

RC

文化雜誌

澳門特別行政區政府文化局

探討觀本法師與嶺南地區首座女子佛學院創辦之歷程和影響
五代後漢《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑最新錄文研究
康乾宮廷裡的西洋傳教士翻譯
晚清英語教材研究：以光緒和宣統皇帝英語學習為例









《文化雜誌》中文版

2022年 · 第115期

主辦

澳門特別行政區政府文化局

總編輯

梁惠敏

編輯部

主編：林玉鳳、林穎娜

顧問編輯：李憑

編輯委員會：

范岱克 (Paul A. Van Dyke)、楊斌、朱天舒

執行編輯：陳嘉欣

編務秘書：李丹彤

版式設計：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

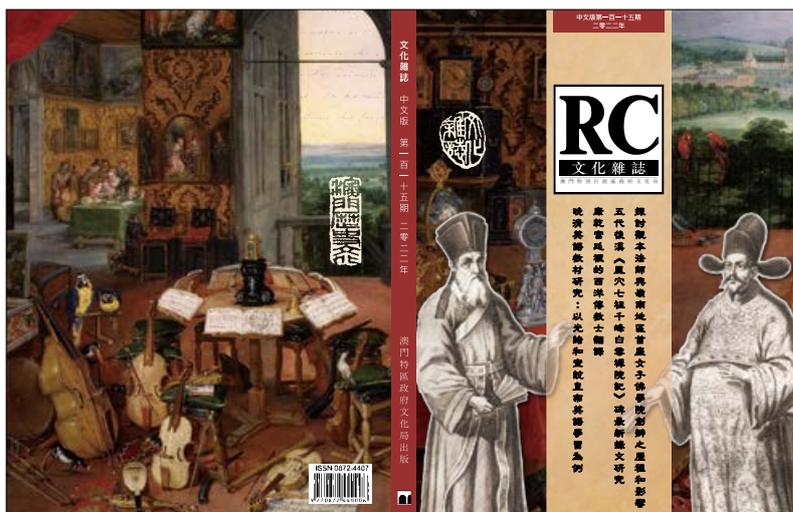
澳門華輝印刷有限公司

國際刊號

ISSN 0872-4407

定價

澳門幣 150元



本期封面及封底的背景元素為十七世紀安特衛普畫家老揚·勃魯蓋爾和魯本斯合作繪製的畫作《聽覺》（符周陽供圖）。封面疊加了《中國圖說》中的徐光啟與利瑪竇肖像（趙龍供圖），他們共同翻譯了《幾何原本》前六卷（詳見本期姜霄的文章）。封底的拱門內疊加了溥儀的英文手書，代表東西文化的碰撞與融匯。



是一份研究歷史文化的期刊，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，本期刊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，版權自理，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 · 2022年 · 第115期

目錄



- 澳門研究** 006 探討觀本法師與嶺南地區首座女子佛學院創辦之歷程和影響
楊開荊
030 以澳門歷史城區為核心的防災減災規劃與管理研究
周龍



- 文史研究** 044 五代後漢《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑最新錄文研究
譚世寶、譚學超
064 澳門大學圖書館度置《幾何原本》與《則古昔齋算學》考
姜霄
- 易經研究** 074 法國來華耶穌會士白晉研究《易經》原因初探
張西平
086 戈振東葡譯本《易經》的翻譯研究
胡婧



- 宗教研究** 098 《道學家傳》考釋
譚樹林
116 明清之際儒家天主教徒的思想探源
——以《天教略意》為中心的考察
趙龍



- 故宮遺事** 126 康乾宮廷裡的西洋傳教士翻譯
果美俠
144 晚清英語教材研究：以光緒和宣統皇帝英語學習為例
黃萍萍
- 文學藝術** 156 貴族統治、人文主義與科學精神：
安特衛普畫家們及其《五感》寓意畫
符周陽
172 近代嶺南名人藏書印粹賞鑑
莫俊
- 名作賞析** 186 美畫賞讀：吳歷《溪山行旅圖》
薛達衛
- 目錄回顧** 188 《文化雜誌》中文版上期目錄（第114期）
本刊編輯部

探討觀本法師與嶺南地區首座女子佛學院創辦之歷程和影響

楊開荊*

摘要 澳門功德林寺院始建於民國初年，原是觀本法師為其母親所設的念佛道場，後在社會賢達、高僧大德的支持下籌組興辦了嶺南地區首座女子佛教學院，以推動女性教育以及弘揚佛學為宗旨。功德林保存的史料印證了觀本法師在此過程中擔當的重要角色，從而可藉此探討這座女子佛學院籌辦的背景、運作管理和規模，以及參與佛學教育的人士，並進一步分析其影響和歷史角色，尤其是申報相關文獻遺產列入聯合國教科文組織《世界記憶名錄》的意義。

關鍵詞 觀本法師；功德林寺院；女子佛教學院；澳門歷史；文獻遺產

引言

位於澳門三巴仔街的功德林寺院始建於民國初年，原是觀本法師為其母親而設的念佛道場。1924年，觀本法師將家廟捐出，在社會賢達、高僧大德的支持下，改組為無量壽功德林，成為有志學佛的女子增進知識的園地，也為各地佛教學者提供了教學的平台。同時，功德林藏經閣中保存的檔案文獻，充分體現了這座佛教學院在中國內地及澳門，乃至世界的深遠影響。

2016年，功德林的文獻遺產已經列入了聯合國教科文組織亞太區《世界記憶名錄》，且目前正在申報國際級名錄，反映了功德林在婦女解放運動中的重要價值已得到國際社會的認同。筆者從功德林保存的文獻檔案中不斷挖掘珍貴史料，印證了觀本法師在此過程中擔當的重要角色。藉此，本文將探討該座女子佛教學院的誕生、運作，以及發展，並探討申報相關文獻遺產列入聯合國教科文組織《世界記憶名錄》的意義。

* 楊開荊，北京大學信息管理系圖書館專業博士，中國科學院信息技術研究所博士後，主要從事澳門歷史遺產、申報聯合國教科文組織《世界記憶名錄》、澳門文獻、圖書館等的研究；目前任職於澳門基金會研究所。

一、澳門功德林女子佛教學院的籌辦

（一）觀本法師事跡概述

二十世紀前後是中國近代進步和演進的變革時代，而觀本法師正是這個時代中具有影響力的人物之一。

觀本法師（1868—1946）俗姓張，名陽聲，又名壽波，號玉濤，法名觀本，法號明一，另有法名妙導（按：本文主要以觀本法師或觀本稱之，也根據實際情況、相關事件，或時代的背影，使用他的俗名張壽波或張玉濤）。他出生於香山縣南屏鄉，祖籍為廣東韶關。他是康有為門下弟子，與梁啟超等維新人士為志同道合的戰友。

清光緒二十年（1894年），時局變幻，中日甲午之戰爆發，中國海軍敗北。正當國運坎坷之時，當時的張壽波渴望國家強大，百姓擺脫蒙昧，走向文明。於是，他帶着理想，與叔父張仲球、同鄉好友陳蔚秋、陳筱江一行四人從香山南屏鄉來到澳門，開展推動文明進步的運動。他們很快便在澳門創設了“原生學舍”，後來又創辦“原生學堂”及“原生書藏”等組織進行教學，並大量蒐集書籍，推動閱讀、研習中西文字，冀提升大眾文化素質。相關的文

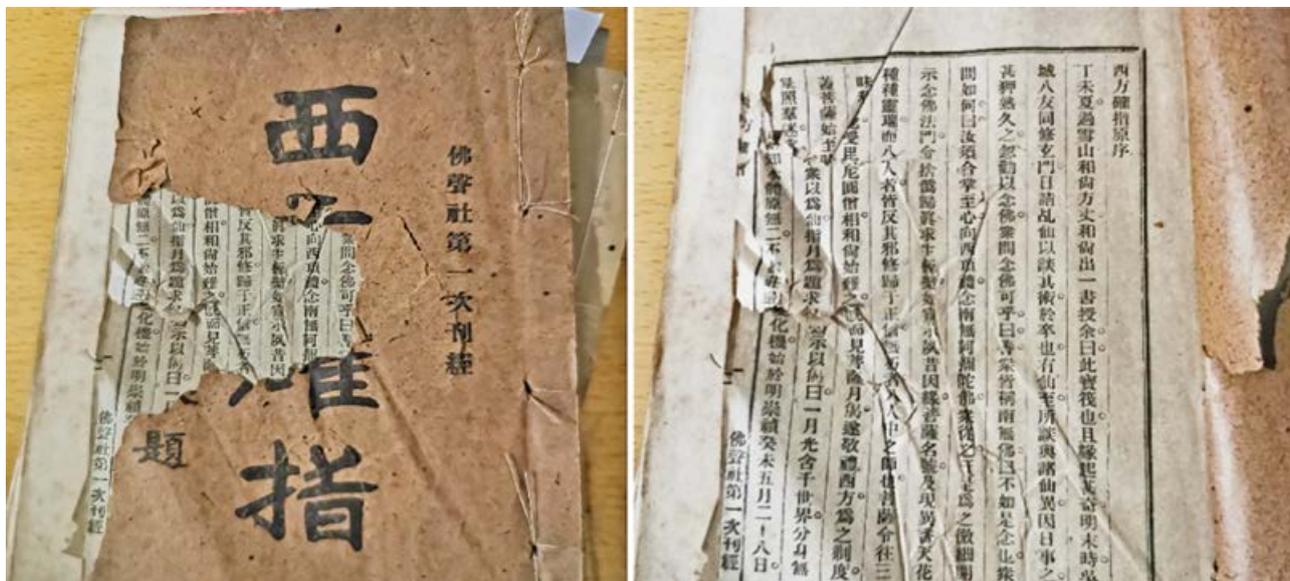


圖 1. 佛聲社第一次刊經《西方確指》（圖片來源：功德林館藏，筆者攝製提供。）

化教育活動受到社會的認同，且參與者眾。當時的張壽波視澳門為長久發展之地，希望以此為平台，與維新人士成立戒鴉片煙會、戒婦女纏足會，更同時組織演講團（茶譚社）、閱書報社等進步組織，積極展開各種救國救民的活動。

清光緒二十一年（1895年），李鴻章與日本簽訂喪權辱國的《馬關條約》，割讓台灣等領土及賠款。時年 27 歲的張壽波是一名心繫國家和民族前途的熱血青年，他目睹國勢如此，義憤填胸，遂與梁啟超等廣東舉人一起聯署光緒皇帝反對出賣國土。1898 年，張壽波參與了戊戌變法運動，並在變法失敗後與康梁等一眾維新人士逃往日本，一方面繼續學業和研究，另一方面又擔任教務工作，全力推動華人教育、興邦愛國的活動。他也曾經嘗試營商，但由於時局不安，屢遇挫折。

有關觀本法師的生平以及他在日本振興華人教育的經歷，本文不作深入探討，在此主要討論他皈依佛教以及籌辦功德林佛教學院的歷程。¹

1914 年張壽波從日本回國後，經歷了從商挫敗，當時他已屆 46 歲。在失意中，他仍

然積極參與社會事務，並受粵漢鐵路局的委任赴駐滬辦事處工作。因緣際會下，他在上海玉佛寺遇到了常州天寧寺的冶開和尚（1852—1923，1921 年被推舉為中華佛教總會會長），這次相會改變了張壽波的人生。他們談時局，論世道，張壽波豁然開悟，參透人生，遂決定皈依其門下，專修淨土法門，法名觀本。在皈依淨土法門之後，他致力於籌組家居念佛道場、辦佛聲社、出版刊物等。其中，著名的佛學組織佛聲社每星期聚集一次，主要討論佛法，以及引導正宗的念佛方式。

其後，觀本在澳門組織各方人士創立了功德林寺院，成就了港澳地區首家女子佛教學院的誕生。² 辛未年（1931 年）四月初八，時年已 63 歲的觀本，由澳門無量壽功德林的朝林老和尚代冶開長老操刀剃度，正式出家。1932 年春，他往福州鼓山湧泉寺向禪宗泰斗虛雲老和尚處求比丘戒，虛老為其賜法名明一，成為虛雲的十大弟子之一。³

（二）“無量壽莊嚴功德會”的提出（1918年）

筆者在功德林藏經閣挖掘觀本法師遺物

澳門研究

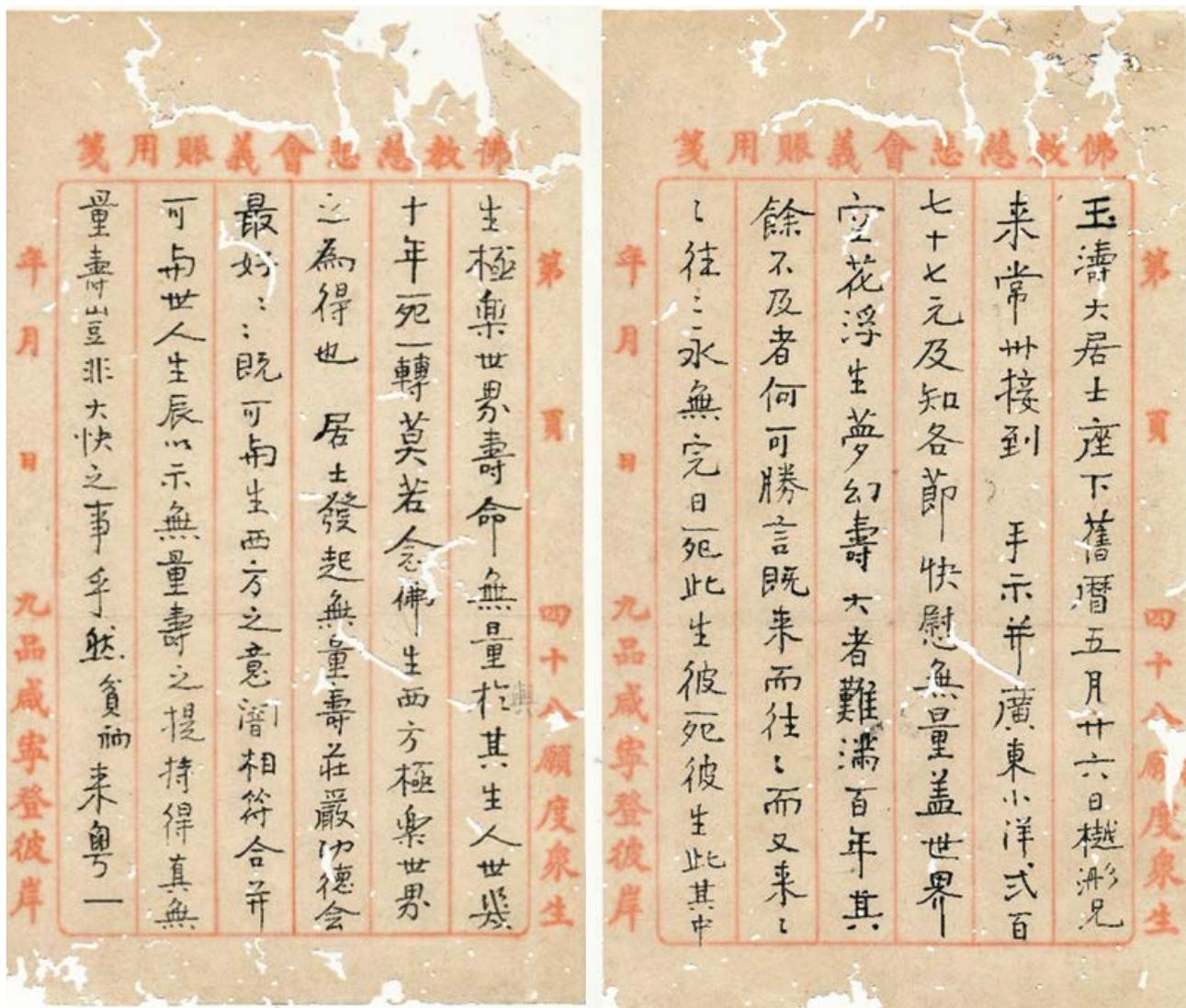


圖 2. 冶開和尚寫給張壽波的函件，第一及第三頁（共五頁），1918 年。（圖片來源：功德林館藏，筆者複製提供。）

時，發現當中有大量的珍貴文獻。這些文獻中有不少信札，內容豐富，大多以談論佛法、社會活動、友情問好為主，可供後學考證相關的歷史背景和了解其時的情況。

冶開和尚是觀本在佛學方面的啟蒙老師，為當時失意的他開闢了另一片廣闊的天空，因此師徒之間的往來信函甚多。筆者在查閱這些函件時，發現冶開和尚在民國七年（1918 年）五月廿八日回覆張壽波的一封信函中，曾提到

關於功德會的最初步構思，摘錄如下：

玉濤大居士座下：

……居士發起無量壽莊嚴功德會最好：既可與生西方之意相符合，並可與世人生辰以示無量壽之提持得真無量壽，豈非大快之事乎……

貧衲 冶開拜 民國七年五月廿八日

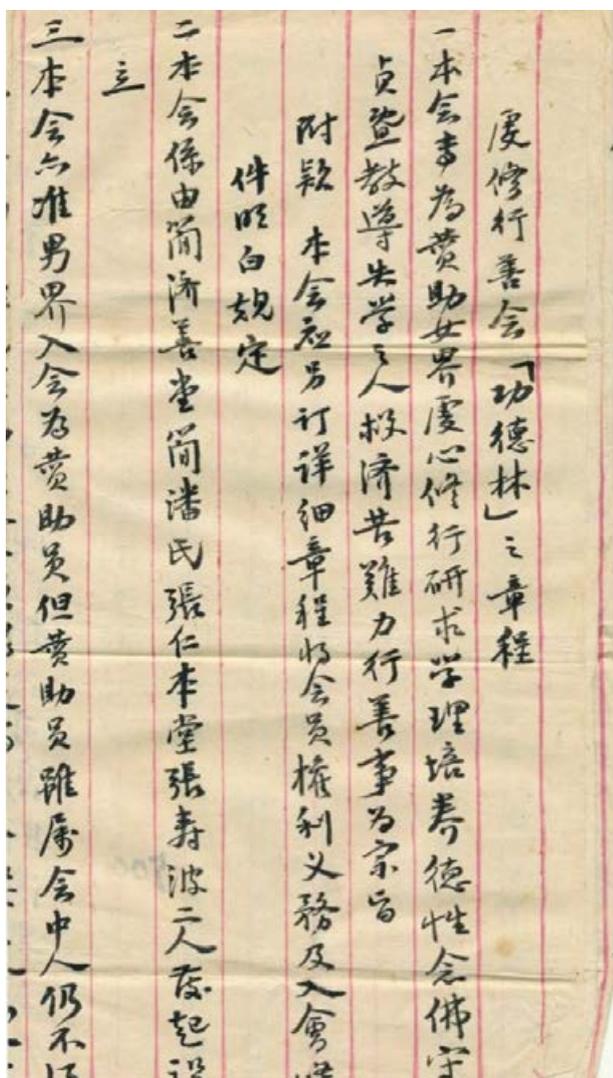


圖3. 1924年8月18日訂立之《虔修行善會（功德林）之章程》首頁（圖片來源：功德林館藏，筆者複製提供。）

冶開和尚在此信中還談及了籌款活動，也提到張壽波的兒子張樾澍等。其中相當重要的一項信息是他對“居士發起無量壽莊嚴功德會”非常認同並稱“最好”，認為這對於推動淨土宗，以及人間佛法都具有意義。此函寫於民國七年（1918年），說明當時觀本與冶開和尚已有意在澳門設立無量壽功德會的正信佛教組織，並奉行淨土法門。這是目前可見的最早談及此議題的文獻資料，筆者相信當時的觀本和冶開和尚仍未確定組織名稱，但可以推定，這

為功德林的正式創立起到重要的奠基作用，也為其後的一系列工作打開了局面。

1. 《虔修行善會（功德林）之章程》（1924年8月18日）

在功德林成立的歷程中，觀本曾參與訂立多份章程。它作為一所叢林寺廟，其組織具有相當的嚴謹性。經過眾人和高僧的反覆研究，1924年8月18日訂立的《虔修行善會（功德林）之章程》（按：後來也寫作“功德林虔修行善會”）是目前可知有關這座女子佛教學院成立的最早的正式章程（圖3）。該章程當中共有八項條文，為指引性內容，說明該會成立的宗旨和具體規例，例如：“本會專為贊助女界虔心修行，研求學理，培養德性，念佛守貞，暨教導失學之人，救濟苦難，力行善事為宗旨。”⁴該款後又有附款，稱該會另訂詳細章程，申明該會接收會員的權利和義務，以及入會條件等相關規定。章程中的第二款明確說明了組織的發起者，即“本會係由簡濟善堂簡潘氏、張仁本堂張壽波發起設立”⁵，此處提到的簡家即張壽波的姻親簡照南家族。簡照南、簡玉階兄弟是南洋兄弟煙草公司創辦人，簡氏家族對功德林的創辦作出了極大的支持。⁶

此外，該章程的第三款也說明了功德林對男性的規約：

三、本會只准男界入會為贊助員，雖屬會中人仍不得在本會內居住。凡贊助員□不須限定獨身不娶之人，本會不許贊助員在會居住之意義，所以免除妨礙各會員潔清之習慣也。⁷

可見，功德林對於男士的限制非常嚴格，但也有例外：

附款：若因法事及講經延請男法師，多數會員贊成[者]不在此例，但仍不許讓法師踰越會內之應接室及指定講誦之地方。⁸

澳門研究

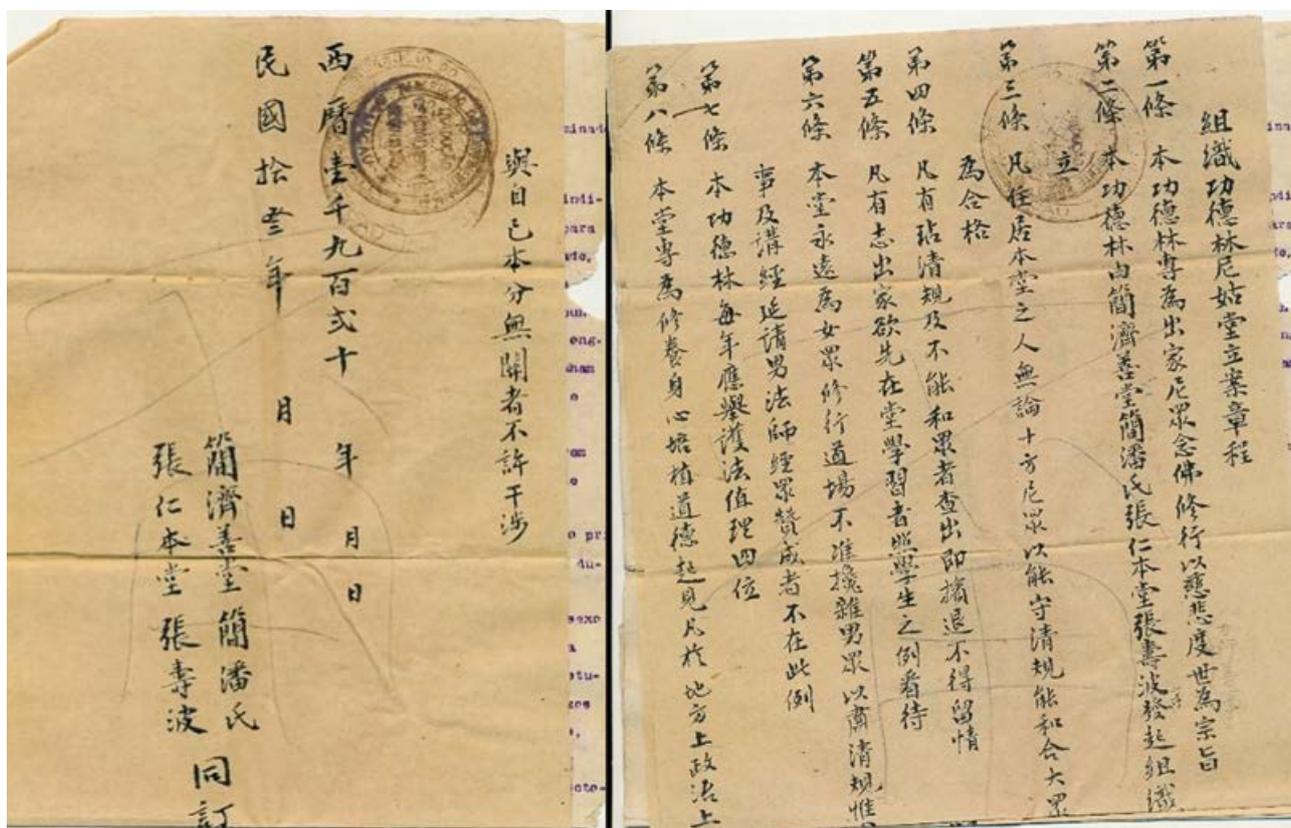


圖 4.《組織功德林尼姑堂立案章程》，民國十三年（1924年）擬本。（圖片來源：功德林館藏，筆者複製提供。）

以上的章程內容均體現了功德林的規則是經過認真考慮的。這些條文申明了具體的管理要求，規矩既嚴明，也具有相當的彈性。值得注意的是，功德林是叢林制度的廟宇，而非子孫廟，因此它在管理上多採取委員會的方式，該章程也說明了其管理體系：

四、本會設管理產業財政之董事五員，每年由各會員選舉，不須限定女界充當，但男界董事不得在會內居住，如遇有要事時請其到會解決，董事應有權查察本會財產及使用之正當與否提出會中表示公正，凡充當董事者以素行端誠實者為合格。⁹

由此可見，功德林是以董事會的形式管理。五名董事每年一任，由會員選舉產生，男女均可，

能者居之，同時也強調董事成員品德之重要性。另外，章程也要求會員應少參與地方行政事宜，以專心學佛為主。概之，這份《虔修行善會（功德林）之章程》是當時董事會管理功德林會務最高組織的規範說明。

2.《組織功德林尼姑堂立案章程》（1924年）

1924年8月18日，由簡濟善堂的簡潘氏及張仁本堂的張壽波共訂簽署的《組織功德林尼姑堂立案章程》在澳葡政府正式立案。這是確立功德林法律地位的文件，同時有葡文版。以下是該章程的擬本，原文照錄，不加標點。

《組織功德林尼姑堂立案章程》

第一條 本功德林專為出家尼眾念佛

修行以慈悲度世為宗旨

第二條 本功德林由簡濟善堂簡潘氏張仁本堂張壽波等發起組織 [設] 立

第三條 凡住居本堂之人無論十方尼眾以能守清規能和合大眾方為合格

第四條 凡有玷清規及不能和眾者查出即擯退不得留情

第五條 凡有志出家欲先在堂學習者照學生之例看待

第六條 本堂永遠為女眾修行道場不准攙雜男眾以肅清規 [董] 事及講經延請男法師經眾贊成者不在此例

第七條 本功德林每年應舉護法值理四位

第八條 本堂專為修養身心培植道德起見凡於地方上政治上與自己本分無關者不許干涉

西曆壹仟九百貳拾 年 月 日
民國拾叁年 月 日
簡濟善堂簡潘氏 張仁本堂張壽波同訂

這份擬本沒有寫明章程訂立的具體日期，而葡文翻譯版本作為向政府申請註冊及批示的文本，則列明日期是1924年8月18日。筆者查找資料發現，一份1924年12月20日的會議記錄稱：“1924年8月18日第278號札諭批准本會呈請立案章程，並於1924年8月23日，第34號憲報第638頁刊載公佈。”¹⁰

上述文件非常明確地指出了觀本法師（張壽波）在興辦功德林的過程中擔任了主要角色。他與簡家雙方共同向政府申請成立功德林；而簡家經營煙草生意，為功德林的籌建予以重要支持。此外，這份文件也記錄了功德林向政府

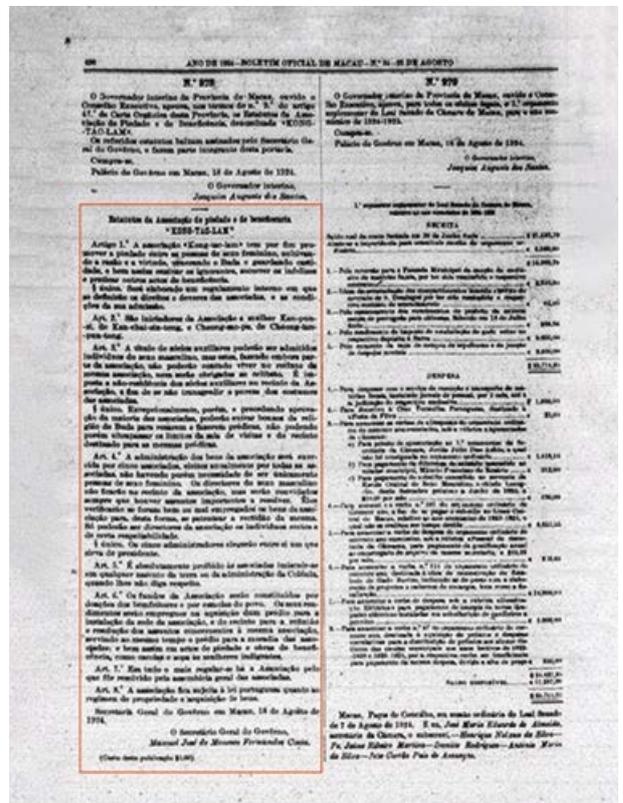


圖5. 政府憲報中刊登了功德林的章程（葡文版），1924年8月23日。（圖片來源：筆者複製提供）

立案註冊和取得法律地位的時間。

3. 《送產契約》檔案證明功德林產業為張壽波送出

筆者在寺院中挖掘和整理史料時，查找到一份1924年12月20日由澳門立契官訂立的《送產契約》中文翻譯本（圖7）。這是一份非常重要的檔案原件，蓋有官方翻譯單位翻譯官的正式印章和簽名，足證功德林的物業所屬。該文件還說明了張壽波是在澳門南灣街53號路義士律師及立契官寫字樓簽訂了送出樓宇的契約，並由簡照南母親（簡潘永慈）以簡濟家慈善會的名義，代表“功德林虔修行善會”接收該物業。

值得一提的是，根據觀本法師弟子鄭子健

澳門研究

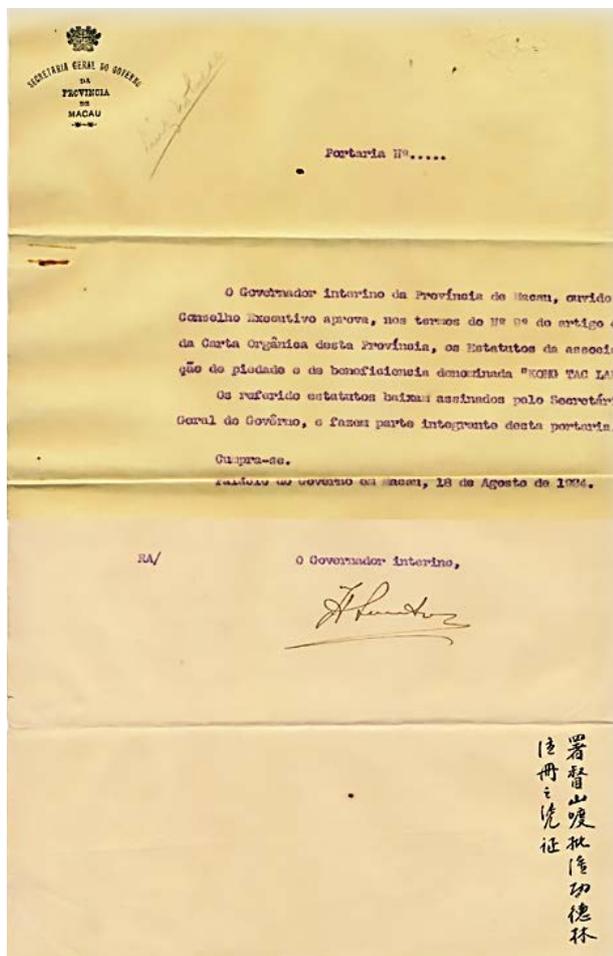


圖 6. 由澳葡政府署督批准功德林註冊之憑證，1924 年 8 月 18 日。（圖片來源：功德林館藏，筆者攝製提供。）

的記述：“就其故居念佛道場，改組無量壽功德林，由澳門政府批准，永為慈善女修院。”¹¹然而，在 1926 年功德林創建記事的木碑上卻記載了：“簡潘永慈大善長送出三巴仔街十三號洋樓一棟，合價港幣式萬元正。”¹²因而曾經引起學者爭議，認為樓房並非由觀本捐出。¹³事實上，筆者查找到的這份《送產契約》就明確說明了是張壽波於 1924 年送出該地址的物業予修會，並由簡潘永慈代表接收。文件上蓋有澳門華務局 Repartição do Expediente Sinico Macau 的印鑑，簽名是翻譯官之名，翻譯日期是 1927 年 7 月 30 日。可見，這份政府契約是重要的歷史見證。

以下為《送產契約》重要內容摘錄：

一千九百二十四年十二月二十日，在澳門南灣街第五十三號門牌，路義士狀師及立契官寫字樓內，本立契官承當事人之請，特到此繕立送產契約。甲造乃送產業人張壽波業，戶在澳門居住；乙造潘永慈即簡潘氏，管理家內事務，在香港居住，經過澳門，乙造係用在澳設立之功德林虔修行善會董事會主席名義，立此契據所可證明潘永慈即簡潘氏，確係功德林虔修行善會董事會之主席者，乃彼當堂呈出該會特別集議之議事錄，由本立契官審閱無訛……

甲造，即送產業人張壽波，稱坐落三巴仔街第十三號門牌之屋，我乃確實正式業主，該屋並有橫門一個，在三層樓 [上] 街編列門牌第十〇號 [筆者註：該地段現為 12 號，因市政廳曾更新地段門號] ……¹⁴

該契約說明張壽波早於 1900 年 8 月 26 日購入該物業，並立有契據，也列明該屋從來沒有做按押，亦“無負擔一切責任暨無被官廳查封之情事”，說明負擔之責任，一切均完全清楚。契約中也記錄了觀本捐贈樓宇的本意：

我張壽波自願將該屋送出，以為該會設立會所及會友住宿之用，俾舉辦一切善舉，以及救濟貧民，即如設立學校及施粥等事，今立此契據，永遠將該屋送與功德林虔修行善會收用。¹⁵

與此同時，對負責接收房產的代表也予以明確的說明：

潘永慈即簡潘氏，乃功德林虔修行善會董事會主席兼代表，所有該屋之事務，以及管理權暨其他權限，前時為張壽波所有者，今日悉讓與該會接受……又由繙譯官傳譯潘永慈即簡潘氏稱：我用功德林虔



圖7. 圖為《送產契約》首頁，證明張壽波向功德林送出物業，創辦功德林。（圖片來源：功德林藏，筆者攝製提供。）

修行善會名義向張壽波致謝，並照張壽波
以上所述各節行將該屋接收……¹⁶

這是一份在華務司辦理翻譯的文件。華務司是澳門官方的翻譯部門，按照內文可見，翻譯官是根據葡文版本的契約進行翻譯。文件提及了幾個重要時間點：送屋時間是1924年12月20日，是在功德林正式向政府申請立案（1924年8月18日）後的四個月；登記局完成契約程序是在1924年12月26日；政府翻譯文本是在1927年7月30日。

為穩妥起見，筆者到澳門物業登記局查找資料，發現功德林物業的標示編號確實是1557號（即物業的位置）。根據立契官公署的記錄文件資料顯示，自張壽波於1924年12月20日送出後，該物業就沒改變過業主。此外，政府在訂立此契約之時，還需有見證人及政府印

花，記錄如下：

爰繕具此議事錄及到場之董事五人簽名為據。

董事簽名於下：何寶嚴、觀道、朝林、張觀秀、潘永慈即簡潘氏。¹⁷

然而，功德林的記事木碑上沒有提及張壽波送產此重要的信息，因此也容易令人誤會。例如，在香港《新報》關於功德林的一則報道，有這樣的說法：“張壽波得到南洋兄弟煙草公司總經理簡照南¹⁸的資助，廉價買下澳門三巴仔街與三層樓上街交界處的一幢大宅，經改建，於1931年4月佛誕日，創立‘功德林’寺廟……”¹⁹還有學者以此作研究之佐證，但這說法沒有註明其出處和來源，而且年份和內容都與事實有差異。

澳門研究

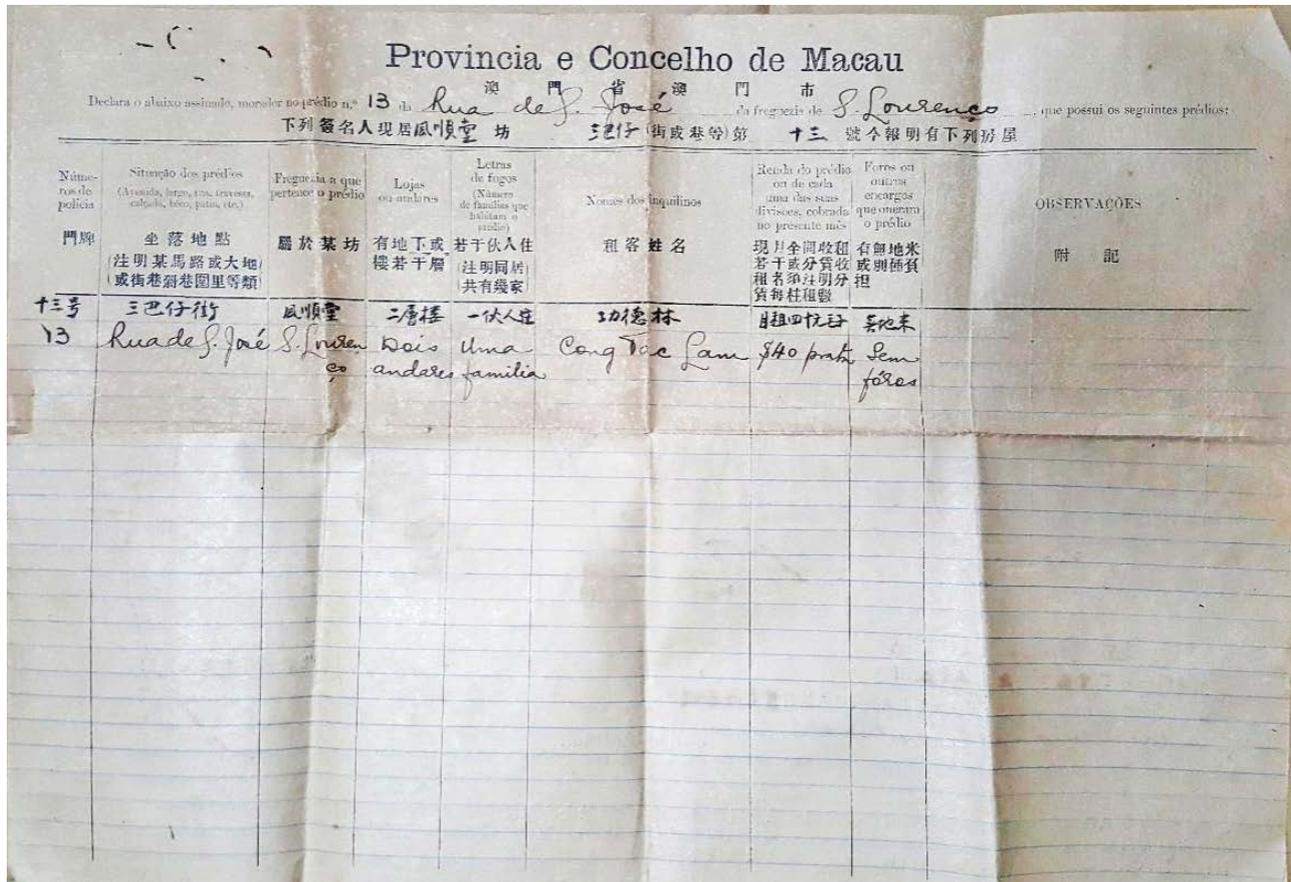


圖 8. 功德林租賃文件首頁，1925 年 1 月 25 日。（圖片來源：筆者攝製提供）

4. 政府租賃文件的記錄

根據政府租賃文件的記錄（圖 8、圖 9），功德林物業在三巴仔街十三號，“業主或其代理人”一欄中，就寫上“業主張壽波”，而“租客姓名”為“功德林”，租金為每月四十元。文件的日期是 1925 年 1 月 25 日（按：按照葡文的寫法，應該是陽曆日子），可見當時應為樓宇剛剛被送出，但政府的手續仍未辦妥或未跟進時，故業主之名仍然是張壽波。

二、學院的規範與組織

(一) 宗旨：接待十方女眾

在功德林創辦初期，觀本與印光法師、朝

林和尚等跟進一系列章程、規條的訂定事宜。功德林作為專為女眾而設的佛教學院，在觀本的推動下，得到一眾法師參與，還有姻親簡照南家族、觀健法師、何東夫人張蓮覺居士等各方人士的捐資支持，使功德林這座女眾清修之所得以成功創辦。該院在 1926 年的記事木碑中就已明確了其對女眾的重視：

本林自民國十三年（1924 年）懸掛鐘板，接待十方來眾，凡在家出家清修女眾到院討單參學皆得接待，惟出家尼眾米糧歸常任供給，未出家女眾每月須酌貼飯食之費……本林十數年來，苦心經營，陸續設備不少……²⁰

可見在 1924 年以前，這裡已經是張家的

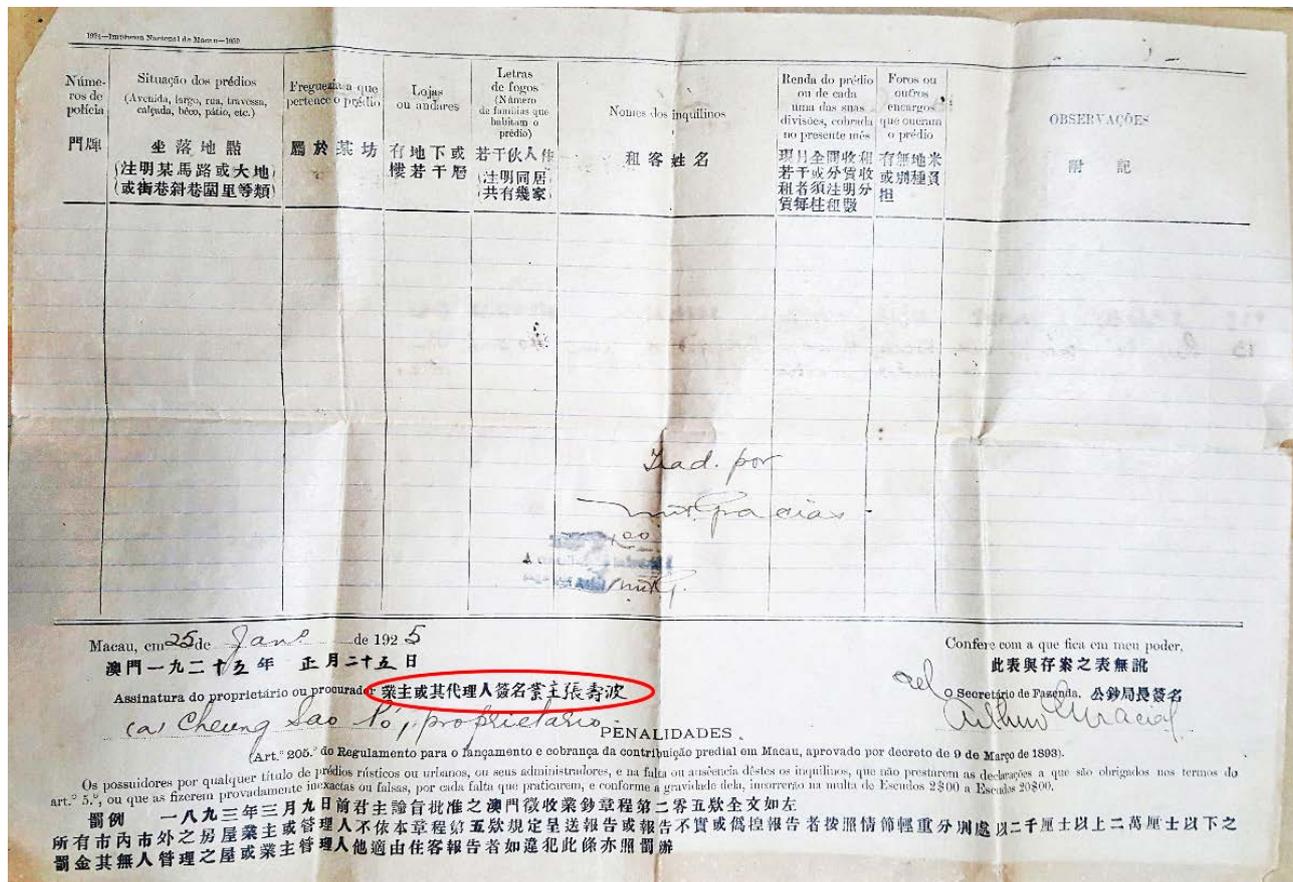


圖9. 功德林租賃文件次頁記“業主或物業代理人”為張壽波，1925年1月25日。（圖片來源：筆者攝製提供）

念佛道場，一直運作了十多年。碑文又記：

……提倡經教律儀，宏佛法以肅尼行，冀開吾粵就地參學之門，養成佛門規範之種子……為女修士設講學會，為貧家子弟設女義學……²¹

綜上，功德林作為女眾佛教學院的定位是非常明確的。

（二）規範：《功德林尼院肅眾清規》（1923年）

功德林不但是一所女眾學院，而且是住宿式的書院。雖然它並非一座規模龐大的寺院，但其在功能上涉及甚為繁雜的事務，相關的規

約和章程也不少，充分體現出功德林在管理上具有相當的嚴謹性和科學性。在功德林藏經閣中，筆者查找到一份檔案史料——《功德林尼院肅眾清規》（按：以下簡稱《清規》）。文末的日期顯示它是佛曆二千九百五十年²²所訂，且為“發起人簡濟善堂”“恭請普陀山大德印光老法師堅定須布實行”。參考通行的佛曆計算，則它的修訂年份應是1923年。這是一份非常具體的清規，說明了功德林教育女性的規章制度要求嚴謹，女尼或女眾必須守清規：

《功德林尼院肅眾清規》
（摘錄部分內容）

本院以念佛為宗，每日早晚二時課誦外，念佛三時，雖盛暑嚴寒，勿得暫缺，

澳門研究

每年正臘兩月，及阿彌陀佛誕起，念佛七期。本院為十方道場，不許在堂披鬚，私收徒眾，違者擯出，凡留單掛褙，無論久暫，一律有維持常住之責任。

院中住持，三年一任，先由眾公推合格者四名，再將名字拈鬮，由佛點定，以第一名當選。但有德為眾退服者，任滿，合眾禮佛，向佛稟請，亦得留任。

兩序執事，由主持選派，凡被選人眾，當盡心扶持常住，勿起揀擇取捨之心，須知佛法平等，無有高下，若往生分別，障自心源，便無功德。

……

本院經在葡國政府立案，永遠為女眾修行道場，不准攙雜男眾，以肅清規。但因施主法事，或因講經，延請大僧法師經眾贊成者，不在此例。

本院嚴持殺戒一切葷腥酒肉，不許進院，雖施主護法，不慣茹素，亦勿許通融。大眾二時粥飯，須照臨齋儀過堂，共同甘苦，不得別眾私飯，又不得未結齋前起去，須旅進旅退，以肅儀規。

本院祇合供養出家尼眾，若在家女眾，有志學法者，須酌納膳費者，留堂三個月後，察其品質學力，將來可出家資格者，或酌量減免，如常住力不足，或代求施主資助。

凡居住堂內之人，以能守清規，能和合大眾者為合格。如自問不能守常住規約者，請早自引退，若不自檢點，有犯規約，當隨事懲戒。重者擯不共住，最輕者罰令跪香。

· 不守清規，破壞根本大戒者，不共住。

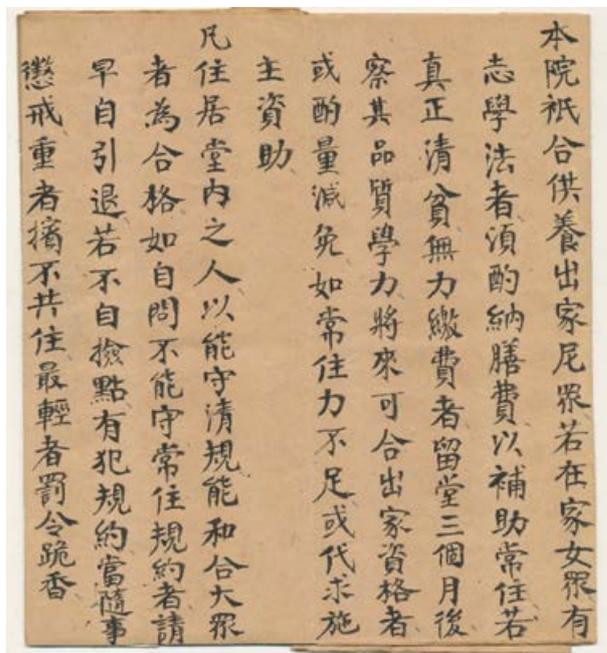


圖10.《功德林尼院肅眾清規》首頁內容，1923年。（圖片來源：功德林館藏，筆者攝製提供。）

· 挑唆鬥諍，樹朋立黨者，不共住。

· 破口相罵，交拳相打，不論曲直，不共住。若一理正而忍，一過犯而瞠目，過犯者，不共住。

· 再院私收徒眾，破壞十萬常住法則者，不共住。

· 借常住名，私自化緣，錯因果者，不共住。

· 閒闖寮房，喧笑雜話，驚群動眾者，罰。

· 私應經懺者，除沒收經資歸入常住充公外，並罰令跪香。

· 常住公私事務，避懶不到者罰，坡事不隨眾者罰。若有公務在身，不在此例。

- 不停執事人約束調遣者罰。
- 侵損常住，及殿堂物件者罰，重者追賠擯出。
- ……

再本院於今最初成立，當扶植常住基礎，以垂久遠，除以上規約之外，將來弘願，尚有二事須辦。

一安老堂：凡耆年會眾，平時信心念佛，今以年老之故，欲依附本院，以提持旺盛至願，而又不能隨眾遵守常住儀規者，當別闢安老堂一所，以娛晚景。

一懷少堂：世間女子，最苦同分[妄]見墮溺苦趣，尤堪哀愍，昔日本寺子屋及羅馬教堂，皆由僧侶兼教育，以宗教灌輸人民道德，應仿其例行之，以救□□。

以上兩事，且俟緣熟，再行另訂規則，願大眾發菩薩心，毋忘此願。

佛曆二千九百五十年元月 日
發起人 簡濟善堂
恭請普陀山大德印光老法師堅定須布實行²³

《清規》詳細說明了各種要求和寺院的戒律。例如，該院只供養出家尼眾，即出家的女尼可以獲得免費的食宿；對於一些在家女眾，同樣照顧，只要有志學法者，則須酌納膳費。寺院又會收留其學習住宿三個月，其間觀察其品質以及學習能力，經過評估後，符合出家的資格者，則適當減免費用。同時，所謂佛門清靜地，入住者當然要守清規。為此，《清規》列出了非常詳盡的要求。例如，女眾還要和合大眾者才算合格，如自問不能守常住規約者，可及早自行引退；若有嚴重不自檢點，或有犯規約者，當隨事懲戒，最輕者也要罰令跪香，若嚴重者擯不共住，即逐出寺院。由此可體現寺院既對女眾愛護有加，同時也致力培養正確

的佛學觀念以及人生態度，充分說明了功德林辦學的認真態度以及系統性。

此外，《清規》也對寺院未來的發展作出了展望，也就是開設安老堂以及懷少堂。另外建一所安老堂，是旨在照顧一些長期在寺院念佛，年老時有意還俗或者不能隨眾遵守常規的老人家，讓長者隨心所欲，以娛晚景。可見，該組織對老人家非常照顧關心。《清規》又引用了以往日本的寺子屋及羅馬教堂為例子，希望辦一所專為少女而設的義學，並由僧侶或神職人員兼顧教育，從宗教教義灌輸道德觀念及國學文化。在此一提，日本的寺子屋通常接受5至6歲兒童入學，直到13至18歲畢業。

事實上，其後功德林也致力設立安老堂，讓老有所依。至於為女孩辦義學的意願，也得到何東夫人的大力支持而興辦起來，容下再談。

(三) 管理：組織架構及其特色

功德林屬於十方叢林寺院，即十方常住，而且傳戒不得私收徒弟，不分東南西北。在1928年刊印的《澳門無量壽功德林規章》中，由觀本法師草擬，淨土宗第十三任祖師印光大師鑑定的“共住規約”其中一項條文是：“私自收徒、私自化緣、私應經懺者罰，不服者出院。”²⁴基於觀本法師以及高僧大德對功德林所訂定的各種章程，筆者嘗試綜合分析和總結其組織管理架構及功能特色，分述如下：

1. 功德林的合法性

功德林的合法性是通過《組織功德林尼姑堂立案章程》的制定及其政府立案而確立的。

2. 最高行政管理組織

功德林的虔修行善會，也就是董事會，具有決議權，並且訂有《虔修行善會（功德林）之章程》。從《送屋契約》中可見，創辦時的董事會成員有：何寶嚴、觀道、朝林、張觀秀、

澳門研究

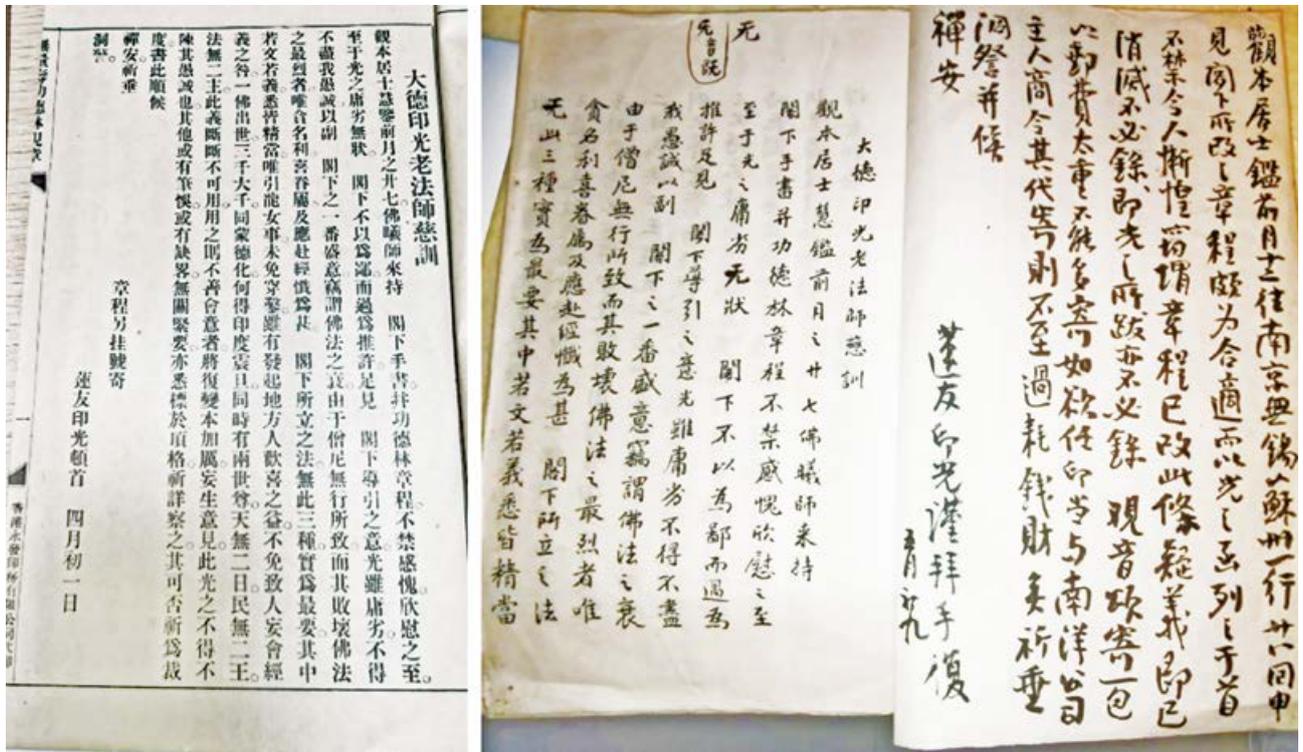


圖 11. 印光法師對觀本草擬的《無量壽功德林規章》的親筆修改意見及覆函（圖片來源：功德林館藏，筆者攝製提供。）

潘永慈即簡潘氏。觀本法師並沒有參與董事會，相信他更致力於佛學研究和教育方面，而他禮請的朝林老和尚、女兒觀秀均在董事會中，還有簡照南的母親共五人，是功德林的最高行政管理組織。

點定，以第一名當選。當然，如有德為眾退服者，任滿，合眾禮佛，向佛稟請，亦得留任。院長的職責就是領導眾人，要求德能兼備，以調伏眾人之心。功德林現存的木碑和鐘鼎上，都註明了第一任院長是觀健法師。

3. 行政管理人員

按照《無量壽功德林規章》中的“職事規條”規範：“本林職事現定院長一人，監院一人，副院一人，巡查一人，管堂一人，監廚一人，其他雜務因事繁簡增減不定。”²⁵

5. 監督機制

功德林寺院的管理甚為嚴謹和科學，院中設有監院之職，此職位負責寺院的總務，如財政、計劃預算、開支等事務。原草擬的版本要求監院須每日結算銀錢，最後版本改為可以每月結算。學院又設有副院長之職，主要協助監院管理帳目，確保財務穩健和無私。觀本在創辦時期曾擔任副院長之職，正如他在規約中所擬定：自交付以後，創辦人退處監督之列。事實上，當時觀本是功德林的副主席，負責統籌所有捐款的收集，以及處理銀行等事務，說明他的責任重大。

4. 學術團隊

功德林作為學院，設有院長之職。院長也稱住持，其產生是以推選或委任方式進行。根據《清規》規定，學院的院中住持三年一任，先由眾公推合格者四名，再將名字拈鬮，由佛



圖 12. 朝林老和尚與寺中師生在女子佛學院創辦時合照，前排左一為觀本，朝林老和尚為前排左三者，二排左四為何東夫人。（圖片來源：功德林館藏，筆者複製提供。）

6. 其他人員

院內還設有巡查、管堂、監廚等職務，眾人各司其職。

三、功德林女子佛學教育的開辦

在觀本法師及功德林善信的支持和幫助下，這所女子佛教機構得以建成。功德林創辦之初，觀本法師禮請上海靈山寺朝林法師掛臨濟鐘板（按：臨濟是禪宗五大支派之一），而當時佛學院的院長為觀健法師，其後又有不少著名的佛學大師參與授課。筆者在功德林的館藏中找到一張已經損壞的舊照片，它記錄了佛學院開學情況。後來有廟宇中人將照片破損部分的文字補上，說明了當時觀本禮請朝林老和尚主理佛教學院（圖 12）。從相片可見學員全是女眾，第一排左一是觀本法師，第二排左四是何東夫人張蓮覺居士。

（一）觀本在功德林授課

張壽波在功德林亦曾親自主持教授佛學，他教授的數十名港澳地區的女子佛教生徒皆精進研習佛教文化知識，教學頗顯成效，在港澳地區產生了非常好的影響。然而，學院也曾經歷起伏。根據資料，張壽波居士家中迭遭變故，他出家心切，不得不離開澳門赴內地從師修道，從而使功德林的女子佛學教授一時無合適的人選接替，女子佛學院在澳門辦了一年多，就不得不自行停辦。這對於當時港澳地區的女子佛教文化教育是一個損失。²⁶

1933年，當時觀本法師已經正式剃度，並成為虛雲老和尚的十大弟子之一，任福州鼓山監院大師。其後他應功德林之誠意邀請，回澳門擔任教務工作，為學員講課。筆者查找到一份招生簡章，其中特別註明向福州鼓山迎請監院大師，更介紹他是功德林的創辦人，於當年的閏五月初一日開課。課程名額限 50 位，而住眾已經有 40 人，即還有 10 個名額可以公開給大眾報名。

現摘錄《功德林毗尼實習班試辦簡章》部分內容如下：

此實習班設在澳門三巴仔街十三號，無量壽功德林內，專為培植林中住眾。令得佛制毗尼之常識。及祖制叢林之法規。由林中董事會公決發起之。

本林董事會，經向福州鼓山迎請監院大師。即前本林創辦人觀本大德，回本林任理教務。現組織成立，定閏五月初一日開課。

堂中學額，正課五十名，堂眾已定四十名，尚有十名，欲報名加入者，請從速。遲額滿，見遺也。

……

澳門研究

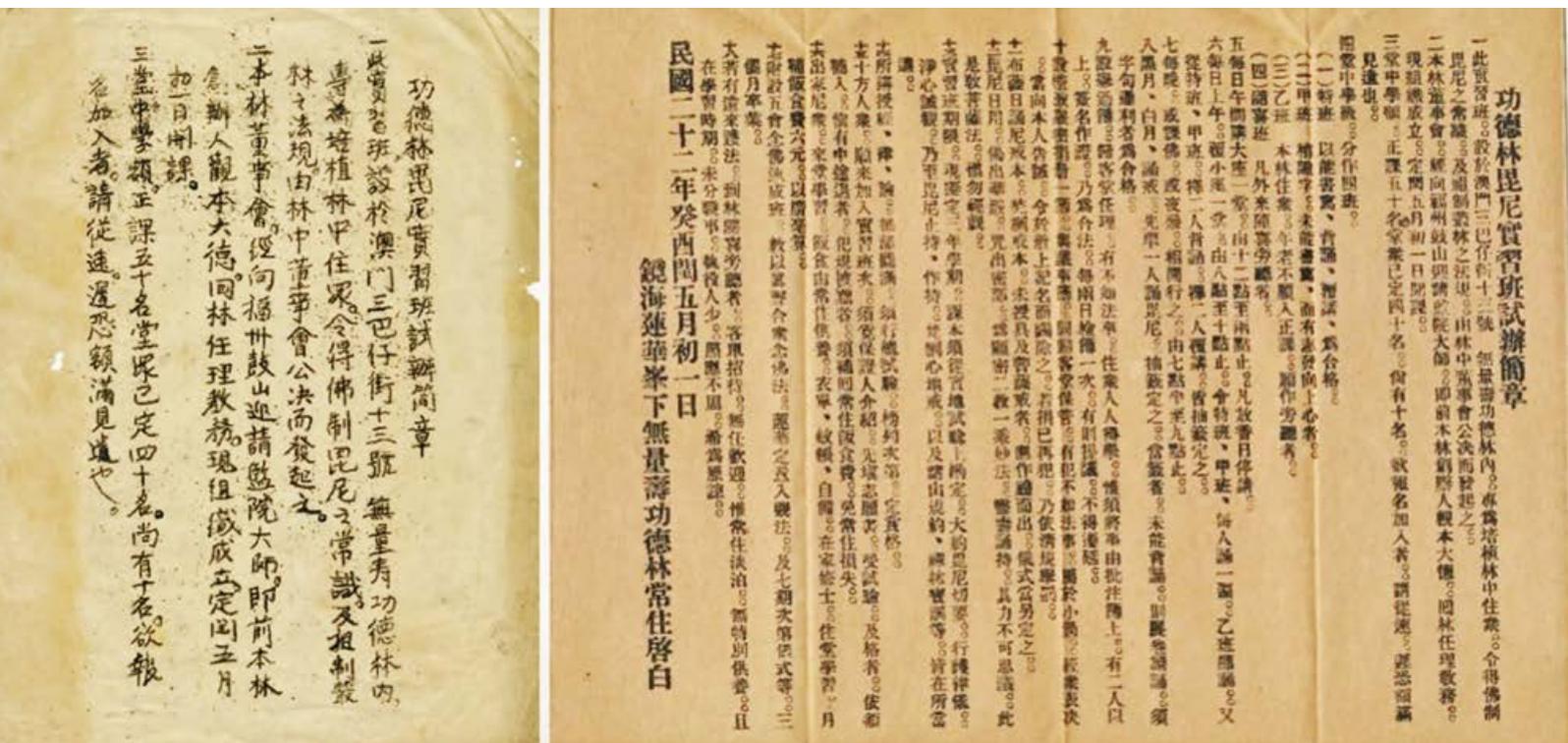


圖 13. 功德林實習班簡章註明由觀本法師主講，1933 年。（圖片來源：功德林館藏，筆者複製提供。）

四、堂中學級分作四班：

特班：以能書寫、背誦、覆講、為合格

甲班：稍識字，未能書寫，而又志發向上心者

乙班：本林住眾，年老不願入正課，願作旁聽者。

隨喜班：凡外來隨喜旁聽者。

.....

十五、十方人眾，願來加入實習班次，須覓保證人介紹，先填志願書，受試驗，及格者，依額補入。倘有中途退者，犯規被黜者，須補回常住飯食費，免常住損失。

十六、出家尼眾，來堂學習，飯食由常住供養，衣單、蚊帳、自備，在家修士，住堂學習，月補飯食費六元，以廣毫算。

十七、附設五會念佛速成班，教以真聲合眾念佛法，蓮華定意入觀法，及七期次第儀式等，三個月卒業。

十八、若有遠來護法，到林隨喜旁聽者，客單招待，無任歡迎，惟常住淡泊，無特別供養，且在學習時期，未分職事，執役人少，照應不周，希為原諒。

民國二十二年癸酉閏五月初一日
鏡海蓮華峰下無量壽功德林常住啟白²⁷

章程可見，功德林佛學院有數十名港澳地區女子在學院研習佛教文化，並由觀本親自教授律宗，開啟了嶺南佛教女眾教育之先河。此



圖 14. 何東夫人張靜蓉（張蓮覺居士）請智光法師在功德林講佛後與學員合照，1930年。（圖片來源：功德林館藏，筆者複製提供。）



圖 15. 1930年，何東夫人（前排右四）在功德林創辦的女子義學開學。圖片載張蓮覺：《名山遊記》，香港：東蓮覺苑，1934年。（圖片來源：香港東蓮覺苑複製提供）

外，每名入院學習女子每月還可獲補六元生活津貼，讓她們能安心學佛和修道。

（二）何東夫人辦女子義學

在興辦女子佛教學院的事業上，觀本法師得到了許多同道中人的支持。高掛在功德林入口庭院的鼎鐘，是1928年正月在浙江鑄造的，它見證了這座佛教廟宇的風雨歷程。鼎鐘上刻有建寺時曾參與籌建的社會賢達的名字，當中不少何東家族的成員，包括其夫人張蓮覺居士（1875—1937）、子女、女婿，等等。何東爵士（1862—1956）是港澳著名的企業家和慈善家，何東的夫人張蓮覺居士可說是觀本法師的巾幗知音，她與觀本以及功德林的關係非常密切，尤其在推動女子義學方面貢獻良多。

張蓮覺居士原名張靜蓉，自幼信佛，是一位虔誠的佛教信徒，向來非常重視女性地位，具有強烈的社會使命感，曾立志改善當時港澳地區女子的社會地位。在功德林創立初期，她不但大力捐獻，更積極推動女子佛學教育。從功德林的舊照片中，可以看到她組織佛學講座的善舉。民國十九年秋（1930年），張蓮覺居士請智光法師於澳門功德林演講大乘起信論。

圖 14 的拍攝地點是在她位於澳門崗頂的大宅（按：即現在的何東圖書館）前，這座大宅與功德林相鄰，席地而坐的學員都是女孩子。張蓮覺居士對於推動女子教育和提升女性社會地位付出了大量心血。

上述談及的《功德林尼院肅眾清規》曾提到功德林未來發展的願望之一，就是興辦懷少堂：

懷少堂：世間女子，最苦同分[妄]
見墮溺苦趣，尤堪哀愍，昔日本寺子屋及羅馬教堂，皆由僧侶兼教育，以宗教灌輸人民道德，應仿其例行之……

願大眾發菩薩心，毋忘此願。²⁸

事實上，功德林成立之後，它既是女眾佛教學院，也是作為女童教育的平台。1930年，何東夫人張蓮覺居士在功德林開展女子義學教育課堂，致力於提升女子的社會地位，希望藉此女眾修院開設女子義學，通過佛教的義理教育孩童。

張蓮覺居士致力在港澳之間設立講經壇場，延聘各地著名的佛教講師，與觀本合作無

澳門研究



圖 16. 澳門寶覺女義學春季開學攝影，1936年2月攝於現何東圖書館前地。圖片載《人海燈》第三卷第四期，香港：東蓮覺苑，1936年。
（圖片來源：香港東蓮覺苑複製提供）

間。在功德林的女子佛教學院成立後不久，民國十九年（1930年），張蓮覺居士在香港波斯富街設立了香港第一所佛教學校——“寶覺第一義學”，後來又在澳門龍嵩街設立“寶覺第二義學”。這兩所義學都是為了當時家貧女子而設立，所開設的課程以實用為主，有珠算、縫紉、編織等，旨在使女性能夠獨立並料理家庭。1935年，張蓮覺居士創辦了香港首家女子佛教義學院，“東蓮覺苑”與“寶覺小學”一同建成。東蓮覺苑現為香港一級歷史建築。當年東蓮覺苑第一屆畢業生也曾來澳門功德林繼續佛教學習，兩學院之間的交流非常頻密，張蓮覺居士在其中發揮了極大的推動作用。

值得一提的是，張蓮覺居士在此期間曾有

一位得力的助手，她就是其弟婦林證明居士的內侄女林楞真。林楞真於1899年出生在日本橫濱，15歲回國，居住在香港張蓮覺居士家中，早晚禮佛誦經，受三皈依，並且接觸過海仁、觀本二位老法師，對經義造詣甚深。林楞真當時經常往來於香港和澳門功德林之間，並曾經為何東夫人打點寺院中的事務，以及學習佛理。

（三）竺摩法師講學辦刊

竺摩法師（1913—2002）於1939年應東蓮覺苑林楞真苑長及主講靄亭法師之邀，來到澳門功德林辦佛學研究班，當時有學生釋照真、黃本真、釋性真、李朗真、釋覺原、釋了願等十餘人，這些學生皆是東蓮覺苑第一屆畢

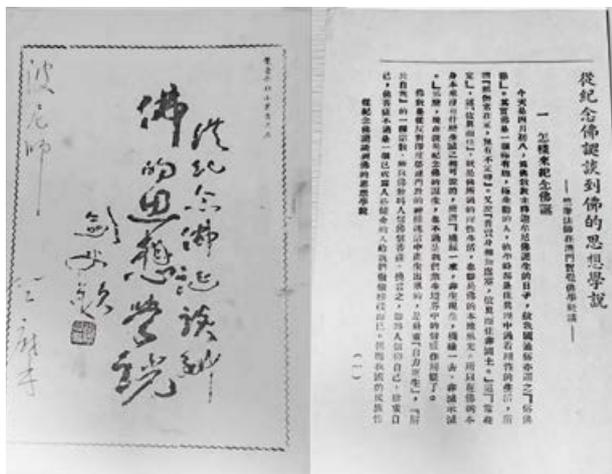


圖 17. 高劍父為竺摩法師之著作《從紀念佛誕談到佛的思想學說》（覺音學社出版）題詞（圖片來源：功德林館藏，筆者攝製提供。）



圖 18. 虛雲老和尚（前排中）在功德林弘法與一眾女學員合照（圖片來源：澳門靜隱堂藏，筆者攝製提供。）

業生。後來，靄亭法師因要退隱青海海雲蘭閣，囑竺摩法師再為他們研講唯識，講《解深密經》及《因明大疏》。在講課之餘，他們亦共同主編《覺音雜誌》等宣揚佛學的書刊。1943年，竺摩大師因香港淪陷未能按計劃留港，便返回澳門在功德林隱居潛修五年。1948年，尹法顯居士、潘靜聞居士、陳聖覺居士等借雲泉分社二樓為道場創辦“澳門佛學社”，聘請竺摩大師出任導師，駐社講經弘法。

1951年，為擴大弘法範圍，竺摩創辦《無盡燈》雜誌，並出版多種講經著述，風行港澳及海外。1954年始，竺摩大師先後赴尼泊爾、泰國、檳城、檀香山、馬來西亞、新加坡及其他東南亞國家，講經說法並開展文化交流活動。

（四）虛雲老和尚來澳講佛

虛雲老和尚（1840？—1959），是湖南湘鄉人，俗姓蕭，名古岩，字德清，生於福建泉州，被認為享壽過百歲。關於他的出生年份，佛教界、學界，還有他的親友各說不一，在此不作深究。虛雲老和尚是中國近代著名的禪門宗師，他跋涉於紛繁的塵世，愛國愛教，慈悲濟世，一生充滿傳奇，而觀本法師是他的十大

弟子之一。1932年春，觀本赴福州鼓山湧泉寺向虛雲老和尚禮佛，虛雲向觀本授三壇大戒，賜法名明一，觀本時年66歲。虛雲老和尚委他為鼓山監院，並負責組織整理經板及刊印各種典籍。觀本為虛雲復建鼓山和曹溪兩大祖庭助力甚多。

民國三十六年（1947年），虛雲老和尚作為嶺南佛教領袖，重振南華寺的祖師，在女弟子寬如、寬榮等人陪同下來澳，並在功德林及平安戲院弘法。此事在當時引起一陣哄動，數以千計的善信弟子舉行了隆重的儀式，鐘鼓齊鳴，東西並列，夾道俯伏，信眾們都非常踴躍。²⁹

雖然當時觀本已圓寂，但虛雲老和尚作為觀本之師，也專程來到這位入室弟子創辦的功德林佛教學院弘法。從舊照可見（圖18），虛雲老和尚坐在功德林寺院的舊樓梯中央，身後的信眾數量之多，連鏡頭也沒法全部攝下，可惜觀本已經無法看到。假如虛雲老和尚出生於1840年，那麼照片中的他當時已逾百歲，卻依然精神奕奕，清氣若蘭，一派淡然，風骨神韻超脫，氣度不凡。老和尚拍照時眼睛總是低垂着。對此，曾經隨侍虛雲老和尚的朱鏡宙曾這樣回憶道：“大師一生，若與人接談，總是雙目視地三尺。即萬一舉視，立即下垂，雖與人

澳門研究



圖 19. 功德林女眾佛學院講課後留影，1961 年。（圖片來源：功德林藏，筆者攝製提供）

攝影亦然，古人所謂行亦禪，坐亦是禪者。”³⁰ 此為大師謙厚的風範。

概言之，由於得到創辦功德林的張壽波（觀本）及一眾大德的參與和大力支持，功德林的女子佛教文化教育得以興辦，並頗受佛門內外有識之士和關心佛教的廣大善信的好評。觀本與同道中人以功德林作為基地，在澳門推動女子佛學教育及女性進步活動，對鄰近地區的發

展產生了影響。由此說明澳門作為近代推動女性社會地位上升的重要搖籃的角色和定位，突顯了澳門在歷史上的包容性和多元性。

四、影響和意義

（一）促進鄰近地區女子佛教活動的開展

觀本法師以澳門作為主要基地，其弘法

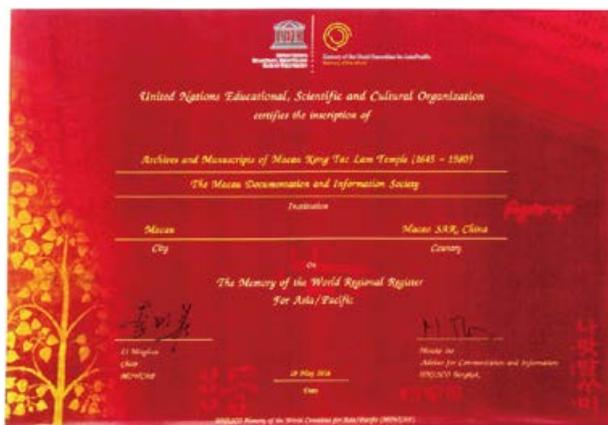


圖 20. 聯合國教科文組織頒予功德林的亞太區《世界記憶名錄》證書（圖片來源：筆者複製提供）



圖 21. 澳門功德林文獻入選聯合國教科文組織亞太區《世界記憶名錄》專用的標誌（圖片來源：筆者複製提供）

活動影響了鄰近的香港、廣東、福建、日本、東南亞等地。更重要的是，他在弘法的同時，還積極推動進步運動，為提升女性地位作出了諸多貢獻。例如，在抗戰末期的民國三十四年（1945年），觀本眼見國家積弱，推動教育和提升民眾素養刻不容緩，於是在年屆 77 歲之時仍極力籌劃，並得到佛教界人士的支持，在廣州荔灣區的龍津東路油神坊歷榮里 8 號，創辦了一所女子佛學為宗旨的修行道場。當時除了觀本法師外，還有其師虛雲老和尚及一眾佛教界人士參與創辦學社。該座女眾清修道場由觀本法師親自命名為“陶輪學社”。當中的“陶”指陶瓷，象徵永久不變；“輪”指法輪，寓意法輪常轉。³¹該社現時仍然運作，可謂影響深遠，足見觀本法師在推動女子進步，倡導平權，傳承佛學，以及促進對外交流等方面均發揮了重要作用。

（二）文獻遺產具國際影響力

由觀本法師參與創辦的功德林寺院，作為一所女子佛教學院，為澳門留下了豐富的文獻遺產，具有重要的歷史意義。整個功德林館藏系列涵蓋古籍、手稿、名人書信、字畫、老照片、貝葉經，還有珍貴檔案資料等，一共有兩千多種，六千多件。筆者參與的澳門文獻信息學會於 2016 年成功為《澳門功德林寺廟檔案

文獻（1645—1980年）》申報列入聯合國教科文組織亞太區《世界記憶名錄》，對澳門產生深遠的影響。寺廟中的檔案典籍見證着澳門佛學發展的淵源，以及其通過澳門傳播至世界各地的作用，蘊含近代以來婦女社會地位變遷的世界意義，其價值得到國際社會的充分肯定。

圖 22 是聯合國教科文組織近年推出的一張宣傳海報，主要引介了各地列入《世界記憶名錄》的文獻數量統計資料。例如，全球有 426 項文獻入選，當中有 99 項來自亞太區等信息。值得注意的是，海報中特別指出，與女性地位相關的文獻只有三項（Only 3 related to Women's Empowerment），分別來自紐西蘭、韓國、中國澳門。當中所指的澳門文獻檔案，正是澳門功德林的館藏。可見，該學院在婦女教育和提升女性地位方面的重要角色，已在國際上形成了相當的影響力。這些都有賴觀本法師及相關的高僧大德的貢獻，對宣傳澳門以及彰顯其文化內涵具有深遠的影響。

結語

澳門無量壽功德林始建於民國初年，這座曾為佛教學院的寺院，以澳門作為平台，帶動了鄰近地區的女子佛學教育。它的興辦和發展是由當時不少文化名人、僧尼、有識之士、社

澳門研究



圖 22. 聯合國教科文組織的宣傳海報上可見澳門功德林文獻備受重視（圖片來源：筆者後製提供）

會賢達共同參與推動，包括觀本法師、印光大師、虛雲和尚、竺摩法師、何東夫人張蓮覺居士、南洋兄弟煙草公司創辦人簡照南及其家族。在抗戰期間，功德林也為海內外文化名人、僧人及比丘尼等構建了交流平台，他們在學佛論道、傳播佛教文化的同時，更進行思想交流，彼此產生的火花為澳門積澱了文化養分，同時為澳門留下了豐富的文獻遺產。功德林佛學院的藏經閣是一座珍貴的文獻寶庫，本文通過挖掘文獻，可以肯定觀本法師是籌辦這座寺院的核心人物，也得以釐清觀本法師就是功德林房產業權的捐贈者，並在籌備的過程中曾投入了大量心血。



圖 23. 昔日的功德林簡樸清幽（圖片來源：筆者攝製提供）



圖 24. 功德林寺院中有不少關於宗教故事的畫作（圖片來源：筆者攝製提供）

澳門研究



圖 25. 功德林寺院的小花園 (圖片來源：筆者攝製提供)

事實上，觀本法師在成長過程中接受了維新思想，因此他早於十九世紀末在澳門創辦原生學堂時，已經接收女性學生，男女平等理念的種子早已在澳門播下。在此基礎上，他開展了一系列以提升女性地位為目標的活動，例如發起不纏足會，走向婦女解放的運動，並在開展女子佛學教育和興辦義學等方面，作出了重要的貢獻。觀本法師參與創辦的功德林設立了港澳首家女子佛教學院後，同時也推動了香港的發展。在此期間，兩地的女眾教學活動非常活躍，也帶動了兩地的人員往來。另外，觀本法師也在廣州創辦了一所陶輪女學社，推動女性進步和社會地位的提升，以及促進各地的文化交流、互動和聯繫。

在近代僧伽佛教文化教育中，佛教的女眾教育是不可或缺的一個組成部分，對於推動中國佛教女眾文化的近代振興與轉型有着重要意義。澳門功德林寺院作為一座甚具規模慈善的學府，在我國近現代時局不安之年代，見證了澳門作為進步思想的搖籃，曾經產生重要的意義和影響。

附：本文為澳門特別行政區政府 2019 年學術研究獎學金項目“觀本法師與澳門研究”階段性成果。

註釋：

1. 有關觀本法師的生平事跡，參見張建國、張家賜等纂修：《曲江張氏族譜》卷一至四，1934 年；湯開建：《清代香山鐵城張氏家族與澳門的關係：以〈曲江張氏族譜香山鐵城宗支譜〉為中心展開》，《澳門研究》2018 年總第 88 期，第 113-139 頁；鄭子健：《觀本法師事略》，《圓音月刊》1947 年第 5、6 期合刊，第 17-20 頁；鄭子健：《觀本法師事略》，載《虛雲老和尚自述年譜（六）》，<http://big5.xuefo.net/nr/article15/154146.html>；華方田：《澳門佛教組織》，《世界宗教文化》1999 年第 4 期；何建明：《近四百年澳門與內地佛教文化關係史略》，《法音》1999 年總第 12 期；何建明：《觀本與澳門近代禪淨佛教的傳入和發展》，《文化雜誌》（中文版）1999 年總第 38 期，第 47-60 頁。
2. 有關港澳地區的近代佛教女眾教育，參見何建明：《中國近代的佛教女眾教育》，《佛教文化》1999 年總第 44 期，<http://www.chinabuddhism.com.cn/a/fjwh/199906/14.htm>；劉羨冰：《澳門教育史》（第二版），北京：人民教育出版社，2002 年；譚世寶、胡慧明、王曉冉：《鄭子健〈觀本法師事略〉的一些史實勘誤》，載純聞：《巍巍雲居·千年真如：虛雲禪師佛學國際研討會論文集》，鄭州：中州古籍出版社，2012 年。有關澳門功德林的研究，參見譚世寶、胡慧明、王曉冉：《澳門功德林創立之史蹟鉤沉》，《文化雜誌》（中文版）2009 年第 73 期，第 193-220 頁；楊開荊：《澳門功德林文獻遺產與〈世界記憶名錄〉》，《澳門文獻信息學刊》2016 年總第 17 期，第 113-125 頁；楊開荊：《澳門功德林》，香港：三聯書店／澳門：澳門基金會，2017 年；楊開荊：《歷史遺產足跡——功德林寺院印象》，《藝文雜誌》2017 年第 6 期，第 65-70 頁。
3. 有關觀本法師與虛雲老和尚的交遊，參見岑學呂編：《虛雲和尚法彙》，台北：中華大典編印會，1962 年；林遠凡編：《虛雲老和尚事跡》，廣州：廣州佛教分會，1949 年。
4. 《虔修行善會（功德林）之章程》第一項，1924 年 8 月 18 日，原件現藏於功德林。
5. 《虔修行善會（功德林）之章程》第二項，1924 年 8 月 18 日，原件現藏於功德林。
6. 有關簡氏家族與南洋兄弟煙草公司的事跡，詳見上海市地方志辦公室：《上海煙草志》第九篇《人物·人物傳略·簡熙南、簡玉階》，2003 年，<http://www.shtong.gov.cn/Newsite/node2/node2245/node68143/node68156/node68175/node68179/userobject1ai65606.html>。
7. 《虔修行善會（功德林）之章程》第三項，1924 年 8 月 18 日，

原件現藏於功德林。

8. 《虔修行善會（功德林）之章程》第三項“附款”，1924年8月18日，原件現藏於功德林。
9. 《虔修行善會（功德林）之章程》第四項，1924年8月18日，原件現藏於功德林。
10. 詳見功德林會議記錄文件，1924年12月20日，原件現藏於功德林。
11. 鄭子健：《觀本法師事略》，載張建國、張家賜等纂修：《曲江張氏族譜》卷四《積慶譜·行狀》，1934年，第10-13頁。
12. 摘錄自木碑原文，並加標點，該碑錄文詳見譚世寶、胡慧明、王曉冉：《澳門功德林創立之史蹟鉤浮沉》，《文化雜誌》（中文版）2009年總第73期，第200頁。
13. 譚世寶、胡慧明、王曉冉：《澳門功德林創立之史蹟鉤浮沉》，《文化雜誌》（中文版）2009年總第73期，第193-220頁。
14. 摘錄自《送產契約》原文，並加標點，原件現藏於功德林。
15. 摘錄自《送產契約》原文，並加標點，原件現藏於功德林。
16. 摘錄自《送產契約》原文，並加標點，原件現藏於功德林。
17. 摘錄自《送產契約》原文，並加標點，原件現藏於功德林。
18. 簡照南與簡玉階為兄弟，以簡濟善堂的名義參與功德林的興辦。
19. 金英杰：《“功德林”清貴無比“西瀛瑤台”穴》，《新報》2007年5月31日，A6版，轉引自譚世寶、胡慧明、王曉冉：《鄭子健〈觀本法師事略〉的一些史實勘誤》，載純聞主編：《巍巍雲居·千年真如：虛雲禪師佛學國際研討會論文集》，鄭州：中州古籍出版社，2012年。
20. 摘錄自功德林創建記事木碑，該碑錄文詳見譚世寶、胡慧明、王曉冉：《澳門功德林創立之史蹟鉤浮沉》，《文化雜誌》（中文版）2009年總第73期，第200頁。
21. 轉引自譚世寶、胡慧明、王曉冉：《澳門功德林創立之史蹟鉤浮沉》，《文化雜誌》（中文版）2009年總第73期，第199頁。
22. 根據資料，目前佛曆元年多按照公元前1027年計算。
23. 摘錄自《功德林尼院肅眾清規》原文，並加標點，1923年，原件現藏於功德林。
24. 摘錄自《澳門無量壽功德林規章》（經普陀山法雨寺節省老法師鑑定）第8頁，並加標點，原件現藏於功德林。
25. 摘錄自《澳門無量壽功德林規章》第15頁，並加標點，原件現藏於功德林。
26. 何建明：《觀本與澳門近代禪淨佛教的傳入和發展》，《文化雜誌》（中文版）1999年第38期，第47-60頁。
27. 摘錄自《功德林毗尼實習班試辦簡章》，並加標點，1933年，

原件現藏於功德林。

28. 摘錄自《功德林尼院肅眾清規》原文，並加標點，1923年，原件現藏於功德林。
29. 參見廖澤雲主編：《鏡湖薈萃圖片集》，澳門：澳門鏡湖醫院慈善會，2013年，第215頁，引自：“澳門記憶”文史網，https://www.macaumemory.mo/entries_bc74185c045b4bf0b683acea2bafa043。
30. 朱鏡宙：《我所知道的虛雲老和尚》，載《虛雲老和尚：傳奇故事方便開示》，雪梨淨宗學會印贈，2012年，第126頁。
31. 胡巧利：《陶輪學社小志》，參見“善緣通”網站：http://www.28868.com/temple_info/10680.html。



以澳門歷史城區為核心的防災減災規劃與管理研究

周龍*

摘要 在全球氣候變化的背景下，自然災害的發生頻率和造成的危害均在增加。因人口密度大、空間肌理複雜、老舊建築連綿以及市政設施薄弱等因素，導致澳門歷史城區及周圍區域致災風險高，防災減災工作難度大。澳門歷史城區是世界的珍貴遺產，也是宜居城市生活空間的一部分，因此制定針對澳門歷史城區及周圍區域的專項規劃設計與管理策略具有重要的意義。本文通過對城市形態與空間肌理進行定量分析，識別澳門歷史城區及周圍區域的防災減災重點及脆弱區域；藉助氣象監測數據與物理模型模擬，分析颱風引起的海水倒灌、降雨與風災影響歷史城區及周圍區域的致災機制與範圍；藉助GIS網絡分析，探究災害影響歷史城區及周圍區域的公共交通與疏散的具體過程。依此，本文進一步提出針對澳門歷史城區及周圍區域的專項規劃設計與管理策略，並建議構建一套防災減災應急體系指導資訊系統，以期為未來的防災減災工作提供借鑑與參考。

關鍵詞 澳門；防災減災；歷史城區；空間韌性；規劃設計

引言和背景

已被列入《世界文化遺產名錄》的澳門歷史城區體現了澳門四百多年東西文化交融的歷史精髓，是澳門城市的重要組成部分和世界人類的珍貴遺產。¹ 歷史城區的保護與管理是促進澳門社會健康可持續發展和建設世界旅遊休閒中心的重要基石。² 根據聯合國《保護世界文化和自然遺產公約》，世界遺產正受到自然災害和人為破壞兩類災害的威脅。³ 如今澳門已在保護歷史城區、應對城市建設壓力威脅方面開展相應研究，並制定相關管理策略。1953年，澳門政府確定了當時已有的單體建築文物，逐漸開始關注城市的保護工作。1976年，澳門政府頒佈了數條法令，同時建立委員會負責文物保護工作。澳門特別行政區政府成立後，更把文化遺產的保護與再利用作為施政重點。2005年，澳門歷史城區正式被聯合國教科文組織列入《世

界文化遺產名錄》後，文化遺產保護工作進入了一個全新的階段，《澳門歷史城區保護及管理計劃》明確了對景觀視覺廊道和城市街道風貌的管理和監督，提出了對建築樣式、體量和高度的限制條件，並設定了歷史城區空間形態肌理的維護措施和改造限制，以及制定了建築文物的修復準則。⁴

由於陸地和海洋氣候的雙重作用，澳門經常受到風暴潮災害影響。⁵ 僅在1955至1984年這30年期間，澳門遭受熱帶風暴和颱風侵襲共63次（以中心距離澳門100海里為準），平均每年2.1次；颱風發生最多的年份在1980年，次數高達8次；1964年次之，次數高達5次。2017年颱風“天鴿”過境澳門時，近三分之一的陸地面積受到水浸影響，當時城市最高水浸高度達到2米以上，造成10人死亡，244人受傷，財產損失高達125億澳門元。⁶ 2018年，澳門全年共受到了7個熱帶氣旋影響，其中強颱風“山竹”的影響最為嚴重。颱風期間的海水倒灌、強降雨及大風災害，導致城市部分區域出現內澇、人員傷亡、城市基礎設施中斷、交通

* 周龍，澳門城市大學創新設計學院城市規劃與設計課程副教授、美國俄克拉荷馬大學規劃、設計與構造博士，主要研究領域為生態城市規劃設計與績效評價。

癱瘓，暴露出澳門防災減災專項規劃缺失，政府災害應急回應工作缺乏系統性問題。

增強文化遺產的防災韌性體系亦是國際前沿的熱點問題，普遍缺少協同歷史風貌保護和防治災害改造的完整模式、技術方法和標準體系。澳門歷史城區同時也是重要的居住生活空間，由於老舊建築連綿、城市肌理複雜、市政設施薄弱、交通疏散緩慢等特點，災害防禦體系脆弱，易受風暴潮災害的影響。然而，目前對澳門歷史城區保護的研究主要集中在城市肌理的保護、⁷ 遺產建築保護、⁸ 視線風貌保護和緩衝區範圍的劃定等方面，⁹ 缺少從自然災害防禦角度，針對澳門歷史城區保護方法與技術的指導。2019年10月，澳門特別行政區政府發佈《澳門特別行政區防災減災十年規劃（2019—2028年）》¹⁰，在政策上指出要優化防災減災應急管理體系，提升澳門應對各類突發事件的能力和水平。文件提出了“共建安全韌性城市，同享幸福美好生活”的願景，旨在建設國際先進的宜居、宜業、宜行、宜遊、宜樂城市，然而卻未在技術和方法層面上提出城市空間，尤其是歷史城區的防災減災系統理論、技術與方案。近來，各類城市空間精細定量分析方法、防災動態模型模擬技術、大數據獲取與分析工具，以及高等優化算法的迅速發展，為歷史街區複雜空間肌理的剖析與歸納、風暴潮災害影響範圍預測、災時智慧臨時交通組織、救災服務設施佈局和災後合理有序恢復等方面提供新的方法，進而為傳統的防災理論與實踐的提升創造了新的機會和可行性。

城市防災韌性（City Disaster Resilience）作為一種災前防禦、災時反應和災後管理的理論被廣泛實踐，即通過規劃設計與管理使城市系統在受到自然災害威脅時，具備災害抵抗力、快速恢復力、彈性適應力和可持續發展力，使城市系統受災害的影響降至最低，並保護其基本結構和功能。¹¹ 同時在災害發生時，防災韌性體系的構建需同時考慮到核心區域與周邊關聯區域，彼此沒有邊界限制，避免“頭痛醫頭，腳痛醫腳”的片面低效模式。¹² 因此，歷史城區的

防災保護是城市整體防災體系中的一部分，本研究以澳門歷史城區及周邊關聯範圍為主要研究對象，目標將城市—社會防災韌性體系構建融合進以澳門歷史城區為核心的城市空間，藉助空間統計與定量歸類、災害環境模型與模擬、情景假設與數據分析等技術方法，從空間結構佈局、空間形態設計、交通疏散組織和功能優化等方面進行探索，提出針對澳門歷史城區及周圍區域的專項規劃設計與管理策略，並建議構建一套防災減災應急體系系統，以期為未來的防災減災工作提供借鑑與參考。

一、空間環境肌理定量研究與防災減災難點分析

城市普遍是在街道、建築物、構築物、公共空間、綠化公園和地形地貌等共同作用下，在平面上組成幾何形態，並由這些幾何形態及不同的建設材質、佈局形態、建築密度、街巷脈絡等共同形成城市空間特徵，即城市肌理。城市肌理的演變主要受到來自時間、經濟與社會的綜合影響，反映出區域範圍內的社會生活模式、社區關係、風俗與儀式等人文活動，體現了城市的發展特徵。城市肌理在物質環境上的具體表現，包括用地佈局、建築類型、建築規模及交通結構等。¹³ 城市空間形態和肌理特徵與防災韌性有着密不可分的聯繫，歷史的悠久造就了澳門歷史街區空間結構和肌理的複雜性，而空間結構和肌理的複雜性給城市合理高效的防災減災造成困難和挑戰，例如災害發生場所的隨機性、人口佈局的離散性和應急疏散的誤導性。本研究首先藉助GIS和Depthmap工具，通過空間句法（Space Syntax）對歷史城區進行空間定量研究，準確掌握其複雜肌理空間結構，為防災保護與管理奠定基礎。

空間句法以拓撲關係為基礎，定量描述空間形態、空間特徵以及空間之間的關聯性與通達性。¹⁴ 本研究採取空間句法軸線法，通過連接值（Connectivity）、控制值（Control Value）、深度值（Depth Value）、集成度（Integration Value）和穿行度（Choice）

澳門研究

五個指標，對歷史城區空間網絡進行分割計算，並分析關聯與通達程度。

(一) 連接值

連接值 C_i 表示系統中與第 i 個單元空間相交的其他單元空間的數目。對應軸線圖，連接值則表示與指定街道 i 相交的其他街道的總數。其運算式為：

$$C_i = K$$

連接值表示系統中與某個街區空間相交的其他單元數目，或部分空間直接相連的空間數。某個街區空間的連接值越高則表示其空間滲透性越好，與其他空間的聯繫就越密切，也代表了該路段容易集中大量的交通流量，災害發生時形成交通擁堵的概率提高。

(二) 控制值

$$Ctrl_i = \sum_{j=1}^k \frac{1}{C_j}$$

上式中， k 是與第 i 個節點相交的節點數， j ($j=1,2,\dots,k$) 是與節點 i 直接相連接的節點， C_j 是第 j 個節點的連接值。控制值表示一個空間對與之相交空間的影響程度，對該空間的選擇則是由與該空間相鄰的空間數目所決定的，數目越多，意味着該空間的被選擇概率越小，災害發生時導向性越差。

(三) 深度值

假設 d_{ij} 是連接圖中任意兩點 i 與 j 之間的最短距離，其總深度值為：

$$\sum_{j=1}^n d_{ij}$$

其平均深度值的公式如下所示，式中的 n 是連接結點數，深度值反映了空間中一個節點

距其他所有節點的最短距離：

$$MD_i = \frac{\sum_{j=i}^n d_{ij}}{n-1}$$

(四) 集成度

集成度由相對不對稱值 RA_i (Relative Asymmetry) 和實際相對不對稱值 RRA_i (Real Relative Asymmetry) 來表示。它反映了某一空間與系統中其他空間的聚集或者分散程度，亦可以表示某一空間與局部空間或整體空間之間的聯繫。

$$I_i = RA_i = \frac{2(MD_i - 1)}{n - 2}$$

$$I_i = RRA_i = \frac{RA_i \cdot \frac{2(m[\log_2((\frac{m+2}{3}) - \eta) + 1])}{(m-1)(m-2)}}{\frac{2(MD_i - 1)}{(m-2)}} = \frac{m[\log_2((\frac{m+2}{3}) - \eta) + 1]}{(m-1)|MD_i - \eta|}$$

當一個空間的集成度越大，表示該空間在整個空間系統中接近交匯位置；反之，該空間處於遠離交匯位置。

(五) 穿行度

穿行度表示系統中某一空間被其他最短路徑穿行的可能性。

$$R^2 = \frac{[\sum (C_i - \bar{C}) (I_i - \bar{I})]^2}{\sum (C_i - \bar{C})^2 \sum (I_i - \bar{I})^2}$$

穿行度意味着從局部感受整體，穿行度越高的城市系統，通過任意一個局部空間獲得整個系統的信息越多，反之則越少。

精確定量計算澳門歷史城區空間節點的連接值、控制值、深度值、集成度和穿行度五個指標，可為韌性空間識別和緊急疏散路線設計提供科學依據。本研究選取澳門歷史城區及周圍關聯區域中的 37 個主要城市空間，從北到南依次是：白鴿巢前地、花王堂前地、花王堂街、

大三巴街、戀愛巷、聖方濟各斜巷、大三巴右街、大三巴斜巷、大三巴巷、關前後街、關前正街、賣草地街、板樟堂街、板樟堂前地、米糙巷、營地大街、議事亭前地、主教巷、大堂巷、板樟堂巷、大廟腳巷、大堂街、仁慈堂右巷、龍嵩正街、崗頂前地、官印局街、風順堂街、高樓街、亞婆井街、西望洋斜巷、西望洋巷、鮑公馬路、龍頭里、媽閣街、媽閣斜巷、媽閣上街、東望洋斜巷。本研究通過空間句法中的軸線分析法進行定量計算，並將連接值、控制值、深度值、集成度和穿行度量化數值匯整製成圖 1。

從定量結果可以看出，連接值與控制值的峰谷基本能夠一一相對，大堂街的控制值最高，其次是花王堂街、議事亭前地與賣草地街，說明這些街區與其他街道連接緊密，災害發生時容易集中大量的人群流量，易形成擁堵，應急疏散效率較低，建議應增強災時應急疏散指揮協助和導向視覺標識。控制值低的街道，例如仁慈堂右巷與其他道路的聯繫不緊密，行人的通行量也相應減少，人口聚集密度較低，災時疏散壓力相對較小。大堂街依舊是歷史街區中集成度最高的區域，並依次向四周遞減。大堂街連接了多條幹道，其中包括亞美打利庇盧大馬路（新馬路）、大堂前地、板樟堂前地等，由於這些道路數量較多，空間可達性較高；其次議事亭前地也是集成度較高的區域，從大三巴斜巷至崗頂前地區域的集成度都高於澳門半島集成度的平均值，體現這個區域的中心優勢，往往會有大量人流停留聚集，可考慮在此區域設立災害避難場所，方便突發災害的就近撤離。連接值、控制值、集成度顯示線性值從北到南依次減弱，說明歷史城區道路的可達性從北到南依次降低，其交通效率等也逐步降低，深度值與穿行度由北到南依次增加，南邊媽閣廟區域在歷史街區中可達性低。整體來看澳門歷史城區及周圍關聯區域空間的連接度不高，分流的能力較弱，如遇大量人流應急疏散，不利於發揮疏散功能最大化；區域內的大部分道路為小巷與里、圍，斷頭路較多，道路通達性不明顯，給防災減災疏散造成壓力。

二、颱風衍生災害影響澳門歷史城區及周圍關聯區域過程和脆弱區識別

在以上初步分析歷史城區及周圍關聯區域空間肌理及防災減災難點分析的基礎上，本研究將對颱風“天鴿”過境澳門的過程（2017年8月23日上午10時50分至12時20分）進行風暴潮實景還原，並通過數據分析與模型模擬，分別識別受颱風天氣影響而引起海水倒灌、強降雨及風災影響的脆弱區域。

過往資料表明，當城市內澇水深超過30厘米時，機動車輛行駛困難，行人行走極度困難；當城市內澇水深超過60厘米時，水深超過機動車進氣口，機動車輛無法行駛，行人無法行走。¹⁵藉助地球物理暨氣象局17個水位監測點的實時數據，並且額外選取23個制高點作為模擬點，研究引入反距離加權內插分析（Inverse Distance Weighted）和相等間隔重分類（Equal Interval）的方法，在GIS中模擬還原歷史城區及周圍區域受城市內澇水浸深度與影響範圍。模擬算法如下所示：

$$\hat{Z}(s_0) = \sum_{i=1}^N \lambda_i Z(s_i)$$

其中 $Z(S_0)$ 為 S_0 處的預測值； N 為預測計算過程中周圍樣點數量； λ_i 為預測計算過程中使用的各樣點的權重，該數值會隨着樣點與預測點之間的距離的增加而減少； $Z(S_i)$ 是在 S_i 處獲得的測量值；確定權重的計算公式為：

$$\lambda_i = d_{i0}^{-p} / \sum_{i=1}^N d_{i0}^{-p} \quad \sum_{i=1}^N \lambda_i = 1$$

其中， p 為指數值； d_{i0} 是預測點 S_0 與各預測點的 S_i 之間的距離。採樣點在預測點值的計算過程中所佔權重大小受參數 p 的影響，隨着採樣點與預測點值作用的權重大小是成比例的，這些權重值的總和為1。根據時間的演變，計算出歷史城區範圍內風暴潮情況的空間分佈，再根據資料所示的風險等級評價範圍，採

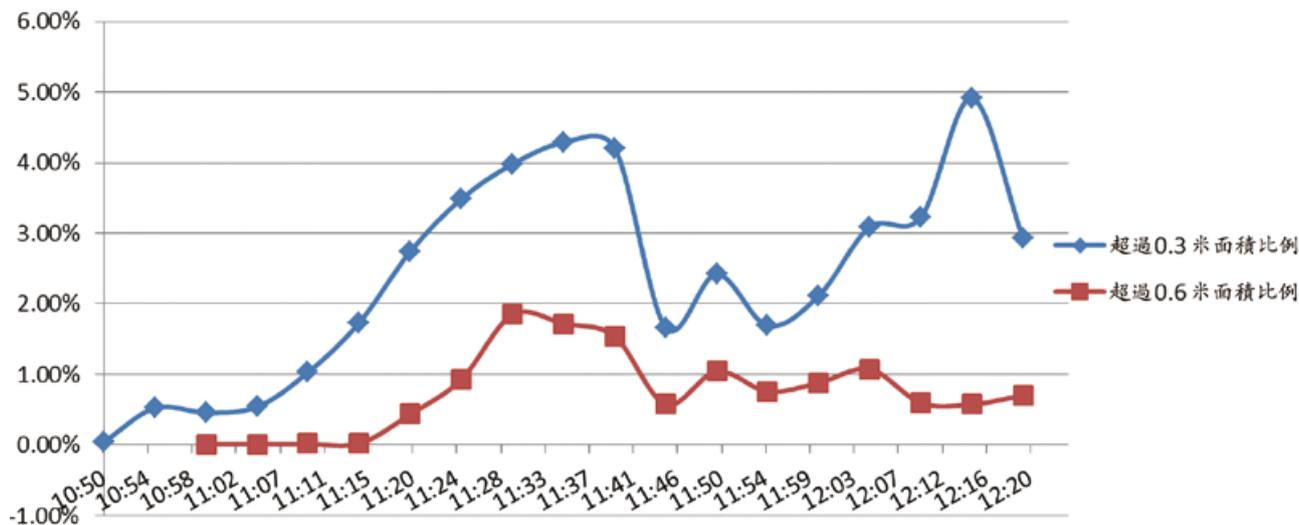


圖 2. 0.3 米深與 0.6 米深內湧範圍面積與比例變化 (圖片來源：筆者自製)

用空間分析的方式 (Spatial Analysis) 劃分出澳門歷史城區內安全脆弱區範圍。

每間隔 5 分鐘的監測數據提取與模擬分析結果顯示，2017 年 8 月 23 日上午 10 時 50 分前後，海水倒灌從內港開始逐漸引起城市內湧，並向歷史城區及周邊區域蔓延，持續到 12 時 20 分前後，內湧積水從筷子基與關閘之間逐漸退去，0.3 米深與 0.6 米深內湧範圍面積與比例變化如圖 2 所示。在研究時間段中的總體趨勢均呈現先快速增加，達到峰值後減小，最後波動消退的趨勢。由於歷史原因，這些區域的防洪防湧設施建設還不夠完善，部分地區的排水設施存在年久失修以及管網堵塞等問題，導致很多地區排湧設施的設計和建造滯後。

如圖 3-a 所示，當日上午 11 時 30 分至 40 分，水浸面積達到峰值，城市整體水浸範圍延伸至媽閣廟一帶地區，中部延伸至南灣湖以南一帶，水浸高度超過 0.3 米的區域範圍面積超過 120 萬平方米，佔澳門總面積的 4%；水浸高度超過 0.6 米的區域接近 60 萬平方米，佔澳門區域總面積的 2%。同一時間，歷史城區內水浸高度超過 0.3 米的區域範圍面積超過 16 萬平方米，佔歷史城區面積的 13%，受影

響範圍主要分佈在大三巴及康公廟附近一帶的歷史街區；歷史城區中水浸高度超過 0.6 米的區域範圍面積約為 11 萬平方米，佔歷史城區面積的 9%，受影響範圍主要分佈在大三巴以西部分街區。

城市公共交通是澳門最主要的交通方式。巴士運行安全性比普通車輛高，造成交通壓力小，且不存在停車車庫被水浸的風險，但因懸掛八號或以上熱帶氣旋警告信號前，巴士系統過早停運，為颱風抵近前疏散群眾或前往防災救災緊急避難點均帶來不便。《澳門特別行政區城市總體規劃 (2020—2040 年)》草案諮詢文本中，關於“都市防災”第 22 條亦有提及避險路線規劃內容，《澳門特別行政區防災減災十年規劃 (2019—2028 年)》中也有減少交通基礎設施因災害損毀中斷服務時間的行動目標，故本研究初步探討通過調整臨時路線方法，適當延長巴士運營時間，根據水浸範圍和深度，精準確定停運時間，逐條分線停運，盡最大可能起到有效疏散作用。本研究對經過澳門歷史城區的公共交通線路數目進行了匯總，其中包括了整段線路全部在澳門半島內的 26 條線路，以及 11 條行駛在澳門半島和離島之間的公共交通線路。在颱風引起的城市水浸深度

澳門研究

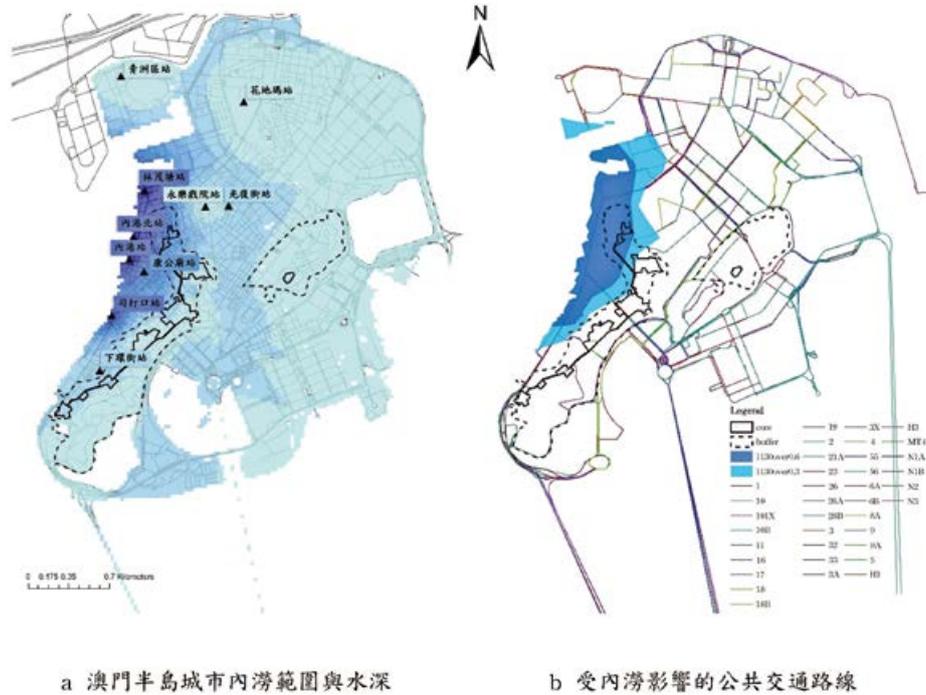


圖 3. 2017 年 8 月 23 日上午 11 時 30 分，澳門半島城市內湧情況與受影響的公交線路（圖片來源：筆者自製）

超過 0.6 米的條件下，共有 28 條經過歷史城區或附近的公交線路路面通行條件受到影響（如圖 3-b 所示），其中影響較為嚴重的路線包括 1 號和 26A 號兩條公共交通線路。本研究通過 GIS 網絡分析（Network Analysis），建議對受到影響的公交线路進行災時臨時路線調整，以確保有效疏散歷史城區遊客及居民，避免路線受阻造成交通擁堵。

如圖 4-a 所示，1 號公共交通線路呈南北走向，北至關閘總站，南達媽閣總站，總共停靠 16 個站點，當中有 7 個公共交通站點受到內澇深度超過 0.6 米的安全脆弱區的阻礙。在水浸初期，只有火船頭街的小部分路段受到了內澇的阻礙。隨着時間推移，內澇區域範圍不斷向東向北擴大，對巴素打爾古街的部分區域和沙梨頭海邊街均造成了不小的影響，阻斷了交通正常運行，建議調整至先向東進入亞美打利庇盧大馬路，再向北行駛，避開內澇區域，後與原線路匯合；中期，內澇阻礙區域分為內港一帶和沙梨頭海邊街兩塊，此時對 1 號線路

的調整也變為分南北兩個部分來進行；後期，內澇情況又有所改變，雖然線路中還是有兩塊區域受到了內澇阻礙，但區域位置和面積有所變化，位於南部河邊新街的一塊內澇區域面積有所擴大，而位於北部的一塊內澇區域範圍北移，對沙梨頭海邊街一帶造成影響，因而線路需要再一次進行調整。

如圖 4-b 所示，26A 號公共交通線路是一條連接澳門半島與離島的重要公共交通線路，且它在澳門半島的區域範圍內有 11 個站點，受到內澇阻礙嚴重的站點主要分佈在沙梨頭及大三巴區和下環區。這塊區域不僅是人口密集的交通樞紐地帶，同時更是極易受到風暴潮災害影響的脆弱區。災害初期，0.6 米水深阻礙範圍逐漸從內港火船頭街的小部分區域，擴大到北至沙梨頭海邊街，南至巴素打爾古街一帶，建議路線調整為由殷皇子大馬路向東北方向行駛，進入南灣大馬路，避開內澇阻礙；中期，內澇深度超過 0.6 米的區域範圍只在沙梨頭海邊街一帶，對原有的 26A 號公共交通線路造成

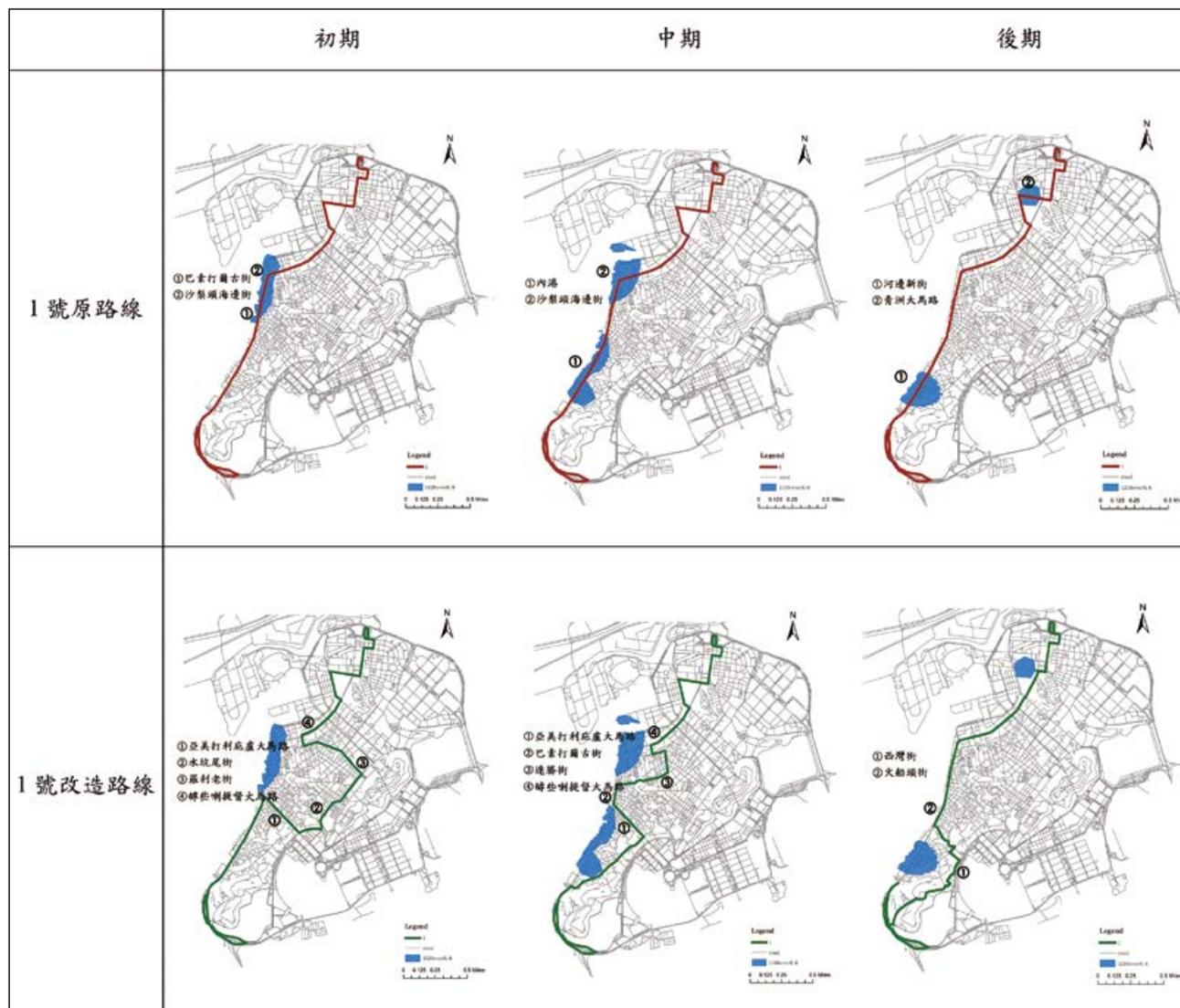


圖 4-a. 1 號路線受內湧積水影響情況與臨時路線建議 (圖片來源：筆者自製)

了影響，建議臨時路線調整為沿巴素打爾古街行駛，之後向東進入連勝街，行駛一段距離後，向北行駛進入鏡湖馬路，之後抵達罈些喇提督大馬路，與原線路相匯合；後期，阻礙區逐漸北移至青洲大馬路一帶，研究提出臨時路線調整，改向西北方向行駛，經過白朗古將軍大馬路，繞開內湧影響的區域以及人口密集區，避免給城市交通造成過大影響。

澳門的水浸災害不僅是由海水倒灌引起

的，暴雨或是持續性強降雨也會導致澳門老城區受到水浸的影響。因此，本研究額外藉助 WV3 和資源三號衛星高精度遙感影像識別下墊面功能與覆蓋 (LULC)，結合土地工務局排水管網佈局，¹⁶ 並實地測量確定管線深度及流向，使用暴雨強度計算和雨水流量計算 (合理化公式)，通過 SWMM 模擬黃色暴雨警告、紅色暴雨警告、黑色暴雨警告情景下地面積水與地表匯流情況，再通過 GIS 進行可視化分析得到不同暴雨時期對歷史城區水浸的影響。

澳門研究

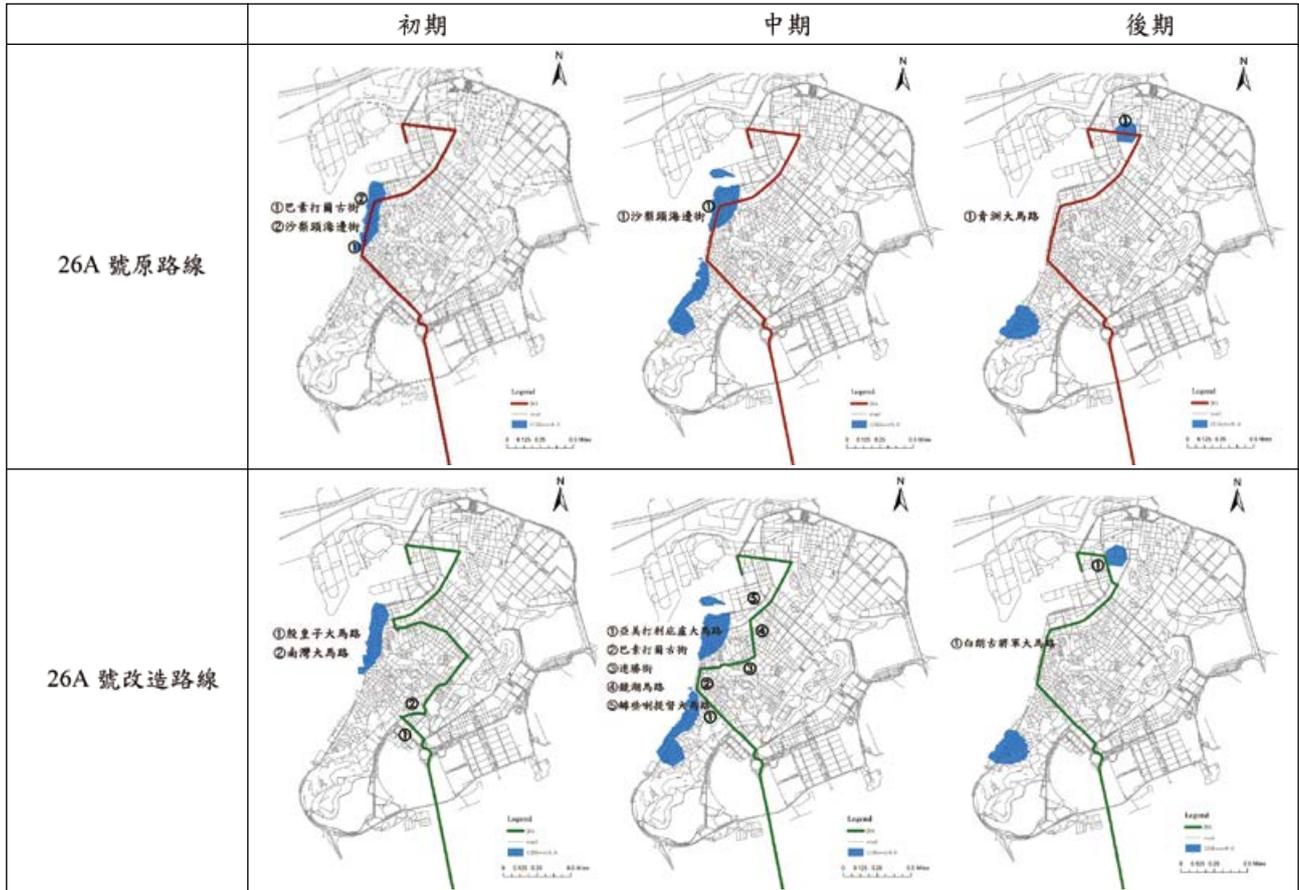


圖 4-b. 26A 號路線受內湧積水影響情況與臨時路線建議 (圖片來源：筆者自製)



圖 5. 澳門半島及歷史城區排水管網 (圖片來源：筆者根據土地工務局資料繪製)

$$q = 167A / (t + b)^n$$

$$Q = qF\psi T$$

q 為公頃暴雨強度 (L/S) ; t 為降雨時間 ; A 為雨力 ; b、n 為地方常數 (參照全國城市暴雨公式等值線圖) ; Q 為初期雨水排放量 ; F 為公頃匯水面積 ; ψ 為徑流係數 ; T 為收水時間。

圖 5 顯示，澳門歷史城區為老城區，雨水與污水河流管線較多，此類管線形式不僅在暴雨時排水能力不足，而且容易造成水體污染。SWMM 劃分得到 4,197 個子匯水區，其中最大面積為 7,048 平方米，最小面積為 42 平方米，概化為 4,128 個節點，103 個排水口和 4,606 根管道。降雨量模擬結果如圖 6 所示。

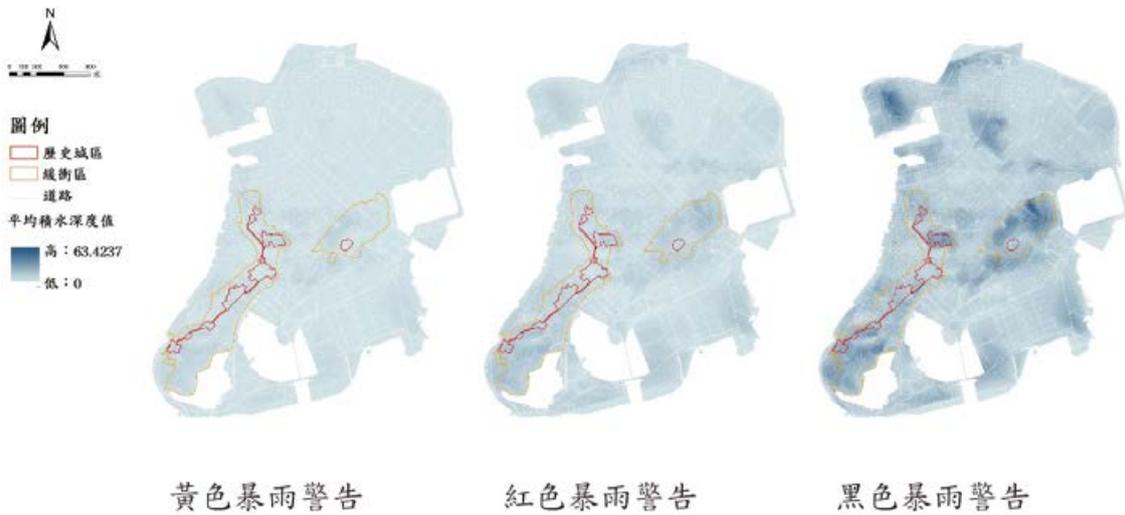


圖 6. 模擬降雨對歷史城區及周圍區域水浸影響 (圖片來源：筆者自製)

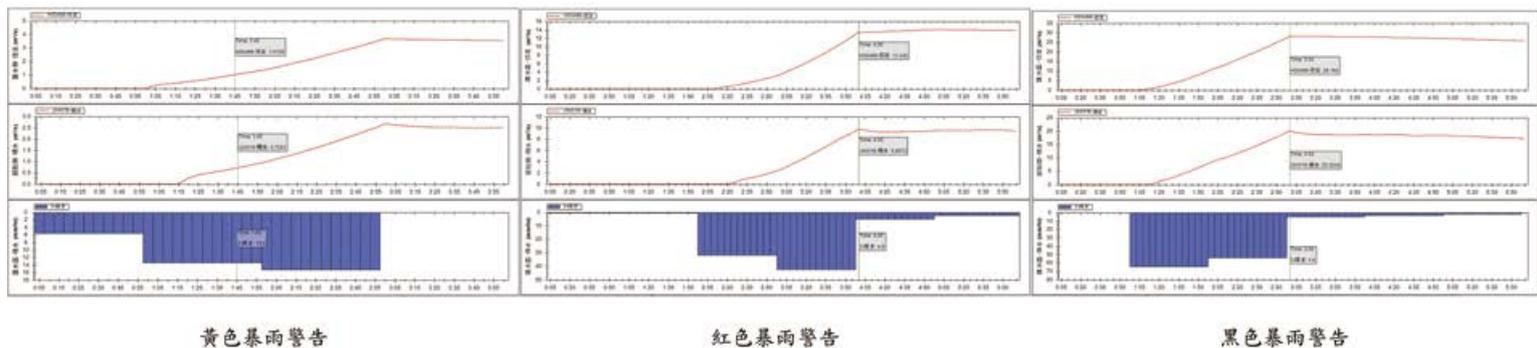


圖 7. 媽閣前地附近降雨與地表徑流 (圖片來源：筆者自製)

黃色暴雨警告生效時，澳門半島中區的地表積水情況較明顯，主要集中於媽閣附近以及荷蘭園區地勢較低窪處。紅色暴雨警告生效時，北區與東區開始積水，其中黑沙環與水塘馬路一帶的積水明顯。黑色暴雨警告生效時，澳門積水深度最深的地點主要集中在公園、山體、裸地以及大面積硬質鋪地上，這些區域主要由於匯流面積大，集水效益大於排水效益，從而無法快速排水。其他積水點主要分佈在新橋區、高士德區、內港區、水塘馬路、黑沙環區、台山區以及下環區。在歷史城區中，媽閣廟、海事及水務局大樓、大炮台以及緩衝區中的二龍喉公園及附近地段受降雨積水影響較為嚴重，

其中媽閣廟與海事及水務局大樓主要由於地處低窪，排水管道設計管徑偏小而造成積水的情況。大炮台地勢較高，且匯水面積與地表徑流係數較大，下游排水管道整體管徑較小，導致節點處持續溢流。二龍喉公園位於松山山腳，公園內地勢變化較大，在降雨時地表徑流流量與速度都較大，導致節點無法快速收集大量雨水，且設計管徑偏小，雨水排出速率也較慢。本研究將媽閣廟與海事及水務局大樓位置點，在黃色、紅色和黑色暴雨警告生效期間的地表徑流變化在模型中單獨計算提取後，得到如圖 7 所示的結果。黃色暴雨警告生效時，節點的溢流時間即達到兩小時以上，此處地處低窪且

澳門研究

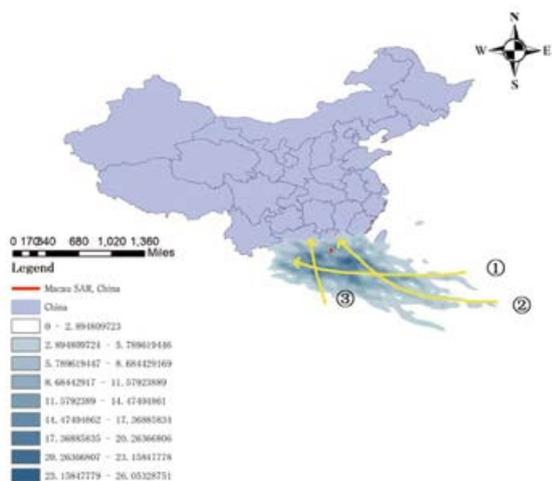


圖 8-a. 颱風路徑 (圖片來源：筆者自製)

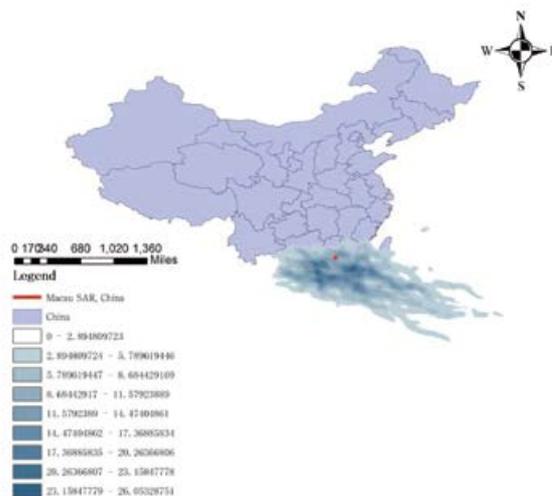


圖 8-b. 空間密度圖 (圖片來源：筆者自製)

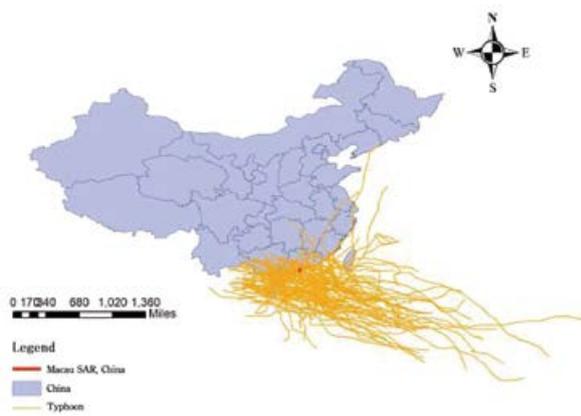


圖 8-c. 軌跡規律 (圖片來源：筆者自製)

雨水匯流面積較大，管線的管徑偏小且下游整體排水不暢導致節點持續溢流，而在黑色暴雨警告生效的情況下，匯水區徑流峰值可最高達到每秒 20 立方米以上。

颱風影響澳門時，其所引起的強風氣流也對城市及歷史城區帶來威脅與影響。本研究基於澳門 2000 年至 2020 年的 100 場颱風災害的記錄，得出澳門地區颱風災害的總體特性及產生規律，並以此為基礎在 FLUENT 平台上

進行了澳門歷史城區及周邊區域的颱風模擬，在 GIS 中識別強風災害脆弱區。

根據地球物理暨氣象局調查資料顯示，最近 20 年對澳門造成影響的熱帶氣旋累計多達 100 個。本研究對每間隔 6 小時颱風中心的經緯度坐標進行截取，獲得近 20 年颱風侵襲澳門時的分佈形態。統計發現，這些影響澳門的熱帶氣旋大致可以歸納出三類不同的移動過境路徑，如圖 8-a 所示。路徑①的軌跡由東向西移動，從澳門東部沿海地區登陸後向西側前進。路徑②是影響本澳的颱風路徑中發生頻次最高的，由澳門東南沿岸登陸並向西北方向移動。路徑③是沿澳門南部向北部移動，並影響到廣東其他地區。國家海洋環境預報中心指出，當風速達到每秒 10.8 至 17.1 米時，風速級別達到 6 至 7 級，此時樹木開始搖晃；當風速達到每秒 17.2 至 24.4 米時，風速級別達到 8 至 9 級，此時開始樹葉飛天；當風速達到每秒 24.5 至 32.6 米時，風速級別達到 10 至 11 級，此時樹木被風吹斷；當風速達到每秒 32.7 至 41.4 米時，風速級別達到 12 至 13 級，此時屋頂掉磚、電桿倒地；當風速達到每秒 41.5 至 50.9 米，風速級別達到 14 至 15 級，此時達到災難性級別；當風速大於或等於每秒 51 米，風速級別達

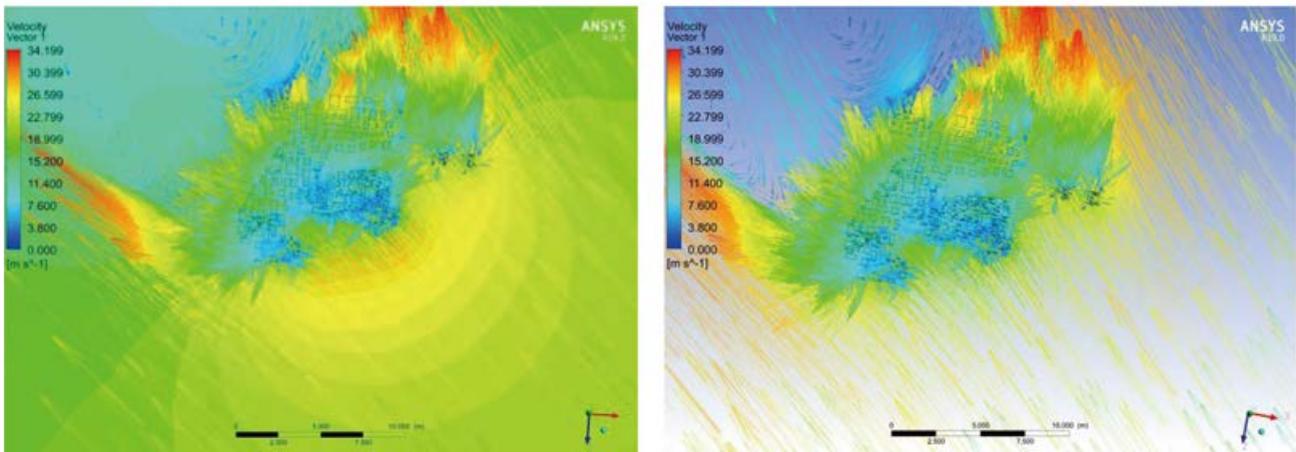


圖 9. 澳門颱風模擬風壓風速細節圖（圖片來源：筆者自製）

到 16 級，此時達到嚴重災難性級別。根據模擬結果顯示，澳門常規颱風風速區間為約為每秒 34.2 米以下。本研究將颱風風速依次按每秒 10.8 至 17.1 米、17.2 至 24.4 米、24.5 至 32.6 米、32.7 至 41.4 米劃分為四種不同等級，分別對應 6 至 7 級、8 至 9 級、10 至 11 級和 12 至 13 級進行脆弱區識別。

本研究依據規律特性、平均風向和風速，通過 FLUENT 模擬，對澳門歷史城區及其緩衝區範圍內易受颱風嚴重影響的區域進行範圍劃定，為有效實現防災減災措施奠定基礎，結果如圖 9 所示。澳門颱風的平均風速為每秒 28.13 米，已達到強熱帶風暴，為 10 至 11 級風。達到 6 至 7 級的地區為聖若瑟修院大樓及教堂和東望洋燈塔附近，可將其劃分為低係數安全脆弱區。聖若瑟修院大樓及教堂附近地處下環，總人口高達 42,650 人，為歷史城區內人口最多的地區，建議成立歷史城區防災救援小組，保障戶外市民安全。達到 8 至 9 級的為媽閣廟、大三巴及其周邊緩衝地帶，可將其定義為中係數安全脆弱區，其中的媽閣廟及其附近處於南西灣及主教山區的總人口為 11,581 人，沙梨頭及大三巴區人口也高達 30,817 人。西灣湖附近的災害情況最為嚴重，達到 10 至 11 級風力，可定義為高係數安全脆弱區，其地處外港及西灣湖新填海區，區內總人口達到

11,708 人。

歷史城區南部的媽閣廟、鄭家大屋、海事及水務局大樓、亞婆井前地等附近風速較高，已達到每秒 19 米，風速級別達到 8 至 9 級，預料此時開始樹葉飛天，且人逆風前進困難，行人不宜在室外長時間逗留，建議針對澳門風災期間行人活動範圍及時間進行限制及封控。南灣大馬路、亞婆井街、福隆新街的街道建築使用年期較高，絕大部分均在 30 年以上，建議推進該地區住宅單元外立面與門窗改造，並針對 25 年以上的建築進行加固和維修處理。西灣湖沿岸一帶風速更是接近每秒 27 米，西灣湖內猛浪驚濤，海面漸呈洶湧，建築玻璃開始破損。西灣湖附近屬高係數安全脆弱區，且該區人口過萬，災害的特徵明顯，應加強西灣湖廣場、孫逸仙大馬路及觀光塔街的沿海工程性防災措施，確保靠近海岸線或湖邊的區域安全。聖若瑟修院大樓及教堂、崗頂前地、崗頂劇院、何東圖書館大樓及聖奧斯定堂周圍緩衝區的颱風受災情況相對較輕，風速為每秒 11 米，級別為 6 至 7 級，此時樹木開始搖搖晃晃，室外能感受到明顯風感，建議應對崗頂前地、東方斜巷、天通街等主幹道沿路樹木進行加強固定。市政署大樓、議事亭前地、三街會館、仁慈堂大樓、大堂、玫瑰聖母堂及大三巴附近的歷史城區景點的風速接近每秒 20 米，其周邊緩衝區則為每

澳門研究

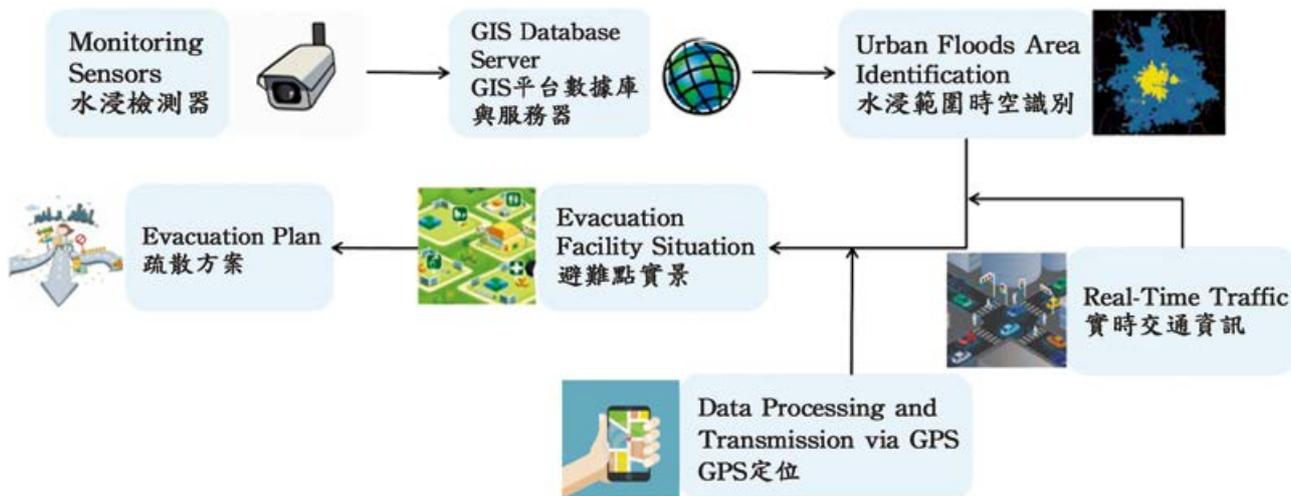


圖 10. 防災體系信息系統示意 (圖片來源：筆者自製)

秒 23 米，此時附近室外人群行走感到困難，窗戶承壓嚴重。目前澳門有關樓宇高度及地段可建造性之規範要求，窗外懸掛物和陽台突出不可超過 75 厘米，針對在歷史城區範圍內的建築應進一步限定此指標要求，以確保沒有外掛物在災害期間墜落造成危險。

總結與建議

澳門歷史城區人口密度高，道路肌理複雜，交通疏散緩慢，常遭受自然災害的影響，研究制定合理高效的防災計劃與相關技術，建立並實踐防災體系，對於減少災害損失具有重要的實際意義。防災脆弱區識別、防災救災疏散、救災設施規劃和災後恢復是防災體系的四個主體部分。國內外學者已開展相關研究並提出一系列基於網絡理論的防災路徑規劃設計模型與技術，然而這些研究大多假設疏散網絡起點、弧段和目標點的密度、速度和承載力恒定條件下進行的，缺少對災害即時狀況的觀測與分析，不能反映災害發生對防災過程的即時影響。本研究提議，通過借鑑國外案例，結合現代擁有的高新技術，構建防災體系信息系統，並研發相關移動應用程式。該系統由水浸檢測器、GIS 平台數據庫與服務器、水浸範圍時空識別、實時交通資訊、GPS 定位、避難點實景以及疏

散方案七個部分組成 (圖 10)，具體內容包括：

(1) 根據人口統計與即時分佈 (LBS) 建構典型場所人群時空分佈模型，解析避險行為與空間佈局的耦合關係，研究避難場所的合理區位和安全容量等規劃指標；(2) 基於空間句法和模擬等數位技術，研究高密度歷史城區不同道路空間整合度、連通性以及路網密度與安全疏散效率的關係，結合交通即時影像流量計算和避難場所即時擁擠程度，研究災時公共交通協助人口疏散組織方案；(3) 整合即時監控數據和網絡分析，利用網絡路徑求解，研究協調個體目標疏散路線方案技術與有效信息傳達。

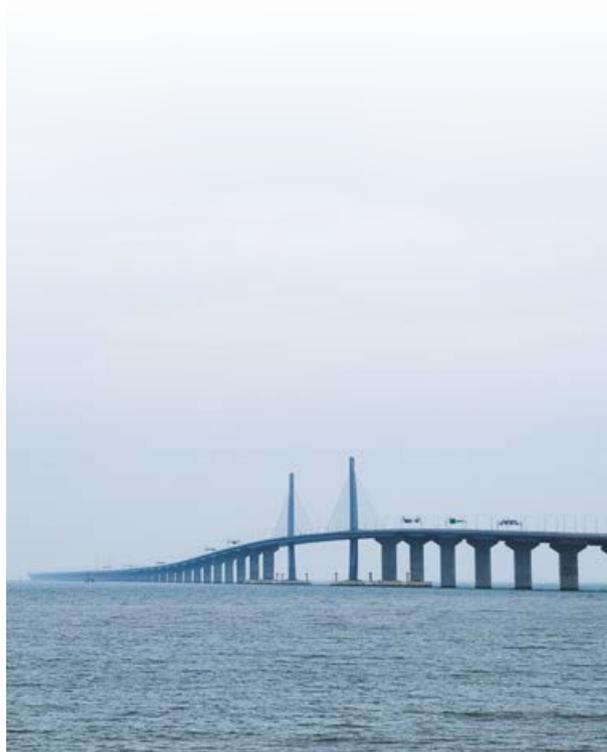
澳門歷史城區及周邊關聯區域防災工作要實現韌性城市的防災規劃，需要轉變傳統防災規劃模式；提升對災害的風險識別、預警和評估能力，根據地區的地理位置、發展特點等，準確識別城市面臨的主要風險及影響機制；提升居民的防災意識，使居民意識到災害可能會帶來的各種危害，包括對自身、家庭和社會帶來的影響和破壞程度，引起大眾對災害的重視，並建立以社區為單位的安全小組，讓鄰里之間互相提醒、互幫互助；在災害發生後，一個城市的應急管理能力對城市起着非常關鍵的作用，城市的應急能力強，可以用更少的時間使城市恢復到正常狀態，減少災害對城市的破壞。

在災害面前，政府與居民應共同面對和齊心協力保護歷史城區。

附：本文為澳門特別行政區政府 2018 年學術研究獎學金項目“澳門歷史文化街區防災保護與管理研究”階段性成果。

註釋：

1. 澳門特別行政區政府文化局：《〈澳門歷史城區保護及管理計劃〉框架公開諮詢十月十日啟動》，2015 年 6 月 17 日，詳見 <https://www.culturalheritage.mo/cn/detail/mainNewsID11881>。
2. 澳門發展策略研究中心：《澳門打造“世界旅遊休閒中心”的內涵與策略》，2011 年 5 月 23 日，詳見 <http://www.cpedm.org.mo/wp-content/uploads/2013/06/q7.pdf>。
3. 聯合國教科文組織：《保護世界文化和自然遺產公約》，1972 年 11 月 23 日，詳見 <https://whc.unesco.org/archive/convention-ch.pdf>。
4. 澳門特別行政區政府文化局：《澳門歷史城區保護及管理計劃》，2018 年，詳見 <http://edocs.icm.gov.mo/Survey/sgchm2017/sgchmcm.pdf>。
5. 中華人民共和國國家海洋局：《2016 年中國海洋災害公報》，2017 年 3 月 31 日發佈，詳見 <http://www.nmdis.org.cn/c/2017-03-31/56766.shtml>。
6. 澳門特別行政區政府：《國家減災委協助澳門“天鴿”颱風災害評估專家組的工作報告》，2017 年，第 3–21 頁。
7. 王維仁、張鵠橋編：《圍的再生——澳門歷史街區城市肌理研究》，澳門：文化局，2008 年。
8. 朱蓉：《澳門世界文化遺產保護管理研究》，北京：社會科學文獻出版社，2015 年，第 121–126 頁。
9. 聯合國教科文組織亞太地區世界遺產培訓與研究中心：《澳門歷史性城市景觀保護研究》，2013 年 2 月 26 日，詳見 <http://www.whitr-ap.org/index.php?classid=1535&newsid=2301&t=show>。
10. 澳門特別行政區政府政策研究和區域發展局：《澳門特別行政區防災減災十年規劃（2019—2028 年）》，2019 年 10 月，詳見 <https://www.dsepr.gov.mo/zh-hant/event/decade/disaster-prevent2019-2028>。
11. Thi Tong, Rajib Shaw and Yukiko Takeuchi, "Climate Disaster Resilience of the Education Sector in Thua Thien Hue Province, Central Vietnam", *Natural Hazards*, vol. 63, no. 2(2012), pp. 685–709.
12. 李雲燕：《西南山地城市空間適災理論與方法研究》，《西部人居環境學刊》2014 年第 6 期，第 120–121 頁。
13. 溫宗勇、張翼然、陶迎春、左效剛、邢曉娟：《北京核心區城市肌理與空間形態研究》，《北京規劃建設》2019 年第 4 期，第 150–156 頁。
14. 魯海軍、劉學軍、程建權、杜寧睿：《基於空間句法的城市道路網可達性分析》，《中國水運》2007 年第 7 期，第 133–135 頁；吳成鵬：《基於空間句法的城市空間形態定量分析》，《山西建築》2010 年第 25 期，第 48–49 頁；鄭伯紅、張寶錚：《基於空間句法分析的歷史文化風貌區研究——以長沙小西門歷史文化風貌區為例》，《長沙鐵道學院學報（社會科學版）》2010 年第 2 期，第 3 頁。
15. 《雨天行車 記牢細節保安全》，《廈門日報》2021 年 8 月 3 日，B06 版。
16. 澳門特別行政區政府土地工務局：《改善澳門半島排水系統的研究》，2018 年 8 月，詳見 https://www.dsscu.gov.mo/uploads/media/estudo/melhoramento_das_redes_de_drenagem_da_peninsula-macau.pdf。



五代後漢《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑最新錄文研究

譚世寶 * 譚學超 **

摘要 汝州市風穴山風穴寺乃臨濟宗四祖匡（延）沼大師所創立，為臨濟宗祖庭之一。其中最古的“中佛殿”立有五代後漢乾祐三年八月十五日的石刻碑記一塊。此碑之陽面所刻題為《風穴七祖千峰白雲禪院記》，乃匡（延）沼大師創建此禪院的重要記史載事之碑刻。碑文着重記述了本禪院的前身及歷代興替演變歷史，以及匡沼禪師的簡歷和傳法弘宗、修創佛殿、革故鼎新的歷史功德。該碑文是研究臨濟宗第四代祖師匡（延）沼創建本寺的原始史料，可補正有關歷史文獻記載之漏誤，具有十分重要的歷史文物價值和研究價值。前人對陽面之碑曾有不夠完整準確的著錄及簡單研究，且缺清晰的照片。原碑文多有通假之異體、俗體別字，故有必要對此碑記文字作附圖照的最新錄文研究。

關鍵詞 延沼；匡沼；風穴寺；臨濟宗四祖；汝州

一、緣起

2018年8月4日至5日，我們應邀到河南省汝州市參加了以“汝州風穴寺與中國傳統文化”為主題的佛教學術文化交流會。與大多數哲學專業或文學專業的學者的研究進路不同，我們主要從歷史與語言的考證研究切入，對古今有關文獻資料及今人的論著作較全面細緻的研究探討，提交了《汝州風穴寺及風穴匡（延）沼的歷史文獻新研究》一文。¹我們在會議期間又通過實地考察研究，具體了解到該地風穴山的風穴寺乃南禪臨濟宗四祖匡（延）沼大師（約出生於897年1月7日至2月5日，卒於973年9月14日）所創立，現為全國重點文物保護單位（圖1），藏有大量珍貴的古代碑刻。

風穴寺中最古的大殿名“中佛殿”（圖2），²殿內之西南牆角，立有五代後漢乾祐三年八月十五日（950年9月29日）的石刻碑記一塊。碑之陽面所刻題為《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑（圖3）；碑之陰面所刻題為《風穴七祖千峰白雲禪院陰面記》碑（圖4）。其陽面碑記着重記述了本禪院的前身及歷代興替演變歷史，以及臨濟四祖匡沼禪師的簡歷和傳法弘宗、修創佛殿、革故鼎新的歷史功德。其陰面碑記則着重記載了新建的禪院僧徒人數、名號及主要產業莊田、山林等的四至和數量情況。顯然，這兩面碑記乃研究臨濟宗和匡（延）沼歷史以及本寺歷史沿革的原始史料，可補正有關歷史文獻記載之漏誤，具有十分重要的歷史文物價值。本文只研究陽面碑記，陰面碑記之研究另文再做。

當代有關該碑碑文的研究早在38年前已經由當時年紀尚輕的考古學者溫玉成與楊順興於1984年發表的《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》一文率先開始，³但該文只對陽面之碑作了簡介，並附印了兩張照片——其一為“風穴七祖千峰白雲禪院記碑”的全碑及背景照片，其二為“風穴七祖千峰白雲禪院記碑”

* 譚世寶，歷史學博士（山東大學，1987年）、語言學博士（香港理工大學，2000年）；現任山東大學猶太教與跨宗教研究中心兼職研究員；曾任山東大學歷史文化學院歷史語言研究所所長，特聘講座教授、博士生導師。

** 譚學超，北京大學歷史學博士（2021年），莫斯科大學歷史學博士候選人；現任山東大學歷史文化學院世界史系講師。



圖 1. 風穴寺山門今貌（圖片來源：風穴寺僧釋延悟法師提供）

的“碑文（拓本）”。雖然該文補充了清人《風穴志略》無圖照及形制尺寸之不足，但是其照片限於當時的拍攝和印刷技術品質，皆模糊不清，根本無法看清全碑樣貌及碑文的文字內容。加上其所摘錄論述之文，有一些嚴重的漏誤。這反映了當時尚為內地青年考古學者的溫玉成⁴其學術研究受到那時學術水準和條件的局限，故並非如張國一所過譽：“這份碑記，河南省龍門博物館館長溫玉成先生，對它進行了詳密的考察，做成兩篇研究報告。”⁵

由於張國一既不了解溫玉成在 1964 年的情況，又缺乏對原碑石與溫、楊之文的對比研究，根本不知道他們所鈔錄之碑文的各種漏誤，其中最大的漏誤是沒有看清該碑石的陰面是另

一自成一文的碑記，故完全沒有提及具有獨立的碑題為“風穴七祖千峰白雲禪院陰面記”，這顯然是因為他們誤以為該石碑的陽面與陰面所刻文字，都屬於陽面的《風穴七祖千峰白雲禪院記》題下的內容。故此，他們在 1964 年之文結尾處只摘錄了陰面碑記的“二首頌語”，而作了錯誤的移花接木的簡介說：“《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑記之碑陰上段，刊二首頌語。”而且，他們的錄文還將其中第二首偈語的末句“菩提性圓”的“圓”誤錄為“園”。⁶由此可見，他們對此陰面碑記的重要價值沒有給予足夠的重視和作出獨立的具體研究。

其後至今，中外學術界對此兩面碑記的研究，基本不出上引溫、楊之文的窠臼。首先是

文史研究

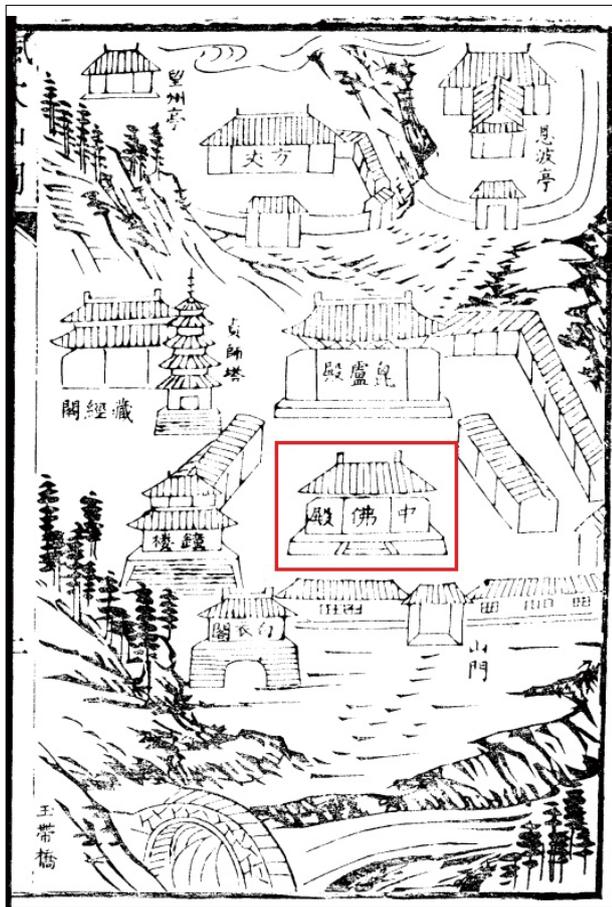


圖2. 古畫《風穴山圖》繪畫了本寺的主要建築地形，本碑即立於其“中佛殿”。（圖片來源：譚世寶從《風穴志略》複製加紅框）。



圖3-a. 現被木圍欄保護的《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑的陽面，龜趺圓首，雙龍蟠回，通高128厘米、寬61厘米、厚15厘米。圖為譚世寶在現場圍欄外研究碑文。（圖片來源：譚學超攝製）

溫玉成本人在同年稍後以其個人署名發表之論文中也有部分論及此碑刻文字，但只是更簡略而沒有新的進展。⁷ 在上述兩文之後，溫玉成又於1985年發表篇幅較長的《碑刻資料對佛教史的重要補正》一文。⁸ 其中有關於引用本碑記研究部分，內容與發在《法音》之文完全相同，沒有任何進展。唯在文末增加的“附錄二”，著錄了原陽面碑記的碑題以下的全文，⁹ 對後來學者的研究提供了更多參考而已。總地看來，各文皆有不少漏誤，皆對後人有誤導影響。例如，由於不知此陽面碑記既有碑額（圖5），又有碑題（圖6），以致其在最早之文只提及“碑題”，而完全無視了與此題略有不同的“碑額”之存在。¹⁰ 其在第二篇文章中，則將此“碑

題”改稱為“（碑）額”，¹¹ 同樣無視了此碑記的真正“碑額”之存在。

又，溫、楊所提的“《碑記》所述之風穴匡沼禪師，實即佛教史上赫赫有名的臨濟宗四祖風穴延沼禪師。延沼係匡沼之訛誤也”的片面之見，¹² 溫在第三文進一步提出：“實際上，‘延沼’乃‘匡沼’之訛誤，以避宋太祖諱。”¹³ 至其在1997年發表的《中國佛教史上十二問題補正》中再進而提出：“實際上，‘延沼’乃‘匡沼’之訛，宋代人為避趙匡胤之諱，改匡沼為延沼。明代以來，相繼不知改也。”¹⁴ 此說後來為楊曾文及丁明夷所肯定和轉述。¹⁵ 本來清人任楓（？—1681）在《風穴志略》有按語說：



圖 3-b.《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑的陽面側照，可見龜趺之頭已被斷去無蹤。（圖片來源：譚學超攝製）



圖 4.《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑的陰面全貌，原碑額加紅框處被改為一佛與二脅侍菩薩雕像。（圖片來源：譚學超攝製）

“碑中匡沼，必延沼之訛也。”¹⁶其意謂“延沼”是正名，而“匡沼”則是“鑄者亥豕”之訛。溫、楊第一篇論文並沒有批駁任楓此論之誤，卻直接以反解其意的方式加以引用，從而提出片面的錯誤主張：“史傳所謂延沼者，確是匡沼之魚魯之混，此千古訛誤，亟當正之。”¹⁷此論後來還得到丁明夷完全贊同說：“我們應該根據有關史料，正本清源，將延沼復名為匡沼。”¹⁸這是因為其所引用研究的碑文，乃據溫玉成 1985 年之文所轉錄的。¹⁹筆者對此已經成為流行之論的誤說，已在前述《汝州風穴寺及風穴匡（延）沼的歷史文獻新研究》中略加商榷批評。²⁰

此後，還有李鼎的碩士學位論文《風穴寺歷史研究》，²¹也都是參考了溫、楊 1984 年之文及簡單引用楊曾文之書。²²目前筆者所見，雖然 2014 年張國一的《風穴延沼禪師之研究》²³對古今有關歷史文獻和研究論著作了較為全面系統的研究，較前述諸學者的論著有較多新見，但除了上文提及的錯誤，此文最大的錯誤，就是以為 1965 年的楊文對陽面碑記有漏誤的鈔錄是唯一的“一手文獻”，並以之作為其研究的主要根據，而且對清代風穴山的兩本地方志書完全忽略，故還存在不少偏頗漏誤。例如，本石碑一千多年來未受天災之毀壞，也從未被人移動過或掩埋過，故碑記文字基本保存完好清晰，據此足以排除當今流行的一些訛傳誤說。

文史研究



圖 5. 《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑之雙螭龍頂部及圭首，加紅框處為題額。（圖片來源：譚世寶攝製圖片局部放大並加紅框）

缺乏對真正“一手文獻”的本碑記作第一手的考察研究的張國一，僅據溫錄之文就誤稱其為“新出土之風穴‘一手文獻’《風穴寺七祖千峰白雲禪院記》”，²⁴實誤。

在前述 2018 年的汝州會議討論中，也有一些學者之論文稱此碑為新出土文物，我們在會議發言中特別作了澄清，當即獲得本地博物館老專家認同。惟此碑久立在深山古寺鮮為人知，清代以前各種禪宗歷史文獻以及世俗的金石書籍、方志文獻均失載。至清初任楓於“康熙癸丑臘月上瀚（1674 年 1 月 7 日至 1 月 16 日）”作序編成的《風穴志略》，始錄入此碑記文字，而碑題有增一“碑”字之誤，作《風穴七祖千峰白雲禪院碑記》，且漏載書碑者虞希範的官銜（圖 7）。²⁵

有鑑於此，我們在前文的基礎上，草撰此文，再對風穴寺乾祐三年八月十五日的陽面碑記重新錄文校註，並在此基礎上，作更深入系統的研究，以補正前人之漏誤，盡量還原歷史之真相。

二、本碑記最新錄文校註

首先提請大家注意，前述 1984 年溫、楊之文只對此碑正面的形制尺寸價值作了如下的簡介：

風穴寺“中佛殿”內有五代後漢乾祐²⁶三年（西元 950 年）八月十五日所鑄古碑一通。龜趺²⁷圓首，雙龍蟠回，²⁸通高 128、寬 61、厚 15 厘米。為寺中現存

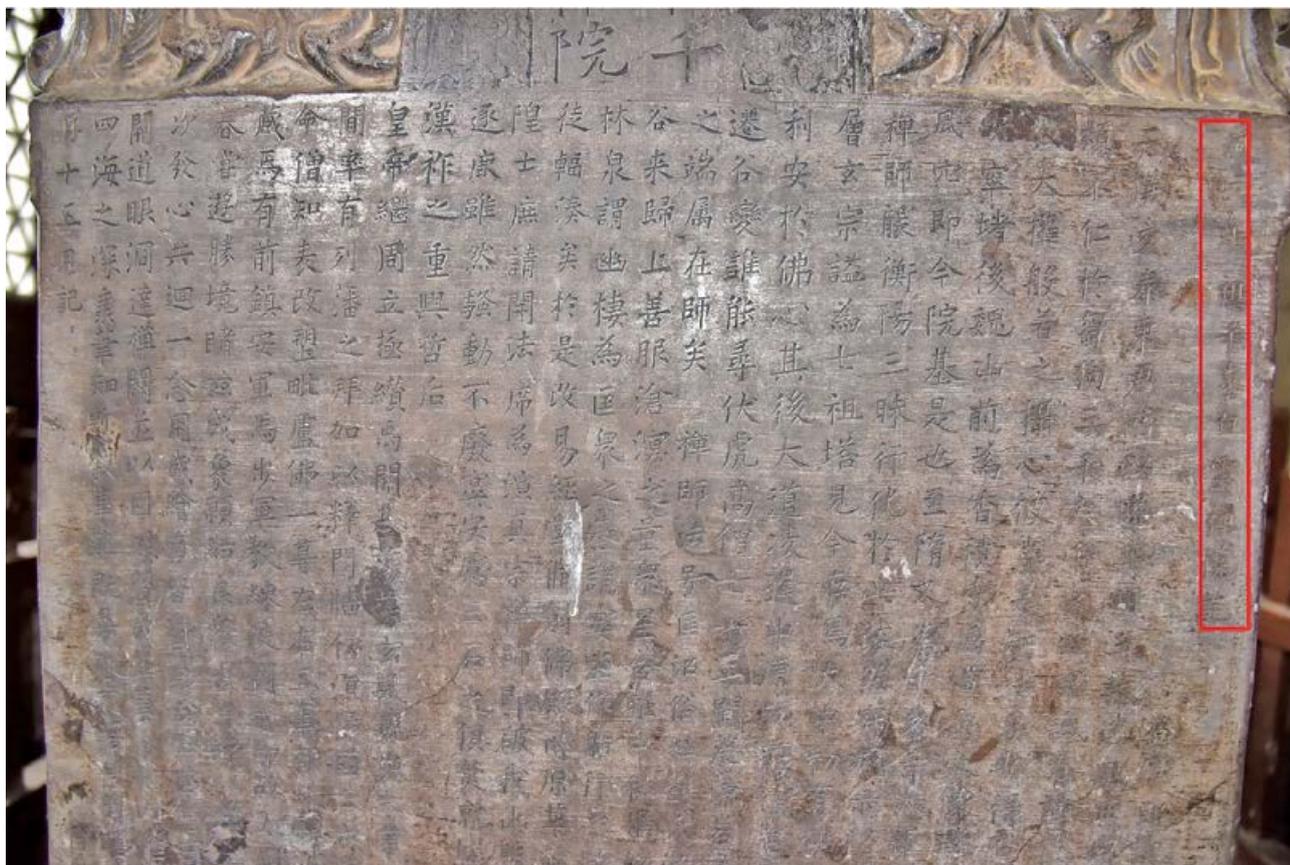


圖 6. 《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑文的上部右邊首行加紅框處為碑題（圖片來源：譚世寶攝製圖片局部放大並加紅框）

最古之碑刻，對於研究中國佛教史頗有價值。²⁹

首先要肯定以上簡介彌補清人《風穴志略》之記載無圖照及形制尺寸之不足，但是圖照限於當時的拍攝和印刷技術品質，皆模糊不清。除了碑額的“風穴七祖千峰白雲禪院”十個字勉強可見之外，其餘碑題及正文的全部文字絕大多數皆模糊不可辨認，加上其所摘錄論述之文，時有微誤，我們必須重新錄文，予以糾正。例如，其對碑題錄文介紹如下：

碑題為《風穴七祖千峰白雲禪院記》，登仕郎、試大理司直、前守臨汝縣令兼殿中侍御史虞希範撰，持妙法蓮花經僧智謙書。³⁰

其實，“持妙法蓮花經僧智謙書”並不在“碑題”以下的位置，而是在碑記全文之末。而且“蓮花經”原文作“蓮華經”。其後還有刻工之題名：“洛京李仁密鑄字”。又如，其對此碑的首段錄文就將“汝郛之北”誤作“汝乳之北”，“衛大醜”誤作“魏大醜”。³¹溫、楊此文雖然為當代研究此碑文之濫觴，已經補了不少前志之缺，其學術新貢獻自應肯定，但是，必須指出其對前人的很多漏誤沒加補正，而且自己本身缺陷仍然不少。如前所述，至同年稍後溫玉成個人發表之論文也有部分論及此碑刻文字，不但更簡略而無改進，還有新誤。

值得注意的是，丁明夷 1998 年在溫的不夠全面和準確的錄文基礎上，對此碑文作了較前人稍好的轉鈔和註解翻譯。³²然而，丁文所

文史研究

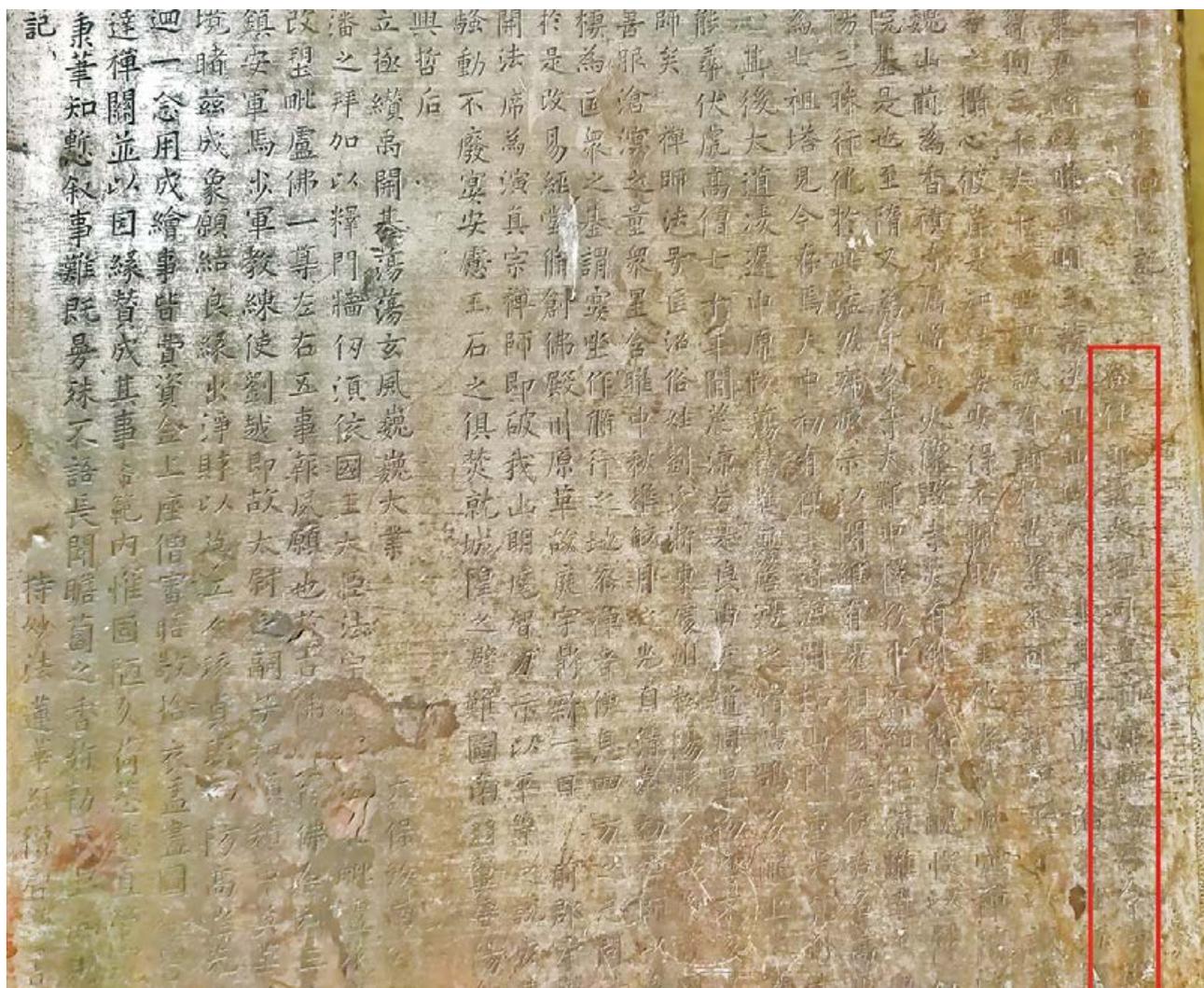


圖 7. 《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑文的中部之右邊次行加紅框處為撰者題署名銜（圖片來源：譚世寶攝製圖片局部放大並加紅框）

轉錄的文字有同樣錯訛，解釋亦有一些錯誤，且未附圖照。故本文根據新拍攝的照片，重新加以錄文標點研究，對前人各家之錄文以及轉引解釋訛誤之處，作全面的勘正，並附加較為清晰之照片，以資大家研究。

（一）著錄校註凡例

本錄文盡量按碑記原式著錄。原碑額、碑題及正文原本皆為正楷繁體右起豎書，現將所有文字錄作港澳通行的繁體左起橫排樣式，加

以現代標點，並據文意分段。其餘的文字註釋校勘問題，隨文加註說明。碑文每行字數過多，錄文無法與之保持每行字數一致，只能於碑文原換行結尾處加“J”表示。

本碑額兩行共 14 字，其下之碑記文字由題至末共 27 行，除 6 行有空格之外，各行皆寫滿行為 41 字，共計 1,006 字。正文的異體、俗體錯別字共有 73 個單字，連重出約百多字。現按照單字出現先後之序列出，不在錄文再加括註（表一）。

表一. 碑文正文的異體、俗體錯別字

1. 峰 (峯)	2. 禪 (禫)	3. 兼 (兼)	4. 希 (希)	5. 所 (所)
6. 於 (於)	7. 苦 (苦)	8. 能 (能)	9. 弘 (弘)	10. 若 (若)
11. 魏 (魏)	12. 醜 (醜)	13. 業 (業)	14. 釋 (釋)	15. 祇 (只)
16. 襲 (襲)	17. 寂 (寂)	18. 塑 (塑)	19. 取 (取)	20. 舍 (舍)
21. 凌 (凌)	22. 遲 (遲)	23. 燕 (鸞)	24. 檐 (簷)	25. 蛇 (蛇)
26. 僧 (僧)	27. 涼 (涼)	28. 星 (星)	29. 極 (極)	30. 師 (師)
31. 沼 (沼)	32. 姓 (姓)	33. 氏 (氏)	34. 處 (處)	35. 服 (服)
36. 量 (量)	37. 含 (含)	38. 德 (德)	39. 騷 (騷)	40. 宴 (宴)
41. 坐 (坐)	42. 修 (脩)	43. 參 (參)	44. 輳 (湊)	45. 革 (革)
46. 說 (說)	47. 因 (因)	48. 慮 (慮)	49. 就 (就)	50. 極 (極)
51. 纘 (纘)	52. 間 (間)	53. 盧 (盧)	54. 華 (花)	55. 越 (越)
56. 曾 (曾)	57. 嘗 (嘗)	58. 遊 (遊)	59. 勝 (勝)	60. 淨 (淨)
61. 琢 (琢)	62. 迴 (迴)	63. 念 (念)	64. 座 (座)	65. 舍 (捨)
66. 贊 (贊)	67. 秉 (秉)	68. 筆 (筆)	69. 慚 (慚)	70. 曼 (曼)
71. 勒 (勒)	72. 謙 (謙)	73. 京 (京)		

(二) 錄文標點校註

碑額，分兩行豎排於正中圭首：風穴七祖千峰白雲禪院。³³

碑題，豎排於碑之右首行上端：《風穴七祖千峰白雲禪院記》。³⁴

撰者題署名銜，豎排於碑之右次行下部：登仕郎、試大理司直、前臨汝縣令兼殿中侍御史虞希範撰。³⁵

碑文：

二儀交泰，東君所以曜其明。³⁶ 三教迭興，西域所以生其聖。漉沉淪於苦海，解執縛於迷塗。有相無相之眾生，類不仁於芻狗。三千大千之世界，誠有論於芭蕉。³⁷ 不可以智知，不可以識識。人能弘道，³⁸ 道不遠人。闡提之起，教大權，般若之攝心彼岸，是知法要，安得不輔助王化者哉！³⁹

風穴禪院，汝郛之北，⁴⁰ 嵩少之南，路廣由旬，地「安窳堵。後魏，山前為香積寺，屬當兵火，像毀寺焚。有鄉人衛大醜收以材石，⁴¹ 構成佛堂於此山之西北，鎮壓」風穴，即今院基是也。至隋，又為千峰寺。大鄴中，⁴² 釋教中否，緇侶流離。直至唐初，祇為阿練若耳。開元年，有貞」禪師襲衡陽三昧，行化於此，溘然寂滅，示以闡維。有崔相國、李使君名嵩，與門人等收舍利數千粒，建塔九」層。玄宗⁴³ 諡為「七祖」，塔見至今存焉。⁴⁴

大中初，有禪主道源，開拓山門，重光梵剎。十三年四月一日[859年5月7日]，塑釋迦像，取舍」利安於佛心。其後，大道凌遲，⁴⁵ 中原版蕩，⁴⁶ 燕雀無檐邊之宿，鴻鵠多隴上之嗟。⁴⁷ 代謝年移，何處訪辟蛇行者？陵」遷谷變，誰能尋伏虎高僧？七十年間荒涼若是，良由「天道周星，物極不反。」⁴⁸ 又曰：不有廢也，其何以興！固知興」之端，⁴⁹ 屬在師矣。

文史研究

禪師法號匡沼，⁵⁰ 俗姓劉氏，浙東處州松陽縣人也。於護國寺出家，得佛心印，為人天師。百「谷來歸，上善服滄溟之量；⁵¹ 眾星含曜，⁵² 中秋推皎月之光。自清泰初，禪師以身觀身，上德不德，挈攜瓶錫，來住「林泉，⁵³ 謂幽棲為匡眾之基；謂宴坐作修行之地。參禪者便息四方之志，問⁵⁴ 法者不遠千里而來。不十年間，僧「徒輻輳矣。於是，改易經堂，修創佛殿，川原革故，庭宇鼎新。

一日，前郡守隴西李公與僚佐及諸寺高僧、城「隍土庶，請開法席，為演真宗。禪師即破我山，⁵⁵ 明麾智刃，示以平等之說，成其正覺之因。

無何，毛落飛鳧，人皆「逐鹿。雖然騷動，不廢宴安。慮玉石之俱焚，就城隍之避難。圖南羽翼，晉陽之尋起真人；拱北星辰，「漢祚之重興哲后。⁵⁶」

皇帝繼周立極，續禹開基。蕩蕩玄風，⁵⁷ 巍巍大業。太保汝南公，功馳百戰，清畏四知。冀膺報政之「間，率有列藩之拜。加以釋門牆仞，須依國王大臣；法宇棟梁，沉在⁵⁸ 毗盧華藏。⁵⁹ 乾祐二年夏⁶⁰ 四月一日 [949年5月1日]，禪師即「命僧知表，改塑毗盧佛一尊、左右五事，報夙願也。於古佛心得佛⁶¹ 舍利三千粒，迎於郡城，供養一七日，依舊「藏焉。

有前鎮安軍馬步軍教練使劉越，即故太尉之嗣子，和順積中，英華發外。因居喪紀，曾到仁祠。憶侍行「春，嘗⁶² 遊勝景。睹茲成象，⁶³ 願結良緣。出淨財以募工人，琢貞璠而防高岸。先是，清信士周崇進、清信女崔氏，相「次發心，共迴一念，用成繪事，皆費資金。⁶⁴ 上座僧審晤，⁶⁵ 敬捨衣盂，盡圖金碧。知事僧良辯、雲悟、法圓、弘⁶⁶ 久等，鏡⁶⁷「開道眼，洞達禪關，並以因緣，贊成其事。

希範內惟固陋，久荷慈悲。直管窺天，莫識五天之大；傾蠡挹海，孰知「四海之深。秉筆知慚，敘事難既。曼殊不語，長聞瞻蔔⁶⁸ 之香；彌勒下生，庶見龍華之會。⁶⁹

乾祐三年，歲在庚戌，八「月十五日 [950年9月29日] 記。⁷⁰ 持《妙法蓮華⁷¹ 經》僧智謙書，洛京李仁密鐫字。

三、對本碑記之新研究及對以往一些誤論的勘正

我們主要從歷史語言的研究進路切入，探討有關文獻中蘊含的歷史事實真相。竊以為，必須在深入研究清楚真正的第一手原始資料《風穴七祖千峰白雲禪院記》原碑的基礎上，再全面研究清代以來有關本碑記的一些論著，方能勘正以往有關本碑記的一些誤論。

(一) 匡沼與延沼之名的正誤問題新論

我們首先關注的，是在35年前已經有學者研究探討的匡沼與延沼之名的正誤問題。現在研究分析前人有關研究成果之基礎上，提出不同的新看法如下：

1. 對溫玉成與楊順興兩人之有關成果述評

根據佛教考古學家溫玉成與楊順興對汝州風穴寺的《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑的率先研究，本人認為可以進一步認定該碑所記禪師匡沼就是避宋太祖趙匡胤之諱而改名為延沼。而溫、楊之文雖然很有價值，但是尚有含糊不清，自相矛盾之處，必須略加補正。先看其文提出如下之說：

《碑記》所述之風穴匡沼禪師，實即佛教史上赫赫有名的臨濟宗四祖風穴延沼禪師。延沼係匡沼之訛誤也，試為論之。

……綜上觀之，史傳所謂延沼者，確是

匡沼之魚魯之混，此千古訛誤，亟當正之。

清康熙癸丑（1673年），⁷²任楓（字木庵）著有《風穴志略》，亦於《風穴七祖千峰白雲禪院碑記》之跋尾中，指出延沼係匡沼之訛，“其為鑄者亥豕無疑矣。”然三百一十年來，並未引起學術界之重視。⁷³

此文附有歷劫而尚存於風穴寺“中佛殿”內的《風穴七祖千峰白雲禪院記》的照片，彌足珍貴，可惜當時刊物印刷照片品質太差，一個字也看不清，但是將原碑與廟志的記述結合研究風穴寺及風穴大師的歷史，此文乃開先河之作。首先要正其自相矛盾而微誤之點，就是既知此碑名為“風穴七祖千峰白雲禪院記”，而且其論文題為“讀《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑後”，則文中不應將此碑名簡稱為“《碑記》”，這樣的簡稱會使人誤會該碑的題名為“風穴七祖千峰白雲禪院碑記”，有失嚴謹。

至於其認為“《碑記》所述之風穴匡沼禪師，實即佛教史上赫赫有名的臨濟宗四祖風穴延沼禪師”，乃不刊之論；而其說“史傳所謂延沼者，確是匡沼之魚魯之混，此千古訛誤，亟當正之”的主張，則為智者千慮之一失，值得商榷。且再看溫玉成於稍後單獨發表之文仍然持與上說相同之論，其文如下：

風穴寺“中佛殿”內有五代後漢乾祐三年（950年）八月十五日立古碑一通，額云《風穴七祖千峰白雲禪院記》，虞希範撰，僧智謙書。此碑各金石書均失載。文中記述匡沼云：“禪師法號匡沼，俗姓劉氏，浙東處州松陽縣人也。於護國寺出家，得佛心印，為人天師。……自清泰初（934年），禪師以身觀身，上德不德，挈攜瓶錫，來住林泉，謂幽棲為匡界⁷⁴之基，謂宴坐作修行之地。參禪者便息四方之志，問法者不遠千里而來。不十年間，僧徒輻輳矣。於是，改易經堂，創修佛殿，川原革故，庭宇鼎新。……”

通讀《禪院記》，知匡沼即《景德傳燈錄》卷一三等文獻所載之延沼。二者同為浙江人，同姓劉，同時住風穴寺，同有郡守李公請開法席，又同依李公避難於郢州，同有宋太師（即宋彥筠）作檀越主。

首先指出延沼是匡沼訛誤的是任楓（字木庵），他在康熙癸丑年（1673年）所著《風穴志略》中即有詳辨，惜未引起人們重視。⁷⁵

首先值得糾正之點，就是其前文稱“首先指出延沼是匡沼訛誤的是任楓”，後文又沿用此說為據，明顯有違事實。為便於大家共同分辨，現引《風穴志略》所載其編者任楓對此所加的按語原文：

按：碑中匡沼，必延沼之訛也。以其訛也，人遂疑風穴又有匡沼禪師。及考其始末，正延沼住山時也。豈同時有兩沼師，皆姓劉，皆浙人，皆住風穴主法席乎？且當時尊官士庶，皆歸仰匡沼如此，而延沼果焉往乎？即曰此時延沼在郢州，及延沼之返也，而匡沼又焉往乎？何匡沼名號、行事於他載籍中不稍再著見乎？故知延、匡字形相類，其為鑄者亥豕，無疑矣。⁷⁶

由此可見，任楓認為匡沼是延沼訛誤，乃“鑄者亥豕”所致，是此碑之文誤而非《景德傳燈錄》等書文誤。以上溫、楊之文卻解反了任說。然而，竊以為無論是任楓此說，還是與之相反的溫、楊之說，都是考慮不周之誤說。其實，風穴匡沼與風穴延沼之名號乃其原名與其本人後改用新名之關係，不存在正誤問題。既不需要將碑記的原文匡沼斷為刻工之誤，而改正為延沼，更不需要將後來史傳文獻的延沼作為後人之擅改，而追改為匡沼。原因和理據就是匡沼“示寂於宋太祖開寶六年中秋（973年9月14日）”，⁷⁷作為居於宋朝京城附近的風穴山風穴寺的風穴匡沼大師，不可能不自動隨俗遵

文史研究

守國諱，避趙匡胤的“匡”字而改用“延”字，且在太祖之後的太宗名“匡義”，所以有宋一朝，僧俗都是嚴避“匡”字之諱的。宋代的佛家公案、語錄、僧傳等歷史文獻，無不沿用匡沼自己改用的新名“延沼”以稱之。因此，竊以為今日為文，提及宋以前的風穴寺風穴大師，用“匡沼（延沼）”；宋以後的，則用“延沼（匡沼）”，較為全面準確。

2. 對溫玉成先生之後作及其影響略評

在上述兩文之後，溫先生又發長文，提出“實際上，‘延沼’乃‘匡沼’之訛誤，以避宋太祖諱”之說，此說後為楊曾文先生所肯定和轉述。⁷⁸竊以為此說雖離事實不遠，但是仍然不中。其要害之處仍然是未能看出和指出，避諱改“匡”字為“延”字者，其實是始於匡沼本人進入宋代之舉，而不可泛稱宋代之人所為。

3. 對丁明夷先生之說商榷

值得注意的是，丁明夷先生在1998年已經提出如下之說：

其實，臨濟四祖應是風穴匡沼，為避宋太祖趙匡胤之諱，改名延沼。宋以後的僧史多寫為延沼，後人相繼成習，不覺失察。我們應據有關史料，正本清源，將延沼復名為匡沼。⁷⁹

竊以為，此說有點自相矛盾。其首句似乎是說匡沼本人“為避宋太祖趙匡胤之諱，改名延沼”，但是後句卻說：“宋以後的僧史多寫為延沼，後人相繼成習，不覺失察。”其意指“宋以後的僧史多寫為延沼”，是造成了“後人相繼成習，不覺失察”的錯誤。故最後提出總結性的主張：“我們應據有關史料，正本清源，將延沼復名為匡沼。”可見其實際上也是不清楚首先帶頭“為避宋太祖趙匡胤之諱，改名延沼”的，就是匡沼本人。而且其至死，也沒有亦不可能提出“將延沼復名為匡沼”的想法意

見。故今人只要弄清匡沼本人更名為延沼，而其同代之人及後人皆尊重其本人有前後名之事實，在其用前名之時而用其前名，在其改用後名之時而用其後名，就可以了。實在不必越俎代庖，擅自“將延沼恢復原名為匡沼”。這與前朝之人已故，後代之人因為避本朝之諱，而將前代遺留的歷史文獻資料的人名用字加以更改的情況不同。因為只有在這種情況下，我們才可以主張“應據有關史料，正本清源”，為被後人諱改名字之前人復名。

4. 略評李鼎的碩士學位論文之失

延至近年，李鼎的碩士學位論文在沒有對有關問題的研究史作必要的研究論述的情況下，簡單地提出“延沼禪師原名匡沼，後來為避太祖趙匡胤的‘匡’字，改‘匡’為‘延’字”之說。其原文對此加註釋說：“楊曾文，宋元禪宗史[M]北京：中國社會出版社，2006：220。”⁸⁰竊以為此說只提及參考楊曾文之書而不及其餘，實際觀點卻同於丁明夷之首句，其誤也同於丁說。單獨看似乎無誤，問題是其既未能詳述前人對有關問題之研究史及其中之得失，更未具體糾正溫玉成與楊曾文等人之說的誤點，反而使人誤以為其說與沿用溫說的楊說完全吻合，毫無錯誤。由此可見，此乃因其有違碩士學位論文應有的規範格式，而導致了觀點的偏頗錯漏。正如筆者曾在《歷史研究》對有人在記述研究史（包括其本人的研究史）時違規失德指出：

能否全面正確掌握和記述有關文獻的出處及其衍變源流，乃能否辨別文獻真偽的關鍵；能否全面正確掌握和記述有關研究史，乃能否提出真知灼見的新成果前提；如果不能做到以上兩點而硬要推出所謂“新資料”的“新研究”，大多只能淪為違規及演義性之作。⁸¹

期望今後有關研究論文，都能遵循學術的基本規範，把研究史論述清楚。

5. 略評張國一論文之得失

前引中國台灣地區學者張國一《風穴延沼禪師之研究》之文，對古今有關歷史文獻和研究論著作了較為全面系統的研究，是近年所見最為講究學術規範而又有較多新見解之佳作。如其在“摘要”中正確批評以往中日學者“對於較完整的風穴禪史資料”重視不足，以及對“‘一手文獻’《風穴寺七祖千峰白雲禪院記》……亦未留意運用”⁸²，只運用極為片面的二三手文獻之弊。然後對其文作了如下提要介紹所言：

本文比較完備搜求了歷代風穴文獻，包括1種“一手文獻”、20種“二手文獻”；20種“二手文獻”，再區分為：“五代文獻”“北宋文獻”“南宋文獻”“元明清文獻”，以此為基礎，對風穴歷史生平、禪學思想進行探究。這樣做，希望對記載風穴的文獻資料，有一個比較完整的掌握；也希望所展現出來的風穴思想、生平面貌，得以比較更正確、完備一些。⁸³

顯而易見，張文不但對一些前輩學者之論著已經有巨大的超越，而且還遠勝於較後的論文，例如南京大學哲學系碩士生葉蓉最近發表的《臨濟四祖風穴延沼禪師行略評述》，⁸⁴ 仍然只用片面的二三手資料做研究，與張文的差距真是難以道里計算。但是，我們仍然有必要指出張文一些較為明顯的誤漏如下：

(1) 張文所運用和研究的“‘一手文獻’《風穴寺七祖千峰白雲禪院記》”，並非對原碑本身的全文運用與研究，而是對溫玉成論文所載的並不完整準確的碑文鈔錄之轉引研究，故此所謂“一手文獻”實際上已經被溫玉成之鈔錄變成了“二手文獻”了。

(2) 由於並非對“一手文獻”的原碑及原文做研究，故其誤稱溫玉成在1981年發表了《讀風穴寺七祖千峰白雲禪院記碑後》，⁸⁵ 實際上此文原題為《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，張文除了誤刪原題對碑名所加書名號

之外，還誤增了一個“寺”字。更為嚴重的是，把該文發表於《中原文物》1984年第1期，第35至38頁及41頁，誤寫為“《河南省博物館》第1期（1981年），頁35—38”，⁸⁶ 這種錯誤很可能是因為其沒有研究原刊原發的該文所致，並且很可能由此誤推出該碑為1981年“新出土”的文物，這點筆者上文已經糾正。

(3) 其對於清代有關文獻的最大遺漏，是沒有觸及任楓的《風穴志略》及屈啟賢的《風穴續志》；對當代有關論著的最大遺漏，是沒有提及丁明夷的《佛教新出碑志集萃》之15《風穴七祖千峰白雲禪院記（五代）》。

四、風穴山風穴寺的名稱來源含義與建年問題新探

雖然前人對有關問題已經作過一些研究，但是還未達到題無剩義的境界，例如麻天祥先生引用荊三林的《風穴寺文史薈萃序》指出：

人云“風穴”，其來有自。《淮南子》云：“羽翼弱水，暮宿風穴”。宋文獻記曰：“汝州縣東北二十里，上有風穴，風將作，穴中先有聲。”寺稱“風穴”，當在宋元間耳。⁸⁷

此說基本正確，遠勝於溫玉成、丁明夷等的“至唐始稱風穴寺”之說，⁸⁸ 對我們啟發極大。可以補充之點，就是當在宋元間寺稱“風穴”的情況，只是一種合理的推測，而且這只是當時流傳於佛教界人士的一種俗稱。因此，我們需要再作一些新探討。

（一）有關風穴山風穴寺的名稱來源含義的記述考辨

1. 《風穴志略》所記風穴山的“風穴”名稱來源含義

現存最早的風穴山方志，為清初任楓的《風穴志略》，其所記述的原文如下：

文史研究

環汝皆山也。郡北一帶諸峰，率冠冕翼戴風穴。傳曰：山水秀拔，甲於西京。此其最已。山有穴，每天將風，穴輒先鳴，既而風作，岩木震撼，以是得名。⁸⁹

其後又記述風穴寺的“風穴”名稱來源含義說：

風穴寺本號千峰白雲禪院。郡先達白檀云：斯山出雲，雲氣曉暮咸白，故名曰風穴，以山行也。⁹⁰

以上兩處記述，分別說明了山與寺得名“風穴”的原因含義，但似乎前後不一，自相矛盾。前說只是籠統提及“傳曰：……山有穴，每天將風，穴輒先鳴，既而風作，岩木震撼，以是得名”；而後說則提及“郡先達白檀云：斯山出雲，雲氣曉暮咸白，故名曰風穴，以山行也”。此處並沒有提及出風的洞穴，而是以“斯山出雲……故名曰風穴（山）”，而寺是以此山名風穴而名“風穴寺”。竊以為後說按理應是該山“斯山出雲，雲氣曉暮咸白”，故名曰白雲山，因此該寺又名為“白雲禪院”。由此可見，任楓所記此條文字，前言不對後語，顯然有誤。

至於任書所載最有價值的前代碑刻資料，就是五代後漢的“前守臨汝縣令兼殿中侍御史”虞希範於乾祐三年八月十五日所撰寫的《風穴七祖千峰白雲禪院碑記》。如前文所證，此碑原名為《風穴七祖千峰白雲禪院記》，任書所記增加了一個“碑”字，有失嚴謹。另外，作者題名“登仕郎試大理司直前守臨汝縣令兼殿中侍御史虞希範撰”，任書錄於碑文之末，而《風穴寺〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉》載《汝州金石錄》則記於碑文之首，而其碑文末尾則錄有任書失錄之文（圖8）：“持《妙法蓮華經》僧智謙書寫，洛京李仁密鐫字。”⁹¹據丁明夷的記述則將撰者、書者與鐫者連書。現據原碑，其撰者書於碑文前面，而書者與鐫者的題名皆刻於碑文之末。任書之失在於遺漏了書者與鐫者。

當然，如上文所述，僅據此碑額名“風穴七祖千峰白雲禪院”，及其碑文《風穴七祖千

峰白雲禪院記》之題，即可知其時該寺正式的全名為“風穴七祖千峰白雲禪院”。其內文記述該寺的建立沿革史如下：

風穴禪院，汝郛之北，嵩少之南，路廣由旬，地安窄堵。後魏山前為香積寺。屬當兵火，像毀寺焚。有鄉人衛大醜，收以材石，構成佛堂於此山之西北，鎮壓風穴，即今院基是也。至隋，又為千峰寺。大業中，釋教中否，緇侶流離。直至唐初，只為阿練若耳。⁹²

由此可見，其開頭的“風穴禪院”之名，其實就是“風穴七祖千峰白雲禪院”的略稱，與“白雲禪院”的略稱為異名同實。至於後文所說“後魏山前為香積寺”，其實就是虞希範當時所知該山最早的寺院之名。此廟建成不久即“屬當兵火，像毀寺焚。有鄉人衛大醜，收以材石，構成佛堂於此山之西北，鎮壓風穴，即今院基是也”，這是指北魏建於山前的香積寺遭兵火毀焚之後，被鄉人衛大醜利用該廟的材石到山的西北建佛堂，目的是“鎮壓風穴”，其地就是位於乾祐三年時的寺院基址。從“鎮壓風穴”之句，可知“風穴”對時人的影響及心中的印象非福實禍，很可能將香積寺遭兵火毀焚也歸咎於此“風穴”，故要建佛堂以鎮壓之。至隋代，該寺院名為“千峰寺”。隨着隋末世亂，該寺至唐初已經淪為小小的“阿練若”。例如，唐僧沙門一行（683—727）所撰《大毗盧遮那成佛經疏》卷第三云：“阿練若，名為意樂處，謂空寂行者所樂之處。或獨一無侶，或二三人，於寺外造限量小房，或施主為造，或但居樹下空地，皆是也。”⁹³其後文又載該寺與天台七祖之關係史如下：

開元年，有貞禪師襄衡陽三昧，行化於此，溘然寂滅，示以闡維。有崔相國、李使君名暉，與門人等收舍利數千粒，建塔九層。元（玄）宗諡為七祖，塔至今存焉。⁹⁴

由此可見，此寺碑之“風穴七祖千峰白雲禪

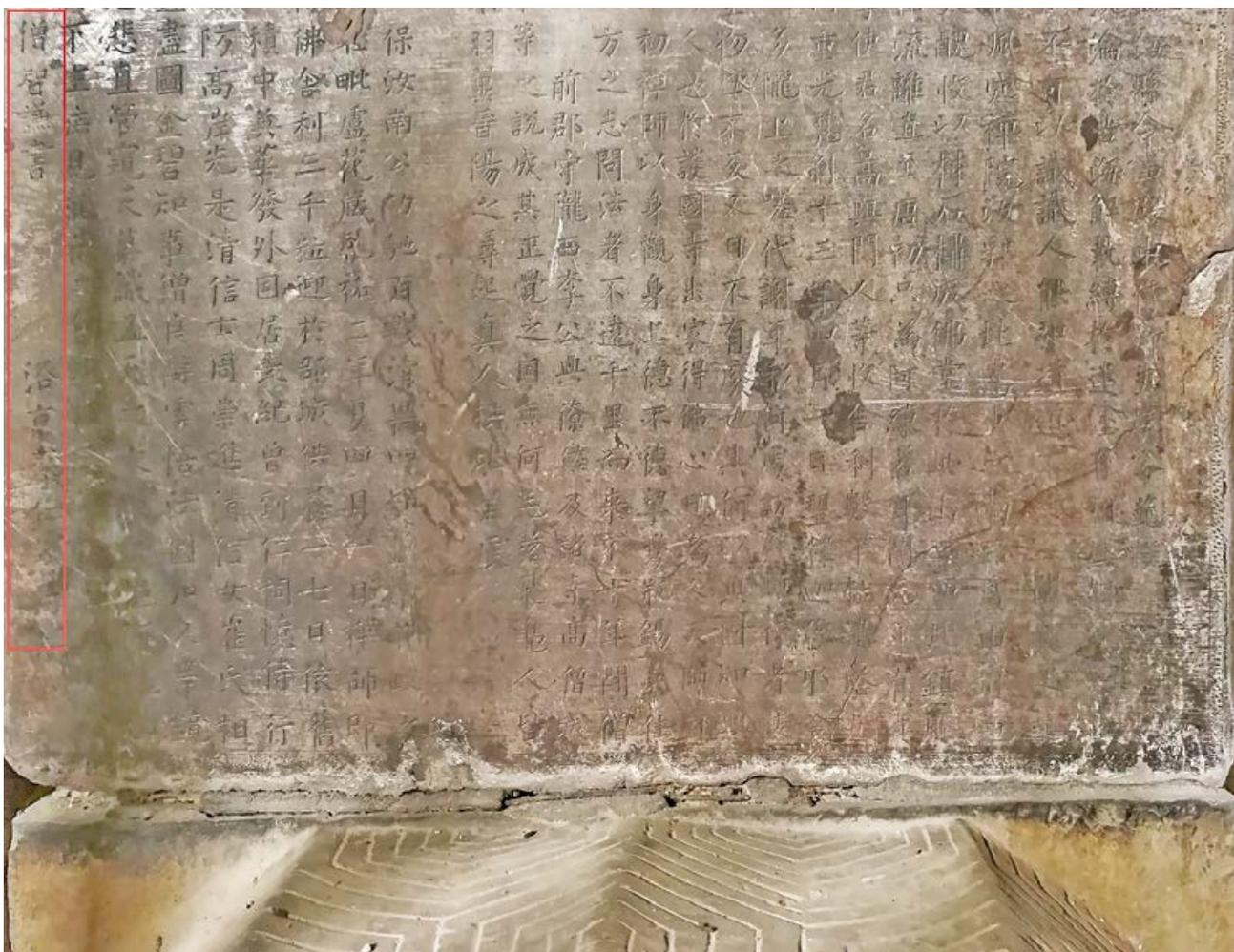


圖 8. 《風穴七祖千峰白雲禪院記》碑文的下部之左邊末行加紅框處為書碑僧及刻碑工署名（圖片來源：譚世寶據攝製圖片局部放大並加紅框）

院”，乃將俗名“風穴”、唐塔之“七祖”與隋寺之“千峰”又名都加入在正名“白雲”之前了。

2. 《風穴續志》對前書續補的新研究

繼任楓《風穴志略》之後者，為屈啟賢於雍正戊申歲（1728年2月10日至1729年1月28日）所編《風穴續志》。⁹⁵其補記了一些任楓失載的碑刻文字，對於探討有關問題，頗有研究參考價值。例如，其載有明中葉侍御李興於正德己巳（1509年1月21日至1510年

2月8日）所撰立的《毗盧殿記》碑，⁹⁶此碑文仍然引友人盛克修之子來函說：“州之白雲寺……”《風穴續志》還載有“浙藩、原州牧”陳仁於“明正德庚申年”⁹⁷所撰立的《白雲寺興造山門記》碑，其文也說：“聞汝有白雲寺者，亦曰風穴寺。”其後文進一步將“白雲寺”之名追溯到北魏說：“若汝之風穴，元魏常（嘗）建白雲寺於其麓，在唐則七祖貞禪師卓錫於此。”⁹⁸其後御史李茂元於嘉靖甲午（1534年1月14日至1535年2月1日）所撰立的《汝州千峰白雲寺重修毗盧殿記》碑，其文說：“白雲寺去州二十里，俗呼風穴，創於後魏，歷隋

文史研究

唐而宋而元，以迄於今。”⁹⁹ 上述諸碑文，足證由明正德至嘉靖時，官方主流都沿前代之規，以“白雲寺”為正名，“風穴寺”為民間俗稱。

其後至萬曆年間，寺稱才發生新變化，例如萬曆十二年（1584年2月12日至1585年1月30日），由翰林、御史出任汝州巡道的鄭國化在該廟所撰立的《重修鐘樓碑》，其文說：

東里子巡汝之二年，曠靖氛清，條風徐興。寒夜坐聽，有聲鏗鉤，隱隱從東北山來，類大呂流鈴之音。顧左右而問焉。對曰：此風穴寺鐘鳴也。蓋寺鐘之設久矣。繇（由）隋唐宋以“千峰白雲”名寺，傳者謂：於此山義無當，爰更風穴為號。¹⁰⁰

由此可見，由隋唐宋，該寺一直“以‘千峰白雲’名寺”。至明萬曆時鄭國化錄：“傳者謂：於此山義無當，爰更風穴為號。”這裡的“傳者謂”，應該就是上文所引任楓《風穴志略》提及的“傳曰”。由此可證，相傳是宋以後之人以“千峰白雲”之名“於此山義無當”為由，才“更風穴為號”，將“千峰白雲”之名改為“風穴”。鄭國化記此而大加發展，故在此碑文之末說：

東里子引裾登樓，喟然撫掌，歎曰：甚哉！廢興之時，可以悟官常矣！且疇亦知斯之為義乎？寺以風名，君子德也。風以穴名，風所自也。因寺為鐘，播風聲也。蓋鐘於樓，藏有聲於無聲也。昔者，有虞氏風動四方，墨胎展禽氏風聞百世，而孔思子推風之自，近及乎孔昭屋漏，遠及乎勸威形辟，其究乃訖乎無聲。夫風，非聲也不顯其德。……余巡茲土，每深致意焉。載觀山下有風壞極復治之說，而味所謂振民育德云者，又類不可不知也。夫風自穴出，與鐘俱鳴，其德可以振民。鐘以樓藏，與穴俱寂，其義可以育德。……興必慮廢，毋以喜事釀速壞。廢必急修，

毋以畏事滋大壞。庶幾永永風聲，隆施靡極，與此名山並傳盛美，以無忝今日登臨雅誼。於是，郡守而下羅拜謝曰：謹受教。願書其言為記，爰勒石而去。¹⁰¹

竊以為，風穴寺之名由唐朝以前的凶名變為吉名，應該有一個不為後人覺察的佛教與佛學的原因，對此後文再補論。由以上的引文可見，其在佛教僧俗流傳已久的別名“風穴”，正式為儒家的高級官員用儒學的理論來解釋並採用，就目前所見史料，應以撰立此碑的鄭國化為始。

3. 對《風穴續志》所載清代碑刻及方志的有關記載研究述評

雖然前述明萬曆年間的鄭國化碑記企圖將“風穴寺”變成為正名，但是清初的官員仍然沿襲以“白雲寺”為正名的傳統。例如，順治癸巳（1653年1月29日至1654年2月16日）汝州“州牧（知府的代稱）”林中實所撰立的《重修風穴千峰白雲禪寺記》，¹⁰²與其同時的巡道范承祖也撰立了《重修風穴白雲寺記》，¹⁰³這兩個碑題都顯示了“白雲寺”為主語詞，是該寺的正名。尤其是范文說：“有寺名白雲，其來舊矣。”¹⁰⁴而作為下級的地方長官林中實的碑文也呼應說：“相傳創自元魏，其間興廢之由，唐宋元明碑鐫尚有存，余不贅。”¹⁰⁵實際是暗用了李茂元嘉靖《汝州千峰白雲寺重修毗盧殿記》碑之說：“白雲寺去州二十里，俗呼風穴，創於後魏。”¹⁰⁶

至康熙時的碑刻文獻資料也是如此，例如癸丑冬初（1673年11月9日至1673年12月7日）任楓撰的《創建藏經閣記》說：“白雲禪院既購置大藏。”¹⁰⁷汝州“州守（知府的代稱）”羅大美於康熙庚午冬（1690年11月1日至1691年1月28日）撰立的《風穴山白雲禪寺重修毗盧大殿記》碑，也明確將“風穴”作為山名，“白雲”作為寺名。其碑文說：“州治風伯廟，在風穴山南麓，因修祀事，北探風穴，禮白雲寺。”¹⁰⁸清康熙三十九年（1770年）

進士郡人張兩銘撰立的《重建風穴白雲禪寺方丈記》這個碑題，¹⁰⁹也可為證。但是，雍正《河南通志》卻說：“風穴寺……一名白雲寺。”¹¹⁰這就將原本的正俗寺名顛倒了，應該是後來延續至今以俗為正之說的濫觴。

（二）風穴寺之名由凶名變為吉名的佛教與佛學原因補述

如上文所述，竊以為風穴寺之名由唐朝以前的凶名變為吉名，應該有一個不為後人覺察的佛教與佛學原因。以往的學者都沒有注意論及“風穴”在佛教論著中，也有將印度佛典的名山中國化的來源與流變。據法華宗的實際開創者唐代高僧法藏（643—712）所撰《華嚴經探玄記》卷十五說：

初中八方唯據此界，非約他方。就此界中，唯約此閩浮提，非是餘洲。初、仙人起山，應是東海蓬萊山等。二、樓閣山，應是下文南海岸樓閣城側，自在海師所住處等。又勘梵本應名勝峰山。三、金剛炎山，應是西海邊等。四、香聚山，應是在北香山王。是以彼山中多有菩薩住故。五、清涼山則是代州五臺山是也。於中現有古清涼寺，以冬夏積雪，故以為名。此山及文殊靈應等有傳記三卷，具如彼說。六、枝堅固山，勘梵本正云制多山，此云歸宗，即塔之類也，應在此國南正海邊。七、樹提光明山，應是下文觀音住處，光明山相連。梵名樹提，此云照耀。八、香風山，應在香山西畔，有風穴故也。此八皆在山者，表山居寂靜長道之處，賢聖所住故也。¹¹¹

此為目前所見佛教經論中最早而且是唯一將香風山之得名解作“有風穴故也”的文字記載。由於法藏的影響巨大，於是“風穴”之風就成了令人感受到佛教的吉祥如意之正氣香風。此後，被尊為華嚴宗四祖的唐僧澄觀（738—839）也在其所撰的《大方廣佛華嚴經疏》卷四十七發表同類之見，說：“九、香風山，疑是香山西

畔。”¹¹²但是，其並沒有把香風山之得名解作“有風穴故也”。正如清涼山、香積山等名原本皆為《華嚴經》等經論註疏提及的佛教名山，後來變為中國佛教名山、名寺之名一樣，所謂“後魏山前為香積寺”的傳說，就是此山最早的取義於《華嚴經》的漢化佛教山名、寺名之證。雖然此山“風穴”之名本來是來自中國本土經典文獻（如《淮南子》），且山中實際存在的大風穴、小風穴、古風穴寺等奇異的自然景觀與佛教遺址的傳說相應，但是在五代以前，都是“碑記莫考”，不見經傳之名。甚至可以說，這些都是明清時期才逐漸載入碑刻，直至康熙時才被任楓系統蒐集記入《風穴志略》。¹¹³

（三）當代流行的風穴寺之名來源傳說故事略評

最後值得大家注意的，就是當代流行於僧俗與學術界的民間故事傳說。現選錄三例略作評論如下：

1. 常法定 1997 年發文記述：

隋末戰火頻繁，寺焚像毀，成為廢墟。唐代佛教甚盛，又重建寺院，把寺址選在龍山南側。傳說當建寺的磚木石料一應備齊，只待破土動工之時，當夜一陣大風，裹磚、石、木騰空而起，至現在寺院上空則風停料落，乃佛祖之意，差風神點穴移址，故稱“風穴”。又傳：興建寺院時正值三伏炎夏，工匠酷熱難耐，青磚方瓦燙手，泥灰凝固乾裂，就在建寺即要停工易時之際，佛祖二次顯靈——赤日炎炎上空，突現大片白雲，遮天蔽日，涼風習習，使寺院順利完工，故又名“白雲寺”。後佛徒們還是信服“佛祖差風神點穴移址的說法，就一直叫“風穴寺”了。¹¹⁴

2. 安喜蘭、劉鳳 2000 年發文記述：

……至唐開元年間（西元 713 至 741 年），社會相對安定……因缺乏場

文史研究

所，要求重建寺院。相傳，初選院址在龍山南側山坳，孰知物料備齊即將破土動工之際，夜間刮起一陣大風，將所有物料吹過龍山向西而來，到現在的寺院上空，風停料聚，寺院便建於此。因以風點穴故稱“風穴寺”。¹¹⁵

3. 王山林 2010 年發文記載：

當地至今還流行着關於“風穴寺”來歷的傳說：兵火後香積寺像毀寺焚，重建時人們仍選山前舊址，將要破土動工，一場大風將所備物料吹至現風穴寺寺址上空，風停料聚，因以風點穴，故寺名“風穴”。¹¹⁶

類似之說層出不窮，不勝枚舉。總而言之，這是在漢代以後層累堆積的上古史傳說的現代版。諸如此類，都是在當代才開始有文字記錄。其所謂一千多年前的唐代建寺得名為“風穴寺”的“佛教”神話故事傳說，真可謂來無蹤而去有影，將來還會繼續存在和發展。雖然可能產生一點經濟效益，但對於還原“風穴寺”得名之真正來源，可謂只有干擾人們對歷史真相的認識，而沒有絲毫的正面的歷史學術研究價值。

原稿撰於 2018 年 10 月，2021 年 8 月 18 日改定。
2022 年 4 月 15 日再校定稿。



註釋：

1. 該文已經收入 2018 年《“汝州風穴寺與中國傳統文化”之學術文化交流會》論文集（稿本，待刊）。
2. 殿名“中佛”，唯見於此。目前有學者認為現存此佛殿為金代所建（見常法定：《千年古剎風穴寺》，《河南城建高專學報》第 6 卷第 2 期，1997 年 6 月，第 46 頁；又見李鼎：《風穴寺歷史研究》，碩士學位論文，河南大學宗教學，2014 年，第 10 頁）。其實，此佛殿最近的一次重建是在元末，據《風穴志略》說：“明初寺宇漸就頹敝，惟佛殿巍然，乃元末所構也。”可以推斷，元末之重建保留了金代建築的樣貌，所以今人僅據樣貌而誤判其為金代建築。而“中佛殿”乃本名，沒因歷代重建而改。其義即指該殿供奉的原為本門南禪臨濟宗所信奉的中國之佛。詳見 [清]任楓纂，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴志略》卷上《營建》，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 5 頁。
3. 溫玉成、楊順興：《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，《中原文物》1984 年第 1 期，第 35-38、41 頁。此文後作極微之改，收入溫玉成的著作《中國佛教與考古》（北京：宗教文化出版社，2009 年，第 373-379 頁）。
4. 直至三十多年之後的 1997 年，黃夏年仍然說：“溫玉成先生是我國自己培養起來的中青年學者。”見溫玉成：《中國佛教史上十二問題補正》“編者（黃夏年）按”，《佛學研究》1997 年總第 6 期，第 109 頁。此文後來刪除“編者（黃夏年）按”及一些註釋，收入溫玉成的著作《中國佛教與考古》（北京：宗教文化出版社，2009 年，第 2-22 頁）。
5. 張氏對碑題增加了一個“寺”字而誤稱為《風穴寺七祖千峰白雲禪院記》，且溫氏當時未任此職，參見張國一：《風穴延沼禪師之研究》，《台大佛學研究》2014 年第 25 期，第 1-66 頁。引文見此文第 7 頁註 8。
6. 溫玉成、楊順興：《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，《中原文物》1984 年第 1 期，第 38、41 頁。
7. 溫玉成：《讀碑雜錄——碑刻資料對佛教史的幾點重要補正》，《法音》1984 年第 3 期，第 38-42 頁，所選文字見 39-40 頁。上引溫玉成《中國佛教史上十二問題補正》實為此文的增補，然而其中有關引用本碑記研究部分，內容基本也與此文相同，然其新加註而失實之點，乃將其於 1984 年首發之文的第二作者楊順興之名刪除不提，而且將《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》改為《讀“風穴七祖千峰白雲禪院記”之後》。詳見溫玉成：《中國佛教史上十二問題補正》，《佛學研究》1997 年總第 6 期，第 118 頁註 4。
8. 溫玉成：《碑刻資料對佛教史的重要補正》，《中原文物》

- 1985年特刊《魏晉南北朝佛教史及佛教藝術討論會論文選集》，第206-215頁。
9. 溫玉成：《碑刻資料對佛教史的重要補正》，《中原文物》1985年特刊《魏晉南北朝佛教史及佛教藝術討論會論文選集》，第211-213頁。
 10. 溫玉成、楊順興：《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，《中原文物》1984年第1期，第35頁。
 11. 溫玉成：《讀碑雜錄——碑刻資料對佛教史的幾點重要補正》，《法音》1984年第3期，第39頁。
 12. 溫玉成、楊順興：《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，《中原文物》1984年第1期，第37頁。
 13. 溫玉成：《碑刻資料對佛教史的重要補正》，《中原文物》1985年特刊《魏晉南北朝佛教史及佛教藝術討論會論文選集》，第207頁。
 14. 溫玉成：《中國佛教史上十二問題補正》，《佛學研究》1997年總第6期，第113頁。
 15. 楊曾文：《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006年，第220頁；丁明夷：《佛教新出碑志集萃》之15《風穴七祖千峰白雲禪院記（五代）》，北京：東方出版社，2016年（繁體版由高雄佛光文化事業有限公司於1998年出版），第246-261頁，引文見第247頁。
 16. [清]任楓纂，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴志略》卷下，鄭州：中州古籍出版社，2017年，第4頁。
 17. 溫玉成、楊順興：《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，《中原文物》1984年第1期，第35頁。
 18. 丁明夷：《佛教新出碑志集萃》之15《風穴七祖千峰白雲禪院記（五代）》，北京：東方出版社，2016年，第247頁。
 19. 丁明夷：《佛教新出碑志集萃》之15《風穴七祖千峰白雲禪院記（五代）》，北京：東方出版社，2016年，第249-252頁。
 20. 該文已經收入2018年《“汝州風穴寺與中國傳統文化”之學術文化交流會》論文集（稿本，待刊）。
 21. 李鼎：《風穴寺歷史研究》，碩士學位論文，河南大學宗教學，2014年。
 22. 李鼎：《風穴寺歷史研究》，碩士學位論文，河南大學宗教學，2014年，第24頁。
 23. 張國一：《風穴延沼禪師之研究》，《台大佛學研究》2014年第25期，第1-66頁。
 24. 張國一：《風穴延沼禪師之研究》，《台大佛學研究》2014年第25期，第1頁。
 25. [清]任楓纂，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴志略》卷下，鄭州：中州古籍出版社，2017年，第1-4頁。
 26. “裙”為“祐”之誤。
 27. “跌”為“跣”之誤。
 28. 其實這就是俗語所說的“螭首龜趺”碑，或稱此“龜”也是一種龍。
 29. 溫玉成、楊順興：《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，《中原文物》1984年第1期，第35頁。
 30. 溫玉成、楊順興：《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，《中原文物》1984年第1期，第35頁。
 31. 溫玉成、楊順興：《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，《中原文物》1984年第1期，第35頁。
 32. 丁明夷：《佛教新出碑志集萃》之15《風穴七祖千峰白雲禪院記（五代）》，北京：東方出版社，2016年，第247-261頁。
 33. 此碑額文字刻於本碑正中的圭首內，前人自清代任楓、當代溫玉成以下之錄文皆漏錄。據此可知該寺當時的正式全名為“風穴七祖千峰白雲禪院”。
 34. 《風穴志略》為此碑題增加了一個字錄作“風穴七祖千峰白雲禪院碑記”，有失嚴謹。溫玉成、楊順興既知此碑名為《風穴七祖千峰白雲禪院記》，而且其論文為《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，則其內文就不應將此碑名簡稱為“《碑記》”，這樣的簡稱會使人誤會該碑的題名為“風穴七祖千峰白雲禪院碑記”，有失嚴謹。張國一則將本碑題誤加“寺”字作“風穴寺七祖千峰白雲禪院記”，見張國一：《風穴延沼禪師之研究》，《台大佛學研究》2014年第25期，第1、3、4、5等頁。
 35. 此撰者題署名銜被《風穴志略》省略為“五代漢虞希範”，錄在碑題之後的另一行，而且將其名銜的全稱文字移到碑文之末。溫玉成、楊順興則把撰者與書者的題名都列於碑題之後。另外，由於內地學者之錄鈔文字多將虞希範的“範”字簡化為“范”，故也有台灣地區的學者沿襲，在用繁體字時寫為“虞希范”，見張國一：《風穴延沼禪師之研究》，《台大佛學研究》2014年第25期，第1頁。
 36. 溫玉成、丁明夷相繼誤錄“曜其明”為“耀其明”。
 37. 溫玉成、丁明夷相繼錄“諭於”為“喻於”。
 38. 《風穴志略》及丁明夷皆逕將“弘”錄作“弘”。
 39. 丁明夷誤錄“者哉”為“者也”。
 40. 溫玉成、楊順興與丁明夷、張國一皆誤錄“汝鄂”為“汝乳”。
 41. 溫玉成、楊順興誤錄“衛大醜”為“魏大醜”，至1985年溫玉成之錄文始更正。
 42. “大鄴”應為隋煬帝楊廣的年號“大業（605年1月25日至617年12月3日）”之誤。
 43. 《風穴志略》避清帝康熙之諱改“玄宗”為“元宗”。
 44. 《風穴志略》將“見今存焉”鈔作“至今存焉”。丁明夷沿用溫玉成的標點作“玄宗諱為‘七祖塔’，見今存焉”，竊

文史研究

- 以為“七祖”乃賜人之謚號，非賜塔之謚也。
45. 《風穴志略》誤錄“凌遲”為“凌逸”。
 46. 《風穴志略》誤錄“版蕩”為“板蕩”。
 47. 溫玉成、丁明夷相繼將“隴上”逕改錄作“壘上”。
 48. “天道周星，物極不反”出於庾信的名作《哀江南賦》，參考胡政：《〈哀江南賦〉作年考辨》，《文學遺產》2004年第5期，第121-124頁。《風穴志略》誤改“不反”為“必反”，失當。
 49. 溫玉成、丁明夷相繼誤錄“固知”為“固之”。
 50. 《風穴志略》對此“匡沼”加按語說：“碑中匡沼，必延沼之訛也……故知延、匡字形相類，其為鑄者亥豕，無疑矣。”這是明確說“延沼”是正，“匡沼”是訛。溫玉成、楊順興卻誤以為首先指出延沼是匡沼訛誤的是任楓，丁明夷也主張應據有關史料，正本清源，將延沼復名為匡沼。以上各說，皆有偏頗，不能苟同。
 51. 溫玉成、楊順興與丁明夷皆誤錄“滄溟”為“滄冥”。
 52. 《風穴志略》誤錄“眾星”為“眾心”。
 53. 溫玉成誤錄“來住林泉”作“來往林泉”，丁明夷誤錄“挈攜瓶錫，來住林泉”作“挈瓶攜錫，來往林泉”。《風穴志略》誤錄為“瓶”為“餅”。
 54. 《風穴志略》誤錄“問”為“向”。
 55. 《風穴志略》誤加一字錄作“禪師即破我山愚”。
 56. 溫玉成、丁明夷相繼將這幾句錯錄、誤點、錯分段為“圖南羽翼”，作為上段的結尾，而另起一段作：“晉陽之尋起真人，拱比星辰，漢祚之重興。哲后（皇太后李氏）、皇帝（隱帝劉承祐）……”如此則“拱比星辰”不如《風穴志略》錄作“拱北星辰”，與上文的“圖南羽翼”成對偶句。同樣，標點為“漢祚之重興。哲后……”更加無法與上文的“晉陽之尋起真人”成對偶句，故應改標點為“漢祚之重興哲后”。碑文本身已經將“皇帝”以下另作一段，故本錄文沿之。
 57. 《風穴志略》避清帝康熙之諱改“玄風”為“王風”。
 58. 此處“棟梁況在”四字今碑已經大半殘缺不清，據《風穴志略》補。
 59. 溫玉成、丁明夷相繼錄作“口在毗盧花（華）藏”，也不錯。《風穴志略》逕作“況在毗盧華藏”，乃將原碑的俗字“花”改為正字“華”，本錄文依《風穴志略》。
 60. 溫玉成、丁明夷相繼漏錄此“夏”字。
 61. 溫玉成、丁明夷相繼漏錄此“佛”字。
 62. 溫玉成、丁明夷相繼誤錄“嘗”作“當”。
 63. 《風穴志略》及丁明夷皆逕將“成象”錄作“成像”。
 64. 《風穴志略》錄“資金”作“賞金”。
 65. 《風穴志略》及丁明夷皆錄“審悟”作“審悟”。
 66. 《風穴志略》及丁明夷皆逕將“弘”錄作“弘”。
 67. 溫玉成、丁明夷相繼誤錄“鏡”作“競”。
 68. 有網站資料（<https://baike.so.com/doc/1178746-1246804.html>，2018年9月28日）載：“瞻卜，梵語 campaka，巴利語同。又作瞻波樹、瞻博迦樹、占婆樹、瞻婆樹、占博迦樹。意譯為金色花樹、黃花樹。即：黃果蘭樹，木蘭科含笑屬植物，英文名稱：Michelia Campaka，拉丁學名：Michelia alba DC。”“卜”為“葡”的簡化字，《風穴志略》錄“瞻葡”作“蒼葡”；溫玉成、丁明夷相繼誤錄作“瞻祐”，並加誤註說：“瞻祐：似為瞻部（閻浮）樹之略稱，此樹四五月開花，結深紫色果。”
 69. 《風穴志略》及溫玉成、丁明夷皆逕將“龍花”錄作“龍華”。
 70. 溫玉成、丁明夷相繼漏錄“八月十五日記”。
 71. 溫玉成、丁明夷相繼誤錄“華”作“花”。
 72. 原文作序之時為“康熙癸丑臘月上朔”，已經是1674年1月7日至1674年2月5日。
 73. 參見溫玉成、楊順興：《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，《中原文物》1984年第1期，第37頁。
 74. “界”原碑文為“眾”。
 75. 溫玉成：《讀碑雜錄——碑刻資料對佛教史的幾點重要補正》，《法音》1984年第3期，第39頁。
 76. [清]任楓纂，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴志略》卷下《風穴七祖千峰白雲禪院碑記》之編者“按”，鄭州：中州古籍出版社，2017年，第4頁。
 77. 詳見《沼祖塔》及《風穴延沼禪師》之文，載[清]任楓纂，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴志略》卷上，鄭州：中州古籍出版社，2017年，第10、16-18頁。匡沼示寂之“中秋”，應為“中秋節”的簡稱。
 78. 溫說見其所著《碑刻資料對佛教史的重要補正》，原載《中原文物》1985年特刊。筆者暫時未能尋獲此刊，現轉引自楊曾文：《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006年，第220頁。
 79. 原載丁明夷：《佛教新出碑志集萃》之15《風穴七祖千峰白雲禪院記（五代）》，北京：東方出版社，2016年，第247頁。
 80. 李鼎：《風穴寺歷史研究》，碩士學位論文，河南大學宗教學，2014年，第24頁。
 81. 譚世寶：《孫中山早年與澳門的一些歷史問題考辨——兼與林廣志先生商榷》，《歷史研究》2013年第2期，第133-154頁，引文見第154頁。
 82. 張國一：《風穴延沼禪師之研究》，《台大佛學研究》2014年第25期，第1頁。
 83. 張國一：《風穴延沼禪師之研究》，《台大佛學研究》2014年

- 第 25 期，第 1 頁。
84. 葉蓉：《臨濟四祖風穴延沼禪師略評述》，《綿陽師範學院學報》第 37 卷，2018 年第 10 期，第 47-52 頁。
85. 張國一：《風穴延沼禪師之研究》，《台大佛學研究》2014 年第 25 期，第 7 頁。
86. 張國一：《風穴延沼禪師之研究》，《台大佛學研究》2014 年第 25 期，第 7 頁。
87. 麻天祥：《臨濟四世風穴延沼與風穴寺——序〈風穴志略〉〈風穴續志〉》，《佛學研究》2013 年，第 97 頁。
88. 參見溫玉成、楊順興：《讀〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉碑後》，《中原文物》1984 年第 1 期，第 35-38、41 頁；溫玉成：《讀碑雜錄——碑刻資料對佛教史的幾點重要補正》，《法音》1984 年第 3 期，第 38-42 頁；丁明夷：《佛教新出碑志集萃》之 15《風穴七祖千峰白雲禪院記（五代）》，北京：東方出版社，2016 年，第 246-261 頁。
89. [清]任楓纂，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴志略》卷上《山水》，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 1 頁。
90. [清]任楓纂，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴志略》卷上《營建》，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 5 頁。
91. 《風穴寺〈風穴七祖千峰白雲禪院記〉》，原發於 2016 年 6 月至 11 月，2018 年 7 月 19 日轉載，參見：http://blog.sina.com.cn/s/blog_a12d7ea30102w7s6.html。
92. [清]任楓纂，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴志略》卷下《題詠》，鄭州：中州古籍出版社，第 1-2 頁。
93. 《大正藏》第 39 冊 No. 1796《大毗盧遮那成佛經疏》卷三。
94. 《大正藏》第 39 冊 No. 1796《大毗盧遮那成佛經疏》卷三。
95. [清]屈啟賢編，盧海山點校：《風穴續志》（待刊稿本，此乃承麻天祥先生提供使用，在此特表衷心感謝之意）所載盧曾煜於乾隆丁巳仲秋（1737 年 8 月 26 日至 1737 年 9 月 23 日）所撰《序》文，現存清乾隆六年（1741 年 2 月 16 日至 1742 年 2 月 4 日）臨汝屈氏刻本。
96. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 4-5 頁。
97. 正德無庚申年，己巳次年應為庚午（1510 年 2 月 9 日至 1511 年 1 月 28 日）之誤。
98. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 5-7 頁。
99. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 7 頁。
100. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 8 頁。
101. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 8-9 頁。
102. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 11-12 頁。
103. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 9-11 頁。
104. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 9 頁。
105. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 11 頁。
106. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 7 頁。
107. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 14 頁。
108. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 15 頁。
109. [清]屈啟賢編，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴續志》卷五上，鄭州：中州古籍出版社，2017 年，第 17 頁。
110. 詳見清雍正《河南通志》卷五十《寺觀·汝州·風穴寺》，清雍正九年（1731 年），欽定四庫全書本。
111. 《大正藏》第 35 冊 No. 1733《華嚴經探玄記》卷十五。
112. 《大正藏》第 36 冊 No. 1734《大方廣佛華嚴經願行觀門骨目》下。
113. 《風穴志略》卷上《山水》與《景觀》等，詳見[清]任楓纂，河南省汝州市文學藝術界聯合會整理：《風穴志略》，鄭州：中州古籍出版社，2017 年。
114. 常法定：《千年古剎風穴寺》，《河南城建高專學報》第 6 卷，1997 年第 2 期，第 46 頁。
115. 安喜蘭、劉鳳：《千載名剎——風穴寺》，《中州統戰》2000 年第 2 期，第 38 頁。
116. 王山林：《中州名剎風穴寺》，《文史知識》2010 年第 11 期，第 132 頁。



澳門大學圖書館皮置《幾何原本》與《則古昔齋算學》考

姜霄*

摘要 澳門大學伍宜孫圖書館皮置清末金陵書局本《幾何原本》與《則古昔齋算學》兩套稀見數學類古籍。兩套書內均抑有朱色鈐印五枚，印文分別為“齊林玉世世子孫永實用”“禊亭”“臣令辰印”“齊氏伯子”及“煒恆藏書”。五枚藏書章分別屬於高陽齊氏世家與澳門學者陳煒恆，顯示兩套古籍曾在百餘年間先後被齊令辰、齊如山、陳煒恆收藏，這一輾轉軌跡勾勒出文化以書籍為媒介的傳承之路。兩套古籍不僅具有重要的學術價值，其遞藏過程亦體現出更加深刻的文化意義。

關鍵詞 澳門大學圖書館；《幾何原本》；《則古昔齋算學》；齊令辰；陳煒恆

引言

筆者於2022年1月前往澳門大學伍宜孫圖書館查閱資料，有幸得見該館古籍室皮置清末金陵書局¹刊刻的《幾何原本》與《則古昔齋算學》兩套稀見數學類古籍（圖1至圖3）。《幾何原本》是“幾何學之父”、古希臘數學家歐幾里得（Euclid，約前330年—前275年）的不朽之作，對世界數學與科學技術的發展具有積極深遠的影響；《則古昔齋算學》則是清代數學家李善蘭（1811—1882）的數學著作集，代表我國傳統數學的最高水平，二者堪稱中西方數學著述的雙壁。

澳門大學圖書館皮置的兩套藏本（以下簡稱澳大本）均為函裝足本，品相完好，裝幀精美。兩套書內均抑有朱色鈐印五枚，印文分別為“齊林玉世世子孫永實用”“禊亭”“臣令辰印”“齊氏伯子”及“煒恆藏書”（圖4）。此外，《幾何原本》卷末書有題簽一條，其文曰：“光緒十四年八月在省城官書局購得《幾何原本》《重學》《則古昔齋算學》。三種共價□京錢陸千四百文，裝套錢九百。”（圖5）筆者據此詳細考察了兩套古籍的版本信息與遞藏軌跡，特撰文介紹如下。

* 姜霄，中山大學歷史學系博士後。



圖1. 澳門大學圖書館皮置《幾何原本》與《則古昔齋算學》（圖片來源：筆者攝製提供）

一、金陵書局本《幾何原本》與《則古昔齋算學》出版始末

澳大本《幾何原本》共計8冊15卷，《則古昔齋算學》共計6冊24卷，二書版式裝幀一致，板框長寬為18.3×13.7厘米，半葉10行，每行22字，小字雙行同，黑口，雙黑魚尾，左右雙邊，版心鐫有卷次、頁碼，每冊封面題有書名、冊數和篇目。《幾何原本》牌記為“同治四年夏月刻於金陵曾國藩署檢”，前六卷每卷首頁題“泰西利瑪竇口譯，吳淞徐光



圖 2. 澳門大學圖書館皮置《幾何原本》（圖片來源：筆者攝製提供）



圖 3. 澳門大學圖書館皮置《則古昔齋算學》（圖片來源：筆者攝製提供）

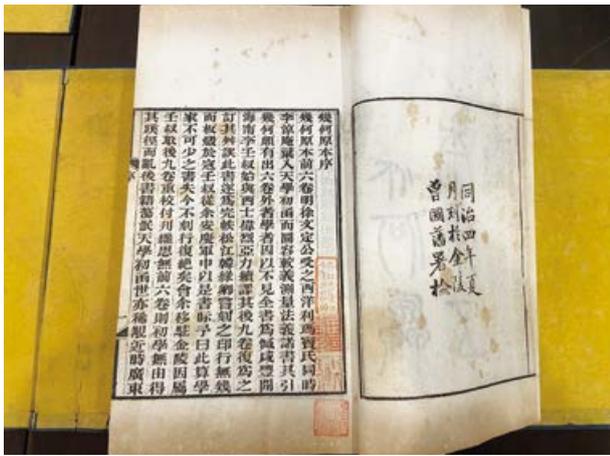


圖 4. 澳門大學圖書館皮置《幾何原本》首頁（圖片來源：筆者攝製提供）

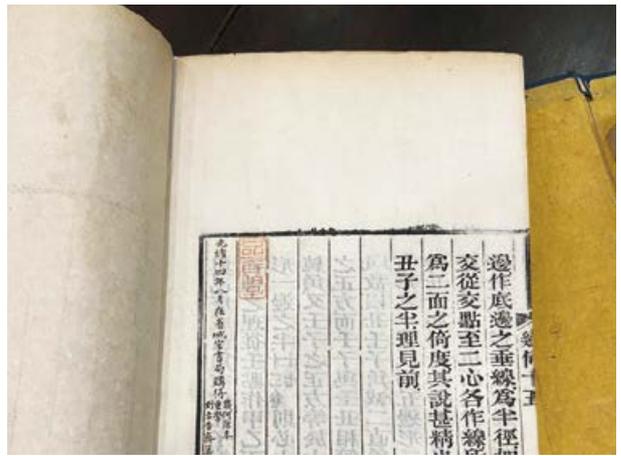


圖 5. 澳門大學圖書館皮置《幾何原本》末頁（圖片來源：筆者攝製提供）

啟筆受”，後九卷則為“英國偉烈亞力口譯，海寧李善蘭筆受”；《則古昔齋算學》牌記為“同治丁卯初春獨山莫友芝檢”，每卷首頁題“海寧李善蘭學”。據此信息可知，兩部書籍均與李善蘭甚有淵源。《幾何原本》後九卷由李善蘭與英國傳教士偉烈亞力（Alexander Wylie, 1815-1887）合作翻譯，《則古昔齋算學》則是李善蘭的數學著作合刊本，二書的刊刻出版都在李善蘭的推動下完成。

李善蘭，原名心蘭，字竟芳，號秋紉，別

號壬叔，浙江海寧人，是中國近代著名的數學家與天文學家，曾翻譯《代數學》《談天》《重學》等西方科技書籍，事跡見於《清史稿》卷五〇七。關於李善蘭與金陵書局本《幾何原本》和《則古昔齋算學》刻印出版的淵源，已有不少專家學者撰文詳細介紹，² 因此本文簡略陳述，以免讀者翻檢之勞。

前述牌記顯示，《幾何原本》出版於同治四年，即 1865 年；《則古昔齋算學》出版於同治丁卯，即 1867 年。二書中《幾何原本》

文史研究

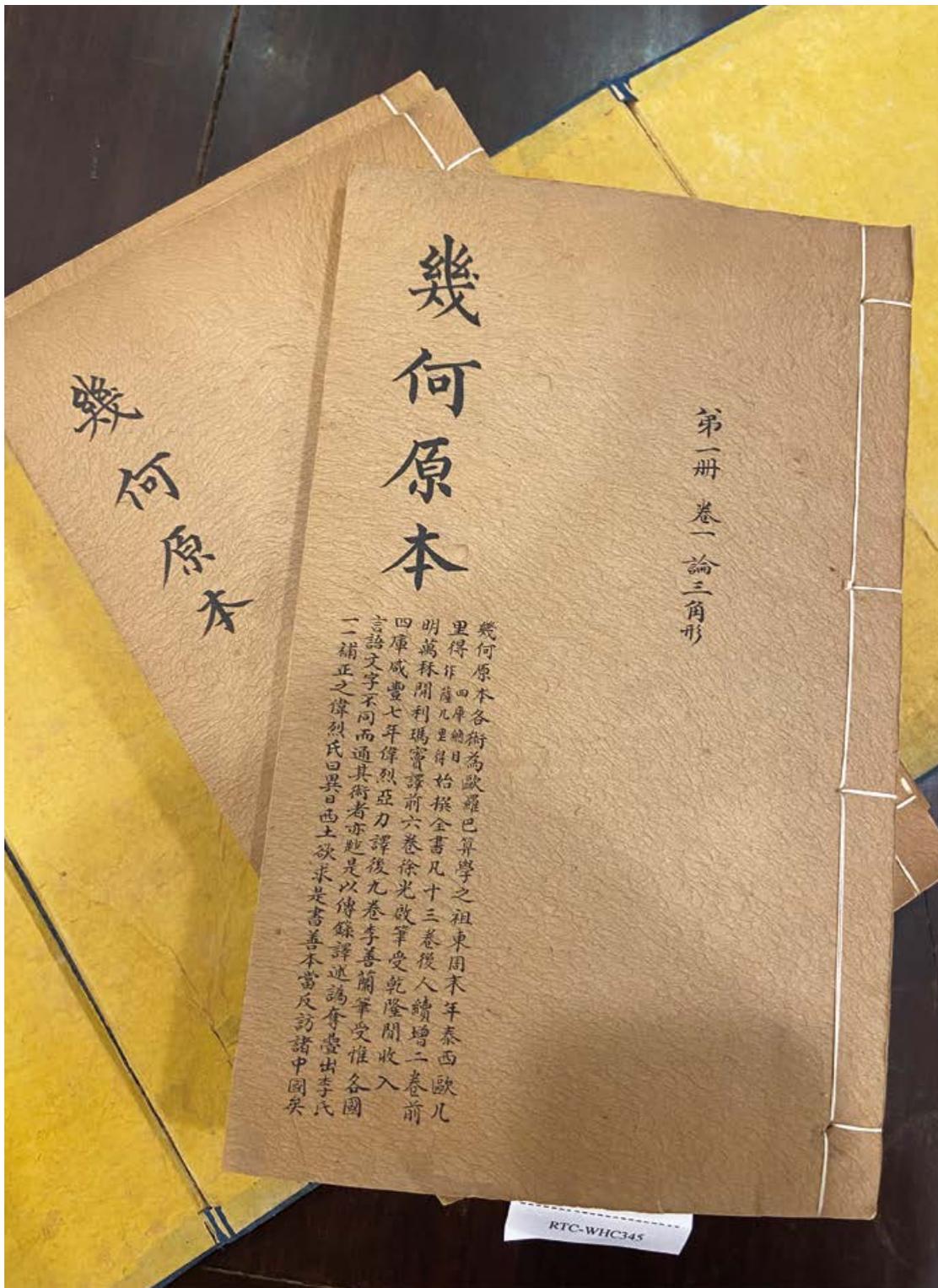


圖 6. 澳門大學圖書館皮置《幾何原本》第一冊封面（圖片來源：筆者攝製提供）

出版較早。澳大本《幾何原本》首冊封面有楷書題簽一條（圖6），介紹了本書的翻譯過程，其文為：

《幾何原本》各術，為歐羅巴算學之祖東周末年泰西歐几里得（四庫總目作薩几里得）始撰全書，凡十三卷，後人續增二卷。前明萬曆間，利瑪竇譯前六卷，徐光啟筆受；乾隆間收入四庫；咸豐七年偉烈亞力譯後九卷，李善蘭筆受。惟各國言語文字不同而通其術者亦尠，是以傳錄譯述譌奪疊出。李氏一一補正之，偉烈氏曰：異日西土欲求是書善本當反訪諸中國矣。

據此可知，《幾何原本》前六卷在明萬曆年間由利瑪竇與徐光啟合作譯出，而後九卷則在清咸豐七年（1857年）由偉烈亞力與李善蘭合作譯出。金陵書局將《幾何原本》前後兩部分一同校勘刻印，使之成為第一部完整的中文譯本。

金陵書局本《幾何原本》附有曾國藩所作的序言，記錄了李善蘭為刊刻此書所做的努力。序言第一段稱：

《幾何原本》前六卷，明徐文定公受之西洋利瑪竇氏，同時李涼庵匯入《天學初函》，而《圓容較義》《測量法義》諸書其引幾何頗有出六卷外者，學者因以不見全書為憾。咸豐間，海甯李王叔始與西士偉烈亞力續譯其後九卷，復為之訂其舛誤，此書遂為完帙。松江韓綠卿嘗刻之，印行無幾，而板毀於寇。王叔從余安慶軍中，以是書眎予，曰：此算學家不可少之書，失今不刻，行復絕矣。會余移駐金陵，因屬王叔取後九卷重校付刊。繼思無前六卷，則初學無由得其蹊徑，而亂後書籍蕩泯，《天學初函》世亦稀覯。近時廣東海山仙館刻本紕繆實多，不足貴重，因並取六卷者屬校刊之。³

文中提到“王叔（李善蘭）從余安慶軍中，以

是書眎予”。曾國藩於咸豐十一年（1861年）至同治三年（1864年）間主政安慶，廣泛招徠天下名士入其幕府，李善蘭便在其中。在李善蘭的勸說之下，曾國藩決定刊刻《幾何原本》這一“算學家不可少之書”。同治三年，曾國藩移駐金陵，隨即組建金陵書局，並資助李善蘭校刊《幾何原本》全帙。全書刊刻完畢後，李善蘭曾致信曾國藩請他撰寫序言，信中稱：

今《幾何原本》十五卷，俱已刻畢，專俟弁首大序，所謂一經品題，聲價十倍，幸始終成全之。蒙諭先印百部，此間紙貴，已托人購之江西矣。肅函。

善蘭叩首 八月初六日⁴

曾國藩在此信下標註“同治四年九月初一到”，⁵可見《幾何原本》在同治四年（1865年）農曆八月前已刊行初印本百部，與牌記“同治四年夏月刻於金陵曾國藩署檢”相符。

局刻本《幾何原本》出版後大獲好評，梁啟超在其著作《中國近三百年學術史》中即盛讚李善蘭的學術貢獻，稱“十九世紀歐洲科學之輸入，自王叔始也”。⁶同治八年（1869年），李善蘭就任京師同文館天文算學總教習，《幾何原本》隨之成為當時中國官辦最高學府的必修教材。

《幾何原本》出版之後，李善蘭轉而致力於《則古昔齋算學》的校刻事宜。據《則古昔齋算學》卷首李善蘭自序記載：

歲甲子來金陵，晤曾沅浦中丞，許代付手民。閱二年，郵致三百金。於是取篋中諸書盡刻之。凡十三種：《方圓闡幽》一卷，《弧矢啟秘》二卷，《對數探源》二卷，《垛積比類》四卷，《四元解》二卷，《麟德術解》三卷，《橢圓正術解》二卷，《橢圓新術》一卷，《橢圓拾遺》三卷，《火器真訣》一卷，《尖錐變法解》一卷，《級數回求》一卷，《天算或問》

文史研究

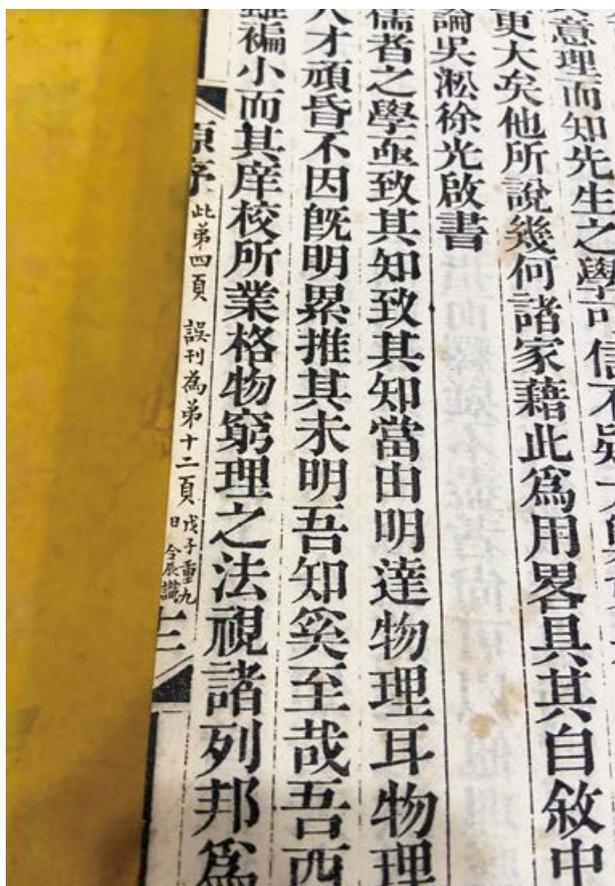


圖 7. 澳門大學圖書館皮置《幾何原本》第一冊第四頁版心（圖片來源：筆者攝製提供）

一卷，共二十四卷。善蘭於辭章訓詁之學雖皆涉獵，然好之終不及算學，故於算學用心極深，其精到處，自謂不讓西人。……同治丁卯九月，李善蘭自序。

序言中提到的“甲子”即 1864 年，二年後即 1866 年，曾沅浦中丞即曾國藩，可見《幾何原本》出版的次年，曾國藩即資助李善蘭三百金用於刻印其算學諸書。於是李善蘭將他的十三種作品盡數刊刻，以其書齋名“則古昔齋”為題，合稱為《則古昔齋算學》，最終於同治丁卯（1867 年）出版。李善蘭在序言中稱他對算學的研究“自謂不讓西人”，現代數學家亦稱李善蘭關於微積分等問題的研究是“通過自己的創造性勞動，把十九世紀末的中國數學引導到了

高等數學的門檻”⁷，可見李善蘭對於近代科學在中國傳播與發展的過程中做出的巨大貢獻。

除了《幾何原本》外，李善蘭還與外國傳教士合作翻譯了美國數學家愛里亞斯·羅密士（Elias Loomis, 1811-1889）的《代微積拾級》、英國天文學家約翰·赫歇耳（John Herschel, 1791-1871）的《天文學綱要》、英國科學家胡威立（William Whewell, 1794-1866）的力學著作《重學》等書。在翻譯過程中，李善蘭接受了大量西方科學思想，並將其融入了自己的著作，因此《則古昔齋算學》不僅代表中國傳統數學的最高水平，更是一部匯通中西學術思想的不朽之作。金陵書局能夠刻印《幾何原本》與《則古昔齋算學》等科技類書籍，不僅是“官書局循時代進步而一改前法而求功於學術界之一例”⁸，也為我國近代數學人才的培養奠定了基礎。澳門大學圖書館皮置的兩套藏本就曾經屬於一位中西學兼通的近代名家齊令辰。

二、“在省城官書局購得”

澳大本《幾何原本》與《則古昔齋算學》不僅卷帙完備，裝幀精美，而且書中還留有朱色鈐印五種，墨跡數條。五枚鈐印中，兩部古籍首冊的第一頁第一行下方均依次蓋有“齊林玉世子孫永寶用”“禊亭”“臣令辰印”“煒恆藏書”等四枚鈐印；第二冊始，每冊首頁僅有“齊林玉子孫世世永寶”與“煒恆藏書”；此外每冊末頁左上角均抑有“齊氏伯子”鈐印一枚。書中墨跡，除本文開篇所述《幾何原本》卷末題簽與上節所引《幾何原本》書名頁題簽外，在《幾何原本》第一冊第四頁版心處，還有一行楷書小字訂正頁碼之誤，曰：“此第四頁，誤刊為第十二頁。戊子重九日令辰識。”（圖 7）據上述線索，可勾勒出這兩套古籍在百餘年間的輾轉軌跡。

考察各枚鈐印的文字內容，除“煒恆藏書”外，其餘四枚印章均屬高陽齊氏家族。其中“禊亭”“臣令辰印”為清代名儒齊令辰（字禊亭）

的名章，“齊氏伯子”是他的閒章，“齊林玉世世子孫永實用”則是齊氏家族家傳藏書章。此四枚印章的組合多見於齊氏藏書，如上海敬華 2006 年 12 月古籍專場拍賣的齊令辰題跋《莊子》十卷，⁹中國書店 2013 年秋季書刊資料文物拍賣會·古籍善本專場拍賣的齊令辰題跋《史記菁華錄》六卷¹⁰等。

據齊令辰之子，近代著名戲曲理論家、藏書家齊如山（1875—1962）的回憶錄記載：

吾族在明朝末葉之前，多是務農，講究讀書之家很少。明朝末年，才有研究經史之人，因與本縣孫文正公（承宗）為至親，所以也頗請經濟，到吾八世祖文登公，便專與學者來往，九世祖林玉公（國琳）與博野縣顏習齋（元）、河北新城王餘佑（五公山人）、蠡縣李恕谷（塏）諸公都是莫逆交。……先嚴為武昌張廉卿先生（裕釗）十餘年之受業學生，後中壬辰科貢士，甲午殿試才成進士，為翁文恭公（同龢）及李文正公（鴻藻）之門生……”¹¹

可見此枚“齊林玉世世子孫永實用”印章原屬齊氏先祖齊林玉所有，其用意在於告誡子孫珍惜圖書，齊氏子孫亦承襲先祖遺志，將此枚藏書章代代相傳。目前市面所見齊氏藏書，多鈐有此枚印章，這也是鑑別齊氏藏書的重要依據之一。¹²

對比《幾何原本》中的兩處題簽與一處訂誤（圖 5 至圖 7），不難發現三者筆跡一致，應同屬齊令辰所書。其購書的情形即如《幾何原本》卷末題簽所示：

光緒十四年八月在省城官書局購得《幾何原本》《重學》《則古昔齋算學》。三種共價口京錢陸千四百文，裝套錢九百。

齊令辰在光緒十四年（1888 年）農曆八月同

時購入《幾何原本》《重學》《則古昔齋算學》三套書籍，購書地點為“省城官書局”，三種書籍合計費用為京錢 6,400 文，此外花費 900 文裝套。購書的時間與價格均已清晰，那麼“省城官書局”具體指哪家官書局呢？

前引《齊如山回憶錄》中稱，齊令辰“為武昌張廉卿先生（裕釗）十餘年之受業學生，後中壬辰科貢士”，壬辰即 1892 年，則在此之前，齊令辰跟隨張裕釗（1823—1894）求學十餘年。張裕釗，字廉卿，道光二十六年（1846 年）舉人，歷主江寧、湖北、直隸、陝西各書院。¹³齊令辰曾將張裕釗的課卷批語輯印成為《張廉卿批語》，並在跋文中稱：“令辰在蓮池書院肄業七年，吾師主講習……”¹⁴蓮池書院又稱直隸書院，所在地為清代直隸省會保定，而張裕釗主講蓮池書院的時間為光緒九年（1883 年）初至光緒十四年（1888 年）歲末，¹⁵則在此期間，齊令辰亦在蓮池書院求學。張裕釗執掌蓮池書院，不僅講授經史學問，同時引導學生接觸西方科技，齊令辰便在此時接觸了西方的天文、算學著作，這也是他購入《幾何原本》《重學》《則古昔齋算學》三套書籍的緣由。

據此分析，齊令辰題簽中所稱的“省城官書局”應為位於保定的直隸官書局。雷夢辰在《直隸書局創辦始末考》一文中考證，直隸書局：

局分兩處，一、省城保定，局址設在城內西街，由畿輔通志局經理；二、天津，局址設在鼓樓南大街問津書院內，由海防支應局經理。……經營方式是，躉買南方各省官刻書籍，運直原價出售。¹⁶

可見，直隸官書局並不自行刻印書籍，而是購買其他書局刻印之書，運抵直隸後原價出售，因此齊令辰可以在直隸官書局買到金陵書局刊刻的書籍。

同時，筆者亦查找了光緒年間出版的《直

文史研究

隸官書局運售各省官刻書籍總目》，書中記錄：“《幾何原本》《重學》《則古昔齋算學》三種，江南局，賽連紙二兩六錢九分。”¹⁷可見此三種書籍在直隸官書局是作為叢書打包銷售的，與齊令辰題簽中所述的購買情況相符。

齊令辰於光緒十四年（1888年）購得三部科技類書籍後，應是仔細閱讀過的，甚至可以敏銳察覺頁碼刊刻之誤，這為他成為學貫中西的名家打下了堅實的基礎。光緒甲午（1894年），齊令辰考中進士，成為翁同龢與李鴻藻的門生，並因兼通中西學問而受到李鴻藻的賞識，被聘為西席，教授李鴻藻之子李煜瀛傳統經史及天文、地理、算學。¹⁸齊氏藏書隨之從保定遷往京城，暫存於李鴻藻府上。¹⁹

三、“煒恆藏書”

通過澳大本《幾何原本》與《則古昔齋算學》中的四枚齊氏家族鈐印與三處墨跡，齊令辰購置兩套書籍的時間、地點得以釐清。最後一枚鈐印“煒恆藏書”則透露出這兩套書籍輾轉至澳門的背後線索。

據澳門大學圖書館助理圖書館館長梁德海先生介紹，澳大本《幾何原本》與《則古昔齋算學》原屬澳門學者陳煒恆（1962—2007）舊藏。陳煒恆曾先後任職於《澳門日報》與澳葡政府新聞司，並分別在《華僑報》與《訊報》開設“望松居”和“瓦釜集”專欄，撰文介紹搜書逸事與生平見聞，亦評論時局，針砭時弊。

陳煒恆曾自稱生平三大愛好之首就是買書，共收藏線裝古籍四百餘套，一千七百多冊，古籍內容多與澳門有關。2007年，陳煒恆因病逝世，家人遵從遺願將全部古籍盡數捐贈給澳門大學圖書館。陳煒恆的遺作《夢中京華》記錄了他在1995年至2004年間多次赴京的見聞，書中亦有多篇文章記錄他在北京潘家園、琉璃廠等地的舊書店購買古籍的情形。其中一篇題為《怪胎古籍》的文章提到了他所收藏的這部《幾何原本》：

在琉璃廠訪書數年，見過不少古代名著的不同版本，但是，有一個種類卻十分少見，那就是和天主教有關的書籍。

天主教類古代書籍，我僅見過一套同治本《幾何原本》，那是利瑪竇、徐光啟、李善蘭等人所譯的《幾何原本》首個中文完整譯本。²⁰

陳煒恆收藏此部《幾何原本》的原因，除了“少見”“和天主教有關”之外，他於2004年8月8日在《華僑報》“望松居”專欄以“陳截”為筆名發表的另一篇《讀齊如山》提供了更多線索。現將該文節錄如下：

五月下旬赴北京時在琉璃廠古籍書店購得六年前中國戲劇出版社出版的《齊如山回憶錄》。這本書，我訪尋已久，去台灣時在重慶南路書店街也找過而不獲，畢竟這是多年前台灣的舊出版物了。

我急着要讀《齊如山回憶錄》，除了因為他是梅蘭芳的“御用編劇”外，還因為多年前，在琉璃廠也是古籍書店的線裝書門市部，淘得三套齊如山的藏書，其中一套是利瑪竇與徐光啟合譯的《幾何原本》，晚清南京官衙所刊印。

當時店中的伙計說：這書的紙質極佳，可見藏書家有品位。他只憶述說：這是藏家大批藏書中的幾套，“當時我去拉回來的”，他說。

我弄不清藏書印中藏家的名字，乃追問他這藏家是誰？他答曰：齊如山。

我得到這批書籍時，齊如山離開他曾長期生活的北京，幾乎已經半個世紀了。²¹

陳煒恆在文中稱，他多年前在琉璃廠古籍書店的線裝書門市部淘得三套齊如山的藏書，其中

一套為晚清南京官衙所刊的《幾何原本》。南京官衙即為金陵書局，且陳煒恆在《怪胎古籍》中表明，他“僅見過一套同治本《幾何原本》”，則文中所述的齊如山藏書正是筆者在澳門大學圖書館所見的《幾何原本》與《則古昔齋算學》。陳煒恆共淘得“三套齊如山的藏書”，不知另外一套是否為齊令辰當年一併購入的《重學》。

根據陳煒恆文中的信息，這批古籍是琉璃廠古籍書店的伙計去齊如山家中拉回的，而陳煒恆購書之時，距齊如山離開北京已經幾乎半個世紀了。齊如山離開北京移居台灣的時間是1948年底，當時由於交通不便，僅隨身攜帶了少量藏書，大部分仍存於北京。²²齊如山曾將他所收藏的戲曲書目進行編目，並在序言中寫道：“舍下之存書，經過兩次極大的損失，此次在北平所存之書，將來結果如何，實不敢說。”²³齊如山所稱的兩次損失，其一為清末捻軍之亂（1853至1868年），其二為庚子之亂（1900年），捻軍之亂時齊令辰尚未購入《幾何原本》與《則古昔齋算學》，而此兩部書能夠歷經庚子之亂而未散佚，足見齊氏父子對這兩部書籍的珍愛。齊如山離開北京後，齊氏舊藏古籍逐漸流散，成為藏書界一大憾事。但不幸之中的萬幸，《幾何原本》與《則古昔齋算學》塵封近半個世紀後終被愛書之人陳煒恆購得，陳煒恆亦以此為契機而鑽研齊如山的著作。這兩部古籍在齊令辰、齊如山和陳煒恆三人之間締結了一段跨越時空的書緣。

經澳門大學圖書館特藏組陳智榮先生代為聯絡陳煒恆的好友求證，陳煒恆購買《幾何原本》及《則古昔齋算學》的時間大致為1991年至1995年期間，與他在《讀齊如山》一文中所述的“多年前”購得三套藏書在時間上相符，則澳大本《幾何原本》與《則古昔齋算學》來到澳門的時間為二十世紀九十年代初。2007年陳煒恆逝世後，這兩部算學古籍與陳煒恆的其他藏書一併入藏澳門大學，又於2014年隨澳門大學搬遷至橫琴校區，皮置於該校新建的伍宜孫圖書館，妥善保管至今。

結語

自1888年齊令辰於保定直隸官書局購入金陵書局本《幾何原本》與《則古昔齋算學》起，這兩部珍貴的算學古籍自保定蓮池書院輾轉流經北京李鴻藻府上、齊如山故居、琉璃廠古籍書店，再被陳煒恆購至澳門，最終入藏澳門大學，百餘年間歷經藏書場所不下三地七處，在中華大地上垂直劃定一條以書籍為媒介的文化傳承之路。

與傳統經史典籍不同，《幾何原本》為漢譯數學名著，《則古昔齋算學》則在傳統數學的基礎上融匯了西方的學術思想，二者均為中西文化碰撞融合的產物。澳門自十六世紀開埠以來一直是中外文明交流的樞紐，在文化上具有兼容並蓄的地方特色，陳煒恆在這樣的環境熏陶之下，一方面醉心於我國的傳統文化，一方面又對中西文化交流史頗感興趣，這或許是他收藏這兩部古籍的內在動因。陳煒恆臨終前將家藏古籍盡數捐贈予澳門大學，更是推動澳門文化事業發展的一大重要舉措，必將惠及每一位接觸這批古籍的青年學子，這正是文化傳承與文明交流的意義之所在。

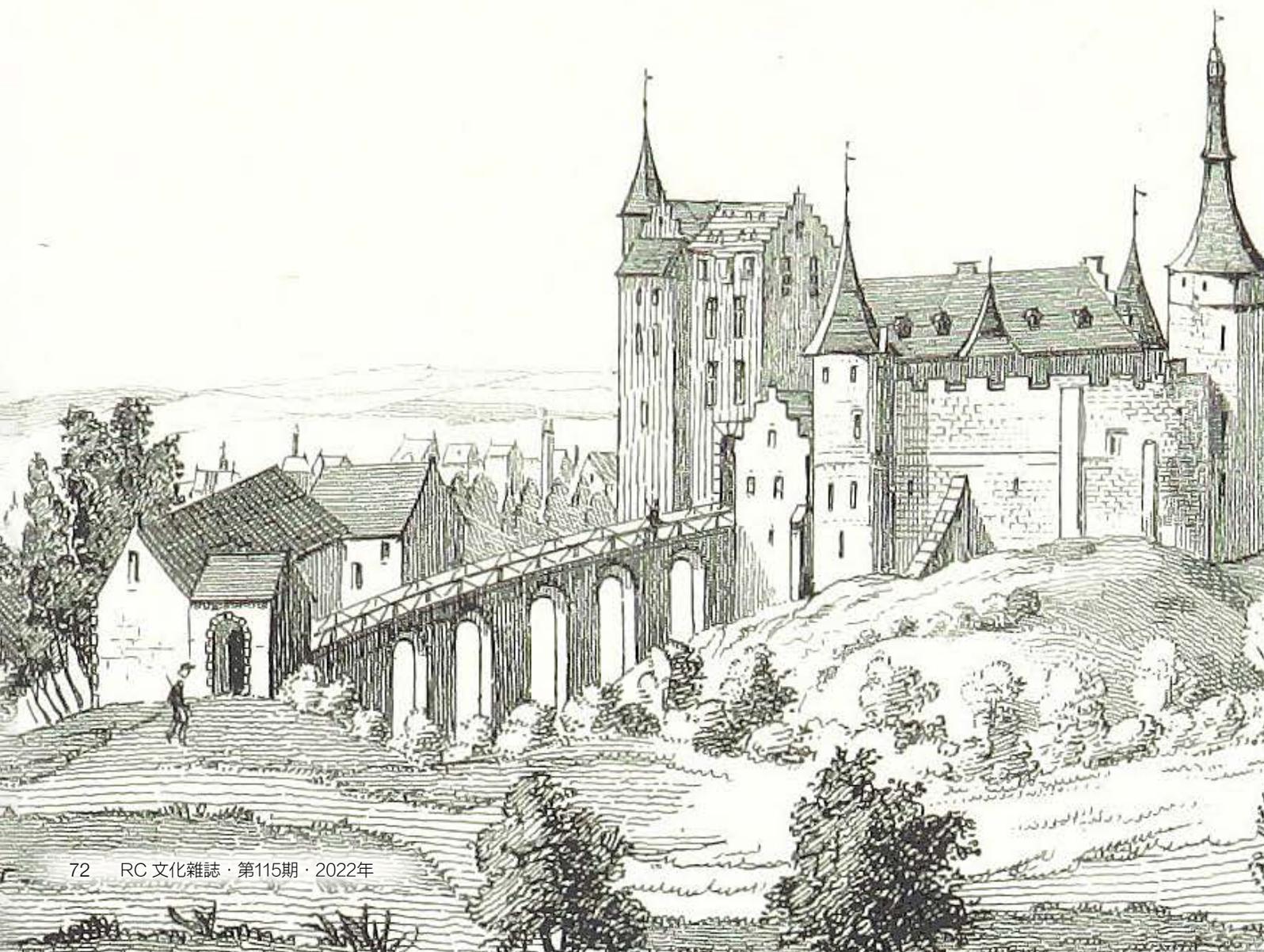
附：本文係中國博士後科學基金資助項目“粵港澳地區館藏五省官書局合刻本二十四史整理與研究”（2021M693680）的階段性成果。

註釋：

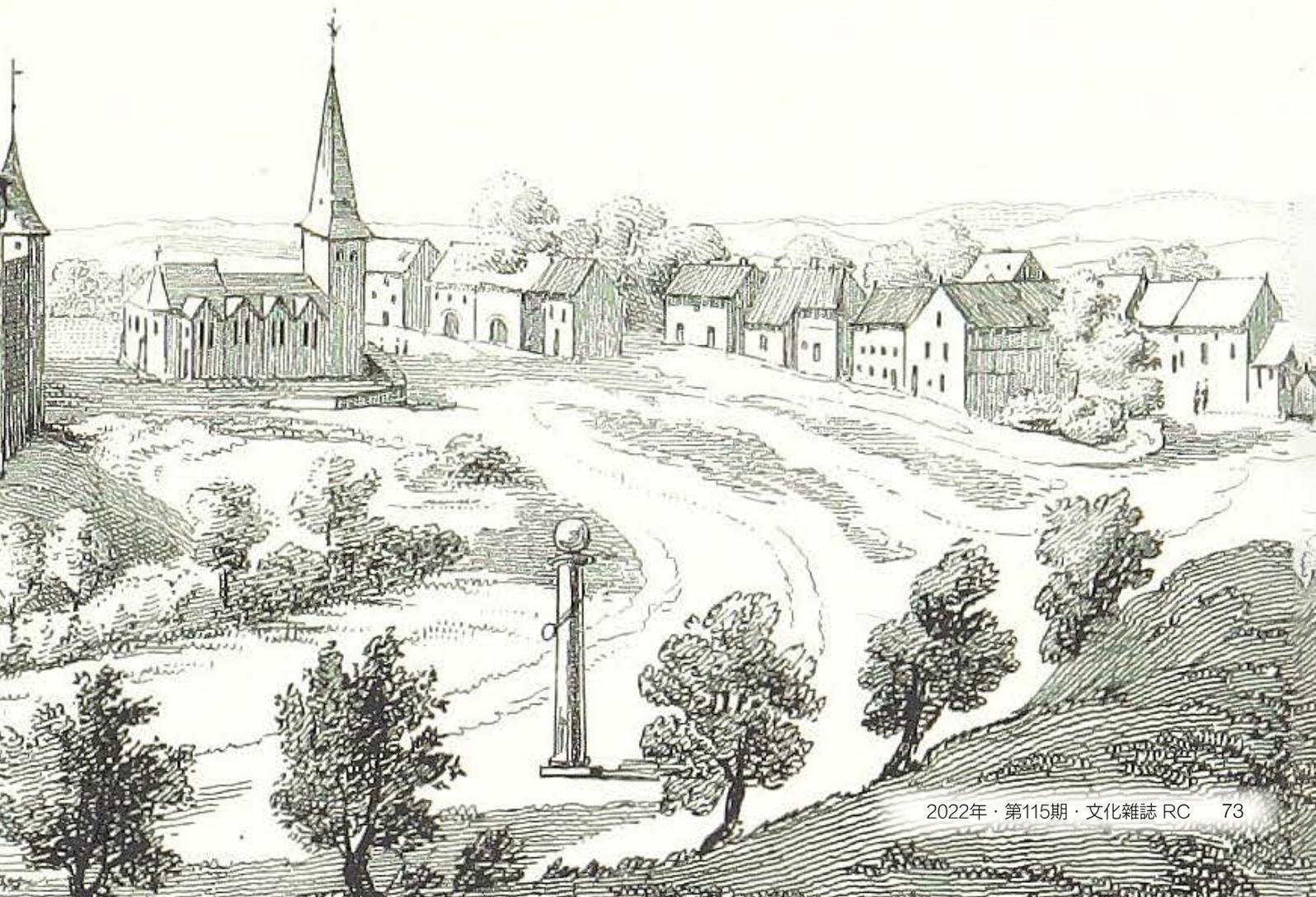
1. 金陵書局是我國第一所官書局，前身為曾國藩於同治二年（1863年）在安慶設立的書局，次年九月遷往金陵後改稱金陵書局。金陵書局不僅大量刻印經史典籍，還出版了若干介紹西學的書籍，在校勘及刻印水平上均比傳統刻書業有所進步，具有近代化書局的特色。
2. 王渝生：《李善蘭與〈則古昔齋算學〉》，《中國算學史》，上海：上海人民出版社，2006年，第140-152頁；曹鳳祥：《李善蘭翻譯出版〈幾何原本〉的過程及其啟示》，《出版發行研究》2015年第4期，第109-111頁；錢寶琮主編：《中國數學史》，北京：商務印書館，2019年，第373-384頁；

文史研究

- 鄒振環：《金陵書局版〈幾何原本〉全帙的刊行與張文虎的貢獻》，《晚明漢文西學經典：編譯、詮釋、流傳與影響》，上海：復旦大學出版社，2011年，第179-181頁。
3. 此序言實際由他人代筆完成，王渝生、鄒振環、李鵬認為代筆者為張文虎，胡衛平則認為代筆者為曾國藩之子曾紀澤。詳情參見李鵬：《〈幾何原本〉同治四年刻本序作者辨——兼及該刻本的意義》，《北京社會科學》2021年第5期，第54-60頁。
 4. 中國社會科學院近代史研究所資料室編：《曾國藩未刊往來函稿》，長沙：嶽麓書社，1986年，第290-291頁。
 5. 中國社會科學院近代史研究所資料室編：《曾國藩未刊往來函稿》，長沙：嶽麓書社，1986年，第291頁。
 6. 梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：東方出版社，2004年，第377頁。
 7. 安樹芬、彭詩琅主編：《中華教育歷程（第30卷）》，呼和浩特：遠方出版社，2006年，第4566頁。
 8. 葉再生：《中國近代現代出版通史》，北京：華文出版社，2002年，第325頁。
 9. 參見 http://pmgs.kongfz.com/detail/5_11171。
 10. 參見 http://www.360doc.com/content/14/0210/10/10886293_351279159.shtml。
 11. 齊如山：《齊如山回憶錄》，上海：上海文藝出版社，2014年，第2頁。
 12. 羅景文：《齊如山藏書聚散考略》，《國家圖書館館刊》



- 2008年第2期，第147頁。
13. 衛華編：《清代名家法書：九歌堂藏珍》，北京：紫禁城出版社，2004年，第49頁。
 14. 轉引自王涵編著：《中國歷代書院學記》，北京：商務印書館，2017年，第207頁。
 15. 王涵編著：《中國歷代書院學記》，北京：商務印書館，2017年，第207頁。
 16. 雷夢辰：《直隸書局創辦始末考》，《津門書肆記》，天津：天津古籍出版社，2014年，第218頁。
 17. 直隸官書局編：《直隸官書局運售各省官刻書籍總目》，光緒二十八年（1902年）版，第19頁上欄。
 18. 參見呂章申主編：《中國近代留法學者傳》，北京：紫禁城出版社，2008年，第177頁。
 19. 羅景文：《齊如山藏書聚散考略》，《國家圖書館館刊》2008年第2期，第148頁。
 20. 陳煒恆：《夢中京華》，澳門：澳門傳媒工作者協會，2008年，第263頁。
 21. 陳截：《讀齊如山》，《華僑報》2004年8月8日，第13版。
 22. 羅景文：《齊如山藏書聚散考略》，《國家圖書館館刊》2008年第2期，第149頁。
 23. 齊如山：《百舍齋存戲曲書目·百捨齋所藏戲曲存書目序》，《齊如山全集》第4冊，第4頁。



法國來華耶穌會士白晉研究《易經》原因初探

張西平*

摘要 白晉是法國來華耶穌會士中非常特殊的一個人，他寫了近百萬字的中文、拉丁文和法文的《易經》研究手稿，但全部沒有發表。白晉的《易經》研究繼承了衛匡國、柏應理等耶穌會來華傳教士的《易經》研究傳統，並在此基礎上向深度展開，開創新的理論。此外，禮儀之爭所留下的思想問題、耶穌會內部的爭論和康熙皇帝與白晉的關係，也是白晉研究《易經》的原因和動力。

關鍵詞 《易經》；白晉；禮儀之爭；耶穌會

引言

白晉 (Joachim Bouvet, 1656-1730) 是來華耶穌會士中中文程度最好、對《易經》研究成果最多的人。雖然因為耶穌會內部的爭論，他留下的大約幾十萬字的中文《易經》研究手稿長期放在梵蒂岡圖書館無人問津，他寫下的幾十萬字的拉丁文和法文的手稿與書信也靜靜地存放在羅馬耶穌會檔案館等處，但他的《易經》研究卻無疑是中西文化交流史上最重要的思想成果。

白晉為何會將《易經》作為自己研究的重點？面對耶穌會內部的壓制，為何他仍堅持不懈地寫下了幾十萬字的《易經》研究手稿？本文將對白晉研究《易經》的動機展開初步研究。

一、早期來華耶穌會士的《易經》研究對白晉的影響

在白晉從事《易經》研究以前，西方人早在十六世紀以後興起的介紹中國文化的浪潮中已開始注意到《易經》，它在西方的傳播也成為了“中學西傳”的重要內容。西班牙人門多薩 (Juan González de Mendoza, 1545-1618) 在《中華大帝國史》 (*Historia de las Cosas*

mas Notables, Ritos y Costumbres, del Gran Reyno dela China) 中就曾提到伏羲，又講到占卜和各類迷信，但並未講到人們以《易經》來占卜吉凶，預示未來。¹利瑪竇在談到《易經》的內容時曾說：“《易》曰：‘帝出乎震’。非天之謂，蒼天者，抱八方，何能出於一乎？”²這說明他曾讀過《易經》，並能夠熟練地引用其中的內容。甚至當時的理學家鄒元標曾給利瑪竇寫信，談學《易經》一事：

令門下二三兄弟，欲以天主學行中國，此其意良厚。僕嘗窺其奧，與吾國聖人語不異。吾國聖人及諸儒發揮更詳盡無餘，門下肯信其無異乎？中微有不同者，則習尚之不同耳。門下取《易經》讀之，乾即曰統天，敝邦人未始不知在，不知門下以為然否？³

那麼，誰是向西方介紹《易經》的“第一人”呢？筆者基於目前讀到的文獻資料，認為此人應是明末來華的天主教傳教士曾德昭。⁴

曾德昭 (Alvaro de Smedo, 1586-1658)，字繼元，葡萄牙人。他自萬曆四十一年 (1613 年) 入華，在南京學習漢文並傳教，其時取漢名“謝務祿”。數年後，他在南京教案中與高一志 (又名王豐肅, Alfonso Vagnone, 1566-1640) 一同被謫居澳門，直到 1620 年

* 張西平，北京外國語大學教授，《國際漢學》主編。

重入內地傳教，並將“謝務祿”一名改為“曾德昭”。⁵ 1641年，曾德昭所著的《大中國志》（*Relazione della Grande Monarchia della Cina*）在馬德里以葡萄牙文出版。該書在出版後被譯為多種文字，並在西方得到廣泛傳播。曾德昭在《大中國志》中介紹儒家思想和其經典著作時提到了《易經》：

這些書的第一部叫做《易經》，論述自然哲學及事物的盛衰，也談到命運，即從這樣和那樣的事情做出預測，還有自然法則，用數字、圖像和符號表示哲理，把這些用於德行和善政。⁶

此外，意大利傳教士衛匡國（Martin Martini, 1614-1661）也是西方早期漢學的奠基人物之一。他於1654年在科隆發表的《韃靼戰紀》（*De Bello Tartarico Historia*），以及1655年在阿姆斯特丹發表的《中國新地圖志》（*Novus atlas Sinensis*）都在西方產生了廣泛和深遠的影響。他在另一部於1658年在慕尼黑出版的關於中國的史學著作《中國上古史》（*Sinicae Historiae Decas Prima: Res à Gentis Origine ad Christum Natum in Extremâ Asia, sive Magno Sinarum Imperio Gestas Complexa*）⁷中就講到了《易經》，這部書也是西方第一部有關中國上古史的著作。美國漢學家孟德衛（David Mungello）認為：“衛匡國在《中國上古史》中繪製了六十四卦插圖，這是歐洲書籍中最早出現的六十四卦插圖或插圖之一。”⁸

衛匡國十分重視《易經》，他認為這是中國最古老的書，並且依據中國上古史的年表和事實對《易經》的基本內容作了介紹。他認為：

從根本上來說，“陰”代表着隱蔽和不完整，“陽”代表着公開和完整。遵循生長和衰敗的規律，從“陰”“陽”又生出八卦，分別代表着天、地、雷、山、火、雲、水和風。從八卦又生出六十四卦。⁹

在衛匡國看來，《周易》與數學知識高度一致，表明了他將《易經》從一般的書籍提升至一種更為抽象的普遍性。他提出《易經》是中國第一部科學數學著作，並通過對《易經》的研究得出結論：中國古代的哲學家大都認為所有事物都是從混沌開始的，精神的現象是從屬於物質的東西的。《易經》就是這一過程的典型化。

總體而言，衛匡國在“易學西傳”中的重要貢獻有二：

第一，衛匡國第一次向西方指出伏羲是《易經》最早的作者。他說伏羲作為最早使用“易”的人，並不像現在的人那樣把《易經》看成數學模式，而是把它作為星占學。關於《易經》的作者是誰，歷代都有不同說法。《周易·繫辭下》說：“古者庖犧氏之王天下也，仰觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與他之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。”¹⁰《漢書·藝文志》稱“人更三聖”，¹¹認為伏羲氏畫八卦，周文王演伏羲八卦為六十四卦，並作卦辭和爻辭，而孔子則作傳以解經。

雖然有近人質疑“文王演卦”之說，但“伏羲畫卦”說仍為大部分學者所接受，衛匡國也基本接受了中國的傳統說法。確定《易經》的作者對西方讀者來說是一件十分重要的事，而衛匡國介紹《易經》的價值之一亦在於此。

第二，衛匡國向西方讀者初步介紹了《易經》的基本內容。他解釋“陰”代表着隱蔽和不完全，“陽”代表着公開和完全，“陰”和“陽”兩種符號相結合構成了八個“三重的符號”（Teigrams）；這八個由“陰”和“陽”構成的“三重符號”分別代表着天、地、雷、風、水、火、山、澤；這八個符號反覆相變又產生出六十四種“六線形”（Hexagram），它們分別象徵和預示着自然和社會的各種變化與發展。尤其值得注意的是，衛匡國在這本書中第一次向歐洲公佈了六十四卦圖，從而使西方人

易經研究

對《易經》有了直觀的認識。此圖要比1687年柏理應(Philippe Couplet, 1623-1693)等人在《中國哲學家孔子》(*Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine Exposita*)一書中所發表的六十四卦圖早了27年，它們的不同之處還在於柏理應在其書中標出了其中六十掛的卦名。

儘管在中國學者看來，衛匡國的用語似乎不太準確，但實際上“陰爻”和“陽爻”的“爻”；八卦的“卦”及八卦的卦名“乾”“坤”“震”“巽”“坎”“離”“艮”“兌”在當時西方語言中還找不到相應的詞彙。較好的《易經》西方譯本是在二百多年以後，由德國人衛禮賢(Richard Wilhelm, 1873-1930)所完成，但衛匡國作為首位把八卦、六十四卦等《易經》基本內容及六十四卦圖介紹到西方的人，確實功不可沒。¹²

《中國哲學家孔子》是儒家著作西譯的經典，柏理應在該書的序言部分稱《易經》是《中國哲學家孔子》的一個亮點。¹³ 首先，他介紹了《易經》中的陰陽兩卦(圖1)，然後列出了由陰陽兩爻所產生的四種圖像(圖2)。接下來，他列出了八卦的圖像(圖3)，且根據八卦又列出了八卦方位圖(圖4)，最後又列出了一幅六十四卦圖(圖5)。關於八卦圖的圖式，一般有朱熹作和蔡元定作兩種說法(圖6)，從柏理應所介紹的圖式來看，很可能是來自朱熹所作的八卦次序圖。¹⁴

柏理應對《易經》的介紹在國人看來似乎只是很簡單的常識，但如果將其放入西方漢學的歷史過程，就可以顯示出其學術的價值。在此之前雖然門多薩、曾德昭在西方初步介紹過《易經》，特別是衛匡國在《中國哲學家孔子》出版前27年就在他的《中國上古史》中介紹了《易經》的六十四卦圖，¹⁵ 但像柏理應這樣詳細地從兩爻開始，進而從四象到八卦，一步步地介紹，最後畫出六十四卦圖，這在西方是第一次。也就是說，衛匡國從文字上已經初步介紹了《易經》，而柏理應則從圖像上全面介紹了

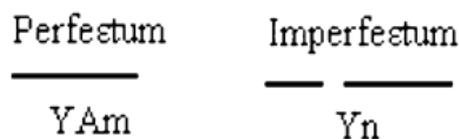


圖1. 陰陽兩卦(圖片來源：筆者複製提供)

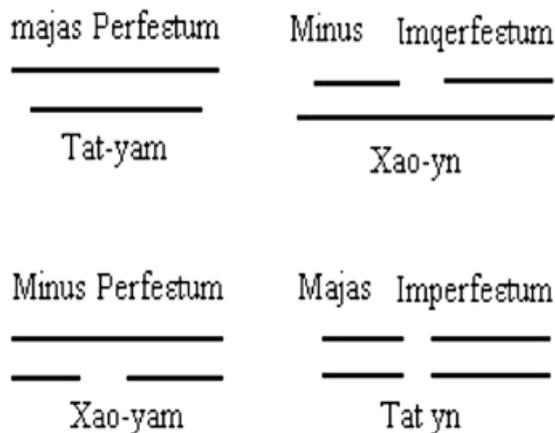


圖2. 四象(圖片來源：筆者複製提供)

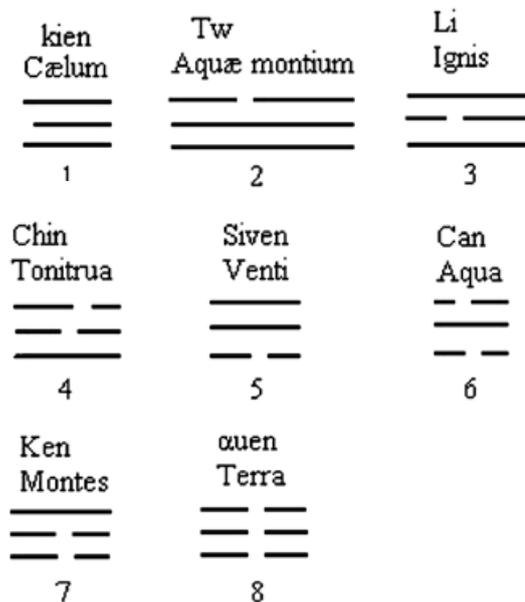


圖3. 八卦(圖片來源：筆者複製提供)

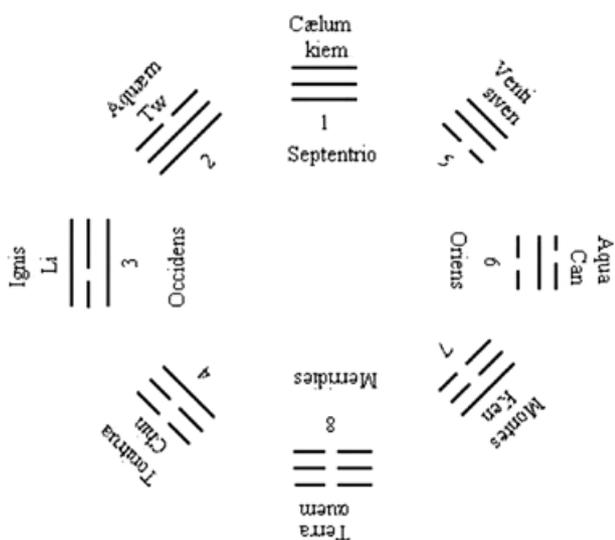


圖 4. 八卦方位圖 (圖片來源：筆者複製提供)

《易經》，這是《中國哲學家孔子》一書的貢獻所在。¹⁶

以上這些早期來華的耶穌會士所做的研究對白晉產生了影響。特別是《中國哲學家孔子》在巴黎出版後，白晉在神學院讀到了這本書。受到早期來華耶穌會士的著作影響，白晉很早就開始研究中國文化，¹⁷ 他於 1697 年返回法國，在巴黎講演時就說：

中國哲學是合理的，至少同柏拉圖或亞里士多德的哲學同樣完美。《易經》這本書蘊含了中國君主政體的第一個創造者和中國第一位哲學家伏羲的（哲學）原理。¹⁸

這說明，白晉此前就曾讀過《易經》，並認識到《易經》在中國文化中的地位。白晉在六年後，亦即康熙四十二年（1703 年）就寫出了研究中國典籍的著作《天學本義》。¹⁹ 他在《天學本義》自序中說：“秦始皇焚書，大易失傳，天學盡失。”²⁰ 故此，他著書的目的就在於恢復天學。這本書的上卷是“擇其小經文論上天奧妙之大要”，其下卷是“擇集士民論上天公

俗之語”，²¹ 如韓琰在給白晉《天學本義》所寫的序言中說：“此書薈萃經傳，下及方言俗語，其旨一本於敬天。”²² 此時，白晉研究的內容已經涉及到《易經》，但尚未把注意力完全集中在《易經》的研究上。

可見，白晉研究《易經》是受到早期來華耶穌會士著作的影響，他的研究是繼承了他的前輩對《易經》研究的傳統，也是他切入《易經》研究的基本原因。

二、“禮儀之爭”是白晉投入《易經》研究的直接原因

白晉於 1687 年入華，他並未參與早期耶穌會內部的爭論（如嘉定會議等），²³ 但當 1693 年間 閩 璫 (Charles Maigrot, 1652-1730) 在福建作為宗座代牧主教 (Apostolischer Administrator) 發佈禁止中國教徒實行中國禮儀的禁令時，白晉已在中國生活了六年。閩璫的禁令及其引發的“禮儀之爭”成為白晉研究《易經》的最直接原因。

閩璫在禁令的第一條和第六條中指出：

1. 在我們整個代牧區，我們嚴格禁止散播大量這類似是而非、錯誤百出的言論或文字。除了在某種不規範的語言之外，不要用中文表達無法表達的歐洲名詞。我們宣佈真神為天主（天上的主人），這已經是用了很多的名稱了。另外兩個漢詞——天和上帝（最高的皇帝）應完全取消。

……

6. 我們注意到有些在口頭上，或者在書面上流行着的一些說法，正把粗心的人引向錯誤，甚至為迷信打開方便之門。例如，中國人教授的哲學，如正確加以理解並沒有甚麼和基督教教規相違背的；古代的賢人用“太極”這詞把天主解釋為

易經研究



圖 5. 六十四卦 (圖片來源: 筆者複製提供)

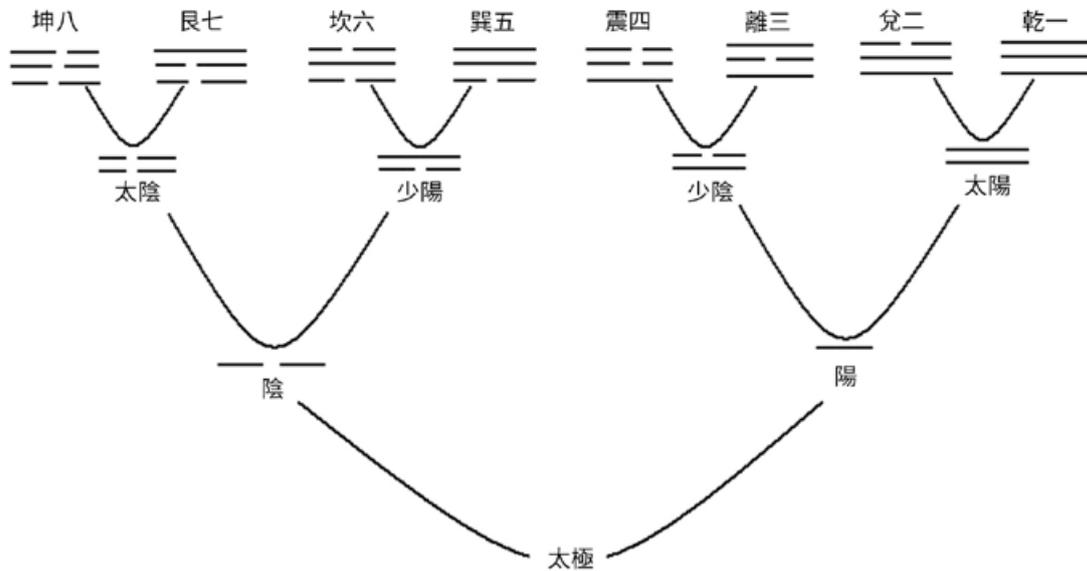


圖 6. 八卦圖圖式 (圖片來源：筆者複製提供)

世界一切事物的緣由；孔子像神靈所致的敬意其世俗意義更甚於宗教意義；中國的《禮記》（有關中國所有的習俗和禮儀的書）無論對自然界還是道德修養都是一部接觸學說的集大成之作。²⁴

閻璫的這個禁令徹底地否認了耶穌會利瑪竇所制定的“合儒易佛”的傳教路線，文化適應政策受到了閻璫的嚴厲的批判。這件事對白晉產生了重大的影響，因為此時的白晉已經按照利瑪竇的路線在中國生活了六年，他對中國文化已經有初步的認識。西方要如何理解以《易經》為核心的中國古代的經典，這些典籍中是否包含了與基督教思想一致的內容，以及如何理解“太極”這個概念？“禮儀之爭”迫使白晉必須回答這些問題。²⁵

1700年11月8日，白晉在給萊布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1761）的信中明確地訴說了他對閻璫的不滿，並表達了他對中國古代學說的敬仰，提出要研究包括《易經》在內的中國古代文本。他說：

我由此得出的結論是：傳教士們為了

使中國人皈依基督教，應該竭盡一切聰明才智利用最好的時機學習中國典籍，而不是像閻璫（Maigrot）先生以及現在德·科農（de Conon）閣下那樣強制性地讓人了解從孔子時代開始的中世紀哲學家，這些哲學大多數已經失去了伏羲學說的原則，也就是說失去了他們神聖合理的哲學，而且幾乎全部失去了對真神、對他們最早祖先敬奉真神的真正崇拜的清楚認識。

我認為，不應該只致力於證明中國自古以來的所有宗教只是純粹的迷信和徹底的無神論，這只是從一方面論證，而且拿這整個民族做我們歐洲所謂無神論者的範本是沒有依據的，更何況長久以來這個民族在各方面一直走在亞洲前列。從中國人的角度來看，若強迫他們放棄閻璫先生認為是迷信和偶像崇拜的一切禮儀活動和傳統習俗，這不僅對這個民族不公正，也為傳教事業設置了幾乎不可逾越的障礙，甚至可能會毀掉一個多世紀以來傳教事業所取得的成就。幾個月來此事對整個基督教會的影響幾乎是致命的，親身體驗了這種混亂局面之後，閻璫先生應該早

易經研究

已認識到了這一點。

因此我認為，不能選擇這條背離了教宗、聖修會諸位高級教士、宗座代牧主教大人們以及全體傳教士目標的途徑。我覺得最合理、最保險、最有效的方法是：所有傳教士致力於讓中國人具體明白他們現代哲學中的謬誤和矛盾之處，循序漸進地讓他們回歸到伏羲合理而正確的哲學的可靠原則之上，這才是有如神助般自然而簡單的方法。伏羲是他們最初的師祖，這個因伏羲而更加偉大的民族習慣於追尋正義的理性之光，如果他們了解到這個合理的轉變對他們來說沒有甚麼可恥的，相反會讓他們更接近他們古老而純正的學說，更貼近他們歷來那麼崇拜的師祖，他們就會更容易相信我們的話。

通過這條和緩而有效的途徑除掉一切哲學家心中阻擋基督教的障礙之後，他們很容易就會欣賞地，最終是歡悅地聆聽我們信仰的崇高教義，以及福音的神聖箴言，並因此對傳教士們表示尊重，仿佛這是來自上天的學說，使他們哲學的自然真理與他們道德的純潔最大程度地完美起來。²⁶

這裡白晉提出只有循序漸進地回歸到伏羲的合理而正確的哲學原則之上，才能解決來華傳教士內部的分歧，回到《易經》才是解決這場爭論的自然而簡單的方法。因為，他認為伏羲是中國人的最初的師祖，伏羲那裡有着理性之光。只有認真研究《易經》，才能化解來華傳教士之間的分歧，解決禮儀之爭帶來的問題。

幾年後他已經有了具體的研究成果，並把這些成果和中文典籍文獻翻譯成拉丁文寄回法國。1707年他在給法國郭弼恩（Charles le Gobien, 1653-1708）的信中說：

1. 一份新的中文詩篇以及我親手翻譯的，帶着些許塗改的拉丁文版本。這是

一個有力的證明，證明古代的中國人以及現代人（我是說那些最機靈的）曾經認識到真正的上帝。在這篇文字的結尾處，我將以顯著的方式展示出他們甚至在古代的時候對三聖一體的奧秘有過不同的理解，而三聖一（Deus Trinus et unus）曾經是古代國王們崇拜的對象。如果在澳門或是其他地方可以使人複製一份清晰的抄本，我將十分希望您能將其出示給我們尊敬的總會長大人，甚至出示三聖那篇文章給教皇陛下。

2. 在這個包裹中有兩本書，一本是中文的，一本是其拉丁文翻譯版。我在這本書中，以令人無可置疑的方式證明了中國經典古籍的作者，以及隨後的皇家講疏《日講》²⁷（*Ge Kiam*）的作者們都知道上帝的主要象徵，並且明確地講述過。²⁸

白晉在這裡表達了他希望通過研究《易經》來重新理解中國文化，並且以興奮的口吻向朋友介紹了自己的研究。白晉顯然是想走一條類似利瑪竇那樣的調和之路，通過研讀中國文化經典，發現其與基督教相融合之處。

禮儀之爭發生後，如何看待利瑪竇所確立的文化適應政策成為爭論的焦點。利瑪竇對中國文化採取了求同存異的方式，來化解矛盾。他通過崇先儒，肯定上古時期中國的上帝信仰和基督教的上帝信仰的一致性，來說明基督教宗教與中國文化的共同點。但利瑪竇路線的調和主義，實際上只是掩蓋了矛盾，並未解決矛盾。如果回應以閻璫為代表的托鉢修會對耶穌會的質疑，僅僅強調合儒是遠遠不夠。白晉希望從《易經》中找到中華文化和基督宗教文化是完全一體的文化，這樣就可以徹底反擊閻璫等人對耶穌會路線的攻擊，同時，也可以徹底說服中國信徒，使耶穌會的傳教事業有了一個更為堅實的理論文化基礎。由此，白晉開始了他長達二十餘年的《易經》研究。白晉的價值在於，他是當時唯一面對這種文化差異和衝突，並試圖突破這種文化衝突的人，他沿着利瑪竇

所開闢的索隱思想大大向前推進了。不可否認，儘管白晉仍是站在基督教一元論的基礎上來解決問題，但他的索隱主義是當時來華耶穌會士中一種有擔當、敢於面對現實的思想。

禮儀之爭開啟了白晉在理論上的創新，索隱派開始有了實質性的發展。

三、康熙帝的支持是白晉研究《易經》動力之一

白晉作為康熙帝的西學老師，兩人之間有着較為密切的關係，白晉的《易經》研究從一開始就是與康熙帝互動而展開的。康熙對白晉的《易經》研究的支持有兩個原因。

其一，《易經》中的象數道理和數學有一定的關係，而康熙安排白晉研究《易經》時，正是他對數學感興趣的時候。在梵蒂岡圖書館所藏的文獻中，就有一份白晉研究《易經》的日程表及康熙讀了白晉的研究論文後的御批，其主要內容就是在交流《易經》所包含的數學問題：

二十四日。進新改了的釋先天未變之原義一節，又釋河洛合一，天尊地卑圖，為先天未變易數象圖之原一本，並《曆法問答》《定歲實法》一本，交李三湖呈奏。奉旨：朕俱細細看過了，明日伺候。欽此。

二十五日呈覽。上諭：爾等所譯之書甚好了，朕覽的書合於一處，朕所改已上，所謂地形者之處，可另抄過送上。

七月初四日。呈御筆改過的《易經》，並新得第四節，釋天尊地卑圖，為諸地形立方諸方象，類於洛書方圖之原，及大衍圖一張，進講未完。上諭：將四節合定一處，明日伺候。欽此。

初六日，呈前書並新作的釋天尊地卑圖，得先天未變始終之全數法圖二張，進講。上諭王道化，白晉作的數甚是明白，

難為他，將新作的天尊地卑圖，得先天未變始終之全數法並圖留下，《易經》明日伺候。欽此。

初七日，進大衍圖。上諭：將大衍圖留下，朕覽，爾等另畫一張，安於書內，欽此。諭爾等俱領去收看，欽此。

十二日，進講類洛書耦數方圖之法一節，圖一張，呈覽。上諭：將耦數方圖之法與前日奇數之法合定一處，爾等用心收看，欽此。本日御前太監葉文忠奉旨取去原有御筆寫類書方圖奇數格一張，並耦數方圖一張。傳旨，照此樣多畫幾張。欽此。本日畫的奇數方圖格二張，教太監李三湖呈上，留下。

王道化謹奏初九日恭接得上發下大學士李光地奏摺一件，並原圖一幅，說冊一節與白晉看。據白晉看，捧讀之下稱，深服大學士李光地，精通易理，洞曉曆法。²⁹

白晉在1714年的一封信中說也講了這一點：

大約四年前，中國的皇帝交給我一項極其艱巨的任務，要求我描述中國一切書籍中最古老和重要的《易經》中早已被遺忘的學說，復原出它的原理。不止是我一人很早就清楚認識到，它與基督律法的原理幾乎完全吻合，此外還有更多其他熟讀中國書籍的法國耶穌會士，其中特別是傅聖澤神父和馬若瑟神父，他們應皇帝陛下之召入宮輔助我，通過自己的研究發現了同我一致的結論。我至今一直如此繁忙，以至於在這段時間裡，即使有這樣或那樣重要的事催促我應該去寫，但我完全未得空來給最為尊敬的神父您寫信。³⁰

這說明，由於白晉曾給康熙教授過《幾何原本》數學著作，兩人在數學上有互動。《易經》所包含的象數道理與數學有着直接的關係，康熙希望通過白晉對《易經》的研究來說明其中的數

易經研究

學內容，進而為他的“西學中源”說提供支撐。³¹

其二，康熙希望通過安排白晉研究《易經》，解決傳教士因禮儀之爭所產生的分歧。康熙安排白晉研究《易經》的時間點，正是“禮儀之爭”激烈之時，介乎多羅特使和嘉樂特使來華之間。這時的康熙和羅馬教廷關係緊張，他開始考慮對在華傳教士應有一個統一的政策和要求。在此背景下，康熙讓白晉研究《易經》且在各方面給予支持，顯然不僅是簡單的個人興趣原因。康熙想通過白晉的《易經》研究給傳教士樹立榜樣，讓他們遵守“利瑪竇規矩”，使他們知道“欲議論中國道理，必須深通中國文理，讀盡中國詩書，方可辯論”³²。這是康熙在“禮儀之爭”中與羅馬教廷政策展開鬥爭，爭取入華傳教士按其規定的路線在中國生活、傳教的重要政治舉措。關於這一點，康熙在幾次諭批中也說得很清楚。康熙五十年（1711年）五月二十二日，康熙在讀了白晉的手稿後說：“覽博津引文，甚為繁冗。其中日後如嚴黨（引者註：閻璫）、劉英（引者註：劉應）等人出必致逐件無言以對。從此若不謹慎，則朕亦將無法解脫，西洋人應共商議，不可輕視。”³³

正是由於康熙帝的支持，白晉才得以長時間在宮中展開《易經》研究。回應康熙的期待，也成為白晉堅持研究《易經》的重要動力和原因。

四、回應紀理安的壓制是白晉堅持《易經》研究的原因之一

白晉的《易經》研究在來華耶穌會士內部也產生了分歧，而當時的在華耶穌會士負責人德國耶穌會士紀理安（Kilian Stumpf, 1655-1720）認為白晉的研究和思路完全違背了上司的要求。³⁴ 兩人產生了嚴重的衝突和矛盾。

紀理安對白晉研究《易經》的粗暴干涉，使白晉心中十分不滿。因為他們甚至要求白晉所有上送給康熙帝的研究《易經》的文獻都要

先提交給他來審核。圍繞着白晉研究《易經》的爭論，使得耶穌會內部的矛盾已經完全公開化，並且鬧到了康熙帝那裡。白晉在1712年11月20日的一封信中，對紀理安表達了不滿。

然而，我們之中有一些人對中國書籍知之甚少，缺乏理解象形文字奧秘所必要的知識，在對其基礎都不了解的情況下激烈地反對這一體系，試圖全力阻撓其完成。他們訴諸上級，而上級則出於恐懼自己臆想而成的荒唐不合適之處而反對我，他們甚至利用神聖的服從之美德使上級下達大量指示以限制我，其結果主要就是，他們剝奪我用取自中國真實傳統的可靠依據向皇帝陛下本人展示基督律法之重要奧秘的自由。最後他們甚至訴諸皇帝陛下，他曾命人將我在書中發現的這一體系的完整學說呈上，然而要想輕易欺騙這樣一位如此博學和英明的統治者是不可能的，因此他們從未成功。而且，反對我們這一體系的同事們所提出的批評毫無助益，除非能說明他們如何與中國傳統的評價者旗鼓相當或是更勝一籌，並更能使皇帝陛下在已有的對前述體系之可靠性的認同下得以信服。此前他們還言之鑿鑿地預言稱這個體系極不合適，皇帝陛下會被這種說法嚴重冒犯，在整個帝國的學者中間會引起無數騷動。³⁵

紀理安和白晉同時不斷地向歐洲的修會的領導們寫信，表達各自的觀點。這封信對紀理安的批評已經十分嚴厲，同時看出，在這種爭執之中，白晉對自己的研究充滿信心。

在1712年12月30日的一封信中，他說自己十年前對在中國典籍和《易經》中尋找解決禮儀之爭的辦法還不是很清楚，但是隨着爭論的深入，特別是耶穌會內部爭論的加劇，他越來越有信心。他在信中寫道：

或許您同時也收到了我們之中其他人的信件，包括我的上級。這些信件一致

反對我，卻缺少有力的理由，有如一群莫名驚慌之人所作，他們在這件事上（且不用“不公正”一詞）簡直是盲目的。我懇求您不要輕信反對者的權威和判斷，而且應仔細地注意到，這項新的爭議正如以往的那些，完全是關於中國古代書籍的真正含義，其評價主要與皇帝陛下以及帝國的重要博士們有關。若皇帝陛下以及重要的博士們能採納由我提出的與基督宗教完全契合的解讀，並當作正確合理的解釋接受下來，就像他們已經開始做的那樣，並且此後隨着研究的深入在天主的恩惠下將更加堅定這種判斷，以至於對此深信不疑。³⁶

白晉與紀理安等人的爭執非常激烈。紀理安運用手中的權力，利用各種方式來壓制白晉的研究，一度使白晉處境非常困難。白晉在信中指名道姓地對紀理安提出批評：

此事完全是由葡萄牙的神父們以及尤其是德意志的紀理安神父（Kilian Stumpf）支持的。他以難以置信的膽量致力於摧毀我們法國人由最為虔誠的國王以巨大的投入建立起來的傳教事業。³⁷

白晉是流着眼淚寫這封信的，可見當時的鬥爭之激烈。然而，白晉並未屈服，他堅持自己的觀點，紀理安越是反對他研究《易經》，白晉就越發積極展開《易經》研究，以自己的行動來抗衡紀理安對他的壓制。

他依然堅持下來的另一個原因就是康熙帝的支持。³⁸ 白晉將這種矛盾也告訴了康熙：

臣白晉前進呈御覽《易學總旨》，即《易經之內意》與天教大有相同，故臣前奉旨，初作《易經稿》，內有與天主教相關之語。後臣傳聖澤一至即與臣同修前稿，又增幾端，臣等會長得³⁹知，五月內有旨意，令在京眾西洋人同敬謹商議《易稿》所引之經書。因⁴⁰寄字與臣二人云，

爾等所備御覽書內，凡有關天教處，未進呈之前，先當請求旨請皇上俞允其先查詳悉。臣二人日久專究《易》等書奧意，與西土古學相考，故將己所見，以作《易稿》，無不合與天教，然不得不遵會長命，俯伏祈請聖旨。⁴¹

白晉直接向康熙訴苦，告訴了康熙他在研究《易經》過程中受到會內的壓制。康熙帝知道了白晉的處境。在白晉最為困難之時，康熙帝並未支持紀理安，而是寬容地支持了白晉。在1716年4月23日，面對以紀理安為首的多位傳教士不滿白晉《易經》研究的奏疏，康熙帝明確地說：

白晉他作的《易經》，作亦可，不作亦可；他若要作，着他們自己作，不必用一個別人，亦不必忙；俟他作完時，再奏議。⁴²

康熙帝在這裡說得很清楚，不管情況如何，由白晉自己決定，一切待他完成研究後再說。正是康熙的支持，使得白晉對《易經》的研究堅持了下來。

結論

白晉研讀《易經》有着深刻的文化背景。從西方漢學史的角度，白晉的《易經》研究繼承了衛匡國、柏應理等來華傳教士前輩對《易經》研究的傳統。從中西文化交流史來看，白晉研究《易經》是禮儀之爭所導致的直接結果。面對禮儀之爭所造成的中西文化交流大好局面被破壞，白晉表現出了思想的焦慮，同時開始承擔起維持利瑪竇合儒路線的重任，並在此基礎上向深度展開，開創新的理論。一個來華的傳教士在清宮與皇帝一起研讀《易經》，這是古今中外罕見的歷史事實。面對耶穌會內部的排擠、打擊，尤其是會內領導紀理安的壓制，白晉並未退縮。正是康熙帝的支持，使白晉堅持了下來，並給我們留下了這批豐富的文化交流史的遺產。

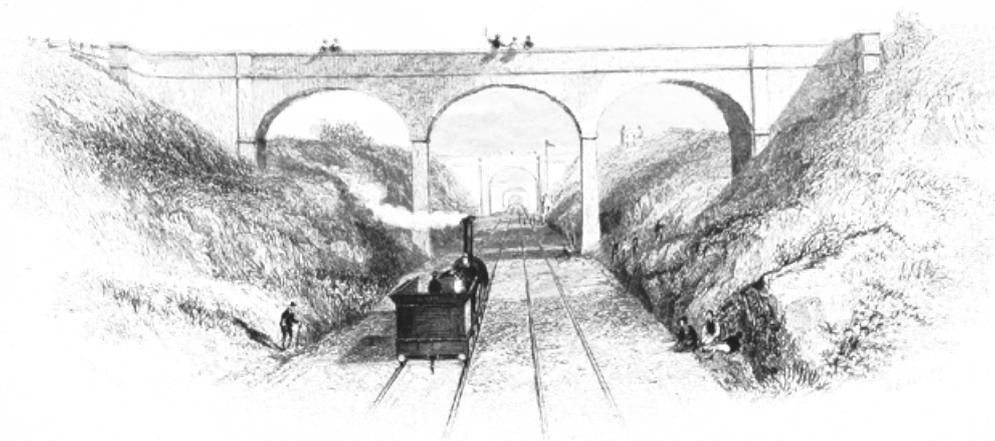
易經研究

附：本文為國家社科基金重大項目《梵蒂岡藏明清天主教文獻整理與研究》（編號：14ZDB116）和國家社科基金項目《來華耶穌會士白晉〈易經〉手稿研究》（編號：14BZX043）研究成果。

註釋：

- [西]胡安·岡薩雷斯·德·門多薩編撰，孫家堃譯：《中華大帝國史》，北京：中央編譯局，2009年，第47頁。
- 朱維鈺主編：《利瑪竇中文譯著集》，上海：復旦大學出版社，2001年，第21頁。
- [明]鄒元標：《願學集》，轉引自《陳垣學術論文集》第一集，北京：中華書局，1980年，第210-211頁。
- 當然，鑑於有大量文獻仍未出版，這個結論很可能被推翻。
- [法]費賴之：《在華耶穌會士列傳及書目》上冊，北京：中華書局，1995年，第149頁。
- [葡]曾德昭著，何高濟譯：《大中國志》，北京：商務印書館，2012年，第75頁。
- 書名全譯為“中國歷史最初的十個時期，從人類歷史之處到耶穌誕生的遠東大事記，或圍繞中華大帝國崛起的大事記”，此書1658年在慕尼黑出版，1659年在阿姆斯特丹出版，1692年在巴黎出版法譯版。
- [美]孟德衛著，陳怡譯：《奇異的國度：耶穌會適應政策及漢學的起源》，鄭州：大象出版社，2010年，第125頁。
- [美]孟德衛著，陳怡譯：《奇異的國度：耶穌會適應政策及漢學的起源》，鄭州：大象出版社，2010年，第125頁。
- [魏]王弼、[晉]韓康伯註，[唐]孔穎達正義：《周易·繫辭下》第八，台北：藝文印書館，1955年，第166頁。
- 《漢書》卷三十《藝文志》，北京：中華書局，1987年，第1704頁。
- 參閱張西平：《易經在西方早期的傳播》，《中國文化研究》1998年冬之卷（總第22期），第123-127頁。
- 關於《中國哲學家孔子》一書參閱羅瑩：《儒學概念早期西譯初探：以〈中國哲學家孔子·中庸〉為中心》，北京：外語教學與研究出版社，2015年；[法]梅謙立：《〈孔子〉：最初西文翻譯的儒家經典》，《中山大學學報》2008年第2期，第131-142、209頁；[法]梅謙立：《耶穌會士與儒家經典：翻譯者，抑或叛逆者？》，《現代哲學》2014年總第137期，第67-78頁；[法]梅謙立：《東方的“哲學之父”——論最早的西文孔子傳記的撰寫過程》，《北京市行政學院學報》2013年第5期，第111-121頁。
- [比]柏應理等著，汪聶才、齊智飛等譯：《中國哲學家孔子》，鄭州：大象出版社，2021年，第62頁。
- 張西平：《中國與歐洲早期宗教和哲學交流史》，北京：東方出版社，2001年，第312-314頁。
- 參閱張西平：《歐洲早期漢學史：中西文化交流與西方漢學的興起》，北京：中華書局，2009年；[法]梅謙立著，陳崗譯：《〈易經〉第一次在西方的翻譯與介紹》，《國際漢學》2010年第2期，第84-96頁；陳才智：《西方的中國先秦散文研究舉隅之一：〈易經〉研究》，《國際漢學》2012年第2期，第495-507頁；羅瑩：《十七、十八世紀“四書”在歐洲的譯介與出版》，《中國翻譯》2012年第5期，第34-41頁；羅瑩：《清代來華傳教士衛方濟對儒學譯述研究》，《北京行政學院學報》2015年第1期，第120-128頁；羅瑩：《〈中國哲學家孔子〉成書過程芻議》，《北京行政學院學報》2012年第1期，第123-128頁。
- 禮儀之爭中，巴黎外方傳教會的閻端認為《易經》是一種迷信，他也談到了“太極”的概念。參閱Claudia von Collani, "The First Encounter of the West with the Yijing", *Monumenta Serica*, vol. 55, no. 1 (2007), pp. 227-387.
- 轉引自林金水：《〈易經〉傳入西方考略》，載《文史》第29輯，北京：中華書局，1988年，第367頁。
- 白晉的《天學本義》分別藏在[法]古朗：《法國國家圖書館中日韓書目》（*Bibliothèque Nationale Département des Manuscrits Catalogue des Livres Chinois Caréens, Japonais, etc.*），Chinois 7160《天學本義》，7163《古今敬天鑑》上卷，7161《古今敬天鑑》下卷，1912年，巴黎：E. Leroux；余東（Yu Dong）：《梵蒂岡圖書館館藏早期傳教士中文文獻目錄：十六至十八世紀》（*Catalogo delle Opere Cinesi Missionarie della Biblioteca Apostolica Vaticana: XVI-XVIII sec*）25-1《天學本義》，梵蒂岡：Biblioteca Apostolica Vaticana，1996年。參閱伯希和（Paul Pelliot）目錄號的Borg. Cinese. 316(14)，《古今敬天鑑天學本義》。關於《天學本義》的版本在後面會有研究。
- [法]白晉：《天學本義·自序》，梵蒂岡圖書館藏本，目錄號：Borg. Cinese. 316(14)。
- [法]白晉：《天學本義·自序》，梵蒂岡圖書館藏本，目錄號：Borg. Cinese. 316(14)。
- [清]韓琰：《天學本義·序》，梵蒂岡圖書館藏本，目錄號：Borg. Cinese. 316(14)。
- 參閱李天綱：《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》，上海：上海古籍出版社，1998年；張國剛：《從中西初識到禮儀之爭：明清傳教士與中西文化交流》，北京：人民出版社，2003年；

- 黃正謙：《西學東漸之序章：明末清初耶穌會史新論》，香港：中華書局，2010年；吳莉葦：《中國禮儀之爭：文明的張力與權力的較量》，上海：上海古籍出版社，2007年。
24. [美] 蘇爾·諾爾編，沈保義、顧衛民、朱靜譯：《中國禮儀之爭：西文文獻一百篇》，上海：上海古籍出版社，2001年，第17-18頁。
 25. 德國漢學家柯蘭霓指出：“該禁令的內容首先涉及到就是白晉所開創的理論，與其中最基本的三條觀點相悖：1. 中國的傳統哲學，如果對其加以正確理解的話，並不包含與天主教教義相衝突；2. 中國古代的聖賢用‘太極’這個詞來表達上主和萬物的最終泉源；3. 《易經》表達的是一種傑出的道德學說。”參見[德]柯蘭霓：《耶穌會士白晉的生平與著作》，鄭州：大象出版社，2009年，第31頁。
 26. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714)*, Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Rita Widmaier; Textherstellung und Übersetzung von Malte-Lundolf Babin, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
 27. 譯註《日講易經解義》《日講書經解義》。
 28. 該信由柯蘭霓女士自手稿轉寫，載 Claudia von Collani, "Zwei Briefe zu den figuristischen Schriften Joachim Bouvets S.J.", *Sino-Western Cultural Relations Journal*, vol. 14(1992), pp. 33-37.
 29. 梵蒂岡圖書館藏本，目錄號：Borgia. Cinese. 317-4，第22-24頁。這份文獻並未註明日期。
 30. Claudia von Collani, "The First Encounter of the West with the Yijing", *Monumenta Serica*, vol. 55, no. 1 (2007), pp. 293-295.
 31. 參閱張西平：《中西文化的一次對話：清初來華傳教士與〈易經〉研究》，《歷史研究》2006年，第74-85、109頁；張西平：《易經研究：康熙與法國傳教士的文化對話》，《文化雜誌》（中文版）2005年總54期，第83-93頁；韓琦：《康熙帝之治術與“西學中源”說新論——〈御制三角形推算法論〉的成書及其背景》，《自然科學史研究》2016年第1期，第1-9頁。
 32. 《康熙與羅馬使節關係文書影印本》第十三件。
 33. 梵蒂岡圖書館藏本，目錄號：Borgia. Cinese. 317。
 34. 參閱 Kilian Stumpf, *The Acta Pekinensia or Historical Records of the Maillard de Tournon Legation*, vol. 1: December 1705-August 1706, eds. by Paul Rule and Claudia von Collani, Macau: Macau Ricci Institute, 2015.
 35. Claudia von Collani, "The First Encounter of the West with the Yijing", *Monumenta Serica*, vol. 55, no. 1 (2007), pp. 291-292.
 36. Claudia von Collani, "The First Encounter of the West with the Yijing", *Monumenta Serica*, vol. 55, no. 1 (2007), pp. 288-290.
 37. Claudia von Collani, "The First Encounter of the West with the Yijing", *Monumenta Serica*, vol. 55, no. 1 (2007), pp. 293-295.
 38. 關於紀理安的觀點參閱 Kilian Stumpf, *The Acta Pekinensia or Historical Records of the Maillard de Tournon Legation*, vol. 1: December 1705-August 1706, eds. by Paul Rule and Claudia von Collani, Macau: Macau Ricci Institute, 2015.
 39. 閻宗臨和方豪寫為“通”，參見方豪：《中國天主教人物傳》中冊，香港：香港公教真理學會，1970年，第282-283頁。
 40. 原稿有“會長”，後刪去。
 41. 梵蒂岡圖書館藏本，目錄號：Borg. Cinese. 439(a)，參閱方豪：《中國天主教人物傳》中冊，香港：香港公教真理學會，1970年；閻宗臨：《傳教士與法國早期漢學》，鄭州：大象出版社，2003年，第163-168頁。
 42. 方豪：《中國天主教史人物傳》中冊，北京：中華書局，1988年，第285頁。



戈振東葡譯本《易經》的翻譯研究

胡婧*

摘要 《易經》作為群經之首，是中國最古老深邃的經典。其語言精練含蓄，具有言、象、意三個方面的內涵，卦爻辭充滿生動的義理闡釋形象。葡萄牙耶穌會士戈振東是第一位將《易經》譯成葡文版本的譯者，對葡萄牙的中國典籍研究和翻譯起到奠基作用。戈氏致力於中葡文化交流，其譯本融合了中西學者的理解與闡釋，帶有文化闡釋的特點。本文旨在發掘戈振東翻譯《易經》的動機，總結他的翻譯思想和翻譯策略，並從文學翻譯的角度對《易經》葡譯本進行評析和解读，探究戈振東對儒家思想的闡釋。

關鍵詞 戈振東；《易經》；翻譯；文化闡釋

一、戈振東神父與中國典籍翻譯

耶穌會士戈振東（Joaquim Guerra, 1908-1993）神父是當代葡萄牙著名漢學家、翻譯家。1908年出生於葡萄牙封當市（Fundão），1928年進入耶穌會，1933年來到澳門，並在澳門神學院教授哲學、文學和數學。戈振東這個名字是上級牧師給他起的，寓意“對東方有益處的人”¹。他曾前往上海神學院學習，並被任命為神父；後又被派往天津，在天津一邊傳教，一邊開始中文拼音的研究。戈振東花了30年創建了一套混合了粵語、漢語、葡語等幾種語言的羅馬拼音系統，方便葡漢雙語轉換，還編著了《漢語字義結構》和《葡中通用詞典》。1951年，戈振東幾經輾轉回到澳門，積極投入教會工作，創建社區中心，開辦學校，並曾任澳門海星中學第一任校長。

在短短十年時間裡，戈振東先後翻譯出版了《詩經》（1979年）、《尚書》（1980年）、《春秋左傳》（1981年）、孔子的四書（1984年）、《孟子》（1984年）、《易經》（1984年）《道德經》

（1987年）和《禮記》（三卷，1987至1988年）。事實上，戈振東的譯本是唯一完整的中國典籍葡語譯本。自十七世紀耶穌會士出版《中國哲學家孔子》（*Confucius Sinarum Philosophus*）以來，部分儒家經典的譯本陸續問世，然而，只有三位漢學家完整翻譯了儒家經典，即倫敦佈道會傳教士理雅各（James Legge, 1815-1897），法國耶穌會士顧賽芬（Séraphin Couvreur, 1835-1919）和戈振東。

理雅各是著名的翻譯派漢學家，他的譯本《中國經典》（*The Chinese Classics*）在1861年至1872年間由牛津大學出版，共五冊，是西方學者的主要參考譯本。理氏譯本被稱為雙語的百科全書，附有許多註釋、介紹性文字和詳盡的索引。儘管戈振東多次反駁並糾正理雅各的翻譯，但他也稱理氏為大師。在表一中，我們將戈振東和理雅各對四書五經的翻譯進行了比較，可以更直觀地感受戈振東在中國典籍譯介方面的成就。

* 胡婧，南開大學外國語學院葡萄牙語系主任，主持2019年天津市哲學社科規劃課題“澳門土生文學中國形象的構建和文化隱喻”和2020年度國家社科基金中華學術外譯項目“《澳門通史：從遠古至2019年》葡文版”。



表一. 戈振東與理雅各的譯本比較

經典	戈振東譯本	理雅各譯本
《大學》	"A Grande Escola (Thaey-Háog)" in <i>Quadrivolume de Confúcio</i> , Macau, 1984.	<i>The Great Learning (Ta Hsüeh)</i> <i>The Chinese Classics</i> , vol. 1, Hong Kong, 1861 (2nd Ed. 1893).
《中庸》	"A Harmonia Perfeita (Tyoq-loq)" in <i>Quadrivolume de Confúcio</i> , Macau, 1984.	<i>The Doctrine Of The Mean (Chung Yung)</i> <i>The Chinese Classics</i> , vol. 1, Hong Kong, 1861 (2nd Ed. 1893).
《論語》	"Diálogos (Lwn-Gnuh)" in <i>Quadrivolume de Confúcio</i> , Macau, 1984.	<i>Confucian Analects (Lun Yü)</i> <i>The Chinese Classics</i> , vol. 1, Hong Kong, 1861 (2nd Ed. 1893).
《孟子》	<i>As Obras de Mêncio (Mătsi)</i> , Macau, 1984.	<i>The Works of Mencius (Mencius)</i> <i>The Chinese Classics</i> , vol. 2, Hong Kong, 1861 (2nd Ed. 1895).
《詩經》	<i>O Livro dos Cantares (She-Keq)</i> , Macau, 1979.	<i>The Shi King or The Book of Poetry</i> <i>The Chinese Classics</i> , vol. 4, Hong Kong, 1871. <i>Sacred Books of the East</i> , vol. 3, Oxford, 1879.
《尚書》	<i>Escrituras Selectas (Zhyăw-Shue)</i> , Macau, 1980.	<i>The Shoo King or The Book of Historical Documents</i> <i>The Chinese Classics</i> , vol. 3, Hong Kong, 1861 (2 parts). <i>Sacred Books of the East</i> , vol. 3, Oxford, 1879.
《春秋》	<i>Quadras de Lu e Relação Auxiliar (Tjhon-Tsheq)</i> , Macau, 1981-1983 (5 volumes).	<i>The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen</i> <i>The Chinese Classics</i> , vol. 5 (2 parts), Hong Kong, 1872.
《易經》	<i>O Livro das Mutações (Yeq-Keq)</i> , Macau, 1984.	<i>The Yi King or The Book of Changes</i> <i>Sacred Books of the East</i> , vol. 16, Oxford, 1882.
《禮記》	<i>Cerimonial (Lei-Ky)</i> , Macau, 1987-1988 (3 volumes).	<i>The Lî Kî or Collection of Treatises on the Rules of Property or Ceremonial Usages</i> <i>Sacred Books of the East</i> , vol. 27&28, Oxford, 1885.

戈振東翻譯中國古籍的熱情，首先來自於他對中國文化的熱愛和對中國所懷的敬意。他在《尚書》的譯本序言中說：“中國是一個奇跡，只有對這個國家一無所知的人才會在她面前無動於衷。”²他認為中國漫長而燦爛的歷史“反映出中國人的非凡的生命力和人文精神”³。中國文化是一個豐富寶庫，應該讓全世界的人民

來分享，“中國於西元前數百年問世的四書五經，是一直啟發和指引中國人心靈的學說，中國應該繼承這些學說，以保持自身的純粹，保證國家的延續，維護國家的尊嚴和榮譽。不過其他國家，無論遠近，都可以從這些學說中汲取教益”⁴。

易經研究

《易經》是中國最古老的文獻之一，被儒家尊為“五經”之首。儒家、道家、兵家、農家、醫家、法家、雜家等無不將《易經》思想收納於其理論、思想之中。所以說，《易經》思想貫穿於中國古代所有文化之中，是中國文化的源頭和樞紐。早在十七世紀，西方來華傳教士就開始了《易經》等中國典籍的譯介。西方最早的《易經》譯本是拉丁文譯本，該譯本於1626年刊印，是由利瑪竇的弟子、法籍耶穌會士金尼閣(Nicolas Trigault, 1577-1628)所譯。在衛禮賢(Richard Wilhelm, 1873-1930)的德譯本問世前，理雅各於1882年出版的英譯本一直是西方研讀《易經》的理想藍本，戈振東也將此作為主要參考譯本，而戈氏的葡文譯本在1983年才問世，比理雅各晚了一百年。

二、戈振東葡譯《易經》的翻譯思想和策略

對於《易經》的翻譯，不同的譯者基於不同的目的，就會有不同的翻譯思想和翻譯策略。理雅各的翻譯目標是為來華的西方傳教士服務，使西方人能夠通過他的典籍翻譯了解中國，所以他採用了異化法，在譯文中盡可能地保持漢語原文的語序結構。如果說理氏譯本是為了表現原著所說，那麼衛禮賢的德譯本則是將《易經》作為中國哲學思想的經典對待。衛禮賢尤其注重對《易經》的系統理解和對中國古代哲學思想的正確詮釋，因此他使用了歸化法，對很多有歧義的卦爻辭做了註解和重譯，使譯文能夠體現原文的精神實質。

至於戈振東翻譯《易經》的緣起，他在譯本的序言中說道：“也許是利瑪竇誕辰400週年紀念日帶給我的啟發，也許是他在肇慶進行的第一個傳教任務給我的感召，在我12歲時傳教也成了我的任務，我將此譯本獻給傳教之路上的先驅——利瑪竇神父。”⁵他承認：“翻譯《易經》原不在我的計劃內，但當我意識到這部典籍在世界範圍內的影響，以及孔子本人對它的重視時，我就決定做這項工作。”⁶

戈振東是利瑪竇的推崇者，因此與理雅各和衛禮賢不同，他並未遵循新儒家學派的解釋模式，即以程頤、朱熹的註疏為依據。他的譯本體現了十七至十八世紀《易經》在西方傳播初期的特點，即耶穌會士試圖恢復原始儒學，並在儒家思想中尋找與基督教教義的各種調和點。他不僅對理氏譯本提出批評，還對民國時期的中國知識分子和二十世紀西方漢學家的不可知論的闡釋進行批判。對戈振東來說，此次翻譯工作是一次機會，“去糾正大量已流傳幾百年的、嚴重扭曲文本原意的譯文或解釋。”⁷

戈振東葡譯《易經》的翻譯思想可以歸結為“以忠實原著為前提，以接近讀者為目標”。《易經》的語言凝練晦澀，戈振東把“可理解性”定為翻譯目標，希望為葡語讀者提供自然流暢的譯文，使讀者通過查閱他的葡譯文就能對《易經》的晦澀理論有所理解。

以《乾》卦卦辭“元亨利貞”為例，眾多西方學者的翻譯版本會用形容詞分別解釋這四個字，如理雅各譯為“great and originating, penetrating, profitable and steadfast”⁸（偉大的、原始的、有益的、持久的），以期考索源流、體現本義；戈振東的譯本則是用“Um êxito inicial ajuda à constância”⁹（初期的成功有助於恒久）這個完整的句子來體現乾卦的奧秘。總體來說，戈氏的譯本既含有對字的解釋：元即為初期的，亨為成功，利即有利於，貞則是恒久，同時，譯文簡潔明瞭，準確傳達了原文資訊，可理解性強；而理雅各的譯本，戈振東的評價為“Eu acho que isto não é tradução, mas um amontoado de palavras”¹⁰（本人不認為這是翻譯，只是詞的堆砌）。

戈振東葡譯《易經》的翻譯策略則可以概括為歸化法和釋義法。在翻譯技巧方面，戈振東使用了增詞、省略、轉換、詞序調整等技巧。以《蒙》卦九二爻為例：

《象》曰：“子克家，剛柔接也。”¹¹

戈振東譯文：

Tereis a família nas mãos: mediante uma combinação de dureza e brandura.¹² (筆者譯：你將擁有一個家庭：通過堅強與溫柔的結合。)

象辭的意思是兒子持家，是剛爻和柔爻相接的緣故。在此句譯文中，戈氏使用了詞性轉換、增詞的技巧，這裡的“剛”和“柔”是指九二、六三兩個相近的陰陽爻位，戈振東從這方面評述可以加強讀者對原文的理解。

戈振東譯本的一個顯著特點就是在每爻的譯文後都會加長篇批註，將自己的譯文與理氏譯文並置比較以評說優劣。戈振東在後記中將自己與理雅各對《說卦》的翻譯做了對比，並指出了自己翻譯的原則。

《說卦》開篇有云：“昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生著。”¹³ 理雅各譯為：

Anciently when the sages made the Yi, in order to give mysterious assistance to the spiritual intelligences, they produced (the rules for the use of) the divining plant.¹⁴ (筆者譯：古時先哲創作《易》時，為了給精神智慧提供神秘的幫助，他們使用規則創造了占卜植物。)

戈振東說，“理雅各在註釋中提到，他將文本中的聖人理解為單數形式，而這是我的翻譯方式，‘Outrora, os Santos, ao inventarem as Mutações, colaboraram misteriosamente com a Inteligência divina, e assim cultivaram a aquileia da divinação’”¹⁵。第五章中的“聖人南面而聽天下，向明而治”¹⁶，理雅各譯為：

The sages turn their faces to the south, when they give audience to all under sky, administering government towards the region of brightness.¹⁷
(筆者譯：聖人們將他們的臉轉向南方，當他們傾聽天空下的所有人時，他們朝着光明之地實行統治。)

戈振東稱：“我譯為‘O Santo é de cara ao sul que escuta e atende o mundo: Governa virado à luz’。長期以來，此文都是按字面意思來解釋的，於是被譯為古聖先王坐北朝南。但按照合理邏輯看，當時聖人並不在國家北方。我之前講過，南面可能有另一種解釋：南也指君主、皇帝，因此，‘南面’可以指君主的臉色或態度。”¹⁸ 所以在戈氏第六章的開篇語“神也者，妙萬物而為言者也”¹⁹，理雅各譯為“*When we speak of Spirit, we mean the subtle (Presence and operation of God) with all things*”²⁰ (當我們談到聖靈時，我們指的是萬物的微妙之處，即神的同在和運行)。戈振東認為，理雅各的版本是有缺陷的，他改動了“言”字的位置，而且運用括弧進行註釋的內容不明晰。戈氏的譯版本是“*O Espírito penetra e enche todas as coisas, e fala*”²¹ (聖靈滲透和充滿萬物，並發聲)，這段文字讓人想起《所羅門智訓》中的一段話：“上主的神充滿了世界，包羅萬象，通曉一切語言。”²²

戈振東選擇這樣的譯文文本是耐人尋味的。英國學者西奧·赫爾曼斯 (Theo Hermans) 在談到譯者身份時提到，作為譯者“必須說話，但不能發出聲音”²³。從譯者慣習看，戈振東是一個具有強烈宗教使命感的人，希望可以通過各種方式來傳播他的信仰，因此他的翻譯也會不由自主地受到這種主觀因素的影響，讓他的譯本多少會帶有這種基督化的宗教色彩。雖然戈振東主張譯者應該服從原文，而不是讓原文服從自己的觀點，但他將中國典籍視為充滿智慧的書，認為“*Pois só assim se pode esperar atingir o original*”²⁴ (沒

易經研究

有體會精神，豈能領悟其中真意？），那麼，從這樣的角度去翻譯《易經》時，戈氏的闡釋一部分超出翻譯的界限，成為廣義上的文化翻譯或轉述，翻譯的忠實標準也繼而成為相對的標準。

儘管如此，戈振東對《易經》的研究還是學術化和專業化的，並在客觀上推動了葡萄牙漢學的發展。他不僅注重字義和文義，了解成書年代和作者問題，而且還在前言、註釋、後記等副文本裡進行介紹和評述，也對前人的譯本進行了翻譯批評。

從戈振東葡譯《易經》的體例和內容看，它的第一部分是序言，第二部分是前言，第三部分則是經和傳，標題為“周文王的六十四卦”。戈振東主張經傳不分離，每卦的翻譯都是卦相、彖文和象文。他提倡並在譯本中使用的卦序是坤、艮、坎、巽、震、離、兌、乾，“正好是先天八卦相反的順序”²⁵，是從陰到陽的陽升排序。傳分為四部分，分別是對《繫辭》《說卦傳》《序卦》《雜卦》的翻譯。第四部分是附錄，第五部分是參考書目。全書共計 861 頁，正文採用橫排版式，每頁左側印有中文原文和自創的中文拼音，右側是葡語譯文。譯本也符合《易經》原意義的系統：卦辭、爻辭為第一意義系統；《彖》《象》《文言》作為第二意義系統，其譯文出現在每卦的爻辭之後；《說卦傳》《序卦》《雜卦》和《繫辭》為第三意義系統，其譯文作為單獨章節，出現在經文之後。

三、戈振東葡譯本《易經》的文化闡釋

（一）戈振東葡譯《易經》的言簡意賅

《易經》中的詞彙簡潔凝練、內涵豐富、富有表現力。以《離》卦九四爻為例，“突如其來如，焚如，死如，棄如”²⁶。戈振東譯文：

Apareceu de repente: como o incêndio, como a morte, como o que

se deita fora.²⁷（筆者譯：突然地出現了：似火，似死亡，似丟棄之物。）

此爻用詞極簡，說的是災難突然而來，似烈火燃燒，但頃刻間又煙消雲散、不復存在。詞尾重複出現的“如”字是結構助詞，相當於“然”，指某種樣子或狀態。通過對戈振東譯文的分析可以看出，戈氏的句式與原文完全一致，既能有效地表現出句子的節奏，又使前後句緊密相連。

再以《鼎》卦九三爻為例，“鼎耳革，其行塞，雉膏不食，方雨虧悔，終吉”²⁸。戈振東譯文為：

As asas do caldeirão quebraram-se, o que impede a sua deslocação. Não se comerá a gordura do faisão. Mas uma chuva oportuna veio dissipar os cuidados. Afinal acabou bem.²⁹（筆者譯：鼎耳折斷了，這使它無法移動，人們無法吃到野雞的肥肉，但一場及時雨已來驅散憂慮。結果還是不錯的。）

理氏的譯文為：

The third line, undivided, shows the caldron with (the place of) its ears changed. The progress (of its subject) is (thus) stopped. The fat flesh of the pheasant (which is in the caldron) will not be eaten. But the (genial) rain will come, and the grounds for repentance will disappear. There will be good fortune in the end.³⁰（筆者譯：第三行線，未分開，顯示的是坩堝鼎耳的位置改變了。主體的進展因此停止。鍋裡雉雞的肥肉不會被吃掉。但是和煦的雨會來，懊悔的理由會消失。最後會有好運的。）

爻辭的意思是鼎器的耳部掉了，移動鼎有困難，裡面的山雞肉也吃不上了，剛好陰陽調和的雨出現，才使悔恨漸消，最終吉祥。原文一共 16 個字，兩對三言句和四言句簡潔明瞭。理雅各的譯文雖語法嚴謹，選詞考究，但增添了解釋性的長段文字。相比下，戈振東的譯文簡潔有序，同時也未省略原文的內容和內涵，基本忠實地反映了原文的意思。

《易經》卦爻辭裡還有很多疊音詞的使用。如《乾》卦九三爻“君子終日乾乾……”³¹就採用了疊詞的修辭手法，“乾乾”生動地刻畫了君子自強不息、勤勉事事的聖人形象。理雅各的譯本是：“In the third nine, undivided, (we see its subject as) the superior man active and vigilant all the day ...”³²（在九三爻中，未分開，我們將其主體視為君子一整天都很活躍和謹慎），理氏用爻位作主語，在括弧中增補了原文中沒有表達的隱含意義，將爻辭用一個定語從句譯出，規範而嚴謹，但顯得冗長而又呆板，與《易經》簡潔的風格不符。反觀戈振東的譯本，“o Sábio, diligente o dia inteiro...”³³（智者終日勤奮），以同位語短語修飾主語，簡潔明瞭，亦忠實原文。

（二）戈振東葡譯《易經》的象徵意蘊

以《漸》卦前三爻為例。《漸》卦從初六到上九的爻辭向我們展示了這樣一幅場景：大雁自水中游向了岸邊，飛翔在大石之上，徊復於高地之間，棲息在樹林上，又往來於平地和大山之際。這種悠然的快樂也喻示着包括嫁娶在內的各種民俗之事的線性發展，是一幅優美圖畫，各分場景之間又有時間的發展邏輯。通篇使用了“賦、比、興”三法則之“興”法則，以鴻雁起興，形式上形成前後音韻的聯繫。

“初六：鴻漸于干，小子厲，有言，无咎。”³⁴ 戈振東譯文：

Linha do fundo, traçada. Os patos

bravos atravessam para a margem. Os filhos novos corrigem-se, mas com bons modos, e não haverá mal.³⁵（筆者譯：最下層線，分開。野鴨向岸邊游去。年輕的孩子被糾正，但卻以溫和的方式，這樣不會有甚麼危險。）

“鴻”，水鳥名，即大雁；“干”指的是水畔；老師稱弟子可為“小子”，這裡指與大人相對的小孩、青年人；“有言”是指受言語中傷，被人責難。《象》中這樣解釋本爻：“小子之厲，義无咎也。”³⁶也就是說年輕人雖遭“厲”“有言”，終獲“无咎”，不會發生甚麼危險。

《漸》卦多用象徵比喻。初六軟弱，不具備一飛衝天的條件，像大雁漸漸飛到了河岸邊，所進尚淺，像年輕人蒙受語言中傷，如果能漸進不躁，可以免除災難。這一爻是說，凡事得一步一步來，不可太勉強，否則反而招惹是非。在譯文中，理雅各將“小子”理解為“A young officer”（年輕的軍官）是不準確的，而戈振東採用了“Os filhos novos”（年輕的孩子）更為妥當。對於“厲”和“有言”的翻譯，理雅各採用了“be in a position of danger”（處在危險中）和“be spoken against”（被反對），雖不夠準確，但意義接近原文；而戈振東譯為“corrigem-se, mas com bons modos”³⁷（被糾正，但卻以溫和的方式），雖然沒有將“厲”和“有言”在該爻中的特殊含義翻譯出來，但也沒有偏離原文本意，以平白的語言體現該爻的意蘊。

“六二：鴻漸于磐，飲食衎衎，吉。”³⁸ 戈振東譯文：

Linha 2, traçada. Os patos vão para o prado, onde se alimentam satisfeitos.³⁹（筆者譯：第二行線，分開。野鴨前往牧場，在那裡滿足地覓食）

“磐”指磐石，“衎衎”形容和樂愉快的氣氛。到了六二爻，大雁又飛高了一層，已經從河岸

易經研究

漸漸地升進聚集到磐石上，作起程前最後的準備，一起安享飲食，吉祥。

磐石指厚而大的石頭，因此，理雅各譯成了“large rock”。而帛書中“磐”作“坂”，即“阪”，指的是山坡。⁴⁰無論該爻取巨石之意還是山坡之意，既然主語是“鴻”，那麼“飲食”之地應該是大雁飲食之地，因此，戈振東譯為“o prado”（牧場、草原），從文化闡釋層面看，是符合大雁飲食之地這層原意的。但是，戈振東的譯文中沒有體現對占斷辭“吉”的理解，他以“onde se alimentam satisfeitos”結尾，意思是他們在那裡滿足地覓食。此爻是說，人們看到鴻雁飛向山坡時，因坡上種滿了鬱鬱蔥蔥的莊稼，從而聯想到今年將會有好的收成，人們會飲食無憂，故吉。象辭對爻辭進一步發揮，提出“不素飽也”的觀點，也就是說不只為吃飽飯，是由象比類而繫之辭。可見，此爻沒有遵循邏輯推理之路，也沒有直接定義，而是通過建立兩種不同事物間“意象”的隱喻關係，巧妙地揭示事物的本質特徵。這種文化隱喻在《易經》經常出現，由此可以得出結論，戈振東的譯本對文化隱喻的翻譯仍然不夠充分。

“九三：鴻漸于陸，夫征不復，婦孕不育，凶；利禦寇。”⁴¹戈振東譯文：

Linha 3, inteira. Vão os patos pelo caminho adiante. O marido foi na expedição e não voltou. A mulher concebeu. Mau é isso. É preciso resistir à violência.⁴²（筆者譯：第三行線，未分開。鴨子沿路向前。她丈夫去遠征沒有回來，女人懷孕了，那太糟糕了，必須抵制暴力。）

“陸”指高的平地，“復”指復還，而“孕”，劉大鈞在《今、帛、竹本〈周易〉綜考》中提到，帛本作“繩”⁴³。本爻的意思是大雁漸漸飛到高高的平地上，丈夫出征沒有回來，婦女雖已懷孕，但因戰亂，或終不得生育或養育，兇險，

但有利於抗擊盜寇。象辭說“利用禦寇，順相保也”⁴⁴，利於抗擊盜寇，是因為民眾和順相處共同保衛家園。此卦有漸近之意。

在戈振東的翻譯中，“陸”被譯成了“caminho adiante”（前路），相對於理雅各的“dry plains”（乾燥的平地），似乎含義更為模糊，兩者的翻譯都沒有體現出“陸”之所指。然而本卦和本爻辭所取之象是道路，由通向遠方的道路聯想到丈夫出征。因此，從文化闡釋的角度看，戈振東的翻譯是反映了本爻的意蘊的。只是，對“婦孕不育”，戈振東譯為“A mulher concebeu”（女人懷孕了），僅包含了原文的部分含義，沒有對“不育”的具體含義作出解釋。婦人雖在丈夫出征前已有身孕，但身處亂世，恐獨自難以支撐，無力生育或養育小孩，故凶。但是，戈振東在譯文中還是體現了對占斷辭“凶”的理解，即“Mau é isso”（那太糟糕了）。

吳鈞從文學和文學翻譯角度出發，認為“《易經》具有言、象、意三個方面的內涵：它的卦爻辭充滿着旋律美；它的選詞用句精練含蓄，內涵豐富；它的義理闡釋形象生動，其寓意故事栩栩如生”⁴⁵。從形式來看，戈振東用葡文“linha do fundo”（最下層線）或阿拉伯數字（如2、3、4）指明爻位，同時用“traçada”（指分開的）和“inteira”（指未分開的）來表明是陽爻還是陰爻。《漸》卦內含的古詩採用了二言、三言、四言句，理雅各的譯文語法嚴謹、用詞準確，但缺少短詩的韻律；而戈振東的翻譯更為言簡意賅，沒有使用形合的葡語複句，也沒有採用解說式的翻譯，從體裁來看，戈氏譯本較理氏譯本更符合詩歌體裁，但仍未充分體現其意蘊。

（三）戈振東葡譯《易經》對爭議性問題的處理

首先，是對關鍵性術語的翻譯。戈氏譯本完成前，書名和卦名沒有一個標準的翻譯方法，這必須由他解決。澳門史學家文德泉（Manuel

Teixeira, 1912-2003) 神父在給戈振東的信中說道：“請以你罕見的才能繼續翻譯中國典籍，就像理雅各一樣，因為這個主題還未有任何葡語譯著。”⁴⁶ 有學者認為，對典籍中重要概念的翻譯，不能只孤立於某個詞、片語、句子進行分析，而必須從詞源、文本、歷史語境和譯文語境等方面進行深入研究，毫無疑問，這也是翻譯的難點所在。

以“亨”字為例，這個核心詞彙在《易經》中一共出現了47次。在傳統經學中，“亨”通常釋為“順利、通達”，早期的西方譯者亦多採此意。高亨在《周易大傳今註》裡提出了一個全新的解釋：“元大也。亨即享字。古人舉行大享之祭，曾筮遇此卦，故記之曰元亨。”⁴⁷ 亨和享，原為同一個字的異體，所以許多新易學家都是圍繞着“祭祀”這一方向進行解讀的。

以《遁》卦中“遁亨”為例。卦辭寫“遯”，本義是逃跑、逃避，引申義為隱遁、躲避，講的是一種以退為進的智慧。亨字一方面表示對卦辭的肯定，另一方面表示內容的延伸：實力懸殊時就撤退（遁），才能保存實力（亨）。《周易》創作於商周即將觸發戰爭的前夜，周文王又被商紂王拘禁，卦辭是指導周國臣屬如何發展自己、消滅敵人的。戈振東的譯文是：“Retirar-se é propício”⁴⁸（撤退是合適的），可以看出，這是結合了語言環境和時代背景的，但沒有做到探本溯源。

其次，是對一般性爭議問題的理解。這些問題一類是由於對經文或舊註的誤解，另一類是由於接受註釋中的錯誤而造成的重複誤解。《易經》原文本身很難理解，戈振東在理解原文或註釋的語言時難免有失誤，也有可能接受中西方學者的一些錯誤註釋。

以《師》卦為例，“師，貞，丈人，吉无咎。”⁴⁹ 戈氏在翻譯“師”這一術語時，首先採用音譯方法，將“師卦”譯為“Prognóstico de SJE”⁵⁰（《師》的預卜），之後能夠兼用意譯的方法，在括弧中譯出“師”的含義，

“Exército”⁵¹（軍隊）；“貞”在眾多易學思想中被理解為“正”或“正固”，即堅守正道，能統領大眾於正道就可以興旺了，對此，戈振東譯成了“dá certo”⁵²（成功），是有待進一步推敲的；六三和六五兩爻中的“輿尸”，“輿”是始見戰國的文字，指的是“以車運載”，“尸”讀為“屍”，表示“筮遇此爻，軍隊出征，或載屍而歸，是凶也”⁵³之意，然而，戈振東將其譯為“Se o exército tem vários Chefes”⁵⁴（如果軍隊有幾個首領）和“outros Oficiais mais novos tomam parte do comando”⁵⁵（其他年輕軍官接管指揮權），明顯受到了理氏譯本“the host may, possibly, have many inefficient leaders”⁵⁶（軍隊可能有許多低效的首領）和“younger men (idly occupy offices assigned to them)”⁵⁷（年輕軍官無所事事地佔據分配給他們的崗位）的影響，沒有將“輿尸”的意思準確譯出。

最後，翻譯在語言的表達上沒有“絕對的等值”，只有“相對的等值”。《易經》常被視為中國古代詩歌之起源，卦爻辭中引用了很多謠諺古歌，充滿詩性智慧與文字之美，這就涉及到了詩歌語言的“不可譯”性。以《无妄》卦六三爻為例：“无妄之災，或繫之牛，行人之得，邑人之災。”⁵⁸ 它似一首寓言詩，意思是意想不到的災難，就好比有人繫牛於此，被路過的人牽走了佔為己有，村裡的人卻因此遭到了懷疑。戈振東譯文：“Infortúnio de quem não foi insensato: Alguém prendeu um boi. Outro passou e levou-o: Infortúnio para a gente da terra”⁵⁹（明智的人的不幸：有人栓了一頭牛。另一個人路過並帶走了牛：為這片土地的人們招致不幸），意思準確清晰，在字詞、句子上有比較相等的配合。但遺憾的是，戈氏的譯文未能與原四言詩句在句子構造和語意上對等。

綜上，學界迄今為止對《易經》及其翻譯研究多集中在英譯、法譯、德譯和拉丁語版本上，葡語譯本在學術研究範疇仍屬空白，因此，

易經研究

對耶穌會士戈振東神父《易經》葡譯本的研究在探討中葡文化交流的發展和翻譯研究上具有重要的價值。

本文通過分析，可以得出以下結論：第一，戈振東在翻譯中體現出他對溝通中葡文化的努力和追求，主張忠實原文，關注語言、風格、文化等不同維度，戈氏譯本在語意表達上基本與原本相符；第二，戈氏對儒家思想的闡釋方面仍有不足之處，用語比較平白，有散文化傾向，未能充分體現《易經》中詩歌體裁的意蘊；第三，由於沒有其他葡萄牙語譯本可供比較，戈氏譯本的翻譯參考略顯不足；第四，儘管戈氏在翻譯方法和翻譯技巧上仍有值得商榷之處，但鑑於他對中國哲學思想的認知，其譯本詮釋可以幫助葡語讀者了解中華民族的文化和智慧。

戈振東作為首位以葡萄牙語翻譯《易經》的譯者，對促進中西文化交流，特別是中葡文化交流有不可替代的貢獻。戈氏特殊的文化背景，對中國文學與文化的熱愛，以及他對中國典籍的精通使我們進一步了解了“文化他者”是如何接受不同文化的。研究戈氏葡譯譯本，實際上也是對中葡兩種文化不同思維模式和文化特徵的並置比較，為我們在中葡跨文化研究領域提供了範本。

附：本文為 2019 年天津市哲學社會科學規劃課題“澳門土生文學中國形象的構建和文化隱喻”（項目編號：TJWWQN9-001）的階段性研究成果。



註釋：

1. Antonio José Bezerra de Menezes Jr., *Joaquim Guerra S. J. (1908-1993): Releitura Universalizante dos Clássicos Chineses*, Tese de doutoramento, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013, p. 41.
2. “A China é um prodígio, que só não assombra a quem o não conhece”, 詳見 [葡] 戈振東：《尚書》（*Escrituras Selectas*），澳門：澳門耶穌會，1980 年，第 19 頁。
3. “Nela se revela a excepcional vitalidade do povo chinês e o seu humanismo”，詳見 [葡] 戈振東：《尚書》（*Escrituras Selectas*），澳門：澳門耶穌會，1980 年，第 19 頁。
4. Joaquim Guerra, “Os Clássicos Chineses vertidos em português —um trabalho de base”, *Estudos Portugueses e Africanos*, Campinas: UNICAMP-IEL, no. 11, 1º semestre de 1988, pp. 93-94.
5. [葡] 戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1983 年，第 25 頁。
6. O livro da Mudança fica a ser a 3.ª obra sob a epígrafe “NA ESCOLA de CONFÚCIO”, sendo a 1.ª o Quadrivolume de Confúcio (Diálogos, Frande Escola, Harmognia Perfeita, Manual da Piedade), e a 2.ª o livro de Mêncio (Mêncio). 參見 [葡] 戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1983 年，第 81 頁。
7. [葡] 戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984 年，第 81 頁。
8. [英] 理雅各譯，馬吉照校註：《英漢雙語國學經典：易經》，鄭州：中州古籍出版社，2016 年，第 3 頁。
9. [葡] 戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984 年，第 651 頁。
10. [葡] 戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984 年，第 667 頁。
11. [葡] 戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984 年，第 280 頁。
12. [葡] 戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984 年，第 279 頁。
13. [魏] 王弼、[晉] 韓康伯註，[唐] 孔穎達疏，鄭同整理：《周易正義》，北京：九州出版社，2020 年，第 323 頁。
14. [葡] 戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984 年，第 837 頁。
15. [葡] 戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1983 年，第 837 頁。

16. [魏]王弼、[晉]韓康伯註，[唐]孔穎達疏，鄭同整理：《周易正義》，北京：九州出版社，2020年，第327頁。
17. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第838–839頁。
18. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第839頁。
19. [魏]王弼、[晉]韓康伯註，[唐]孔穎達疏，鄭同整理：《周易正義》，北京：九州出版社，2020年，第328頁。
20. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第839頁。
21. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第839頁。
22. [以]所羅門：《所羅門王大智慧書》，北京：大眾文藝出版社，2009年，第19頁。
23. 西奧·赫爾曼（Theo Hermans）於2018年6月5日在南開大學外國語學院舉辦題為“Positioning Translators”（譯者的定位）學術講座時提到。
24. [葡]戈振東譯：《道德經》（*A Prática da Perfeição*），澳門：澳門耶穌會，1987年，第43頁。
25. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第33–34頁。
26. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第502頁。
27. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第503頁。
28. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第566頁。
29. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第565頁。
30. [英]理雅各譯，馬吉照校註：《英漢雙語國學經典：易經》，鄭州：中州古籍出版社，2016年，第155頁。
31. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第650頁。
32. [英]理雅各譯，馬吉照校註：《英漢雙語國學經典：易經》，鄭州：中州古籍出版社，2016年，第3頁。
33. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第651頁。
34. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第436頁。
35. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第435頁。
36. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第436頁。
37. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第438頁。
38. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第438頁。
39. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第435頁。
40. 濮茅左：《〈楚竹書〉〈周易〉（釋文）》，載馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年，第152頁。
41. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第438頁。
42. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第437頁。
43. 劉大鈞：《今、帛、竹本〈周易〉綜考》，上海：上海古籍出版社，2005年，第5頁。
44. 高永平：《圖解易經》，南昌：江西科學技術出版社，2012年，第437頁。
45. 吳鈞：《論〈易經〉的語言特色及其英譯策略》，《湖南大學學報（社會科學版）》2019年5月第33–3期，第88頁。
46. Joaquim Guerra, *O Livro dos Cantares* (edição revisada), Macao: Instituto Cultural de Macau, Hong Kong: Aidan Publicities & Printing, 1990, p. 20.
47. 高亨：《周易大傳今註》，濟南：齊魯書社，1998年，第161頁。
48. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第447頁。
49. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第238頁。
50. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第239頁。
51. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第239頁。
52. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第239頁。
53. 高亨：《周易大傳今註》，濟南：齊魯書社，1998年，第94頁。
54. [葡]戈振東譯：《易經》（*O Livro das Mutações*），澳門：澳門耶穌會，1984年，第241頁。

易經研究

55. [葡] 戈振東譯：《易經》 (*O Livro das Mutações*)，澳門：澳門耶穌會，1984年，第241頁。
56. [英] 理雅各譯，馬吉照校註：《英漢雙語國學經典：易經》，鄭州：中州古籍出版社，2016年，第23頁。
57. [葡] 戈振東譯：《易經》 (*O Livro das Mutações*)，澳門：澳門耶穌會，1984年，第245頁。
58. [葡] 戈振東譯：《易經》 (*O Livro das Mutações*)，澳門：澳門耶穌會，1984年，第234頁。
59. [葡] 戈振東譯：《易經》 (*O Livro das Mutações*)，澳門：澳門耶穌會，1984年，第231頁。





《道學家傳》考釋

譚樹林*

摘要 《道學家傳》是一部記述明清時期來華耶穌會士傳記與著述的專書，歷來為國內外學界所關注。然而，由於異名殊多，加之許多版本目前已很難見到，學者們難以窺其原貌，導致關於《道學家傳》的論述往往不大準確，甚至訛說相傳。本文爬梳中外文獻並借鑑已有研究，對《道學家傳》論述中存在的問題進行詳細考釋，並就一些尚可深入的問題作進一步討論，以期廓清訛說，對《道學家傳》有一個完整、準確的認識。

關鍵詞 《聖教信證》；《道學家傳》；《泰西著述考》；柏應理；南懷仁

引言

晚明以降，以意大利傳教士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）為代表的耶穌會士踏足中土，採用“書籍傳教”¹的方式向中國人傳教。首位獲准在華居留的耶穌會士羅明堅（Michele Ruggieri, 1543-1607）即認識到：“書籍是最能言的，又是最有效的，它能責備中國人生活的無系統，而不致傷及他們的雅意；它能光照他們的心地，而不致和他們的理智發生衝突；可以使他們在不知不覺之中認識真理。”²利瑪竇亦指出：“在中國有許多處傳教士不能去的地方，書籍卻能走進去，並且仗賴簡捷有力的筆墨，信德的真理，可以明明白白地由字裡行間，透入讀者的心內，比用語言傳達更為有效。”³尤其“在該帝國中，文化如此昌盛，以至於在他們之中只有很少的人不會讀某種書。他們的所有教派都更應該是以書籍的手段，而不是以在民間的佈教和演講的方法來傳播與發展的。這種做法曾為我們的人向基督徒傳授必要的日課經提供了很大幫助。因為他們或自己閱讀或讓其親屬朋友為其閱讀刊本基督教理書時，立即就能牢記心田，而且那裡從來不缺乏能閱讀書籍的人”⁴。

用中文寫成的書籍除了在中國境內，還能在漢語圈的日本、朝鮮、越南等地流行，“日本人、朝鮮人、交趾支那的居民、琉球人（Leuchians）以及甚至其他國家的人，都能像中國人一樣地閱讀中文，也能看懂這些書”⁵。以羅明堅、利瑪竇從事中文著譯為嚆矢，之後接踵而至的天主教士，尤其是耶穌會士，大多勤於著譯，留下大量西學漢籍。據李天綱估計，明末清初有關天主教的漢文文獻，應該不少於1,000種。⁶肖清和對法國國家圖書館、羅馬耶穌會檔案館、梵蒂岡圖書館、徐家匯藏書樓等收藏機構進行統計，指出明末清初天主教中文書目至少達2,277部。⁷

《道學家傳》作為一部記述明清時期來華耶穌會士傳記與著述的重要文獻，學界對《道學家傳》的相關論述中仍存在一些問題。本文將爬梳中外文獻並借鑑已有研究，並就一些尚可深入的問題作進一步討論，以期廓清訛說，對《道學家傳》有一個完整、準確的認識。

一、韓霖、張賡《聖教信證》版本辨析

自西漢劉向、劉歆父子開創編纂目錄學的傳統後，纂修書目歷代綿延不絕，官修、私修目錄俱蔚為大觀。受此影響，一些中國士大夫教徒感於“諸鐸德之嘉言懿行……難於收羅，紀略反多註誤”⁸，便着手編纂天主教中文著作

* 譚樹林，歷史學博士，現為南京大學歷史學院教授、博士生導師，主要從事中外關係史、外交學研究。

書目，最早者即為明韓霖、張廣合著的《聖教信證》所附《耶穌會西來諸位先生姓氏》。

韓霖（1596？—1649），字雨公，號寓庵，山西絳州（今新絳縣）人，1621年中舉人，由艾儒略（Giulio Aleni, 1582-1649）施洗，教名多默（也作“多瑪斯”，Thomas）。韓霖曾從徐光啟學兵法，從高一志（又名王豐肅，Alfonso Vagnone, 1568—1640）學炮術。在傳教方面，他曾在山西建立教堂，積極配合高一志傳教。張廣（1570—？），字夏詹，又字明皋，號昭事生，福建泉州晉江人，1597年中舉人，1621年在杭州由艾儒略施洗，教名瑪竇（Matthieu）。奉教後，他積極協助傳教士與楊廷筠等教眾傳教。

韓霖與張廣如何結識，經眼史籍未載，很可能因二人同由艾儒略施洗，韓霖又曾南遊杭州之故，二人就此結識並合著《聖教信證》，該書於順治丁亥年（1647年）初刻於北京。⁹費賴之（Louis Pfister, 1833-1891）謂“其書一六六八年及一六七四年刻於北京”¹⁰，徐宗澤則推測“大約一六七二年重印過一次”¹¹。另據方豪考證，《耶穌會士姓氏著述》（即《耶穌會西來諸位先生姓氏》）“現有兩刻本：甲奉止於康熙十七年（1678年），有陸希言序；乙本止於二十三年（1684年）”¹²。如果筆者推測無誤，“兩刻本”應指《聖教信證》刻本，而非《耶穌會西來諸位先生姓氏》之單行本。

現藏於法國國家圖書館（Bibliothèque Nationale de France），古恒（也作“古蘭”“古郎”，Maurice Courant）氏編目為6903的《聖教信證》，書首為韓霖作於順治丁亥年（1647年）陽月既望（農曆十月十六日）的“敘”，接着是《聖教信證》，署名“後學晉絳韓霖、閩漳張廣暨同志公述”；最後為《耶穌會西來諸位先生姓氏》，同樣署名為“後學晉絳韓霖、閩漳張廣暨同志公述”。¹³按韓霖為明朝人，“敘”題稱“順治丁亥”，方豪認為“‘順治丁亥’之年號，乃後人所加，或後人所改”¹⁴，周岩稱此“當為不得已而又不失

合理之解”¹⁵。當代有學者以《耶穌會西來諸位先生姓氏》漏記高一志《神鬼正紀》，否認韓霖參與該書目的編纂，認為“韓霖只參與過《聖教信證》的寫作，《耶穌會西來諸位先生姓氏》則為康熙年間刊行時所附加”¹⁶。這種看法未免武斷。因為《聖教信證》內明確云：“臚列姓名附後，並詳初至之年，及所著之書……論明季以來，入中國諸修士所著天教之書，不下百部，外講格物、窮理、性命、曆法等學，亦有數十部，久行於世，其各書名目詳後。”¹⁷有學者據此推斷，“《聖教信證》正文題述時，所附諸位先生姓氏已有成稿矣”¹⁸，這是有道理的。《聖教信證》末又云：“倘西來修士復踵武而至，尤冀後之同學者續輯，以誌源源不絕之意云。”¹⁹後人確實未負韓霖、張廣所望，不斷添加教士傳略，方豪即指出“若干教士傳略則顯為後人所增”²⁰。《耶穌會西來諸位先生姓氏》署名“後學晉絳韓霖、閩漳張廣暨同志公述”，正是這個緣故。方豪認為《天主教東傳文獻三編》第一冊收入的《聖教信證》即為順治刻本，²¹此說顯然有誤。按順治帝駕崩於1661年2月5日，而書中所記穆宜各、穆格我兄弟一同移瑩於湖廣武昌府，係發生在康熙十七年（1678年），可知其刊行不會早於1678年。該版本亦不是上揭方豪所說之甲本，因為其中未有陸希言序。至於它是否是方豪所說1684年刻印之乙本，筆者不敢妄斷。

二、徐家匯藏書樓《道學家傳》內容及撰者考

費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》“原序”稱：“南懷仁（F. Verbiest）神甫曾將此書（引者註：指韓霖、張廣《耶穌會西來諸位先生姓氏》）補訂，前有長篇歷史緒言；題曰《道學家傳》。”²²概因如此，後世不少學者逕稱韓霖、張廣《耶穌會西來諸位先生姓氏》為《道學家傳》。²³

1996年，鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編的《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》由台灣輔仁大學神學院影印出版，其中第三冊收錄了《道學家傳》。該本開篇是《道學家傳

宗教研究



圖 1. 左起：利瑪竇、湯若望及南懷仁。（圖片來源：Wikimedia Common/Public Domain）

小引》，接着是《友贈以詩》，然後是三篇序言：一是《教要》，署名“大明浙江湖州府烏程縣（應為寧波）會元朱宗元維城氏謹敘”，“烏程縣”旁註“又名鄞縣”²⁴（按：實際上，烏程縣屬於浙西湖州，鄞縣在浙東寧波，是不同的兩個地方，當為抄寫者所誤）；二是《道原》，署名“大清廣東廣州府順德縣舉人鄭交贊序”；三是《宇宙之內道統惟一》，署名“朱宗元述”。朱宗元、鄭交贊皆著名天主教徒，方豪的《中國天主教史人物傳》中有傳。朱宗元由陽瑪諾（Emmanuel Diaz, 1574-1659）施洗，教名葛斯默（Cosmos）。據學者考證，《教要》是朱宗元為陽瑪諾《天主聖教十誠直詮》所寫序文，《宇宙之內道統惟一》則抄自朱宗元《拯世略說》第二節。²⁵序言後是《原祖歷代宗譜合中國朝代年歷略記》，篇幅較長，應是費賴之所說“長篇歷史緒言”，在述及唐代時加入了《景教流行中國碑頌序》。該本的最後一部分是《入中國傳教略記》。經筆者統計，從利瑪竇開始，至徐日昇（Tomás Pereira, 1645-1708）止，徐家匯《道學家傳》共記述了 90 位傳教士傳略，如果加上聖依納爵（San Ignacio de Loyola, 1491-1556，即耶穌會創始人依納爵·羅耀拉）和聖方濟各·沙勿略（San

Francis Xavier, 1506-1552），則為 92 位。

筆者認為現藏徐家匯藏書樓的這部《道學家傳》撰者應為南懷仁。如此斷定的根據是馮承鈞致陳垣信中曾明確提到：“南懷仁《道學家傳》，徐匯有藏本，《聖教雜誌》曾轉載，似非全帙。”²⁶筆者翻檢《聖教雜誌》發現，第 14 卷第 2 期（1925 年 2 月）載有《明末清初之西教士及其著述》，其中列利瑪竇中文著作 14 種，徐家匯藏書樓藏《道學家傳》記利瑪竇中文著作也是 14 種，與古恒氏編目 6903《耶穌會西來諸位先生姓氏》相比，二者都漏記了《同文算指》。²⁷這說明它們源自同一版本。章士劍也指出“《道學家傳》：南懷仁撰，徐家匯藏書樓本”²⁸；沈定平亦認為：“台灣輔仁大學神學院出版的《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，收錄《道學家傳》一書。該書雖未著作者姓名，據悉乃耶穌會士南懷仁所為。”²⁹

然而，不少學者可能因封面有“胡璜”字樣，主張《道學家傳》撰者為胡璜。³⁰胡璜的生平事跡不詳，據《道學家傳》封面，可知其字礪隅，號廉堂行一。³¹從書末“時維天主降生

後一千八百六十五年耶穌顯聖容主日瞻禮，書於滬城天主堂聖母無染原罪公學，為大清同治四年荷月十五日，公學小子胡方濟各沙勿略書”³²一句，可知胡璜為同治年間人。眾所周知，古人圖書根據內容不同而稱編、撰、著、述等，鮮見稱“書”，“書”為抄寫、書寫之意。筆者認為，這裡的兩個“書”字正是此意。也就是說，《道學家傳》為“公學小子胡方濟各沙勿略”抄寫，而“方濟各沙勿略”很可能是胡璜的教名。當然，也有學者將《道學家傳》

撰者作“佚名”。³³

三、《道學家傳》《耶穌會西來諸位先生姓氏》《泰西著述考》關係考

費賴之說南懷仁《道學家傳》係據韓霖、張廣《耶穌會西來諸位先生姓氏》補訂而成；1889年，清代學者王韜將《道學家傳》改編為《泰西著述考》。³⁴事實是否如此？為方便比較，茲將三者收錄傳教士名錄列表如下：

表一.《耶穌會西來諸位先生姓氏》、徐家匯藏《道學家傳》及《泰西著述考》收錄傳教士名錄

序號	《耶穌會西來諸位先生姓氏》人名錄	徐家匯藏《道學家傳》人名錄	《泰西著述考》人名錄
1	聖方濟各·沙勿略	聖依納爵	方濟各·沙勿略
2	利瑪竇	聖方濟各·沙勿略	利瑪竇
3	羅明堅	利瑪竇	羅明堅
4	巴範濟	羅明堅	巴範濟
5	孟三德	巴範濟	孟三德
6	麥安東	孟三德	麥安東
7	石方西	麥安東	石方西
8	郭居靜	石方西	郭居靜
9	蘇如漢	郭居靜	蘇如漢
10	龍華民	蘇如漢	龍華民
11	羅儒望	龍華民	羅儒望
12	龐迪我	羅如望	龐迪我
13	李瑪諾	龐迪我	李瑪諾
14	黎寧石	李瑪諾	黎寧石
15	費奇規	黎寧石	費奇規
16	杜祿畝	費奇規	杜祿畝
17	高一志	杜祿茂	高一志
18	林斐理	高一志	林斐理
19	駱入祿	林斐理	駱入祿
20	熊三拔	駱入祿	熊三拔
21	陽瑪諾	熊三拔	陽瑪諾
22	金尼各	陽瑪諾	金尼各
23	畢方濟	金尼各	畢方濟
24	艾儒略	畢方濟	艾儒略

宗教研究

25	史惟貞	艾儒略	史惟貞
26	曾德昭	史惟貞	曾德昭
27	鄔若望	曾德昭	鄔若望
28	鄧玉函	鄔若望	鄧玉函
29	傅汎濟	鄧玉函	傅汎濟
30	湯若望	傅汎濟	湯若望
31	費樂德	湯若望	費樂德
32	伏若望	費樂德	伏若望
33	羅雅谷	伏若望	羅雅谷
34	盧安德	羅雅各	盧安德
35	顏爾定	盧安德	顏爾定
36	瞿西滿	顏爾定	瞿西滿
37	方德望	瞿西滿	方德望
38	聶伯多	方德望	聶伯多
39	林本篤	聶伯多	林本篤
40	金彌格	林本篤	金彌格
41	謝貴祿	金彌格	謝貴祿
42	杜奧定	謝貴祿	杜奧定
43	郭納爵	杜奧定	郭納爵
44	李範濟	郭納爵	李範濟
45	何大化	李範濟	何大化
46	盧納爵	何大化	盧納爵
47	孟儒望	盧納爵	孟儒望
48	賈宜睦	孟儒望	賈宜睦
49	利類思	賈宜睦	利類思
50	潘國光	利類思	潘國光
51	萬密克	潘國光	萬密克
52	徐日昇 (Wicolas Fiva)	徐日昇 (Wicolas Fiva)	徐日昇 (Wicolas Fiva)
53	李方西	李方南 ³⁵	李方西
54	安文思	安文思	安文思
55	梅高	梅高	梅高
56	衛匡國	衛匡國	衛匡國
57	穆尼各 (字如德, Jan Mikolaj Smogulecki)	穆尼各 (字如德, Jan Mikolaj Smogulecki)	穆尼各 (字如德, Jan Mikolaj Smogulecki)
58	瞿安德	瞿安德	瞿安德
59	卜彌格	卜彌格	卜理格
60	汪儒望	汪如望	汪儒望
61	成際理	成際理	成際理

62	張瑪諾	張瑪諾	張瑪諾
63	利瑪第	利瑪弟	利瑪第
64	王若翰	王若翰	王若翰
65	聶仲遷	聶仲遷	聶仲遷
66	傅若望	傅若望	傅若望
67	劉迪我	劉迪我	劉迪我
68	洪度貞	洪度貞	洪度貞
69	穆宜各 (字全真, Nicolas Métel)	穆尼各 (字全真, Nicolas Métel)	穆宜各 (字全真, Nicolas Métel)
70	穆格我	穆格我	穆格我
71	穆迪我	穆迪我	穆迪我
72	樂類思	樂類思	樂類思
73	林瑪諾	林瑪諾	林瑪諾
74	蘇納	蘇納	蘇納
75	郎安德	郎安德	郎安德
76	吳爾鐸	吳爾鐸	吳爾鐸
77	畢嘉	畢嘉	畢嘉
78	柏應理	柏應理	柏應理
79	魯日滿	魯日滿	魯日滿
80	殷鐸澤	殷鐸澤	殷鐸澤
81	南懷仁	南懷仁	南懷仁
82	瞿篤德	瞿篤德	瞿篤德
83	白乃心	白乃心	白乃心
84	陸安德	陸安德	陸安德
85	恩理格	恩理格	恩理格
86	方瑪諾	方瑪諾	方瑪諾
87	羅迪我	羅迪我	羅迪我
88	楊若瑟	楊若瑟	楊若瑟
89	石嘉樂	石嘉樂	石嘉樂
90	閔明我	閔明我	閔明我
91	鄭瑪諾	鄭瑪諾	鄭瑪諾
92	徐日昇 (Tomás Pereira)	徐日昇 (Tomás Pereira)	徐日昇 (Tomás Pereira)

經比對，南懷仁《道學家傳》除少了“萬密克”，多了“聖依納爵”，杜祿畝作“杜祿茂”，李方西誤為“李方南”，字全真之“穆尼各”，另作“穆宜各”，³⁶ 其他人名基本相同。王韜《泰西著述考》與《道學家傳》相比，除

少了聖依納爵，補入“萬密克”，“李方南”改正為“李方西”，“杜祿茂”改為“杜祿畝”，“卜彌格”誤為“卜理格”，³⁷ 其餘人名基本相同，而且排列順序相同。這說明上述說法是成立的。

宗教研究

四、南懷仁《道學家傳》 與柏應理《耶穌會諸神父名錄》之關係

南懷仁除 1686 年在北京刻印《道學家傳》外，還曾將陸希言所撰《鐸德姓氏錄》(Account of the Missionaries' Priests) 付梓。陸希言，字思默，明崇禎四年(1631年)生，耶穌會修士，他不僅襄助傳教，而且曾撰述、重校多種傳教著作。方豪神父曾云：“自耶穌會入中國以來，以襄佐修士而傳道，並以著作見稱者，實不多見，思默其一也。”³⁸《鐸德姓氏錄》即為陸希言所撰傳教士傳略，關於撰書動機，其《求政凡例》稱：

見諸鐸德不憚十萬里之遙，涉險如此而來，發明如此學問，每為之撫心墮淚。偶舉一位而欲問其履歷，則無有詳知者矣。又或指一位而問其丘墓之所在，亦無有詳知者。噫！以如此之奇人，行如此之瑰行，著書立言，秉鐸司化，彰彰鳴世者，人尚未知其詳，則或有雖至而名未立，德著而書未傳者，殆將如何？聖教行於中國百年爾，人已不可考，而千百年之後又將如何？(略)但蕪詞不文，惟實敘後先道統之傳，請政高明，付諸剞劂。³⁹

陸希言的確也這樣做了。《求政凡例》稱：

茲錄既成，即送政南老師，承南老師即付梓行事，取諸姓氏而別換前序引，名之《信證》，似若出舊行，非創始者。今又十年，去來非一，故復為修輯，以俟後之知者，毋使後人欲知今日之去來，無從查考，能不如我前日之難耶？⁴⁰

文中的“南老師”指南懷仁；《信證》即《聖教信證》簡稱。因韓霖、張廣《聖教信證》在前，故陸希言有“似若出舊行，非創始者”之語。由“南老師即付梓行事”可知，南懷仁將陸希言《鐸德姓氏錄》修訂後以《信證》之名付梓。據婁東汪天培所撰《重輯鐸德姓氏錄序後》，知陸希言《鐸德姓氏錄》共收一百三十餘人。⁴¹



圖 2. 南懷仁像 (圖片來源: Wikimedia Common/Public Domain)

南懷仁《道學家傳》即使算上聖依納爵、聖方濟各·沙勿略，亦僅有 92 人，故推測《信證》付梓時間當在《道學家傳》之後。

費賴之在上揭書中還指出，南懷仁《道學家傳》(Tao-hio Kia Tch'oan) “1686 年北京出版，1925 年 2 月至 11 月在上海刊行的《聖教雜誌》曾轉載其中部分內容”⁴²。筆者查對原刊，1925 年《聖教雜誌》確實刊載有《道學家傳》，但並非連載，2 月至 11 月間僅第 2 期、第 4 期、第 6 期、第 7 期、第 10 期、第 11 期刊載了《道學家傳》。但藉此可以確知，1686 年刻於北京的《道學家傳》為中文版無疑。⁴³王重民亦指出“該雜誌(引者註：指《聖教雜誌》)用華文，則所印當此刻本”⁴⁴，而美國學者居密認為《聖教雜誌》1925 年 2 月至 11 月節錄《道學家傳》“所用版本是中

文本，非1686年刻於北京之原本”⁴⁵，則為訛說。此外，王重民和居密均認為1686年刻於北京的《道學家傳》為拉丁文版，亦為訛說。⁴⁶居密沒有提供出處，王重民則說根據費氏法文原書第358頁。筆者查核原書，該頁僅稱南懷仁所著《歐洲天文學》（*Astronomia Europaea sub Imperatore Tartaro-Sinico Cãm Hý appellato, ex umbra in lucem revocata*），由柏應理神父（P. Philippe Couplet）1687年在德國地利根（Dillingen）刊印，除附有北京天文台圖像，“書末附有耶穌會士錄，時間從聖方濟各·沙勿略死時起，至當時止”⁴⁷。費賴之此處未言1686年北京版南懷仁《道學家傳》為拉丁文本。

實際上，費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》確曾指出：“柏應理（Couplet）神甫曾將南懷仁神甫之《道學家傳》譯為拉丁文，於一六八六年刊於巴黎。標題作《一五八一至一六八一年傳教中國之耶穌會諸神甫名錄》，並以《康熙朝之歐羅巴天文》一篇附於南懷仁神甫原書之後。”⁴⁸方豪亦云：“南懷仁與柏應理二人，又將此書譯為拉丁文：南懷仁於1686年出版拉丁文《清康熙皇帝時代之歐洲星象學》（*Astronomia Europae Sub Imperatore Tartaro Sinico Cam-hy...*）末附在華耶穌會士姓氏目錄，為柏應理所校印。”⁴⁹也就是說，費賴之與方豪均認為《一五八一至一六八一年傳教中國之耶穌會諸神甫名錄》係南懷仁《道學家傳》的拉丁文翻譯，王重民和居密所說的1686年拉丁文本，應該指的就是這個版本。筆者詳讀後發現，該名錄未見署名，所記述的傳教士除聖方濟各·沙勿略外，包括了自1581年來華的羅明堅至1681年來華意大利耶穌會士都加祿神父（P. Carolus Turcotti, 1644-1706），共計105位傳教士，書末還附有南懷仁的一封信。⁵⁰然由前揭已知，南懷仁《道學家傳》即使算上聖依納爵、聖方濟各·沙勿略，亦僅包括92位傳教士傳略，1686年拉丁文版卻收錄105位，比前者整整多出14位（按：因為後者包括聖方濟各·沙勿略），顯然它並非僅是對南懷仁《道學家傳》的照本翻譯。

方豪指出，“柏應理自己亦撰有拉丁文《1581年至1681年耶穌會士總目》（*Catalogus Patrum Societatis S. J. ... ab anno 1581 ad 1681...*）附於南懷仁書後，1687年在地利根（Dilligen）出版，體例也與《聖教信證》同，僅記各神父姓氏、國籍，到華與生卒年月與譯述等事”⁵¹，並認為“氏（引者註：指柏應理）之最大貢獻之一，為纂修1581年聖方濟各·沙勿略逝世以來之《耶穌會士傳略》，迄1681年止，凡一百年。原為拉丁文，1686年（康熙二十五年）巴黎出版。……蓋柏氏襲其（引者註：指翰霖、張廣《耶穌會西來諸位先生姓氏》）體例，而年代較晚，人數增多”⁵²。質言之，方豪認為1686年巴黎拉丁文版與1687年地利根合訂本同出自柏應理之手。這一說法得到當代比利時學者高華士（Nöel Golvers）的證實，他稱：“在某個時候，柏應理的《耶穌會神父名錄》（*Catalogus Patrum Societatis Jesu*）被加在《歐洲天文學》一書中。這大概是發生在該書正文完稿的那一時刻。……《耶穌會神父名錄》雖然與《歐洲天文學》合為一體出版於1687年，但它仍早於1686年在巴黎出版了單行本。”⁵³

但是，這裡又出現了一個問題：如果柏應理所纂修的原稿即為拉丁文，1687年地利根合訂本卻在名錄前又特別註明“由比利時柏應理神父從中文譯為拉丁文”⁵⁴，該作何解釋呢？

揆諸史料可知，柏應理確曾撰有傳教士傳記一編。陸希言撰《鐸德姓氏錄》曾參考柏氏原稿，其《求政凡例》稱：

欲得集諸鐸德姓氏，歷年既久，秉鐸不一其地，人無留心，未有紀註，極欲博聲聞（？），未及盡得，幸柏夫子尚存一編，雖參互考訂，恐我或未悉，惟知者鑑示賜教，以求匯成全集。⁵⁵

“柏夫子”即柏應理。據此，陸希言撰《鐸德姓氏錄》曾參考柏氏原稿無疑。陸希言雖為耶

宗教研究

穌會修士，但迄今未見其學過拉丁文的記載。據此推測，柏應理所撰傳教士傳記一編應為中文。⁵⁶ 否則，也就無須柏應理“從中文譯為拉丁文”。當然，柏應理“從中文譯為拉丁文”的，除自撰的一編傳教士傳記，還應該雜採過韓霖、張廣之《聖教信證》、南懷仁之《道學家傳》甚至陸希言之《鐸德姓氏錄》，這樣才使《耶穌會神父名錄》收錄的耶穌會士達到 105 位。不僅如此，柏應理還隨時根據得到的消息進行補錄。有證據表明，柏應理於 1681 年 12 月 5 日離開澳門返歐後，仍與中國內地保持密切聯繫，正是在其被迫逗留於巴塔維亞（現作巴達維亞，Batavia）期間（即 1683 年 3 月前），得到了利類思（Ludovic Bugli, 1606-1682）在 1682 年 10 月 7 日去世的消息，並記入《耶穌會神父名錄》，成為該書提到的最晚近的史實。⁵⁷

五、傳教士中文著作數目考

目前關於《道學家傳》的論述中，究竟有多少傳教士留下中文著述以及著作總數，各家說法殊異。以下筆者僅對目前存在爭議的鄭安德重排本、張星煒《明末來華耶穌會士略傳》、南懷仁《道學家傳》以及王韜《泰西著述考》中記載撰有中文著作的傳教士人數及著作總數進行考釋。

(一) 鄭安德重排本

鄭安德重排本是據法國國家圖書館藏古恒氏編目 6903《耶穌會西來諸位先生姓氏》（以下簡稱“6903”）重排。⁵⁸ 因底本中多處模糊不清，鄭安德重排本認為有些無法識讀中文書名，該本所載之傳教士中文著作具體情況如下表：

表二. 鄭安德重排本所載傳教士中文著作

著作者	中文著作數量
利瑪竇	15 部
郭居靜	1 部
龍華民	8 部

費奇規	3 部（《周年主保聖人單》誤為《同年主保聖人單》 ⁵⁹ ）
熊三拔	3 部
金尼各	3 部
艾儒略	25 部
鄧玉函	6 部
湯若望	24 部
伏若望	3 部
瞿西滿	1 部
何大化	1 部
賈宜睦	1 部
潘國光	6 部
衛匡國	2 部
柏應理	8 部（2 部沒有中文書名）
殷鐸澤	2 部
陸安德	11 部（2 部沒有中文書名）
羅明堅	1 部
蘇如漢	1 部
龐迪我	7 部
高一志	15 部
陽瑪諾	8 部
畢方濟	3 部
曾德昭	1 部
傅汎際	2 部
費樂德	3 部
羅雅谷	19 部
郭納爵	2 部
孟儒望	3 部
利類思	21 部（3 部沒有中文書名）
安文思	1 部
聶仲遷	3 部（2 部沒有中文書名）
魯日滿	2 部
南懷仁	16 部（2 部沒有中文書名）
恩理格	4 部（3 部沒有中文書名）

經統計，鄭安德重排本有中文著作的 36 位傳教士，共寫下中文著作 235 部，如果除掉沒有列出中文書名的 14 部，則實為 221 部。⁶⁰

然而，有 14 部中文書名不詳這種說法僅為鄭安德一家之言，屬於同一版本的吳相湘等影印本、張西平等據梵蒂岡圖書館藏編號為 RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III 246.6 的影印本以及周岩點校本，均未提及有書名不詳的 14 部中文書，不知鄭氏此說何據。

（二）張星煊《明末來華耶穌會士略傳》

張星煊此“略傳”係改編自韓霖、張賡之《聖教信證》。從張氏除“鄭瑪諾一名乃中國人”“凡九十一人”，⁶¹可知此《聖教信證》應與“6903”為同一版本。作者僅臚列了 40 位傳教士傳記，有中文著作的為 38 位（聖方濟各·沙勿略和鄭瑪諾沒有中文著作）。與“6903”比對，其所載之傳教士中文著作情況如下表：

表三. 張星煊《明末來華耶穌會士略傳》所載傳教士中文著作與“6903”對比

著作者	中文著作數量
利瑪竇	16 部（多出《經天該》1 部）
郭居靜	2 部（多出《悔罪要旨》1 部）
龍華民	8 部
費奇觀 （即費奇規）	3 部
熊三拔	3 部
金尼閣 （即金尼各）	3 部
艾儒略	28 部（少了《昭事祭義》，多出《口鐸日鈔》《道原精萃》《彌撒祭義》和《坤輿圖說》4 部）
鄧玉函	6 部
湯若望	28 部（多出《民曆補註釋惑》《赤道南北兩動星圖》《拉丁文中國耶穌會傳教史略》和《則克錄》4 部）
伏若望	4 部（多出《善終助功》1 部）
瞿西滿	1 部
何大化	1 部
賈宜穆 （即賈宜睦）	2 部（多出《辨惑論》1 部）

潘國光	7 部（多出《瞻禮口鐸》1 部）
衛匡國	2 部
柏應理	7 部（多出《聖教鐸音》1 部）
殷鐸澤	2 部
陸安德	10 部（多出《講道規矩》1 部）
羅如望 （即羅儒望）	2 部（多出《天主聖教啟蒙》《天主聖像略說》2 部）
羅明堅	1 部
蘇如漢	1 部
龐迪我	7 部
王豐肅 （即高一志）	18 部（多出《推驗正道論》《達道紀言》和《神鬼正紀》3 部）
陽瑪諾	10 部（多出《代疑論》《天學舉要》2 部）
畢方濟	3 部
魯德昭 （即曾德昭）	2 部（多出《中國通史》1 部）
傅汎濟 （即傅汎際）	2 部
費樂德	3 部
羅雅谷	20 部（多出《天主聖教啟蒙》1 部）
郭納爵	5 部（多出《老人妙處》《教要》《燭俗迷編》3 部）
孟儒望	5 部（多出《聖號禱文》《煉獄禱文》2 部）
利類思	19 部（多出《天學真詮》1 部）
安文思	1 部
聶仲遷	1 部
魯日滿	3 部（多出《要理六端》1 部）
南懷仁	19 部（少了《曆法不得已辯》，多出《妄推吉凶之辨》《善惡報略說》《道學家傳》《妄占辨》《西方要紀》《神威圖說》6 部）
杜奧定	1 部（多出《渡海苦績紀》1 部）
孟三德	7 部（多出《崇禎曆書》《長曆補註解惑》《主制群徵》《主教緣起》《遠鏡說》《進呈書像》《渾天儀說》7 部）

經統計，張星煊《明末來華耶穌會士略傳》中所列出的 38 位來華傳教士中文著作共計

宗教研究

263 部。除去多出的 43 部，則它和“6903”共同記述的中文著作共有 220 部。

(三) 南懷仁《道學家傳》

徐家匯藏書樓所藏《道學家傳》抄本，已由鍾鳴旦等影印出版，收入《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊。與“6903”比較，其所載之傳教士中文著作情況見下表：

表四. 南懷仁《道學家傳》所載傳教士中文著作與“6903”對比

著作者	中文著作數量
利瑪竇	14 部 (少《同文算指》1 部)
郭居靜	1 部
龍華民	8 部
費奇規	4 部
熊三拔	3 部
金尼各	3 部
艾儒略	25 部
鄧玉函	6 部
湯若望	24 部
伏若望	3 部
瞿西滿	1 部
何大化	1 部
賈宜睦	1 部
潘國光	6 部
衛匡國	2 部
柏應理	5 部 (少《聖若瑟禱文》1 部)
殷鐸澤	2 部
陸安德	9 部
羅如望 (即羅儒望)	1 部 (多出《啟蒙》1 部)
羅明堅	1 部
蘇如漢	1 部
龐迪我	7 部
高一志	15 部
陽瑪諾	8 部
畢方濟	3 部

曾德昭	1 部
傅汎濟 (即傅汎際)	2 部
費樂德	3 部
羅雅谷	19 部
郭納爵	4 部 (多出《老人妙處》《教要》2 部)
孟儒望	3 部
利類思	21 部 (少了《六日工》，多出《形物之造》《聖母小日課》《善終瘞瘞禮典》和《已亡日課》4 部)
安文思	1 部
聶仲遷	1 部
魯日滿	2 部
南懷仁	14 部
杜奧定	1 部 (多出《渡海苦績紀》1 部)
盧安德	1 部 (多出《口鐸日抄》1 部)

統計可知，南懷仁《道學家傳》除聖依納爵、聖方濟各·沙勿略外，共收錄 90 位傳教士，有中文著作者 38 位，著作總數達 227 部。⁶²

(四) 王韜《泰西著述考》

《泰西著述考》為王韜 1889 年據《道學家傳》改編而成，不僅他自己坦承，⁶³ 後世學者亦予以公認。⁶⁴ 該書收錄從聖方濟各·沙勿略到葡萄牙傳教士徐日昇的 92 位來華傳教士，有中文著作者 36 位，具體如下：

表五. 王韜《泰西著述考》所載傳教士中文著作情況

著作者	中文著作數量
利瑪竇	15 部
郭居靜	1 部
龍華民	8 部
費奇規	4 部 ⁶⁵
熊三拔	3 部
金尼各	3 部
艾儒略	25 部
鄧玉函	6 部

湯若望	24 部
伏若望	3 部
瞿西滿	1 部
何大化	1 部
賈宜睦	1 部
潘國光	5 部 ⁶⁶
衛匡國	1 部
柏應理	6 部
殷鐸澤	2 部
陸安德	10 部
羅明堅	1 部
蘇如漢	1 部
龐迪我	7 部
高一志	15 部
陽瑪諾	8 部
畢方濟	3 部
曾德昭	1 部
傅汎濟 (即傅汎際)	2 部
費樂德	3 部
羅雅谷	18 部 ⁶⁷
郭納爵	2 部
孟儒望	3 部
利類思	18 部
安文思	1 部
聶仲遷	1 部 ⁶⁸
魯日滿	2 部
南懷仁	14 部
恩理格	1 部

經統計，《泰西著述考》共錄傳教士中文著作 220 部。然而，不少學者認為王韜《泰西著述考》載錄中文著作 210 種。⁶⁹這可能與王韜《泰西著述考》篇首的一句話有關：“余嘗得其目錄觀之，獲傳於世者約略二百十一種，亦可云富矣。”⁷⁰

筆者認為，這些傳教士的中文著作統計數

字存在差異，大致可以歸類為以下三種情況：

1. 留下中文著作的傳教士人數，在版本間存在不同。以在“6903”、《泰西著述考》中沒有中文著作記載的孟三德、羅儒望、杜奧定三人為例，在《道學家傳》中羅如望（羅儒望）和杜奧定各有 1 部；⁷¹《明末來華耶穌會士略傳》中，孟三德有 7 部中文著作，羅如望（羅儒望）有 2 部，杜奧定有 1 部。⁷²此外，盧安德在“6903”、《泰西著述考》和《明末來華耶穌會士略傳》中均註明沒有中文著作，惟在《道學家傳》中出現 1 部《口鐸日抄》。⁷³

2. 同一位傳教士，在不同版本中所載的中文著作數目不同。“6903”和《泰西著述考》皆載利瑪竇中文著作為 15 部，但《道學家傳》中為 14 部（少《同文算指》），⁷⁴《明末來華耶穌會士略傳》有 16 部（多出《經天該》）。⁷⁵衛匡國的中文著作數目在“6903”、《明末來華耶穌會士略傳》以及《道學家傳》均註明有 2 部，而《泰西著述考》只有 1 部（少了《迷友篇》）。⁷⁶另有不少傳教士的中文著作數目也存在上述不統一情況。

3. 部分中文著作被分拆或合併。費奇規《周年主保聖人單》（鄭安德誤作“《同年主保聖人單》”）在“6903”、《明末來華耶穌會士略傳》和《道學家傳》中均作 1 部，但在《泰西著述考》中被分拆為《周年主保》與《聖人單》，成為 2 部。⁷⁷羅雅谷《聖母經解》《求說》在“6903”、《明末來華耶穌會士略傳》和《道學家傳》中均作 2 部，但在《泰西著述考》中被合為《聖母經解求說》1 部。⁷⁸潘國光的《聖體規儀》《十誠勸論》《天神會課》在“6903”、《明末來華耶穌會士略傳》和《道學家傳》中均作 3 部，但在《泰西著述考》中被分拆、合併為《聖體規儀十誠》和《勸論天神會課》2 部。⁷⁹此外，周岩也將龍華民的《靈魂道體說》《急救事宜》合併成為《靈魂道體說急救事宜》1 部；《聖若撒法行實》（周岩作“《聖善撒法行實》”）和《聖人禱文》合併為《聖若撒法行實聖人禱文》1 部。艾儒略

宗教研究

的《五十言》《四字經》被整合為《五十言四字經》。⁸⁰

凡此種種，均導致統計數字之不同。

結語

近年來，度藏於法國國家圖書館、羅馬耶穌會檔案館、梵蒂岡圖書館、徐家匯藏書樓等機構的明清天主教中文文獻被相繼影印出版，足證中文文獻在研究中國基督教史、明清中西文化交流史方面的重要性日漸成為學界共識。《道學家傳》是一部記錄明清時期來華耶穌會士傳記與著述的重要文獻，廓清與之相關的訛說對推進中國基督教史、明清中西文化交流史的研究，均極具學術價值。

註釋：

1. 目前對明清天主教傳教士“書籍傳教”作了最全面研究的是伍玉西，見伍玉西：《明清之際天主教“書籍傳教”研究（1552—1773）》，北京：人民出版社，2017年。另有學者稱“刊書傳教”，見張先清：《刊書傳教：清代禁教期天主教經卷在民間社會的流傳》，載張先清編：《史料與視界：中文文獻與中國基督教史研究》，上海：上海人民出版社，2007年，第83—141頁；肖清和：《刊書傳教：明清天主教中文著作編輯與出版活動初探》，載趙建敏主編：《天主教研究論輯》第8輯，北京：宗教文化出版社，2011年，第336—379頁。肖清和又稱“刊書佈教”，見肖清和：《刊書佈教：明清天主教中文著作編輯與出版活動初探》，載李靈、曾慶豹主編：《中國現代化視野下的教會與社會》，上海：上海人民出版社，2011年，第289—317頁。
2. [法]裴化行原著，蕭澹華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，上海：商務印書館，1936年，第261—262頁。
3. [法]裴化行原著，蕭澹華譯：《天主教十六世紀在華傳教志》，上海：商務印書館，1936年，第262頁。
4. [法]謝和耐著，耿昇譯：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊·史料來源（增補本）》，上海：上海古籍出版社，2003年，第2頁。
5. [意]利瑪竇、[比]金尼閣著，何高濟、王遵仲、李申譯，何兆武校：《利瑪竇中國札記》，北京：中華書局，2001年，第483頁。
6. 李天綱：《中文文獻與中國基督宗教史研究》，載張先清編：《史料與視界：中文文獻與中國基督宗教史研究》，上海：上海人民出版社，2007年，第7頁。
7. 肖清和：《刊書傳教：明清天主教中文著作編輯與出版活動初探》，載趙建敏主編：《天主教研究論輯》第8輯，北京：宗教文化出版社，2011年，第357頁。
8. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第397頁。
9. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第520頁；[意]馬西尼著，楊少芳譯：《對歐洲出版的中文字典的註釋（1670年）》，載張西平主編：《國際漢學》第18輯，鄭州：大象出版社，2009年，第216頁；毛瑞方：《古文獻與中外文化交流史論：以十七世紀上半期西學文獻入華及其影響為中心》，天津：天津古籍出版社，2018年，第108頁。
10. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目（上）·原序》，北京：中華書局，1995年，第7頁。
11. 徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》，上海：上海世紀出版集團上海書店出版社，2010年，第209頁。
12. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第520頁。
13. 鄭安德重排本所據版本、周岩點校本、張西平等據梵蒂岡圖書館藏編號為RACCOLTA GENERALE ORIENTE-III246.6影印出版的《聖教信證》，與古恒（Maurice Courant）編目6903均屬同一版本，分別見鄭安德主編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第四卷第四十一冊，北京：北京大學宗教研究所，2003年（未公開出版）；周岩編校：《明末清初天主教史文獻新編》上冊，北京：國家圖書館出版社，2013年；張西平、任大援、[意]馬西尼（Federico Masini）、[意]裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》第一輯第38冊，鄭州：大象出版社，2014年。由鍾鳴旦（Nicloas Standaert）等影印出版的編目6905（Chinois 6905）的《聖教信證》，係法國國家圖書館所藏另一版本，篇首韓霖“敘”殘缺不全，《聖教信證》後缺失“耶穌會西來諸位先生姓氏，後學晉韓霖、閩漳張廣暨同志公述”字樣，見[比]鍾鳴旦（Nicloas Standaert）、杜鼎克（Ad Dudink）、蒙曦（Nathalie Monnet）編：《法國國家圖書館明清天主教文獻》第四冊，台北：台北利氏學社，2009年。
14. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第180頁。

15. 周岩：《〈聖教信證〉前言》，收入周岩編校：《明末清初天主教史文獻新編》上冊，北京：國家圖書館出版社，2013年，第621頁。
16. 金文兵：《高一志與明末西學東傳研究》，廈門：廈門大學出版社，2015年，第80-81頁。
17. [明]韓霖、張賡：《聖教信證》，載張西平、任大援、[意]馬西尼、[意]裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》第一輯第38冊，鄭州：大象出版社，2014年，第15、18頁。
18. 周岩：《〈聖教信證〉前言》，收入周岩編校：《明末清初天主教史文獻新編》上冊，北京：國家圖書館出版社，2013年，第619頁。
19. [明]韓霖、張賡：《聖教信證》，載張西平、任大援、[意]馬西尼、[意]裴佐寧主編：《梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊》第一輯第38冊，鄭州：大象出版社，2014年，第31頁。
20. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第180頁。
21. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第695頁。
22. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目（上）·原序》，北京：中華書局，1995年，第7頁。
23. 筆者經眼，即有方豪著：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第181頁；郭建佑：《明清譯書書目之研究》，碩士學位論文，輔仁大學圖書資訊學系，2007年（未刊本），第63頁；姚名達：《中國目錄學史》，北京：商務印書館，2014年，第190頁；秦宜敏：《書目控制與文獻資源共享》，武漢：湖北人民出版社，2003年，第109頁；顧衛民：《中國天主教編年史》，上海：上海書店出版社，2003年，第196-197頁；來新夏等編著：《中國圖書事業史》，上海：上海人民出版社，2009年，第333-334頁；嚴耀中、范熒：《宗教文獻學研究入門》，上海：復旦大學出版社，2011年，第107頁；龔纓晏：《明清之際的浙東學人與西學》，載尚永琪主編：《“浙學”縱論》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2020年，第168頁，等等。
24. [比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1036頁。
25. 龔纓晏：《明清之際的浙東學人與西學》，載尚永琪主編：《“浙學”縱論》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2020年，第167、168頁。
26. 馮承鈞此信撰於1935年或1936年2月29日。見馮承鈞撰，鄒國義編校：《馮承鈞學術論文集（下）》，上海：上海古籍出版社，2015年，第507頁。
27. 《聖教雜誌》第14卷第2期，1925年2月，第381頁；[比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1153頁；鄭安德主編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第四卷第四十一冊，北京：北京大學宗教研究所，2003年（未公開出版），第60頁。
28. 章士劍：《邏輯指要》，北京：三聯書店，1961年，第4頁。
29. 沈定平：《明清之際中西文化交流史——明季：趨同與辨異》上冊，北京：商務印書館，2012年，第276頁。
30. 筆者目力所及，即有葛兆光：《思想史研究課堂講錄·在思想史的周圍（增訂版）》，北京：三聯書店，2019年，第82頁；張西平：《傳教士漢學研究》，鄭州：大象出版社，2005年，第180頁；康志傑：《明清供職朝廷的耶穌會士接受俸祿研究——兼評耶穌會士的倫理價值觀》，載卓新平、許志偉主編：《基督宗教研究》第5輯，北京：宗教文化出版社，2002年，第390頁；鄒振環：《晚明漢文西學經典：編譯、詮釋、流傳與影響》，上海：復旦大學出版社，2011年，第11頁；董少新：《何大化與明清鼎革之際的福州天主教》，載《文化雜誌》（中文版）2010年第76期，第159頁；祝平一：《天學與歷史意識的變遷——王宏翰的〈古今醫史〉》，載《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》第77本第四分冊（2006年12月），第601頁；姚大勇：《道學家傳·提要》，收入周振鶴主編：《明清之際西方傳教士漢籍叢刊》第二輯第7冊，南京：鳳凰出版社，2017年，第407頁。
31. [比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1025頁。
32. [比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1228頁。
33. 李天綱：《徐家匯藏書樓與明清天主教史研究》，載卓新平主編：《相遇與對話：明末清初中西文化交流國際學術研討會文集》，北京：宗教文化出版社，2003年，第528頁；孫尚揚、[比]鍾鳴旦著：《一八四〇年前的中國基督教》，北京：學苑出版社，2004年，第443頁。
34. 方豪：《明清間譯著底本的發現和研究》，載《方豪六十自定稿（上冊）》，台北：台灣學生書局，1969年，第55頁；[美]居密：《明末清初來華耶穌會士漢譯名考釋》，原刊《大陸雜誌》1966年第33卷，後收入《大陸雜誌史學叢書》第三輯第四冊《明代清代史研究論集》，台北：大陸雜誌社，

宗教研究

- 1970年，第100頁；來新夏等編著：《中國圖書事業史》，上海：上海人民出版社，2009年，第333-334頁；嚴耀中、范榮著：《宗教文獻學研究入門》，上海：復旦大學出版社，2011年，第107頁，等等。
35. 圈掉“西”字，改為“南”，見[比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1187頁。
36. [比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平一等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1160、1187、1199頁。
37. 王韜：《泰西著述考》，載王韜、顧燮光等編：《近代譯書目》，北京：北京圖書館出版社影印，2003年，第5、15-17頁。
38. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第395頁。
39. 轉引自方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第396-397頁。
40. 轉引自方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第397頁。
41. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第396頁。
42. [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397頁。
43. 鄒振環即明確指出《道學家傳》為南懷仁的重要漢文著作，見鄒振環：《南懷仁〈坤輿全圖〉及其繪製的美洲和大洋洲動物圖文》，載上海中國航海博物館主辦：《國家航海》第15輯，上海：上海古籍出版社，2016年，第146頁。
44. 王重民：《中國善本書目提要》，上海：上海古籍出版社，1983年，第3頁。
45. [美]居密：《明末清初來華耶穌會士漢譯名考釋》，收入《大陸雜誌史學叢書》第三輯第四冊《明代清代史研究論集》，台北：大陸雜誌社，1970年，第100頁。
46. 王重民：《中國善本書目提要》，上海：上海古籍出版社，1983年，第3頁；[美]居密：《明末清初來華耶穌會士漢譯名考釋》，收入《大陸雜誌史學叢書》第三輯第四冊《明代清代史研究論集》，台北：大陸雜誌社，1970年，第100頁。
47. Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de L'ancienne Mission de Chine, 1552-1773*, Tome 1, Chang-hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932, p. 358.
48. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目（上）·原序》，北京：中華書局，1995年，第7頁。
49. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第520頁。方豪此處有一誤，即認為南懷仁拉丁文《清康熙皇帝時代之歐洲星象學》（即《歐洲天文學》）出版於1686年，實際上它於1687年出版於德國地利根（Dilligen）。
50. Philippe Couplet, *Catalogus Patrum Societatis Jesu, qui post obitum S. Francisci Xaverii primo saeculo, sive ab anno 1581 usque ad 1681, in Imperio Sinarum Jesu-Christi fidem propagarunt*, 1686.
51. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第520頁。
52. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第352頁。
53. [比]高華士：《英譯本導言》，載[比]南懷仁著，[比]高華士英譯，余三樂中譯，林俊雄審校：《南懷仁的〈歐洲天文學〉》，鄭州：大象出版社，第21頁。
54. Ferdinando Verbiest, *Astronomia Europaea sub Imperatore Tartaro-Sinico Câm Hý appellato, ex umbra in lucem revocata*, Dilingae: Joannis Caspari Bencard, 1687, p. 100.
55. 方豪：《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第397頁。
56. 美國學者居密認為，《聖教信證》乙本即為柏應理成書後所刻。見[美]居密：《明末清初來華耶穌會士漢譯名考釋》，收入《大陸雜誌史學叢書》第三輯第四冊《明代清代史研究論集》，台北：大陸雜誌社，1970年。
57. [比]高華士：《英譯本導言》，載[比]南懷仁著，[比]高華士英譯，余三樂中譯，林俊雄審校：《南懷仁的〈歐洲天文學〉》，鄭州：大象出版社，第39頁註釋80。
58. 鄭安德主編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第四卷第四十一冊，北京：北京大學宗教研究所，2003年（未公開出版），第49頁。
59. 鄭安德主編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第四卷第四十一冊，北京：北京大學宗教研究所，2003年（未公開出版），第63頁。
60. 張西平則謂“全書記錄了92位傳教士的簡要生平，著錄了36位傳教士的229部中文文獻”，見張西平著：《傳教士漢學研究》，鄭州：大象出版社，2005年，第187頁；胡文婷認為其介紹了94位傳教士的生平，列出36位傳教士的228部著作，見胡文婷：《明清之際西學漢籍書目研究初探》，碩士學位論文，北京外國語大學比較文學與世界文學專業，2013年，第30頁；肖清和則統計為235部，見肖清和：《刊書佈教：明清天主教中文著作編輯與出版活動初探》，載李

- 靈、曾慶豹主編：《中國現代化視野下的教會與社會》，上海：上海人民出版社，2011年，第302頁。
61. 張星煒：《明末來華耶穌會士略傳》，載張星煒編註，朱傑勤校訂：《中西交通史料匯編》第一冊，北京：中華書局，1977年，第392頁。
62. 張西平則云：“全書共收錄了傳教士89人，其中有中文著述的38人，共寫下中文著作224部。”詳見張西平：《傳教士漢學研究》，鄭州：大象出版社，2005年，第182頁。
63. 方行、湯志鈞整理：《王韜日記》，北京：中華書局，1987年，第81頁。
64. 姚名達：《中國目錄學史》，北京：商務印書館，2014年，第190頁；申少春：《中國近現代目錄學簡史》，北京：中國致公出版社，2001年，第60頁。
65. 《周年主保聖人單》被分為《周年主保》和《聖人單》，見王韜：《泰西著述考》，載王韜、顧燮光等編：《近代譯書目》，北京：北京圖書館出版社影印，2003年，第5頁。
66. 《聖體規儀》《十誡勸諭》《天神會課》被合成《聖體規儀十誡》和《勸諭天神會課》，見王韜：《泰西著述考》，載王韜、顧燮光等編：《近代譯書目》，北京：北京圖書館出版社影印，2003年，第15頁。
67. 《聖母經解》和《求說》被合為《聖母經解求說》，見王韜：《泰西著述考》，載王韜、顧燮光等編：《近代譯書目》，北京：北京圖書館出版社影印，2003年，第11頁。
68. 關於聶仲遷的中文著作，韓霖、張廣《耶穌會西來諸位先生姓氏》、徐家匯藏書樓《道學家傳》抄本、費賴之《在華耶穌會士列傳及書目》、徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》、張星煒《明末來華耶穌會士略傳》等均認為只有一部（即《古聖行實》），但鄭安德重排本卻指出聶仲遷有三部中文著作，除《古聖行實》外，另外兩部中文書名不詳，見鄭安德主編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第四卷第41冊，北京：北京大學宗教研究所，2003年（未公開出版），第76頁；王韜《泰西著述考》則言聶仲遷“著有古聖行實恪守教中清規尺步繩趨動循矩矱”（王韜：《泰西著述考》，載王韜、顧燮光等編：《近代譯書目》，北京：北京圖書館出版社影印，2003年，第18頁），前面為《古聖行實》可一目了然，但後面“恪守教中清規尺步繩趨動循矩矱”作何解釋，尚祈識者賜教。
69. [日]實藤惠秀著，譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》，北京：三聯書店，1983年，第3頁；徐國仟主編：《目錄學》，北京：中國醫藥科技出版社，1994年，第16頁；黎難秋：《中國科學翻譯史》，合肥：中國科學技術大學出版社，2006年，第261頁；錢存訓：《留美雜憶：六十年來美國生活的回顧》，合肥：黃山書社，2008年，第51頁；譚帆等：《中國分體文學學史·小說學卷（下）》，太原：山西教育出版社，2013年，第514頁；毛瑞方：《古文獻與中外文化交流史論：以十七世紀上半期西學文獻入華及其影響為中心》，天津：天津古籍出版社，2018年，第110頁。
70. 王韜：《泰西著述考》，載王韜、顧燮光等編：《近代譯書目》，北京：北京圖書館出版社影印，2003年，版，第1頁。
71. [比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1157、1180頁。
72. 張星煒：《明末來華耶穌會士略傳》，載張星煒編註，朱傑勤校訂：《中西交通史料匯編》第一冊，北京：中華書局，1977年，第387-388、389頁。
73. [比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1177頁。
74. [比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1153頁。
75. 張星煒：《明末來華耶穌會士略傳》，載張星煒編註，朱傑勤校訂：《中西交通史料匯編》第一冊，北京：中華書局，1977年，第382頁。
76. 鄭安德主編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第四卷第四十一冊，北京：北京大學宗教研究所，2003年（未公開出版），第76頁；張星煒：《明末來華耶穌會士略傳》，載張星煒編註，朱傑勤校訂：《中西交通史料匯編》第一冊，北京：中華書局，1977年，第390頁；[比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1189頁；王韜：《泰西著述考》，載王韜、顧燮光等編：《近代譯書目》，北京：北京圖書館出版社影印，2003年，第17頁。
77. 鄭安德主編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第四卷第四十一冊，北京：北京大學宗教研究所，2003年（未公開出版），第63頁；張星煒：《明末來華耶穌會士略傳》，載張星煒編註，朱傑勤校訂：《中西交通史料匯編》第一冊，北京：中華書局，1977年，第387頁；[比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996年，第1159頁；王韜：《泰西著述考》，載王韜、顧燮光等編：《近代譯書目》，北京：北京圖書館出版社影印，2003年，第5頁。
78. 鄭安德主編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第四卷第四十一冊，北京：北京大學宗教研究所，2003年（未公開

宗教研究

出版)，第 70 頁；張星烺：《明末來華耶穌會士略傳》，載張星烺編註，朱傑勤校訂：《中西交通史料匯編》第一冊，北京：中華書局，1977 年，第 385 頁；[比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996 年，第 1175-1176 頁；王韜：《泰西著述考》，載王韜、顧燮光等編：《近代譯書目》，北京：北京圖書館出版社影印，2003 年，第 11 頁。

79. 鄭安德主編：《明末清初耶穌會思想文獻匯編》第四卷第四十一冊，北京：北京大學宗教研究所，2003 年（未公開出版），第 75 頁；張星烺：《明末來華耶穌會士略傳》，載張星烺編註，朱傑勤校訂：《中西交通史料匯編》第一冊，

北京：中華書局，1977 年，第 390 頁；[比]鍾鳴旦、杜鼎克、黃一農、祝平等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻》第三冊，台北：輔仁大學神學院，1996 年，第 1186 頁；王韜：《泰西著述考》，載王韜、顧燮光等編：《近代譯書目》，北京：北京圖書館出版社影印，2003 年，第 15 頁。

80. 周岩編校：《明末清初天主教史文獻新編》上冊，北京：國家圖書館出版社，2013 年，第 638、644 頁。筆者目力所及，張維華亦誤把《五十言》《四字經》合為《五十言四字經》，見張維華：《明史歐洲四國傳註釋》，上海：上海古籍出版社，1982 年，第 174 頁。





明清之際儒家天主教徒的思想探源

——以《天教略意》為中心的考察

趙龍*

摘要 “儒家天主教徒”是明清之際中西文化交流進程的產物。他們自幼深受儒家思想哺育，同時漸受西學滋養以至協助西方傳教士在華傳播天主教，中西異質文化在其內心深處激蕩，在矛盾中求融通的思想令其背負了特有的時代使命。深入審視這一群體的著述及其觀點，成為理解當時紛繁複雜歷史狀況的關鍵。撰寫《天教略意》的無名作者“知非學人”即是一位在異質文化縫隙中艱難跋涉的行者，其作品體現了明清之際儒家天主教徒對儒學和天主教的認知。《天教略意》文內所述，表明這一群體的本位思想沒有超出傳統儒家思想的範疇，他們的出現既受到天主教早期在華傳播策略的深刻影響，更是明清之際儒士們面臨“內憂外患”特殊歷史時期自我叩問與調適的結果。

關鍵詞 《天教略意》；天主教徒；儒家；本位思想

引言

明末清初，天主教在華傳播取得重大進展，與傳統儒學不斷接觸和會通。此時，受中西異質文化思潮影響的儒家天主教徒開始登上歷史舞台。¹ 過往相關問題的研究主要集中於以“教會三柱石”、韓霖、李九功、王徵、嚴謨、朱宗元、張星耀等為代表的一批著名儒家天主教徒，而大部分普通儒家天主教徒則被遮蔽在歷史長河中。本文通過深入考察一位不具姓名的普通儒家天主教徒“知非學人”所撰的《天教略意》²，探析明清之際儒家天主教徒群體的思想本源問題，以期進一步理解明清之際天主教與儒學的關係以及儒家天主教徒在思想觀念上的自我衝突與調適。

一、儒家天主教徒

明清之際，面對“世風日下，人心陷溺”等內憂外患的社會現實問題，部分儒士衝破了

長久以來的思想桎梏，開始嘗試對程朱理學甚至封建專制制度等進行批判與修正。這一時期，各種學說並立，名家輩出，乃至出現了百家九流無不有補世道的說法。³ 實學風尚形成並得以弘揚，社會和思想文化漸趨包容。這種逐新趨異而又海納百川的情勢，客觀上為天主教教義和學說在華傳播提供了有利條件，為儒家天主教徒群體的形成提供了土壤。換言之，明清之際，王學排斥程朱從學理上為天主教文化的傳播提供了客觀上的寬鬆環境，而實學的高漲，則為傳教士傳教提供了實踐的可能。⁴

恰逢此時，以耶穌會士為代表的西方傳教士入華傳教。實踐證明，雖然此時社會環境已相對開放、包容，但西方天主教作為一種外來異質文化，企圖融入乃至替代中國傳統以儒家為代表的主流文化並非易事。在中國“宣傳一種新的宗教特別使他們反感”⁵，“知非學人”在《天教略意》中亦語重心長地勸誡他人：“寧若異端邪說，惑世誣民者比哉？”⁶ 可見時人對這種外來宗教帶有相當程度的抗拒，也間接闡明當時天主教在華傳播所面臨的阻礙與困難。

* 趙龍，澳門科技大學社會和文化研究所博士研究生。



圖 1. 《中國圖說》中的插圖：利瑪竇與徐光啟（圖片來源：https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kircher_-_Toonnel_van_China_-_Ricci_and_Guangqi.jpg）

宗教研究

揆諸中國古代王朝更迭，循環往復的過程中，易動搖封建王朝統治根基的諸多暴動與叛亂，常以所謂“宗教”為誘因和手段蠱惑人心。天主教固有的宗教特質使儒家士大夫階層順理成章地將其和歷史上的邪教反叛亂國聯繫到了一起，這一因素在相當程度上加劇了其在華傳播的困難。尤其考慮到明朝發端建立的宗教色彩、清朝自始至終所面臨的宗教惑亂態勢，這種偏見與誤解也並非不可理解。為應對此時天主教在華傳播逐漸興起所帶來的挑戰，明末隨之出現了一批以《聖朝破邪集》《不得已》等為代表的反教文獻，以至明末清初教案接連不斷，典型者如明末“南京教案”及清初的“康熙曆獄”。

儘管天主教在華傳播一直面臨困難，但耶穌會士在華傳教初期便確立了傳教策略，即積極遵循“利瑪竇規矩”與“適應策略”。⁷以利瑪竇、羅明堅等為代表的傳教士採取了靈活多樣且適應中國傳統文化的傳教方法，瞄準以儒家知識分子為主體的上層人士，走文化適應路線，制定“學儒”“合儒”“補儒”等靈活多樣的傳教方針，同時藉助西方先進科學技術不斷浸潤着部分反對空談心性、具有務實開放精神的儒士。鍾鳴旦將早期耶穌會士的傳教策略歸納為四點：1. 對中國文化的適應政策；2. “從上至下”的傳教策略；3. 以歐洲科學技術吸引有學問的中國人；4. 對中國人的社會準則採取寬容態度。⁸伴隨着實學風尚的形成和弘揚，社會和思想文化漸趨包容，有利的傳教環境也在客觀上推動了天主教在中國的傳播。加之歐洲宗教改革運動的深入，促進了天主教海外傳教事業的勃興，西歐諸國的殖民活動也為傳教士提供了有利條件，特別是葡萄牙竊據澳門為傳教士入華提供了中轉站。在以上諸多因素的疊加效應下，這一時期天主教在華傳播取得了重大突破，湧現出一批以徐光啟、李之藻、楊廷筠等為代表的著名儒家天主教徒。

明清之際是所謂“天崩地解”的時代，面臨世變的士人，內憂社會上道德的頹廢，外慮王朝的存亡，他們努力尋找有助於挽回世道人

心的良方。⁹天主教在華傳播事業的深入發展使部分儒士得以開闢另一條“經世濟民”的道路。秉承耶儒融合的路線，儒家天主教徒倡導“天儒同源”，希望藉助天主教教義和教理激發和重現宋明以來被遮蔽的古儒經義，¹⁰認為此時的儒家各派學說既缺乏對現實的關照，也缺少對靈魂的撫慰。如徐光啟指出，儒家“範人於善，禁人於惡，至詳極備。然賞罰是非，能及人之外行，不能及人之中情”¹¹。在《辯學章疏》中又講道：“事天之學，真可以補益王化，左右儒術，救正佛法者也。”¹²在《天教略意》中也有相似的論述：“上之感格天心，鼓吹王化；次之羽翼儒家，扶正人心。”¹³這直接表明儒家天主教徒認為此時儒學存在不足之處，無法改良世道，挽回人心；另外也表達了期冀借鑑天主教教義“修補”儒學經義的迫切心情。孫尚揚認為儒學之不足之處主要集中於以下三個方面：一是儒家在道德與政治領域的不足；二是儒家傳統中缺乏促進科學技術的動力；三是儒家學說幾乎沒有涉及到救贖的問題。¹⁴鍾鳴旦認為，明清之際的儒士大致出於以下原因領洗入教：其一，因其在科學方面的實用性，主要表現在對科學的強烈興趣；其二是注重基督教道德，以儒家倫理和天主教道德相互比附；其三是宗教救贖方面，主要是對生死問題、對至高存在響應的超越問題感興趣。¹⁵前文孫尚揚所述儒學不足之處和鍾鳴旦對於儒家天主教徒領洗入教原因的闡述交織呼應，可見儒士們“補儒”的明顯動機。過往明清之際天主教在華傳播的相關研究也表明絕大部分儒士基於上述原因入教。

儒家天主教徒誕生於明清之際，成長於兩種異質文化的激蕩之下。在自我審視和批判的過程中，他們試圖另闢蹊徑將儒家學說與西來的天主教神學思想融會貫通，探索對儒學新的認知，藉此為關照人的現實和內心世界提供指引。儒家天主教徒帶有這一時期特有的風貌和時代色彩，理解這一群體成為理解這一紛繁複雜歷史時期的關鍵之一。《天教略意》為重新審視上述問題提供了契機，有助於進一步明晰明清之際中西文化交流中普通儒士對異質文化的回應。

二、《天教略意》與作者“知非學人”

《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》中不具姓名的作者俯拾皆是，《天教略意》為其中的代表之一，作者在文章中的最後僅留下了“知非學人”的線索。筆者根據現有資料多方查找與檢索，特別是結合國外文獻和國內已知資料進行了交互驗證，¹⁶但暫未考證出“知非學人”的確切信息。據現有資料，結合對《天教略意》的詳細審視，透過重重歷史迷霧，一位身處明清鼎革之際，在中西文化交流思想激蕩下艱難跋涉的普通儒家天主教徒形象漸漸明晰起來。

就《天教略意》而言，文中提到傳教士“專為我同類身心性命”而來，“我同類”一說可以明顯得知“知非學人”將西來傳教士當作了“他者”看待。同時其在文章中又寫道：“可見吾人，自少至老、自朝至暮……”，“吾人”一詞則彰顯作者與文章的受眾群體為同一族群。由“我同類”“吾人”可得知，“知非學人”並非是當時的西方傳教士。加之《天教略意》一文所展現的扎實古文造詣與厚重之儒學思想，進而可以推及“知非學人”應是一位自幼深受中國傳統文化影響的儒士。同時“知非學人”在文中闡發出對天主教教義深刻的理解認知，已不能算是“略意”，且極力推崇並協助傳播天主教，“冀有志者進而講求之，慎毋失好機，恐歲月已逝，空負主恩，永世沉淪，雖悔何及！吾友速決，勉旃勉旃”，¹⁷意在勸誡他人及早領洗入教，這也表明“知非學人”在撰寫《天教略意》時，其本人已領洗入教。綜上，同時結合天主教在華各階段傳播的史實和筆者在荷蘭萊頓大學（Leiden University）圖書館中所檢索的關於 *Tian Jiao Lue Yi* 一文的相關信息，可以推斷《天教略意》的作者應是明清之際出現的“儒家天主教徒”群體中的一員。

《天教略意》的作者以“知非學人”四字代稱，多基於時局之考量。其中“知非”二字為古人五十歲的雅稱，表明作者應是在年逾

五十歲時撰寫了《天教略意》一文。古人對於五十歲的雅稱除“知非”外，尚有更符合儒士身份的說法，即“知天命”等。作者摒棄“知天命”而選擇“知非”，亦可窺見其內心動機與追求。《淮南子》卷一有言：“故蘧伯玉年五十，而有四十九年非。”唐代詩人趙嘏在《東歸道中》也曾言：“平生事行役，今日始知非。”“知非”一詞，意在表明人在五十餘歲時還在省悟以往的過錯與不足，對餘生抱有樂觀、積極向上的昂揚之態。而“知天命”則更多表示五十歲之後，歷經世道滄桑磨難，懂得理想實現之艱難，故而做事情不再竭力追求結果；五十之前，全力以赴希望有所成就，而五十之後，雖然仍是發奮圖強、樂以忘憂，但對結果則已淡然。結合“知非”與“知天命”二者的內在含義，作為身處明清鼎革之際的一位普通儒家天主教徒，面對“世風日下，人心陷溺”的社會態勢，¹⁸作者雖年逾五十仍將自己當作是堅持反省過往不足並孜孜以求的“學人”，更加注重對過往所學儒學的反思，接受天主教相關教理教義，期冀藉助耶儒相合彌補餘生的缺憾，追求人生理想，“進而講求之”以期“賞登於天堂”。¹⁹因此，作者捨去了相對較為消極的“知天命”，而選擇了更加奮發向上的“知非”亦在情理之中。“知非”然後“知天命”應是作者內心深處的追求。“知非學人”等一批普通儒家天主教徒的出現，表明此時天主教在華傳播取得了重大進展與突破，對社會上層儒士群體產生了深刻影響，它已然可以讓一位年逾五十，且自幼深受儒家傳統文化影響的“頑固派”反思儒學之不足，以至接受外來天主教並協助其在華傳播。

同時，著書傳世本是儒士畢生之追求，而《天教略意》的作者僅留下“知非學人”四字而隱去其真實姓名，亦頗為耐人尋味。雖然明清之際天主教在華傳播已取得較大進展，但在傳播過程中也不時面臨重重阻礙與偏見。在《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》中，類似《天教略意》介紹、宣傳天主教等文章，不少作者如“知非學人”一般，選擇隱去真實姓名，因他們不僅在社會上可能遭遇冷落與責難，

宗教研究



圖 2. *Tian jiao lue yi* (天教略意), SINOL. VGK 1978.1.1, Leiden University Libraries. (圖片來源：<http://hdl.handle.net/1887.1/item:3164200>)

在家庭生活中更可能引致衝突。葡萄牙傳教士何大化 (Antonius de Gouvea, 字德川, 1592—1677) 在《遠東亞洲》中曾記載了一則南方年輕學子因領洗入教, 回家後與家人產生衝突的事件:

伏若望卒後, 利類思自南京來杭州繼任, 繼而陽瑪諾亦自福州調任杭州會長, 比卸職, 獲開教寧波之良緣。會其地有某少年學者, 曾瀏覽教中典籍, 並已在省中受洗, 回里後, 以其事述於親, 親始責辯……²⁰

在當時的社會情勢下, 如“知非學人”一般的普通儒家天主教徒為減少種種不便與親友非難, 有意隱去其真實姓名亦不難理解, 這也從客觀上反應了兩種異質文化在交往過程中的艱難。作為兩種異質思想和宗教的承載體和使者, 儒家天主教徒如逆境中艱難跋涉的旅者, 行走在兩股思潮之間, 切身感受到了中西兩種不同文化的衝擊。

三、《天教略意》與儒本位思想

龔道運認為來自不同文化的接觸與會通, 大抵會經歷先“認同”而後“辯異”兩階段。如兩種文化全然相同, 實無會通的必要; 但如果兩者全然相異, 則會通的可能性又極微。²¹ 作為明清之際中西文化接觸和會通的產物, 儒家天主教徒歷經“認同”“辯異”階段後領洗入教, 其文化和信仰有一定程度的調整, 但仍沒有完成從儒士到純粹天主教徒的蛻變。宗教社會學家路易斯·蘭博 (Lewis Rambo) 將宗教皈依概述為以下類型: 背教、強化、體制轉化、傳統轉化等。²² 如仔細研究, 儒家天主教徒均不適用, 也意味着這一群體不能單純以完全皈依天主教為最終結論。也有學者認為: “篤信宗教的民族的精神生活的真空, 將會由征服者的宗教來填補。”²³ 雖然內憂外患的時局對儒學提出了新的挑戰, 但儒士的精神生活並非是“真空”; 當時的西方傳教士也算不上是“征服者”, 所以“填補”一說也就無從談起。如

天教略意

天主教者。教人認天地萬物之主。而一心敬事之也。物載於地。地統於天。故總名天主。今人非不知拜天呼天。但所拜所呼者。乃天之形與器。而非即造此天之主也。譬猶拜客者。止拜其房屋。而不問室中之人可乎。天主不着形聲。無有終始。直從混沌以前。生天、生地、生神、生人、生物。而常為之主宰。試思宇宙內。日月星辰。麗乎上。山川水土。位乎下。鳥獸草木。聚於中。四時錯行。萬物化育。人生其間。官骸臟腑。與夫良知良能。舉萬國五方之人。其貴賤賢愚。生老病死。莫不相似。苟非有主宰之者。安能不害不悖如此。可見吾人。自少至老。自朝至暮。自天子以至庶人。自祖宗以及孫子。何時不受天恩。何處不享天福。胡不思造恩降福之。主。而感激圖報耶。天主至公全能。不責人報。亦無須人報。苟能仰體其生人之本意。為善去惡。毋忘天理。即所以報矣。若是者。天主又必申命而保佑之。不於其目前。則於其身後。斷斷如也。人之肉身。不過水土火氣。四行湊合而成。而靈魂運動其內。故肉身必死。惟靈魂不滅。聽主審判。善者賞登於天堂。惡者降罰於地獄。因生平片念所發。遂分萬萬年苦樂之境。豈不可畏。吾人。一息尚存。宜早尋歸結之計。領洗進教。教規無他。全在謹守十誡。其理人所共具。其事。人皆可行。但各勤敬天愛人之心。仍不碍士農工商之業。上之感格天心。故吹王化。次之羽翼儒家。扶正人心。顯之則盡倫盡物。而咸宜。微之則知性立命。而罔忒。寧若異端邪說。惑世誣民者比哉。所設經像。乃天主垂憫世風。日下人心。陷溺。故戰隱真威。同人出。代不着形聲。天主之體。降寓形聲。人體之中。名則耶穌。之稱。解則救世之義。國則大秦之土。時則漢哀之世。童貞誕聖。初無孕合之污。十字釘懸。極備艱難之慘。在世三十三載。宣揚大道。普拯羣生。救世功畢。亭午升天。遺有聖經。并命宗徒。敷教八。叔。摧破魔網。用啓天門。凡遵其教者。必與上升。以享真福。自宗徒。以至今日。代有好脩樂道之士。傳行教法。以昭事天地真主。為宗。以導人仁睦忠良。為本。以悔罪遷善。為入門。以生死大事。有備無患。為究竟。誠人生之急務。故不遠十萬里。航海而來。不求仕宦。非募金帛。尚為我同類身心性命。冀有志者。進而講求之。慎毋失好機。恐歲月已逝。空負主恩。永世沈淪。雖悔何及。吾友速決。勉旃。勉旃。

雲間敬一堂

圖3. *Tian jiao lue yi* (天教略意), SINOL. VGK 1978.1.1, Leiden University Libraries. (圖片來源: <http://hdl.handle.net/1887.1/item:3164200>)

文中“知非學人”認為：

天主教者，教人認天地萬物之主，而一心敬事之也。物載於地，地統於天，故總名“天主”。今人非不知拜天呼天，但所拜所呼者，乃天之形與器，而非即造此天主之主也。

天主不着形聲，無有終始，直從混沌以前，生天、生地、生神、生人、生物而常為之主宰。

舉萬國五方之人，其貴賤賢愚、生老病死，莫不相似，苟非有主宰之者，安能不害不悖如此？可見吾人，自少至老、自朝至暮，自天子以至庶人，自祖宗以及孫子，何時不受天恩？何處不享天福？²⁴

“天主”生世間萬物、御宇宙星辰，握萬物法則，庇芸芸眾生，被置於至高無上之地

位。同時抨擊儒學“所拜所呼者，乃天之形與器”，如同在徹底否定儒學祭天地的意義。同時《天教略意》中也已包含天主教中“上帝創世說”“天堂地獄說”“耶穌救世說”等重要基礎教理，對天主教的基本認識似乎已在“知非學人”內心固化，宛若完全掙脫了儒家學說的束縛，皈依了天主教。但究其本質，以“知非學人”為代表的儒家天主教徒大都兼具天主教徒和儒士的雙重身份，且基本都是融合論者，其實際內涵常常是“陽天陰儒”。雖以天主教為經世濟民的路徑嘗試對儒家思想進行批判和反思，但是遠達不到徹底拋棄的程度，其本位思想仍歸屬於儒學的範疇，未超脫傳統儒家士大夫階層的思想框架。²⁵

就宗教的原始效用而言，不論是天主教還是儒學皆具紓解憂愁苦楚、獲得期冀與撫慰的作用；於善惡意志方面，又兼有匡正世道風氣、確立倫理道德的功能，這是儒家天主教徒誕生的基本前提。《天教略意》中“上之感格天心，

宗教研究

鼓吹王化；次之羽翼儒家，扶正人心”，“知非學人”期望以“中學”為體，“西學”為翼。“其理人所共具，其事人皆可行”，“其貴賤賢愚、生老病死，莫不相似”，則表明作為一名普通的儒家天主教徒認可“補儒”學說的史實。

天主至公全能，不責人報，亦無須人報，苟能仰體其生人之本意，為善去惡，毋忘天理，即所以報矣。若是者，天主又必申命而保佑之，不於其目前，則於其身後，斷斷如也。

人之肉身，不過水土火氣，四行湊合而成，而靈魂運動其內。故肉身必死，惟靈魂不滅。聽主審判，善者賞登於天堂，惡者降罰於地獄。因生平片念所發，遂分萬萬年苦樂之境，豈不可畏？²⁶

當時的部分儒士認為傳統儒家學說對於人的善惡福報、人生終極大事關注較少。“知非學人”實質上是在借用天主教的相關教義，對其所認為儒家在解釋善惡不報、德福不一致等問題上給予補充，竭力將天主教教義納入中國傳統儒家文化結構和系統中，以耶釋儒、以儒釋耶、求同述異，盡力消除兩種異質文化的衝突之處。²⁷

儒家“以導人仁睦忠良為本”，而在切身生活體驗中，民眾常發現“善常無報、惡缺天罰”。同時，儒家於鬼神、靈魂、來生秉持懷疑或否定之態度，故有“子不語怪力亂神”“敬鬼神而遠之”“未能事人，焉能事鬼”等說法。雖有祭祀或崇拜鬼神的行為，但只是對儒門聖人頂禮膜拜，將重要人物神人化或者鬼神化，然後進行祭祀崇拜。²⁸加之時局動蕩等諸多因素疊加，導致“知非學人”等儒士認為此時的儒學對普通儒士“人生之急務”缺乏關照。此外，儒家強調內聖外王，主張修齊治平，但對人生的終極問題——死亡，關注較少。而這恰被以徐光啟為代表的儒家天主教徒稱之為“人生最急事”。“知非學人”也認為西方傳教士是

“誠人生之急務，故不遠十萬里航海而來，不求仕宦，非慕金帛，專為我同類身心性命”²⁹。同時，他以天主對“為善去惡”身前與身後的庇佑，特別是以“肉身不死，惟靈魂不滅”“因生平片念所發，遂分萬萬年苦樂之境，豈不可畏？”“善者賞登於天堂，惡者降罰於地獄”等論述，試圖以天主教中關於“靈魂”一說闡釋儒學經義和現實比附時的矛盾之處，同時直述人的身後事，既紓解了常人於善惡問題的矛盾、苦惱，又觸及普通儒士群體靈魂，但又絕不希望天主教徹底改變中國傳統以儒家為本位的社會基本運作模式：

教規無他，全在謹守十誡，其理人所共具，其事人皆可行，但各勤敬天愛人之心，仍不礙士農工商之業。上之感格天心，鼓吹王化；次之羽翼儒家，扶正人心；顯之則盡倫盡物而咸宜；微之則知性立命而罔忒。³⁰

領洗入教，遵從天主教教規“仍不礙士農工商之業”，傳統公序良俗和社會分工仍穩固不變，更能“鼓吹王化乃至羽翼儒家”。同時“顯之則盡倫盡物而咸宜；微之則知性立命而罔忒”，也深度契合中國傳統儒家士大夫的追求——“達則兼濟天下，窮則獨善其身”諸如“以導人仁睦忠良為本”“各勤敬天愛人之心”“為善去惡，毋忘天理”等表述，³¹則明顯表現出天主教的倫理化與聖學化，而倫理與聖學又是儒家最重要的表現形式。跟大多數儒家天主教徒一樣，“知非學人”以“聖經”指代基督教經典“*The Bible*”。“聖經”一詞是典型的中國傳統用法，因為中國古代的經典恰恰就是“聖之經”，而非天主教的“神之經”。以“天主”指“God”，中國史書對至上神多以“天”“上帝”或“昊天上帝”為指稱，延續商周傳統。“天主”“聖經”等詞語的選用自有其根源。“其言天主，則與吾儒畏天之說相類，以故奉其教者頗多。”³²

明清之際儒家天主教徒所接受和修習的天主教並非歐洲當時的“原教旨”，對此學界已

有公論。領洗入教本來意味着思想意識和實踐層面的徹底轉換，但當時西方傳教士開始在中國傳教時，他們迅速意識到所面臨的是一個傳統文化厚重且體系完備的東方文明，推行西方理想式的宗教皈依將舉步維艱。為改善傳教境遇，當時的傳教士“團結一致、開明睿智、知識淵博、意志堅定，他們尊重中國傳統，研究儒家文化，務實而又謹慎地與中國士人保持着友善和相互信任的良好關係”，³³為傳教的成效，有意識地忽略了天主教教義中和中國文化在根本上相抵觸的部分，如在《天教略意》一文中，雖然有“上帝創世說、天堂地獄說、耶穌救世說”等天主教思想的反映，但卻難以看到關於“原罪論、末日論”等核心教義。這種傳教策略使以“知非學人”為代表的儒家天主教徒內心固有的儒本位思想得以存續綿延，也意味着他們從本質上無法轉變為徹底的天主教徒。“知非學人”只是把“天主”當作了中國傳統文化中的“先賢”或“大儒”一般看待，把“聖經”當作了儒家先賢大儒的教誨，是“明末清初”的中西文化交流在“誤讀”上的契合。³⁴雖然入教儒士在認同“新”身份之時，完整或部分地接受了某些天主教的宇宙世界觀、人生觀以及價值的評判尺度，但他們自幼浸潤於傳統儒學，已與之血脈相融，且在入教之前大多是成熟個體，業已形成一套以儒學為根基的思維。對於儒家天主教徒而言，走耶儒融合、中西會通的路線，並育而不悖當然是最好的選擇，既可以滿足自身信仰需要，又可以心安理得地不完全背棄傳統。³⁵文中“知非學人”就是其中的典型代表，而西方傳教士們所採取的“妥協”態度一方面促成了儒家天主教徒的出現，同時也在某種程度上使儒家天主教徒自身儒家本位思想得以留存。

這一時期，天主教在華傳播基本上走的是一條“儒化天主教”的本土化道路，也就是以天補儒的道路。通過對“知非學人”所撰《天教略意》一文的分析，可以進一步得知：儒家天主教徒希望通過融合耶儒學理來為儒學提供解決矛盾衝突的另外一種道路和方法，以此勸導眾人“為善去惡，勿忘天理”，³⁶但這並不妨

礙其儒學本性，從這個意義上來看，明清之際儒家天主教徒所持有的思想沒有溢出儒學的範疇，仍然是以儒學為本位思想的特殊儒士群體。

結語

明清鼎革之際，為解決國家動蕩、矛盾叢生的現實問題，各種學說爭鳴，儒家士大夫階層也在積極尋找新的救世良方。恰逢天主教採取適應中國社會實際的傳教策略，其教義被部分儒士群體所接受。儒家天主教徒群體的出現，既受到天主教早期在華傳播策略的深刻影響，更是明清之際的儒士們面臨“內憂外患”特殊歷史時期自我完善與調整的結果。“知非學人”所撰《天教略意》代表了明清之際儒家天主教徒的主流觀點，是其中的典型例證，如“知非學人”一般的儒家天主教徒深受中西兩種異質文化的影響，其內心產生了強烈的激蕩與共鳴，他們既堅信自幼所受的儒學教育，同時為經世濟民，解決內憂外患的社會問題，也開始在思想和實踐層面大膽嘗試。儒學的滋養加之西方傳教士此時傳教策略的共同作用與影響，使儒家天主教徒的儒本位思想得以留存。因此，儒家天主教徒所奉行的仍是“中學為體、西學為用”“以天補儒”的儒本位思想，³⁷他們“天主教徒”式的言行僅僅是為儒學打了一些“補丁”或者披上了“一層偽裝”，其根本目的在於“改良”儒學，以便為更好地解決社會現實問題和內心衝突提供路徑。一批以“知非學人”等為代表的儒家知識分子受洗入教，嘗試將天主教與儒家思想融合一體。儘管這種融合在某些領域未能完全契合，甚至引發了較大衝突，直至走向決裂，但在這一時期，作為外來異質文化，其對儒家文化圈已然產生了深遠影響。



宗教研究

註釋：

1. “儒家天主教徒”這一概念最早由比利時漢學家鍾鳴旦 (Nicolas Standaert) 提出，用以指稱明末清初耶儒對話歷史文化背景下所產生的在思想和實踐層面上，試圖融合耶儒的特殊群體。文中所述“儒家天主教徒”指的是頂着天主教光環的本土儒家士大夫。參見 [比] 鍾鳴旦著，香港聖神研究中心譯：《楊廷筠：明末天主教儒者》，北京：社會科學文獻出版社，2002 年，第 7 頁；賈未舟、王邑婷：《論明末清初以儒家為本位的“儒家天主教徒”》，《文化雜誌》(中文版) 第 96 期，第 118-126 頁。
2. 無名氏：《天教略意》，載 [比] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊，台北：利氏學社，2013 年，第 605-612 頁。
3. 張先清：《清中葉天主教在華的本土化問題》，《廈門大學學報 (哲學社會科學版)》2006 年第 1 期，第 33-40 頁。
4. 王劍：《論天主教文化與明末清初的儒學環境》，《東北師大學報 (哲學社會科學版)》2001 年第 3 期，第 63-69 頁。
5. [意] 利瑪竇、[比] 金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇札記》，北京：中華書局，1983 年，第 55 頁。
6. 無名氏：《天教略意》，載 [比] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊，台北：利氏學社，2013 年，第 610 頁。
7. 湯開建、趙殿紅：《明末清初天主教在江南的傳播與發展》，《社會科學》2006 年第 12 期，第 133-145 頁。
8. Nicolas Standaert, *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, Leiden: E. J. Brill, 2001, pp. 301-311.
9. 張先清：《莊起元及其“讀〈七克〉西書有感”詩——兼談〈七克〉一書在明清知識界的流傳及影響》，載《小歷史：明清之際的中西文化相遇》，北京：商務印書館，2015 年，第 20-32 頁。
10. 賈未舟：《明末清初儒家天主教徒對“天”的重構》，《現代哲學》2014 年第 5 期，第 101-106 頁。
11. [明] 徐光啟：《辯學章疏》，王重民輯校：《徐光啟集》，上海：上海古籍出版社，1984 年，第 432 頁。
12. [明] 徐光啟：《辯學章疏》，王重民輯校：《徐光啟集》，上海：上海古籍出版社，1984 年，第 432 頁。
13. 無名氏：《天教略意》，載 [比] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊，台北：利氏學社，2013 年，第 609-610 頁。
14. 參見孫尚揚：《利瑪竇與徐光啟》，北京：新華出版社，1993 年，第 5 頁。
15. [比] 鍾鳴旦著，香港聖神研究中心譯：《楊廷筠：明末天主教儒者》，北京：社會科學文獻出版社，2002 年，第 268 頁。
16. 萊頓大學 (Leiden University) 圖書館收藏有一份名為“*Tian Jiao Lue Yi* (天教略意)”的檔案，通過該館所釋出的高像素電子文本可見，其與《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》中所載一致，但亦未標註作者的確切信息。
17. 無名氏：《天教略意》，載 [比] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊，台北：利氏學社，2013 年，第 611 頁。
18. 無名氏：《天教略意》，載 [比] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊，台北：利氏學社，2013 年，第 610 頁。
19. 無名氏：《天教略意》，載 [比] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊，台北：利氏學社，2013 年，第 609 頁。
20. 方豪：《四明朱宗元事略》，載《中國天主教史論叢》，上海：商務印書館，1947 年，第 71 頁。
21. [新] 龔道運：《儒學和天主教在明清的接觸和會通》，《世界宗教研究》1996 年第 1 期，第 49-61 頁。
22. 參見 Lewis Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University, 1995, pp. 13-14.
23. 李鵬濤：《社會變遷與宗教皈依：以殖民時代尼日利亞的伊傑布人為例》，《世界宗教文化》2019 年第 4 期，第 88-95 頁。
24. 無名氏：《天教略意》，載 [比] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊，台北：利氏學社，2013 年，第 607-608 頁。
25. 參見孫尚揚：《明末天主教與儒學的交流與衝突》，台北：文津出版社，1992 年。
26. 無名氏：《天教略意》，載 [比] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊，台北：利氏學社，2013 年，第 608-609 頁。
27. 參見黃一農：《“兩頭蛇”：明末清初第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 232 頁。
28. 楊建祥、隋思喜：《從儒家的“鬼神觀”和“天命觀”看科學和理性精神》，《科學與無神論》2011 年第 4 期，第 41-45 頁。
29. 無名氏：《天教略意》，[比] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》第十七冊，台北：利氏學社，2013 年，第 611 頁。
30. 無名氏：《天教略意》，[比] 鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓

- 明清天主教文獻續編第十七冊，台北：利氏學社，2013年，第609-610頁。
31. 無名氏：《天教略意》，[比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編第十七冊》，台北：利氏學社，2013年，第605-612頁。
32. [明]葉向高：《職方外紀序》，載《蒼霞餘草》卷五，第45頁。
33. 湯開建、趙殿紅：《明末清初天主教在江南的傳播與發展》，《社會科學》2006年第12期，第133-145頁。
34. [法]謝和耐：《中國文化與基督教的衝撞（增補本）》，上海：上海古籍出版社，2003年，第64-76頁。
35. [比]鍾鳴旦、孫尚揚：《〈聖經〉在十七世紀的中國》，《世界漢學》1997年第3期，第64-86頁。
36. 無名氏：《天教略意》，載[比]鍾鳴旦等編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編第十七冊》，台北：利氏學社，2013年，第611頁。
37. 張先清：《清中葉天主教在華的本土化問題》，《廈門大學學報（哲學社會科學版）》2006年第1期，第33-40頁。



康乾宮廷裡的西洋傳教士翻譯

果美俠*

摘要 康乾時期，中國與西方往來，多以熟悉中西語言的傳教士充當翻譯。清廷與翻譯有關的機構主要包括四譯館和內閣，也曾設立培養翻譯人才的西洋學館和俄羅斯文館，但以傳教士翻譯為主。他們為來華的外交使團、傳教使團以及初入宮廷服務的傳教士個體充當翻譯，既使用比較通用的拉丁語，也涉及法語、意大利語等歐洲其他語言，而翻譯中既有現場交流與溝通的口譯，也有大量往來文件的筆譯。他們在以翻譯的身份為清廷服務的過程中，輔助清廷完成了對外交往任務，譯介了許多科學、藝術、文化等中西著作，為實現西學東漸和東學西傳做出了積極貢獻。然而這在客觀上，限制了中國本土翻譯人才的發展，影響了中西交往進程中中方自主性的發揮。

關鍵詞 康乾時期；宮廷；傳教士；翻譯

中外交往自古有之，不同民族、種族、國家之間相互往來，須藉助熟悉雙方語言的翻譯來實現語言上的交流與溝通。因此，翻譯在中外交往中發揮着重要作用，做出了積極貢獻。

“翻譯”在中國古代稱“通事”，明清以前，主要在中央王朝與周邊國家或少數民族往來時，實現雙方互通，如五代時即有“契丹使通事來”的說法。¹從明代利瑪竇（Matteo Ricci）來華以後，明清兩朝與歐洲各國及羅馬教廷的交往逐漸增加，中西交往中的“翻譯”也日益重要。1793年，著名的馬戛爾尼使團（Macartney Embassy）訪華。名為“豺狼”（*Jackal*）號的船隻在隨團來華的路上曾經丟失。對此，馬戛爾尼（George Macartney）不無慶幸地說：“還好，不可或缺的隨團翻譯和送給皇帝的貴重物品沒在船上！”²由此可見，翻譯在中西交往中所具有的舉足輕重的作用。

* 果美俠，北京故宮博物院辦公室主任兼宣傳教育部主任，歷史學博士，研究館員；主要從事博物館教育研究、中國古代文化史研究，尤其關注與紫禁城有關的西洋傳教士及與之相應的以明清宮廷為核心的中西文化交流、互動。

清康乾時代，中西交往以傳教士的入華而進入新的蓬勃發展時期。宮廷裡，皇帝更是因為對西方科學藝術的嚮往與熱愛，主動徵召懂得西方天文、技藝、繪畫和醫學的西方傳教士（也有少數非傳教士的西洋人）入宮服務。在西方傳教士用以供奉宮廷的這些主要技藝門類中，並不包括“翻譯”一職。從某種意義上講，這是個有趣的問題：宮廷向來沒有專門徵召西洋人作為“翻譯”入宮，但在清廷對外交往中，又主要由宮中的西洋人承擔翻譯任務，他們在這方面的工作，以及由此對中外文化交流做出的貢獻，學術界過去的關注、研究都較少，本文主要對康乾時期宮廷裡的西洋傳教士翻譯進行探討，以期彌補以往的不足。

一、清廷與翻譯有關的機構

清初隨着疆域擴大和國力增強，與周邊國家、民族往來愈發頻繁；明末清初的西學東漸，也使清朝與歐洲的聯繫加強，歐洲各國和羅馬教廷不斷有外交使節往來，宮廷接待他們時的翻譯工作也相應增加。

清代沿襲明制，由理藩院負責與外藩或外國往來接應，並在明代四夷館基礎上，於翰林



圖 1. 紫禁城內閣大堂（圖片來源：筆者攝製提供）

院設四譯館，分設回回、緬甸、百夷、四番、高昌、西天、八百、暹羅八館，專門翻譯遠方朝貢文件。³ 然而，所設八館並不包括歐洲任何一國的翻譯職屬。

四譯館雖然沒有對歐洲的翻譯職屬，但清廷根據實際需要，在內閣（圖 1）設立了翻譯官職，有專門的西洋人以翻譯者供職。嘉慶十六年（1811 年），清廷遣返在京傳教士。其時在京西洋人共 11 人，身居實職者 4 人，分別為欽天監監正福文高（Domingos-Joaquim Ferreira）、監副李拱宸（José Ribeiro-Nunes）、高守謙（Verissimo Monteiro da Serra），以及“充任內閣翻譯差使”的南彌德（Louis-François-Marie Lamiot），這四人按照規定“遵旨仍令供職”。其餘七人中，賀清泰（Louis de Poirot）78 歲，吉德

明（Jean-Joseph Ghislain）63 歲，“以年老多病，不能遠行，懇求留京”。剩餘的五人雖也在宮中當差，但並無職役，“畢學源通曉天文算法，其高臨淵、顏詩莫、王雅各伯、德天賜四人學業未精，止能繪畫修造鐘表等事，在京本屬無用，應即遵旨遣令歸國”。⁴ 這一資料有兩點值得注意：其一是內閣翻譯與欽天監官員一樣，有朝廷實職；其二是翻譯有別於其他技藝人，即“繪畫修造鐘表等事，在京屬無用”，言外之意即“翻譯不在無用之屬”。這相當於肯定了西洋翻譯在清廷的重要作用。⁵

那麼，南彌德供職的內閣，有沒有翻譯職能呢？

《清史稿·職官志》記載，清代內閣設大學士、協辦大學士、學士、侍讀學士、中

故宮遺事



圖 2. 原咸安宮正門咸安門（圖片來源：筆者攝製提供）

書、貼寫中書等。與翻譯有關的職任為中書，正七品，“掌撰擬、翻譯”，⁶下面的分辦本章處按滿本房、漢本房、蒙古本房、滿簽票房、漢簽票房區分，即以相應語言文字區分職責。另外，軍機處下設內翻書房，有翻譯 40 人。⁷由此，南彌德當為內閣所屬七品實職的翻譯官員。另據記載，雍正四年（1726 年）葡萄牙專使麥德樂（Alexandre Metelo de Sousa e Menezes）來華，其表文即由內閣翻譯。⁸康熙三十九年（1700 年）浙江巡撫張鵬翮禁教，要拆除杭州天主堂，傳教士殷鐸澤（Prospero Intorcetta）求助於朝內西士。徐日昇（Tomás Pereira）、安多（Antoine Thomas）向皇帝的陳情書內說：“以臣等語音，易習滿書，特令學習滿書，凡俄羅斯處行文，俱在內閣翻譯。臣等何幸，蒙聖主任用不疑。”⁹這都說明內閣在使節來華時確有翻譯職責，至少是筆譯相關文件的職責。

由此可見，清朝前期並未設立關於西方語言文字的翻譯機構，僅在內閣設有西洋翻譯的實職職位。南彌德的情況即說明了這點。

但是，隨着與西方往來日益頻繁，清廷感覺需要西洋語言翻譯人才。因此，清廷便設立了培養翻譯人才的機構。

一個是西洋學館。該館於雍正七年（1729 年）十月正式設立，由法國耶穌會士巴多明（Dominique Parrenin）主館事，宋君榮（Antoine Gaubil）為副。這是一個專門培養拉丁語翻譯人才的學館，學習科目只設拉丁語一門，學生從內務府官員子弟中揀選，相關待遇參照咸安宮（圖 2）官學。史載：

雍正七年和碩賢親王遵旨揀選，得萬保等二十名學習西洋字話，此內除二達子等七名資質愚鈍，學無進益，陸續斥革外，其萬保等十三名在館學習，一應日用飯食，俱照咸安宮學生之例給與在案，但未定以年分及學成之後補以何項差事，行走之處尚未議及。今學習七載，年已長成。西洋人巴多明等既稱伊等俱能書寫應對等語，請將萬保等十三名臣等酌量補以內務府筆帖式、庫使、庫守、柏唐阿等差行走，仍令不時演習，勿致荒廢。¹⁰

這其中萬保等六人，還因成績優異，幫助巴多明成為西洋字話的助教。但是這一西洋學館存在 15 年後，最終於乾隆八年（1743 年）十二月被裁撤，原由是“奉旨設立西洋學館，原備有委而設，今既學有二十人，即有委之處，亦屬敷用，似無庸再接再續學習”¹¹。該西洋學館是目前所知唯一一所培養拉丁語人才的翻譯學校，雖然存在時間有限，但培養的學生“拉丁語尚屬流利”¹²，遺憾的是這些學生“並沒有參與具體外交事項”¹³。

另一個是俄羅斯文館。清廷自順治皇帝入關至康熙皇帝平定內亂實現國家統一後，與俄羅斯的邊界問題日益突顯。康熙二十八

年（1689年）中俄《尼布楚條約》談判，中方缺乏相應俄語人才，於是派耶穌會士張誠（Jean-François Gerbillon）、徐日昇以拉丁文參與談判，翻譯往來文書。鑑於此，康熙四十七年（1708年）三月初八，康熙皇帝提議設立專門的俄文學校——俄羅斯文館。他命大學士馬齊“詢問蒙古旗內有願習俄羅斯文者，具奏”¹⁴。之後僅21日，就有來自八旗、蒙古和漢軍的68人願意學習。三月二十四日，俄文學校正式開學，名為俄羅斯文館。¹⁵該文館存在一個半世紀之久，後於同治元年（1862年）併入同文館。從目前所留俄文檔案來看，俄羅斯文館為清廷培養了不少俄語人才。

二、傳教士作為翻譯的工作情況

康乾時期，隨着西方航海技術的進步，羅馬教廷和越來越多的西方國家，如葡萄牙、荷蘭、西班牙、英國、俄國等，以各種形式與清朝政府接觸，因此清廷對翻譯的需求是毋庸置疑的。這一需求，很難全部由四譯館完成。於是，在宮廷裡以技藝供職的西方傳教士，因為大多數不僅通曉自己本國和一些其他西方國家的語言，還通曉教會通用的拉丁語，而且他們對中國語言和文化都有深入的了解，入宮之後又踏實、勤奮，能夠獲得清廷統治者的信任，便很自然地承擔了中西交往中“翻譯”這一重要職責。但西洋傳教士作為翻譯供職並非專職，而只是“因需而用”的兼職。傳教士翻譯工作的具體情況，以他們服務的對象劃分，主要有以下幾種。

（一）外交使團翻譯

歐洲各國使團來華，以英使馬戛爾尼訪華為界，此前有多達15次，之後到中國被迫開口通商之前也有5次。¹⁶除了第一次葡萄牙使團來華是在明朝，其餘皆發生在清代。面對眾多的外交使團，清廷接待的官方翻譯，主要由服務宮廷的西洋傳教士完成。

順治十三年（1656年），荷蘭使臣來京

入貢請求通商，皇帝命在宮中當差且為欽天監監正的湯若望（Johann Adam Schall von Bell）任翻譯。¹⁷康熙十五年（1676年），俄國專使進京，擬從莫斯科開闢至華的新通道，由宮中的耶穌會士南懷仁（Ferdinand Verbiest）擔任翻譯。¹⁸康熙五十九年（1720年），俄國公使來京，包括馬國賢（Matteo Ripa）、巴多明在內的五名歐洲傳教士和一名叫范羅思的中國人皆為翻譯。¹⁹

雍正四年（1726年）葡萄牙使節麥德樂來華。隨行的葡萄牙耶穌會士張安多（António de Magalhaes），曾供奉於康熙朝廷。此次返回，聽說在位的已是雍正皇帝，便提前急行進京覲見雍正皇帝。雍正“獎其功，賜物品，命之為葡國專使譯人，於十二月九日攜官吏一人赴廣州迎接麥德樂來京”²⁰。同年，俄國第七次專使薩瓦（Sava Vladislavich）抵達北京，清廷“以西方民族情詢之於巴多明及宋君榮二人”²¹，巴多明等總能答辭適當，得雍正帝歡心，“中、俄兩國往來公文函件常由多明翻譯”²²。

乾隆十八年（1753年）葡使巴哲格（Francisco Xavier Assis Pacheco e Sampaio）來華，欽天監的耶穌會士劉松齡（Augustin Ferdinand von Hallerstein）被賞三品銜，以欽差伴送接應，相應翻譯事宜也由其承擔，乾隆皇帝致葡萄牙國王的國書亦由其譯為葡文。²³

乾隆五十七年（1792年）英使馬戛爾尼訪華，清廷委派了六名官方翻譯，都是西洋人，分別為來自葡萄牙的欽天監監正索德超（José Bernardo de Almeida）、監副安國寧（André Rodrigues）、法國畫師賀清泰（圖3）、意大利畫師潘廷璋（Joseph Panzi）（圖4）、法國鐘錶匠巴茂正（Charles-Joseph Paris）和負責安置禮品時充當翻譯的意大利修士德天賜（Adeodato di Sant'Agostino）。²⁴他們是“留有絡腮鬍子的歐洲傳教士，他們的衣着都像中國官員——他們已是中國官員”²⁵，

故宮遺事



圖3. 賀清泰繪《真鹿圖》（圖片來源：北京故宮博物院授權，筆者複製提供。）



圖 4. 潘廷章、賀清泰合繪《貢象馬圖》（圖片來源：北京故宮博物院授權，筆者複製提供。）

因為他們在任此職前剛被提升為三品官和六品官，賀清泰就是作為英國使團的翻譯，於 1793 年 8 月 19 日被升任六品官的。²⁶ 英使團也帶有自己的隨團翻譯，是從意大利那不勒斯中國學院找到的兩位熟悉拉丁語並願意返華的中國神父，以及對中文語言有着濃厚興趣的使團副手的兒子小斯當東（George Thomas Staunton）。在清廷委派的西洋翻譯當中，賀清泰“為人品性優良，深通漢、滿語言，後曾為甘若翰神甫與法國遣使會第一任道長羅廣祥君之語言教習，並曾在中俄交涉中擔任譯事，或以拉丁文文件轉為滿文，或以滿文文件轉為拉丁文”²⁷，為清廷擔任滿文譯員多年。

除了接待來京的外交使團，傳教士也在清廷派出的外交使團中承擔翻譯工作。如在中俄邊境發生爭端時，康熙皇帝派索額圖赴尼布楚談判，劃定中俄邊界，便以法國耶穌會士張誠和葡萄牙耶穌會士徐日昇為翻譯。徐日昇於 1673 年即抵京，以音樂才能博得帝歡。²⁸ 他與張誠二人同心協力，通過拉丁語與俄人斡旋，得到了清廷認可。

外交使團並不只是歐洲使團，也包括清朝周邊國家的朝貢使團，比如暹羅。暹羅與清朝保持着進貢關係，有時其使團中也有西洋人，於是皇帝會命宮中的西洋人作為翻譯：

爾等同會暹羅國話西洋人，問暹羅進貢使臣，爾國所進孩兒茶有甚麼用，從何做成。²⁹

這次暹羅朝貢，因使團中有西洋人，所以康熙皇帝會以朝中的傳教士作為翻譯，詢問孩兒茶的功效、做法等。其時所使用的語言，當為西洋人之間可以溝通的歐洲某語言或拉丁語也未可知。

有時清廷也會徵召宮廷外的傳教士從事翻譯工作。如，乾隆二十五年（1760 年）到京的耶穌會士方守義（Jacques-François-Dieudonné d'Ollières），因“兼習滿語，而為中、俄交際中之譯員”³⁰。作為從事中俄翻譯的譯員，方守義在給友人的信中這樣寫道：

我想你還會問，我在宮中是否也有甚麼差使，因為你知道我既非畫家、鐘錶匠，也不是機械師，而這是使我們在宮中得到使用的三種主要才能。人們看到我學說漢語的能力較強，便於我抵華的次年又讓我學韃靼語——一種很美的語言。於是我學會了它，其用途是：與我們相鄰的莫斯科人有甚麼事情需要與（中華）帝國交涉或後者需要與前者交涉時，他們行的是拉丁文文書；遇此情況，中方便把韓國英

故宮遺事

先生和我（或兩人中的一個，這要視委托我們辦的事情而定）叫到宮中大臣們跟前，我們將拉丁文譯成韃靼文後由大臣們送皇帝御覽，陛下簡短但內容充實的答覆以及內閣的說明均是用韃靼文寫的，我們拿到後將其譯為拉丁文，再寄往莫斯科。處理此類事情通常需三四天；每年有時有五六次，有時一兩次或一次也沒有。你看，這佔不了我多少時間，因此不會妨礙我對傳教的關注。此外，這裡的人之所以珍視歐洲人，唯一原因就是因為他們需要天文學以及準確可靠、學識豐富的翻譯。當今皇上喜歡繪畫，但他繼承者中的某一位對此或許會不屑一顧。歐洲寄來的鐘錶和機器比人們需要的更多。³¹

由此可見，方守義應召入宮從事翻譯，只是偶爾為之。他主要還是在宮外從事傳教工作。

（二）教廷使團翻譯

除了由各國派遣的外交使節，與清廷往來的外國使團還包括教廷使團，即由天主教教皇派遣來華的使團。教廷使團來京，作為傳教士的西洋人，在充任翻譯時關係更加微妙。大體說來，清前期幾次教廷使團來華晉見清朝皇帝時，傳教士擔任翻譯的情況如下。

多羅（Carlo Tommaso Maillard de Tournon）為清康熙年間由教宗格肋孟十一世（Clemens PP. XI）派遣來華的首任教廷特使，來華目的在於使中國傳教士團結一致，解決天主教內部關於禮儀的爭論。多羅本人為意大利杜林（Torino）人，出生於1668年。作為教皇特使，他於1705年12月4日正式抵京，謁見康熙皇帝，在1706年8月20日啟程離京。在京半年多，他與康熙皇帝及有關官員有過多次往來。這期間除特使專門徵召的翻譯畢天祥（Luigi Antonio Appiani）和閻璫（Charles Maigrot）外，大部分時間的翻譯是朝中供職的耶穌會士，如白晉（Joachim Bouvet）、徐日昇、閔明我（Claudio Filippo

Grimaldi）、張誠、紀理安（Kilian Stumpf）、安多等，他們都在各種場合或多或少地擔任了翻譯職務。比如，康熙帝詢問多羅特使來華的原因，多羅便具寫一奏本，交張常住、王道化兩位官員帶進宮內。後來，“徐日昇和張誠被召進宮，翻譯多羅特使奏本”³²。多羅面見康熙皇帝表明代“教化王”（教宗）問安後，康熙皇帝曾打算向教宗“送禮報聘”，報聘使為特使團顧問沙國安（Sabino Mariani），清朝官員趙昌陪同送禮。但沙國安不通中文，康熙皇帝又增選了白晉為報聘正使，而以沙國安為副使。³³這種安排顯然是因為白晉在語言上的優勢。後來，多羅特使召閻璫主教於熱河面見康熙皇帝以解決禮儀問題時，耶穌會士安多、巴多明、薄賢士（Antoine de Beauvollier）都作為特使團團員隨行，³⁴主要職責也是充當翻譯。雖然閻璫在中國傳教，但他的中國語言並不通順。康熙皇帝問話時，他講的中文又是福建土話，於是皇帝便派巴多明為翻譯。³⁵在整個多羅特使來華期間，在京的耶穌會士幾乎全部參與了會見，並在談話和文件往來中提供翻譯服務。

多羅出使中國，因為宣佈禁止中國禮儀而惹怒了康熙帝，導致朝廷開始驅逐傳教士。康熙帝嚴斥，除非傳教士願意領票並遵從利瑪竇規矩，否則不准在中國居住。這使得隨後的中國教務，遭受嚴重影響，“一切的事，都懸於一絲線上，同時又常受各方面的打擊”³⁶。為此，仍以中國禮儀問題為核心，教宗格肋孟十一世決定派遣嘉樂（Carlo Mezzabarba）為特使，再次出使中國。特使團於康熙五十九年（1720年）抵達中國，陣容強大，隨團人員大部分有一技之長，以備選入宮中當差。

特使團初抵澳門時，廣東巡撫曾派五名官員到訪，並以耶穌會士龐克修（Joseph Ceru）為隨團翻譯。³⁷因為有前次多羅來華的不愉快經歷，嘉樂獲允面見康熙皇帝的事頗廢周折，而謁見次數前後也多達13次。第一次接見時，嘉樂的翻譯為馬國賢和德理格（Teodorico Pedrini），二人與嘉樂同為意

大利人。當時在京的耶穌會士有葡萄牙人、法國人，也有德國、奧國人。他們不甚懂意大利文，便懷疑馬、德兩人的翻譯不太忠實。³⁸於是後來的觀見，雖仍以馬國賢、德理格為翻譯，但耶穌會士李若瑟 (José Pereira)、白晉、穆敬遠 (Joannes Mourao)、馮秉正 (Joseph-Francois-Marie-Anne de Moyriac de Mailla) 四人為助譯。³⁹

嘉樂特使來華，皇帝於“十二月初一日命員外郎李秉忠向嘉樂要來教王表章底稿一張……俱西洋字，着在京眾西洋人公同譯出呈奏。⁴⁰嘉樂從教宗處攜帶的有教宗簽約的《自登極之日》，在康熙皇帝的一再追問下，由嘉樂命馬國賢、馮秉正、雷孝思 (Jean Baptiste Regis)、喜大教 (Nicolas Giampramo) 合作譯出。⁴¹據說這份禁約翻譯得不文不白，這徹底惹怒了康熙皇帝：

覽此告示，只可說得西洋人等小人，如何言得中國之大理？況西洋人等，無一人通漢書者，說言議論，令人可笑者多。今見來臣告示，竟是和尚道士，異端小教相同，彼此亂言者莫可如何。以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。⁴²

此次來華，嘉樂觀見康熙的經過，都記載於《嘉樂來朝日記》中，其中多是康熙皇帝的諭旨。康熙皇帝命在京西洋人在日記上簽名。這份簽名包括當時在京的各種場合下參與特使接見的18位西洋人，分別為：蘇霖 (José de Suares)、穆敬遠、林濟各 (François-Louis Stadlin)、郎世寧 (Giuseppe Castiglione)、喜大教、嚴嘉樂 (Charles Slaviczek)、戴進賢 (Ignaz Kögler)、巴多明、白晉、雷孝思、馮秉正、馬國賢、麥大成 (Jean Francisco Cardoso)、費隱 (Xavier Fridelli)、羅懷忠 (Giuseppe da Costa)、張安多、李若瑟、徐茂盛 (Jacques-Philippe Simonelli)。一直為嘉樂充當翻譯的德理格因為拒絕在日記上簽字，不僅被康熙皇帝斥為“無知光棍類之小人”⁴³，還被押解圈禁。

嘉樂出使依然以失敗收場。康熙皇帝每次接見，都有“眾西洋人”參與，他們在其中扮演的最直接角色是語言翻譯。但是作為必須直接服從特使旨令的傳教士和為康熙宮廷服務的西洋人，他們在這種翻譯工作中難免面臨兩難的窘境。

雍正三年 (1725年)，教皇本篤十三世 (Benedict XIII) 遣使來華，是教廷第三次向清廷派使。其目的在於以雍正皇帝即位為契機，改善與清廷的關係，以利中國教務發展。來使兩人為葛達都 (Gottard Plaskowitz) 和易德豐 (Ildefonso de Nativitate)。他們於1725年10月22日抵京，11月7日受到接見。他們來華目的有三，一是對康熙皇帝去世表示哀悼；二是恭賀雍正皇帝登基；三是請求容許傳教。此外，特別提出希望寬釋被圈禁之西洋人。⁴⁴接見事宜並無詳細文字記載，但為了語言溝通和聖意傳達，在京西洋人定有參與。如來使有文件，就由一名在廣東的西洋修士郭中傳 (Jean Alexis de Gollet) 呈報，即“發番禺縣給西洋人郭中傳轉遞”⁴⁵。這種呈報與轉遞，不僅是文件的轉送，應該還包括語言上的翻譯溝通。郭中傳為法國傳教士，並未供職宮廷，1721年嘉樂自京師經九江返廣州時，曾在郭中傳傳教處所附近停留。費氏在其傳記中，未有郭中傳為第三次教廷使節傳遞文件的記載，但對其漢語程度有所描述，說他“精通漢文”⁴⁶，這是西洋人擔任翻譯的首要條件。此次出使後，天主教雖仍被嚴禁，但釋放西洋人的要求卻很快得到允准，“十一月十八日，下諭接受教化王的請求，釋放德理格、畢天祥、許有綱三人出獄”⁴⁷。

(三) 其他翻譯工作

宮廷西洋傳教士除了為外交使團和傳教使團充當翻譯外，在日常工作生活中，還往往為新入宮而不懂滿漢語言的傳教士作翻譯。

傳教士入宮當差，一方面是朝廷的徵召，一方面也是教會的選派。雙方都對入宮事宜有

故宮遺事

相應安排。因此，傳教士入宮之前已有朝廷的“委員伴送”，入宮之後也有傳教士的引見相接。由於新來的傳教士語言生疏，溝通中便需要先入宮的傳教士為其翻譯。

1715年11月，在康熙朝供職的傳教士馬國賢，奉旨為兩個新入宮的傳教士（一個是畫家，一個是藥劑師）擔任翻譯。⁴⁸ 根據入宮時間推測，這兩位應該是後來著名的宮廷畫家郎世寧和精通外科醫理的羅懷忠。他們皆為意大利人，因此以同為意大利人的馬國賢為翻譯，比較符合實際需要。1773年1月，作為鐘錶匠的李俊賢（Hubert de Méricourt）和作為畫師的潘廷璋初次入宮，法國傳教士蔣友仁（Michel Benoist）安排一切覲見事宜。他們在這些場合的主要職能之一，就是作為翻譯，幫助皇帝和新來的傳教士進行溝通。因為大多時候，新來的傳教士“連最起碼的幾句中文都不懂”⁴⁹。這些新來的傳教士，往往需由已在宮中當差多年，熟諳宮中規矩與中文的傳教士進行翻譯，才能更好地完成相應工作。關於當差作翻譯，蔣友仁自己也說，教堂中的傳教士會“時不時地被叫去做翻譯”⁵⁰，這其中自然包括為新來的傳教士翻譯。又如在宮中當畫師的法國傳教士王致誠（Jean-Denis Attiret），“解華言，不善華語”⁵¹，他在入宮之初也是免不了要人翻譯的。

馬國賢雖然給郎世寧和羅懷忠做翻譯，但他入宮之初，也是需要別人翻譯的。據說他剛入宮不久，曾被要求隨皇上到暢春園，而指定給他當翻譯的是法國傳教士杜德美（Petrus Jartoux）。⁵² 後來，馬國賢的中文才稍有長進，能夠“半是語言，半是手勢地理解了”。如果還不夠，他就畫出他的意思。這樣皇上才表示說可以不要翻譯了。與馬國賢一同入宮的傳教士德理格，在給古鋼琴和音釵調音時，皇上是把巴多明配給他當翻譯的。⁵³

除了為新來的傳教士翻譯，也有的傳教士被指定為皇室成員的專門翻譯。例如曾經在宮中教授康熙皇帝數學的法國傳教士白晉，在

1699年從歐洲返回朝廷向康熙皇帝覆命後，“帝甚喜，命其為皇子譯人”，即直接將其委任給了皇子，做專屬譯人。1704年因為輔助皇子編撰圖籍，“晉疑涉及迷信，拒不奉命，群官責其固執忘恩，晉嚴拒如前。皇子怒，訴之於帝，帝免其職”。⁵⁴ 對此，雖未能找到更多資料，但可以確認皇子譯人有專屬性，如果不是特別的“職位”，至少也是特殊榮譽。同樣，康熙皇帝也有專屬譯員，這個人就是在雍正朝因捲入蘇努案件而斃命的耶穌會士穆敬遠。穆敬遠為葡萄牙人，1700年來華後被召至北京宮廷，頗得康熙皇帝信任，朝中大員爭相與之交遊。他曾任皇帝譯員數年，並曾數次隨駕巡幸塞外。⁵⁵

三、傳教士翻譯語言和翻譯方式的討論

在宮中供職的西洋傳教士，雖同處天主教旗幟之下，但各自的國籍和民族畧異，各自的母國語言也有不同；而中國朝廷也是既講漢語又說滿語，這就涉及傳教士翻譯中的源語言和目標語言問題。此外，在翻譯方式上，也有直接交流溝通時的口譯和間接往來溝通的筆譯。下面就這兩個問題進行討論。

（一）宮廷翻譯活動中的拉丁語使用

在中國宮廷擔當翻譯的時候，傳教士所使用的語言涉及多種情況。從使用服務的雙方來看，中方自然使用中文，但清朝定滿語為國語，因而中文就涉及滿語和漢語兩種。而於外國，又涉及拉丁語、法語、意大利語、英語、德語等，情況紛繁。具體使用哪種語言翻譯，與一定的歷史環境和背景相關。

總體來說，清朝在與歐洲往來的翻譯中普遍使用拉丁語（圖5）。這與中俄兩國之間不斷出現的邊境爭端有關。在朝廷供職的耶穌會士，通俄語者很少，俄人又不懂中文，於是在歐洲中世紀通行的拉丁語成為中俄之間往來的中介語言。這種以傳教士為中俄之間翻譯的做法，大體始於較早供職宮廷的耶穌會士南懷仁。



圖 5. 《華夷譯語》中的拉丁語字典（圖片來源：北京故宮博物院授權，筆者複製提供。）

加斯東·加恩 (Gaston Cahen) 在《彼得大帝時期的俄中關係史》中，對耶穌會士為中俄兩國居間翻譯的事，曾說：“十七世紀末，俄人不通漢、滿語文，而華人亦不解俄語，其外交語文應用何種語言歟？蒙古人與中國人習近，又與貝加爾湖外之布里亞特部落相接，似可用蒙語為中介，然或因蒙人不解俄語，或因耶穌會士之策謀，竟用拉丁文。由是耶穌會士居兩大國間為其譯人而得其秘密云。”⁵⁶ 由此看來，以講拉丁語的耶穌會士為中俄翻譯，似是天主教會的有意謀劃。當然，缺乏熟諳中文

與俄語的翻譯人才，也是不可迴避的主因之一。

傳教士以拉丁語為中俄翻譯的典型事例，即耶穌會士徐日昇和張誠參與的中俄《尼布楚條約》的談判。該條約由清廷全權使臣索額圖和沙俄全權使臣戈洛文 (Golovin) 於 1689 年正式簽訂，官方文本包括三種，即滿文本、俄文本和拉丁語文本。三種文本以拉丁語文本為雙方共同承認的正式文本。徐日昇為葡萄牙耶穌會士，參與中俄談判時居京已 15 年之久，而張誠為法國耶穌會士，參與談判時才剛剛來華

故宮遺事

不久，其中文水平應該不是很流利，所以二人共同參與條約簽定事宜，在語言上應當也有相互協同之處。此條約簽訂之後，“中俄交涉，常以誠為譯人”。⁵⁷

傳教士居於中俄之間做翻譯，乾隆帝本人也有興趣。他曾問宮中供職的法國傳教士蔣友仁：“此間的傳教士可以翻譯來自俄羅斯的信件，或是向那裡郵寄信件，他們懂俄語嗎？”蔣友仁回答說：“（俄羅斯人）使用人們稱為‘歐洲官話’的拉丁語，因為關於歷史和藝術的古書大多是以這種語言撰寫的。基督教的神父們在教堂裡當眾吟誦的經文就是以拉丁語撰寫的；俄羅斯和其他國家的學者都懂這種語言……俄羅斯宮廷給中國宮廷寄信時，這些信件是以俄文、蒙古文、韃靼文和拉丁文撰寫的。我們的譯者是根據拉丁文本譯成韃靼文的。中國宮廷寄給俄國宮廷的信件也是以多種文字寫的，擔任譯員的傳教士則把韃靼文本譯為拉丁文，與譯為其他文字的信件一起寄出。”⁵⁸

（二）其他西方翻譯語言

除了以拉丁語為中西之間的翻譯語言，也有使用意大利語、法語的情況。康熙四十四年（1705年）多羅來華謁見康熙帝時，他呈給皇帝一份“用意大利文寫的致皇帝的陳情表”。這份陳情表，“當滿文翻譯僅及內容的一半時”，皇帝就急於命人進呈御覽了。⁵⁹由此可知，這份陳情表的翻譯是在意大利語和滿語之間進行的。

再說俄羅斯人的語言問題，蔣友仁說：“（至於）人們與俄羅斯人交往時使用的語言，其他國家對俄語是不感興趣的，但俄羅斯人喜歡法語，如今甚至歐洲所有宮廷中都使用法語。人們用法語撰寫或至少是翻譯了迄今為止關於歷史（無論是古代的還是現代的）、科學和藝術的一切重要著作。”⁶⁰俄羅斯與中國朝廷往來時使用法語的情況，在早於蔣友仁供職宮廷的傳教士馬國賢的回憶錄裡就有所反映：1720年，沙皇彼得大帝派伊斯梅洛夫伯

爵（Count Ismailof）出任中國公使，隨行團員有90人之多。據說公使除俄語之外，也會意大利語和法語。在這次接待中，中國派出了由五個歐洲人和一個中國通事范羅思組成的翻譯團隊。沙皇帶來交給皇帝的信是拉丁文的，但在具體交談中，“因為公使的法語比意大利語更熟練”，於是公使在回答康熙皇帝問話時，伯爵就用法語回答。⁶¹充當法語翻譯的是來自法國的耶穌會士巴多明。朝廷的諭令是用滿語寫的，使用法語翻譯後，就正式形成了皇帝諭令的法語譯本。也是在這次會見中，因為歐洲翻譯對滿語不通，致使皇帝下達給公使的聲明有些部分不是很清楚。於是宮廷的管事太監便詢問公使是否懂拉丁文。公使的回答是否定的，於是只好要求翻譯成意大利文。馬國賢出於其他考慮，巧妙地迴避了這一任務。⁶²但郎世寧、羅懷忠來華供職時，由馬國賢擔當翻譯，他們同為意大利人，使用的翻譯語言當是意大利語。

（三）宮廷翻譯活動中的中文語言

清廷使用的中文語言，包括滿語和漢語兩種。康乾時期多次外交活動中，可以確知滿語為主要使用語言。傳教士由於直接供職宮廷，所使用的中文語言更多時候也是滿語。蔣友仁寫給友人的信中這樣記載：

陛下用韃靼語問我是否懂韃靼語，還問這裡是否有許多歐洲人懂這種語言，我們中是否有人懂俄語。……我用韃靼語回答道，當別人說這種語言或是我閱讀用韃靼文寫的書籍時，我稍稍能懂一點，但由於缺乏訓練，我無法在連貫的交談中使用這種語言。我還告訴陛下，我不知道在別的教堂中有任何人懂韃靼語，但在我們教堂中，除幾名新來的傳教士正在學這種語言外，我們的錢德明神父與方守義神父是懂韃靼語的，當需要翻譯與俄羅斯有關的文書時，朝廷便會召他們前去；不過無論他們兩人還是此間任何一個歐洲人都不懂俄語。⁶³

這裡的韃靼語，即指滿語。其實，西洋人在朝廷裡使用滿語的情況非常普遍。如1760年入京的法國耶穌會士方守義頗有語言天賦，既懂拉丁文，也懂滿文，史載“俄人來文用拉丁文，守義譯為滿語，復將中國答文譯為拉丁語。每次翻譯大致須三、四日，每年有時翻譯五、六次”⁶⁴。不僅如此，晁俊秀（François Bourgeois）神父議及方守義時說：“（他）有餘暇則將吾人宗教書籍譯為滿文。今有漢文教義綱要一部，乃出彼手，文義並佳，獲益無窮。”⁶⁵

此外，宮廷的翻譯也會涉及漢語。康熙皇帝六十大壽，馬國賢等傳教士應邀出席慶典。在慶典上，與宴大臣作了許多詩。為此，傳教士請求康熙帝允許把詩文做成一個集子送回歐洲。康熙皇帝不僅應允，還親自指派法國傳教士白晉翻譯這個詩集。⁶⁶這份翻譯，即是從漢語到外語（可能是法語）的翻譯。事實上，明清中西文化交流的過程，在很大程度上也是中國文化傳播到歐洲的過程，在京的傳教士曾將不少漢語著作譯成歐洲語言，將中國文化傳播到歐洲。如法國耶穌會士雷孝思“精通漢文，由翻譯《易經》足以證之”⁶⁷。中西文化典籍或宗教典籍相關的譯介活動，在傳教士翻譯工作中佔大量比重，鑑於這些內容有較多專題研究，此處不再贅述。

漢語翻譯中也涉及方言問題。多羅來華時徵召的翻譯閩璫，為福建宗座代牧，因一直在福建傳教，使用的漢語為福建土話，以致他在熱河接受問詢時，朝廷根本聽不懂他所講的語言。於是，康熙皇帝不得不委任巴多明為其翻譯。這也反映出傳教士在中國作為翻譯供職的難處，他們除了自身所掌握的歐洲語言外，還要熟練掌握滿語、漢語，甚至是中國方言。

（四）傳教士翻譯的筆譯和口譯

傳教士擔任宮廷翻譯，現場的交流通過口譯完成。以為新入宮的傳教士翻譯為例，蔣友仁把潘廷璋和李俊賢引入宮後，皇帝要求潘廷

璋為其畫肖像。皇帝的各種指令、要求和詢問等，都由在場的蔣友仁翻譯傳達。但現場口譯之外，筆譯的工作在整體翻譯中所佔的比重似乎更大。例如乾隆年間，傳教士曾被要求刻印銅版畫，這件事情，是通過在廣州的法國人聯繫的。這些法國人寄給蔣友仁的關於銅版畫的函件，則由蔣友仁譯成中文後帶到圓明園送給皇帝。與此同時，也有同樣的信由廣州地方寄到軍機處，蔣友仁再與錢德明（Joseph-Marie Amiot）神父一起翻譯。皇帝對這事的答覆也再翻譯成外文。⁶⁸這裡面的翻譯，即為非現場的文字筆譯。再如張誠和徐日昇參與的《尼布楚條約》談判，期間的翻譯工作大量體現在筆譯上。他們白天與俄國全權特使周旋，晚上翻譯具體的條約。正像張誠的日記中所說，他們“整天用於商酌條約的體式”，“用夜裡的時間把它翻譯成拉丁文”。⁶⁹雙方意見不一致，則要重新協調商談後，再次翻譯修改相應的條約。所以他們往往“費了一整夜工夫去翻譯”⁷⁰。談判期間，張誠對辛勞程度曾有所傾訴：“近一個月來我忙得幾乎無暇休息和進食。”⁷¹

在外交談判和傳教使團來華接待中，雙方的許多意見也需要最終落到文本上，以確保內容的準確性和嚴肅性。如嘉樂來華時，由於“御前通事眾西洋人言語參差彼此錯亂，各存私意”，落到文字的筆譯就更能讓康熙皇帝信服。康熙皇帝就“令將嘉樂通知教王之書着嘉樂寫與，交與舊西洋人等譯出，呈覽過再行寄去”。⁷²對此嘉樂也說：“通事眾西洋人不能明白傳旨與臣，臣回奏之言不能盡達天聽，臣深以為苦。但臣無他意，凡事只有遵旨而行，臣有帶來教王條約一件，求皇上命眾西洋人譯出，賜覽有與中國道理相合者，求皇上批准，有不合中國道理者，亦求皇上批示，以便寄信與教王去。”⁷³可見在這樣的往來中，筆譯較口譯更值得信賴。

事實上，中俄之間的往來翻譯，很多也是用拉丁文完成的筆譯工作。如康熙皇帝致教宗書，由戴進賢按字翻譯成拉丁文，略附解說。巴多明堪稱語言天才，康熙皇帝親自為他“選

故宮遺事

良師授以滿、漢文字”⁷⁴，從而能夠熟練使用滿語、漢語、拉丁語、法蘭西語、意大利語、葡萄牙語，曾“將科學研究院及其他作者著述中，關於幾何、天文、解剖等科最新奇之說譯為滿文”⁷⁵，“中、俄兩國往來公文函件常由多明翻譯”⁷⁶。由於康熙皇帝對西方解剖學感興趣，巴多明還將《人體解剖學》一書，以滿文譯寫：

今從遠道寄呈解剖學書一部，其文非公等素識之文，公等必以為異。如公等得知其內容，即為公等自己之著述，僅易以滿文之外表，公等將必不以為異矣。⁷⁷

正如他自己所說：“十年來余奉康熙皇帝命將不少滿文著述譯為歐文，同時並將法蘭西、拉丁、葡萄牙、意大利各種文字著述轉為滿文。”⁷⁸

總地說來，傳教士在宮廷中經常承擔翻譯工作，在翻譯方式上口譯和筆譯兼而有之。口譯主要涉及日常溝通、談判交流，筆譯往往形成最終正式文件。傳教士作為中西文化交流的使者，筆譯工作發揮了重要作用，既有中西方經典文獻的互譯，也包括宗教典籍的翻譯，如賀清泰曾將《聖經》“用通俗漢語和韃靼語翻譯”⁷⁹，雷孝思也精通漢文，曾翻譯《易經》，⁸⁰馮秉正也將中國正史譯為法文等。⁸¹

四、傳教士作為宮廷翻譯的歷史論析

前面已詳述了康乾時期宮廷西洋傳教士從事翻譯工作的諸多情況。傳教士為清廷與西方國家、教會或不同個體之間所做的翻譯工作，是在清初這個具體的歷史環境下，在中西政治、文化交流之中進行的。但畢竟他們“遠赴中國的主要動機是讓千百萬中國人認識並歸信基督宗教”⁸²，因此政治、文化和宗教的多重因素結合在一起，使得他們的翻譯工作除了溝通語言文字之外，必然會折射出豐富的歷史信息。

西洋傳教士作為宮廷翻譯有其自身的特

色。一是傳教士主要以技藝服務宮廷，擔任翻譯是兼職。但從目前資料來看，似乎有向專職發展的傾向。二是在正式的使團會見中，傳教士翻譯往往為團隊協作而非個體翻譯。這樣做的好處是可以提供不同語言的翻譯，也可實現翻譯的核校以及中文滿語、漢語的互通，更好地發揮翻譯作用。從清廷方面來說，團隊翻譯的合作可以盡量避免翻譯信息的錯訛，並降低個別傳教士從中迂迴斡旋的可能。三是清廷考慮傳教士翻譯時，盡可能以講對方母語的人擔任翻譯，這樣便於溝通。如多羅來華時，朝中供職的耶穌會士不是意大利人，所以才以教廷直屬的意大利人畢天祥擔當翻譯，“諸事言聽計從”⁸³，這與二人之間的語言溝通更為順暢直接相關。後來雙方發生不快，遠在福建的宗座代牧閻瑤被召為翻譯覲見皇帝，與其也是意大利人不無關係。以上這些特點都是由清前期中西交往處於初級階段的歷史條件決定的。

傳教士身着中國官服，以看似中國官員的身份出現在需要翻譯的各種場合。一般來講，外交場合中應該是雙方都有各自的翻譯，傳教士作為清廷的翻譯，立場應是站在清廷一邊的，比如張誠和徐日昇在尼布楚談判中要盡力實現清朝的目標，與俄國人迂迴斡旋。康熙皇帝會見俄國公使，召傳教士翻譯諭旨，“指令說翻譯們應該是代表陛下的部臣們的工作”。⁸⁴但是這些西洋翻譯，因為其特有的傳教士身份，在翻譯時仍然不可能脫離其教會背景或國家背景，而專心一意地為中國宮廷服務。在實現雙方溝通的基本前提下，傳教士也會因為教會內部的複雜關係而有意迴避或拒絕翻譯任務。白晉在做皇子譯人時，因為翻譯的內容有可能涉及迷信，於是拒絕該任務而被免職，這是因其教會背景。1720年俄國公使伊斯梅洛夫伯爵來華，因為他和隨從只懂一些拉丁文，清廷管事的太監就要求傳教士把皇帝的諭令翻譯成意大利文。作為翻譯的馬國賢“擔心伊斯梅洛夫伯爵會懷疑我有份參與了這份飽含抨擊的諭令，並惹起沙皇對傳信部的仇恨”，特意提示“公使的法語比他的意大利語更熟練”。這樣，翻譯這份帶有“抨擊”意味諭令的差事就落到了

講法語的巴多明神父身上，馬國賢也就巧妙地規避了對自身教派可能帶來的不利。⁸⁵類似的事情也發生在馬戛爾尼使團來華的時候。當時北京的一名法國傳教士梁棟材（Jean Baptiste Grammont）曾寫信讓其“提防一個名叫索德超的葡萄牙傳教士”，⁸⁶因為他不想讓皇帝指定的索德超擔任翻譯。在這點上，馬戛爾尼使團想要與其一致，於是故意不講拉丁語，而用英語與法語，⁸⁷因為這些語言索德超都聽不懂。當然，最後他們還是不得不接受皇帝指派的翻譯，以拉丁語為中介語言。以上這些情況說明從事翻譯的宮廷傳教士雖然在為清廷工作，但他們不可避免地要為他們各自所屬的國家、教派的利益考慮，這些考慮必然會反映在他們的翻譯工作中。

清廷和羅馬教會、歐洲各國在選擇翻譯人員時，也會從各自利益上有相應考慮。馬戛爾尼使團來華，他寧可捨近求遠從那不勒斯找兩位中國神父當翻譯，也不選擇從中國返回歐洲的“精通中文的法國教士”，就是因為當時法國是英國發展的對手，他不相信這些法國教士會不為法國服務，而為英國喬治三世（George III）服務。⁸⁸對於清廷而言，也更願意任命長年服務宮中的傳教士做翻譯，而不是隨使團來的傳教士翻譯，例如不用隨多羅特使來京的翻譯畢天祥和閻璫，就是因為他們不是宮中的傳教士，得不到皇帝的信任。另外，清廷用的文字往往是滿文，“只有經常出入朝廷的人才熟悉”⁸⁹。

西洋翻譯作為天主教在中國的傳教人員，翻譯中也須首先滿足傳教總體目標。與在宮廷中以技藝、繪畫、醫術供職是為了有利傳教一樣，宮廷傳教士在承擔翻譯工作時，無一不以服務於教務為目標。這導致教會需求與清廷需求發生矛盾時，本應站在清廷一方的西洋翻譯，常常面臨諸多困境。尤其傳教使團來華覲見時，這一問題表現得更為明顯。

多羅來華時，張誠曾被多羅指示為翻譯，但“張誠怕徐日昇，辭謝不敢任”⁹⁰。這是法國耶穌會與葡萄牙耶穌會之間的矛盾所致。當康

熙皇帝想知道多羅來華的目的並派人詢問時，其中涉及多羅以何種身份及選何人擔任中國傳教事務總管等問題。對此，需要咨詢在宮中服務的耶穌會士以便更好地回答皇帝的詢問。但是多羅不滿耶穌會士的建議，不再徵詢耶穌會的意見而“選定遣使會士畢天祥為翻譯秘書”⁹¹。多羅特使與清廷矛盾激化時，多羅失控怒罵發火，這使得“耶穌會士也不敢翻譯”⁹²。實際上多羅是為了解決教會內部關於“中國禮儀”的爭端而來，要在中國通報教宗禁止中國禮儀的決定。宮廷中的傳教士是知道這些的，但出於教會利益的考慮，他們並不能將這一真實情況反映給康熙皇帝，翻譯時也不能對多羅特使團的言行逐一翻譯，便只能夾在清廷與教廷特使中間，束縛手腳、進退兩難了。如康熙皇帝對多羅震怒之後，還是諭命：“趙昌等傳旨與眾西洋人，多羅所寫奏本，抬頭錯處字眼越分，奏摺用五爪龍，着地方官查問。再新來之人，若叫他們來，他俱不會中國的話，仍着爾等做通事，他心裡也不服朕意，且教他在澳門學中國話語，以待龍安國信來時再作定奪。爾等意思如何？”⁹³眾西洋人表示“皇上如此料理是皇上大恩，我們萬萬想不到如此。我們實情甚難與多羅做通事”⁹⁴，尷尬處境躍然紙上。

嘉樂來華時，康熙皇帝的諭旨中有“以示懷柔至意”的字眼，對傳教士來說也是“絕不能直譯”的。⁹⁵此外，在傳教使團翻譯的問題上，教廷直屬的傳信部傳教士較耶穌會傳教士更容易受到特使的信任。這也決定了嘉樂來華時，以德里格和馬國賢為翻譯，耶穌會四位傳教士只擔任助譯。不過，利益與風險並存，當嘉樂最終頒佈教王禁約後，康熙皇帝盛怒之下，“德里格和馬國賢兩人被捕”⁹⁶，這與二人作為翻譯直接捲入教廷與清廷的衝突不無關係。在教廷使團翻譯的問題上，無論多羅還是嘉樂，他們首選的翻譯都不是耶穌會士而是教廷直屬的傳信部所派的傳教士。

綜上所述，西洋傳教士在服務清代宮廷的過程中，於各種外交場合以翻譯身份輔助清廷完成了對外交往任務，他們還譯介了大量的科

故宮遺事

學、藝術、文化等中西文著作，為實現西學東漸和東學西傳，擔起了那個時代賦予傳教士的歷史使命，為中西交通做出了積極貢獻。但是，傳教士翻譯在當時清廷與西方關係中的局限性也不可否認。一方面，中國自居天朝上國的心態，對西方世界知之甚少，從而自恃中國語言的優勢，未有學習西方語言的主觀意願和客觀必要。另一方面，朝廷中不斷供職的西方傳教士，基本滿足了清廷的翻譯需求，這也在客觀上限制了中國本土翻譯人才的發展，使清廷在中西交往中逐漸喪失優勢地位，這是值得汲取的歷史教訓。

註釋：

1. 《新五代史·晉本紀第九·出帝》，北京：中華書局，1974年，第90頁。
2. Alain Peyrefitte, *The Collision of Two Civilizations—The British Expedition to China 1792–1794*, Pennsylvania: Harvill an Imprint of Harper Collins Publishers, 1993, p. 5.
3. 《清史稿·志八十九·職官一》，北京：中華書局，1977年，第3283–3284頁。
4. 中國第一歷史檔案館：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003年，第924–925頁。
5. 中國第一歷史檔案館：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003年，第924頁。另可參見王之春：《清朝柔遠記》，北京：中華書局，1989年，第163頁。
6. 《清史稿·志八十九·職官一》，北京：中華書局，1977年，第3267頁。
7. 《清史稿·志八十九·職官一》，北京：中華書局，1977年，第3270頁。
8. 中國第一歷史檔案館：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003年，第181頁。
9. 黃伯祿：《正教奉褒》，載輔仁大學天主教史料研究中心：《中國天主教史籍匯編》，台北：輔仁大學出版社，2003年，第550頁。
10. 中國第一歷史檔案館：《清宮內務府奏銷檔》，膠片69，第210冊。
11. 中國第一歷史檔案館：《清宮內務府奏銷檔》，膠片69，第210冊。
12. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第515頁。
13. 郭福祥：《巴多明與清宮西洋學館》，《紫禁城》1997年第4期，第22–23頁。
14. 黎難秋：《中國口譯史》，青島：青島出版社，2002年，第447頁。
15. 黎難秋：《中國口譯史》，青島：青島出版社，2002年，第447頁。
16. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第512–514頁。
17. 林子昇：《十六至十八世紀澳門與中國之關係》，澳門：澳門基金會，1998年，第85頁。
18. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第347頁。
19. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004年，第90頁。
20. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第621頁。
21. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第514頁。
22. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第515頁。
23. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第784–785頁。
24. [法]佩雷菲特著，王國卿等譯：《停滯的帝國——兩個世界的撞擊》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年，第152頁。
25. [法]佩雷菲特著，王國卿等譯：《停滯的帝國——兩個世界的撞擊》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年，第152頁。
26. [法]榮振華著，耿昇譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》，北京：中華書局，1995年，第514頁。
27. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第1030頁。
28. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第381頁。
29. 中國第一歷史檔案館：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003年，第51頁。
30. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第955頁。
31. [法]杜赫德著，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集VI》，鄭州：大象出版社，2005年，第199頁。

32. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第 27 冊之一，台北：台灣學生書局，1996 年，第 116 頁。
33. 顧衛民：《中國與羅馬教廷關係史略》，北京：東方出版社，2000 年，第 66 頁。
34. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第 27 冊之一，台北：台灣學生書局，1996 年，第 123 頁。
35. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第 27 冊之一，台北：台灣學生書局，1996 年，第 124 頁。
36. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第 27 冊之一，台北：台灣學生書局，1996 年，第 152 頁。
37. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第 27 冊之一，台北：台灣學生書局，1996 年，第 159 頁。
38. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第 27 冊之一，台北：台灣學生書局，1996 年，第 166 頁。
39. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第 27 冊之一，台北：台灣學生書局，1996 年，第 168 頁。
40. 中國第一歷史檔案館編：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003 年，第 38 頁。
41. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第 27 冊之一，台北：台灣學生書局，1996 年，第 170-171 頁。
42. 陳垣整理，李天綱點校：《康熙與羅馬使節關係文書》，見馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢在華回憶錄》附錄，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 171 頁。
43. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第 27 冊之一，台北：台灣學生書局，1996 年，第 178 頁。
44. 閻宗臨：《中西交通史》，太原：三晉出版社，2015 年，第 160 頁。
45. 閻宗臨：《中西交通史》，太原：三晉出版社，2015 年，第 164 頁。
46. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995 年，第 571 頁。
47. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第 27 冊之一，台北：台灣學生書局，1996 年，第 182 頁。
48. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢回憶錄》，上海：古籍出版社，2004 年，第 77 頁。
49. [法]杜赫德著，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 50 頁。
50. [法]杜赫德著，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 51 頁。
51. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995 年，825 頁。
52. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 53 頁。
53. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 55 頁。
54. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995 年，第 436 頁。
55. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995 年，第 568 頁。
56. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995 年，第 347-348 頁。
57. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995 年，第 446 頁。
58. [法]杜赫德著，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 38 頁。
59. [法]杜赫德著，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 128-129 頁。
60. [法]杜赫德著，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 38 頁。
61. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 96 頁。
62. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 93 頁。
63. [法]杜赫德著，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 38 頁。
64. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995 年，第 954-955 頁。
65. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995 年，第 955 頁。
66. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 76 頁。
67. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995 年，第 541 頁。
68. [法]杜赫德著，鄭德弟譯：《耶穌會士中國書簡集 VI》，鄭州：大象出版社，2005 年，第 57 頁。
69. [法]張誠著，陳霞飛譯：《張誠日記》，上海：商務印書館，1973 年，第 40 頁。
70. [法]張誠著，陳霞飛譯：《張誠日記》，上海：商務印書館，1973 年，第 42 頁。
71. [法]伊夫斯·德·托瑪斯·德·博西耶爾夫人著，辛岩譯：《耶穌會士張誠——路易十四派往中國的五位數學家之一》，鄭州：大象出版社，2009 年，第 23 頁。
72. 中國第一歷史檔案館：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003 年，第 42 頁。

故宮遺事

73. 中國第一歷史檔案館：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003年，第43頁。
74. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第510頁。
75. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第511頁。
76. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第515頁。
77. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第520頁。
78. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第522頁。
79. [法]榮振華著，耿昇譯：《在華耶穌會士列傳及書目補編》，北京：中華書局，1995年，第513頁。
80. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第541頁。
81. [法]費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》，北京：中華書局，1995年，第608頁。
82. [法]伊夫斯·德·托瑪斯·德·博西耶爾夫人著，辛岩譯：《耶穌會士張誠——路易十四派往中國的五位數學家之一》，鄭州：大象出版社，2009年，第78頁。
83. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第27冊之一，台北：台灣學生書局，1996年，第112頁。
84. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004年，第92頁。
85. [意]馬國賢著，李天綱譯：《清廷十三年——馬國賢回憶錄》，上海：上海古籍出版社，2004年，第93頁。
86. [法]佩雷菲特著，王國卿等譯：《停滯的帝國——兩個世界的撞擊》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年，第87頁。
87. [法]佩雷菲特著，王國卿等譯：《停滯的帝國——兩個世界的撞擊》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年，第117頁。
88. [法]佩雷菲特著，王國卿等譯：《停滯的帝國——兩個世界的撞擊》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年，第5頁。
89. [法]佩雷菲特著，王國卿等譯：《停滯的帝國——兩個世界的撞擊》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年，第68頁。
90. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第27冊之一，台北：台灣學生書局，1996年，第115頁。
91. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第27冊之一，台北：台灣學生書局，1996年，第112頁。
92. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第27冊之一，台北：台灣學生書局，1996年，第119頁。
93. 中國第一歷史檔案館：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003年，第12頁。
94. 中國第一歷史檔案館：《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，北京：中華書局，2003年，第12頁。
95. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第27冊之一，台北：台灣學生書局，1996年，第167頁。
96. 羅光：《教廷與中國使節史》，載《羅光全書》第27冊之一，台北：台灣學生書局，1996年，第172頁。





晚清英語教材研究：以光緒和宣統皇帝英語學習為例

黃萍萍*

摘要 光緒帝是清代第一位正式接受英語教育的皇帝，對英語學習有極高熱忱；宣統帝溥儀聘請英國人莊士敦擔任帝師學習英語也從未有過先例。從教學方法和教材的使用來看，光緒帝的英語學習較為正式與系統，但缺乏了解外界資訊的渠道；宣統帝溥儀則較為隨性散漫，卻有機會接觸到不同領域的原版報刊、雜誌，這些英語素材都成為了他認識西方世界的重要途徑。當前學界以英語作為二語／外語的學習理論主要以西方應用語言學理論為根基，並非扎根於中國本土土壤。皇帝作為特殊的英語學習者，研究其英語教材的使用與英語學習情況對於了解中國英語教育發展有特殊意義。

關鍵詞 英語教材；英語教育；光緒；溥儀；商務印書館

引言

第二次鴉片戰爭結束後，洋務運動興起，恭親王奕訢奏請開辦外語學館，京師同文館隨後於1862年創辦。中國近代正規的英語教育始於京師同文館的建立。在此之前，出於域外語言翻譯的需求，明朝曾設立“四夷館”，清朝則設立“四譯館”，後又將四譯館併入會同館，更名“會同四譯館”。明朝的四夷館雖然設有十大語言館（韃靼、女真、西番、西天、回回、百夷、高昌、緬甸、八百、暹羅），但以少數民族和中國鄰國語言為主，尚未涉及英、法、德、俄等西方國家外語翻譯。康熙或許是中國首位意識到培養中西（中俄）雙語翻譯人才重要性的皇帝。清廷曾在康熙二十八年（1689年）簽訂了《尼布楚條約》，後又在雍正五年（1727年）簽訂了《恰克圖條約》，其間隨着中俄關係發展創辦了俄羅斯文館。¹雖然隨着中外交流的增多，清朝開始有意識地培養中西雙語人才，但皇帝自身的語言學習仍以滿、蒙、漢語為主，並不涉及西語學習。當時朝廷內仍以“天朝上國”的價值觀和世界觀自尊，

認為皇帝學習“蠻夷語言”有失身份。光緒帝是清代第一位正式接受英語學習的皇帝，對英語學習有極高熱忱，並由張德彝和沈鐸為其授英文課。²光緒帝學習英語的動機與當時清廷在中外戰爭中的連連失敗、洋務運動的興起，以及部分有識之士倡導學習西方，改革政治、教育體制來挽救中國等政治歷史背景有密切關聯。另一方面，宣統帝溥儀聘請英國人莊士敦（Reginald Johnston）擔任帝師學習英語也從未有過先例。有關晚清時期諸多政治、經濟、歷史背景，在此不再過多贅述，本文旨在以晚清英語教材為視角，了解二位皇帝的語言學習情況。

當前以英語作為二語／外語（English as a second / foreign language）的學習理論主要以西方應用語言學理論為根基，語法翻譯法、任務型教學法以及交際法等英語教學方法都是基於外國的理論發展而來，並非扎根於中國本土土壤。晚清時期的英語教育尚處於萌芽階段，但仍能培養出諸如嚴復等優秀的翻譯家、教育家，其教材與教學方法必有可取之處。而皇帝作為特殊的英語學習者，不論是師資還是教材資源配備均需經過嚴格篩查，因此研究其英語教材與英語教學情況對於了解中國英語教育與教材的發展有特殊意義。有關光緒皇帝和

* 黃萍萍，北京外國語大學專用英語學院講師，教育學博士，主要研究方向為英語教育、教材研究、課程、教學法與語言測評。

溥儀學習英語的記述十分零碎，其中關於英語教材的資料大多只記錄書名，許多細節有待考究。筆者通過蒐集文獻，力圖為光緒和宣統兩位皇帝的英語學習概況和相關教材的面貌呈現更多有價值的細節。

一、光緒帝英語學習概況

光緒帝正式學習英語的時間大約有三年，始於1891年底，止於1894年底慈禧太后傳令“滿功課及洋字均撤”。³其間，張德彝和沈鐸擔任英語教師每隔一日輪流給光緒帝上課。光緒帝的英語學習是其主動要求，而非被迫接受。《翁同龢日記》中曾記述帝師翁同龢在光緒十七年十月廿五日（1891年11月26日）“聞（皇上）欲通泰西字義……”⁴。德齡在《清宮二年記》中提及“皇帝即問我父親能否講法國語……”⁵，可見光緒帝學習外語的積極性很高。根據史料記載，光緒帝一般情況下都能堅持準時上課，很少缺席。⁶慈禧太后撤銷光緒帝的英語課後，他仍然堅持以非正式的方式學習英語，包括自學以及向專業人士請教，例如康有為弟弟康廣仁以及德齡均教導過光緒帝英語。有關光緒帝英語學習的成效，德齡在《清宮二年記》中提到：

我每天早晨碰見光緒皇帝。他常常趁我空的時候，問我些英文字。我很驚奇他知道的字這樣多……我們常常談到西方文明，我很驚異他對於每一事物懂得那樣透徹。

我們談了好一會，所談的大多是關於外國的風俗習慣的。

夏天我比較空閒，每天能有一個鐘點的時間替皇帝補習英文。他很聰明，記憶力又驚人的強，所以進步很快，然而他的發音卻不很正確。不久他就能夠閱讀一般學校英文讀本中的短篇故事了，而且能夠默寫得很好。他的英文字寫得非常美麗，對於古字、美術字等尤為擅長。

接着又向皇帝皇后話別，皇帝只搖着頭用英文祝我們幸福……⁷

從德齡的敘述中可知，光緒帝總是主動請教英語，雖然發音不太準確，但詞彙量比較大，能閱讀英語短篇故事、默寫，能在具體情境下用英語進行簡單的對話，例如在話別時用英文表達祝福，英文書寫十分美觀，並且對西方的文化與文明有一定了解。由此可見，光緒帝的英語學習不僅涉及語言本身，如拼寫、發音、語義等，還涉及該語言相關的國家文化、文明以及書法（書寫藝術）。筆者認為，光緒帝英語發音不準的原因一是由於當時科學技術有限，學生所用教材均以文本形式呈現，缺乏聽力、口語等音頻、視頻材料輔助學習；二是光緒帝作為皇帝身份的特殊性，其英語教師礙於皇帝之尊，不能如實糾正發音；三是光緒帝缺乏與外界直接溝通的機會。雖然光緒帝有機會接觸到外國來使，但其一言一行時刻受到慈禧太后的監控，所有的對話需經中間人（如翻譯人員）傳達，且在公開場合進行，缺少私下直接交流。該情況在《清宮二年記》中有詳細記述。

筆者尚未發現光緒帝的英語教師是否有為其制定專門的英語學習大綱的相關史料。彼時，京師同文館於光緒二年（1876年）正式頒佈《八年課程表》。《八年課程表》首年要求“認字寫字、淺解辭句、講解淺書”，第二年“講解淺書、練習句法、翻譯條子”，第三年“講各國地圖、讀各國史略、翻譯選編”。⁸由此可見，前三年的大綱注重英語的認字、寫字、短篇文選、各國地理和歷史，而從光緒帝英語學習成效來看，他恰好在英語詞彙、閱讀、書寫以及對西方文明的了解方面打下良好的基礎。鑑於其兩位英語教師均出自京師同文館，光緒帝雖然不是京師同文館的學生，但其英語學習或間接受到京師同文館《八年課程表》的指引。

二、光緒帝所用英語教材

在學習英語的三年中，光緒帝所接受的英

故宮遺事

語教育是較為規律、正式且有規劃的。中國第一歷史檔案館藏有清宮內務府在光緒三十三年（1907年）和光緒三十四年（1908年）的“呈進書籍檔”，即內務府為光緒皇帝購置書單的記錄，當中顯示光緒皇帝在交給內務府的目錄中提到：

近來商務印書館分館又有新印各書，一併購呈。每種四部。《瀛寰全志》一冊、附圖一冊，《萬國史綱》《英華大辭典》《帝國主義》《歐洲新政史（下冊）》《高等學堂中國》《西洋歷史教科書》《華英音韻字典集成》《華英進階全集》《和文漢譯讀本》。⁹

從光緒帝的言辭來看，他對商務印書館的出版情況頗為了解。光緒帝在“呈進書籍檔”所提的書目有三部是由當時商務印書館出版的英語教材，分別是《英華大辭典》《華英音韻字典集成》《華英進階全集》。其中，《華英進階全集》包括《華英初階》與《華英進階》，該教材編排系統，由淺入深，是真正意義上的“教科書”；《華英音韻字典集成》和《英華大辭典》為雙語辭典，屬於字典類工具書。帝師張德彝還編撰出版了《英文話規》，屬於語法解析類工具書。這些教材均為當時具有影響力、學貫中西的專家所編著。

（一）張德彝與《英文話規》

《英文話規》（*Grammar*）是近代最早由中國人編寫的英文文法書之一，成稿於1895年。國家圖書館古籍館普通古籍閱覽室現藏有該書一冊。該書的編者張德彝是光緒帝的英文老師，亦是京師同文館首批優秀畢業生。該書在英語語法概念的翻譯和解釋上有別於現今通用的叫法，有其創新與特色。

邱志紅曾對《英文話規》作過概述。¹⁰《英文話規》以英語詞性為綱，通過講解英語的九類詞性的用法，使讀者窺見英語語法的全貌。張德彝富有創造性地將名詞、形容詞、代詞、連詞等譯為“實字”“指實字”“替實字”“承轉字”等（見表一），更為直觀地傳達了不同詞性的含義與關聯。例如，將“形容詞”與“代詞”譯為“指實字”與“替實字”，直接從字形字義上表達其與“名詞”（實字）之間的關係。形容詞常用來描寫或修飾名詞，即“指實字”；代詞在句中起替代作用，避免重複，即“替實字”。同理，副詞通常用來修飾動詞，將“副詞”譯為“指動字”更為直觀地表示其與“動詞”（動字）的聯繫。“連詞”的譯法只說明了“conjunction”用來連接詞與詞、句與句的功能，卻無法表達承接、轉折（如but）等邏輯關係，而“承轉字”的譯法卻能體現這種關係。

表一. 張德彝《英文話規》詞性翻譯

序號	英文	通用叫法	張德彝《英文話規》
1	article	冠詞	分指字
2	noun	名詞	實字
3	adjective	形容詞	指實字
4	pronoun	代詞	替實字
5	adverb	副詞	指動字
6	verb	動詞	動字
7	preposition	介詞	接連字
8	conjunction	連詞	承轉字
9	interjection	感歎詞	發語字

張德彝在《英文話規》的序言中寫道：

嘗思天下百工，不以規矩，工不能成，是循規蹈矩，其成工必精也，即西國之文字語言亦爾。字、句，皆有成規，措置稍乖，義必相反……罕有譯及話規者，前汪芝房星使著《英文舉隅》一書……尚不宜於初學。余因不揣簡陋，復將英文話規仔細詳參，寫以俚句……竭力就簡刪繁……¹¹

從序言中可知，張德彝對英語的語法有自己獨到的體會和見解，他以孟子“不以規矩，不能成方圓”的道理解釋了為甚麼要學語法，倘若不能掌握好語法、構詞成句的規則便無法正確理解語義。同時也闡明了當時流行的語法書《英文舉隅》由於語言晦澀不適合初學者，以及編寫《英文話規》的初心便是利用通俗易懂的語言解釋語法規則，更好地為初學者服務。有趣的是，《英文話規》在編排上雖然條例清晰，在措辭方面也以白話呈現，便於初學者掌握知識，但卻沒有設置相應的語法練習。¹² 由此可見，當時的英語教材設計以知識的梳理、講授與傳遞為主，教材編者對知識掌握程度的檢測、評估意識不高。此舉或是由於彼時英語尚未與升學、就業、考試直接掛鉤，其學習目的並非為了通過某項英語測評。

（二）商務印書館與《華英進階全集》 《華英音韻字典集成》《英華大辭典》

1. 《華英進階全集》

商務印書館在光緒二十六年五月十二日（1900年6月19日）刊登過一則“重印《華英進階全集》”的《申報》廣告，現節取部分內容如下：

是書華英文字並列，句讀明顯、釋解詳盡、久已風行宇內。凡中外之書院學堂皆藉以教授生徒，均稱受益……茲將《華英初階》和《進階》初、二、三、四、五

集合定成一大本……每大本實洋二元二角半……¹³

從廣告內容可知，《華英進階全集》（*English and Chinese Readers: From Primer to Fifth Reader*）是《華英初階》（*English and Chinese Primer*）和《華英進階》（*English and Chinese Reader*）兩套教材的合編本。《華英初階》和《華英進階》深受歡迎，至民國時期仍然不斷再版，可見當時已掀起學習英語的熱潮。其初版時間尚有爭議，目前一般認定為是光緒二十四年（1898年）。該教材甚至在1946年仍在重印，中國國家圖書館就收錄了一版1946年的《華英初階》縮微文獻。

《華英初階》與《華英進階》屬於從國外引進的編譯教材，該書的中文序言中提及該教材原為英國人為印度殖民地編寫的英語入門教材，考慮到印度教材對於中國學子適用性問題，商務印書館邀請謝洪賚對其進行編譯、註釋，廣受歡迎。封底的《重譯者識》節錄如下：

當中外交通之始，華人士之治英文者殆莫不取資於印度文學會所著之讀本。本館曾取以譯漢刊印問世。書成未幾風行一時……顧其書專為印度人而作，凡所稱述或未必盡合於吾中國之學子。今更將全書量為修改。凡專為印人說法者，悉數刪汰。其他譯註亦靡不審慎周祥，務求與原文相合，於讀者有迎刃之益，刪繁補缺，蔚為大觀……¹⁴

《華英初階》共48頁，包括英文序言（含“Plan of the Book”及“Directions to the Teacher”兩個部分）、英文字母表及書寫（Alphabet）、英文拼寫、課文、宗教課文，最後附晨禱文、日禱文、晚禱文。每篇課文講解由單詞、詞組和短句構成，附中英對照。《華英初階》第4頁有專門的英文書寫示範與指導（圖1），¹⁵ 德齡曾提及光緒帝英文書寫十分美觀，可見當時的外語教育也十分注重書寫的教導。

故宮遺事

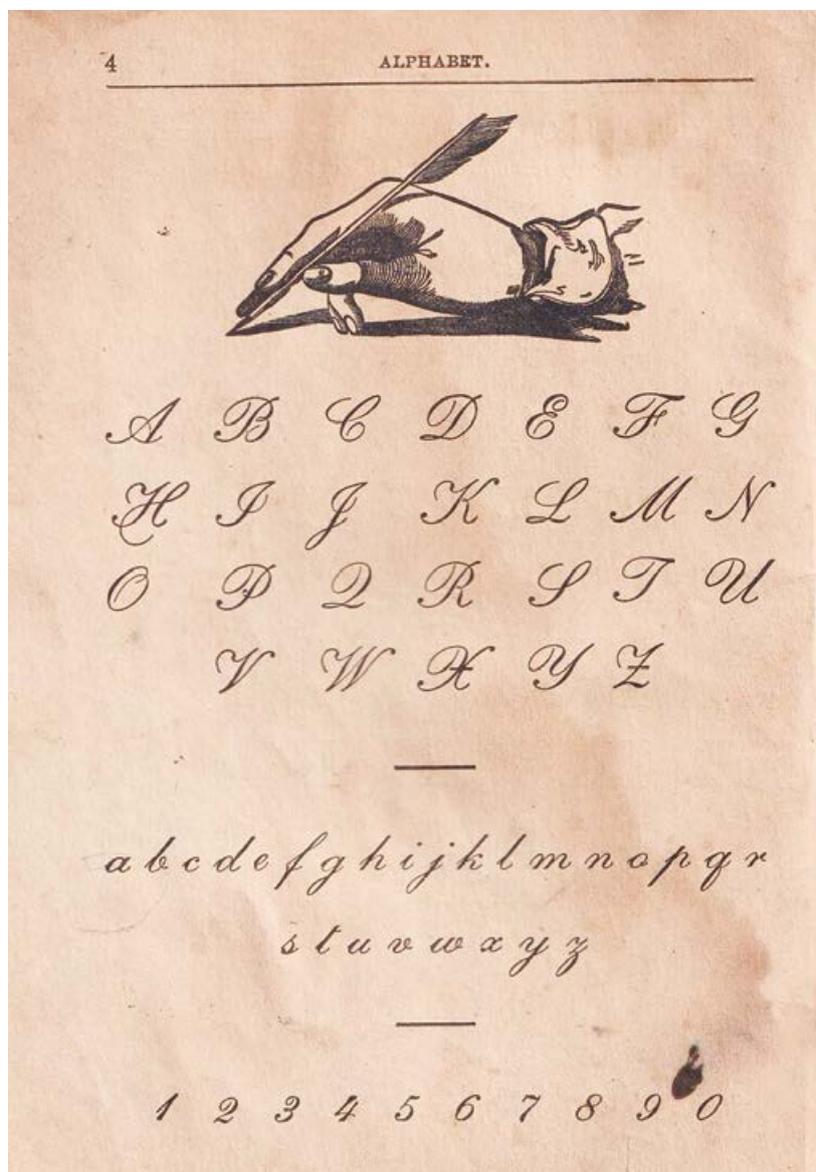


圖 1. 英文書寫指導（圖片來源：1927 年版《華英初階》第 4 頁，筆者自藏書。）

《華英初階》作為針對英語初學者的教科書，其內容編排與如今常見的英語教科書十分不同。現今針對初學者的外語教科書普遍以語言功能為導向，例如如何用英語問好、道謝、購物等，但《華英初階》是以單詞的拼寫難度與發音進行編排，例如先學習由兩個字母組成的單音節單詞，比如“so”“go”“me”等，再學習由三個字母

組成的短元音單詞，如“fan”“pen”“lip”等。並且，教材通常會將字形相似的單詞排列一起便於學生辨認和區分，例如“came”“game”“lame”“name”“same”等。此舉的主要目的是讓學生盡快而有效地掌握英文閱讀能力，即“識字、認字”，與現今流行的語言交流功能導向不同。

《華英進階》有初、二、三、四、五集，共六冊，書中涵蓋序言《給教師的建議》（“Directions to the Teacher”）、目錄、課文、附錄（主禱文、飯前禱文、飯後禱文）、版權頁、封底序言。《華英進階·初集》在序言中分別在朗讀（發音）、詞彙課、測評、拼寫、訓練記憶、宗教課六個方面為教師教學提出建議。與《華英初階》相比，《華英進階》的課文內容不再停留在詞組和短句方面，而是由英文短篇構成，包括寓言故事、自然知識、人體構造、日常生活等，每篇課文的標題有中英兩種文體。初、二、三集課文以“養道德”和“啟知識”為主，四、五兩集的課文選取注重“明學（哲理）”和“助興趣”，具備了“跨學科”學習的雛形。部分課文也從實用性角度出發，給予指導，例如《華英進階·三集》第108課的課文《書信》（“Letters”）指導學生如何用英文撰寫書信申請入讀學校，向書坊購買書籍，遭遇信札誤遞如何修函申明等。¹⁶

謝洪賚因其個人的宗教信仰，將禱告文引入教材固然有其局限性，但從《華英初階》與《華英進階》的內容銜接來看，這套教材在為初學者打好語言基礎的同時，也十分注重道德、思想、價值觀方面的引導，不僅教導語言知識，更注重給予文化價值。在思考如何將“立德樹人”與外語教材相結合方面對今人具有啟發意義。

2. 《華英音韻字典集成》與《英華大辭典》

《華英音韻字典集成》(*Commercial Press English and Chinese Pronouncing Dictionary*) 初版時間為光緒二十八年（1902年），由盛宣懷題字，原著者為德國傳教士羅布存德（Wilhelm Lobscheid，又稱羅存德，1822—1893）。該字典收錄約十萬詞彙語彙，包含翻譯、發音、語源、概念解釋以及插圖等。商務印書館又邀請了李提摩太（Timothy Richard, 1845—1919）為字典作概述，他在概述中表示希望光緒帝能效仿康熙帝組織編撰《康熙字典》那樣支持中外文字典的編撰工作：

The first is my great hope that the present emperor of China will follow the example of the illustrious emperor Kanghi in literary activity and among other works prepare a foreign and Chinese dictionary worthy of the present times.¹⁷（筆者譯：首先我非常希望現在的中國皇帝能在文學與其他作品方面效仿偉大的康熙皇帝，編寫一本不愧於當今時代的中外辭典。）

羅布存德所編撰的《英華字典》(*English-Chinese Dictionary*) 配有國語和粵語發音，是最早在香港出版的雙語字典。¹⁸ 辜鴻銘在《華英音韻字典集成》的序中，介紹了羅布存德編撰的《英華字典》、鄺其照（Kwong Ki-Chiu）編譯的《華英字典》和《華英音韻字典集成》之間的淵源。彼時，市面上流通有適合外國學生學習中文使用的英漢字典，但針對中國學生學習英語使用的雙語字典卻鮮有人關注，唯獨鄺其照曾編輯《華英字典》以滿足需求。據辜鴻銘所述，鄺其照所編的字典是以羅布存德的字典為基準，從中摘錄編譯而得，但羅布存德的編著有許多瑕疵，存在詞不達意的現象，尤其是在粵語白話的語境下並不合邏輯和語言規範，例如將“Demigod”（半神）不恰當地譯為“半個上帝”，但是這些謬誤並沒有在鄺其照的版本中得到糾正。商務印書館為此傾注大量的人力、物力、財力糾正羅布存德版本的錯處，以期向大眾提供一本既全面、可信度又高的字典。在看到《華英音韻字典集成》的樣本時，辜鴻銘認為與鄺其照的版本相比，有顯著的進步（decided advance），並且應該完全取代鄺其照的版本（...should certainly supersede it）來滿足中國學生學習英語的需要。¹⁹

三年後，商務印書館於1905年夏天與顏惠慶達成共識，決議出版一本新的英漢詞典，即《英華大辭典》(*English and Chinese Standard Dictionary*)。根據《英華大辭典》

故宮遺事

編輯團隊在序言中所述，雖然當時市面上已有《華英音韻字典集成》在售，但隨着中國學生在英語學習方面的進步以及許多新術語的出現，亟需一部更全面、涵蓋更多詞彙的辭典問世以滿足需求。起初，商務印書館計劃將《韋柏士特大辭典》（又稱“韋氏大詞典”，*Webster's International Dictionary*）翻譯成中文，經過短暫的試驗，這個計劃被終止，因為《韋柏士特大辭典》體量過於龐大，為了確保字典的銷售價格足夠親民，出版社最終決定以英國《納韜而字典》（*Nuttall's Dictionary*）標準版作為基礎改譯，有不完備的地方，再從《韋柏士特大辭典》補錄，編譯過程中涵蓋《華英音韻字典集成》的大量例句，從《韋柏士特大辭典》中新增幾千個單詞及其例詞、例句，並根據《韋柏士特大辭典》的體系重新編排幾乎所有詞彙的註解。²⁰ 因此《英華大辭典》可視為《華英音韻字典集成》的增

補版和修訂版。

《英華大辭典》包含約 12 萬單詞與詞組，並附有相應的翻譯、讀音、概念、圖像解釋等等，一套兩冊。除了總編輯顏惠慶，《英華大辭典》的編輯團隊還包括其他 16 位畢業於香港皇仁書院或上海約翰書院的副編輯（見表二）。由於辭典所涉及領域的詞彙龐大，而當時許多科學、文藝等領域的英文詞彙沒有相應的中文與之對應，為了保證科學性與嚴謹性，《英華大辭典》的釋義還參考了嚴復（Yen Fuh）和伍光建（Woo Kwang-kien）的譯著、《英和字典》（英文與日文雙語辭典）、江南製造局（Kiangnan Arsenal）編寫的術語表，以及中國教育會（Educational Association of China）、博醫會（The Medical Association）和商務印書館的出版物。中文勘定由袁竹一先生主持，英文訂正由其留學美國的妹妹慶蓮負責。

表二. 《英華大辭典》副編輯名單

畢業院校	姓名	字 / 號
上海約翰書院	嚴鶴齡	侶琴
	徐善祥	鳳石
	俞慶恩	鳳賓
	趙國才	月潭
	周貽春	寄梅
	曹慶五	延生
	陳達德	峻鄉
	謝昌熙	儲臣
	周森友	/
	徐銑	閏全
	張文廷	鏡人
	吳遵瀚	尊翰
	香港皇仁書院	陳蔭明
王勳		閣臣
李建楨		爵五
曾汐湖		穫斂



圖2. 《英華大辭典》節取內容 (圖片來源: 1935年《英華大辭典》(縮本)第1377頁, 筆者自藏書。)

《英華大辭典》附有中英文扉頁、中英文編輯組成員資訊頁、侯官嚴手書序言、卜舛濟 (F.S. Hawks Pott) 序言、編輯團隊英文序言、顏惠慶中文《英華大辭典》序、略字 (縮寫) 中英列表、英語詞性 (Parts of Speech) 略寫表以及辭典正文。辭典正文內容按英文字母順序從 A 到 Z 排列。每個單詞註有單詞拼寫、音標、詞性、單詞英文解釋及中文註釋、詞組及詞組的中文註釋, 部分單詞、詞組還配有插圖 (圖2)。

三、宣統帝英語學習概況及英語教材

與光緒帝相比, 宣統帝溥儀的英語學習則“隨意”很多。溥儀的英語老師莊士敦是英國牛津大學的文學碩士。根據溥儀在《我的前半

生》中所述, 他的英語學習是李經邁的建議, 經徐世昌代向英國公使館交涉, 最終聘請莊士敦來為其教學。²¹ 因此, 溥儀學習英語的動機較為被動, 與光緒帝“主動要求”形成反差。溥儀的學習態度屬於“一曝十寒”式、“三天打魚, 兩天曬網”型, 經常缺席、請假, 而莊士敦也不像中國老師那樣嚴格, 會縱容溥儀的貪玩。溥儀自述道:

當他乍一來教書時, 因為他是一個外國人的關係, 我每天還是按照預訂的時刻到毓慶宮去學習英文。後來日子多了, 彼此也熟悉了, 我那“翹課”的老毛病又復發, 甚至也有時讓他“放假”一日, 他也無可無不可地作了通融。²²

故宮遺事

起初我聽得還有味道，不過只有一會兒工夫我照例又煩了……莊師傅……等着我玩鼻煙，一直等到下課的時候……於是我就跑到跨院去了。這位蘇格蘭老夫子於是又守着糖果盒子等在那裡，一直等到下課。²³

莊士敦在《紫禁城的黃昏》中敘述道，溥儀對學習語言並不十分感興趣，他們常常用中文討論國際時事、政治、自然科學等話題，把授課的時間都佔去了。²⁴ 由於莊士敦是“中國通”，能用中文無障礙交流，且他的教學不注重英語語言的學習，對待溥儀學習上偷懶的行為十分寬容，而溥儀本身又不夠勤勉，因此溥儀的英語停留在較為初級的水準，能大致閱讀普通的英語會話和英文四書（須中文老師協助理解），但是無法讀懂英文報紙和一般的英文書籍。在學習英語的期間，溥儀喜歡說話時摻雜些英語單詞，比如“威廉姆（溥傑的名字），快給我把 pencil（鉛筆）削好……好，放在 desk（桌子）上！”²⁵ 從這個細節也可以推斷溥儀尚不具備用完整流利的英語進行對話的能力。但與光緒相似的是，溥儀的英文書法十分漂亮，受到了莊士敦的褒獎（圖 3）。

根據溥儀自述，他從 14 歲起開始上英文課，在三年的英語學習期間，只念了兩本書，一本是《愛麗絲漫遊奇境記》（*Alice in the Wonderland*），另一本是譯成英文的中國四書。莊士敦對溥儀的教學重點不在於學習英語，而更加注重教育他像個英國紳士。溥儀在《我的前半生》中沒有具體說明所讀的英文的中國四書是由哪位譯者編著或哪個出版社印製，但莊士敦在《紫禁城的黃昏》中展示溥儀的英文書法時曾提到：“寫的是抄錄我譯的《孟子》一書中的若干段。”²⁶ 由此可猜測溥儀所用的英文四書很可能是由莊士敦翻譯的，並非是出版社編審出版的正式教材。

除了《愛麗絲漫遊奇境記》和英文的四書，莊士敦常拿一些外國畫報給溥儀進行講解，溥儀對於報刊、雜誌的內容十分感興趣，例如飛

機、坦克、大炮等。他曾在《我的前半生中》提到：

可是畫報上的飛機大炮、化學糖果和茶會上的禮節所代表的西洋文明，還是深深印進了我的心底。從看歐戰畫報起，我有了看外國畫報的愛好……²⁷

溥儀於 1925 年遷到天津的張園居住，謝小華從天津的英商中國圖書公司 1928 年寄給溥儀的訂閱期刊帳單中發現，溥儀訂閱了許多外國刊物，包括《畫刊》《電影世界》《倫敦新聞》《三藩市紀事》《亞洲雜誌》《地理雜誌》《每日速寫》《天體學》《攝影雜誌》等，溥儀還是美國國家地理學會的會員，美國國家地理學會經常給溥儀寄來《國家地理》雜誌和各種宣傳品。除了日常閱讀消遣，溥儀訂閱中外報紙也為了從中收集情報，包括《泰晤士報》等。²⁸ 由於溥儀自己不能流利地閱讀外文報紙，需要專人為他翻譯。他在《我的前半生》中提及自己常聽鄭孝胥講解英國《泰晤士報》如何評論中國局勢等，從這個細節也可推斷出溥儀需依靠他人複述了解外文報刊的內容。除了上述報刊雜誌，溥儀在《我的前半生》中還提及一本美國雜誌《老爺雜誌》，他常把自己裝扮成《老爺雜誌》中外國貴族的模樣。

不論從教師的教學方法還是從教材的使用來看，溥儀的英語學習與光緒相比顯得“非正式”許多。雖然他只學習過《愛麗絲漫遊奇境記》和英譯四書兩種英文教材，但是不論是出於興趣或是政治目的，他有機會接觸許多涉及不同領域的原版的報刊、雜誌，包括政治時事、時尚、藝術等等，這些多元的真實的英語素材（authentic materials）都成為他了解西方世界的重要渠道。

結語

本文對晚清兩位皇帝英語學習素材的整理還有許多缺漏，其目的並非對比光緒和宣統帝誰的英語學習更有成效，誰的教材使用更值得

Mencius held converse with king Hsüan of Chi "Let us suppose" said Mencius "that one of Your Majesty's servants, who is about to start on a journey to Chi, entrusts his family to the care of a friend. On his return, he finds that his friend has allowed his family to suffer from hunger and cold. What should he do with such a friend?" "But him," answered the King "And suppose," continued Mencius, "that Your Majesty had a minister of justice who was incapable of controlling his subordinates. How would you deal with such a one?" "Dismiss him at once" replied the king "And if throughout your realm there is a lack of good government," Mencius went on, "what is to

圖 3. 溥儀手寫英文原稿（圖片來源：莊士敦著《紫禁城的黃昏》第 77 頁，上海世紀出版股份有限公司授權，筆者複製提供。）

故宮遺事

借鑑，而是通過了解他們的英語學習和教材的使用，總結對今人有價值的借鑑意義。從兩位皇帝的英語學習背景可知，英語語言的工具性價值不是他們學習英語的主要目的，他們更看重和在意的賦予在這個語言上的人文價值，比如英語背後所代表的西方文明。光緒帝的英語學習雖然較為正式與系統，所用的教材也都比較權威，但由於慈禧太后的介入，光緒帝少了與外界溝通，了解外界的通道。溥儀的英語學習雖然比較隨性散漫，但是他有廣泛的獲取外界資訊的渠道，比如他的英語教師莊士敦和各國的報刊雜誌等，但是由於溥儀需仰賴他人複述外文素材的內容，因此他所了解的西方世界是加了許多層濾鏡的美好世界，認為西方的事務都是好的，從言行舉止到穿戴談吐都效仿西人。

此外，從上述教材的誕生背景可知，當時的有識之士不滿足、不依賴於在中國的外國傳教士編譯的中英雙語教材，不斷思考中國的學子需要甚麼樣的教育、甚麼樣的教材，致力於為中國學子提供更高品質、價格親民合理的英語學習範本，體現了各界人士的拳拳愛國之心。其中，商務印書館對於中國英語教育和教材的發展起到舉足輕重的作用，它在晚清及民國時期，不論在英語教材編輯品質還是出版數量上始終排在首位，其原因從上述細節也可窺見一二。除了聘請名家主持、參與編譯工作，商務印書館對於教科書的出版均是精心策劃，包括了解讀者需求、版本的選用、科學性、嚴謹性、價格高低、插圖質量等。教材的進步顯示出教育的進步，這也是物質與精神文明進步的重要體現。

附：本研究得到北京外國語大學中國外語教材研究中心資助。



註釋：

1. [俄]拉賓·帕維爾：《清朝俄羅斯文館（十八世紀初至十九世紀中葉）》，《歷史檔案》2011年第1期，第52-60頁。
2. 鄒振環：《光緒皇帝的英語學習與進入清末宮廷的英語讀本》，《清史研究》2009年總75期，第107-115頁。
3. 鄒振環：《光緒皇帝的英語學習與進入清末宮廷的英語讀本》，《清史研究》2009年總75期，第107-115頁。
4. [清]翁同龢：《翁同龢日記》第五冊，北京：中華書局，1989年，第2481頁。
5. [清]德齡著，顧秋心譯：《清宮二年記》，北京：人民大學出版社，2012年，第129-130頁。
6. 鄒振環：《光緒皇帝的英語學習與進入清末宮廷的英語讀本》，《清史研究》2009年總75期，第107-115頁。
7. [清]德齡著，顧秋心譯：《清宮二年記》，北京：人民大學出版社，2012年，第62-63、154、194、197頁。
8. 《同文館題名錄（第四次）》，清光緒十三年（1887年）刊，中國國家圖書館藏，第41-42頁。
9. 葉曉青：《光緒帝最後的閱讀書目》，《歷史研究》2007年第2期，第180-183頁。
10. 邱志紅：《〈英文舉隅〉與〈英文話規〉——同文館畢業生編譯的早期英語文法書》，《尋根》2008年第5期，第35-40頁。
11. [清]張德彝：《英文話規·序言》，清光緒年間抄本，中國國家圖書館藏，第2頁。
12. 參見孫廣平：《晚清英語教科書發展考述》，博士學位論文，浙江大學歷史系，2013年。
13. 轉引自張英：《啟迪民智的鑰匙——商務印書館前期中學英語教科書》，上海：中國福利會出版社，2004年，第67頁。
14. 《重譯者識》，載《華英初階》，上海：商務印書館，1921年，封底。
15. 《華英初階》，上海：商務印書館，1946年，中國國家圖書館藏，第4頁。
16. 《書信》（“Letters”），載《華英進階·三集》，1924年，上海：商務印書館，第177-179頁。
17. 參見[英]李提摩太（Timothy Richard）：《概述》（“General Introduction”），載《華英音韻字典集成》，上海：商務印書館，1902年，序言頁。
18. Wong Tsz, "Decoding the Translations of Political Terms in the Nineteenth-Century Chinese-English Dictionaries—Lobscheid and his Chinese-English Dictionary", *Comparative Literature: East & West*, vol. 1, no. 2 (2017), pp. 204-215.

19. 參見辜鴻銘 (Ku Hung-Ming)：《序》（“Introductory Notes”），載《華英音韻字典集成》，上海：商務印書館，1902年，引言頁。
20. 參見顏惠慶等編：《英華大辭典》，上海：商務印書館，1916年，中國國家圖書館藏。
21. [清]愛新覺羅·溥儀：《我的前半生》（全本），北京：群眾出版社，2019年，第97-98頁。
22. [清]愛新覺羅·溥儀：《我的前半生》（灰皮本），北京：群眾出版社，2018年，第130頁。
23. [清]愛新覺羅·溥儀：《我的前半生》（全本），北京：群眾出版社，2019年，第97-98頁。
24. 有關內容詳見[英]莊士敦 (Reginald Johnston) 著，高伯雨譯：《紫禁城的黃昏》，上海：上海人民出版社，2021年。
25. [清]愛新覺羅·溥儀：《我的前半生》（全本），北京：群眾出版社，2019年，97-98頁。
26. [英]莊士敦 (Reginald Johnston) 著，高伯雨譯：《紫禁城的黃昏》，上海：上海人民出版社，2021年，第77頁。
27. [清]愛新覺羅·溥儀：《我的前半生》（全本），北京：群眾出版社，2019年，第97-98頁。
28. 謝小華：《“皇帝”愛看報》，《紫禁城》2006年第5期，第74-79頁。



貴族統治、人文主義與科學精神： 安特衛普畫家們及其《五感》寓意畫

符周陽 *

摘要 “五感”作為傳統寓意畫題材，在不同歷史時期的寓意並不相同。在十七世紀的安特衛普城，老揚·勃魯蓋爾及其合作者們所創作的兩套《五感》寓意畫是作為向王公貴族的獻禮而被創作的。畫家們在圖像的選擇和安置上，體現了他們對天主教教義、古希臘人文思想以及貴族統治精神的融合與權衡。這種將不同精神整合起來的做法與阿爾伯特公爵夫婦統治時期的宗教改革有着極大的關係，也暗自表現了由資本主義社會發展而來的人類主體精神和科學精神。

關鍵詞 五感；寓意畫；圖像學；老揚·勃魯蓋爾；社會學

引言

1617年1月18日，安特衛普市政廳通過了一項重要的決定：“市長與參議員們一致同意，委託財務大臣和工會大臣從畫家老揚·勃魯蓋爾（Jan Brueghel de Oude）處購買兩件表現‘五感’的作品，這兩件作品由安特衛普頂尖的12位大師共同完成，以此獻給我們尊貴親善的公爵夫婦。”¹在這項交易中，老揚·勃魯蓋爾的收穫頗豐，共獲得了2,200荷蘭盾的報酬，²而這兩件作品也最終得到阿爾伯特公爵夫婦（Archduke Albert and Archduchess Isabella）的認可，³被掛在他們在比利時布魯塞爾附近的狩獵行宮之中。不幸的是，這兩件作品在1731年毀於一場大火，因而我們已經無法再見其真跡。目前得到公認的這兩件作品的複製品，是藏於馬德里普拉多博物館的《視覺和嗅覺》（*Sight and Smell*，圖1）和《聽覺、味覺和觸覺》（*Hearing, Taste and Touch*，圖2），它們由西班牙菲利普四世的妻子伊莎貝爾於1623年收藏，屬於同時期的複製品，雖說不似原作技藝高超，但依然可作為我們研究老揚·勃魯蓋爾所作的五感寓意畫

的圖像證據。

在1617至1618年間，老揚·勃魯蓋爾還和魯本斯（Peter Paul Rubens）合作了另一套《五感》寓意畫，這套作品將視、聽、嗅、味、觸五種感官分別表現在五張不同的作品之中，其畫面主角均為女性，以繪畫、音樂、鮮花、食物和盔甲等隱喻五感（圖3至圖7）。與12人合作的兩件作品的版本比起來，這套作品的尺寸稍小一些，每幅作品表現一個主題。這套五件作的《五感》依然由老揚·勃魯蓋爾主創，由擅長歷史畫和人物畫的魯本斯繪製其中的寓意人物形象，⁴它於1636年出現在哈布斯堡王朝的盟友普法爾茨紐堡的沃爾夫岡·威廉大公（Duke Wolfgang Wilhelm）的收藏清單之中。⁵雖然沒有證據表明，這套作品是直接獻給大公爵夫婦的，但其畫面中的形象卻顯示了二者之間緊密的聯繫：如在《視覺》一作中，就出現了公爵夫婦的雙人肖像，房間中的吊燈上有清晰的哈布斯堡王朝的雙鷹頭標誌；作品中描繪的許多繪畫作品都是公爵夫婦的私人收藏；在《觸覺》一作中出現了哈布斯堡軍隊的盔甲，其中一些還是勃艮第金羊毛騎士團的象徵，其意義直指阿爾伯特公爵與神聖羅馬帝國之間的血緣關係等。⁶

* 符周陽，中央美術學院藝術學理論博士。



圖 1. 《視覺和嗅覺》，1620 年，布面油畫，176×264 厘米，馬德里普拉多博物館藏。（圖片來源：[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jan_Brueghel_\(I\),_Hendrick_van_Balen_\(I\)_and_Gerard_Seghers_-_Allegory_of_Sight_and_Smell.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jan_Brueghel_(I),_Hendrick_van_Balen_(I)_and_Gerard_Seghers_-_Allegory_of_Sight_and_Smell.jpg)）

兩套《五感》寓意畫相互印證，共同呈現了宮廷畫家在為至尊的哈布斯堡家族、西屬尼德蘭的統治者阿爾伯特公爵夫婦繪製風俗性的畫作時所進行的圖像篩選、並置以及其中的隱喻。本文將以這兩套《五感》寓意畫為研究對象，討論在十七世紀初的安特衛普的宮廷繪畫中，貴族精神、古希臘哲學、基督教思想以及近代科學是如何在同一畫面中得以協調和共存的。

一、關於《五感》寓意畫

歷史上，以五感為主題的圖像創作，一直到中世紀才有較為完整的展現，目前所知最早關乎五感的圖像出自一枚九世紀的富勒胸針（Fuller Brooch，圖 8）。這枚銀制胸針的中央圓盤上是一位雙目圓瞪（代表視覺）的男性，其四周分割出的畫面空間中分別以人的動態表現了味（將手放於口中）、聽（將手放於

耳旁）、觸（雙手搓掌）、嗅（鼻子湊向植物）等四感。就這枚胸針的圖像來看，五感的性質是中性的，它只對人獲取五感的方式進行了概括和提煉，並未引入更多的象徵符號，或將之等同於人的欲望或原罪。但胸針的構圖還是展現了五感之間的等級高低：居於正中的視覺，其位置和比例明顯高大於其餘四感——這便與自古希臘哲學發展而來的以“眼”為尊的傳統聯繫了起來，大英博物館在關於這枚胸針的展品介紹中，將之與“心靈之眼”（Eye of Mind）相關聯。

在古希臘哲學體系中，柏拉圖和亞里士多德都將視覺作為人的感官系統中尤為重要的部分。在《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）中，柏拉圖藉蒂邁歐之口介紹了視覺、味覺和聽覺，並指出眼睛是“給我們帶來最大福氣的通道”。⁷ 亞里士多德則將五感等級依次排列為：視、聽、嗅、味、觸，其順序亦與五種感覺器官在人身



圖 2. 《聽覺、味覺和觸覺》，1620 年，布面油畫，176×264 厘米，馬德里普拉多博物館藏。（圖片來源：https://commons.wikimedia.org/wiki/File:File-Bruegel_d_%C3%84.,_Jan_-The_Senses_of_Hearing,_Touch_and_Taste_-_1618.jpg）



圖 3. 《視覺》，1620 年，布面油畫，64×109 厘米，馬德里普拉多博物館藏。（圖片來源：https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d9/Jan_Brueghel_I_%26_Peter_Paul_Rubens_-_Sight_%28Museo_del_Prado%29.jpg）

體上的位置相對應，並與其感知事物的方式有關，⁸這種理念一直延續到了中世紀。十二世紀詩人伯納德·希爾維斯特里斯（Bernardi Silvestris）的長篇寓言詩《宇宙志》（*De Mundi Universitate*）中，依然將視覺作為最為尊貴的感官，將太陽比作眼睛：“遠勝凡星，坐擁蒼穹。”⁹而在天主教傳統之中，對於五感的態度卻並非一致而正面的：在“七宗罪”訓誡中，對感官享受的追求被認為是有罪的，味覺（暴食）首當其衝；在“摩西十誡”中，“不可拜偶像”的戒律亦是在拒絕神的視覺形象。另一方面，托馬斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）曾提出：“我們所有的知識都源於感官。而且，因為要對我們最初的原罪進行補救，那麼，物種感官之處就都應是受膏的。”¹⁰他還將聽覺提升為人與上帝溝通的唯一途徑，在其詩歌《我今虔誠朝拜》（*Adoro te devote*）中如此描述：“眼見、手摸、口嘗，難以將你認識，唯獨誠實的耳朵，值得我們依靠。”¹¹故而，在基督教的文本中，感官是悖論式的存在：“一方面，出於求知的目的，對感官的追求被視為合理的；另一方面，過度沉迷於感官追求所導致的腐朽與墮落則為道德所譴責。”¹²

現藏於法國國立中世紀博物館的一套被命名為《淑女與獨角獸》（*The Lady and the Unicorn*）的掛毯中，就表現了寓意更加複雜的五感圖像。根據掛毯上的服飾判斷，這套六件作的掛毯大約製成於1485年至1500年間——這個時期正是“千朵繁花”式樣的鼎盛期。六幅掛毯的內容分別是五感主題和“致我唯一之所欲”（*À mon seul désir*），在多次的展覽中，五感的排列順序均為：觸、味、嗅、聽、視，與亞里士多德在《論靈魂》中對五感的排序相一致。但顯然，這件作品中的五感已不僅僅是表現人的感知能力和方式，它引入了眾多具有象徵意義的圖像符號，如鸚鵡、猴子、獅子、獨角獸等，這些形象都已形成一定的宗教隱喻含義，如猴子與味覺相關，在與夏娃形象並置時意味着放縱和墮落；獨角獸意味着野蠻，只有保有童貞的女性才能將其制服。因而，

與最後一張有題詞的掛毯相搭配，整套掛毯的圖像系統藉由對五感的描述，暗含道德訓誡的意味，最後“唯一之所欲”，便是超越五感、獲得自由。

1494年，在丟勒（Albrecht Dürer）為塞巴斯蒂安·布朗（Sebastian Brant）出版的《愚人船》（*La Nef des Fous*）所作的木板插圖中，也出現過與五感相關的畫面——“視覺”手拿鏡子凝視自己，“聽覺”則表現為彈琴歌唱。而在同一時期博斯（Hieronymus Bosch）所作的《愚人船》（*Das Narrenschiff*）中，對感官享樂的諷刺意味同樣明顯，畫家將人們因貪圖五感所帶來的愉悅而表現出的醜態盡顯於畫中。可以說，在老揚·勃魯蓋爾創作《五感》系列作品之前，五感寓意畫已經經歷過一段發展歷史，它從古希臘哲學中的認知理論出發，融入基督教對感官和享樂的肯定和批判，並形成了一系列相對穩定的指示符號，表明各種感官的性質和特點。至十七世紀初，老揚·勃魯蓋爾創作《五感》時，他既繼承了此前傳統中的一些圖式符號，又根據現實狀況對畫面內容重新進行了衍義。

二、安特衛普的獻禮

在十七世紀初的安特衛普，老揚·勃魯蓋爾與其合作夥伴在為大公爵夫婦創作《五感》時並未表現出強烈的諷刺之意，更多的是藉由這一主題，將自十六世紀以來便已躋身彼時最繁華的國際性大都市之一的安特衛普的豐富物產與大公爵夫婦的高貴、富有都展現出來。因而，這一系列五感作品也被認為是十七世紀的珍寶畫——在一件作品中並置和呈現繪畫、古物、雕塑、樂器乃至兵器等多種器物，其中既有真實存在的形象，亦有杜撰所成。

雖然關於兩套《五感》作品的記載都表明它們是在1617至1618年間完成的，但它們作為安特衛普向阿爾伯特公爵夫婦獻禮的文化項目，應該是在1615年就開始進入了籌備期，老揚·勃魯蓋爾花了兩年時間來構思其複雜的



圖 4. 《聽覺》，1620 年，布面油畫，64×109 厘米，馬德里普拉多博物館藏。（圖片來源：https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f0/Jan_Brueghel_I_%26_Peter_Paul_Rubens_-_Hearing_%28Museo_del_Prado%29.jpg）

構圖和繁雜的合作細節。1615 年 1 月，紐堡的伯爵沃爾夫岡·威廉——也就是五件作《五感》的收藏者，從布魯塞爾到安特衛普進行了為期三天的訪問參觀；同年 8 月，阿爾伯特公爵也進行了他們自 1599 年上任以來對安特衛普的第一次正式訪問，其間還參加了一年一度紀念聖母升天節的歐梅崗巡遊 (Ommegang)。¹³ 正是他們在 8 月 13 日到 27 日的參訪，讓官員們和貴族畫家們開始籌備華麗且有象徵意義的獻禮。此次行程，一方面受到了市民們的熱烈歡迎，此前經歷了長期戰亂痛苦的市民向公爵夫婦治下的和平表現出了前所未有的熱情和尊敬；另一方面，安特衛普市政廳也被布魯塞爾激起了強烈的競爭願望。1615 年的 5、6 月間，阿爾伯特公爵夫婦曾到布魯塞爾參加了薩布隆聖母教堂精心籌備的慶典活動。在這次慶典活動中，伊莎貝拉化身為布魯塞爾弓箭手協會的“王后” (Queen of Old Crossbowmen's Guild)，¹⁴ 備受尊敬與崇拜。根據這次慶典活動，布魯塞爾的畫家埃爾斯魯特 (Denijs van Alsloot) 創作了一系列關於弓箭手協會慶典的

繪畫，畫面極為華麗。¹⁵ 他的兩件繪畫中，一件像《五感》一樣被掛在比利時的王宮中，另一件則被送往西班牙成為皇家收藏。¹⁶

在維納爾·托馬斯 (Werner Thomas) 看來，阿爾伯特公爵夫婦的巡遊以及參加布魯塞爾和安特衛普的慶典活動，都是向世人展示他們和平攝政願望的策略。¹⁷ 因為夫婦二人始終沒有子嗣，至 1615 年，西班牙各個省份都已奉腓力三世 (King Philip III) 為未來的君主，而尼德蘭的統治權也將被收歸西班牙。因而，作為攝政統治者的阿爾伯特夫婦，其維持和平的意願是非常重要的，也是需要被宣傳的。在布魯塞爾的遊行活動中，人們堅持讓伊莎貝拉作為王后的化身，將之與聖母瑪利亞聯繫起來，便是藉此隱喻她對這座城市的攝政權力。同時，如此盛大的場面也減弱了公爵夫婦喪失西班牙統治權的失落之感。

安特衛普市政廳的官員們和貴族畫家們對布魯塞爾的盛況必然是知曉的，同時他們也知



圖 5. 《嗅覺》，1620 年，布面油畫，64×109 厘米，馬德里普拉多博物館藏。（圖片來源：https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/26/Jan_Brueghel_I_%26_Peter_Paul_Rubens_-_Smell_%28Museo_del_Prado%29.jpg）

道哈布斯堡家族對布魯塞爾的至尊盛典回贈以巨大的贊助。¹⁸於是，他們也積極表現出對公爵夫婦的熱情，除了遊行中華貴的花車佈置之外，《五感》中幾乎溢出畫框的奢侈物品也算是一種表現。在《視覺和嗅覺》一作的左上角掛着的畫作表現的便是抹大拉在西蒙家裡為耶穌洗腳的場景，暗喻安特衛普的臣服之心。其後面的藝術品長廊中，還有不少表現戰爭痛苦記憶的作品：《聖塞巴斯蒂安的殉道》《拉奧孔》《維納斯祈求戰神不要參戰》等，均是對此前尼德蘭獨立戰爭之痛苦記憶的暗喻，從而顯示對和平的嚮往。¹⁹

然而，在安特衛普與布魯塞爾的競爭之中，公爵夫婦似乎更偏向於布魯塞爾。他們參加弓箭手協會的慶典本就讓安特衛普城的市民略顯尷尬，畢竟這一慶典所圍繞的神蹟對象——一尊聖母像，便是從安特衛普盜來的。而在安特衛普的遊行結束之時，市民代表還曾向公爵夫婦提出請求，要求重新開放斯凱爾特河，解決包括通行證的辦理、高昂的通行費和外國商人（尤

其是英國人）的住宿問題等。²⁰這些問題都是彼時作為貿易城市的安特衛普在公爵夫婦和哈布斯堡王朝的治下日漸衰落的表現，其貿易因此受到了不小的影響。關於兩座同為有聖母信仰的城市間的競爭及結果，本文不作贅述。這些隔閡並沒有影響安特衛普市政廳和老揚·勃魯蓋爾及其同伴們表達對大公爵夫婦的尊敬，他們所構思和呈現的《五感》，畫面之華麗、內容之豐富，最終得到了“至尊的”公爵夫婦的認可。

在畫面中呈現的諸多物品，如在《聽覺》（圖 4）中出現的大量精緻的樂器便是彼時安特衛普盛產且盛名的，《視覺》（圖 3）中放着夫婦肖像的博物櫃，亦是安特衛普的奢華特產。藝術家們着力描繪了大量精緻而豐富的物品，呈現了一個由極度的感官愉悅所組成的充滿物欲的空間：金銀、玻璃器皿、櫥櫃、鏡子、珠寶、樂器、掛毯、版畫、書籍，這些都是這個城市製造業和國際化貿易的產物；此外，還有錢幣、金屬、古代雕塑、外國貝殼以及大量



圖 6. 《味覺》，1620 年，布面油畫，64×109 厘米，馬德里普拉多博物館藏。（圖片來源：https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/95/Jan_Brueghel_I_%26_Peter_Paul_Rubens_-_Taste_%28Museo_del_Prado%29.jpg）

的繪畫。這個愉悅的空間，既是安特衛普城的敬獻之禮，也是阿爾伯特公爵夫婦之財產。

在背景中，大公爵夫婦的身份暗藏其中：除了《視覺和嗅覺》一作，其餘作品的背景都是遼闊的自然風景，且風景中的建築均可辨認。在《聽覺、味覺和觸覺》（圖 2）一作中，由三連拱望出去看到的便是諛諾的馬里蒙特王宮，同時它也出現在五件作的《五感》中的《聽覺》（圖 4）中；在《視覺》（圖 3）一作的背景中出現的建築，則是布魯塞爾的柯登堡王宮；《味覺》（圖 6）的背景中出現的是比利時的狩獵行宮，也就是公爵夫婦曾經懸掛兩件作《五感》原作的地方。馬里蒙特和比利時的王宮與公爵夫婦的哈布斯堡攝政王身份有着密切的關聯，因而也曾出現在他們各自的肖像畫中。值得一提的是，他們的肖像畫，亦出自老揚·勃魯蓋爾之手。此外，在《味覺》以及《聽覺、味覺和觸覺》中出現了大量的野味，如孔雀、野兔等，它們與《觸覺》（圖 7）中的弓箭等武器以及窗外的自然環境形成呼應，暗指了伊莎貝拉對狩獵的興趣。

總之，兩套《五感》寓意畫，以明示暗藏的方式，將豐厚的物質財產、自然風景和人物活動與安特衛普城和它的統治者聯繫起來，以期獲得公爵夫婦對這座城市的關注和贊助。這些畫面並非真實的客觀再現，亦非諷刺寓意，而是帶有一定政治目的創作，因而，較之於北部尼德蘭同時期的五感寓意畫，它們的語意更加複雜和隱晦。

三、哈布斯堡家族及其信仰

1609 年 4 月 9 日，在安特衛普簽訂的“十二年休戰協定”使得尼德蘭地區終於能從戰爭的痛苦之中解脫片刻，同時也基本解決了北部荷蘭聯省共和國與南部哈布斯堡王朝統治下的尼德蘭地區的宗教分歧，後者終於重新歸天主教的統治之下，而大部分新教教徒則離開了南部地區。在阿爾伯特公爵夫婦攝政期間，重振天主教也是其重要的文化項目之一，他們任命了一批有能力且信仰堅定的主教，並開始重修教堂，尼德蘭南部的第一批卡密勒派修道院的建立就是源於大公爵夫婦的贊助，伊



圖 7. 《觸覺》，1620 年，布面油畫，64×109 厘米，馬德里普拉多博物館藏。（圖片來源：https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jan_Brueghel_Touch_Prado.jpg）

莎貝拉本人更是延續了其姑母匈牙利王后瑪麗（Mary of Hungary）在天主教改革中形成的對聖母瑪利亞的信仰。在建造比利時斯赫爾彭赫爾爾聖母教堂（Basilica of Our Lady of Scherpenheuvel）時，阿爾伯特公爵夫婦就希望建築樣式既能表現神權，又能體現他們的人性，最終決定修建聖母教堂。²¹而在此後的藝術作品中，伊莎貝拉也常被塑造成與聖母有關聯的形象，以象徵她對她的子民們有如聖母般的關懷，²²而安特衛普亦是一個極為推崇聖母崇拜的城市。

已經在安特衛普定居的老揚·勃魯蓋爾和魯本斯都是虔誠的天主教徒，且都與意大利的主教、教堂有過緊密的聯繫和接觸：老揚·勃魯蓋爾曾於 1595 年造訪米蘭，紅衣主教阿斯卡尼奧（Cardinal Ascanio Colonna）成為其重要的贊助人；魯本斯也曾為羅馬的耶路撒冷聖十字聖殿（Basilica Sanctae Crucis in Hierusalem）、小谷聖母教堂（Santa Maria in Vallicella）作祭壇畫，他們對宗教主題毫不陌生。作為向信仰天主教的哈布斯堡

家族及其盟友的獻禮，兩套《五感》繪畫之中自然也暗含了天主教信仰的圖式符號。

《五感》背景中的建築物，其作用不僅提示公爵夫婦身份，還在構圖上起到了將主題從感官世界提升至神聖世界的作用。在老揚·勃魯蓋爾之前的安特衛普的畫家中，彼得·阿爾特森（Pieter Aertsen）和約阿希姆·比克萊爾（Joachim Beuckelaer）就精於以前後分離的構圖方式，在靜物畫中表現宗教精神。阿爾特森 1553 年所作的《馬大和瑪利亞房間中的基督》（*Christ in the House of Martha and Mary*，圖 9）中，前景是豐盛的佳餚與世俗生活的享樂，透過門柱，便是背景中基督救贖瑪利亞的場景，表現《馬太福音》中馬大與瑪利亞的故事——瑪利亞選擇追隨救世主而沒有像馬大那樣沉迷物質世界。這種前後分離的構圖並非是在前景和後景中表現兩個完全不相關的主題，而是通過這種關係，在自然世界與神的世界中建立聯繫，而這種聯繫便是斯多葛學派曾經論述過的聖餐變體論，²³表明由低級生活（食物、享樂）向高級世界（基督、救贖）

文學藝術



圖 8. 富勒胸針，西元九世紀，銀及黑金鑲嵌物，直徑 11.4 厘米，大英博物館藏。（圖片來源：https://en.wikipedia.org/wiki/Fuller_Brooch#/media/File:Fuller_brooch_Brit_Museum.jpg. CC BY-SA 4.0/ Trustees of the British Museum）

轉變的神蹟發生的可能性——哈布斯堡家族所信奉的天主教中就有聖餐變體的相關禮儀。²⁴ 如此，以分離式構圖的聖餐變體論寓意來考察《五感》系列作品，便能從飽滿的物質空間空隙中看到神聖的精神世界，也就解釋了前景中豐滿的物質欲望與遠景中遼闊的自然景象之間的對比和統一。在《聽覺》以及《聽覺、味覺和觸覺》兩件作品中，遠景中的馬里蒙特王宮都是在三連拱的視角中出現的，這種視角亦有所指：珍·特里爾（Jean Terrier）在 1635 年出版的介紹聖母美德的天主教徽志的書中指出，聖母的“智慧之所”（Maison de Sapience）

便是大理石三連拱建築形制的來源。²⁵ 就馬里蒙特王宮本身的建造歷史來看，其中也有不少聖母崇拜的淵源：它的前身是班什別墅，由信仰聖母的匈牙利瑪麗王后於 1545 年在馬里蒙特附近修建，用以聚會、狩獵和舉辦藝術展；1554 年，這座別墅毀於法國軍隊之手。後來，阿爾伯特和伊莎貝拉以紀念聖母瑪利亞之名，重新修建了馬里蒙特王宮，其紀念意義和重要性可見一斑。這座王宮在眾多繪畫中的頻頻出現，也說明了這一點。因而，遠景中的景色和建築絕非簡單的形像描繪，而是高於感官的精神世界之所在，對於公爵夫婦來說，就是對聖

母瑪利亞的虔誠信仰。

如果說，背景中關於聖母崇拜的暗喻是隱晦的，那麼前景中的細節則非常直白地顯示了哈布斯堡家族的天主教信仰。根據考證，在《聽覺、味覺和觸覺》一作中展開的曲譜的內容是《舊約·聖詠集》中第51篇的片段：“求你賜我聽見快慰和喜樂，使你粉碎的骨骸重新歡躍。”另一本合奏樂譜中展現了複調音樂卡農的章節，其中的拉丁語意為：“你賜我聽見快慰和喜樂。”²⁶在五件作的《五感》中，《聽覺》一作的前景中的曲譜亦是卡農，其冊頁上的拉丁文則為“聽神之道而遵守的人是有福的”，出自《路加福音》11章第28節；而在一本打開的樂譜上，還寫着給公爵夫婦的贈語：“牧歌……新作。”²⁷在關乎聽覺的兩件作品中，藝術家都通過音樂轉述了天主教的教義。在關乎視覺的作品中，藝術家則選擇以聖母題材的繪畫進行信仰的轉達：《視覺和嗅覺》一作中，居於畫面中心位置的便是一幅《東方三博士朝聖》，《視覺》一作中尺幅最大的則是一張《花園聖母》，兩件在觀看視野中佔重要地位的“畫中畫”在“五感”主題之中，對天主教信仰進行了描繪：這些細節一方面展現了天主教在以公爵夫婦為主角的貴族生活中的滲透與影響；另一面也表明了安特衛普的市民們對哈布斯堡王朝的追隨和對天主教信仰的虔誠。

四、人文主義與科學精神

雖然阿爾伯特公爵夫婦是虔誠的天主教徒，但他們並不排斥人文主義思想，這也是文藝復興以來形成的人文主義傳統：教皇、主教和貴族們都曾對人文主義和科學精神的發展起到過贊助、推動作用。安特衛普的人文主義發展有其獨特之處：在1558年以前，安特衛普的人文主義思想的發展主要來自布魯塞爾的影響，雖有發展，但並非重地。在十六世紀三十年代，尼德蘭地區文藝復興的中心梅赫倫產生了一大批文學作品，這些作品流傳到安特衛普的印刷商手中，由此帶來了人文主義思想的傳播。一般來說，教廷在文學的傳播中起重要作

用，但在安特衛普，人文主義者是在城市的行政管理圈內出現的：上層的城市管理者通常都受過良好的教育，曾到奧爾良接受法學培訓，他們也將新的觀點和方法引入其管理事務之中。安特衛普著名的人文主義者彼得·吉利斯（Pieter Gillis）便是司法官員，他以拉丁語統一了本地及外國的世俗與神權之爭，接待了外交官托馬斯·莫爾（Thomas More），²⁸也曾在當地為查理五世（Charles V）舉行過勝利大遊行。這些管理者們還有着強大的經濟支撐，如銀行家伊拉斯謨·斯科特斯（Erasmus Schets）及其家族，就為人文主義思想的傳播提供了不少資助。因而，在1555年到1585年間，人文主義在安特衛普有了極大的發展。1585年以後，加爾文教徒們北遷，安特衛普重歸羅馬天主教統治，歌頌維納斯的詩歌變成了聖母頌，但這並未讓安特衛普的人文主義銷聲匿跡。不少城市管理者依然保持了人文主義的哲學傳統，如揚·布蘭特（Jan Brant）、卡斯帕·吉瓦爾特（Caspar Gevaerts）等。²⁹此前在各行各業中出現的人文主義者，如牧師、醫生、版畫家、印刷商等，使得其人文主義的傳統在1685年以後依然得以持續，而老揚·勃魯蓋爾本人也是安特衛普人文主義圈子中的一員。

在《五感》中，老揚·勃魯蓋爾正是通過古希臘的哲學思想，實現對感官、思想和神性的調諧的。在《視覺與嗅覺》一作中，右側桌子上擺放了一張繪有幾何圖形的稿紙，從內容上來看，這是歐幾里得的《幾何原本》書中的圖解，稿紙上還用拉丁語寫了：“Utram maius aut minus”³⁰（Greater or Lesser，大或小）。按照前文亞里士多德對五感的排序來看，兩件作的《五感》作品的懸掛方式應該是組合懸掛，《視覺和嗅覺》放於左邊，這張稿紙和拉丁短語便會進入觀看的中心區域，而非邊角上不起眼的細節。這頁稿紙中所繪的圖解即歐幾里得對畢達哥拉斯定理（即畢氏定理）的證明，這一定理在當時包括老揚·勃魯蓋爾在內的人文主義圈內備受重視。在中世紀的四門學科（算數、幾何、天文、音



圖 9. 《馬大和瑪利亞房間中的基督》，1553 年，布面油畫，126×200 厘米，鹿特丹波伊曼·凡·布寧根博物館藏。（圖片來源：鹿特丹波伊曼·凡·布寧根博物館授權，筆者複製提供。）



文學藝術

樂)中，畢達哥拉斯一直有着非常重要的影響力，如數值比例決定了音樂的和諧度，天籟之音來自於天體幾何模型中的七大天球等理論，與藝術、音樂都有着緊密關聯。至於拉丁語“大或小”的概念，則來自柏拉圖。在柏拉圖的《巴門尼德篇》中就推演論證過“一”與大、小兩個範疇的問題，³¹在這個論證中，“大與小”並不是比較關係，而是關於實體“一”“雙數”(即“大與小”)等對象的一種理念學說，可以由此來解釋世界萬物。

如果僅將畢達哥拉斯定理和柏拉圖“大與小”概念的出現看作是人文主義思想出現的簡單象徵，那麼這種無足輕重的設定與接近畫面中心的構圖位置便有些矛盾了。在天主教神權、人文主義思想與科學精神互相交重的時代，老揚·勃魯蓋爾需要像此前的人文主義者一樣，在三者之間進行調諧與平衡，才能使其畫面變得和諧且被接受。因而，拉丁語的“大或小”以及畢達哥拉斯理論實際上在作品中是有統領畫面的作用的。當然，這種統領不是形式上的，而是語意上的統領。

畢達哥拉斯定理的內容是“直角三角形的兩條直角邊的平方和等於斜邊的平方”，訴諸圖形，即底邊的平方與其上方的兩條直角的平方和相等。這種相等的關係，雖與柏拉圖所論述的“大或小”範疇並不同，但柏拉圖也在其推論中對“大或小”兩個範疇之間的同一性進行過證明。而這種相等或同一性的關係，可以延伸至《五感》中所構建的幾對二元對立的範疇之中：感官與心靈；物質與精神；人性與神性等等。在《聽覺》及《聽覺、味覺和觸覺》中，前後分離的構圖表明了前景中的物質世界向背景中的精神世界轉變的可能性——通過聖餐變體論。那麼通過柏拉圖和畢達哥拉斯等人的理論暗示，則得以實現這些二元概念之間更廣泛的和諧與共融。魯本斯在談及畢達哥拉斯的理論時曾寫道：“萬物始於一，它是所有數的開始……這也就是為甚麼亞里士多德稱它為‘心靈’(Mind)甚至與神相似……這是第一個奇數(Masculine)，有了一，也就有了第

一個一的平方。”³²可見，對於老揚·勃魯蓋爾和魯本斯來說，畢達哥拉斯理論絕非簡單的圖解與公式，它們與神學理念相結合，共同解釋了這個世界的組成，並將看似分離的人性的世界與神性的世界聯繫了起來。如此，在畫面中同時出現的人類的享樂、基督救贖、聖母形象等都不會顯得有悖教理或互相衝突了。

作為最早興起資本主義且國際貿易發達的城市，安特衛普城的哲學、神學思想都未曾與其經濟發展和社會生活完全隔離。《五感》雖是向信仰天主教的統治者的獻禮，但並未囿於宗教主題，其畫面中也表現了當地的生產、貿易場景，並在一定程度上肯定了人的主體性與科學精神。除了樂器、博物櫃等精美特產之外，在《觸覺》的背景出現了金屬冶煉與鍛造的場面，這也是十六、十七世紀安特衛普的重要產業之一；在《嗅覺》一作中，前景中的人物被自然植物的香氣圍繞，背景中的兩名女人則在進行香水的提煉；《味覺》以及《味覺、聽覺和觸覺》中都出現了備餐場景，它們正好提示了我們：只有藉助先進的大型廚具，才能製作孔雀派這樣極為複雜的菜品；《視覺和嗅覺》之中，則出現了望遠鏡、地球儀等科學研究工具。同樣，這些場景的出現不僅將器物製作場景與享樂場景並置，還展現了自然之物與人造之物之間的關係，即人對自然之物(如打獵獲得的野味、自然中的植物和金屬)有認識和征服的能力，這也就進入了現代科學精神的領域，也就是前笛卡爾主義的範疇。當然，這種主體性依然是在前文所述的聖餐變體論以及畢達哥拉斯的數理哲學的統籌之下，從而能夠得到恰當而不失禮的顯現。

結語

老揚·勃魯蓋爾及其合作者們所創作的兩套《五感》寓意畫是安特衛普市政廳與市民們向阿爾伯特公爵夫婦的獻禮，以期獲得統治者對這座城市的更多關注與厚待。安特衛普的畫家們構建了一個關乎哈布斯堡家族的豐富物質世界和精神世界，在感官物質世界中，哈布斯

堡擁有對自然、王宮和各種物品的所屬權，享有和展現了貴族在現實生活中的優越和特權；而在感官愉悅的同時，它們還展現了天堂聖音與詠讚的環繞以及基督的救贖，通過前後分離的構圖方式以及畢達哥拉斯數理哲學的暗示，低級的物質、社會、政治場景最終與神性的精神世界達成和諧。

事實上，《五感》在風俗畫中將不同精神整合起來的做法與阿爾伯特公爵夫婦統治時期的宗教改革有着極大的關係，他們對傳統進行了一定的挑戰，但也使得已經式微的天主教信仰得以重建。而另一方面，《五感》也顯現出了安特衛普這座彼時正在衰落的國際貿易都市的獨有氣質：“安特衛普的貿易、市集、旅館、研究和工作室等，它們構成了一個豐富的商品世界，其中有誇張的喜劇服飾和獲得知識的各類儀器，農貿市場中可以看到大量的野味和農產品。”³³ 安特衛普的畫家們，不僅表現了安特衛普的物質特產，也暗自表現了由資本主義社會發展而來的人類主體精神和科學精神。因而，當人們在比利時王宮中看到《五感》作品時，不僅將之視為是哈布斯堡統治者的財富象徵，也看作安特衛普城的產物。

註釋：

- Margit Thøfner, *A Common Art: Urban Ceremonials in Antwerp and Brussels During and After the Dutch Revolt*, Zwolle: Waanders publishers, 2007, pp. 37–40.
- Frans Jozef Peter van den Branden, *Geschiedenis der Antwerpsche Schilderschool*, Antwerp: Buschmann, 1883, p.652, n.1.
- 阿爾伯特公爵夫婦 (Archduke Albert and Archduchess Isabella) 於 1598 至 1621 年間為西屬尼德蘭的攝政統治者。1598 年 5 月 6 日，西班牙國王腓力二世宣佈將其長女伊莎貝拉公主嫁給阿爾伯特，並割讓西屬尼德蘭的統治權，但規定如果夫婦二人無子嗣，最終將收回其統治權。
- 根據對作品進行的 X 光掃描分析，勃魯蓋爾先進行構圖，再將寓言形象和薩提爾的位置空出來，然後畫完他負責的部分，再由魯本斯補充。最後，勃魯蓋爾再對畫面進行整體的調整。參見：Elisabeth Alice Honig, *Painting and the Market in Early Modern Antwerp*, New Haven: Yale University Press, 1998, pp. 177, 186.
- El Inventario del Alcázar de Madrid de 1636; Matías Díaz Padrón, *El Siglo de Rubens en el Museo del Prado*, vol. 1, Barcelona: Editorial Prensa Ibérica, 1995, p. 266.
- Barbara Welzel, "Armoury and Archducal Image: The Sense of Touch from the Five Senses of Jan Brueghel and Peter Paul Rubens", in Werner Thomas and Luc Duerloo, eds., *Albert and Isabella, 1598–1621: Essays*, Turnhout: Brepols, 1998, pp. 99–106.
- [古希臘] 柏拉圖著，謝文鬱譯：《蒂邁歐篇》，上海：上海人民出版社，2005 年，第 32 頁。
- [古希臘] 亞里士多德著，秦典華譯：《亞里士多德全集》第三卷，北京：中國人民大學出版社，1999 年，第 33 頁。
- Bernardi Silvestris, "De Mundi Universitate", in Carl Barach and Johann Wrobel, eds., *Bibliotheca Philosophorum Mediae Aetatis*, Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1876, p. 37.
- St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. by Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Brothers, 1947, p. 6024.
- Paul Murray, *Aquinas at Prayer: The Bible, Mysticism and Poetry*, London: Bloomsbury Publishing, 2013, p. 238.
- 李冰清：《五感寓意畫：以歐洲中世紀藝術為例》，《藝術學研究》2019 年第 3 期，第 90–103 頁。
- Pieter Génard, "Redevoeringen en Verwelkomingen der Stadspensionarissen van Antwerpen aan de Hertogen, Graven, Landvoogden, Bisschoppen en Anderen enz. enz., Van het Jaar 1562 tot het Jaar 1618", in *Antwerpsch Archievenblad*, vol. 6, Antwerpen: Guil, 1873, pp. 260–399.
- 布魯塞爾弓箭手協會於 1304 年在薩布隆建立了一座供奉聖母的小教堂，1348 年因一座從安特衛普帶來的聖母像顯現神蹟，於是吸引了無數朝聖者。
- Pieter Génard, "Redevoeringen en Verwelkomingen der Stadspensionarissen van Antwerpen aan de Hertogen, Graven, Landvoogden, Bisschoppen en Anderen enz. enz., Van het Jaar 1562 tot het Jaar 1618", in *Antwerpsch Archievenblad*, vol. 6, Antwerpen: Guil, 1873, p. 75.
- Margit Thøfner, "The Court in the City, the City in the Court: Denis Van Alsloot's Depictions of the 1615 'Ommegang'", in *Netherlands Yearbook for the History of Art*, no. 40 (1999),

文學藝術

- pp. 185–201.
17. Werner Thomas and Luc Duerloo, eds., *Albert and Isabella, 1598–1621: Essays*, Turnhout: Brepols, 1998.
 18. Luc Duerloo, *Dynasty and Piety: Archduke Albert (1598–1621) and Habsburg Political Culture in an Age of Religious Wars*, Farnham: Ashgate, 2012, pp. 405–410.
 19. Matías Díaz Padrón, *David Teniers, Jan Brueghel y Los Gabinetes de Pinturas*, Madrid: Museo del Prado, 1992, p. 167.
 20. Pieter Génard, "Redevoeringen en Verwelcomingsen der Stadspensionarissen van Antwerpen aan de Hertogen, Graven, Landvoogden, Bisschoppen en Anderen enz. enz., Van het Jaar 1562 tot het Jaar 1618", in *Antwerpsch Archievenblad*, vol. 6, Antwerpen: Guil, 1873, pp. 371–372.
 21. Luc Duerloo and Marc Wingens, *Scherpenheuvel: Het Jeruzalem Van de Lage Landen*, Louvain: Davidsfonds, 2002; Cordula van Whye, "Death and Immortality in Rubens Ildefonso Altarpiece", *Daphnis: Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*, no. 38 (2009), pp. 216–275.
 22. Margit Thøfner, "The Bearing of Images: Religion, Femininity and Sovereignty in the Spanish Netherlands 1599–1635", PhD diss., University of Sussex, 1996, pp. 96–104.
 23. Victor Stoichita, *The Self-aware Image: An Insight into Early Modern Meta-painting*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 3–10.
 24. Marie Tanner, *The Last Descendant of Aeneas: The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*, New Haven: Yale University Press, 1992, pp. 207–222.
 25. Jean Terrier and Cordula Van Wyhe, *Portraits des S S vertus de la Vierge Contemplées par feue S.A.S.M. Isabelle Clere Eugenie infante d'Espagne*, Glasgow: Dept. of French, University of Glasgow, 2002, pp. 5–40, esp. 12.
 26. Paul Taylor, "Composition in Seventeenth-century Dutch Art Theory", in Paul Taylor and Francois Quiviger, ed., *Pictorial Composition from Medieval to Modern Art*, London: Warburg Institute, 2000, pp. 146–171, esp. 153–154.
 27. Marcel de Maeyer, *Albrecht en Isabella en de Schilderkunst: Bijdrage tot de Geschiedenis van de 17e-eeuwse Schilderkunst in de Zuidelijke Nederlanden*, Brussels: Paleis der Academiën, 1955, p. 46.
 28. 托馬斯·莫爾 (1478–1535)，人文主義者，歐洲早期空想社會主義學說的創始人，著有《烏托邦》。
 29. Marcus de Schepper, "Humanism and Humanists", in Jan van der Stock, ed., *Antwerp, Story of a Metropolis: 16th–17th Century*, Gent: Snoeck-Ducaju, 1993.
 30. Joanna Woodall, "'Greater or Lesser?' Tuning into the Pendants of the Five Senses by Jan Brueghel the Elder and His Companions", in Meredith McNeill Hale, ed., *Cambridge and the Study of Netherlandish Art*, Turnhout: Brepols, 2016, p. 71.
 31. [古希臘] 柏拉圖著，王曉朝譯：《柏拉圖全集》第二卷，北京：人民出版社，2003年，第795頁。
 32. Tine Meganck, "Rubens on the Human Figure: Theory, Practice and Metaphysics", in Joost Vander Auwera and Sabine Van Sprang, eds., *Rubens, a Genius at Work: The Works of Peter Paul Rubens in the Royal Museums of Fine Arts of Belgium Reconsidered*, Brussels: Royal Museums of Fine Arts of Belgium, 2007, p. 55.
 33. Joanna Woodall, "'Greater or Lesser?' Tuning into the Pendants of the Five Senses by Jan Brueghel the Elder and His Companion", in Meredith McNeill Hale, ed., *Cambridge and the Study of Netherlandish Art*, Turnhout: Brepols, 2016, p. 86.



近代嶺南名人藏書印粹賞鑑

莫俊*

摘要 海內外存世古籍蘊藏了大量近代嶺南人物的藏書印記，其見證了嶺南人在中華典籍傳承歷史中的作為及貢獻，也是追溯嶺南文獻流傳聚散的線索和憑據，具有較高的文獻價值和藝術價值。另一方面，這些藏書印記也是嶺南篆刻史料的重要組成和補充，是研究近代篆刻的寶貴材料。

關鍵詞 近代；嶺南；名人；藏書印；篆刻

近代是中國政治、經濟、文化變幻激蕩的特殊歷史時期。在西方堅船利炮的衝擊以及科技文化的浸染下，中國開始了從傳統向多元文化的艱難突破。嶺南因其瀕海的地理位置和交通條件，自古就是中外貿易的樞紐以及中西文化碰撞交流的前沿。近代以廣州為中心的嶺南地區商品經濟不斷發展，文教事業得以進步，對外交流日益頻繁，西學東漸愈發深入，進一步推動了圖書出版及藏書事業的繁榮。這一時期嶺南藏書人物層出不窮，超軼前時。有堅守儒學的大家名宿，有引領新學的思想先鋒，有重文尚教的達官要員，有貿易發家的商賈大亨，以及在他們影響下投身書海的大批知識分子。眾多嶺南人物，或扎根嶺南，或遊歷嶺外，或跨越重洋，無論中西古今書籍，皆用心搜求、積蓄不倦，不斷推動嶺南地區藏書規模的擴大、結構的優化及藏書理念的開放，造就了近代嶺南藏書的新氣象。

斯人已遠，其書仍存，海內外存世古籍中蘊藏大量近代嶺南人物的藏書印記，其見證了嶺南人在悠遠浩瀚的中華典籍傳承歷史中的貢獻，也是追溯嶺南文獻流傳聚散的線索及憑據。藏書印具有獨特的文獻價值和藝術價值：其文所記或字號籍里，或生年行第，或門閥官爵，或遊歷心迹，都是考察嶺南人物生平事迹直接可靠的資料；其印又多為當時嶺南印人操刀，

自是嶺南篆刻史料的重要組成和補充，並可與傳世印譜相互補證，是研究近代篆刻的重要材料。通過整理古籍中的嶺南人物印記並以印繫書，則可纂輯歷代嶺南人物的遺存書目，可作為嶺南文獻研究的新門徑。筆者長期專注古籍鈐印的整理，對近代嶺南人物的藏書印記多有累積，其中大多為傳世印譜所失載，現擇其精粹者專文鑑賞。

一、康有為

康有為（1858—1927），原名祖詒，字廣廈，號長素，廣東南海（今屬佛山）人，思想家、教育家、藏書家。康有為早年於廣州開館授徒，其所建的萬木草堂為晚清嶺南四大藏書樓之一。他晚年又有上海延香堂、杭州天遊堂、青島天遊園等藏書處，編有《萬木草堂書目》等。

圖1印為萬木草堂藏印。該印文筆細刀精，狀如鐵線。字形取方，刀鋒尖利，線條尖起尖收，橫平豎直，齊中有變，穩中見動，字形多作簡化。其文字以橫線條為主，其中“木”“草”“氏”“所”四字間雜弧筆及斜線以作點綴，增加了印面線條的變化，尤其印面中心的“木”“草”二字的留白為印眼所在，紓緩了因印面線條密佈形成的緊湊感。此印為篆刻名家黃牧甫操刀，原印有邊款云：“萬木草堂主人囑，牧甫篆刻。”¹康為著名學者，黃為篆刻名家，二人交往罕見於文獻，由此可窺其交往之一斑。萬木草堂之名緣於梁鼎芬

* 莫俊，副研究館員，任職於暨南大學圖書館，主要研究方向為篆刻文獻學。



圖1. 南海康氏萬木草堂書藏所藏（圖片來源：筆者複製提供）



圖2. 康有為（圖片來源：筆者複製提供）



圖4. 陳澧之印（圖片來源：筆者複製提供）



圖5. 陳氏蘭浦（圖片來源：筆者複製提供）



圖3. 南海康有為更生珍藏（圖片來源：筆者複製提供）

“萬木森森一草堂”之贈詩，寓“培植萬木，為國棟樑”之意。²書藏為萬木草堂中藏書之總稱，主要由康氏自捐藏書以及學生捐獻、社會捐贈之書構成，凡入書藏皆鈐此印。圖2印為康氏名印，印風格樸實，

刀法工穩。印面採用陰陽合璧式，朱白相對以分姓名。“康”字朱文大篆，取法金文，稍作摹印，白底紅字，極為醒目。“有為”白文繆篆，筆法圓潤，字形方正，方圓並濟。兩半印色彩對比強烈，朱白得宜。此印多見諸康氏藏書題跋之後，凡題跋落款皆用此印。圖3印文字取法漢朱文印，文字隨形就勢，筆法端莊，刀法工穩，佈白均勻。因字數較多，輔之界格以作整飭。整個印面端莊典雅，勻停齊整。此印為變法失敗後康氏用印，“更生”為其逃亡海外後所取字號，寄寓“幸得逃亡而重生”之意。此印常見於康氏晚期藏書，所藏銅活字本《古今圖書集成》和《永樂大典》零卷皆有此印，常鈐於卷端首行下。

二、陳澧

陳澧（1810—1882），字蘭浦，號東塾，廣東番禺（今屬廣州）人，學者、藏書家，清道光十二年（1832年）舉人，後絕意仕途，專攻學術。陳澧曾主講學海堂、菊坡精舍，創東



圖6. 番禺陳氏東塾藏書印（圖片來源：筆者複製提供）

塾學派。其藏書處有傳鑑堂、東塾書樓，藏書頗富，書中多有批點，著有《東塾讀書記》等。

圖4印為名印。該印取朱白合璧式印面，右壁陰文筆劃繁複，字形方正，筆形

圓潤，留紅緊湊；左壁陽文筆劃簡潔，筆形瘦勁，留白疏朗。兩半印朱白相對，互補而相襯。圖5印為字號印。該印字體為圓朱篆，用筆溫和圓潤，行刀自然工穩。四字佈局均衡，大小相當，皆切邊連筆，印面顯得雍容飽滿。“氏”字中的留白較為醒目，疏解了其餘三字筆劃繁複而造成的逼迫感。此印為陳氏門生何昆玉所刻，何昆玉為篆刻名家，最擅元朱文，此印最見工穩清雅、圓潤細膩之精妙。圖6印為藏書用印。該印有浙派印風，字字塊壘，方正嚴實，雖每行三字，但各字長短有所參差。首行三字均大，行二上二字稍小，下“塾”字較大；三行首末字稍小，中間“書”字較大，形成高低錯落之勢，在方正嚴密中增添變數，避免呆滯悶塞。用刀以短切為主，穩步行進，線條橫平豎直，多斷筆虛空之處，筆斷而意連，收筆多以尖鋒，另又摻入幾處弧筆斜線，頓生情趣。整個印面穩重大方，疏密得當，朱白合諧。印文所記“東塾”為陳氏治學藏書之所，因少時讀於東廂書塾，故取號“東塾”，³人稱“東塾”先生，其所撰《東塾讀書記》亦冠此名。

文學藝術



圖 7. 丁日昌字靜持號禹筮 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 8. 八渡滄海兩登泰山 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 9. 巴陵方氏碧琳琅館珍藏書 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 10. 巴陵方氏珍藏 (圖片來源：筆者複製提供)

三、丁日昌

丁日昌 (1823—1882)，字靜持，號禹筮，廣東豐順人，軍事家、藏書家、洋務大臣，官至福建巡撫兼福州船政大臣。丁日昌早年在豐順故里建石魚齋藏書，任職江南期間更四處搜訪，大力購藏。其藏書處有“持靜齋”“百蘭山館”等，編有《持靜齋書目》。

圖 7 印記姓名字號，藏書中多見。該印印面尺寸稍大，一般鈐於卷端葉面天頭。此印陰文單邊，無界格。印文為繆篆，字字見方均大，排列齊整，朱白均衡。“丁”“号(號)”二字筆劃較少，筆形稍粗，“日”字中橫筆作多折屈曲，皆旨在增強佈白，與“号(號)”字末筆之曲折有所照應。“字”字“子”部中間長橫兩頭上挑，與“丁”字向下的兩豎筆形成對應。“字”的蓋頭兩端未向下延伸而是短頓輕挑，實為避免與“丁”字向下的兩豎筆相衝突。字外又輔之單邊框線，以增加印面的穩定性和緊湊感。行刀似多以短切，線條碎澀有味。圖 8 印為閒章，記其遊歷。此印為漢印式，字形以瘦長為主，豎筆首尾皆作尖鋒，刀法凌厲，鋒芒畢現。“八”“山”二字形簡劃少，故縮而收之，一前一尾，作起止呼應，使原八字巧妙容納於六字印面。尤其“山”字，取法金文，特意形成中空留紅。“渡”“滄”“海”三字之“水”部，形近而神異，字法精巧。印面各字排列均齊，朱白分配平衡。惜此印蛻鈐蓋未佳，有缺泥損角之弊，未得一覽全妙。丁氏曾創辦江南製造局，並主持建造中國第一艘明輪



圖 11. 十年作吏仍糊口，百金購書收散亡。老矣不能窮兩簡，一廬幽僻得深藏。(圖片來源：筆者複製提供)

蒸汽艦，⁴又出任福州船政大臣、南洋總督，多行船經歷，故有“八渡滄海”之說。

四、方功惠

方功惠 (1829—1897)，字慶齡，號柳橋，湖南巴陵 (今岳陽) 人，官員、藏書家、出版家。方功惠在粵四十餘年，官至潮州知府，家住廣州城北獅子橋聚龍里。其藏書處名碧琳琅館。所藏宋元珍秘版本極多，以明人詩文集為特色，時稱粵城之冠，編有《碧琳琅館珍藏書目》。

圖 9 印字形別具一格，以玉箸篆為基底而有變化。字形扁方，各字均寬而高低參差不齊。字字密排，逼近邊欄，上下文字多有交接，靠邊文字皆與四邊相接。字形為方塊，筆劃時而平穩堅峻，時而蜿蜒曲折，通過線條的曲折交錯 (如“巴”“方”“氏”) 及部件的縮放延伸 (如“琳”“琅”“珍”“館”) 進行分朱佈白。整個印面線條方嚴密實，牽連勾結，尤其幾處筆劃的飄躍屈轉，極具稚拙趣味，增加了印面的動感。印文所記“碧琳琅館”為方氏藏書之所，寓“藏書插架滿屋，如碧玉琳琅滿目”之意，效法乾隆皇帝“天祿琳琅”藏書之名。圖 10 印別開生面，形作橢圓，文字筆劃結構依印形就勢而變化。印面頂部及底部二字排



圖 12. 南海孔廣陶印（圖片來源：筆者複製提供）



圖 13. 孔氏嶽雪樓珍藏圖書三十有三萬卷之章（圖片來源：筆者複製提供）



圖 14. 梁鼎芬（圖片來源：筆者複製提供）



圖 15. 廣雅書院院長（圖片來源：筆者複製提供）

佈作八分勢。“巴”“氏”二字尾劃下挑延長並作對稱，兩字形似二人相跪而坐狀，頗得意趣。“珍”字末筆與“陵”字末筆亦兩邊撇開對稱。“藏”字末筆下挑延伸，同“方”字下垂之兩長筆有所呼應。此印用粗邊，旨在穩住文字傾斜變化。圖 11 印文字等寬異高，採小篆而多作省簡，隸意濃重，朱白分佈和諧，字雖多卻不顯擁擠，行與行間留紅自成界欄。此印為方氏晚年所用閒章。印文為方氏自題詩作，記其一生搜求典籍之艱辛，表達對藏書的無比珍視，又感慨雖老不能盡讀，亦要好好保藏使之得以永傳。

五、孔廣陶

孔廣陶（1832—1890），字少唐，號鴻昌，廣東南海人，藏書家、刻書家。孔氏家族經營鹽業，孔廣陶家境殷實，好收藏書畫圖籍，藏書以清代殿本及名人稿抄本為特色。其藏書處名嶽雪樓，又有三十三萬卷堂。他精於校刊，曾校刻《北堂書抄》，編有《三十有三萬卷堂書目略》。

圖 12 印印面寬大方正，字為滿白文，筆劃粗實雄厚，字形外方內圓。筆劃轉折處皆作弧筆，如“南”“海”“廣”字。除“孔”字外，其餘均與四邊有所粘接，使印面緊湊充實。“南”“孔”“印”三字中留紅為多，呈左下向右上延伸分佈，紓緩了滿白之感。整個印厚重渾樸，大氣恢宏。圖 13 印為摹印篆，筆劃曲折蜿蜒以成就外方字形，行筆中規中矩，

用刀穩健。其中“藏”“圖”“萬”“卷”“十”幾字稍作粘接，其餘皆獨立成字。印文字數稍多，排列緊湊，不覺擁擠。尤其“孔”“氏”“十”“之”四字為印面創造了適宜的留白，使印面光潔醒目，疏密有度，朱白相宜。印文記孔氏嶽雪樓藏書之富。嶽雪樓為孔父繼助所建，取冒雪遊南嶽歸來之意，⁵專用於收藏書畫。孔氏克承父志，不斷擴大藏書規模，達三十三萬卷，故又名藏書處為三十三萬卷書堂。

六、梁鼎芬

梁鼎芬（1859—1919），字星海，號節庵，廣東番禺人，教育家、藏書家，清光緒六年（1880年）進士。梁鼎芬曾任端溪書院、廣雅書院、兩湖書院、鐘山書院院長，1911年創立梁祠圖書館。其葵霜閣藏書多達十萬餘卷，以叢書、方志及清代文集為多。

圖 14 印為名印，“梁”字獨佔半印，字印長實，其中突出“水”部，筆劃較他字稍厚實，與右旁等寬。其中為避免“水”部幾條豎筆排佈的呆滯，中間長豎稍左傾，形成欹斜之感。“梁”字右上部卧寫，利用上下兩點界畫朱白。“鼎”與“梁”的“水”旁有絲連，有效將“梁”字傾斜的豎線牽住，形成穩定感，同時增強了印面文字的聯繫。“芬”字略帶弧筆，其中末筆撇劃出邊，為印面增添了動感。圖 15 印文字線條圓潤厚實，前四字等大，上下字間留朱闊綽。“院”字右下以兩短橫作複寫，並嵌入字

文學藝術



圖 16. 番禺梁氏葵霜閣捐藏廣東圖書館（圖片來源：筆者複製提供）

內，同時與“雅”字有所粘結。“長”字獨佔一行，字形長實厚重，似意在突出印主山長的身份。其中“長”字右下邊弧筆故作斜向，與“書”字的長斜線相互照應。印面底邊留朱寬厚，減弱了印面粗白文線條造成的壓迫感。梁氏曾為時任兩廣總督張之洞所賞識，聘為廣雅書院首任院長，此印即是見證。圖 14 與圖 15 兩印皆為黃牧甫所治，⁶是其創作高峰時期的成熟作品。梁氏任廣雅書院院長時，曾邀黃牧甫在書院編校書籍，二人交往甚頻，牧甫曾為其刻印多方。圖 16 印以

楷書入印，印文記贈書事。葵霜閣為梁氏晚年藏書之所，因其晚年以清室遺老自居，並作詩表忠“為芟惡草護忠葵”⁷，遂以“葵霜”名藏書之所。廣東圖書館於民國元年（1912 年）在廣雅書局之原址及藏書基礎上建立，是如今廣東省立中山圖書館的前身。1919 年，梁氏後人將葵霜閣兩萬多冊藏書捐獻予廣東圖書館。⁸凡書鈐有此印，可知為梁氏舊藏。

七、黃遵憲

黃遵憲（1848—1905），字公度，廣東嘉應（今梅州）人，政治家、詩人，歷任駐日本、英國參贊及駐舊金山、新加坡總領事。黃遵憲晚年返鄉興辦教育和創作新詩，曾宣導開書藏和譯書。其藏書以傳統經典為主，兼及西學書籍，藏書處為人境廬，著有《人境廬詩草》等。



圖 17. 嶺南黃公度家篋中物（圖片來源：筆者複製提供）



圖 18. 人境廬藏書（圖片來源：筆者複製提供）



圖 19. 公度手校（圖片來源：筆者複製提供）

圖 17 印用字可謂意趣橫生，字形取小篆而巧妙變化。筆形以圓為主，方為輔，在圓朱與繆篆間徘徊。印面字滿逼邊或有粘接，其中佈白巧妙得宜，朱白合諧。“嶺”字借“領”而為，避免了“山”部與“南”

字上部形成衝突。“公”“中”“黃”三字中的三個圓圈形成三足鼎立，掌控了印面圓轉的風格基底，且三字中空部分亦是整個印面佈白的重心。“家”與“物”字的左向三撇又成影行之狀，安排巧妙。字與字的穿插、嵌合、勾連充斥全印，動感十足。圖 18 印為豎橢圓形，文字依印面呈上下排列，上下瘦而中間肥。字取繆篆，筆方字正。文字兩邊及上下形成的弧度區域，是整個印面留朱的重心，又似如邊欄緊裹文字。兩邊弧狀與中間文字的方正形成鮮明對比，相得益彰。整個印面敦實厚重，又不失趣味。印文所記黃氏室名“人境廬”取意陶淵明“結廬在人境”之句，足見其對陶氏情操品性的追崇，亦是其詩性人品的寫照。圖 19 印為粗邊細文印，字與邊欄間留白較大，四字緊湊靠近，重心皆在下字。字形造型別有趣味，以棱角為特色。豎筆多尖起而方收，刀法凌厲豎韌。筆劃間偶見斷筆，形成虛實相生之妙。其中“公”字下部三角與“校”字右部的菱形相互呼應，形成印眼。整個印佈白疏朗，恰好襯托突出朱文線條之細膩和文字造型之拙稚。



圖 20. 飲冰室藏 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 21. 任公 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 22. 啟超肄業及之 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 23. 五十萬卷樓主人 (圖片來源：筆者複製提供)

此印多見於藏書題跋落款後。

八、梁啟超

梁啟超 (1873—1929)，字卓如，號任公，廣東新會人，思想家、學者、藏書家，早年師從康有為，宣導變法維新，晚年專注學術，主張建立圖書館學及改造傳統目錄學。梁啟超藏書豐富，所藏多是晚清民國的普通圖書及外文書籍。其藏書處名飲冰室，著有《西學書目表》等。

圖 20 印邊欄別具一格，只留上下邊欄，左右邊似乎若有若無，實為借邊，以筆劃作邊。左欄借“室”“藏”兩字豎筆為之，右欄上部借“飲”字“欠”部筆劃為邊。“冰”字用金文簡體，其兩折角筆形相疊，成為印中留白之關鍵，並增加了線條形狀的多樣化，豐富文字形態。印中四字緊湊粘連，與印邊渾然一體，構思精妙。此印記梁氏室名，專用於藏書。“飲冰”語出《莊子·人世間》“今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱歟”之句，寄其憂國憂民之情懷。飲冰室位於今天津河北路，為淺灰色兩層洋樓，建於 1924 年。首層為書房，二樓為臥室及會客廳，梁氏晚年著述活動均在此完成。⁹ 圖 21 印字形取法金文，結構則更為均稱規整，粗邊細文。印面留白疏朗大方，朱文筆劃分明，圓潤均稱。“任”字將“王”部首筆與末筆進行折筆對稱，“公”字採用倒八寫法，有效劃分“口”部上部空間。“任”字“人”部豎筆拉長，並立居印面中部，強化了印面的對稱感

和穩定性。印文“任公”為梁氏名號，取《莊子·外物》任公子垂釣之典，自喻超然高士。梁氏之學問壯舉名震四海，配任公之名自當有餘。圖 22 印取官印形制，採用粗厚邊欄，更能烘托印文線條之細膩。印中六字均大，線條堅韌，結字方嚴，各字均粘邊互聯，文字排列緊湊。“及”與“之”兩邊豎筆上下對接，二字似合為一體，中部留白較闊，紓緩了印面右部朱筆緊湊之感。此印用刀純熟穩練，印面莊嚴渾樸。印文“肄業及之”用於藏書，寓含此書業已研讀完畢之意。

九、莫伯驥

莫伯驥 (1878—1958)，字天一，廣東東莞人，藏書家，早年學醫，曾任《羊城日報》編輯，後開設藥房。莫伯驥精於版本目錄及校讎之學，平生酷愛藏書，藏宋元本百餘種，明清精刻秘抄不可勝數，其藏書室名福功堂，後更名五十萬卷樓，編有《五十萬卷樓藏書目錄初編》等。

圖 23 印文為金文字體，七字密排，字字粘接。其中“十”“主”二字取金文丁塊實心筆法，一左一右互為呼應，有效调控了印面左上部筆劃繁密及右下部筆劃稀疏形成的差異，為印眼所在。“萬(萬)”字用金文簡化寫法。“卷”字獨佔一行，“主”“人”二字縮寫合併為一字大小，文字排佈別出心裁。整個印金石味濃郁質樸。印文記藏書樓名，莫氏中年開始廣搜圖書，不惜重金，南北奔走，經多年積

文學藝術



圖 24. 東官莫氏五十萬卷樓劫後珠還之一（圖片來源：筆者複製提供）



圖 25. 天一（圖片來源：筆者複製提供）

累達五十萬卷，故名五十萬卷樓。圖 24 印為摹印篆，除“還”字取大篆寫法外，其餘皆為小篆。文字排佈緊湊逼邊，字與字及字與邊多有粘接。雖字多劃繁，但線條屈曲轉折間又佈白有法。“十”“萬”二字，“五”“氏”二字，“之”“一”二字，三處佈白形成鼎立之勢，打破印面朱筆繁密的緊張感。印文“劫後珠還”所指為莫氏藏書所遭災厄。1937 年日軍轟炸廣州，莫氏藏書未及轉移而遭劫掠，部分被毀，部分流散於街市，後經多方輾轉僅回收部分，故刻此印記之。圖 25 印用字甚為獨特，印文為古巴比倫文字“天一”。二字全為直線條構成，上字“天”由四條橫線、豎線、斜線相交一點。下字“一”如地面支撐“天”字，如天地相生。此印多在題跋落款後鈐蓋。莫氏所藏明萬曆刻本《古史》書前題記有云：“民國二十年春，縣人鄧爾雅以巴比倫古文為予治印，新試之。”¹⁰ 鄧爾雅與莫伯驥同為東莞人，交往頗深，鄧氏曾多次為莫氏治印。鄧氏為近代粵中篆刻名家，篆刻先後學鄧石如、黃牧甫，善於從古璽、漢印、碑版、磚瓦等求印法，此印以外國古文字入印，可謂別出心裁，前無古人。

十、孫中山

孫中山（1866—1925），名文，字載之，號逸仙，廣東香山（今中山）人，民主革命家，有“國父”之稱。孫中山生前嗜好讀書，並購置大量書籍，藏書涉及政治、經濟、哲學、文學、教育、宗教、科技等類，中外兼備。其去世後藏書多歸宋慶齡所有，現存上海孫中山故



圖 26. 孫文之印（圖片來源：筆者複製提供）



圖 27. 孫文藏書（圖片來源：筆者複製提供）

居紀念館。

圖 26 印為漢印風格，細白文，字法規整，各字獨立，大小均齊。刀法穩健，線條峻峭，稍帶隸意。“文”字與邊的兩筆粘接，打破了印面的沉靜，頓覺靈動。又，“文”字末兩條豎筆故意左偏，恰好與右邊的兩條粘線形成對牽之勢，構成穩定感。此印多見於書稿落款後。圖 27 印為滿白文，繆篆字體。四邊幾不留紅，字與邊渾然一體，借字為邊，仿似文字向兩邊無限延展。文字線條方正嚴實，行刀穩重扎實。雖以滿白文為字，但留紅之處亦十分巧妙。其中“孫”字“子”部上方口形紅塊，“文”字內部的長橫紅塊及三條豎紅塊，以及“孫”“文”二字之間的間隙，形成整個印面留朱的重心，有效調控了印面朱白的平衡。整個印面莊嚴典雅，清新爽朗，又有無盡開闊之感。原印邊款云：“中山先生命刻，毅生謹篆。”¹¹ 胡毅生，廣東番禺人，曾追隨孫中山進行革命活動。精於篆刻，曾為孫氏治印多枚。上海孫中山故居紀念館藏書中大多鈐有此印。

十一、李文田

李文田（1834—1895），字畚光、仲約，號若農，廣東順德人，史學家、藏書家，精於版本目錄之學，藏碑版法帖甚多，以《泰山石刻》《華山廟碑》最珍。李文田藏書不乏宋元秘本，以西北史料及明人文集為特色，多題識批註。其藏書處名泰華樓，著有《元秘史註》等。



圖 28. 李文田 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 29. 讀萬閣主 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 30. 海山仙館秘笈圖書 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 31. 嶺南潘氏寶琴齋珍藏書畫之印 (圖片來源：筆者複製提供)

圖 28 印為小篆入印，線條以圓弧為主，田字稍方，方圓並濟。“文”字的兩條交錯弧線與“李”字“木”部的兩筆弧線弧度相當，大小得宜。二者與“李”字“子”部的兩筆弧線，共同構成了印面圓轉的基本格調。文字刻寫光潔圓潤，典雅俊秀。三字左右逼邊，稍有粘連。印面朱白分明，相得益彰。此印為李氏名印，多用於藏書。圖 29 印右密左疏，其中“主”字取金文大篆寫法，簡單乾脆的一筆可稱印眼，形成印面佈白的重心，也是印面中吸引視線的首道風景。“讀”“萬”“閣”三字交互相聯，“讀”“萬”二字與邊欄相接，其中“萬”字右部筆劃與邊線合一，將字與邊有機嵌合，渾然天成。刻印線條似從書出，如筆行紙，刻印精妙。此印多見李氏題跋落款後，讀萬閣為李氏室名，應是其泰華樓中一閣。

十二、潘仕成

潘仕成 (1803—1873)，字德畬，號四農，廣東番禺人，廣州十三行富商、收藏家，道光十二年 (1832) 舉人。潘仕成克承家業，經營鹽務並承辦軍工海防，官至兩廣鹽運使。其所建海山仙館為嶺南名園，藏金石圖籍甚富，時稱“粵東第一”，刻有《海山仙館叢書》等。

圖 30 印字形設計別具一格，對篆體進行大膽變化，富於藝術感和趣味性。印文以長實為主形，故意拉長字形，線條筋骨強健，轉折有力，以菱形、方形、三角為主構形，“海”

字“母”部和“書”字“日”部，最為明顯。文字佈滿印面，各字逼邊而稍帶粘連，字字獨立，間距空疏。另外通過拉長或縮小某些部件，造成字形誇張伸縮之狀，如“書”的“日”部，“僊（仙）”的“巳”部，“海”的“母”部，“秘”的長豎及“必”部的長卧鉤。刻印刀法精細，印文所記海山仙館為潘氏之私家園林，亦是其收藏之所。凡古物文玩、書畫圖籍等，盡收園內。其名由園門對聯“海上神山，仙人舊館”得來。¹² 海上神山又指蓬萊，傳說仙府書籍皆藏於此，故有海山仙館之名。圖 31 印為漢印繆篆，用字簡明，線條橫平豎直，轉折方正，除“嶺”與“印”字同印邊有所牽連，其餘各字字距涇渭分明。字法安排自然，不作矯飾。各字筆劃粗細相間，不求一律，線條的粗細變化增加了印面的動感。白文雖字多滿印，留朱亦自然流暢，朱白合諧。印文中“寶琴齋”亦為潘氏之藏書處，“寶琴”指天響琴，相傳為南明內府之物，曾為潘氏重金購得，故此以寶琴為齋名。¹³ 潘氏編有《寶琴齋古銅印譜》，亦冠此齋名。

十三、徐信符

徐信符 (1879—1948)，名紹榮，字信符，廣東番禺人，文獻學家、藏書家，早年師從陶福祥，肄業於學海堂、菊坡精舍。徐信符精於版本目錄之學，藏書處名南州書樓，藏書重明清版本，以廣東文獻、各省通志為多，著有《廣東藏書紀事詩》等。

文學藝術



圖 32. 徐紹祭 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 33. 南州書樓所藏 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 35. 番禺葉氏所藏 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 36. 番禺葉氏遐庵珍藏書畫典籍之印記 (圖片來源：筆者複製提供)



圖 34. 南州草堂 (圖片來源：筆者複製提供)

圖 32 印“徐”字獨佔半印，字形外方內圓，筆劃圓轉厚實。此印用刀穩健，印線光潔，轉角皆為弧線。結篆穩重，筆劃交代清晰，朱白均勻。除“徐”字之“彳”旁為就字形而作較大屈曲外，其餘字法皆較

為規矩。三字皆與印邊有所嵌合，其中“徐”字多處出邊，尤其長豎向右下印邊通出，有意形成缺損，造就了印面的殘美滄桑之感。圖 33 印文字取法古篆，或作省改。文字線條狀如鐵線，結字穩中擅變，字體流美清雅，線條細勁流暢。用刀穩練精細，行運瀟灑自如。輔之粗邊細格，形成鮮明對比，襯托出文字線條之細膩飄逸。界格的運用，增加了印面的飽滿，同時平衡了朱白的分配。整個印面既古樸端嚴又飄逸雅致。南州書樓為徐氏藏書處，1928 年徐氏在小北狀元橋寓所內建南州書樓。書樓分兩層，下層藏普通圖書，上層藏善本及廣東文獻。南州書樓為民國時期廣州藏書最多的書樓，藏書達六百餘萬卷。¹⁴ 圖 34 印字法以方取勝，筆形方起方收，轉折處亦鋒芒畢露，線條敦實筋道，以篆形出隸意。四字排佈，左重右輕，“南”“州”二字較長，支撐上下印邊，稍呈八字形。“南”字故意拉長三豎，以留紅其下。“州”則筆劃密佈，與“南”相對。“草”字上長下短，與“南”字之上短下長之勢相持，六條豎線的密排與“州”字六條豎線互相

照應。“堂”字故意縮小，只留一右豎下延與“州”字相當，其下大塊留紅，與“南”字之下部兩塊留紅形成呼應，成為全印留紅重心。“南”“州”與印邊的粘連為印面增加了古樸渾厚之味。印文所記“南州草堂”為徐氏早期藏書之所，當時藏書未成規模，直至 1928 年新建書樓後才更名“南州書樓”。

十四、葉恭綽

葉恭綽 (1881—1968)，字裕甫 (玉甫、玉虎、玉父)，號遐翁，廣東番禺人，官員、詩人、收藏家，民國時期曾任北洋政府交通部總長、國民政府鐵道部長。葉恭綽平生雅好文物收藏，藏書以鄉鎮史志、清人詞集、名僧翰墨為特色，並多作題跋考訂，著有《遐庵清秘錄》等。

圖 35 印具有濃郁的筆味，似用筆於紙上而就。印中各字牽拉粘連，渾然一體，又與印邊相嵌合。無邊而似有邊，以字為邊是此印章法上的最大特色。上印邊有“所”字二部首筆融入上邊，右印邊乃“番”“禺”的豎筆與邊相合，左印邊以“所”“藏”的撇劃直接作邊，印面似只有底面一邊。因文字線條粗澀厚重又相互牽連，弱邊的方式有利於突出印文的濃墨重色。另外還通過線條的粗細深淺和字形的挪讓伸縮，實現印面的分朱佈白，營造強烈的疏密對比。“氏”“禺”下故意大塊留白，使整個印面豁然開闊。圖 36 印為多字印，文字簡潔明快，規矩方正，不矯揉造作。因字數較多，



圖 37. 玉虎（圖片來源：筆者複製提供）



圖 38. 曾釗之印（圖片來源：筆者複製提供）



圖 39. 面城樓藏書印（圖片來源：筆者複製提供）



圖 40. 香山鄭觀應原名官應（圖片來源：筆者複製提供）

故加入界格，使得印面更為整飭乾淨。文字線條細膩圓潤，婉轉自然，界線與文字線條粗細相當。粗邊欄的使用，既穩定了印面，又增添了分朱佈白的層次感。整個印面給人典雅端重的視覺享受。圖 37 印文以甲骨文入印，可謂別開生面。甲骨文發現於清末，用於治印當在民國以後，在近代篆刻中是較為少見的。玉虎二字，筆形線條截然不同，玉字全為短直線，虎字多弧筆。玉字三橫間距及與邊線間距相當，剛好將印面分成四等分。“虎”字四足安排在同一垂線上，回應玉字中之一豎。虎尾延伸融入底邊，似乎將玉托起，製造了兩字間的聯繫。印文筆劃簡潔，象形趣味，頗具特色。

十五、曾釗

曾釗（1793—1854），字勉士，號毓修，廣東南海人，文獻學家、藏書家，平生篤學好古，精於訓詁考據，曾任學海堂長。曾釗專於藏書，每遇佳本，或重金購求，或手自傳抄，所藏宋元古刻及舊抄秘本甚富。其藏書處名面城樓，編有《古翰廖山館藏書目錄》。

圖 38 印為粗白文，字形外方內圓，線條粗細相間，圓潤結實，刀法老道，氣韻不凡。四字均勻分佈，滿印逼邊，印與字渾然相成。“曾”字首兩筆做了簡化，兩筆跳躍追逐，活潑生動。“釗”字“刀”部有意縮小，印面右下角一塊留紅有力地回應了印面左上“之”字的留紅。“之”字中豎兩邊的折筆並不均齊對稱，而是一上一下，相互顧盼，趣味盎然。“印”

字上重下輕，實與“曾”字之上輕下重相對應。四字佈局疏密得宜，朱白合諧。此印常用於藏書。圖 39 印為小篆入印，字形取方，筆形特點為尖起尖收，多作圓轉，方中寓圓。文字佈滿印面，六字不僅各自多筆連邊，且各字相互粘接牽引，使印面牢固如網。雖然印面緊湊，在朱筆綿連交錯之間，佈白亦自然流暢。此印記室名，“面城樓”語出《魏書·李謐傳》的“丈夫擁書萬卷，何假南面百城”¹⁵之句。

十六、鄭觀應

鄭觀應（1842—1922），字正翔，號陶齋、居易，廣東香山人，思想家、實業家、教育家，早年棄學從商，曾在洋行及官辦企業任買辦、幫辦。鄭觀應晚年專於著述，宣傳維新思想，提出建立新式書院，開放藏書閱覽，以利人才培養，著有《盛世危言》等。

圖 40 印文字古樸端嚴，斑駁滄桑，字形及筆形皆以方取勝。字體篆意少而隸意濃，得漢碑文字之氣度。文字線條鮮明爽朗，峻峭凌厲。其中大膽使用並筆，造成大量錯落的白丁，盡顯蒼古渾樸、含蓄朦朧的古味。留紅主要有“山”字三豎及“名”字中間的塊狀留紅，以及字與四邊之間、字與字之間的細條留紅，另外是橫豎線條交錯轉折之間形成的長短不一、粗細不均的長線或點狀留紅。印文記鄭氏“官應”“觀應”二名。“官應”一名乃寄望其能登科入仕，後鄭氏因疾常年不愈，家人遂去寺廟拜求觀音，不久病愈，故改名“觀應”。¹⁶

文學藝術



圖 41. 羅浮黃龍觀待鶴道人鄭陶齋(圖片來源:筆者複製提供)

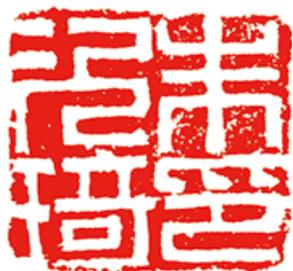


圖 42. 朱次琦印(圖片來源:筆者複製提供)



圖 43. 朱子襄審定(圖片來源:筆者複製提供)



圖 44. 番禺陶氏愛廬藏書印(圖片來源:筆者複製提供)

圖 41 印用古文入印，用字與小篆幾不相合，字形雖古亦雅，不至怪僻艱澀。全印十二字，均分四行，字形均齊。各字線條圓潤飄逸，以長線條為主，並注重點的運用，如“浮”字“水”部三點，“待”字“寸”部末點，“道”字“首”部上三點，增添了印面的靈動和情趣。各字均以豎筆拉長為特點，形成字形上重下輕、上密下疏的體態，並造成上下字之間的留白。印面各字互不粘接，僅有文字與上下邊欄相接。整個印面潔淨典雅、古樸大方。印文所記為鄭氏別號，其篤信道教，望修道成仙，駕鶴而去。故有“待鶴道人”之號。¹⁷

十七、朱次琦

朱次琦(1807—1882)，字子襄、稚圭，廣東南海人，學者、教育家，道光二十七年(1847年)進士，後任山西襄陵知縣，晚年講學於九江禮山草堂，潛心學術。康有為、簡朝亮為其門生。朱次琦精於經史、掌故、詞章之學，擅書法。簡朝亮編有《朱九江先生集》。

圖 42 印文字線條故稍作欹斜，別有韻味。兩半印字形呈八分勢，“琦”與“印”字尤為明顯。“朱”字中豎稍偏於字中心左邊，且線條並非平直而是在中部稍偏向右。“次”字左邊豎線及“琦”字“王”部豎線皆向內傾斜。各字橫向線條亦不全平行，而是稍向右上偏斜。斜筆的大量運用，使印面產生一種稚拙而活潑的動感。四字各自與印邊粘連，以此倚靠印邊以平衡斜筆造成的不穩定。另外文字筆形

線條棱角分明、剛勁有力，線條交錯轉折處形成的大量方塊留紅與方正嚴實的白文線條相互掩映，和諧生輝。圖 43 印為朱白相間印，半白半朱，陰陽合璧。白文為粗白文，線條豐腴厚實，字形穩重篤定。朱文為細朱文，線條輕盈細膩，字形飄逸俊秀，朱白對比強烈，極為醒目。“朱”“子”二字壓縮合併為一字大小，不覺突兀，有效分配了印面空間。這種朱白相間印，無形中製造了印面的界格和邊欄，加強了印面的穩定性和秩序感。

十八、陶福祥

陶福祥(1834—1896)，字春海，號愛廬，廣東番禺人，刻書家、藏書家，早年受業於學海堂，師從陳澧。陶福祥曾任學海堂學長、廣雅書局總校，又曾主持學海堂刻書處，所刻之書紙墨精良，校讎精確。其家富藏書，精於目錄校勘之學，著有《愛廬文集》等。

圖 44 印書味較濃，文字線條既露刀法又見筆意，尤其幾處斷連枯澀處恰似筆毫行運的痕跡。筆形粗細相間，縱橫回轉，頓挫自如。運筆純熟老練，行刀精妙穩健。九個字佈滿印面，粘邊連字。各字大小參差不均，間錯排佈。行間留白及字中留白皆疏朗大方，與文字朱筆蟠曲密佈的線條相映成趣，和諧自然。圖 45 印為工穩整飭的鐵線篆，字形端莊方嚴，線條粗細均勻，筆劃起訖、轉折自然和順，刀法節奏穩定，使轉自如。此印結字精嚴，結構對稱，一絲不苟。前四字在排列上稍有調整，“鎔”



圖 45. 鎔經鑄史齋（圖片來源：筆者複製提供）



圖 46. 潘蘭史記（圖片來源：筆者複製提供）

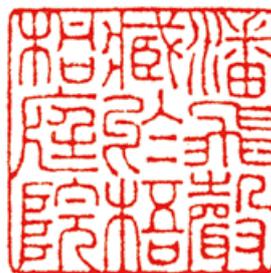


圖 47. 潘飛聲藏於梧桐庭院（圖片來源：筆者複製提供）



圖 48. 曾游南洋印度洋紅海地中海（圖片來源：筆者複製提供）

稍高於“鑄”，“史”稍低於“經”，形成高低揖讓之勢，亦易於留白。“鎔”“鑄”皆有“金”部，寫法一致，但大小不同、高低有別，有效避免了雷同呆滯。“齋”字下部五條豎線飄然似裙，延伸而下，且間距等分，整齊劃一，極具圖畫感。五條長線對印面下部區域的劃分，造就了獨特的分朱佈白形式。印面上部文字筆劃密集，故“史”與“經”字下部有意留白，增加印面的疏朗。印文所記“鎔經鑄史齋”為當時學海堂之刻書處，由陶氏創立並主管書籍的刻印及發兌，¹⁸所刻書之內封及牌記葉均鈐有此印，以示版權。

十九、潘飛聲

潘飛聲（1857—1934），字蘭史，號劍士，別署獨立山人，廣東番禺人，詩人、收藏家，出身書香之家，少時能詩善詞。潘飛聲曾應邀至德國柏林大學任教，後加入南社，藏書承海山仙館餘緒，有梧桐庭院藏書處，著有《說劍堂詩集》等。

圖 46 印為漢朱文印風格，字體取法漢碑，隸書味濃，線條為細朱文。四字安排並非大小均齊，右行二字上短下長，左行二字上長下短，造成一種錯落俯仰的平衡。四字緊湊排列，四邊留白。文字筆形平直方正，除“史”字“又”部明顯弧筆外，其餘幾為方筆，筆形已見蠶頭燕尾之勢。除“蘭”字筆劃較多外，其餘三字線條間留白爽朗，整個印面敦樸雅緻，清新可人。圖 47 印字體取鐵線篆，結字方正規矩，

行筆用刀穩健流暢，字距行距均勻，印面乾淨清爽，朱白均衡，讓人賞心悅目。印文中“梧桐庭院”為潘家花園中一景，由潘父光瀛所建，因院中梧桐成蔭遂名。¹⁹此處庭院深深，碧梧影落，曲欄迴廊，花靜霧香，為潘氏交遊雅士和賦詩作文之所，潘氏所撰詩文集題名多冠以“梧桐庭院”。圖 48 印文字線條率意隨性，字形取方，線條粗細相間，點線錯落，字距行距勻停疏朗。刀法乾脆俐落，切沖結合，鋒芒畢露。印文中多處涉及“水”部，但字形變化多端，不落窠臼。“游”“海”二字“水”部皆取三點，而又不同；“洋”“海”二字“水”部為兩點加折線，筆劃的長短、高寬、粗細、輕重均有變化；“洋”字“水”部則取三豎兩點。印中“水”部的變化可謂此印字法最精妙處。印文記遊歷，1887 年潘氏曾在德國柏林大學東方學院講學，其間結識眾多外國學者友人，所撰《西海紀行卷》記敘了旅歐見聞及異域風情，其書序所云“出南洋，泛印度，渡紅海、地中海，入羅馬之國，登瑞士之門、波臣所宮、鬼母所宅，皆匯行卷”之語正與此印文相合。²⁰

二十、吳榮光

吳榮光（1773—1843），字伯榮，號荷屋，別署石雲山人，廣東南海人，金石學家、藏書家，嘉慶四年（1799 年）進士，官至湖廣總督。吳榮光擅書畫、工詩詞，精於鑑別金石碑版。其所藏書畫圖籍甚富，有筠清館藏書畫，又建賜書樓貯圖籍，編刻有《筠清館法帖》。

文學藝術



圖 49. 粵人吳榮光印（圖片來源：筆者複製提供）



圖 50. 石雲山人（圖片來源：筆者複製提供）

圖 49 印磅礴大氣，線條方正嚴實，方收方收，粗實遒勁。刀法在剛穩老辣中又略見憨拙稚嫩之態。六字中前二字與後四字並不完全均齊，一是為“粵”字末曲筆得以伸展，二是因“人”字筆劃較少，稍作壓縮以控制留紅，“粵”“人”的揖讓打破了印面的沉靜。“人”字內的大塊留紅成為全面視覺的焦點，打破了粗白線條一統江山的局面，釋放了佈白的緊張感。“粵”“光”“印”三字的末筆轉折又成左右、上下呼應之勢。“粵”“光”“榮”三字中的幾處點劃形態各異，各具神采，以倒三角之態勢佔據印面中心，給視覺一種新穎的衝擊。“吳”字下的四條豎筆與“印”字上部的三條斜筆弧筆亦有關照聯動。圖 50 印為溫潤如玉、清新俊秀的圓朱文，結字工穩端嚴、一絲不苟。四字並不大小均齊，而是參差揖讓，在穩中求變，增加章法之動感。四字皆與邊相接，除“石”字外其餘字均三處接邊，邊欄牢牢穩住文字，使印面的穩定感更為強烈。“石”字雖只一筆接邊，但“雲”字上的橫筆堅挺有力地撐住“石”字，頓時泰然。其中“山”字向上的弧筆與“雲”字“雨”部向下的弧筆形成對應，“人”字右撇與“石”字右撇，以及“人”字的折筆和“雲”字末筆折筆均有所關照，可謂匠心獨具。

綜上，本文選鑑之 20 人共 50 方印僅為嶺南人物藏書印記之一斑。中華古籍浩如煙海、源遠流長，所蘊藏的藏書印記不可估量，期冀有志者同心戮力，不斷發掘探索。如將來能成“嶺南藏書印譜”甚或“中國藏書印譜”，則

功莫大焉！

附：本文為廣東省哲學社會科學規劃項目“歷代古籍所見廣東藏書鈐印的搜集整理及印譜編纂”（GD18YTS01）及國家社會科學基金項目“我國珍貴古籍圖錄所刊藏書印資源整理研究及數據庫建設”（20BTQ029）成果。

註釋：

1. 戴山青：《黃牧甫印影》，北京：榮寶齋出版社，1996 年，第 185 頁。
2. 廣州市人民政府文史研究館：《廣州的故事（第六集）》，廣州：廣東人民出版社，2017 年，第 92 頁。
3. 戡斗勇：《嶺南文化書系·廣府先賢》，廣州：暨南大學出版社，2011 年，第 124 頁。
4. 陳永正：《多學科視野中的閩都文化》，福州：福建人民出版社，2009 年，第 125 頁。
5. 廣東省地方志編纂委員會：《廣東省志·文化藝術志》，廣州：廣東人民出版社，2001 年，第 513 頁。
6. 林明、謝光輝：《黃士陵印存》，北京：文物出版社，2010 年，第 166 頁；戴山青：《黃牧甫印影》，北京：榮寶齋出版社，1996 年，第 382 頁。
7. 劉曉娥：《梁鼎芬藏書活動及其對晚清圖書事業的貢獻》，《新世紀圖書館》2008 年第 5 期，第 96-97 頁。
8. 陳曉玉：《廣東圖書館的建立及其初期館藏》，《圖書館論壇》2012 年第 5 期，第 65-69 頁。
9. 鄭瑛、傅強：《斜窗疏影：民國文人故居》，上海：上海辭書出版社，2016 年，第 19-20 頁。
10. 許艷青：《莫伯驥評傳》，廣州：廣東人民出版社，2017 年，第 177 頁。
11. 秦量主：《上海孫中山宋慶齡文物圖錄》，上海：上海辭書出版社，2005 年，第 133 頁。
12. 吳慶洲：《廣州建築》，廣州：廣東省地圖出版社，2000 年，第 207 頁。
13. 梁基永：《現代琴學叢刊：松廬琴學叢稿》，重慶：重慶出版社，2016 年，第 154 頁。
14. 劉紹唐：《民國人物小傳（第四冊）》，上海：上海三聯書店，2014 年，第 221 頁。
15. 陳德弟：《先秦至隋唐五代藏書家考略》，天津：天津古籍出版社，2011 年，第 81 頁。

16. 歐陽少樺：《香山魂》，廣州：廣東人民出版社，2018年，第222頁。
17. 方志欽：《鄭觀應詩歌的愛國情懷》，《嶺南文史》2002年第3期，第48-54頁。
18. 倫明：《辛亥以來藏書紀事詩》，北京：北京燕山出版社，2008年，第269頁。
19. 馮沛祖：《廣州古園林志》，北京：中央編譯出版社，2017年，第220頁。
20. 毛慶耆：《嶺南學術百家》，廣州：廣東人民出版社，2004年，第747頁。



名作賞析

美畫賞讀：吳歷《溪山行旅圖》

薛達衛*

摘要 美國大都會藝術博物館收藏了一幅清代畫家吳歷臨元代黃蒙的山水畫——《溪山行旅圖》。吳歷是清初的著名畫家，與王時敏、王鑑、王原祁、王翬、惲壽平齊名，被稱為“清六家”。他在年近五十之時（1681年）離家別井，到澳門聖保祿學院學習，並加入耶穌會。吳歷在居澳期間，更深入了解澳門的風土習俗，著有《三巴詩集》，記錄了當時的所見所聞。

關鍵詞 吳歷；王蒙；大都會藝術博物館；《溪山行旅圖》

美國大都會藝術博物館收藏了一幅清代畫家吳歷臨元代黃蒙的山水畫——《溪山行旅圖》。

吳歷，原名啟歷，字漁山，1632年生於魚米之鄉江蘇常熟，1718年卒於上海。其號為墨井道人，亦號桃溪居士。他是清初的著名畫家，與王時敏、王鑑、王原祁、王翬、惲壽平齊名，被稱為“清六家”。

此幅《溪山行旅圖》未見作者落年款，但從筆墨功力來看，歷來都認為是吳歷約作於40歲至50歲之間的繪畫高峰期。如此尺寸的精湛作品，目前少見。吳歷在此畫題跋自言“黃鶴山樵溪山行旅為惠于臨”，落款墨井道人，鈐“吳歷”朱文、“漁山”朱文二印。畫面左右下角鈐有收藏印“臣琦”（改琦，清代畫家）、“改簣”（改琦之子，精鑑賞）、“燕笙波”（清代收藏家）、“馬積祚”（民國鑑賞家）、“王祖錫”（清代鑑賞家）、“王伯元”（民國收藏家）及“飛景”印。

元代畫家王蒙畫山水，多以淡墨鈎勒山石骨架形態，再以濃墨敷擦，筆法豐富老辣。吳歷臨此畫，不僅畫出黃鶴樵人的筆墨神韻，更有了自己的精髓，而不遜原作。

全畫內芯尺寸59.1×27厘米，以披麻皴法淡墨鈎出山石的輪廓，用乾筆點濃苔作小樹狀，畫面下方墨色濃淡相間寫出，林木疏落有致。畫中山谷澗流，有木橋，有茅屋數間，有農夫作勞作狀，屋外又有二畜臥於地，生活場景樂也融融。正下方更有一人雙手攏袖騎驢，款款前來；又有一小徑通往畫外，使畫面氣韻流暢，無閉塞感。右下角山巒間，亦有農夫擔物擬勞作狀。河水蜿蜒而上，流淌間有擺渡人撐船而來。大宅院內迴廊曲迴，似乎幽靜有別院外。極有趣的是左邊山根，正有一人拾階而上，將靜止的山石帶出一股靈動。上方湖面上有淡墨小山作遠景，漁帆漂逸。此畫雖有一“臨”字在上，但用筆、用墨卻是吳歷的精神，淡墨施皴焦墨點苔，樹木也是淡濃相交錯落有序，似乎可見有淡淡青綠敷染草木蔥蔥，山勢懷抱之間動靜有序，儼然一片世外洞天。畫面間顯溫蘊自然生機，墨色中不見荒寒蕭殺冷枯。如此用筆用墨，亦帶着王時敏的筆墨痕跡。

中國繪畫，極重傳統師承，更講究筆墨意韻。吳歷初時隨王鑑（1598—1677）學習，卻又同時拜王時敏（1592—1680）為師，得王鑑、王時敏之精髓，因而畫風清潤細膩，色彩秀麗精彩。他在隨王時敏習畫的過程中，又得以觀賞到王時敏的豐富收藏，更沉浸於黃公望（1269—1354）、王蒙（1307—1385）、吳鎮（1280—1354）、董其昌（1555—1636）等諸家精神，自言：“觀古畫如遇異物，駭新

* 薛達衛，自由撰稿人，澳門藝文評論交流協會會長，澳門書法篆刻協會理事，資深藝術導賞員。

名作賞析



眩目，五色無主。及其神澄氣定，則青黃燦然。要乘興臨摹，用心不雜，方得古人之神情要路。”¹他用心領會古人筆意，神納韻收，因而皴擦極之工細嚴謹，真可謂集古人之精髓，兼及元明諸家並收。

吳歷出身貧苦，因父親早逝，故由其母養育長大。後來，他秉持明朝遺民之志，不出仕，不為官，鬻畫養母。1681年，他在年近五十之時，離家別井，到澳門聖保祿學院學習，並加入耶穌會。吳歷在居澳期間深入了解澳門的風土習俗，著有《三巴詩集》，記錄了當時的所見所聞。後來，他於1682年返回江、浙、滬一帶傳教，任職司鐸。1718年，吳歷客死滬上，時年87歲。吳歷由江南來澳門學習神學，一年後又返回內地傳教，佐證了澳門與上海之間這兩座遠東城市之間早就存在緊密的聯繫。

清人張雲章（1648—1726）對他的評價是：“漁山結清自好，於世俗都不屑意。問學於陳孝廉確庵（陳瑚），問詩於錢宗伯牧齋（錢謙益），學畫於王太常煙客（王時敏），學琴於陳高士岷（陳岷），既皆得其指授矣。念無以給母氏之養，尤專意於畫。”²這番評價簡明扼要地說出了吳歷的學藝經歷，他可以說是詩、書、琴、畫俱佳。

觀中國山水畫，優然自在，如臥遊山河大川。

註釋：

1. [清]吳歷撰，章文欽箋註：《吳漁山集箋註》卷五《墨井畫跋》，北京：中華書局，2007年，第426頁。
2. [清]吳歷撰，章文欽箋註：《吳漁山集箋註》卷首《序跋傳記》，北京：中華書局，2007年，第42頁。

圖1. 吳歷《溪山行旅圖》，59.1×27厘米，約十七世紀七十年代，美國大都會藝術博物館藏，編號：1981.285.6。（圖片來源：<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/41485>）

目錄回顧

《文化雜誌》中文版上期目錄（第114期）

本刊編輯部

澳門藝術	美哉，澳門的老建築	薛達衛	6
	澳門藝術展館的特色與啟示	莫小也	16
	最早傳入中國的玻璃畫在澳門	梁永澤	26
澳門財稅	澳葡理事官司庫職能沿革考論	張廷茂、吳津	36
南粵人文	美國海軍佩里艦隊的晚清中國之旅	劉嘯虎	52
	清代廣州三大行商家族事跡補考	劉和富	66
	天朝犄角：香山拉塔石炮台地名源流考	盧嘉諾	86
文獻探討	古史新論：歷久彌珍的發覆與啟蒙 ——劉節《中國古代宗族移殖史論》讀後感言	譚世寶	100
	稿本《香山鄉土志》的發現及其價值	許起山	132
港澳雜談	中華醫學傳教會澳門醫院在鴉片戰爭期間的發展	關俊雄	144
	作為媒介的酒店 ——淺水灣酒店的空間功能演變與香港歷史記憶	方詩敏、吳余勁、 張少鵬	166
目錄回顧	《文化雜誌》中文版上期目錄（第113期）	本刊編輯部	174



網上書店精選優惠

低至 **5** 折

www.icm.gov.mo/bookshop

RC

文化雜誌

澳門特別行政區政府文化局

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
13間公共圖書館提取



稿約

《文化雜誌》是由澳門特區政府文化局出版、澳門大學澳門研究中心編輯的文化類學術期刊，於1987年創刊，分為中文版、外文版（英文和葡文）兩個版本。其宗旨為探討、研究澳門歷史文化，推動東西方文化交流，致力於構建中西方歷史、宗教、文化的學術交流平台。欄目有：澳門學研究、澳門歷史文化、澳門文化遺產研究、澳門與內地在歷史上的宗教及文化交流、澳門與葡萄牙及其他國家和地區在歷史上的宗教及文化交流、文學及藝術研究等。

本刊誠邀澳門及國內外專家學者賜稿，有關來稿的格式及要求如下：

1. 來稿可以中文、英文或葡文書寫，中文請用繁體字；字數以5,000至10,000為宜，投稿文檔請採用MSWord電子版以“附件”方式發送至本刊編輯部電子郵箱，文檔請以作者加題目命名（如“陳某某_文章題目”）。
2. 來稿須提供200字左右的中英文摘要和五個關鍵詞，並須提供作者的中文或外文姓名、學術簡歷、服務機構、通訊地址、聯繫電話、傳真及電子郵箱。
3. 本刊文稿註釋採用文末註，註號採用阿拉伯數字1. 2. 3.……，註文順序應為：作者、文獻題名、出版機構、出版時間、引文頁碼。
4. 文稿所附插圖應為高清晰度的JPG格式圖片（圖片寬度8厘米至21厘米，300DPI），圖片與正文分開，另存為獨立的文檔放置於獨立的文件夾，圖片序號以圖1、圖2（如圖1、圖2）等標註在正文中，圖片的文字說明（圖題）和圖片序號須另放於一個獨立的Word文檔，並註明圖片來源，且須確保圖片版權合法，並允許本雜誌使用。文稿中的表格應有表題、序號，標明在正文中的位置（如表一、表二等），如表格作為圖片刊登請根據上文的圖片要求提供。
5. 本刊編輯對所採用的稿件有權作文字和圖片上的修改或刪節；所有來稿恕不退還；來稿一經刊登，即支付稿酬並寄贈樣刊兩本。如投稿後六個月內未接獲採用通知，稿件可作自行處理。
6. 凡在本刊發表的文稿，澳門特區政府文化局有權對該文進行翻印、轉載、再刊、翻譯、收入論文集以及製作電子版本在網上發表，本刊所付稿酬已包含上述的使用權。
7. 本刊不接受一稿兩投或多投的稿件。所投稿件必須為投稿人所撰寫，倘出現侵犯他人相應版權的行為，作者應承擔全部責任並賠償一切損失。
8. 本刊編輯部聯絡地址：澳門氹仔大學大馬路澳門大學崇文樓E34-G025室。聯絡電話：(853)8822-8131，傳真：(853)2886-0009，電子郵箱：cms.rc@um.edu.mo。

本刊編輯部





J. Van Sijck





old converse
is suppose said
servants, who is
to Chi, entrusted
rd On his return
ollowed his fami

鑒賞

DI PIETRO PALLI
MUSICO
CANTANTE DELLA CAPPILLA
DUCALE DELLA TOC
CATALE...
DE MAURIZIO A S. TOLE

ISSN 0872-4407



9 770872 440006