，他的詩歌，或許滿載豪放之氣，但“詩豪”之名卻是被賦予的，是數位詩政名人共同打造而產生的結果，由於他們不約而同地對他作出豪放的評論，“詩豪”才成定調。我們可以理解一種情況，當一位具有影響力的人士提出一個論調後，消息便不脛而走，而當數位名人都共同提出相同的論調後，這個論調往往便具有十分牢固的穩定性。

\*陳超敏，廈門大學中國語言文學系碩士。

曼卿與多位詩人都有交往，與范仲淹、石介、梅堯臣、宋庠等有詩歌往來，他們的詩中都提到了曼卿的性格和詩歌特色：

家有清白志，所寶甌中塵。休去無生涯，老來猶苦辛。一麾了婚嫁，萬事盡精神。與君嘗大言，定作青山隣。蹭蹬未携手，得無羞故人。

——范仲淹《寄石學士》<sup>2</sup>

齊梁無駿骨，李杜得秋毫。後世益纂組，變風堪鬱陶。奔遁少驥逸，禿冗如牛毛，試看安仁詠，秋風有怒濤。

——石介《讀安仁學士詩》<sup>3</sup>

退之昔負天下才，掃掩眾說猶除埃。張籍盧仝鬪新怪，最稱東野為奇瑰。……石君蘇君比盧籍，以我擬郊嗟困摧……

——梅堯臣《依韻和永叔澄心堂紙答劉原甫》<sup>4</sup>

“家有清白志”“與君嘗大言”，這是范仲淹對曼卿性格的描述，“清白志”固然是他對曼卿的讚美，但“大言”則更為鮮明，這表明了曼卿並不是那種拘謹的學究。石介在《讀安仁學士詩》中寫道，曼卿詩“秋風有怒濤”，梅堯臣把他比作盧仝，離婉約文風很遠，但似乎未與“詩豪”沾上邊。

真正成就“詩豪”美喻的是幾名政壇和詩壇大家的評價與判定：

而曼卿之詩，又特震奇秀發……而復氣橫意舉，飄出章句之外，學者不可尋其屏闕而依倚之。其詩之豪者歟！<sup>5</sup>

——《石曼卿詩集序》

本朝八十年，文人為多。若老師宿學，不敢論數。近世作者，石曼卿之詩，

歐陽永叔之文辭，杜師雄之歌篇，豪於一代矣。師雄學於予，辭歸，作三豪詩以送之。

曼卿豪於詩，社壇高數層。永叔豪於辭，舉世絕儔朋。師雄歌亦豪，三人宜同稱。曼卿苦汨沒，老死殿中丞，身雖埋黃泉，詩名長如冰。永叔亦連蹇，病鸞方奮騰，四海讓獨步，三館最後登。師雄二十二，筆距獐如鷹，才格自天來，辭華非學能。迴顧李賀輩，粗俗良可憎，玉川月蝕詩，猶欲相憑陵，曼卿苟不死，其才堪股肱。永叔器甚閎，用之王道興。師雄子勉旃，勿便生驕矜。<sup>6</sup>

——石介《三豪詩送杜默師雄》

石介為政壇名人，亦是“泰山學派”的領軍，其《三豪詩送杜默師雄》詩中把石曼卿、歐陽永叔、杜師雄三人稱為“三豪”，這是一個不可多得的美喻。《石曼卿詩集序》讚美曼卿為“詩之豪者”，除石介以外，歐陽修在《六一詩話》中亦稱其“詩酒豪放”。然而，除詩評外，“詩豪”之名與他們對曼卿的人格描述脫不了關係，<sup>7</sup>在多種文獻中，我們可以經常看到容易把曼卿歸類為“豪放”的語言表述，歐陽修《弔石曼卿》稱曼卿為“壯士”，范仲淹《祭石學士文》有“曼卿之詩氣雄而奇大”“曼卿之心浩然無機，天地一醉，萬物同歸”<sup>8</sup>之語，梅堯臣《弔石曼卿》寫道“堂堂豪傑姿”<sup>9</sup>，而在曼卿的身故後之墓表中，“豪”更顯得像一則蓋棺定論：

曼卿少亦以氣自豪，讀書不治章句，獨慕古人奇節偉行非常之功，視世俗屑屑無足動。<sup>10</sup>

——歐陽修《石曼卿墓表》

其中我們可以注意，有四則非常具有影響力的文獻同時給予曼卿“豪放”“詩豪”之論，它們分別是《石曼卿詩集序》《三豪詩送杜默師雄》《石曼卿墓表》和《六一詩話》，它們

## 文學與藝術

分別來自兩位詩政巨人——石介與歐陽修，兩人在政壇和詩壇上都具勢所難免的影響力，此四則文獻在當時、宋朝以及後世有着廣泛的傳播，對後人的接受有着深遠的影響。

《石曼卿詩集序》，詩集的序言往往對讀者有引導作用，是讀者閱讀的前視角，讀者會在閱讀時印證，接受或拋棄這個觀念。《石曼卿詩集》於宋、元尚存，當後人讀此詩集時，曼卿“詩之豪”的觀念便傳播開來。

《三豪詩送杜默師雄》，又稱《三豪詩》，此詩在宋朝及後世傳播甚廣，“石介三豪篇”亦多次出現在文人詩歌、筆記、詩話當中，單以宋朝為例，有歐陽修《贈杜墨》詩、晁公武《郡齋讀書志》、陳善《捫蝨新話》、胡仔《苕溪漁隱叢話前集》、黃震《黃氏日鈔》、阮閱《詩話總龜》、蘇軾《東坡志林》、蘇軾《仇池筆記》、王闢之《澠水燕談錄》、王應麟《小學紺珠》、魏慶之《詩人玉屑》、曾慥《類說》、祝穆《事文類聚》等等，其中明確引用了序言“石曼卿之詩、歐陽永叔之文辭、杜師雄之歌篇豪於一代”之句，各文獻對曼卿之詩豪均沒有提出反對，可見此論已被廣泛接受。<sup>11</sup>

《石曼卿墓表》，墓表可算是對一個人的蓋棺之論，後人閱讀、研究某人，多以墓表資料為依據。宋朝的歷史文獻，多參考和轉錄本墓表，如呂祖謙《宋文鑑》、杜大珪《名臣碑傳琬琰集》等，而由於墓表為歐陽修古文，亦收進了一些有影響力的古文選集中，如真德秀《續文章正宗》、賀復徵《文章辨體匯選》、茅坤《唐宋八大家文鈔》、張照《唐宋文醇》等，當然歐陽修的《歐陽文忠公集》亦是大量流傳的文本。

《六一詩話》稱“石曼卿自少以詩酒豪放”，這個描述多次被轉載和引用。首先《六一詩話》本身是一部被文人廣泛傳播和接受的文本，當中所提出的觀念多成為定論，其次，後人在著書立說時，或與歐陽修意見雷同，或引歐陽修之言以加強說服力，常常會引用《六一

詩話》之言，曼卿“詩酒豪放”即引用於不少詩話與文獻中，如蔡正孫《詩林廣記》、胡仔《苕溪漁隱叢話後集》、何溪汶《竹莊詩話》、蘇軾《補註東坡編年詩》、江少虞《新雕皇朝類苑》、阮閱《詩話總龜》、馬端臨《文獻通考》等。

此四則“詩豪”之論，無論在影響力和傳播上都如風吹疾草，當中我們可以看到權威人士的判定如何加強了一個論調的穩固性，更甚者，四則“詩豪”論調廣為傳播，流佈宋朝文獻，在文獻群中形成了一個錯綜複雜又綿密的對照網，沒有人對它作出異議和再評價，於是乎，“詩豪”石延年之名在宋扎根。

## 二、傳播軌跡

《宋史·文苑傳四》石延年條寫道：

延年為人，跌宕任氣節，讀書通大略，為文勁健，於詩最工而善書。累舉進士不中，真宗錄三舉進士，以為三班奉職，延年恥不就。張知白素奇之，謂曰：“母老乃擇祿耶？”，延年不得已就命……嘗上言天下不識戰三十餘年，請為二邊之備。不報。及元昊反，始思其言，召見，稍用其說。命往河東籍鄉兵，凡得十數萬，時邊將遂欲以扞賊，延年笑曰：“此得吾粗也，夫不教之兵勇怯相雜，若怯者見敵而動，則勇者亦牽而潰矣。今既不暇教，宜募其敢行者，則人人皆勝兵也。”……延年喜劇飲，嘗與劉潛造王氏酒樓對飲，終日不交一言。王氏怪其飲多，以為非常人，益奉美酒肴果，二人飲啖自若，至夕無酒色，相揖而去。明日，都下傳王氏酒樓有二仙來飲，已乃知劉、石也……<sup>12</sup>

《宋史》參考了多項文獻，總結了曼卿平生，以上描寫頗為準確。我們尤其可以注意其中四個方面，它們分別是詩歌（詩豪）、善書、延年陳策、以及劇飲（酒豪），石曼卿及其詩歌基本上沿着以上四者傳播。

### (一) 宋朝情況

曼卿詩歌在當世享有盛名，生前著作似乎頗豐，《宋朝事實類苑》記載“石曼卿天聖、寶元間以歌詩豪於一時”，並記曼卿自云“作詩多矣”<sup>13</sup>，然真實數量無從稽考。許是曼卿創作興之所至，即席吟詠，事後並無存鈔，因此詩歌散失得很快，《石曼卿詩集序》提到“曼卿姿宇軒豁，遇事輒詠，前後所為不可勝計，其遺亡而存者才三百餘篇”<sup>14</sup>，由此得知，至曼卿結集之時，其詩歌似成遺珠。

晁公武《郡齋讀書志》著錄《石曼卿集》一卷，陳振孫《直齋書錄解題》著錄《石曼卿歌詩集》一卷，至《宋史·藝文志》著錄《石延年詩》二卷，可見宋代曼卿詩集仍在流傳，詩歌數量約為三百餘篇。另外，陳思《兩宋名賢小集》（21首）、呂祖謙《宋文鑑》（八首）亦有選錄曼卿詩歌。我們可以相信，宋代文人對曼卿的了解是比較深刻的，這個設想可從宋代文人對曼卿詩歌的閱讀反應，即其詩評和詩話中反映出來（石介與歐陽修於上文已述，在此不贅）。

石曼卿紅梅詩云“認桃無綠葉，辨杏有青枝”，此至陋語。<sup>15</sup>

——蘇軾《東坡志林》

曼卿詩極有好處，如仁者雖無敵，王師固有征，無私乃時雨，不殺是天聲。<sup>16</sup>

——朱熹《朱子語類》

石延年長韻律，詩善敘事，其他無大好處。《籌筆驛》《銅雀臺》《留侯廟》詩為一集之冠，五言小詩如“海雲含雨重，江樹帶蟬疎”“平蕪遠更綠，斜日寒無輝”，此殆其庶幾乎。<sup>17</sup>

——魏泰《隱居詩話》

《詩話》云：“石曼卿詩，如飢鷹乍歸，迅逸不可言。”

《西清詩話》云：“集句自國初有之，未盛也。至石曼卿，人物開敏，以文為戲，然後大著元豐間，王荊公益工於此。”<sup>18</sup>

——蔡正孫《詩林廣記》

除《東坡志林》《朱子語類》《隱居詩話》外，對曼卿詩歌作評論的還有很多，《桐江詩話》講述詩歌《早春》的創作故事，《雞肋集》評讚“樂意相關禽對語，生香不斷樹生花”為佳句，《澠水燕談》點出了曼卿《平陽代意》為其得意之作。這些故事和詩評得到多方引用和轉述，或再加以評價，例如蔡正孫《詩林廣記》、陳思《兩宋名賢小集》、董更《書錄》、何溪汶《竹莊詩話》、胡仔《苕溪漁隱叢話前集》等，加上石介《三豪詩》和歐陽修《六一詩話》及其傳播之影響，構成了宋朝文人對曼卿詩歌的接受情況，總括來說是讚賞多於批評，認同多於貶抑，評論之外尚收錄一至多首曼卿詩歌，讓曼卿詩歌流佈於宋代文獻。

歷史文獻、軼事、趣聞亦同時為曼卿傳播名聲，有的夾帶着詩歌。宋代文獻中常常提到的一點，是延年陳策，即是曼卿上言安邊十策，建議加強邊備，以防外敵侵襲，然而他的建議不被採用，至“元昊反，始思其言，召見，稍用其說”。宋朝外患嚴重，邊防之事一向觸動宋人神經，“延年陳策”事件的性質正是宋人所重視的，因此，此事廣泛記載在宋代的歷史文獻之中，除正史外，彭百川《太平治迹統類》、孫逢吉《職官分紀》、王稱《東都事略》、謝維新《事類備要》、曾鞏《隆平集》、祝穆《事文類聚》、李燾《續資治通鑑長編》、朱長文《墨池編》等都有記載。

曼卿軼事多與其放逸行為有關，尤其首推他死後故人夢其為鬼仙芙蓉城主一事，蘇軾和後人詩文多有提及。其次，又有曼卿豪飲之記載，即其與劉潛在王氏酒樓豪飲，翌日被傳為

## 文學與藝術

二仙對飲。曼卿亦以書法聞名，范仲淹云“顏精柳骨，散落人間，實為神物”<sup>19</sup>，他曾以澄心堂紙書《籌筆驛》詩，歐陽修謂之“三絕”，後世評論書畫文獻亦有記載，如《宣和書譜》。總括來說，宋朝曼卿之傳播以詩歌（詩集、詩選、詩評）和延年陳策二者為主線，輔以其書法、豪飲等軼事，其傳播不絕，相對來說，曼卿在宋朝亦佔一定的文學地位。

### （二）元明情況

《宋史·藝文志》著錄《石延年詩》二卷，馬端臨《文獻通考》卷二百四十四經籍考七十一錄《石曼卿集》一卷，然至有明一朝，曼卿詩集極少見於各圖書目錄之中，查明代目錄，唯焦竑《國史經籍志》有《石延年集》一卷，此著錄是否可信，亦為疑竇。至此，我們可以確定明代《石曼卿詩集》的傳播與宋代截然不同，首先，即使有印本和鈔本存在，曼卿詩集已不能再發揮廣泛傳播的效能，這或許反映於讀者的回應上，經歷時代轉移，審美趣味變更，文人的接受和評價通常會出現新的元素，而明人評價曼卿詩歌，較值得注意的是宋濂和胡應麟的論述。

歐陽永叔痛矯西崑，以退之為宗，蘇子美、梅聖俞介乎其間。梅之覃思精微，學孟東野，蘇之筆力橫絕，宗杜子美，亦頗號為詩道中興……石延年之效牧之，王介甫之原三謝，雖不絕似，皆嘗得其髣髴者。<sup>20</sup>

——宋濂《答章秀才論詩書》

宋諸人詩掩於文者，宋景文、蘇明允、曾子固、晁無咎；掩於詞者，秦太虛、張子野、賀方回、康與之；掩於書者，石延年、蔡君謨。<sup>21</sup>

——胡應麟《詩藪》

宋濂《答章秀才論詩書》，論詩自漢魏至當朝，他曼卿放在一個連續的文學史觀中，作為當中的一環，本文見於《明文衡》《明文在》《明文海》《文章辨體》一類的集子中，亦散見於談詩藝的文獻。胡應麟則點評曼卿詩不如書，本論調甚少引用和轉錄於其他文獻內。我們不需討論兩人對曼卿的批評準則，更重要的，是元明兩朝共三百多年的歲月裡，曼卿詩歌的傳播與接受活動已緩慢下來，波瀾不驚，但這似乎並非由於文人對曼卿詩歌毫無興趣。新的評價寥寥無幾，可是因襲的言論比比皆是，先是，在詩歌方面，曹學佺有《石倉歷代詩選》，所選七首詩歌，是宋代各文獻單篇傳播中的常客，<sup>22</sup>沈周《石田詩選》和趙琦美《趙氏鐵網珊瑚》都提及《古松》詩，在《趙氏鐵網珊瑚》收錄了三條有關的評論。明人因襲宋人評價的痕跡，可於其行文中找到證據，他們大都沿用了宋詩話的用語。值得注意的是，曼卿的詠花詩在明朝的單篇引用中異軍突起，單宇《菊坡叢話》、王良臣《詩評密諦》、周復俊《全蜀藝文志》、褚人穫《堅瓠集》都收錄或評價了曼卿詠菊、海棠詩等，雖然其論調因循宋人。

宋代曼卿之傳播以詩歌（詩集、詩選、詩評）和延年陳策二者為主線，然而明代則發生了變化。我認為在曼卿詩歌傳播的過程中，由於詩集散佚，《兩宋名賢小集》和《宋文鑑》變成明代曼卿詩歌傳播的主線，《兩宋名賢小集》《宋文鑑》與詩話中的引詩，才是最主要的傳播途徑。

詩歌傳播的比率下降，而主題為酒豪和陳策的部分卻並無減少，延年陳策依然常見於歷史著作中，而飲酒軼事更是曼卿的常見主題，談及曼卿的文獻，絕大部分都會附帶描繪其豪情劇飲，例如豐坊《書訣》、何良俊《語林》、蔣一葵《堯山堂外紀》、李贄《山中一夕話》、邵經邦《弘簡錄》、王行《半軒集》，都可看到曼卿豪飲之事，而專以曼卿豪飲為要點的記載則有查應光《靳史》、馮夢龍《古今譚概》、馮時化《酒史》、彭大翼《山堂肆考》、沈長卿《沈氏弋說》。

當然，在曼卿書法這一方面，傳播亦沒斷絕，其以《古松》和《籌筆驛》兩詩帖為主。

### （三）清朝情況

清代《石曼卿詩集》已為散佚，除了《四庫全書》未見著錄外，在各清名家私人藏書書目中，亦無著錄。當時《兩宋名賢小集》《宋文鑑》尚存，而厲鶚《宋詩紀事》輯石延年詩12首，散句九條，陸心源《宋詩紀事補遺》石延年三首，四者似乎是最為集中的版本，只有陸心源《皕宋樓藏書志》有《石學士詩集》一卷，並自註為舊抄本，此本應為清石蘊玉之輯本。傅增湘《藏園群書經眼錄》云《石學士詩集》“原石琢堂蘊玉太史所輯，刻石於祠壁，道光庚子，學官李振綱裔孫石陵茂才付之梓人，僅得詩四十五首，詩餘一首”<sup>23</sup>，即石蘊玉把各散東西的曼卿詩歌再輯為一卷，距現時《全宋詩》52首曼卿詩歌，已十分接近。我們可以相信清代曼卿詩歌以《兩宋名賢小集》《宋文鑑》《宋詩紀事》《宋詩紀事補遺》四者的流傳最廣，《石學士詩集》是後人輯錄，罕見於書目中，清人稀於提及此集，似乎是一本罕本。

無論清人讀到哪一個版本，他們所讀的曼卿詩，可歸類於豪放風格的已不多，大抵不過十首，更多的是贈詩、詠花詩和閒情之作。清代曼卿詩歌的單篇傳播有一個特色，便是方志、辭語典故工具書、和詠物選本的轉引。方志解釋山川地名、名勝風景時，轉引曼卿詩歌，例如海州、豹隱堂、廬山瀑布等，有時方志裡有人物志，藝文志，亦有提及曼卿，此可見於穆彰阿《（嘉慶）大清一統志》、毛德琦《廬山志》、王棻《（光緒）永嘉縣志》、王士俊《（雍正）河南通志》、趙宏恩《（乾隆）江南通志》。吳士玉《駢字類編》、張玉書《佩文韻府》大量引用曼卿詩句解釋辭語典故。陸廷燦《藝菊志》、汪霖《佩文齋詠物詩選》、汪灝等《廣群芳譜》則收錄了不少曼卿之詠物詩，計有叢菊、紅梅、萱花、紅梅、牡丹、桃花、木芙蓉、蓼花、安石榴等等。

清人對曼卿詩歌的評價，則與曼卿當時所傳播的詩歌組合割裂，對曼卿的論述，並不因流傳下來的詩歌有感而發，而是依然沿襲宋明的陳腔濫調，蔡顯《閒漁閒閒錄》、端方《壬寅銷夏錄》、陳焯《宋元詩會》、羅惇衍《集義軒詠史詩鈔》、倪濤《六藝之一錄》、宋長白《柳亭詩話》提到曼卿時，仍是范仲淹、宋濂、《六一詩話》《宋史·藝文志》當中之用語，譬如“為文勁健，於詩最工”。

在書法、延年陳策、豪飲方面，清代人文獻仍有記載，可是，與詩歌一樣，其描述不過是沿襲前人，拾人牙慧。

清人對曼卿的態度，似乎可從謝啟昆的一首論詩絕句中窺得一二，詩云：

三班借職奇男子，劇飲高樓識者稀，  
春老鶯聲花欲暮，芙蓉城上去如飛。<sup>24</sup>

——謝啟昆《讀全宋詩仿元遺山論詩絕句二百首》

詩中所寫的並非曼卿詩歌的成就，“三班借職”“劇飲高樓”皆是曼卿生平事跡，“奇男子”是歐陽修對他的讚許，而“芙蓉城”則是曼卿身故後的軼事。從上述文獻及這首詩，我們可看到一個側面，清代文人對曼卿“詩豪”的接受已成定局，詩歌的變化散佚並不引起文人們對曼卿的重新確認，前朝詩話、詩評的有力敘述，宋明文獻中所呈現之曼卿的個人形象，融合交匯形成了清代人所認識的石曼卿。

### 總結

石曼卿“詩豪”之名，經石介、歐陽修以及一系列的傳播和接受，在宋代扎根，憑藉一直流通的詩話、詩評系統，貫穿元、明、清三代，延續至今。

曼卿文學的傳播由四部分組成，分別是詩歌、善書、延年陳策、以及劇飲。其中佔主體

## 文學與藝術

地位的詩歌經歷了一個由四通八達到散佚的過程，宋時其詩歌流佈甚廣，《石曼卿詩集》《兩宋名賢小集》《宋文鑑》、詩話、詩評、形形色式的轉引交錯在文獻群中，文人對他的注意也是熱切的，然而至明清之際，由於詩集的散佚，其詩歌只能依靠選本《兩宋名賢小集》《宋文鑑》《宋詩紀事》《宋詩紀事補遺》《石學士詩集》，以及其他文獻的轉引傳播，這些遺留下來的詩歌，已不足以支撐讀者們對曼卿的注視。

善書、延年陳策、劇飲，這些軼事無疑讓明清文人知道有這麼一個石曼卿，但是如此些微的小故事，附帶一兩首詩歌，對他的文學地位沒有任何作用，正如謝啟昆的詩所揭示的，

### 註釋：

1. [元]脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1977年，第13070頁。
2. 傅璇琮等主編：《全宋詩》，北京：北京大學出版社，1998年，第1911頁。
3. [宋]石介撰，陳植鏗點校：《徂徠石先生文集》，北京：中華書局，1984年，第37頁。
4. 劉曉英：《論石曼卿對轉變宋初詩風的開創之功》，《中國文學研究》，2008年第2期。
5. [宋]石介撰，陳植鏗點校：《徂徠石先生文集》，北京，中華書局，1984年，第212頁。《石曼卿詩集序》的作者，一說為石介，一說為蘇舜欽，莫道才先生《石介與蘇舜欽——誰是〈石曼卿詩集序〉的作者》一文中認為應屬石介。
6. [宋]石介撰，陳植鏗點校：《徂徠石先生文集》，北京：中華書局，1984年，第13頁。
7. 陳植鏗先生亦持此觀點，其《石介事迹著作編年》第98頁中提到“‘詩豪’之稱，當兼指作者平時跌宕不拘的豪俠作風而言，此稱復經歐陽修、蘇軾之引用，終成石曼卿詩風之定評”。
8. [宋]范仲淹撰，四部叢刊初編136集部《范文正集》卷第十，上海：上海書局，1989年。
9. 傅璇琮等主編：《全宋詩》，北京：北京大學出版社，1998年，第2802頁。
10. [宋]歐陽修撰，四部叢刊初編152集部《歐陽文忠公集》二十四，上海：上海書局，1989年。
11. 本篇的傳播亦與蘇軾對“三豪”之一杜默的評價有關，蘇軾認為石介以杜默之歌為豪不甚妥當，當時及後世常提及蘇軾此言。

石曼卿由宋代一個頗為名副其實的豪放詩人，變成一個徒有美名的故事人物。

曼卿“詩豪”之名是權威名人在他早期建立起來的標籤，但這與其詩歌的流傳無關，曼卿“詩豪”之名與詩歌流傳，兩者同樣雖是傳播與接受的作用，但兩者並沒有相輔相承的正比關係，曼卿詩歌的傳播軌跡揭示了一個事實，作品流傳與歷史定調是可以割裂的，憑藉追蹤石曼卿詩歌傳播的軌跡，我們可以感受到時間洪流中傳播與接受的威力，它的無情，以及其發展的不可把握性，石曼卿在北宋是響亮當世的詩人，如今卻門庭冷落，假若他的傳播軌跡並非如此，今天的文學史會否為他寫上亮麗的一筆？

12. [元]脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1977年，第13070頁。
13. [宋]江少虞撰：《宋朝事實類苑》，上海：上海古籍出版社，1981年，第439頁。
14. [宋]石介撰，陳植鏗點校：《徂徠石先生文集》，北京：中華書局，1984年，213頁。另一說法為四百餘篇，本文採用石介《石曼卿詩集序》之記載。
15. [宋]蘇軾撰：《東坡志林》卷十，景印文淵閣四庫全書第八六三冊，台灣：台灣商務印書館，1986年。
16. [宋]黎靖德等編：《朱子語類》卷第一百四十四，景印文淵閣四庫全書第七零二冊，台灣：台灣商務印書館，1986年。
17. [宋]魏泰撰：《臨漢隱居詩話》，景印文淵閣四庫全書第一四七八冊，台灣：台灣商務印書館，1986年。
18. [宋]蔡正孫撰：《詩林廣記》，北京：中華書局，1982年，第351頁。
19. [宋]范仲淹撰：四部叢刊初編136集部《范文正集》卷第十，上海：上海書局，1989年。
20. [清]黃宗羲撰：《明文海》，北京：中華書局，1987年，第1600頁。
21. [明]胡應麟撰：《詩藪》，上海：上海古籍出版社，1979年，第314頁。
22. 《瀑布》《詠春》《曹太尉西師》《贈劉潛歸陶丘》《金鄉張氏園亭》《秋夕北樓》《小桃》。
23. 傅增湘著：《藏園群書經眼錄》，北京：中華書局，1983年，第1137頁。
24. 郭紹虞等編：《萬首論詩絕句》，北京：人民文學出版社，1991年，第480頁。



宋佳興攝，二零一九年。

## 善意“再設計”——疫情之下的深思

韓緒\* 孫菱\*\*

**摘要** 設計是人類的創作活動，其初心應是“善意”的。本文將通過四種不同路徑對善意“再設計”進行探討：一、善意“再設計”：改良家庭可見物；二、善意“再設計”：提高家庭互動性；三、善意“再設計”：使你擁有慢生活；四、善意“再設計”：引導國民新審美。希冀通過立足於設計師與教育者的雙重視角對善意“再設計”方法進行構建，以幫助國人提升生活品質與審美格調，只有善意而溫暖的設計才能引領國民回歸“家園”。

**關鍵詞** 善意設計；再設計；生活品質；設計溫度

### 一、背景概述

疫情籠罩下生命是如此不堪一擊，國民看似獲得悠長假期的同時，卻日復一日聽聞鮮活生命的隕落，這些生命化作了一組組冰冷的數字，如同無聲的警鐘敲擊着每個中國家庭的心臟，又如電流般股股流向中國千百萬家庭的神經末梢。

根據支付寶疫情大數據統計，截至2020年6月21日，國內新冠肺炎累積確診人數85,018人，累積治愈79,970人，累積死亡4,646人。截至2020年6月22日國外確診人數9,047,570人，累積治愈不詳，累積死亡469,853人。疫情之後應如何幫助國民提高生活質量、生命品質、提升國民的審美情趣，是我們當下應深度思考的問題！就設計學而言，運用設計思維的方法，對人類生活進行善意“再設計”是設計學研究者應該加以推敲的問題之一。對於善意“再設計”路徑探究，本文將從以下幾方面進行闡釋——善意“再設計”：改良家庭可見物；二、善意“再設計”：提高家庭

互動性；三、善意“再設計”：使你擁有慢生活；四、善意“再設計”：引導國民新審美。

### 二、善意“再設計”的路徑探究

“愛要發自內心的溫暖肯定，建立一種陪伴共在的關係”<sup>1</sup>，伴隨此次疫情與春節並行，在國家政策的倡導“宅生活”成為了中國大多數人群連續兩個多月的真實寫照，長時間宅家引發了諸多大眾心理，健康問題如焦慮、易怒、煩躁、抑鬱等情緒化表徵，遂增加中國家庭成員間的良性溝通與互動，形成互相間良好的理解、包容、共情、共鳴，將十分有助於緩解空間共享者的心理壓力。

在疫情特殊環境下，民眾容易形成特定的心理群體。這樣的心理群體一經在合適的條件下形成，就會擁有一些暫時性但又非常明確的普遍性特徵。<sup>2</sup>在疫情籠罩下的人們仍可細分為不同類別組成，但他們因疫情事件已產生明顯的心理共性，在這樣的情境下產生共性心理偏差與壓抑不足為奇，如何改善以上現象是設計師們可以繼續探究的內容。

對於真善美的追求從來就是人類有別於動物的理想境界，而善意“再設計”就是秉持着這種善念而非利益導向，將這種本真的理念注入已存在之物，提升現有物品使用的舒適度，

\*韓緒，博士，中國美術學院創新設計學院教授，研究方向：設計學。

\*\*孫菱，澳門科技大學人文藝術學院博士研究生，研究方向：設計學。

這些物品可以是日常的、微小的、不起眼的，也可以是對空間、節奏、氛圍、環境具有引導性作用的抽象概念，亦或者對於大眾審美的普遍提高。總之，只有符合於自然之道的設計才具有長久發展的可能性。

### （一）善意“再設計”：改良家庭可見物

由於疫情期間醫用物資匱乏與居家宅生活的影響，使大眾擁有更多可以細緻體驗生活的時間，遂日常可見物“非人性化設計”問題凸顯。如何對日常可見物進行“再設計”與“再改良”是我們面對疫後重建不容忽視的問題之一。作為設計師，我們更容易從這些可見物的細節中發現諸多的設計問題，有的甚至是極微小與毫不起眼的。因此我們目睹了民間勞動者的智慧迸發。他們創造了一些毫無美感但非常實用的“民間設計”，又可稱之為“野生設計”。如：將兩把廢棄牙刷面對面黏合在一起形成處理邊緣死角灰塵的“毛刷小工具”。又如：在疫情期間無法購得口罩的村民直接以柚子皮製作圓形護罩遮於口鼻處，尚且不說能否隔離病毒，但從中可以窺見廣大民眾被迫激起的“設計智慧”。

再如，一線醫護人員被一次性醫用口罩勒得滿臉痕跡而被迫發明的“土卡扣”（牛奶盒提手）以緩解令人苦惱的束縛感。除了上述被激發的“野生創造力”之外，設計師們的善意“再設計”則多了一種理性與美相得益彰的溫暖與優雅，這樣充滿善意的設計能夠使人與人的關係更為和諧。諸如：日本設計師津村耕佑<sup>3</sup>設計的高吸水性紙尿褲。他的設計給我們帶來了貼心溫暖的感受，體現出強烈的人文關懷。

又如，設計師伊東豐雄<sup>4</sup>的作品“凝膠把手”，作品用凝膠材質，將手掌形態設計成房門把手，造型可愛、外觀圓潤、觸感柔軟，使人聯想到家庭生活的怡然自得。伊東豐雄的這件設計作品給使用者營造的是一種“家”的溫度，讓你禁不住更想回到家中讓自己的心靈小歇片刻。

由此，我們不難看出善意再設計是一種充滿溫度的設計，是對日常可見物的再思考與再升級，就如黑川雅之先生在《日本的八個審美意識》一書中曾談到日本審美的八種不同的特點：微、並、氣、間、秘、素、假、破。其中微就是從微小處出發，從細節中見整體，大處着眼，從小處着手，懂得珍惜。書中還談到：“房屋只是自然乃至宇宙中很小的一部分，但這個空間卻能將世界納入自己的視線。空間演繹，從內部細微之處開始。”<sup>5</sup>日本的審美意識，充滿着東方美的特點。善意的設計可以如“微”般細膩，以此給家庭成員帶來更美好的感受，更優良的生活品質，值得注意的是它有別於奢靡、繁複、浮誇，自帶一種自然、溫暖、關愛。

### （二）善意“再設計”：提高家庭互動性

如今科技進步的速度之快已超越我們的想象，疫情之下我們享受着科技帶來萬物互聯的便利性，真切感受到人與人之間真實互動性變得十分脆弱，從而引發諸多家庭關係淡漠的問題。

“真正的東西眼睛是看不見的，只有用心才能感受。”<sup>6</sup>猶如家人間的情感交流與變化，往往融於平淡如水的日常生活中，那麼如何通過善意“再設計”提高家庭內部的互動性為家庭再升溫呢？作為設計師，可以還原本質進行構思，“互動性+”的概念應運而生，它能輕鬆助你展開設計創新，且能產生令人感動的設計新作。

如設計師 Markus<sup>7</sup> 設計的雙人搖椅，溫暖而浪漫是它的屬性。搖椅可以容納兩個成年人同時享受搖擺過程中的舒心漫談。同樣他們也可以變換不同姿勢，一正一反地倚靠在椅子上享受家庭歡樂的俏皮時光，使成員之間建立更多互動性連接以增進感情，溫暖彼此身心。

又如柏林 Halb 工作室<sup>8</sup> 設計的共享鏡子，設計師非常巧妙地利用了鏡子折射的原理，使家庭成員可以同時共享一面鏡子的便捷，不但

## 文學與藝術

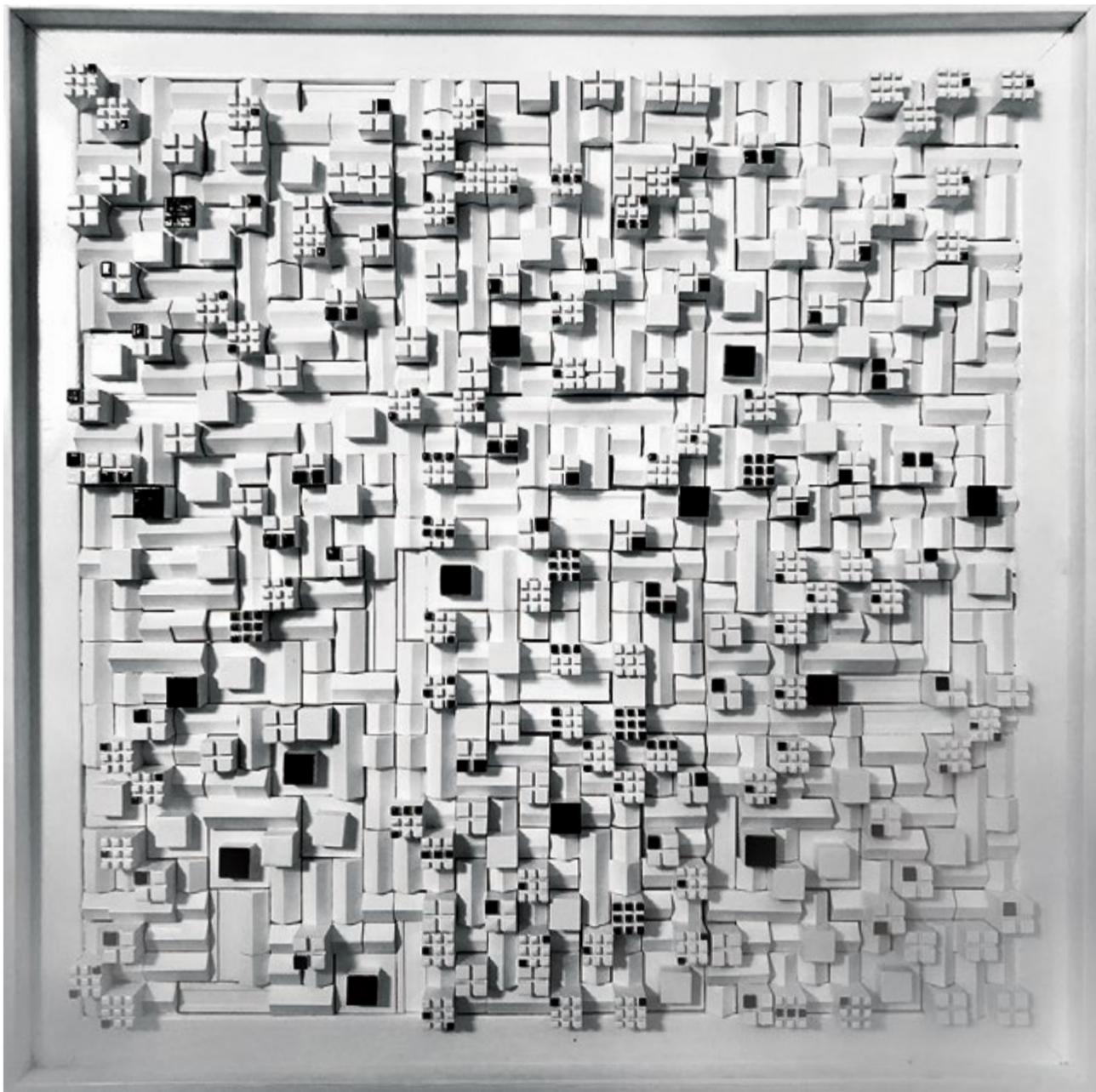


圖 1. 空間互動性壁畫實驗。來源：孫菱作品

為忙碌的早晨節省了獨自使用空間所佔用的寶貴時間，也為平淡的生活增加了不少互動性樂趣。

當設計師擁有一個為家增加互動性的概念構建後，即可在這些司空見慣的日常事物中思

考：“如何合理增加互動性的各自可能？”從而形成四兩撥千斤的顛覆性設計。

同理，就如我們對於家的設計拓展，不是思考設計何種形態的產品用於家中，而是如何使家庭內部成員提升溫度感、引發互動性、增

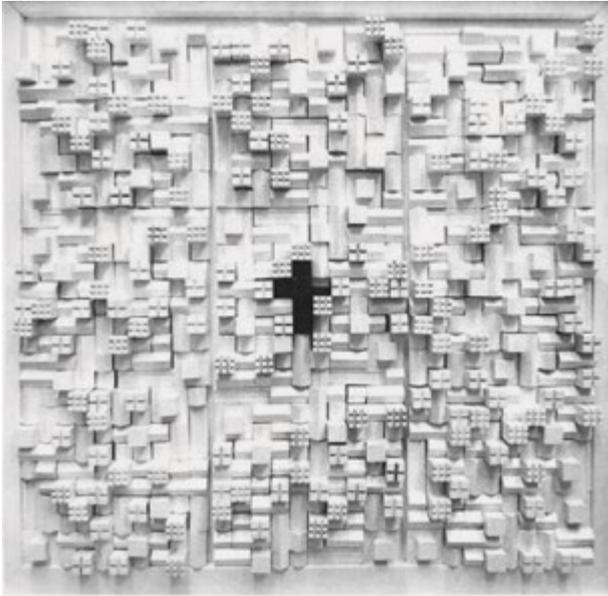


圖 2. 空間互動性壁畫實驗。來源：孫菱作品

加趣味性的角度出發。有時我們只須換個角度就能帶來革命性改變，且這種互動的過程應該是和諧、美好、良性循環的。因而，只有從本質上發現問題，才能研發出充滿善意的設計產品，如圖 1 至圖 3 所示，是遵循着合作、互動、趣味等視角出發的互動性壁畫案例設計探索。

該互動性壁畫需要家庭成員們共同參與並協作完成，看似接近的每個單體模塊，實則可以構建千差萬別的排列組合，包括使用不同的顏色、材質，並結合聲、光、電，從而形成交互功能，還可以加入“物聯網”遠程控制技術，完成後即便家庭成員在千里之外也可以通過遠程交互功能帶給對方十足的驚喜與陪伴，從而形成源源不斷的設計創新。值得強調的是設計着眼點並不是產品本身，而是人類真正的需求，內心的需求，溫暖的需求，家園的需求。只有秉持着至善的理念，發現“理想家”的根本需求，才能不斷設計出優秀的作品。

### （三）善意“再設計”：使你擁有慢生活

朱光潛曾在《談美》中言及對於人生應抱有一種體驗與欣賞的態度：“慢慢走，欣賞

啊！”<sup>9</sup>運用“慢節奏設計”可以幫助生活再降壓，如今大多數中青年人生活於高效率快節奏之中，他們日復一日如陀螺般高速旋轉，“壓力”“緊張”“焦慮”使得他們逐漸遺忘“如何使生活慢下來”。疫情之下這類問題愈發明顯，形成人們內心慌亂空虛的現象，實則是平日對家庭關照的欠缺和個體精神生活的匱乏。

設計不但可以增加使用物品的便捷性，也可以使物品操作過程變得傾向於緩慢優雅。猶如日本茶道“和敬清寂”的理念，它所呈現的是一種態度、一種方式、一種生活的選擇。其一：注重與他人、自我的和諧，以及空間氛圍的統一；其二：摒除內心各種雜念，當你來到此空間人與人便沒有高低貴賤，只有平等互敬之心；其三：秉持乾淨、清淨、無為之心行茶做事；其四：復歸於樸素、真誠、清寂的審美方式。該理念結合了禪宗哲理，使眾多愛茶修行之人大受啟發，回到“家”這樣的空間中都應復歸於樸素、平等、和諧、互敬。

在設計上表現較為突出的如：日本的“無印良品（MUJI）”，其設計堅持簡單、樸素而非平庸，引導人們形成一種安靜緩慢舒適的生活狀態，形成“自然而然就這樣了”的風格。<sup>10</sup>溯源 MUJI 產生的背景於第二次世界大戰之後，當時由於日本是戰敗國，日本民眾生活物資相對匱乏，因此 MUJI 提倡除了“自然而然就這樣了”之外，更提出有生於無，這樣就好，夠用就好的簡樸生活理念。

如今，除了崇尚自然與慢的理念之外，我們又該如何運用設計使生活真實的慢下來呢？慢更重要的是一種愉悅性的體驗，當人處於愉悅中時間總是不知不覺的從指縫中悄悄溜走，也使人倍感珍惜相處時光，從而起到人與人之間和諧相處的效果。如荷蘭 Droog 設計室<sup>11</sup>，他們會增加產品的趣味性從而給予用戶感受更豐富的身心體驗，例如對儲物櫃進行“再設計”，讓人們在儲物的同時，能夠增強與器物間的互動體驗，使行為優雅地慢下來；他們另一個水壺設計作品被生動地命名為“Table

## 文學與藝術



圖 3. 空間互動性壁畫實驗。來源：孫菱作品

Tap”（桌面水龍頭），設計主要表現了趣味互動性取水的全過程。體驗者需要通過兩人協作的方式進行取水，運用氣壓原理一個人在壺的一邊通過擠壓方式向壺內注入空氣，另一位則用水杯等候因壓力自然引流的清水注滿杯中，該設計充分發揮家庭成員間的互動，增加家庭生活的互動性與趣味性，促成家庭成員間更多的合作精神。

#### （四）善意“再設計”：引領國民新審美

運用美學理念使設計引領人民審美素養，提高可視化品質。上文中我們談到過野生設計，缺乏審美但非常實用的民間智慧產物。疫情來

襲，因為口罩的供不應求以及為防疫措施所展開奇思妙想的這些野生設計屢見不鮮。

關於美育的問題我們可以追溯到二十世紀初蔡元培呼籲以美育代宗教亦或朱光潛早年在《談美》中所言中國社會需要“怡情養性”，“俗”的產生無非是因為缺乏美感的修養。<sup>12</sup>宏觀上國家需要國家形象，中觀上企業需要企業文化、企業視覺、企業形象，微觀上家庭需要家學、審美、修養，對於良好家風的形成是何其重要，精細到個人亦復如是。當設計師的普遍審美有所提升，能夠設計出具有使用與審美功能兼具的產品，使大眾生活在相對具有良好審美格調的環境中，人民的視覺審美也自然會

得到相應提高，如清華大學許平教授言及：“設計的未來應該是乾淨的、優雅的、安全的。”這需要所有設計師的努力，而這樣的設計環境也勢必會相應提高國民的審美能力。例如，蘋果公司設計出一款款凸顯着簡約、乾淨、優雅的設計產品，引來無數“果粉”，其產品的外觀設計理念一直追尋着一種極致的設計之美，蘋果公司行政總裁曾表示：“蘋果以簡約、完美、質量為宗旨。”相信這就是設計的力量與審美引領極為成功的案例之一。

在這種審美中隱約透露着喬布斯對禪宗美學理解，恰到好處的簡約，人體工學的流線，以少勝多的設計流露。同樣當國民普遍擁有良好素養與審美品味的同時，這種對環境與產品品質訴求也會激發設計師設計出更好的產品，具有美觀與性能合一的好產品反之互為作用下又提高了人民的審美，形成相互促進和諧發展的整體態勢。

## 總結

隨着當今世界日新月異的疾速發展，人類的工作將逐步被機器人取代是一種必然發展態勢。人類的未來何去何從，《理想家：2025》談到未來家應該是促進人類“進化”的空間設計，對如何超越一種“無法體驗的社會”進行思考。<sup>13</sup> 希冀通過立足於設計師與教育者的雙重視角對這些善意“再設計”方法進行構建，幫助國人提升生活品質與審美格調展開探索與思考。其中不乏與其在哲學層面的共通性，根本都是為了人類的當下與未來能夠和諧幸福的生活。善意“再設計”中如：通過“再設計”升級日常可見物品，增加家庭互動性，提高大眾的審美與欣賞能力，運用設計方法為大眾生活減壓，試圖形成空間區域性的慢生活，也因此引發善意再設計力量形成的思考。好設計離不開設計師、受眾和社會導向與科技發展，每種要素皆必不可少且循環相生互相促進。

達爾文的《物種起源》表述了關於物種多維進化的方式，如進化規律、自然選擇、變異

法則等等，然而無論以何種方式進化，不符合自然之道的的方式終將被淘汰，該物種將會如恐龍般滅絕，如尼安德特人般銷聲匿跡，既然生物的多樣性能夠成就今日的豐富繁榮，也就意味着每一個生存下來的物種必然有它獨到的優勢所在。

我們應該虛心地向自然學習，而當代社會中的許多群體或個體都以追求利益的最大化而犧牲生物賴以生存的自然環境為代價，此舉終將會受到自然規律的懲戒。事物的發展總是伴隨着不確定性，新冠疫情帶來全球性災難的同時，也讓我們安靜下來，迫降了人類所有的嗜慾，頃刻間“大地”開始自我修復，僅僅兩個月的時間全球碳排放量在近十餘年間首次下降了5%；意大利威尼斯的河道清澈如鏡，窗邊的人們可以觀賞到河裡穿梭的魚群，鳥兒重新飛回被人類長期侵佔的運河怡然自得的浮游河上；使諸多國家頭痛不已的空氣污染問題也不攻自破，野生動物們大搖大擺地走進人類的城市閒逛覓食，這才是自然所選擇呈現的——“自然景觀”。“自然選擇每時每刻都在滿世界的審視着哪怕是最輕微的每一個變異，清除壞的，保存並累積好的；隨時隨地、默默地、不為察覺地工作着。”<sup>14</sup> 霍金在《大設計》中也提到：“Today most scientists would say a law of nature is a rule that is based upon an observed regularity and provides predictions that go beyond the immediate situations upon which it is based.”<sup>15</sup>（今天絕大部分科學家說，自然規律是一種規則——基於一種觀察的規則性和超越直接環境所提供的預言。）地球從起始至今才步入壯年，人類之於地球的存在如同嗒嗒幾秒，道法自然的規則不容漠視。

當現實顯現於景觀，景觀就是現實。<sup>16</sup> 人類用各種手段建立了“消費的景觀”“城市的景觀”“國家的景觀”，而漸漸淡忘了人與自然和諧共生的景觀，也逐漸淡忘了每個家庭和諧的景觀對社會對國家的重要性，淡忘了設計除了盈利之外，它可以小到微乎其微的點滴溫

## 文學與藝術

暖，也可以上升到國家戰略的規劃發展，更可以是自然共生的計劃未來。只有符合自然之道才能使人類生生不息，人類社會的健康發展也只有符合人心向善之道才能使之不斷優化出符合自然選擇的真理之路。

不忘初心，方得始終。初心易得，始終難守。通過本文的闡釋，期盼能使更多的設計師堅持遵循善意設計的理念，融入到善意設計的隊伍，着手實施善意“再設計”，在擁抱人工智能科技的同時，幫助人們提高生活質量，走向真正和諧、平等、乾淨、優雅、可持續的設計未來。

### 註釋：

1. 延立萌：《愛能改變家庭嗎？》，《少年兒童研究》，2020年第4期，第56頁。
2. [法]古斯塔夫·勒龐：《烏合之眾》，北京：中國友誼出版社，2019年，第16頁。
3. 津村耕佑（Kosuke Tsumura）：日本當代時裝設計師，他的品牌名稱為“最後的家”，這個理念來自於找尋服裝與人之間新型關係的嘗試性努力，他的相關系列作品受到廣泛歡迎和國際性讚譽。
4. 伊東豐雄（Toyo Ito）：出生於首爾，日本當代有名的建築師，曾獲得日本建築學院獎和威尼斯建築雙年展的金獅獎，2013年獲普利茲克建築獎。
5. [日]黑川雅之：《日本的八個審美意識》，北京：中信出版社，2018年，第3頁。
6. [法]托萬·德·聖·埃克蘇佩里：《小王子》，天津：天津人民出版社，第21章節。
7. Markus Krauss：德國家具設計師，2009年以來一直從事獨立設計師工作，擁有自己的設計網和工作室 <http://www.markuskrauss.com/>，除此之外還為其他設計機構和傳播機構設計，其設計作品溫馨高端，視角獨特，廣受到大眾歡迎。
8. 柏林 Halb 設計工作室以設計的“分屏”鏡子 Mirror#180 引起轟動，由此在中國產生較高知名度。
9. 朱光潛：《談美》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年，第229頁。
10. [日]原研哉：《設計中的設計》，桂林：廣西師範大學出版社，2017年，第293頁。
11. Droog Design 以一系列概念化的傢具、日常用品設計著稱，成為上世紀九十年代以來頗具革命精神的一個設計組織。Droog Design 經常與世界各地的優秀設計合作，共同進行其多元化的國際項目。
12. 朱光潛：《談美》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年，第115頁。
13. [日]原研哉：《理想家：2025》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2016年，第33頁。
14. [英]查爾斯·達爾文：《物種起源》，南京：譯林出版社，2018年，第113頁。
15. Stephen Hawking, *The Grand Design*, New York: Bantam Books, 2010, p.39.
16. [法]居伊·德波：《景觀社會》，南京：南京大學出版社，2006年，第4頁。



# 文化局網上書店

260種中、葡、英出版物供選購

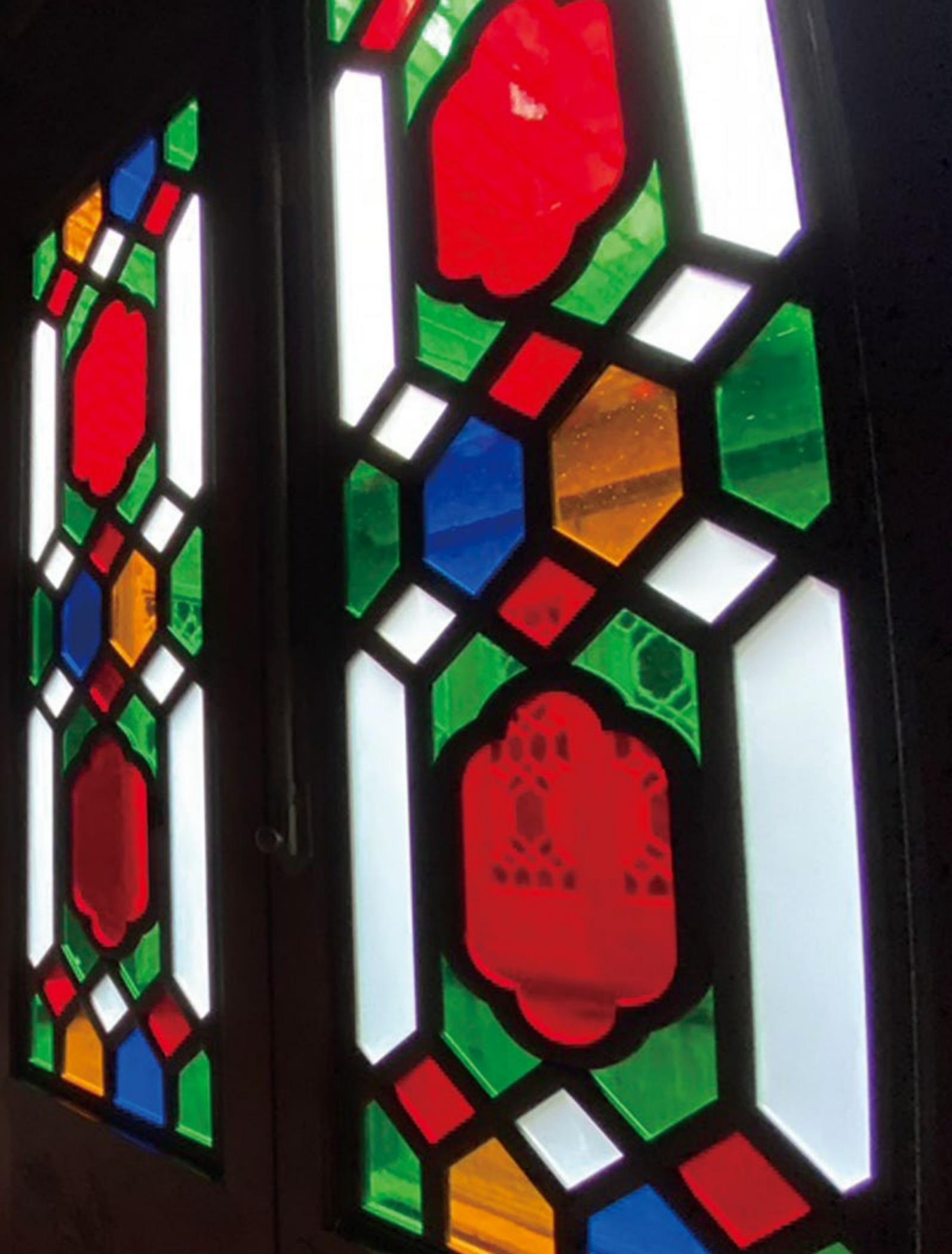
包括藝術、歷史、文學類  
出版物及《文化雜誌》

海外訂單以特快專遞服務（EMS）寄送

澳門讀者可於文化局轄下  
14間公共圖書館提取

[www.icm.gov.mo/bookshop](http://www.icm.gov.mo/bookshop)







ISSN 0872-4407



9 770872 440006