

中文版第一百一十九期
二零二三年

RC

文化雜誌

澳門特別行政區政府文化局

紀念飛歷奇百年誕專欄

澳門留美幼童及其家族研究

真蒂洛尼家族原藏澳門半島畫探析(中)

「圍」的再現：澳門圍里的鄉土意涵與地理轉換









《文化雜誌》中文版

2023年 · 第119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

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

美術編輯：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

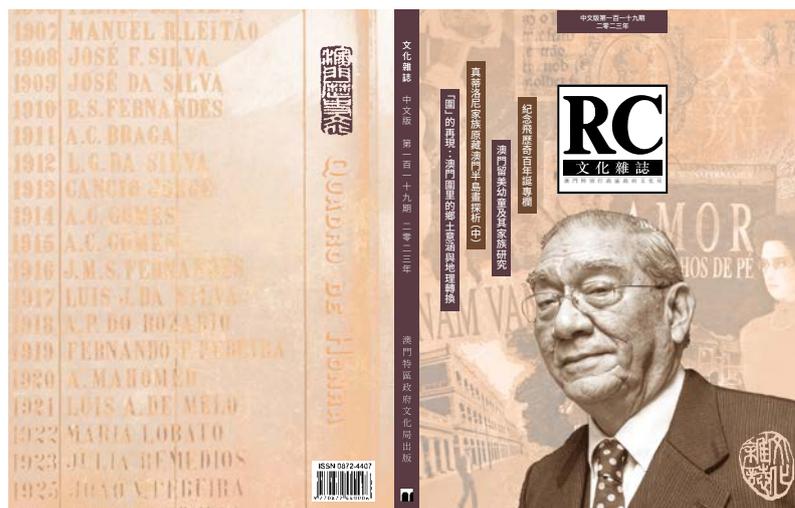
澳門華輝印刷有限公司

國際刊號

ISSN 0872-4407

定價

澳門幣 150元



本期封面主要由澳門土生作家飛歷奇肖像及其著作的書影構成；封底為飛歷奇曾任教的伯多祿商業學校榮譽榜歷史圖片，藉以體現飛歷奇的傳奇人生與筆下華彩。

為紀念飛歷奇誕辰一百周年，本期特設專欄探討其文學創作特色，並獲飛文基先生惠賜多幅珍貴的飛歷奇個人及家庭照片，特此致謝。



於1987年創刊，是一份研究歷史文化的學術期刊，亦為切磋學問的自由論壇。本刊以推動澳門歷史文化研究為重點，兼論中華傳統文化的深刻影響，探討澳門獨特的個性及中外文化互補的歷史，藉以推動東西方文化交往。

本刊以促進學術交流為宗旨，所載文章只求學術價值，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。

本刊分為中文版和外文版，內容上各有側重，我們向各位讀者、學者和收藏家們推薦，選購兩種文本會有更大的參考與收藏價值。



文化雜誌 Review of Culture

中文版 · 2023年 · 第119期

目錄



紀念飛歷奇 百年誕

- 006 在澳門書寫家鄉
——土生作家飛歷奇
飛文基著，謝涵宇譯
- 010 想像及其失落：飛歷奇《南灣》的土生族群世代敘事
留婷婷
- 024 存在於膚色之間的《朵斯姑娘》
譚美玲
- 030 跨文化電影改編策略探析——以《大辮子的誘惑》為例
黎若嵐
- 044 文學社會學視域下的飛歷奇——自成一派的作家
祖些·卡路士·韋南肖著，黃曉蓉譯



澳門研究

- 056 澳門留美幼童及其家族研究
賓陸新
- 078 中國現代教育家李應林與廣州、澳門和香港的關係
梁勇
- 090 真蒂洛尼家族原藏澳門半島畫探析(中)：
“圖像證史”的迷惑與思辨
盧嘉諾
- 110 “圍”的再現：澳門圍里的鄉土意涵與地理轉換
勞加裕、郭立怡



文獻研究

- 124 馬禮遜譯著《漢學時光》的釋道內容及其對歐洲漢學之影響
姚達兌
- 140 全球史視域下的《中華大帝國史》：
在資本全球化進程中重塑他者的晚明烏托邦
高博
- 156 一本打通中國史和世界史的全球史著作
——楊斌教授《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》讀後
劉旭康



學術筆記

- 164 澳門功德林寺院文獻遺產申報《世界記憶名錄》研究
楊開荊
- 180 晚清江南文化研究的一則生動註腳
——記澳門大學藝術博物館收藏的王韻香書畫
吳建中

目錄回顧

- 184 《文化雜誌》中文版上期目錄(第118期)
本刊編輯部

紀念飛歷奇百年誕

在澳門書寫家鄉——土生作家飛歷奇

飛文基 * 著，謝涵宇 ** 譯

談論飛歷奇並非易事，那意味着我要剝去他親切的一面，以及擺脫那些能使他被視作一個普通人的所有特點。在澳門的葡語社交文化日漸式微且葡萄牙社區空前衰落的今天，他作為一位父親、一位同事，以及最重要的角色——一位朋友，被我們深刻懷念着。

當我答應撰寫這篇序言時，我深感榮幸。我意識到它所承載的責任，也仔細考量了它被出版的時機。儘管我並非文學評論家，但仍希望盡可能保持客觀，拋開這篇序言可能喚起的任何私人情感。在這裡，我僅作為一個普通的讀者，品味一位深愛他的（同時也是我的）家鄉的作家之作品。

可以說，當我第一次讀到《愛情與小腳趾》時，才真正認識到作為作家的飛歷奇，這種感覺在我多年前翻閱短篇小說〈蛋家女阿珍〉時也曾有過。然而，前者以更為深刻的敘事，以及對各式人物更加細膩親切的刻畫，在各方面都超越了後者。由於《愛情與小腳趾》描繪的是二十世紀初的澳門，這便要求作者重建起彼時澳門的社會歷史背景和人際交往境況。我對他筆下詩意的欽佩便源於此，因他的每一段文字，都見證着一個豐富的未知世界。有時候，我甚至難以想像，那些設法引領我環遊無數奇妙場景的文字，竟來自一個我曾經每日都能見到的人。因此，當我試圖用簡短的序言來重新敘說關於飛歷奇的一切，我竟不知從何說起。

答案，只能是這片生養他的土地。

* 飛文基 (Miguel de Senna Fernandes)，畢業於葡萄牙天主教大學 (Universidade Católica Portuguesa)，現為澳門律師，澳門土生土語話劇團聯合創始人之一。

** 謝涵宇，澳門大學葡萄牙語言及跨文化研究碩士研究生。



圖1. 飛文基 (左) 與父親飛歷奇 (右) 在生日聚會上合照，2008年10月。(圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案)

澳門，母親之城

在幅員遼闊的中國版圖上，澳門一直是那片不起眼的彈丸之地。儘管她曾在歷史上有一定的經濟重要性，甚至在東西方關係中具有戰略重要性，但其後便經歷了一段日漸衰落的時期，這種衰落更隨着香港於十九世紀中葉開埠而加劇。

因此，造就出飛歷奇的澳門，並不是那個供人成就事業夢想，實現商業創新的大都市。1954年，當飛歷奇回到家鄉，太平洋戰爭的陰影仍然籠罩在澳門的上空。彼時的澳門只有一片狹小的土地，缺少自然資源的支撐，且經濟疲軟，社會發展遲緩，無法吸引任何人。許多人（其中大多是來自上海的難民）或移居美國、加拿大、澳大利亞，或遷至香港。因為在那些

地方，和平帶來了新機遇；而彼時的澳門，卻無法實現任何人的夢想。

儘管戰爭在這片土地留下了不可磨滅的傷痕，但澳門人（至少是選擇留下的那些人）仍保持着他們的溫和與從容。硝煙遠去，這座城市又恢復了她的渺小，與此同時，也找回了屬於她的那份平和與本地風俗中的柔美。在逐漸放緩的社會節奏中，生活瑣事擁有了更多的處理空間。澳門重拾了小鎮般的風貌，人們對彼此敞開心扉，沒有隱瞞。他們可以選擇不同的生活方式，且在多樣的風俗習慣之間，也沒有出現任何相互融合的困難。時鐘仿佛放緩了它的步調，彼時的澳門遠離了大都市的滄桑與複雜，生活也變得輕盈自在。

說實話，我一直都不明白是甚麼驅使飛歷奇回歸故土。當他還在科英布拉時，在結束實習後加入到贊助人的律師事務所，本來已是板上釘釘的事。更重要的是，他那時正與一位父親是司法文員的女孩約會，據說他們已經計劃好屬於兩人的生活。這一切都讓人確信，他將要在葡萄牙安家落戶，並自此過上穩定的生活。

儘管如此，在他的人生旅途中，東方始終猶如一團燃燒着的熊熊火焰。誠然，對於根在東方的人來說，無論他們如何努力忘卻，似乎都很難擺脫根植於心底的那份情感羈絆。他們在完全互補的雙重生活中，既能過上西方人的生活，又能保存獨屬於東方世界的品味、精緻與弱點，這是一種澳門居民共有的、極其難以被捨棄的特殊體驗。更何況，又有甚麼理由要將它捨棄掉呢？1950年，〈蛋家女阿珍〉為他奪得文學領域的殊榮。¹這部作品實際是飛歷奇身在不屬於他的科英布拉，極度渴望那座只有自己認識和理解的遠東小島的象徵罷了。

我深信，這篇在他學生時期創作的短篇小說（也是他的首作），早已經預示了他重返澳門的可能性。這種可能也在後來的時日中，自然而然地被實現了。在科英布拉的日子，是飛歷奇人生中的一個重要階段。在那裡，他的思

想變得深刻，他對於生活中那些看似簡單但揉合了複雜性的事物的敏感度也得到了提高。儘管這座學生之城不過是一個封閉國家中的一塊保守之地，但他依然在那裡發展出更為廣闊的世界觀。然而，無論飛歷奇在那座城市留下了多少眷念，他的命運軌跡也早已游離於當地之外。

正是在澳門這片微不足道的、鑲嵌於遼闊中國的渺小土地上，飛歷奇找到了他靈魂的“母校”。澳門的自然資源稀少，受教育的人十分有限，這樣一個被許多人輕視的地方，依然培養出一位故事講述者、小說家，以及澳門靈魂的守護者。如今，這座城市正用自己的行動，高聲宣示着她在多元文化的世界舞台所扮演的重要角色。

當飛歷奇回到澳門，一幅從小見證且早已習以為常的畫面再次重現在他的眼前：多種文化之間，儘管起源不同，道路各異，意義相別，卻互依共存。不同的是，此時的他意識到，這種文化差異才是真正能給予他創作靈感的繆斯女神。在其隨後的作品中，澳門被忠實地描繪成一個充滿對比與矛盾的空間，當中潛伏着的無數偶然，激發了他的思考與想像。他充分挖掘了這一特點，並被把它作為“縫紉線”串連起那些小故事。他曾不止一次提到，自己熟悉並生活其中的澳門是獨一無二的。誠然，我們的確很難解釋，這種文化並行現象在四百多年以來的存在；我們同樣很難解釋，在漫長的歲月中，這些擁有截然不同的背景和價值準則的人們，如何能夠保有各自的保守觀念與良好的風俗，既沒有發生任何引起關注的重大衝突，也沒有發生地位的高低之爭。在這兩者同行的漫長過程中，是否（又或如何）蘊含着某種邏輯，使得它們既能夠獨自發展，又能自然而然地一再相遇，且無驚無喜？

在飛歷奇的筆下，“中國城”（cidade chinesa）和“基督城”（cidade cristã）等詞彙經常出現，把澳門的文化二元性，以及兩者之間不可分割又缺一不可的共生性表現得淋漓盡致。正是這兩者以及它們之間的鮮明反

紀念飛歷奇百年誕

差，造就了飛歷奇作品中那些不可替代的人物形象、角色塑造、情景描繪、情節構建以及某種戲劇性的存在主義。例如，不管是在〈蛋家女阿珍〉還是《大辮子的誘惑》，當我們同時看向優雅的曼努埃爾（Manuel）與“有點醜”（feia）的船家女，²又或是時尚的阿多森杜（Adozindo）與赤腳的阿玲（A-Leng），³如果以上的主人公之間不存在文化差異或經歷反差，小說的戲劇性情節或許就不會如此有趣。在長篇小說《愛情與小腳趾》中，如果沒有那些在華人區所經歷的屈辱和磨難，“臭腳丫西科”（Chico-Pé-Fêde）⁴或許仍只是一個因腳傷而有些許蒙羞的富家子弟；在短篇小說〈濠江釣魚記〉中，如若不是因為伯爵祖父（o Avô-Conde）與自稱是其兄弟及奴隸（irmão e escravo）的華人（Chinês）之間存在社會地位差距，這次經歷也不過是一次普通的乘船旅行罷了。⁵

閱讀飛歷奇的作品，就是在澳門進行一次又一次的“對比之旅”。因為在這片土地上，差異總是能以某種特殊的方式達到和諧自洽的狀態。此間種種，在那些缺乏訓練的目光中，都看似易於預測與理解。然而，人們應該意識到那些構成澳門之存在的表面印象，實則蘊含非流動性。

與此同時，在這樣一個保守且充斥父權主義的地方，澳門的各種優良禮儀被梳理得一塵不染。這種境況一方面源於擁有“判決權”（sentenciadora）的天主教對澳門社會的建構，另一方面則是基於儒家思想的等級劃分，以及佛教與道教傳統對澳門社會的規訓。這兩個系統的共同之處，便是將“社會驅逐”視作對“違法者”最大的刑罰。

綜上，這就是飛歷奇進行創作的領域與空間。在他頗具美感的敘事中，即使是殘忍、偽善和各類人間疾苦，也各自具有獨特的地位。正是在這個世界中，飛歷奇作品中的核心——“女性”誕生了，這也是我有意在後文討論的第二個層面。

女性，男性之母

飛歷奇筆下的女性總是天生充滿魅力，其細緻入微的柔情令人愛不釋手，即使作者對她們外表的描寫在某些層面並不符合彼時人們對於“美”的普遍認知。例如在〈蛋家女阿珍〉裡，阿珍被描述為“有點醜”；⁶在《愛情與小腳趾》中，維克托利娜像“骨頭棒”（varapau-de-osso）⁷一樣纖瘦；更甚者，在《朵斯姑娘》中，女主人公被寫作一個沒有人格的“造物”（criaçám）。但作者筆下的女性總是感情豐富的，尤其是在私下場合，在她們的內心深處，在那些遠離聚光燈的地方。這顯然並非易事，因為他試圖描繪的那種理想形象，必須要有某種微妙而誘人的魅力。

如前所述，這些女性既沒有被刻意描繪為天仙，更沒有被捧作女神，她們的生活也並非一帆風順。在飛歷奇的敘事中，女主人公往往生活在一個“次要世界”（mundo secundário），那裡存在着無數針對女性的社會限制，乃是充滿偏見的父權制度自我封閉的結果。在這些敘事中，女性在雙城⁸中都不受待見。她們在最開始總是被刻畫得極不起眼，甚至遭人嘲笑，因此她們所經歷的考驗是非人的。飛歷奇在把她們扔給野獸之前，沒有給予她們任何喘息的機會，更放任那些野獸肆意撕咬其內心和那些作為一個人、一個女人的所有名譽。

與之相反，我們的男主人公，在各個方面都是典型的成功男性。他是一個“瀟灑男孩”（dashing boy）、一個英俊聰慧的男人。無論是在床上還是在街上，他都受到女性的仰慕，這讓沒那麼幸運的同齡人羨慕不已。簡言之，這類男性角色結合了女性的激情與男性的憤慨，他是人間的阿多尼斯（Adónis），⁹是神的情人。

然而，這種對兩性的描繪差異，若被視作一種“厭女”的態度是有失偏頗的。與之相反，飛歷奇對筆下的女性角色總是充滿了紳士

氣質。我們不得不承認，作者對女性角色施加的虐待狂式的惡意，有時可讓故事更具戲劇性。具有諷刺意味的是，這些磨難往往使她們在應對挑戰的過程中，散發出更為耀眼的魅力。尤其是當讀者眼看着她們所支持的男人陷入殘酷且宿命般的墮落中，最終由女性挽回他的榮譽，恢復他的陽剛之氣，重塑他的面貌，並賦予他全新的生命。在這種社會角色的對比中，飛歷奇試圖說服我們接受一個不怎麼會被承認的想法：即使在社會上男性對面子的重視是老生常談，但在家庭之中、在床第之間，角色往往會發生倒置。行文至此，我終於心生好奇，是甚麼使得飛歷奇稱澳門為“母親”？難道說，他的澳門是一個“女性”？男性從她的子宮裡誕生，又或是得到了重生 [(re)nasceria]？¹⁰ 我們無從得知。這是飛歷奇對《聖經》創世紀故事的微妙諷刺。

由此可知，“女性”是飛歷奇作品之核心，但事實或許遠超於此。因為即使身處在命運的陰影中，這些女性也能散發個人魅力。她們的芬芳哪怕僅僅是精神上的，也足以讓故事敘述與文字段落愈加甜美、崇高，令人沉醉。

私以為，以上論述足以讓我們對這位澳門作家有大致的了解。臨近尾聲，我依然想補充幾點。

飛歷奇始終希望自己能夠作為澳門的葡語作家被世人銘記。作為一位文學家，賈梅士 (Camões) 的語言是他的母語，他用這門語言詮釋自己的靈魂，施展自身的才華，並以此為人熟知。儘管葡萄牙人實際上對他並不熟悉，或者很難辨認出他作為葡語文學作家的身份，但也無法否認這一事實。讀者閱讀他的作品，就等同於見證着這門語言，在這些日常生活與葡萄牙毫無關聯的地區所取得的成功。飛歷奇懷着根植於這片土地的深沉靈魂，書寫並描繪 [(D)escrevendo]¹¹ 着澳門與澳門人。葡萄牙語是一門經賈梅士、佩索阿 (Pessoa)、庇山耶 (Pessanha)、阿曼多 (Amado)，以及眾多卓越的書寫者之手所塑造過的、高雅

且跨越國界的語言。透過這樣的語言，飛歷奇表達出對於這個既偉大又渺小的空間的獨特性之堅守，而這是多麼別具意義的事。

2023年10月24日，寫於澳門。

附：本文葡語原文刊載於《文化雜誌》(外文版)第73期，參見 Miguel de Senna Fernandes, "Pensamentos Nostálgicos pela Mãria em Macau—O Escritor Macaense Henrique de Senna Fernandes." *Review of Culture* (International Edition), no. 73, 2023, pp. 6-11.

譯者註：

1. 該作品在1950年科英布拉大學的燃緞帶節 (Queima das Fita) 上獲得了亞美打百花文學獎 (Prémio Fialho de Almeida dos Jogos Florais)。中譯本參見飛歷奇：〈蛋家女阿珍〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年。
2. 飛歷奇：〈蛋家女阿珍〉，載李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁17。
3. 參見飛歷奇著，喻慧娟譯：《大瓣子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1994年，頁3。
4. 男主人公弗朗西斯科的外號，參見飛歷奇著，喻慧娟譯：《愛情與小腳趾》，澳門：澳門文化局，1994年。
5. 參見飛歷奇：〈濠江釣魚記〉，載李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁43-61。
6. 參見飛歷奇：〈蛋家女阿珍〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁17。
7. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《愛情與小腳趾》，澳門：澳門文化司署，1994年，頁126。
8. 指前文所述的“中國城”和“基督城”。
9. 阿多尼斯是希臘神話人物，後被用於形容非常俊美，極其有吸引力的男性。
10. 作者在原文用了一個詞綴“re”，在“誕生”的意義上，又增加了“重生”的意味。
11. 作者在原文中添加了一個字母“D”，構成詞綴“de”，在“書寫”的意義上，又增加了“描寫”或“描繪”的意味。

想像及其失落：飛歷奇《南灣》的土生族群世代敘事

留婷婷*

摘要 在澳門作家飛歷奇的第一本小說集《南灣》中，族群議題是明顯的核心關懷。本文以這部同時具備代表性與思想深度的小說文本作為討論對象，分析“土生”群體對自我的想像與建構，以及飛歷奇作為族群文化代言人的敘事策略。論述實踐可分為以下三個部分：首先是“起源神話／寓言”如何有別於真實歷史，又如何被建構為群體共識；接着是以華葡兩者為基礎、最終卻不歸屬於任何一方的“混血世代”，其邊界如何在“排外”中成型；最後藉由華人宗族與土生大家庭的對照敘事，窺探土生群體對自身發展的理解與外界影響的接收。澳葡時期，葡萄牙人擁有政治上的權力優勢、華人則擁有社會上的人口優勢，夾纏於其間的土生群體如何透過象徵性的寓言敘事，再現族群的過往與未來，是本文的關注核心。

關鍵詞 土生族群；世代敘事；南灣；飛歷奇；澳門文學

一、歷史的彼岸

1553至1554年間，葡萄牙人登陸澳門，並行賄明朝海道副使汪柏，以取得在此合法通商與居留之權利。¹隨後，葡萄牙有意擴張在遠東的政治影響力，以獲得對外貿易上的優勢，在澳葡人數量亦逐漸增加。他們不僅修築城牆、炮台、燈塔與教堂，還成立議事會，指派市議員，任命檢察官，更未禁止跨族群婚姻。藉由這種種舉措，葡人由外而內、自上而下地鞏固了他們在澳門的政治、社會結構，並自十九世紀中後期起，逐漸成為此叢爾小島的管治者。此間經由通婚所誕下的許多歐亞混血兒，便是“土生”族群的先祖。²

“土生”，常被稱作“土生葡人”，又名“澳門人”（Macaense）、“大地之子”（Filhos da Terra）或“葡萄牙後裔”（Habitantes da Ascendência Portuguesa）。一般來說，土生指的是澳葡時期華裔或東南亞裔女性與葡裔男性結合所誕生的混血後代。長久以

來，他們形成了一個獨特的文化社群，擁有別具一格的語言（即“土生葡語”，Patuá macaense）、飲食、生活習慣及風俗特色。此族裔低調地發展了四百多年，幾乎與澳門開埠至今的歷史同構，因此其對自身起源的敘事與建構，在一定程度上亦可被視作澳葡時期的族群寓言，擁有表象之外的深層精神意涵與政治訴求。³

飛歷奇（Henrique de Senna Fernandes, 1923-2010）既是名門望族之後，又身兼律師、校長與小說家等多重身份，他於2001年獲澳門特區政府頒授“文化功績勳章”（Medalha de Mérito Cultural），無疑是土生族群中最負盛名的文化代表人。⁴飛歷奇所屬的Senna Fernandes家族歷史悠長，祖輩曾獲授葡萄牙伯爵爵位，家境殷實。惟其1941年畢業於利宵中學（Liceu de Macau）時，適逢二戰戰火襲至港澳一帶，不但因世界局勢混亂而無法繼續深造，更由於香港淪陷，父輩積蓄在一夕之間化為烏有，故他年少時曾在郵局、學校中打工以貼補家用。1946年，戰事告一段落，飛歷奇赴葡萄牙科英布拉大學

* 留婷婷，韓國釜山大學中文系客座教授。

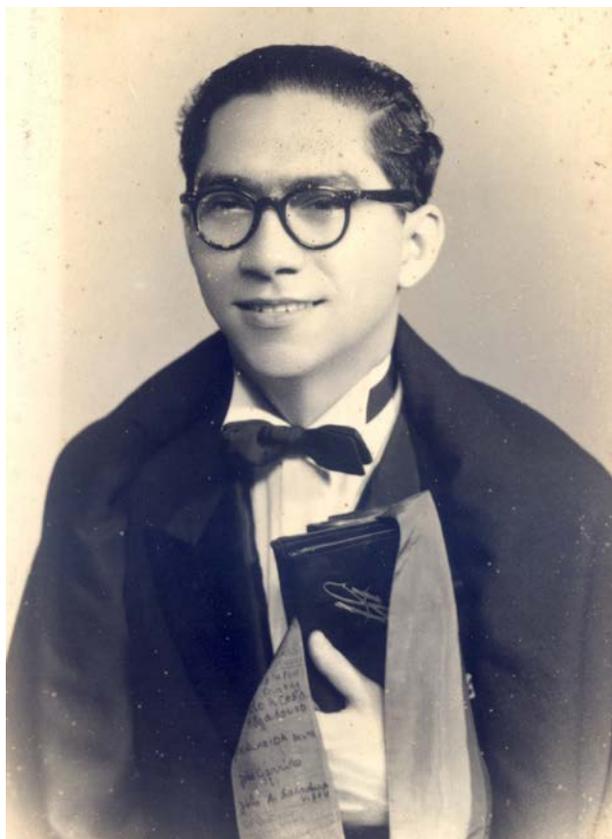


圖 1. 在科英布拉燃緞帶節 (Queima das Fitas) 上的飛歷奇，1950 年。(圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案)

(Universidade de Coimbra) 修讀法學課程，並於 1950 年以一篇短篇小說〈蛋家女阿珍〉榮獲大學的文學獎，展開寫作生涯。此後數十年間，雖然作品的發表頻率不高，但他仍執筆不輟，陸續出版短篇作品集《南灣》(1978 年) 與《望廈》(1998 年)，以及長篇小說著作《愛情與小腳趾》(1986 年)、《大辮子的誘惑》(1993 年)、《朶斯姑娘》(2012 年) 等。

其首部作品集《南灣》，以六篇中短篇小說組成，除收錄了引領作家走入文壇的〈蛋家女阿珍〉之外，尚有〈艷遇〉〈濠江釣魚記〉〈櫻花浴〉〈甘蒂〉及〈華商情仇〉五篇。《南灣》這部作品，相對於曾被改編為同名電影的《愛情與小腳趾》與《大辮子的誘惑》而言，其知名度明顯較低，也較不受研究者所青睞。然而，

筆者認為此作起碼有三方面的重要性。

首先，在寫作者的身份方面，《南灣》是作家飛歷奇以土生混血兒後代的身份，交予葡萄牙文壇的第一張成績單。與其後續所有作品相同，文字本身的藝術成就雖受到肯定，但作家的個體認同卻備受質疑。飛歷奇曾被葡萄牙文化界評論者明確指出“很難將他視為一名葡萄牙作家”；其母校科英布拉大學亦稱之為“澳門當代的偉大作家”(o maior escritor contemporâneo de Macau)，而非一位具有葡萄牙國民身份與特色的寫作者（即便他自始至終都使用葡萄牙語進行創作）。⁵ 葡萄牙人與土生混血兒之間的族群角力，由此窺得一斑。

其次，在作家的文學生涯方面，《南灣》的族裔關懷相當明確。小說中出現的各種元素，諸如船隻、海洋、水上人家、華葡戀情、地方情感等，亦在後續的作品中反覆顯影，具體而微地宣示了作家此後關注的面向與書寫的主軸。就觸及議題的寬廣程度上，可以說沒有任何作品比《南灣》更適合被看作是飛氏的代表作。

最後，在象徵意涵方面，《南灣》所架構出的文本世界，既有明顯不同於族群真實歷史的部分，也勾勒出素來較少被着墨的集體心理結構。在這內外的增減之間，顯露出土生邊界與認同的變動性、對政治的徬徨，乃至對未來的悲觀。正如詹明信 (Fredric Jameson) 的觀察：

第三世界的文本，甚至那些看起來好像是關於個人和利比多驅力的文本，總是以民族寓言的形式來投射一種政治……被重建的是處於我們自己的世界表面之下的一個恐怖黑暗的客觀現實世界：揭開或揭露了夢魘般的現實，戳穿了我們對日常生活和生存的一般幻想或理想化。⁶

《南灣》如何以敘事建構族群歷史，以“寓言”的性質去投射政治？作家書寫了甚麼，以致無法被葡萄牙本國文壇所肯認？他的小說又

紀念飛歷奇百年誕

在和諧共存的表面之下，重建了何等“現實”？下文且試以文本分析為縱軸，並以澳葡時期三大族群——葡萄牙人、土生混血群體與華裔居民——之間的角力及協力關係為橫軸，對前述問題進行探討。

二、起源神話：被建構的（華葡）族群史

事實上，只有通過轉義行為，而非邏輯還原，我們願意稱作“歷史”的任何特定的過去事件才能（首先）被再現為擁有編年史的序列，（其次）由情節編排改造成具有可識別的開頭、中間和結尾的一個故事；然後（第三）被建構成以任何形式論證為確定的“意義”——視情況可以是認知的、倫理的或審美的意義——而引證的主題。⁷

就敘事行為與意圖而言，美國歷史學者海登·懷特（Hayden White）指出，文學文本與歷史陳述之間的同質性其實遠大於異質性，並且兩者的語言運作方式，皆無法“清晰地將其話語形式與闡釋內容區別開來”。⁸無論是文學抑或歷史，是作者的建構抑或是讀者的理解，皆需要經過主題擇取、情節鋪陳與語言轉化等步驟，才能創造或提煉出文本的內在結構及其意涵。在飛歷奇的《南灣》裡，族群議題是明顯的中心主軸，但這本作品集最特別的部分就在於每一篇小說都如同一塊拼圖，既是獨立的物件，也可以作為另一篇小說的補充；進而整部作品本身，亦可以被嵌合成“具有可識別的開頭、中間和結尾的一個故事”，意涵便在此聚合之處誕生。要而言之，作者在未必自覺的情況下，分別對土生族群最初的混血形塑過程、第二代漂泊於原鄉／他鄉之間的認同追尋旅程，乃至於第三代後逐步成形的家族型態與文化特質，皆有所描繪。⁹直觀來看，六篇小說是六個平行的世界，但若將這些沙堡一一打散，按其內容重新拼合，便會得到一幅以世代為發展脈絡的、嶄新而完整的圖像。此一圖像，以敘述中葡雙方早期接觸的〈蛋家女阿珍〉為首，混血群體形成後的〈艷遇〉〈櫻花浴〉及

〈甘蒂〉繼之，家族敘事已漸趨完善的〈濠江釣魚記〉與〈華商情仇〉殿後。這便是本文的分析次序。

〈蛋家女阿珍〉的時空背景設定於二十世紀三十至四十年代，描繪了在第二次世界大戰的陰影下，一名葡萄牙士兵與底層華裔女子的相戀故事。顧名思義，該作的主角是以擺渡為生的華人女子阿珍；“蛋家／暹家”一詞，則是起居皆在船隻之中的“水上人家”之意。阿珍因家境貧困，幼時被變賣為婢，後又幾度轉手，落入在內港營生的老暹家女手中，於勞作不休的艱難環境裡成長。老暹家女意外去世後，阿珍繼承了被遺留下來的的小艇，從而在因緣際會之下，結識了葡萄牙籍水兵曼努埃爾，並接受其求愛。交往不久後，阿珍為曼努埃爾誕下一個金髮碧眼的女嬰，一家三口亦搬離船隻，移至城中居住。可惜好景不長，第二次世界大戰結束後，身為皇家海員的曼努埃爾即將奉命離開。因在澳謀生不易，男方打算將明顯具有歐洲人外貌特徵的女兒帶回葡萄牙，交由親人撫養。最終，曼努埃爾在許下許多“不可能實現的承諾”後，抱着女兒離開。阿珍則被迫與骨肉分離，獨自一人留在澳門，望着逐漸駛遠的船艦，放聲大哭。由喜轉悲的異國戀情，至此劃下了句點。¹⁰

這篇未得善終的跨國戀曲，看似發生於二戰的特殊背景之中，但對於土生群體而言，實則擁有超越時空限制的普遍性和典型性，因其所訴說的，正是族群自身的起源。此類起源寓言中的主要角色，總是葡人男性、華人女性，以及兩者共同誕下的混血後代三者。在此基礎之上，人物設定亦有典型性：來自葡萄牙本國的葡人男性總是以軍人或公務員身份現身，若非澳葡當局的一員，便是該體制的協力者；身兼被管治者與華裔身份於一身的華人女性，則總是來自勞動階級，若非孤兒或女工，便是貧苦無依的暹家女，擁有種族、性別及社會位階等層面的多重弱勢身分。同時，兩者的關係通常不受現代法律保障，多半僅止於同居及繁衍，而不會走入婚姻殿堂。葡人上位者男性與華裔

低下層女性所孕育的後代亦總有“另類”之處，他們雖則以相貌的歐化，暗示了政治上與文化上的認同都更趨向於葡萄牙，但並不會被完全歸類在中葡任一方。另一方面，〈蛋家女阿珍〉這一故事的普遍性在於相似或幾乎完全相同的劇情，反覆地出現在土生作家的作品之中，諸如江道蓮 (Deolinda da Conceição) 的《旗袍》(又名《長衫》，*Cheong-Sam: A Cabaia*, 1956年)、飛歷奇的《大辮子的誘惑》(*A Trança Feiticeira*, 1993年)，以及李安樂 (Leonel Alves) 的著名詩篇〈蛋家女之歌〉(“Cancão de Tancareira”，1983年)：

愛情永遠難思議
它固守於內在生命裡
水手的愛更熾熱
當他愛的是蛋家女

這種愛情並非兒戲
它秉受的祝福來自天庭
一個蛋家女的愛情
一生一世只愛一人

因此自然地
她總是孑然一身
當她的所愛的情人
去了遙遠的葡萄牙

正是這份堅定的愛情
能征服一切，不可戰勝
就在我們蛋家船上
誕生了第一個澳門“土生”¹¹

詩中的“水手”指的是葡人男性，“蛋家女”則自然是華人女性。兩者之間的結合，既重述了前文所提及的族群起源神話，亦被視作現實情境中，澳門土生的由來。夙負盛名的澳門歷史學家文德泉 (Manuel Teixeira) 神父曾毅然指出“澳門土生葡人是葡國男子主要與中國婦女通婚的產物”。以此為起點，在許多後繼者的文字裡，相似的說法反覆出現，諸

如賈淵 (João de Pina-Cabral) 及陸凌梭 (Nelson Lourenço) 等人有關“土生葡人”的論述、對於土生族群的訪談集，以及晚近許多人文學科的文章等。¹² 作為補充也作為延伸，研究者汪春在〈美麗的蛋家女——土生文學中一道別樣的風景線〉一文中，提出兩項特殊的觀察。其一是“蛋家女”原文的詞彙構成：

蛋家女的原文是 tancareira，它是澳門語 (或澳門方言／土生土語) 中一個典型的“中葡結合”的詞語：由 tancar (即粵語“蛋家”)，加葡文後綴-eira (一般用以表示職業) 結構而成，因此在葡語詞典中還查不到。這個語言例子似乎告訴我們它與中葡之間有某種聯繫，又與土生族群有某種關係，因為它是屬於澳門土生特有的澳門語的詞語。這使我們不禁把它和土生的淵源聯想在一起。¹³

其二，則是一名長居澳門的葡萄牙作家羅方禮 (Fernando Sales Lopes) 在其 1997 年出版的詩集《澳門雜詠》(*Pescador de Margem*) 中，收錄了一首名為〈蛋家女〉(“Tancareiras”) 的作品，如“是她們聯結了／水手和陸地”“正是她們／把兩個世界連接在一起／當我們／從另一片國土／來到了這裡”等字句所示，作者亦將水上女子視作混血群體的起源。¹⁴ 至此，顯見土生族群的起源神話已由口耳相傳的詞彙及事件，逐漸演變為廣受群體內部接納的故事原型，從而就連並非土生混血兒的葡萄牙作家，亦不假思索地接受、再現了此意象。汪氏進一步指出：

反映在土生文學中的蛋家女“現象”，或許正是一段有關起源的浪漫敘事，就像 tancareira 這個詞本身一樣，充滿了象徵意味。¹⁵

然而，“第一個澳門‘土生’”真的是在“蛋家船上”誕生的嗎？又或者，所謂的“土生”，指陳的確實只是葡人與華人之間的混血兒嗎？究其根本，實情又並非如此。

紀念飛歷奇百年誕



圖2. 飛歷奇（右二）與妻子何香雪（左二）及子女在擺華巷家中的合照，左一為飛文基，約1969年。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

在廣被引用的學術專著《大地之子：澳門土生葡人研究》（*Filhos da Terra*）中，學者安娜·瑪利亞·阿馬羅（Ana Maria Amaro）表達了對土生族群起源及流變的關注，並以“歷史、人類生物學和種族誌三方的資料為依據”，提出“早期定居澳門的世家的子女的母親大部分可能是歐亞混血兒”，而非一貫所認為的是華人女性之觀點。¹⁶ 首先，根據教會及官方的史料，無論是葡萄牙人抑或是土生，與華人通婚的記載都少之又少，反倒是以族群的內部通婚為主。其次，根據人類生物學的研究，“澳門人（筆者按：即土生群體）從血清上來講與中國北方人相距甚遠，從某種程度上來講較接近越南人、泰國人與馬來人的血型”。¹⁷ 最後，根據人種學的研究成果，早期土生族群的語言、烹飪、服飾等習俗，都明顯可見中東乃至東南亞各國的影響。華裔文化的痕跡雖非完全沒有，只是極為稀少，甚或難以辨

認。當然，時代與族群的概念都並非靜止不動，而是時刻處於嬗變之中，故二十世紀末的論述，在二十餘年後的今天看來，想必不乏需要補充或挑戰的部分，但毋庸置疑地，阿馬羅的觀點在當時是十分新穎的，也將土生群體的起源問題深化為多層次的學術思辨議題，並引導至一個嶄新的階段。

葡萄牙男性與華人女性的跨族通婚的確存在，但“這不是一個普遍的事實，而是一個偶然的現象”，且在葡人入居澳門的早期至中期皆是如此。¹⁸ 這與歷史學者李長森於《明清時期澳門土生族群的形成發展與變遷》一書所提出的階段性見解正好一致：

澳門開埠前主要是“葡、印、馬混血”，十六世紀中到十六世紀末、十七世紀初為“葡、日”混血。“葡、華”混血

雖然在澳門開埠後即已出現，但真正成為一種時尚，則是在十七世紀中期至十八世紀末。到十九世紀後還有新的純歐洲人與澳門土生人的混血，甚至出現完全的華入血統融入澳門土生族群中的“另類土生”現象。¹⁹

關於土生族群的起源問題，誠如澳門文學研究者張堂錡的精準觀察：

許多爭議其實是來自於對整個四百多年澳門土生族群發展變遷未加以分階段考察所形成的誤解。²⁰

總而言之，最早的土生混血兒在十五世紀初期便出現於歷史舞台上。其血緣源頭多樣，包括印度、馬來西亞、安哥拉、日本、果阿及東帝汶等地，群體裡擁有法國、德國、英國和愛爾蘭血統者亦不少，但華人與葡萄牙人的互動，卻是近百年來才較為常見。意即，要等到邁入現當代之後，社會風氣逐漸開放，生活在澳門的歐亞族群們，方展開較為深刻且頻繁的互動，進而有文化交流與婚戀現象之產生。

由是可知，“第一個澳門‘土生’”，顯然並非誕生於“蛋家船上”。那些水手與蛋家女的羅曼史，被飛歷奇及其他土生作家們用深情的文字反覆摹寫，並變形為各種葡人公務員男性與華人底層婦女的排列組合。在現實的基礎之上，作家有取材上的偏重，以及藝術上的轉化；而這偏重與轉化，最終在反覆重述的過程中，形成了群體間的共識。“歷史”從而彼此一敘事策略所剪裁、鋪排，成為具有象徵性及虛構性的“寓言”。換而言之，歷史的進程，與當下人們對於歷史的詮釋是兩回事——前者是安娜·瑪利亞·阿馬羅的土生研究，後者是飛歷奇的“土生”敘事，並且更廣為族群內外所接受的，明顯是後者。

回到〈蛋家女阿珍〉這篇小說。若作為故事，我們會看見一段地位並不平等的跨種族戀

情；若作為族群寓言，我們則會看見土生群體如何理解及再現自身的起源，如何在反覆傳播同一故事原型的過程中，強化自身的華裔血脈，又淡化東南亞各地的文化傳承因素。由是可知，在土生族群的自我認同裡，葡萄牙具有血統上的不可取代性，而中華文化則有地緣上的親近性與影響力，這點是毋庸置疑的。於是，除了上述兩者之外的印度、馬來西亞、日本、果阿等地，便逐漸化為一串帶有歷史印記的專有名詞，以便在議論多元時可以作為印證，填補篇幅。這一做法雖一度成為土生族群的主流共識，卻也招致群體內部“一般人總把土生葡人說成中葡混血兒，這種觀念未免偏於狹隘”的批評聲。²¹無論如何，此一側重葡華雙方的敘事策略，仍對族群邊界的建構及特徵的確立頗有助益。透過敘事，土生作家既揭露了族群對自我的期許與嚮往；經由敘事建構而成的葡萄牙水手和華人蛋家女等形象，亦反過來成為群體心中的亞當與夏娃。這是有別於科學演化論的“女媧造人”神話，也是不容置喙的信仰對象，提供了土生起源的原型、再現的標準，以及凝聚族群的精神共感。

三、混血世代：澳門魅影與第三族群

起源神話之所以被塑造，乃至於被反覆強調，正因為有其必要。在歐亞文化看似交融和諧的澳門，第三族群的興起及自我疆界的劃定，一方面印證了跨族婚戀關係確實存在，但更重要的，卻是在另一方面暗示了混血世代對於純血的父系與母系雙方背景的不信賴。換言之，正是因為無法／不願意全然歸屬於葡萄牙水手或華人蛋家女所象徵的任一族群，故而建構出第三方群體之行為，成為標榜自身特殊性，框定自我疆界，以及凝聚內部認同的必要策略。

在土生葡人身上，主導傾向的是葡國文化，但是又保存着東方民族的某些文化特徵；他們既認同葡國文化，但又不大能融入歐洲葡萄牙人的社會；既生活在華人為主體的澳門社會裡，但又與華人社會相疏離。²²

紀念飛歷奇百年誕

認同與疏離，一直是土生群體精神結構的關鍵詞。在權力位階分明的澳葡管治的歷史背景下，葡萄牙人是高高在上的管治者，土生群體是居於其間的臣屬，華人則往往是最下層的被管治者。土生族群之所以與葡萄牙人有所隔閡，是因為受到葡萄牙本國統治者的血統歧視與不被接納；而無法認同華人的原因卻正好相反，一般是因為華裔的政治和社會地位不高。對土生社群來說，華人雖與自身關係親暱，卻多半是提供服務的角色，彼此的交往帶有工具性或功能性的意圖，故而不免有所輕蔑。在中短篇小說集《南灣》裡，這種優越感體現為〈蛋家女阿珍〉中，葡人父親對於華人同居女性和混血子女的差別待遇，他視前者為“可以受苦受難的，因為她就是苦難中長大的”，而後者則“受不了這個苦”，因其相貌秀美，“酷似碧眼的父親”；²³也顯見於〈櫻花浴〉一篇中，妓院的酒席會因為土生男性的“應邀赴宴而感到風光”，對老鴇來說也無疑“是一種榮耀，可以抬高她的妓院和她的琵琶仔的聲望”等看似極為自然的陳述；²⁴更可見諸於〈濠江釣魚記〉裡，圍繞在“伯爵祖父”身旁的許多華人傭人、一有需要便會為之所用的華人美食家，以及對之滿懷感激之情的華人海盜等。²⁵

土生族群對華人的態度，極大程度上複製了葡萄牙人的一貫做法。又，華人群體當時普遍處於政治及社會上的雙重弱勢地位，難以晉身更高的階級，因此即便土生群體認為自己確實混有華裔血統，也不願意自視為華人的一員。班納迪克·安德森（Benedict Anderson）在《想像的共同體》一書中曾述及一類“歐裔海外移民”，他們因出生於海外屬地，便不被承認具備本國統治者的身份，“意外淪入庸屬的地位”。²⁶土生群體的階級晉升與朝聖之路，亦受到垂直及水平的雙重限制。不但在澳葡時期的127位總督之中，無一由對澳門最為熟悉的混血土生擔任；當時更有許多不合時宜的獨斷法令，使土生群體的權益受損，他們也成為葡萄牙本國人眼中徹頭徹尾的“外人”。有學者指出，澳葡時期曾有法例“規定軍官們要娶‘本來就是葡籍、從來沒有失去過國籍、父母

是歐洲人、從來沒有離過婚的女子’”，希望透過教育提升社會位階的年青土生亦遭受到澳葡當局的歧視。²⁷

過於嚴苛的婚配條例，使當時的土生女性失去與葡萄牙男子自由交往、結婚的權利，淪為次等公民：

這條法例（一九四一年一月第三一：一〇七條政府頒告）今日仍為衰退一代土生女士所特別痛恨。她們當時正值婚嫁年齡。²⁸

而中學教育的裁撤，則讓希望前往葡萄牙繼續深造的學生夢想幻滅。他們無法通過提升學歷來增加競爭力，獲得邁向更高社會位階的機會。

在受掣肘的同時，土生族群仍須提供服務，以鞏固葡萄牙在澳門的管治。精通雙語的土生群體，向來被視為葡萄牙人與華人之間的溝通橋樑，這也是他們在訴說自我的族群定位時，所不可能遺漏、甚至引以為傲的部分。然而，“橋樑”的意象有其曖昧性。具體而言，橋樑在把雙方連結起來的同時，也把自身從兩者之間摘除出來，進而使每一區塊的邊界更為清晰；抽象來說，自詡為橋樑，則意味着指陳出自身擺盪在葡萄牙人與華人之間，具有不屬於兩端卻又關係緊密的特殊身份，以及居於葡人之下、華人之上的社會位階等級。進而，在土生族群的文字或談話中，“澳門”之所以佔據言說的核心，之所以有反覆提及的重要性，正是因為此處既是族群落地生根的所在，也是一塊有別於葡萄牙與中國內地文化、社會生活的特殊空間。澳門這片土地與土生群體皆具備橋樑的曖昧特質，以及身處兩端之間卻又不盡然等同於兩者之一的特殊性，完美具現了融對抗和協力於一體的矛盾關係。²⁹

關於這種被夾纏在葡華之間的複雜生存狀態，飛歷奇在《南灣》裡作了極為細膩的描繪。〈櫻花浴〉一篇的主角，是敘事者“我”的朋友“莫利西奧”。雖然同樣身為具有一定社會

地位的土生，但莫利西奧的家境貧窮，偷竊、鬥毆樣樣精通，也常混跡街頭，“向專門到甜水井挑水的粗辮子女傭或良家妹仔調情”。³⁰莫利西奧有許多中國朋友，在戰爭階段靠着走私生意發跡後，便經常流連於華人區的妓院，更標下了一名年輕歌妓的初夜。多年之後，在因緣際會之下，莫利西奧與該名歌妓結為夫妻，一同移居日本，故事便結束於此。³¹〈艷遇〉講述了一位在異國求學的土生青年於聖誕夜遇見一名葡萄牙女子的故事。兩人雖是陌生人，但女方的美貌令青年浮想聯翩，認為其必定出生於醫生世家，目前在大學的文學院就讀，並擁有高尚的美德與溫婉的性格。待兩人接觸之後，才證實此前的一切想像都只是錯覺，對方實為四處流連的妓女。³²在〈甘蒂〉一篇裡，同為土生族群的“他”與因逃難而離開香港的甘蒂於戰時的澳門有過一段感情。然而，甘蒂飽受饑荒之苦，將婚姻視為買賣，將肉體視作商品，且認為“女人不能身價太低，應該學會釣大魚”，³³故雙方不歡而散。多年之後，甘蒂嫁給一名有權有勢的英國人，晉身香港上流階層；“他”則移居巴西二十餘載，返澳度假數日後，便要經由香港機場離開，可“他”卻機緣巧合地於即將離去的當天，與對方再度重逢。³⁴

至此，在性別關係的互動下，土生群體的種族位階更為明顯。從土生男性莫利西奧與華人底層女子的結合、土生青年“我”欲向葡萄牙女性求愛而不得，到拋棄“和祖先的聯繫”的土生女子甘蒂對英國丈夫的“高攀”，可見族群所背負的歷史重擔，諸如被葡萄牙主流社會所擯棄、認同澳門卻不擁有此地主權、在華人佔有壓倒性數量的社會中逐漸有勢單力薄之感等，均具現為日常交際的生活點滴，也直接引致了土生群體對於自我的不信任、不安與自卑感：

在有關澳門的著作中有一個論調經常出現，就是澳門土生社群快將瓦解，土生的生活方式以及他們在澳門社交生活中的重要角色亦會消失。這個“預告的死亡”與“捨棄一切”的形象互相關

連——就是人們不時提及的“土生流放”現象。³⁵

“土生流放”現象並非空穴來風，而是其來有自。其起點是葡華兩方的擠壓，無可自拔且緩慢地內化為土生族群精神結構中的負面與悲觀特質。正是因為缺乏自信，所以從火車到公交車的路途中，“我”都只是遠觀着女子，而無法開口搭訕；待終點站來臨，才由對方主動開啟話題，並在寥寥數語後迅速被拒絕，最後只能茫然失措地站在街頭。³⁶正是因為對前景的不安，格外“仇恨貧窮、歧視和苦難”的莫利西奧方選擇在戰爭期間鋌而走險，寧可在刀口上賺取不義之財，也不願意腳踏實地、任人宰割。³⁷也正是因为對於混血身世的自卑感，甘蒂在多次強調“丈夫的地位高過她，對她自己的家庭十分歧視”的同時，仍然為了融入英國人的社交圈，而與過往的親友都斷絕了聯繫，“努力成為一個真正的英國人，培養英國人的愛好，包括語言表達，行為舉止，飲食習慣等等”；³⁸然而在甘蒂的內心深處，她卻不斷後悔自己的所作所為，認為自己不該離開原有的族群生活圈，不該拋棄信仰與血脈，甚至自稱為“罪人”，相信子女的面貌毫無土生族群特徵一事，是上天對她的懲罰。³⁹

在最初的起源神話裡，我們看見土生敘事展現了浪漫的想像力，將華葡雙方皆認為自身的母體。然而，真正進入族群建構階段的混血世代，面臨的卻是本質上的社會位階不平等，因而同時遭遇了自身對華裔、葡萄牙對自身的雙重“不肯認”。雖則較華人群體而言，混血族群無疑擁有更大的社會優勢，但不被視為葡萄牙本國族群的一員，甚至蒙受各方面的不公平待遇，卻也是不爭的事實。在《南灣》的細膩書寫中，混血世代在現實困境及群體性格上的複雜性，皆有了更具體的內涵。於此同時，被視為“我族”空間的澳門，既聯繫起篇章中的所有土生角色，卻也在不同的故事裡，遭受了一次又一次的失落。澳門，是〈艷遇〉裡土生學子殷切思念的故鄉，是曾經陪伴在〈櫻花浴〉的莫利西奧身邊的妻子與舊友，也是〈甘

紀念飛歷奇百年誕

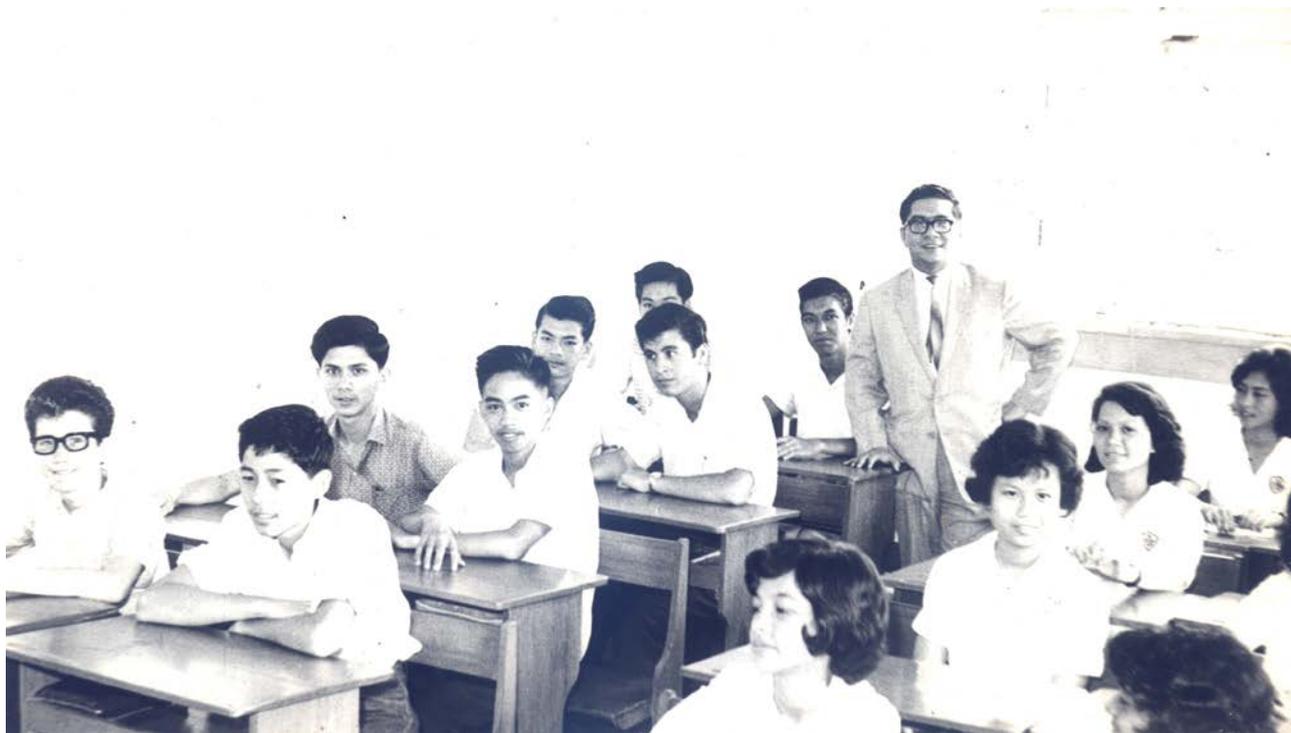


圖3. 飛歷奇在位於東方斜巷的伯多祿商業學校擔任教師時與學生合照，約1962年。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

蒂》中，甘蒂本人對於群體歷史即將消逝的焦慮感，還是已移民遠方的“他”仍然難以忘懷的過去。澳門魅影無所不在，但其意象卻與土生族群的命運多有吻合之處，同樣充斥着離散、動盪與不安全感。這片三面環海的土地，既是文本中人們寧可移居香港、日本或巴西，也不願意返歸的所在；亦如同在異鄉求學的土生青年對於故鄉的眷戀之情那樣，未來或終將輸給時間，在他們追逐新生活的某個瞬間，注定“全然消失”。⁴⁰

四、家族對照：“自我”的游動與消弭

土生群體位居葡華兩者之間，也同時被兩方所限。他們雖是雙語的溝通橋樑，擁有擔任公職人員的優勢，群體內部也不乏出類拔萃的精英，但在政治地位上不如葡萄牙本國的管治人員，於商業貿易上又比不上佔人口多數的華商。故整體而言，族群性格仍較為悲觀，有着文化絕後及族群流散的焦慮感；對於地方的態

度，亦具備既熱愛又欲逃離的矛盾性。然而，與葡籍角色的鮮少露面相比，文本中對於華籍人物的多樣化描繪，乃至於對華人居住範圍及家庭生活的詳盡書寫，便成了一個十分有趣的現象。對此類題材有所著墨者，尚有江道蓮的《旗袍》、瑪里亞·翁迪娜·布拉加（Maria Ondina Braga）的《神州在望》，以及土生詩人阿德（Adé）、李安樂的詩作等，足見此現象已成為集體特徵，因而具有族群的代表性與分析的必要性。

對土生來說，一般以葡萄牙為主的父系血統為其首要的認同對象。畢竟溯其根源，土生祖輩的文化、語言和各項習俗，皆奠基於葡萄牙的航海傳統之上。然而，比起遠在地球的另一端、或許終身都無法踏足的葡萄牙，腳下的澳門顯然更加親切，因之不僅具體可見，又兼有原生家鄉的情感身份。正如同曾任澳葡市政議會主席的土生麥健智（José Luis de Sales Marques）在談及幼年所受教育時，



圖 4. 伯多祿商業學校晚會上的中國戲曲小品表演，約 1965 年。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

不由得感嘆“我知道葡萄牙和安哥拉所有河流的名字，卻對澳門知之甚少”般，⁴¹ 飛歷奇對於遠離現實的課程內容，亦頗有微言：

澳門的教育體制如此關注母國，完全忽視了這裡的生活，這是相當欠妥的。有時它顯得那麼愚蠢。我們被迫去背記葡萄牙所有火車站的名字，不僅是火車站，而且連葡萄牙最不起眼的小村莊的分站也不放過。而我們這些孩子從未見過鐵路，更不用說是火車了！⁴²

面對這些不切實際的教學綱要，飛歷奇少見地運用了相當嚴厲的詞彙抒發自身的怨氣。他認為人們在並非自願的情況下，“被灌輸要去熱愛一個你從未見過的國家”，而這不僅不合時宜，也是有違常理的。⁴³ 飛歷奇的言語再次印證了土生群體與葡萄牙人之間的疆界分離，並指涉出族群精神史中，“澳門”這片土地所扮演的重要角色。而“這裡的生活”一詞，指的

便是不同於葡萄牙航海文明的，以陸地為載體的華籍移民文化。早在 1887 年，當華人居民的數量十倍於葡人及土生之際，庶民階層的影響力便通過反覆的日常演練，逐漸在澳門社會中佔有壓倒性的能見度。華人或華裔群體的生活型態，這種既與先天的血緣相關，又在後天環境中無所不在的文化來源，構建了這塊蕞爾小島的樣貌，也化為土生群體的生長養分，乃至藝術創作的對象。

回到《南灣》的文本。〈濠江釣魚記〉及〈華商情仇〉兩篇，分別勾勒出兩個大家庭的圖景：前者描繪的是土生家族，而後者所書寫的，則是位於廣州的傳統華人家庭。〈濠江釣魚記〉的主角，是敘事者“我”的伯爵祖父。小說始於對祖父的貴族生活、日常習慣及休閒嗜好的描寫，承於一次與友人相約乘舟海釣時，無意中救下一名落水的華籍男子之事。最終，實為海盜的男子將祖父視為再造恩人，帶了許多佳餚與珠寶前來報答，兩人因此結為莫逆之交。⁴⁴

紀念飛歷奇百年誕

不同於上述篇章的明朗和善，〈華商情仇〉的基調則十分灰暗，訴說的是一夕之間成為暴發戶的鄭家，在搬進一座清代官員曾居住過的宅院之後，迎來一系列不幸事件。首先是剛嫁入鄭家的寶盈對丈夫的輕蔑與冷漠，繼之為寶盈紅杏出牆，拜倒在一位唱戲的演員足下，不但被其勒索錢財、虐待肉體，還活活氣死了撞見兩人姦情的公公。最後，寶盈的丈夫在僕婢的幫助下洞悉真相，展開復仇計劃，並在確定妻子和演員都染上麻瘋病之後，大笑着揚長而去。⁴⁵

無論情節抑或風格，這兩篇故事都截然不同。〈濠江釣魚記〉的主旋律是信賴、行善與知恩圖報，〈華商情仇〉的情節重心卻圍繞着背叛、報復，以及樂極生悲。此外，在家族長輩的角色刻畫方面，前者是慷慨大度的祖父與才華洋溢的祖母，後者卻是投機致富的鄭家老爺和懦弱怕事的鄭氏夫人。在主要事件的走向方面，前者是祖父拯救了患難之中的男子，後者卻是鄭家少爺處心積慮地將妻子逼入絕境。在日常生活的描繪方面，〈濠江釣魚記〉裡的祖父是個虔誠而“謙卑的教徒”，而閒談、歌舞、打牌等行為，則被視為高尚優雅且富有趣味的“休閒藝術”。⁴⁶ 與之相反，〈華商情仇〉裡的鄭氏夫人“傾注於唸經拜佛”，但卻並非因為虔誠，而是用以逃避兒媳的羞辱。現身於字裡行間的麻將及粵劇等閒暇愛好，也總是帶着古典而瘋狂的色彩，使沉溺其間的寶盈遠離丈夫，迷上“戲王先生”，走上了自我毀滅之路。⁴⁷ 至此，文本中的舊式華人家庭成為土生家族鏡像中的他者，是道德敗壞的具現體，也是引以為戒的負面教材，象徵着傳統思想及陳舊體制的淪亡。

兩篇小說的風格與情節雖極為不同，但誠如上述的文本分析，當中許多要素存在巧妙的對應，在優劣與否的評價之外，兩個故事的家族敘事框架，實則有着驚人的相似之處。從“既有中式風格的建築，亦有不倫不類的西式建築”的大宅院，到宅院中扮演着齒輪角色的許多華籍僕人；⁴⁸ 從夜夜笙歌、客似雲來的宴飲聚會，到以博弈和曲藝為主的室內休閒；也從總是掌

控實權的男性主人翁，到只能無聲地順從於被支配的現實，一旦違逆就會遭受懲罰的許多女性家族成員。正向書寫和負面陳述之間涇渭分明，使土生家族的“自我”立場與華人家庭的“他者”定位清晰可見。然而，傳統的性別分工、具備共性的日常交際活動，以及空間結構的相仿，都讓“他者”與“自我”之間的界限，不再全然對立或二分，正如在澳門這塊土地之上，各種文化的對抗及協力一般。對於土生族群來說，華人群體是“他者”，因自身對之並非全然認同或具有歸屬感；可是在另一方面，華人群體卻又不盡然是“他者”，因為即便他們不予認同，土生自身的血統中仍然或多或少地有其成分，且其成長的環境也總是脫離不了華裔族群的影響。因此，在土生族群的文化建構裡，華裔元素是無法排除的存在，且其雖為“他者”，卻並非完全疏離或不同於“自我”，而是作為“自我”的一部分存在。也因此，親近可觸的華人群體，取代了已然太過遙遠的東南亞或其他各地的祖脈，成為不同於歷史學、人種學和人類學等論述成果的一種後天的文化基因。

研究者董致麟在《中國大陸移民在澳門社會中身份認同之研究（1949—2013）》一書中，將華人移民自內地移入澳門的過程劃分為“國共內戰至改革開放（1949—1978）”“改革開放至澳門回歸（1978—1999）”及“澳門回歸後迄今（1999—迄今）”三個階段。董致麟藉由分析各階段移民的特徵、原居地與移入地的社會情形及經濟狀況，還有澳門居民對於移入者的觀感等因素，討論華人移民對於澳門的認同程度。姑且不論清代典籍早有內地移民遷澳的記載，董氏由於並未爬梳澳葡時期的各族群關係，也擱置了澳門在1949年中華人民共和國成立之前的發展狀況，因此在其筆下，澳門便如同橫空出世的嬰孩一樣，沒有過去，缺乏特色。所謂的在地認同，亦不過是“作為中華文化與中國認同之下的一種地方性認同”。⁴⁹

董致麟的論點，並非毫無借鑑價值，因之

揭露了外來者／移民視角中的澳門圖景。然而，這就如同只從〈華商情仇〉裡，最終移居澳門的鄭家少爺之角度來認識澳葡時期的澳門一樣，顯然有過於片面之虞；於此同時，也忽略了〈濠江釣魚記〉裡那位世代居澳，在地人脈極廣的伯爵祖父。若回到歷史的脈絡，最早的“Macaense”（澳門人）一詞，其實是土生群體的自我指稱；如今的“澳門人”，則泛指具有當地身份證的民眾。當代的“澳門認同”，其定義則更加複雜，有時是純粹的在地歸屬感，有時則被視為中國認同的一脈。無論如何，倘若尚未釐清全貌，便試圖解決問題，那麼最終的研究成果恐怕也只能是模稜兩可的。董氏試圖推導出來的族群認同，是原生地文化的“本質論”，與移居地條件的“境況論”之間的化學作用，且往往以前者的分量為重。與之相對地，土生族群的取向更符合班納迪克·安德森《想像的共同體》裡的“構建論”。那既是以自身為主體的有意識塑造，同時並非一項靜止的結論，而是不斷與外界互動的、一個動態的過程。那便是土生群體由起源、混血世代到家族圖景的想像敘事，是從葡萄牙、華裔到歸屬於澳門的實踐脈絡。

至此，本文藉由《南灣》的文本分析，探討了土生群體的自我建構歷程。《南灣》通過具備虛構性質的起源神話、在成長的陣痛中逐漸定型的混血世代，以及結局悲喜無定但終究會落葉歸根於澳門的家族故事，投射出土生群體既穩固又游動的邊界，且一切都有煙消雲散的可能。穩固的是外於葡萄牙人和華人的族群事實，以及對澳門的關懷與認同；游動的是與葡萄牙本國在政治上的對立、受到澳葡文化上的影響，以及前途未明下，惶惶不可終日的焦慮感；而煙消雲散的，則是以“土生葡語”為代表的族群歷史與生存證據。倘若按照《南灣》文本本身提供的時序線索來串連，則十九世紀末的〈濠江釣魚記〉和二十世紀初的〈華商情仇〉皆成過往，以家族為單位的思考模式已落下帷幕。取而代之的，是個人主義的方興未艾，呈現為土生女性嫁入異族、土生青年移居他鄉，以及同時出現在舞台上的華人女子與葡萄牙男

性的異國悲戀。故事的結尾，是另一則新故事的開端，但無論是哪一種敘事組合，土生群體始終周旋於葡華之間的曖昧起源、與這兩方族群的關聯和互動，以及逐漸稀釋的血統和存在感，這都是無法迴避又難以解決的命題。在這本鮮有光明結尾的小說集《南灣》裡，飛歷奇所揭露的正是這樣的景況：在和諧共存的歡樂表面之下，土生族群或許終有一天，會完全地消失於世界之上。

五、敘事的此際

在起源神話的書寫中，土生族群的選擇性建構以着重華葡血統、淡化東南亞等地的色彩為主要特徵。在混血世代的描繪裡，被土生族群毫無疑問地信仰着的葡萄牙，並未採取同樣友善的態度接納土生群體。這一方面催生了有別於葡萄牙／華裔之外的第三條認同道路，以被賦予橋樑意象的澳門為具體境域；另一方面，備受歧視的土生，夾纏於相對強勢的兩大國族之間，也造就了悲觀的族群性格，並以不安及自卑作為具體內涵。通過家族敘事的爬梳，華裔因素對於土生文化建構的重要性被明確指認，華籍族群既為“他者”亦是“自我”的特殊定位亦得以彰顯。土生在政治上得益於葡萄牙血統，在文化體質上卻親近於華裔傳統，又在試圖印證自身與他人的界線時，無可避免地感知到邊界的模糊。“講述關於一個人和個人經驗的故事時，最終包含了對整個集體本身的經驗的艱難敘述”⁵⁰——飛歷奇小說中的寓言／預言性質，正在於此。

在這本面世超過40年的《南灣》裡，土生群體的緣起充滿了幻想色彩。時至今日，有關土生家族的故事已然十分遙遠，唯有子嗣的四處流散，是真實可感的：

一夜之間我們失去了許許多多的青年男女，他們本可以留在澳門，在此結婚生殖繁衍的。但是相反，他們卻移居到了香港以及世界的其他地方，而且再也沒有回來。⁵¹

紀念飛歷奇百年誕

除卻自身的生涯規劃之外，澳門整體環境的改變，也成為遷徙的決定性因素。誠如作家逝世後，其子飛文基對文本內外世界的細緻體察：

首先，澳門是他寫作的立命之本，也是他靈感的源泉。“為澳門而歌是我的嗜好”，他在非正式場合對我或他的好友多次不經意地說過這句話……可是，飛歷奇的澳門已不復存在，當今我們眼前這座城市飽受現代之風摧殘，已經完全失去了其數百年來獨具特點的精髓。⁵²

戰爭、饑荒、局勢的混亂，是人們離開的外因。於此同時，土生對自身的悲觀思考、對群體未來的負面想像，以及對於故鄉的失落感，都凝結成出走的間接內因。土生族群的祖先遠渡重洋而來，他們的後代也踏上一樣的命運，大半已遠渡重洋而去。似乎是為了彌補“土生流放”現象所帶來的陰影及遺憾，在作家其後的兩部長篇小說《愛情與小腳趾》和《大辮子的誘惑》中，主人公都安穩地在澳門定居了下來。然而，後來的澳門，經歷了1966年發生的“一二·三事件”、1974年葡萄牙爆發“康乃馨革命”、1987年簽署《中葡聯合聲明》，一直到1999年特區政府成立的一系列變化，已展現出截然不同的面貌。而這，就是另外一個故事了。

註釋：

1. 參見吳志良、湯開建、金國平主編：《澳門編年史》第一卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁95-96、101-103。
2. 據歷史學者金國平考察，“土生”一詞在中文語境裡實具貶義。惟因“澳門人”一詞指涉過於廣泛，“大地之子”及“葡萄牙後裔”等稱謂又不夠精準，故本文仍主要採用“土生”“土生族群”“土生葡人”等詞彙以作論述。
3. (美) 詹明信著，張旭東編，陳清僑等譯：《晚期資本主義的文化邏輯》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997年，頁516-546。
4. 鄭煒明：《澳門文學史》，濟南：齊魯書社，2012年，頁290。
5. Castro, Isabel. "O homem que amou as mulheres." *Ponto Final*. 5 October 2010, pontofinalmacau.wordpress.

com/2010/10/05/o-homem-que-amou-as-mulheres/. Accessed 12 August 2023; Mendes, Martha. "Henrique Senna Fernandes." Universidade de Coimbra. www.uc.pt/rualarga/anteriores/24/24_14. Accessed 12 August 2023.

6. (美) 詹明信著，張旭東編，陳清僑等譯：《晚期資本主義的文化邏輯》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997年，頁523-524。
7. (美) 海登·懷特著，陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》，北京：中國社會科學出版社，2003年，頁301。
8. (美) 海登·懷特著，陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》，北京：中國社會科學出版社，2003年，頁298。
9. 之所以說“未必自覺”，是因為文本線索相對零散，必須經過系統性的整合與歸納，才能得出全貌。
10. 參見飛歷奇：〈蛋家女阿珍〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁11-28。
11. 李安樂：〈蛋家女之歌〉，載汪春、譚美玲編：《澳門土生文學作品選》，澳門：澳門大學出版中心，2001年，頁19-20。
12. 見(葡)文德泉：〈澳門土生葡人的由來〉，《文化雜誌》(中文版)，第20期(1994)，頁196-200。(葡)賈淵、(葡)陸凌梭：〈起源問題：澳門土生的家庭與族群性〉，《文化雜誌》(中文版)，第15、16期(1993)，頁19-34。宋柏年、鄭妙嫻、黃雁鴻編：《澳門文化訪談錄》，澳門：澳門理工學院，2006年；麥潔玲：《說吧，澳門》，香港：牛津大學出版社，1999年。
13. 汪春：〈美麗的蛋家女——土生文學中一道別樣的風景線〉，《澳門研究》，第14期(2002)，頁177-184。
14. 參見(葡)羅方禮著，王偉譯：《澳門雜詠》，澳門：東方文萃，1997年。
15. 汪春：〈美麗的蛋家女——土生文學中一道別樣的風景線〉，《澳門研究》，第14期(2002)，頁177-184。
16. (葡)安娜·瑪利亞·阿馬羅著，金國平譯：《大地之子：澳門土生葡人研究》，澳門：澳門文化司署，1993年，頁11。
17. (葡)安娜·瑪利亞·阿馬羅著，金國平譯：《大地之子：澳門土生葡人研究》，澳門：澳門文化司署，1993年，頁52。
18. (葡)安娜·瑪利亞·阿馬羅著，金國平譯：《大地之子：澳門土生葡人研究》，澳門：澳門文化司署，1993年，頁103。
19. 湯開建：〈序言〉，李長森：《明清時期澳門土生族群的形成發展與變遷》，北京：中華書局，2007年，頁3。
20. 張堂錡：《邊緣的豐饒：澳門現代文學的歷史嬗變與審美建構》，台北：政大出版社，2018年，頁122。
21. 宋柏年、鄭妙嫻、黃雁鴻編：《澳門文化訪談錄》，澳門：

- 澳門理工學院，2006年，頁103。
22. 郭濟修：《飛歷奇小說研究及其他》，澳門：澳門文化廣場，2002年，頁5。
 23. 飛歷奇：〈蛋家女阿珍〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁26。
 24. 飛歷奇：〈櫻花浴〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁77。
 25. 參見飛歷奇：〈濠江釣魚記〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁43-62。
 26. (美) 班納迪克·安德森著，吳叡人譯：《想像的共同体》，台北：時報出版社，1999年，頁101。
 27. (葡) 賈淵、(葡) 陸凌梭著，陳潔瑩譯：〈風中之竹——一項有關澳門土生族群身份以及世代更替的研究〉，《行政》，第21期(1993)，頁700。
 28. (葡) 賈淵、(葡) 陸凌梭著，陳潔瑩譯：〈風中之竹——一項有關澳門土生族群身份以及世代更替的研究〉，《行政》，第21期(1993)，頁700。
 29. (葡) 科斯達：〈認同的邊界——葡萄牙及澳門土生個案研究〉，《行政》，第71期(2006)，頁5-34。
 30. 飛歷奇：〈櫻花浴〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁67。
 31. 飛歷奇：〈櫻花浴〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁63-92。
 32. 飛歷奇：〈艷遇〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁29-42。
 33. 飛歷奇：〈甘蒂〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁98。
 34. 飛歷奇：〈甘蒂〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁93-140。
 35. (葡) 賈淵、(葡) 陸凌梭著，陳潔瑩譯：〈風中之竹——一項有關澳門土生族群身份以及世代更替的研究〉，《行政》，第21期(1993)，頁694。
 36. 飛歷奇：〈艷遇〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁29-42。
 37. 飛歷奇〈櫻花浴〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁69。
 38. 飛歷奇：〈甘蒂〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁95-123。
 39. 飛歷奇：〈甘蒂〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁129。
 40. 飛歷奇：〈艷遇〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁40。
 41. 麥潔玲：《說吧，澳門》，香港：牛津大學出版社，1999年，頁30。
 42. 麥潔玲：《說吧，澳門》，香港：牛津大學出版社，1999年，頁92。
 43. 麥潔玲：《說吧，澳門》，香港：牛津大學出版社，1999年，頁92。
 44. 飛歷奇：〈濠江釣魚記〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁43-62。
 45. 飛歷奇：〈華商情仇〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁141-214。
 46. 飛歷奇：〈濠江釣魚記〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁44-46。
 47. 飛歷奇：〈華商情仇〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁159。
 48. 飛歷奇：〈華商情仇〉，載飛歷奇著，李長森、崔維孝譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁148。
 49. 董致麟：《中國大陸移民在澳門社會中身份認同之研究(1949—2013)》，台北：唐山出版社，2015年，頁176。
 50. (美) 詹明信著，張旭東編，陳清僑等譯：《晚期資本主義的文化邏輯》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997年，頁543。
 51. 麥潔玲：《說吧，澳門》，香港：牛津大學出版社，1999年，頁95。
 52. 飛文基：〈前言〉，飛歷奇著，喻慧娟譯：《朵斯姑娘》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2015年，頁12。



存在於膚色之間的《朵斯姑娘》

譚美玲 *

摘要 小說《朵斯姑娘》（*Os Dores*）為飛歷奇的遺世之作，自2012年葡文本出版後，2015年再出版了中譯本。若僅就中譯本來看，當中的名字寓意、人物編排、敘事手法、語言層次等方面，可堪研究探討之處，實在豐富無比。本文旨在利用敘事學的延宕手法，探討小說內幾段婚姻所隱藏的思考，僅以簡要評述作為這部小說研究的引玉之磚。

關鍵詞 《朵斯姑娘》；土生；婚姻；膚色；澳門

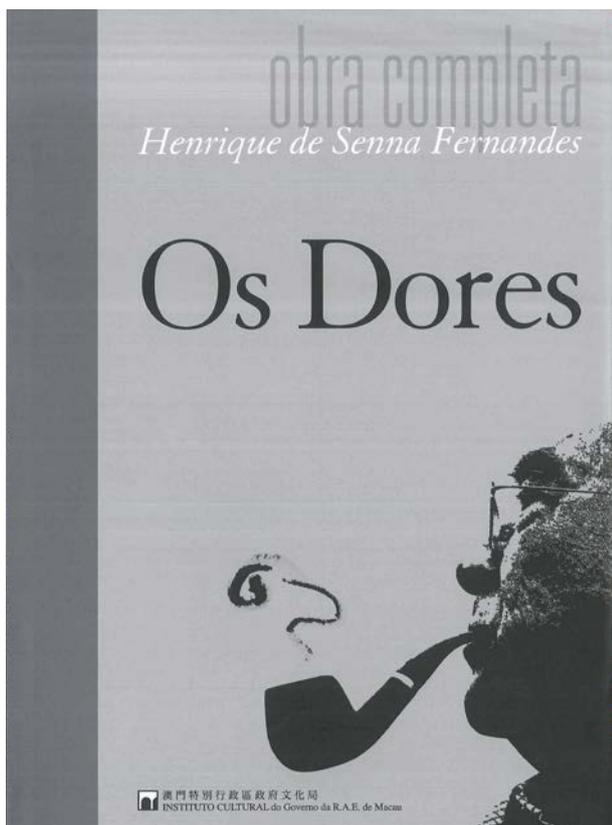


圖 1. 《朵斯姑娘》葡文版本（2012 年）封面（圖片來源：筆者攝製提供）

* 譚美玲，中山大學古典戲曲專業文學博士，澳門大學中國語言文學系副教授、碩博導師。主要研究範疇包括：古典戲曲、應用文、澳門本土文化與非物質文化遺產、澳門土生文學等，發表相關研究著作 63 項。

《朵斯姑娘》（*Os Dores*）¹ 是飛歷奇（Henrique de Senna Fernandes）的遺作，這是一部讓人難以定義的文學作品。表面上，它好像是一部愛情小說，書名的中文翻譯更容易讓人以為它講述的是一個名叫朵斯的女孩的傳奇一生（其實僅涉及朵斯 5 歲到 22 歲的經歷）；實際上，小說描繪了身處不同社會階層的澳門土生² 族群在 1908 年至 1930 年之間的生活面貌和思言行為，也可以說描寫了澳門土生族群在葡萄牙人與華人的夾縫間生存的情況及身份的尷尬，更對當時上層土生離開澳門到香港生活的社會現象作披露。

就葡文書名“Os Dores”而言，“os”在葡文語法中是眾數的意思，意即“很多個朵斯”。細查“朵斯”之名，實際是以天主教的七苦聖母（又稱痛苦聖母，Igreja Nossa Senhora das Dores）為名的。透過這層寓意，我們即可感受到飛歷奇在這部作品中表達的思想，較他以往的著作更有內涵。若要挖掘飛歷奇這部作品的更深層意義，必須利用葡文版來對讀。

《朵斯姑娘》的正文分為 4 部分，共 17 節。故事的開端講述一名金髮藍眼的五歲孤女

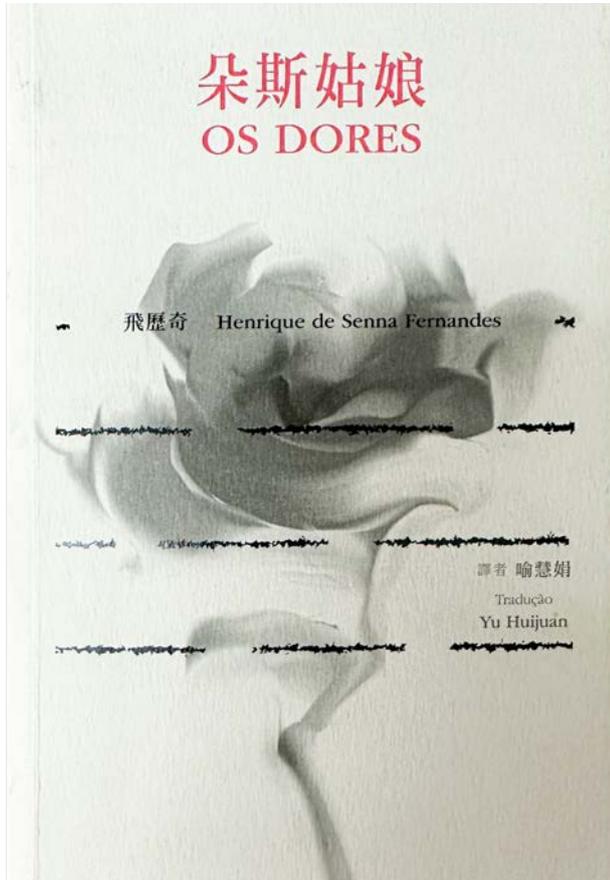


圖 2. 《朵斯姑娘》中譯本（2015 年）封面（圖片來源：筆者攝製提供）

被一群澳門土生釣客在路環石排灣發現，繼而被一個中層土生家庭收養，並被取名為萊昂蒂娜·達斯·朵斯（Leontina das DORES）。萊昂蒂娜之名是土生男主人雷米奇奧·波利卡波（Remigio Podicarmo）喜歡的法國小說中的女主人公的名字，她的姓氏則源於雷米奇奧夫人敬仰的七苦聖母。作者從命名上就已經對於朵斯身份定位的不穩定和未來命運的多舛，做了不少暗示。朵斯的身份雖然是養女（criação），也是能說土生土語的克里奧爾人（Crioula），但她始終並非波利卡波家的人，她不姓波利卡波，甚至是連傭人也不如地在這個家庭中生活。

小說描寫了朵斯在 18 年間，從被收養到加

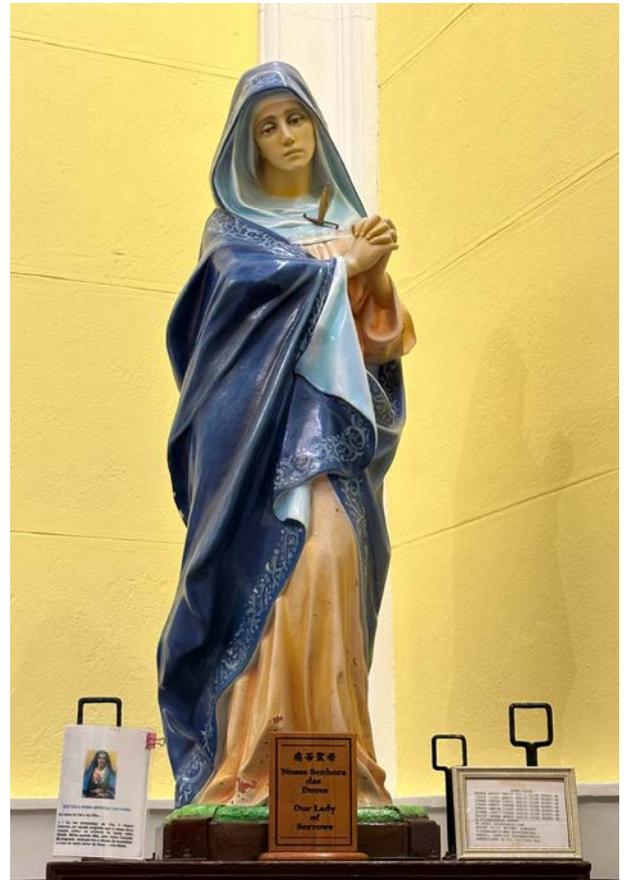


圖 3. 澳門主教座堂內的痛苦聖母像（圖片來源：筆者攝製提供）

入嘉諾撒修女會當修士，在離開修道院後當裁縫自立，後來又懷孕並與大她 20 歲的若澤·盧卡斯·佩雷內（José Lucas Perene）同居生子，在華人社區做起童裝工人，最後重遇她愛的弗洛里亞諾·波利卡波（Floriano Podicarmo）。小說的結局是開放式的，作者沒有交代朵斯最後做出甚麼決定。這個故事看似簡單，但當中穿插講述了幾個土生家族的背景與興衰、土生族群間的流言蜚語、土生通往上層社會（歐洲葡人階層）的道路，以及這些家庭對於年輕一代的教育、工作、婚姻等方面的安排。

有關朵斯的多重苦難當然值得探討，但本文有意先對飛歷奇展現的上世紀初土生青年在學習道路上的坎坷進行考察。在飛歷奇筆下，

紀念飛歷奇百年誕



圖 4. 伯多祿商業學校（今澳門葡文學校）的學生在操場嬉戲，約 1967 年。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

有這樣一群希望通過自我提升，而非藉着金錢、權力等通道，進入葡萄牙上層社會的土生年輕人。然而，像朵斯生活的波利卡波家那樣，家中的男主人只是法院的小書記，缺乏財富和其他社會資本，他們不得不向貴族般的馬德茹佳家族靠攏，斷送孩子希望到葡萄牙讀法律的夢想。另外，像故事中的若澤·盧卡斯·佩雷內，其父親是來自葡萄牙的公務員，他因為若澤沒有遺傳到自己的歐洲白人膚色，卻承繼了其“苦難的母親”——土生孤兒的褐色皮膚，而對若澤作出種種不公平對待。若澤和他的母親、姐姐三人在家中經常遭受父親打罵。他的父親仿佛只看到白皮膚的哥哥的成績，無論若澤多麼優秀，他想去葡萄牙修讀醫科的夢想都注定不能實現。後來，若澤喜歡上不受限制的

挖泥船工作，他喜歡大海自由自在、不受管束，在個人生活上也變得愛耍嘴皮，經常與不同的女人廝混。若澤又為了賭氣，搶了哥哥想娶的女人，卻因此把自己困在一個沒有自由、講究規矩，且充滿嚴苛的清規戒律的中層土生家庭中。若澤和他的妻子生了三個孩子，但最後仍選擇拋妻棄子，成為一個終日流連在老饕巷的色鬼，背負上不光彩的名聲。若澤的行徑有點像飛歷奇另一部小說《愛情與小腳趾》³的男主人公弗朗西斯科·弗隆達利亞（Francisco Frontaria）的所作所為，且他也常常流連在華人之間，與華人關係不錯。然而，《朵斯姑娘》中的若澤，更容易讓人生出憐憫，讀者可以感受到部分土生青年在背負族裔烙印下的困苦，他們想逃，想爭氣，但在上世紀初能讓他

紀念飛歷奇百年誕



圖 5. 飛歷奇和妻子何香雪在位於西坑街的家中合照，約 1965 年。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

們向上流動的出路並不多，因此經常面臨往上沒有門路，往下受到歧視、制肘的困境。當他們想要衝破困頓找尋出路，往往就要如若澤的姐姐或朵斯那樣，逃到一個不問自己過去，靠自己努力工作謀生的華人社會環境裡。以上種種可從《颱風之鄉：澳門土生族群動態》⁴與《大地之子：澳門土生葡人研究》⁵二書中，一些談到土生族群發展過程的內容中找到呼應。由此，作者描述了多難的族群以及母性的可塑性可為族群找到出路——儘管這條路是充滿苦難的。

三

在故事中，讀者可經常體會到飛歷奇想要傳達出語言能力（包括葡語、土生語、粵語等）

的重要性。因為語言的帶動，敘事者在小說的敘述當中再三提出以下的幾個部分，既引起了延宕，更提出了思考。

（一）對外貌的思考。在故事的不同段落中，不管朵斯作怎樣的裝扮，其外貌特徵（金髮、藍眼等）好像都帶着“原罪”。因為她的外表與土生不同，土生中的大部分人都不能接受她；即使朵斯的葡語說得很好，發音正統，修道院的歐洲修士也不能接受她，反而華人修士、華人朋友，以及她後來生活的華人社區更能接受她。飛歷奇通過這些描述，凸顯出西方思想中的宗教性（“原罪”等概念）與個體性有更密切的關係，強調了宗教與土生族群的緊密聯繫；另一方面，朵斯與華人的交往則體現出東方思想的倫理性，結合了人倫思維、睦鄰關係、親友及家庭關係。這一切都因為朵斯的外貌特徵與別不同，致使她在兩種文化思想的核心、邊緣，甚或在邊緣以外的幾層空間來回遊走，讓她往往陷於“不中不西”的境地，不能純粹依附於任何一方。

（二）對血統與婚姻的思考。若澤與弗洛里亞諾都是因為血統、婚姻而落在不同的困境中，兩人的婚姻，剛好是上下層土生婚姻的對照。在華人的傳統觀念中，素有“娶妻求淑婦”一說，但在飛歷奇筆下的這一時期的土生男性之間，他們的婚姻更在乎血統與家族，所以才會使得弗洛里亞諾不能娶朵斯，若澤則像入贅般住進妻子那富有且家規嚴謹的家庭。沒有婚姻自由的兩個男子，承受着不能言、不可言的苦痛。至於跨越血統而成就的姻緣，飛歷奇在這部小說中也有所描寫。故事中，若澤的姐姐與華人鄰居私奔，兩人放下家族背景與血統差異，一起離家出走，躲藏到沒有人認識自己的華人社區裡生活，共同抵受冷眼，用心經營彼此的關係，日子久了，才慢慢成就了良緣。

（三）對語言、知識、技能與獨立生活的思考。飛歷奇撰寫這部小說時，已經進入到二十一世紀，但他仍能為上世紀初的土生孩子們發出無奈的嘆息，其筆下交織着土生青年對

紀念飛歷奇百年誕



圖6. 飛歷奇(中)與妻子何香雪(左一)與參與婚宴的賓客舉杯慶祝,1963年10月26日。(圖片來源:Senna Fernandes 家族檔案)

於希望被愛、被重視、被注意的呼喚，甚至寫出他們面對家族的無力感。飛歷奇在故事中不斷提到土生男性到聖若瑟神學院（聖若瑟修院）學習標準葡萄牙語的重要性，強調流利且標準的葡語能讓他們在社會圈子中站得更穩，發展得更順利。例如書中沒有交代是否為土生的貴族塞巴斯蒂安·馬德茹佳（Sebastião Madruga），其家族對於葡萄牙語也十分執着。塞巴斯蒂安本人就在聖若瑟神學院接受基礎教育，還有雷米奇奧家、佩雷內家的男生，以及小說中的南灣仔，都是受過葡語教育的知識分子。不過這些知識分子往往會因為家庭或

者經濟的原因，不能像馬德茹佳家族那樣，讓下一代再到歐洲（葡萄牙或英國）接受更高等的教育。他們即使受過良好的教育，成為一名出眾的青年，都會因為家世背景的影響，被安排“相匹配”的婚姻與工作，成為又一個阻礙他們往外發展的牢籠。“牢籠”一詞在小說中，除了出現在朵斯對自身存在位置的思考，也諷刺地出現在故事中每一對土生男女的婚配段落中。即使若澤離開了妻子的家獨居，但因為天主教不允許離婚，他仍然與妻子保持着婚姻關係；儘管弗洛里亞諾的妻子最後去世了，但他這段貴族婚姻仍橫梗於他與朵斯之間，他不能

不顧一切地與朵斯在一起。不同的困境、不同的婚姻狀況，對於土生男性來說，其實是一個難題；相較之下，朵斯能夠為自己而活，其受到的束縛羈絆反倒是較少的。

藉着上述幾點的思考，可管窺作者透過朵斯的獨特身份所隱含的敘事策略，且在字裡行間垂示出聖母對於苦難者的憐愛、憐憫。在澳門這片彈丸之地，人口雖少但族群複雜。有這樣一群人，他們被困於無形的牢籠——不僅是被皮囊表面的膚色所困，此間更有人類的複雜性。飛歷奇在書中展現的文學寓意與思想層次，不只是討論人類族群在皮相、性別等方面的簡單區分，筆者希望日後有機會再向讀者細細闡述。

四

在《朵斯姑娘》的字裡行間，讀者還可感受到飛歷奇對澳門和土生文化的愛。飛歷奇在書中細緻描述了澳門土生的宗教節日場景，把自己親歷的土生節日活動在書中作第一身的描述與還原，包括他們如何準備，如何過節，以及狂歡節的巡遊路線、時間與規矩等，均藉着故事的行進向讀者娓娓道來。由此，作者把土生族群的重大節日重現在讀者眼前，並用文字保留下來。筆者認為，飛歷奇並非是想以文證史，而是旨在文史互見。因此，飛歷奇在書中的地理敘述上，極力還原上世紀二十年代的澳門地貌。對於土生土長的澳門人而言，閱讀這些文段實在叫人興奮。例如，書中把醫院街（今伯多祿局長街，又稱白馬行街）附近的地貌、店鋪，以及營地大街、草堆街、老饕巷、雀仔園等的樣子，都通過仔細且形象的描述呈現出來，讓讀者想像出當時的社會風貌。此外，書中還對摩囉園、海邊馬路的自然地貌，以及土生在海邊垂釣等社會人文景觀作出描寫，這些都顯現出飛歷奇對澳門這片土地的愛。⁶

概之，《朵斯姑娘》的故事是從膚色的差異開始的，在 18 年的變化中，朵斯長大了，時間改變了人，經歷提升了人的韌度。朵斯努力

衝破族群的牢籠，與膚色、文化背景都和自己並不不同的華人共同依存，更對傳統婚姻的牢籠發起了挑戰。身處二十一世紀的我們，擁有的信息環境和教育資源比上世紀初更開放、豐富，但人們是否已做到完全平等，相互尊重呢？至此，筆者想起 23 年前的澳門文學與澳門土生文學稱謂的爭論，今天該不會再有人為其界定而爭得臉紅耳熱吧！

註釋：

1. Senna Fernandes, Henrique de. *Os Dores*. Instituto Cultural de Governo da R.A.E de Macau, 2012. 飛歷奇以葡語寫成此書，喻慧娟翻譯的中譯本名為《朵斯姑娘》，2015 年由澳門特別行政區政府文化局出版。本文的中文譯本均據喻氏譯本來討論。
2. 關於澳門土生的稱謂，不少文本以“土生葡人”一詞來指稱這個族群，但從歷史學、人類學、社會學的角度來看，“澳門土生”才是一個能確切地說明他們的族群來源與身份的稱謂。此外，就這部文學作品而言，“土生／澳門土生”一直都是飛歷奇及其家人認同的中文稱謂。
3. Senna Fernandes, Henrique de. *Amor e Dedinhos de Pé*. Instituto Cultural de Macau, 1994. 中譯本參見飛歷奇著，喻慧娟譯：《愛情與小腳趾》，澳門：澳門文化司署，1994 年。
4. Pina-Cabral, João de, and Nelson Lourenço. *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Instituto Cultural de Macau, 1993. 中譯本參見（葡）賈淵、（葡）陸凌梭著，陳潔瑩譯：《颱風之鄉：澳門土生族群動態》，澳門：澳門文化司署，1994 年。
5. Amaro, Ana Maria. *Filhos da Terra*. Instituto Cultural de Macau, 1988. 中譯本參見（葡）安娜·瑪利亞·阿馬羅著，金國平譯：《大地之子：澳門土生葡人研究》，澳門：澳門文化司署，1993 年。
6. 九十年代末，筆者曾經聽過飛歷奇先生親自講述嘉思欄兵營旁邊曾是沙灘，當時他的眼神閃耀，讓人看到他對從前美麗而自然的澳門的懷念。後來，當他要寫《朵斯姑娘》時，他常到位於新馬路的市政廳西洋古籍圖書館（今議事亭藏書樓）去查資料，確認他的寫作材料，並告訴管理員說他在寫新作。飛歷奇先生的認真以及對澳門的愛，讓人感動。

跨文化電影改編策略探析 ——以《大辮子的誘惑》為例

黎若嵐*

摘要 本文以改編電影《大辮子的誘惑》為分析對象，結合原著小說和參與製作者的公開訪談、文章等文本，通過表演研究、跨文化理論、對比分析等角度進行討論，藉此分析小說和電影之間的“忠實”與“創造”，並剖析文本和電影創作背後的社會結構及創作者的文化背景，探討跨文化電影改編中的“刪除”和“增添”背後的影響因素。

關鍵詞 土生文學；澳門電影；跨文化改編；飛歷奇；改編電影

引言

上世紀九十年代中期，筆者尚算年少之時，曾在上學途中目睹過百人於嘉思欄花園外圍圍觀拍攝的情景。大家議論紛紛，各自猜想園內製作的是哪一部電影。當年在澳門遇上拍電影的場面可謂是城中大事，不少人會專程前往觀看，除了好奇心使然，亦因那是看大明星的好機會。筆者那時在人群中探頭，只見眼睛大大、眉目如畫的女生摸着長長的辮子與攝製人員閒聊。然後一年過去，澳門大會堂的手繪電影看板展示了五個大字——大辮子的誘惑。其時這部由蔡氏兄弟（澳門）影業製作的第一部澳門電影可謂無人不知，包括當時就讀初中的筆者，更即時想起當日巧遇拍攝的情景。惜當時年紀小，未有機會觀看，但女主角那長長的辮子不知怎地已烙印在腦海中。筆者心中曾充滿了疑惑，澳門將如何在銀幕上被展現出來？土生作家的著作又將怎樣被拍攝出來呢？

又過了兩年，某次筆者途經爛鬼樓¹時，看到一家小店掛出以塑料袋封套的電影場刊，其中展現出華人女子和西方男子深情一吻的畫

面，中間配以“大辮子的誘惑”五個大字及其英文譯名，下方寫着“第一部澳門故事片”。封套上標價10元（圖1），雖然那原是我的午餐零用錢，但我還是二話不說，跟老闆買下了這份場刊。20年後，在飛歷奇（Henrique de Senna Fernandes）百年誕辰之際，筆者重新拜讀原著的葡文本和中文譯本，並重看電影後，試圖為當年提出的問題探個究竟。

是次研究將對《大辮子的誘惑》的電影和原著小說進行分析，結合參與製作者的公開訪談、文章等資料，通過表演研究、跨文化理論、對比分析法等進行討論。筆者亦將分析小說和電影之間的“忠實”與“創造”，探討跨文化電影改編中“刪除”和“增添”背後的影響因素。為配合論文語言，全篇將以喻慧娟的中譯本作為小說部分的引用文本。

一、創作者與作品之間的相互作用

有資料顯示，在世界影片的年產量中，改編影片約佔40%。我國根據文學作品改編的電影也日益增多，大體佔全年故事片生產的30%。歷屆獲“金雞獎”的影片，絕大多數也是改編作品。從1981年到1999年，共19屆“金雞獎”評選中，就有12部獲獎作品是根據小說改編。²

* 黎若嵐（Elisabela Larrea），傳播學博士、土生文化研究學會創會人和理事長，主要從事土生文化、非物質文化遺產與跨文化研究。

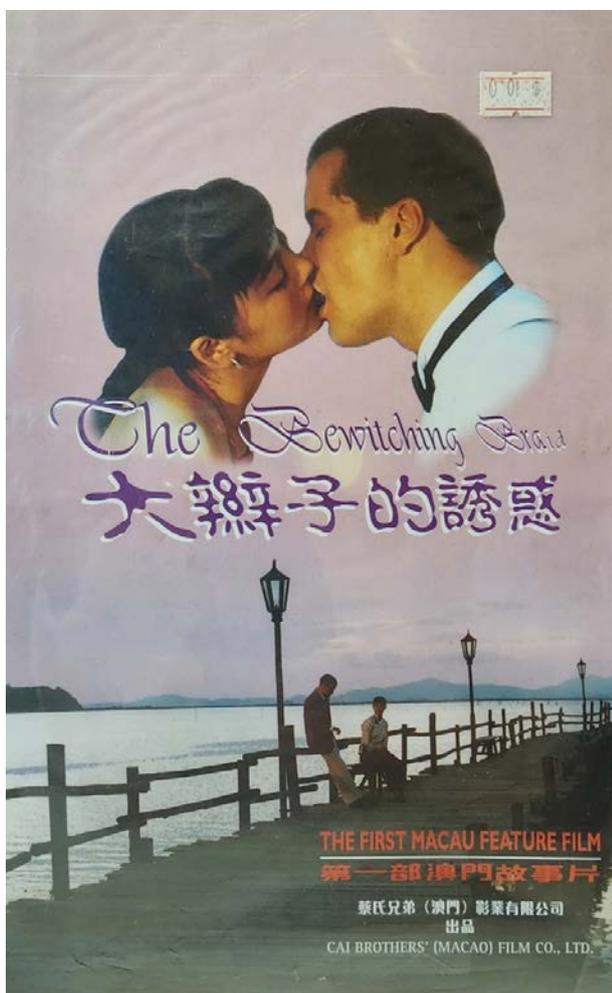


圖 1. 筆者於 1998 年在爛鬼樓購得的電影場刊 (圖片來源：筆者攝製提供)

電影《大辮子的誘惑》正是過渡時期根據小說改編的電影之一。它改編自飛歷奇的同名葡語小說 *A Trança Feiticeira*，於 1995 年開拍，1996 年公映，由“蔡氏兄弟（澳門）影業”和“珠江電影製片公司”聯合出品，編劇為蔡元元（執筆）和蔡安安。該片於 1996 年 9 月榮獲第 19 屆《大眾電影》百花獎最佳合拍片，同年獲得葡萄牙第 25 屆費格拉達福茲國際電影節（25^o Festival de Figueira da Foz）特別獎。³ 該電影是澳門製作的第一部故事片，亦是第一部改編自本土文學作品的電影。

電影改編行為包括對文學原著進行解讀、重構、修改甚至創造，藉以轉移為可供製作的電影劇本。王曉玉指出，電影改編理論需“遵循一定的電影形式規則，把文學的內容轉移成電影的內容，從而形成有別於文學樣式的電影作品，這一過程就是改編”。⁴ 換言之，改編行為不僅是文字上的改動，更將“一直延伸至電影作品的最終完成”。⁵

學界在研究改編行為時，普遍以“忠實”與“創造”作為分析角度。電影是否“忠”於原著，如“實”呈現，是研究者甚至閱讀過原著的電影觀眾常有的疑問。然而，任何轉化都免不了創造，即由小說的文本語言，轉化成切合電影的視覺語言，為不同載體提供相應的創造性製作，是改編電影具有的特性。

說到改編作品，其中最常被提及的議題就是改編作品是否一定要忠於原著。武俠小說大師金庸（查良鏞）的作品曾無數次被華語地區製作人改編為影視劇和電影。金庸本人對改編電影有如下見解：

把小說改成電影，單單做到不歪曲原作是不夠的。蘇聯女小說家尼古拉耶娃的《收穫》曾轟動一時，然而她自己根據自己的小說而寫的电影劇本，大家卻認為並不怎樣成功。為甚麼呢？因為電影是一種與小說截然不同的藝術形式，在小說中好的，在電影中未必一定也好。最好的改編，除了保持原作的主要枝節與人物性格之外，次要的可以刪除，也可以增添，但最重要的，是要在電影中表達原作的精神（金庸〈談《戰爭與和平》〉）。⁶

是次研究並非旨在討論改編是否一定要忠於原著，而是希望透過對比分析，探討電影中“刪除”和“增添”背後的因由。對小說《大辮子的誘惑》和電影《大辮子的誘惑》之間的“忠實”與“創造”進行分析前，下文將首先闡述小說文本和電影創作背後的社會環境及創作者的文化背景。

紀念飛歷奇百年誕



圖 2. 飛歷奇在位於新馬路的辦公室與電影《大辮子的誘惑》女主角阿玲的肖像畫（作者不詳）合照，約 2000 年。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

（一）文學家與原著小說

長篇小說《大辮子的誘惑》為澳門土生作家飛歷奇於 1993 年發佈的作品。原著以葡語撰寫，講述二十世紀三十年代在澳門發生的一個不被當時社會所接納的愛情故事。這段愛戀由身處上流社會的土生青年阿多森杜（Adozindo）和雀仔園擔水妹阿玲的巧遇展開。

年約 30 歲的阿多森杜是家中獨子，他自小被身邊人捧在掌心呵護，理所當然地接受所有人讚美他俊俏的外貌。其父為了提高社會地位，由聖安多尼區搬遷至得勝馬路的高級住宅，而在新居的不遠處，正是華人居住區——雀仔園。作者在〈卷首語〉部分形容雀仔園為：

……它的名聲就不怎麼好。那裡骯臟不堪、疾病蔓延，也是流氓、惡棍這些人類渣滓的避風港。即使在它變成城區以後，它的壞名聲也沒有能隨之消失。⁷

而居於其中的，是同樣被捧在掌心呵護的擔水妹阿玲。阿玲年約 22 歲，她被掌管該區大小事務的“蜂王婆”（Abelha-Mestra）視為繼承人，對於阿玲來說：

雀仔園是她的社會。對於外人來說，那是一個臭名遠揚的地方，是妓女窩、惡棍窩。然而，對於住在這兒的人來說，他們有自己的道德準則，有自己做人的方式。他們必須保持自己獨特的傳統和習

俗，否則便會遭到眾人的反對。事實上，那兒根本沒有甚麼妓女。住在那裡的人都屬於他們自己的人。⁸

在《大辮子的誘惑》中，這段赤腳擔水妹和上流社會花花公子的愛情，源於阿玲引以為榮的烏黑油亮的辮子。對故事中的兩位戀人來說，愛情路上佈滿荊棘。雙方家族及社群的排斥與不認同、文化差異和社會階級所造成的衝突、“柴米油鹽醬醋茶”的現實困難，都為二人的結合帶來矛盾和艱苦。源自不同文化背景和社會階層的愛情故事，是作者的短篇和長篇小說中經常出現的情節。

小說作者飛歷奇是澳門土生葡人，1923年10月15日在澳門出生。祖輩先拿·飛南第(Bernardino de Senna Fernandes)是澳門首位葡萄牙伯爵和由暹羅國王任命的駐澳門領事，⁹其家族在澳生活逾二百年。飛歷奇的小學及中學階段均在澳門接受葡語教育，1946年前往葡萄牙科英布拉大學完成法學課程，實習後於1954年回澳展開律師生涯。飛歷奇曾任商業學校校長、澳門土生教育促進會主席等職，由於他為澳門教育、文化藝術、法律制度等方面貢獻良多，曾被各方授予不少勳章，其中包括2001年由澳門特區政府授予的文化功績勳章。

飛歷奇的文學創作，早在他求學時期就有所體現。1950年，他憑藉短篇小說〈蛋家女阿珍〉獲得葡萄牙科英布拉大學的文學獎。飛歷奇作為葡語作家，其小說中的主要人物經常被設定為來自澳門的土生葡人社群和華人社群。澳門的土生葡人與來自葡萄牙的葡人不同，筆者在研究土生土語話劇時曾以人類學家賈淵(João de Pina-Cabral)的理論，¹⁰切入土生葡人的文化身份，作出如下論述：

廣義來說，葡人指的是生於葡國或父母均為葡人，擁有葡國文化和以葡國為根的人。土生葡人則是以澳門為家鄉和根的歐亞混血兒，有着獨有的土生文化、

土語和族裔身份。過去，澳門人統稱這群人為土生、土生仔或澳門仔，而一些學者常以四大特點來定義何謂土生，包括：(i) 血統(race)，須為葡裔後人；(ii) 語言(language)，以葡語作為主要語言；及宗教(religion)，以天主教為信奉的宗教，具備前三者也不一定被界定為土生，因為他／她必需有一份自我認同(self-identity)，堅定認同自己為土生才可。土生身份之所以被認為難有一個絕對的定義，其主要原因是這個民族身份未有廣泛的“標準”……隨着社會環境的變化，人們對自我認同感的了解，這種以血統(race)來作出定義的方式，可說已不合時宜，新一輩的土生葡人對此持有更開放接納的態度。¹¹

就土生葡人的文化揉雜(cultural hybridity)和闕限性(liminality)而言，筆者認同張堂錡對土生身份認同的綜合分析：

這種又中又西的文化混合，導致土生族群自豪與自卑共存的複雜心理，在面對歐洲葡人時感到血統不純的種族差異，在面對華人時又流露出殖民者的種族優越感，這使土生族群擁有自我屬性的獨特文化特徵與視角。舉例來說，土生葡人將他們居住的地方稱為“基督城”“洋人區”，而中國人居住的地方為“中國城”“華人區”，但這並不是簡單的區域劃分，而是兩者不同的生活圈和文化詮釋，這種劃分同時表現出基督城的人要比中國城的人優越、高尚，基督城的事物也比中國城來得文明、美好……這種源於種族與文化區分，在土生文學中經常被提起。¹²

飛歷奇的小說大多以土生男性與華人女性的愛情故事為主軸。小說《大辮子的誘惑》於1993年發行，其故事背景設定在二十世紀三十年代。按張堂錡之言，此著作為我們保留了當時“澳門華人與葡人(筆者註：土生葡人)兩個社會因為文化差異所形成的偏見、傳統，也

紀念飛歷奇百年誕



圖3. 飛歷奇（中間右二）與何香雪（中間左二）在主教座堂舉行婚禮，1963年10月26日。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

預示了未來這樣的隔絕、排斥與衝突將漸漸失去意義”。¹³ 衝破社會既定傳統，尤其涉及社群的傳統價值觀、婚姻觀、種族觀等方面，所需的時間和條件往往十分浩繁。

筆者尤記得數年前專訪飛歷奇女兒的情況。當我們踏進屋內，立見一幅華人女性油畫，畫中的女士眼神堅毅。飛歷奇的女兒隨即說：“這是我母親，她很美，對嗎？”然後向筆者訴說當年作為居澳的土生望族之後的父親，要與華人女子結合時的困難重重。在不少有關飛歷奇的專訪和文章中，此經歷亦曾被提及：

飛歷奇與華人女子結合，在當時社會環境下要面對沉重壓力，克服門第、文化、生活習俗差異而走在一起。這門異族婚姻在愛情道路上歷經波折，他飽嘗艱辛、衝破重重困難追求自由戀愛，有着刻骨銘心的親身感受，為此對這段來之不易的愛情特別珍惜。¹⁴

常言澳門是中西文化交融的地方，但交融之處也經歷了“每一個群體都以種族為界，把他們的成員緊緊地團結在一起，排斥和懷疑另一個民族，自視優於另一個民族”¹⁵的階段。無

論在小說之內或外，這些界限均未被全面固守，因此才會孕育出跨文化的愛情結晶——土生葡人社群，而小說的作者正是背負着這種浪漫思維來刻劃故事人物。飛歷奇小說的男主角普遍來自顯赫的土生葡人家族（正如作者自身的家族背景），以阿多森杜為例，他享受着家族為其提供的富裕環境、物質享受及超卓地位，這讓他得以縱橫情場，成為迷倒上流社會葡裔女性的勝利者。另一方面，飛歷奇筆下的華人女性則有着堅毅不屈的精神，帶領前者成為戰勝困境與命運的最終勝利者，就如阿玲即使面對生活的艱苦與所屬社群的唾棄，亦未屈服於別人的鄙視眼光。然而，來自兩個不同的文化背景和社會階層的人，一但有所交集甚至共同生活，是否真的會“忠實”地保留各自的傳統和價值觀？他們之間除了“不同”，又是否會因為同樣成長於澳門而有其“相同”？筆者稍後將透過小說和電影情節進行討論。

（二）編劇與電影製作

蔡氏兄弟生於四川，是中國話劇演員及導演蔡松齡之子，¹⁶二人可謂從小就在演出場地長大。蔡安安與蔡元元小時候曾共同參演兒童影片《雞毛信》，二人遂萌生了對電影的喜愛。蔡安安於中央戲劇學院畢業後，曾向多位名師學習昆曲和京劇，亦曾擔任民族舞劇《寧死不屈》的男主角。上世紀八十年代，蔡氏兄弟參與籌建“中國電視劇藝術委員會”，並於1989年創辦了“蔡氏兄弟（澳門）影業有限公司”。¹⁷據2017年蔡安安的公開演講所述，他於1994年接觸到小說《大辮子的誘惑》，1995年正式開拍，並於翌年發行。他強調：

不是只拍了一部溫馨的愛情故事，是拍了現代世界的主旋律。當前世界動盪不安，戰爭很多，不同地區文化的差異是客觀存在，怎麼解決東方和西方的文化的差異和文明的衝突呢？我覺得應該是碰撞、交流、融合，而不是戰爭、不是對抗。¹⁸

蔡氏兄弟於1989年移居澳門，即《中葡

聯合聲明》正式生效後一年。當時，澳門正積極為1999年中華人民共和國政府恢復對澳門行使主權而作準備。“澳門問題”與“土生葡人問題”是當時最熱切討論的話題，本土文化保育意識亦隨之崛起，各界透過文學創作、學術研究及影像製作等方式，希望在澳葡管治時代終結前作出紀錄和反思，澳葡當局的司法、經濟、教育等政策，亦正為迎接新的政治環境作出調整。小說和電影《大辮子的誘惑》正是澳門過渡時期（1988年1月15日至1999年12月19日）的產物。

值得注意的是，電影中的居澳華人角色以普通話為演出語言，與澳門的實際情況不同，“澳門通行粵語，它是澳門大部分人口使用的溝通語言”。¹⁹筆者估計電影把中文對白語言設定為普通話，有其商業考慮。首先，蔡氏兄弟早期積極推動中國內地電影藝術發展，深知影視作品能在內地發行並讓內地觀眾觀賞，就必須以普通話為對白語言。除此之外，當時的蔡氏兄弟並非粵語使用者，在編劇和導演方面與內地演員的協調，也是以普通話為主。

此外，電影的主要角色均為外地演員，包括由葡萄牙著名演員列卡度·喀力索（Ricardo Carriço）飾演阿多森杜，由來自貴州的內地演員寧靜飾演阿玲，還有其他來自葡萄牙的演員分別飾演阿多森杜的父親、友人及差點成婚的情人；而小說中的“蜂黃婆”在電影中被改名為“阿菊婆”，由國家一級演員丁一飾演。筆者猜測，這是因為澳門當時未有發展電影產業，致使沒有本地的電影專業人才可供聘用；加之，電影製作團隊的文化背景以及對白語言設定，亦使得製作團隊未有到鄰埠香港²⁰尋覓合適的演員。由此可見，製作團隊早已設定了電影的目標觀眾。

二、從文字到視聽的改編

電影開始時，畫面出現“珠江電影製片公司，蔡氏兄弟（澳門）影業公司聯合出品”的字樣，隨即如童謠般節奏純樸的音樂響起，畫

紀念飛歷奇百年誕

面中的飛歷奇於紙上書寫並伴以葡語旁白：

Esta não é uma trança comum, é uma trança feteiceira. Quem a viu, nunca mais esquece dela. Eu sei. (這可不是一條普通的大辮子，這是條迷人的辮子。誰看過它，將永世難忘。我知道。) ²¹

在小說中，這番話是在結尾部分由阿多森杜以第一人稱向作者說出。原文的用詞有些許不同，但意思相若。片名“大辮子的誘惑”出現時，背景是大三巴牌坊和中葡友好紀念物“東西方相遇”雕塑。

大三巴牌坊是聖保祿學院天主之母教堂正面前壁的遺址，教堂原附屬於遠東地區第一所西式大學聖保祿學院。²²如今的大三巴牌坊是澳門的地標性建築物，也是“澳門歷史城區”的一部分。澳門歷史城區早於2005年7月15日就被列入《世界文化遺產名錄》，成為中國第31處世界遺產。²³

畫面中的雕塑於1994年揭幕，名為“東西方相遇”(Encontro entre o Ocidente e o Oriente)，由以創作出費爾南多·佩索亞(Fernando Pessoa)銅像而聞名的藝術家盧高亞·安格斯(Logoa Henriques, 1923-2009)製作。“東西方相遇”表現為一名中國女子將手中的蓮花遞到葡萄牙男子手上，二人被圓環環繞，上方有仙鶴。蓮花被視為澳門的象徵，代表堅貞無染，而仙鶴在中國文化中象徵品德高尚、長壽和聖潔清雅。這件作品是中葡友好紀念物之一，設計隱喻中葡間的純潔友誼。

電影中顯示製作人員資料的片頭部分，以黑白照片作為背景，展示澳門早期的生活百態，包括葡裔社群上流社會的舞會盛況、街道上梳辮子的婦女、土生葡人家庭照、早期澳門風景照、華人與土生的西式婚禮照片等。電影的故事部分以大三巴牌坊前舞龍舞獅和放鞭炮的熱

鬧場景開始，隨後切換至“澳門人樂隊”(Tuna Macaense)以曼陀林²⁴彈奏傳統土生葡人音樂，一群有着西方人面孔的上流社會人士正於舞會中交際。鏡頭再轉到男主角阿多森杜在家中裝扮，家人朋友笑他已經打扮完美，足以令所有女士神魂顛倒。然後畫面又回到了大三巴前華人舞龍舞獅的盛況，伴隨着鞭炮聲和喝彩聲不斷，人群都擠擁在一起為舞獅者的超卓技巧而歡呼。當舞獅者脫下獅頭，女主角阿玲開心自信的樣貌填滿電影銀幕，所有人都為舞獅者喝彩，男主角阿多森杜頓時被她的美貌迷住，並向友人詢問舞獅團隊來自何處，友人道出“雀仔園”。此時，鏡頭再轉向阿多森杜步入舞會的場景，所有女士都為他的來臨雀躍興奮。舞會中人衣衫華麗，與大三巴群眾的簡樸形成對比。導演在數分鐘的電影鏡頭中，以平行時空的交叉剪接技巧，向觀眾交代了兩位主角南轅北轍的文化背景、經濟環境和社會地位，並巧妙地敘述了二人同樣是其所屬社群中令人矚目和愛戴的人物。

(一) 語境的重構

電影以大紅燈籠佈滿大三巴牌坊這一文化標記作開首，形成宗教文化的強烈碰撞和對比，同時又呈現出兩種文化在澳門並存的事實和社會共融性。前述舞會中的音樂，是澳門土生社群中極具代表性的土生土語歌曲《澳門是這樣》(“Macau Sã Assi”)。演奏的樂隊名為“澳門人樂隊”，成立於1935年，其後因戰亂一度停止，及後由新一代接棒延續。

澳門土生土語 Patuá，直至二十世紀初期都是土生社群的日常語。它有着很多名稱，如土生葡語、Língu di Macau (澳門語)、Dóci língu di Macau (甜美的澳門語)、Língu maquista (土生葡人的語言)，等等。土生土語是孕育於澳門的葡亞混合語，以葡語為基礎，混入馬來語、印度語、粵語等的詞彙和文法，其聲調活潑調皮，曾是澳門開埠後的商用語之一，也是土生社群的通用語。十九世紀末至二十世紀初，澳葡當局着力推動

正規葡語教育，導致這種獨特又充滿跨文化特性的語言迅速沒落。然而，它雖然不再是土生葡人的家用語，但它如今已成為土生社群表現文化身份的語言。²⁵《澳門是這樣》由土生土語文學家若瑟·山度士·飛利拉（José dos Santos Ferreira, 1919-1993）於1968年填詞改編自1944年發行的葡萄牙語歌曲《里斯本是這樣》（“Lisboa é Assim”）。雖然這首歌在時間上與電影故事的背景設定不合，但這是電影試圖展現土生葡人文化標記的策略之一。

前文述及電影以普通話作為中文對白用語，包括土生和葡人以中文溝通時也用普通話，但部分在雀仔園的場景卻加入了少量粵語通俗詞彙，如“鬼佬”和“仆街”（粵語俗語，類似“混蛋”的意思），可見編劇考慮到加入地方語言文化的必要性。正如小說本身雖然以葡語撰寫，但作者在文本中加入了大量的粵語和土生土語詞彙，例如a-tâi（土生土語“阿弟”，形容屬於基層的中國小夥子）、kuai-lou（粵語“鬼佬”，用以形容外國人）、min-nap（粵語“棉襖”，即棉襖），等等。²⁶電影中另一個展現澳門地方語言文化的場景，則透過阿玲演唱的粵語小曲呈現。自大三巴牌坊那一晚後，二人再次在雀仔園巧遇。阿玲坐在井邊，撫着她的辮子，以粵語唱着：“兩心分不開，同結生死愛，化做一對蝴蝶直飛上蓬萊。”由此，電影透過加入通俗的粵語日常用語及歌曲，重構澳門的語境，以在商業策略和呈現地域文化中取得一絲平衡。

（二）重塑地域內文化

學界在研究土生葡人文化、身份，甚至文學時，常用到跨文化理論，電影《大辮子的誘惑》更涉及跨文化改編行為。巴魯恰（Rustom Bharucha）將“文化之內的交流”（intracultural）定義為“在一個國家的大框架內的區域性之交流”，把“跨文化之交流”（intercultural）定義為“跨越界限的異質文化的交流”。²⁷

在觀看和分析電影《大辮子的誘惑》時，有不少場景令筆者想起昆曲及京劇的設置，尤其是涉及阿菊婆的場景，經常呈現出權威的地位和不可觸犯的封建傳統，這可能與作為編劇和導演的蔡氏兄弟的藝術文化背景有關。電影加入了小說沒有的故事情節，以展現出與外來文化發生交集的禁忌和刑罰。

在電影中，阿玲有一個同為擔水妹的好朋友阿水。阿水欲抗婚逃跑卻被綁回祠堂受罰，阿菊婆要阿水跪在竹籤上作為處罰，阿玲聞訊趕至祠堂為阿水求情。幽暗的燈光和暗黑的衣服，與背景中的紅色祖先牌位及紅蠟燭形成強烈的色彩對比。阿菊婆不斷強調“雀仔園在一百年前就有自己的規矩”，筆者推算其所述的“一百年前”即1831年，史料載水坑尾曾有一道閘門，城牆外是華人村落蕉園圍，雀仔園則位於城牆內。雀仔園之名源於其早期茂密的叢林和雀鳥成群的自然環境。十九世紀六十年代，澳葡當局開僻道路，建造新的道路和房屋，此處成為澳葡開闢的第一個平民坊區，當中的福德祠則建於1886年。²⁸由於澳門在這百年間的發展和社區界線的不斷重整，故電影所述的“過百年的規矩和刑罰”值得查核。在這個場景中，阿水被罰跪在竹籤上，意味着她的雙腿將會被廢，再也當不了擔水妹。這個新增情節的美術設計和場景設置，讓筆者想起1991年由張藝謀導演、鞏俐主演的電影《大紅燈籠高高掛》所設定的殘酷刑罰和故事氛圍。²⁹最後，電影中的阿水還是遵從了父母的媒妁之言。阿玲後期形容“阿水姐太可憐了，聽說那個男人脾氣很壞，長得也醜”，阿菊婆則強調女人的命就是這樣，更道出一段小說中沒有的對話：

阿菊婆：幾百年來，澳門就有兩種人。一種皮膚白，一種皮膚黃。這兩種人不能交往，更不能成親。

阿玲：這是為甚麼？

阿菊婆：這是老一輩定的規矩。有一年，一個雀仔園的挑水女跟一個鬼佬，你來我

紀念飛歷奇百年誕

往的好上了。後來，這個姑娘就懷了孕。

阿寧：那個姑娘呢？

阿菊婆：那個姑娘想不開尋了短見。

小說中“A-Sôï”³⁰的命運和出場方式則完全不同。小說中的阿水在阿玲與阿多森杜共同生活後才出現。她在婚前也是擔水妹，是阿玲的好朋友，也是少數嫁到雀仔園以外的擔水妹之一。書中描寫她“同渡船街一家香火店老闆、土地廟的供貨人結了婚。她們可稱得上是知心朋友。阿玲還在促成他們這樁婚姻中幫了大忙，使女友獲得了一個好的機會”。³¹

阿水在小說的出現是因阿玲與阿多森杜鬧翻出走後向其投靠。阿水嫁的丈夫很疼愛妻子，故婚姻是美滿的。電影場景表現了一種“文化之內的交流”所引致的改編行為，以切合目標觀眾的理解和判斷需要。雀仔園被設定為固步自封及踐行封建刑罰的社群，以進一步強化男女主角之間不同的生活背景。

三、編織的文化區隔與交集

無論是小說還是電影，阿多森杜和阿玲的相戀都不被當時的社會接受。早期的澳門土生社群特別在意社區的劃分，此現象維持到上世紀八十年代澳門人口和經濟發展急劇轉變為止。這種區隔除了源於澳門傳統的堂區劃分而發展出的社區界線外，它亦源於更早期的澳門城牆。按鄧思平所述：

清代著名詩人汪兆鏞詩中提到“界分南北”即指此事：界牆之內，是葡萄牙人的居住區 [筆者註：基督城]；界牆之外，包括塔石、龍田、望廈等處村莊，都是華人居住的地方。³²

昔日的界牆和後期的堂區（包括宗教堂區和行政堂區）劃分出社會不同階層的生活空間，這也是故事中阿多森杜的父親為了提升家庭地位

而搬家的原因。對於阿多森杜的父親而言，提升家族的社會地位是穩定權力和財富的唯一方式，任何危害此目的之事都不會被社群所允許和接納。正如郭濟修在《飛歷奇小說研究及其他》評論飛氏兩部長篇小說的男主角命運時提到：

這是土生族群文化歸屬的問題。基督城裡的人如果有悖於基督城的文化價值觀，就會被“流放”到下層的中國城去受苦。³³

飛歷奇小說中的土生葡人男主角常因違背社群的思維標準和階級取向而面臨被排斥和眾叛親離的命運。如阿多森杜的父親把他逐出家門，他的朋友也背信棄義，讓他連找工作也困難重重。阿多森杜的父親原本希望兒子與家財萬貫的寡婦結婚，沒想到他卻違反了當時被認為能保證“葡人性質本錢”（Capital de Portugalidade）³⁴的同裔婚姻或與歐洲人通婚的策略，毅然選擇光着腳的華人擔水妹。

在中國人的傳統婚姻觀念中，跨族婚姻更為稀有且同樣不被社群接納。有媒體舉例稱：“中國內地在1978年沒有登記任何跨國婚姻。”³⁵傳統華人女性的性別刻板形象是賢良淑德、三從四德，忠於家庭，順從丈夫，更要符合父母的期望和遵守媒妁之言，對跨種族婚姻也是不大支持的。

清廷學部在1910年奏請禁止留學生與外國人結婚，認為中國留學生與外國婦女結婚，有三大弊端，其一是影響學業；其二是外洋女子用費奢侈，中國學生經費有限，負擔不起；其三是有了家庭以後則家室之累重而學問之念輕，最大的害處是留學生“易有樂居異域、厭棄祖國之思”，造成人才外流。³⁶

《唐律》和清代法律均對特定的跨族通婚予以禁止，直至封建王朝衰落，異族通婚仍不被華人社群視為尋常婚姻。儘管澳門是華洋雜處之

地，但民族心理和傳統習俗仍然形塑着社群交集的界限。另一方面，雖然《大辮子的誘惑》中的男女主角在文化背景、社會階層及成長環境等方面都迥然不同，但小說仍不乏強調兩人共處同一城市所致的“相同”之處。例如，小說中的阿多森杜“和阿玲一樣，不同意她去醫院分娩，因為只有那些妓女、無家可歸或有生命危險的女人才去醫院。要是那樣，就證明自己窮得一塌糊塗，這是他的自尊心不能允許的。他的思想也無法超脫當時的歷史條件”。³⁷與之相對，電影在描述阿玲分娩的場景中強調的是二人的“不同”。電影中的阿多森杜要求送阿玲到醫院分娩，也不理解阿玲的堅持，當她說那種地方只有妓女、壞女人才去，阿多森杜即以“你怎麼會有這種想法？”來回應。

此外，電影與小說還有另一處不同。電影中的阿玲由於不肯前往醫院，故要求阿多森杜去找乾媽阿菊婆。該場景表現為阿多森杜在一個下雨的夜晚，狼狽地懇求阿菊婆。屋內的阿菊婆躺在臥式藤椅，擔水妹對阿多森杜說阿菊婆病重，去不了。躺着的阿菊婆眼睛半掩，阿多森杜在她身側跪下哀求，她問：“你們的醫院不是很好的嗎？”擔水妹要把阿多森杜趕走，他到了門外回頭，淋着雨大叫：“阿玲很危險！我不能沒有她！我們已經結婚，她是我的妻子！我求求你！求求你！”他哭得像個小孩，然後再次跪下哀求。屋內傳出叫他去找大夫的聲音，最後他痛哭着離開。鏡頭一轉，阿多森杜找西醫出診不果，回家後發現阿菊婆已順利為阿玲接生。

再看小說的有關情節，書中描述：

口信已經送到了，他〔筆者註：阿多森杜〕不用再在這群人面前等待答覆……他隨後說道：“我走了，阿玲一個人在家，對不起，如果你還喜歡她，就別耽擱太久。”最後他將鏡湖馬路的家庭地址告訴了她。他轉身走出了雀仔園。走到半路，他才回頭看了一眼。他舒了一口氣，看見了身材高大的蜂王婆正邁着重重的步子

跟在他身後。³⁸

高美士 (Clara Gomes) 認為該片是一部華文電影，供華文市場觀看，並指出“華文電影傾向將情感表達以浮誇的手法展現，常見於香港電影和電視劇中，而列卡度·喀力索成為了這種手法的犧牲者”。高美士提出，阿多森杜為了阿玲在大雨中跪下，如無助的小孩般哭求阿菊婆去為阿玲接生的劇情，並未反映當時的社會實況，“生於二十世紀三十年代，接受上流社會教育的男人，不會如九十年代的年青小夥子為追求所愛而置尊嚴於不顧”。³⁹

雖然小說和電影都是大團圓結局，但兩者的呈現過程截然不同。阿多森杜被父親逐出家門後，父子二人最後相遇的原因有明顯差異。小說中的父親為了堅守家族聲譽，多年來拒絕與阿多森杜聯繫。過了六年多，父親的土生葡人友人苦心勸說：“現在外人都不再提起這事。你就讓他們照自己的意願去生活吧。他們這種不同信仰、教養和文化的結合不會引起任何人的驚奇。這是澳門。”最後，父親步行到塔石，碰到正與一對子女玩風箏的阿多森杜，主動上前和他們一起贏了一場風箏賽，更牽着兒孫的手去他們的家。阿玲見狀發出邀請：“爹，進來呀。這是你的家。”⁴⁰電影中的父親則是被雀仔園阿菊婆贈送的心形戀人剪紙裝飾所感化，最終才得以一家團聚。

電影自分娩的場景到一家團聚，在短短數分鐘之間就呈現大團圓結局，而小說的大團圓結局是因為阿多森杜和阿玲自力更生和刻苦成長而成就。電影中的阿玲在文化上並未受太大影響，導演更加入阿玲穿婚紗時決定把鞋子脫掉的情節，強調她沒有忘卻赤腳擔水妹的習慣和身份。在阿菊婆為他們的兒子設滿月宴時，她把大宅的鑰匙交給阿玲，把心形戀人剪紙裝飾交給阿多森杜，然後戲劇性地以筆直的坐姿與世長辭。小說中的阿玲也堅守着自己的傳統，但亦展現出更貼近澳門的中西交融文化特徵。書中描述，二人在一起生活了六個年頭，阿多森杜向阿玲訴說有關文學和電影的知識，

紀念飛歷奇百年誕

“每當做中國飯菜，阿玲就用筷子吃飯；反之，如果做的是土生葡人吃的葡國菜，她就用刀叉”。⁴¹阿玲則為阿多森杜解說粵劇和華人的歷史、道德觀念，使得他“通過阿玲學會了更好地了解中國人的心靈”。⁴²正如作者寫道：“兩種文化自然而然地交融在一起，形成了這種新的習慣和做法。”⁴³跨文化之交流，並非只有異質性，它們在澳門這片彈丸之地歷經數世紀的人文生活，必然會於日常交往之間交織出“混合性”。

結語

文學改編電影的“刪除”與“增添”有其必然和需要，正如金庸認為電影有否表達出原作的精神才是重點。筆者認同郭濟修所言，《大辮子的誘惑》的意義在於“打破了過去對華人女子的偏見及對跨族繁殖婚姻的偏見，對年輕一代的土生葡人通過自主的婚姻來選擇自己的身份方面作了肯定”。⁴⁴除此之外，小說還悉心刻畫了土生葡人的社群文化和生活方式，是一部讓讀者了解澳門多元社群的重要文學作品。

故事中的阿玲，是一個剛強和隨心而行的女性，她有傳統華人女性的堅毅、刻苦、溫柔的特質，亦有欲衝破封建思想的不屈精神。她不畏強權，無論是面對阿多森杜家人的抗拒，還是面對雀仔園的惡棍，她仍然“舉着扁擔跳到街中，橫眉怒目，一副以死相拼的樣子，毫不示弱地宣戰”，⁴⁵堅定地要保護她的男人，捍衛她的戀愛自由。

故事中的阿多森杜，無論是面對可讓他飛黃騰達的婚姻，還是被逐出家門的威脅，他最終毅然選擇為深愛的女人放棄名利。為了阿玲，嬌生慣養的他拋卻上流社會社交場中的萬千寵愛，甘願承受自身社群的鄙視，忍受雀仔園對“鬼佬”的仇恨。最後，兩位戀人排除萬難，得到雙方社群的接納，這亦是不少澳門跨族婚姻的寫照，就如其父親的土生葡人朋友說：“這是澳門。”

《大辮子的誘惑》的中心思想是愛能衝破一切社會制度、文化差異和階級界限。電影配樂師查偉革 (Veiga Jardim) 曾提到，第一版的電影初剪約 3 小時 20 分鐘 (即約 200 分鐘)，⁴⁶最後被剪輯成 110 分鐘的公映版本，只有近乎初剪的一半長度。蔡氏兄弟成功在有限的影片時間內構建出故事人物的社會及文化背景，透過情節的起承轉合、角色間的“不同”、美術設計和場景設置等，向不熟識澳門歷史背景和多元文化社群的觀眾構建出一個複雜的澳門形象。

在過渡時期，電影《大辮子的誘惑》透過對本土文學作品的情節進行改編，讓不了解澳門多元社群特質的觀眾，得以認識小城的生活和情感。小說和電影的創作者，以各自的文化背景為阿多森杜和阿玲創造出不同的文學形式和載體，兩者的功能都是要打破文化差異，透過“跨文化之間”和“文化之內”的交流，製作出令人感動的作品，最終為讀者和觀眾展現澳門獨特的一面。

註釋：

1. 爛鬼樓位於澳門半島果欄街至草堆街一帶，該區以設有售賣古董、照片、瓷器、古家具等的小店聞名，亦時有舊物地攤。
2. 陳林俠：〈從改編到生成：尋找文學與影視的平衡〉，《中國礦業大學學報（社會科學版）》，第 1 期（2005），頁 134。
3. 〈大辮子的誘惑〉，吳志良、楊允中：《澳門百科全書（修訂版）》，澳門：澳門基金會，2005 年，頁 33，轉引自 www.macaadata.mo/macabook/encyclopedia/html/11205.htm，2023 年 9 月 3 日讀取。
4. 王曉玉：《中國電影史綱》，上海：上海古籍出版社，2003 年，頁 129。
5. 周仲謀：〈1990 年代以來電影改編理論研究綜述〉，《東方論壇》，第 3 期（2011），頁 81。
6. 轉引自林嘉穎：〈保留小說精神，情節角色可刪〉，《文匯報》，2019 年 3 月 29 日，版 A26。
7. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化

- 司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁2。
8. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁39。
 9. Forjaz, Jorge. *Famílias Macaenses*. Vol. III R-Y, Fundação Oriente e Instituto Cultural de Macau, 1996, p. 543.
 10. Pina-Cabral, João de. *Between China and Europe: Person, Culture and Emotion in Macao*. Routledge, 2002, pp. 39–40.
 11. 黎若嵐：〈澳門的劇種：土生土語話劇〉，《Artism Online》，2022年3月號，artisonline.hk/issues/2022-03/499，2023年9月11日讀取。
 12. 張堂錡：〈澳門土生葡人作家小說中的華人女性形象〉，《揚子江評論》，第1期（2014），頁22。
 13. 張堂錡：〈澳門土生葡人作家小說中的華人女性形象〉，《揚子江評論》，第1期（2014），頁27。
 14. Júlia：〈飛歷奇：回味大辮子的誘惑〉，《機遇》，2007年12月24日，news.sohu.com/20071224/n254260972.shtml，2023年9月8日讀取。
 15. (葡) 安娜·洛佩斯：〈評介：作家和作品〉，飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁5。
 16. 澳門電影協會：〈創業艱難百戰多：民營影視拓荒者蔡安安自述〉，mfta.org.mo/?p=208，2023年9月4日讀取。
 17. 澳門電影協會：〈蔡安安介紹〉，mfta.org.mo/?p=226，2023年9月4日讀取。
 18. 戀愛·電影館：〈蔡安安映後分享會〉，fb.watch/nalVPeACNW/，2023年9月4日讀取。
 19. 羅瑞文：《澳門粵語》，香港：三聯書店（香港）有限公司，2018年，頁7。
 20. 上世紀八十年代至九十年代初期，香港電影業蓬勃發展，當時的“港產片”大多以粵語為演出語言，一度成為亞洲電影市場最賣座的產品。然而，至九十年代後期，香港電影業因各地電影發展崛起等原因而始走下坡。
 21. 蔡氏兄弟（澳門）影業：《大辮子的誘惑》，1996年，電影對白選段。
 22. 澳門特別行政區政府文化局：〈大三巴牌坊〉，澳門世界遺產網站，www.wh.mo/cn/site/detail/18，2023年9月10日讀取。
 23. 中華人民共和國文化和旅遊部：〈“澳門歷史城區”成為中國第三十一處世界遺產〉，2005年7月18日，www.mct.gov.cn/whzx/whyw/201112/t20111201_707302.htm，2023年9月10日讀取。
 24. 曼陀林形似琵琶，是意大利文藝復興時期的撥弦樂器，是澳門人樂隊的標誌性樂器之一。
 25. Larrea, Elisabela. *Quim Sâm Nôs? A Study of Macanese Community through Descriptive Analysis of Patuá Theatre*. 2021. University of Macau, PhD dissertation.
 26. Senna Fernandes, Henrique de. "Glossário." *A Trança Feiticeira*. Instituto Cultural do Governo da R. A. E. de Macau, 2015 [1993], pp. 243–247.
 27. Bharucha, Rustom. "Negotiating the 'River': Intercultural Interactions and Interventions." *TDR*, vol. 41, no. 3, 1997, pp. 31–38.
 28. 澳門特別行政區政府文化局：〈雀仔園福德祠〉，澳門文化遺產網頁，www.culturalheritage.mo/detail/101880，2023年9月11日讀取。
 29. 《大紅燈籠高高掛》是1991年發行的中國電影，故事設定在上世紀二十年代，講述陳府內四名妻妾勾心鬥角的故事。她們為爭奪更好的待遇和地位，無所不用其極地爭取丈夫的感情。
 30. Senna Fernandes, Henrique de. *A Trança Feiticeira*. Instituto Cultural do Governo da R. A. E. de Macau, 2015 [1993], pp. 113.
 31. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁109。
 32. 鄧思平：《澳門世界遺產》，澳門：澳門基金會、香港：三聯書店（香港）有限公司，2012年，頁151–152。
 33. 郭濟修：《飛歷奇小說研究及其他》，澳門：文化廣場，2002年，頁16。
 34. Pina-Cabral, João de, and Nelson Lourenço. *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Instituto Cultural de Macau, 1993, p. 70.
 35. 佐伊·墨菲（Zoe Murphy）：〈特寫：中國人跨國婚姻面臨的多種挑戰〉，英國廣播公司（中文網），2013年10月24日，www.bbc.com/zhongwen/trad/china/2013/10/131024_china_mixed_marriages，2023年9月11日讀取。
 36. 熊月之：〈近代上海跨族婚姻與混血兒問題〉，中國經濟論壇網站，2011年8月16日，economy.guoxue.com/?p=3158，2023年9月11日讀取。
 37. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁164。
 38. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁166。

紀念飛歷奇百年誕

39. Gomes, Clara. "A Fita Possível." *MACAU*, II série, n.º 50, 1996, pp. 56–59.
40. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁242。
41. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁174。
42. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁179。
43. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁174–175。
44. 郭濟修：《飛歷奇小說研究及其他》，澳門：澳門文化廣場，2002年，頁49。
45. 飛歷奇著，喻慧娟譯：《大辮子的誘惑》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1996年，頁91。
46. Jardim, Veiga. "Romantismo sem Fronteiras." *MACAU*, II série n.º 51, 1996, pp. 28–32.



紀念飛歷奇百年誕

文學社會學視域下的飛歷奇——自成一派的作家

祖些·卡路士·韋南肖* 著，黃曉蓉** 譯

摘要 飛歷奇至今仍是澳門土生作家中最多產的一位。在所有以澳門為寫作中心的作家中，他是最具澳門歷史和文化特色的人物。本文主要採用文學社會學的研究方法分析飛歷奇的作品，並將其與澳門文學傳統作對比，又嘗試應用當下人文社科領域中流行的“後殖民範式”作分析。鑑於澳門地區的特殊性及其對作家寫作過程的影響，本文將進一步探討以這一範式來分析飛歷奇文學作品的適用性。飛歷奇的寫作風格難以歸類為任何一種文學傳統流派，故其可謂全球文學領域中自成一派的一位作家。

關鍵詞 土生文學；文學社會學；葡語系國家；後殖民主義

引言

飛歷奇是澳門最多產的土生作家，也是葡語文中學中最偉大的小說家之一。他的作品至少涵蓋四種文學體裁（或次體裁）：長篇小說、短篇小說、編年散文和回憶錄。當中包括三部長篇小說《愛情與小腳趾》（1986年）和《大辮子的誘惑》（1993年）及遺作《朵斯姑娘》（2012年），短篇小說集《南灣》（1978年）、以回憶和自傳為主題的作品集《望廈》（1998年），以及編年散文集《澳門電影：自二十世紀初至三十年代》（2010年）。除了小說之外，飛歷奇常以混合體裁的形式進行寫作。總體而言，飛氏的作品皆以作者生活且熟知的城市——澳門，作為中心主題，因而造就出飛歷奇這位卓越的“澳門作家”。“澳門人”（Macaense）一詞，在狹義上是指十六世紀以來在澳門形成的一個種族及文化混合社

* 祖些·卡路士·韋南肖（José Carlos Venâncio），美茵茨大學（Johannes Gutenberg-Universität Mainz）社會學博士，貝拉英特拉大學（Universidade da Beira Interior）社會學系退休正教授，現任米尼奧大學（Universidade do Minho）傳播與社會研究中心研究員。

** 黃曉蓉，葡萄牙天主教大學（Universidade Católica Portuguesa）對外葡語碩士，現任《文化雜誌》（外文版）助理編輯。

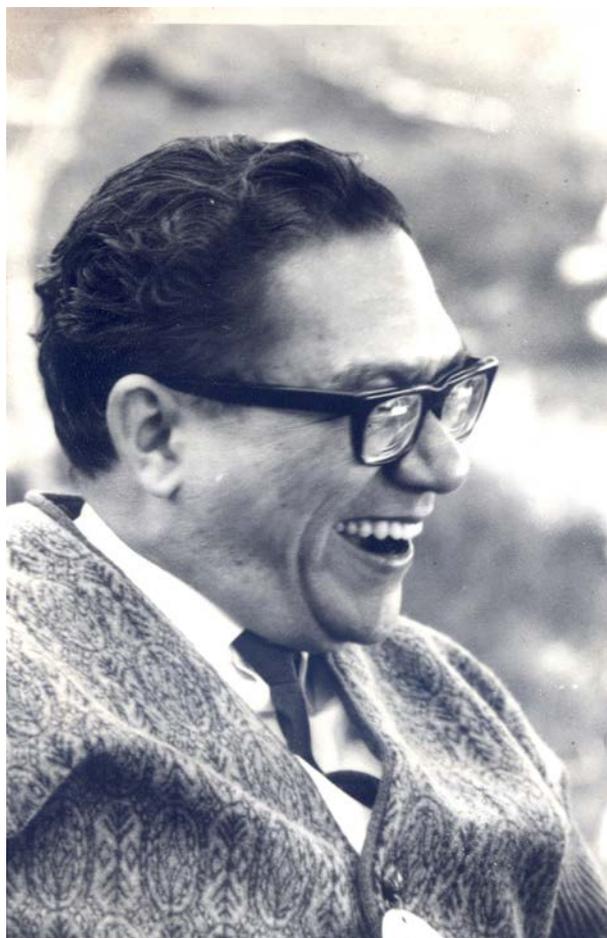


圖1. 飛歷奇擔任澳門格蘭披治大賽車組織委員會主席時留影，1968年。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

群，當中至少包括三個族裔：葡萄牙人、華人及來自南亞地區的非華人。他們除了因信奉天主教而擁有相近的宗教價值觀、生活經驗和習慣，還演化出一種被用以加強及團結社群身份的克里奧爾混合語（crioulo）¹——土生土語（Patuá）。

一、文學場域與慣習

澳門葡語圖書市場的弱點在於受到人口數量（讀者數量）的限制，以及各個居澳社群之間存在區隔。這主要源於他們難以充分理解彼此使用的語言（包括書面和口頭用語），因此澳門的華人作家很少與土生或居澳的葡萄牙作家進行思想、美學經驗和品味方面的文學交流。關於這一方面的缺失，筆者在一次訪談中得到飛歷奇本人的承認。²故此，筆者認為難以僅僅根據所謂“澳門文學”的脈絡來評價飛氏的作品，必須將其置於一個更廣泛的領域進行討論。因此，本文將嘗試引入另外兩條路徑對飛歷奇的作品作出定位和分析：其一是東方主義傾向的葡萄牙文學傳統；其二是葡語系地區的文學傳統，即那些曾在葡萄牙管治下的非葡語母語人士的葡語寫作活動。

時至今日，對於這些文學傳統脈絡，尤其是後面兩種，均受到後殖民主義範式³的束縛，這一範式被文化研究領域廣泛應用於批判西方對於前殖民地的美學鑑賞的局限性。因此，本文受到卡爾·波普爾（Karl Popper）的可證偽性原則（falseabilidade）啟發，嘗試以最本質的方式把飛歷奇的作品與後殖民主義範式進行對比，對其美學範疇及兩者的關係作出分析。

從方法論的角度而言，本文的分析方法屬於文學社會學的範疇，但這並不意味着對飛歷奇作品的美學分析有所減少，更具體地說，這並不影響對其文學性的評判標準。如果說自從第一種從社會學角度研究文學文本的方法面世以來，上述的爭論就一直存在，並由此把文學評論家、文學理論家與社會學家（甚至

人類學家和歷史學家）區分開來，那麼這種緊張的關係已隨着皮埃爾·布迪厄（Pierre Bourdieu）在調和結構主義和馬克思主義的基礎之上，提出場域（campo）、文學場域（campo literário）和慣習（habitus）等概念而瓦解。⁴雖然其中的場域概念沿襲了實證主義社會學的傳統，從經濟學的角度繼續將文學或藝術作品理解為一種可被視為商品的客體，但從其象徵意義來說，它並沒有忽視作品的美學維度及自我參照性，亦即重現其產生的社會環境的可能性。這也是文學評論家和文學理論家所珍視的一種和解。

文學場域作為一個系統性的整體，包含着不同利益和權力的博弈。當中一些掌握着經濟資本的既得利益者，往往剝奪了其他人（在文學上）應有的正當權利。根據國家／地區市場在世界經濟中佔據的位置（中心、邊緣或半邊緣），相應的場域也再現了等同的等級制度。另一方面，前殖民地的文學場域與前宗主國的文學場域之間的長久依存關係，在這種等級間距中亦尤為重要。

慣習這一概念，反向制約着文本世界與外在世界之間建立關係的條件。儘管創作是一種個人行為，但作品本身仍能轉化集體記憶中的規訓和品味，並進入到下游（即潛在的讀者群、文學評論家及書商等群體）的理解與鑑賞之中。文學作品由此得以將相關的創造性與集體記憶中的價值觀和美術品味聯繫起來。故此，文學作品不應被視為被動的主體，而應被視為主動的主體。如布迪厄所言：“慣習，正如這個詞所表明的，是一種後天習得的知識，也是一種佔有（haver）……是行動者（agente）的資本。”他還補充說明，無論這種行為是創造性的還是享樂性的。⁵

由此可見，傳播是文學場域存在的關鍵要素。如果不同的參與者之間缺乏交流，就很難將其視為一個整體，亦即一個“系統”。這一概念作為社會控制論的延伸，由托卡·帕森斯（Talcott Parsons）引入到理論中，並透過

紀念飛歷奇百年誕

尼克拉斯·盧曼（Niklas Luhmann）等社會學家以及布迪厄本人傳入社會學領域。

二、對澳門文學活動的思考

為了從系統的角度理解澳門文學活動，就不得不提及筆者在以往的著作中曾提出的質疑，⁶即“文學場域”這個概念是否適用於理解澳門的文學活動。儘管澳門有着大量的中葡雙語出版物，但依筆者所見，兩個最重要的作家群體之間存在一道交流鴻溝：一邊是華語作家群，如廖子馨、鄧曉炯、華鈴（馮錦釗）及姚風（姚京明）；⁷另一邊是葡語作家，當中包括飛歷奇、江道蓮（Deolinda da Conceição）及阿德（Adé，即 José dos Santos Ferreira）等土生作家，還有那些曾經居澳的葡萄牙或其他葡語地區的作家，如庇山耶（Camilo Pessanha）、慕拉士（Venceslau de Moraes）、文德泉（Manuel Teixeira）、潘日明（Benjamim Videira Pires）、賈樂安（Rodrigo Leal de Carvalho）、晴蘭（Fernanda Dias）和歐卓志（Jorge Arrimar）等現代作家，他們一般都被認為同屬這一類別。

基於澳門不同語言群體各自的文學傳統，遏制了組成文學場域原則上應有的正當性（legitimação）和權威性（consagração）機制，導致澳門無法建構出一個文學場域，從而使得澳門土生作家的文學作品，尤其是以葡語創作的作品，若脫離了葡萄牙文學傳統的審視，就難以作出評價。然而，這種比較關係又受制於不平等的條件。如此一來，就導致了兩種展現出從屬性的現象：被審視的文學作品或被定義為僅是帶有地方色彩的一例，或被葡萄牙文學場域既有的、具有正當性及權威性的代表所忽視。飛歷奇曾在訪談中表示經歷過這種漠視，甚至是歧視，他對此深表痛心。當被問及是否與葡萄牙作家有過接觸時，他的回應如下：

沒有。他們既不來找我，我也不主動

去接觸他們。那會讓人覺得我在乞求，而我不會央求任何東西。這不是出於驕傲，我自視平凡，但也必須保護自己的尊嚴。讓他們來找我吧，我們之間的距離是一樣的。我來自澳門，他們來自那裡。⁸

三、葡語系模式

隨着時間的推移，所有葡萄牙殖民地都出現了文化從屬現象。在巴西，對文化從屬現象的反抗潮始於1922年現代主義在聖保羅舉辦的現代藝術周上的出現，繼而延伸到累西腓（Recife）的更大區域範圍內。這場由知識分子和作家作推手，圍繞巴西東北部的歷史文化特性而展開的運動，後來被稱為“巴西區域主義”（Regionalismo Brasileiro）運動。

伴隨着民族主義在非洲的葡屬殖民地興起，反抗潮亦在二十世紀四十年代末展開。當中至少有兩個國家——佛得角和安哥拉，在現代主義運動之前，就已出現對文化從屬現象的反抗（佛得角在二十世紀三十年代末，安哥拉在二十世紀四十年代）。這些反抗潮，加上非裔美國人民權運動、泛非主義和“黑人性運動”（Negritude）等思潮和運動的影響，以及馬克思主義在理論和實踐上對一些國家的獨立進程和解放運動提供的指導，共同加速了民族文學的形成。如果就巴西文學而言，其與葡萄牙文學方面的決裂可說是相當徹底的，但非洲文學的情況卻不盡相同。儘管這些非洲國家在文學領域上已經實現了自主，但它們仍保持對葡萄牙文化的相對依賴性，並延伸至圖書市場本身。

在澳門，由於其在葡萄牙帝國的海外擴張歷史的框架內具有一定的特殊性，因此沒有出現同類型的運動和抗爭。有別於果阿（包括達曼、迪烏以及達德拉·納加爾哈維利縣）、巴西、安哥拉、莫桑比克或東帝汶等地，澳門事實上從未成為葡屬殖民地。在葡萄牙人抵澳以來的五個世紀中，除了在1849至1976年間處於或近似處於葡萄牙管治之下，⁹澳門一直是由中



圖 2. 在科英布拉大學法學院求學時期的飛歷奇（右二），約 1949 年。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

國和葡萄牙共同參與管治的地區。據歷史學家霍啟昌提出的“澳門模式”描述，明朝末年的中央朝廷和地方官員以一種含糊的方式，容許葡人在澳門居留，這種模式後來被清政府繼續沿用。實際上，在清朝的大部分時間裡，葡人在澳門的生活都被限制在一個保留區域內。¹⁰ 1976 年頒佈的《澳門組織章程》和其後頒佈的《澳門特別行政區基本法》（1993 年）皆對澳門的行政自治作出相關規定，並正式確立了澳門作為葡萄牙管治下的中國領土的政治地位。1999 年 12 月，中國恢復對澳門行使主權，澳門自此成為中國的一個特別行政區。基於這種歷史特殊性，這一地區沒有原生出任何形式的民族主義，只有自二十世紀二十年代起，在中國內地的民族主義影響下，才開始出現類似的表述和活動，但具體表現為“對西方或對現代性的挑戰”（challenge of the West, or rather of modernity）。¹¹

換言之，前述自民族主義浪潮中催化而來

的美學自主的優勢，並沒有在澳門有所體現。儘管如此，飛歷奇在葡萄牙留學時期與留學生的交往，以及他在科英布拉留學生之家（Casa dos Estudantes do Império）與來自安哥拉、佛得角和莫桑比克等具文化影響力的殖民地學生的接觸，導致他的作品同樣脫離不了民族主義浪潮的影響。他的短篇小說〈蛋家女阿珍〉即為一例，這篇作品在 1950 年科英布拉大學的燃緞帶節（Queima das Fita）獲得了亞美打百花文學獎（Prémio Fialho de Almeida dos Jogos Florais），多年後曾獲安哥拉洛比托的 Cadernos Capricórnio 出版社出版。¹²

〈蛋家女阿珍〉圍繞着水上女子阿珍與葡萄牙水手之間的戀情展開。他們誕下了一個女孩，當葡萄牙水手即將歸國之時，他決定將女兒一併帶走。阿珍考慮到自身所處的生活環境，放棄了其作為母親的權利，順從地接受了伴侶的要求：

紀念飛歷奇百年誕



圖3. 飛歷奇（中）與妻子何香雪（左二）和一眾親友在澳門的生日聚會上合照，1967年。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

啟航的汽笛聲又一次響起。曼努埃爾張開雙臂緊緊地將柔情似水的蛋家女擁在懷裡。阿珍一往情深地注視了他片刻，然後順從地把女兒交给了他，低聲作最後的道別：

“你要保重！多保重啊！……”¹³

故事以這樣一個戲劇性結局作結。雖然這是在澳門發生的故事，但類似的情節也可能發生在任何一個非洲殖民地上。直至二十世紀七十年代中期去殖民化浪潮之前，這種情況一直屢禁不止。由此可見，飛歷奇的敘述中貫穿着一種反殖民主義的基調，這與里斯本和科英布拉的留學生之家中，那些致力於民族主義運動的非裔學生所創作的詩歌和文章的基調同出一轍。

安哥拉人民共和國首任總統阿哥斯天奴·

內圖（Agostinho Neto）就是經常蒞臨科英布拉留學生之家的學生之一。在筆者與飛歷奇的一次訪談中，飛歷奇描述了他與阿哥斯天奴·內圖交往的片段：

我認識阿哥斯天奴·內圖。我記得我們（飛歷奇和他的好友）逢星期六、星期日都會去參與阿哥斯天奴·內圖的聚會……誰會想到阿哥斯天奴·內圖有一天會成為安哥拉的明日之星呢？那時我們時常談論他的詩歌，有一次我們一大群人，大概有12人或以上，一起去了阿哥斯天奴·內圖的家……阿哥斯天奴·內圖讓我們坐在他的床上，聆聽卡路士·華倫斯坦（Carlos Wallenstein）朗誦的優美詩歌。¹⁴

除了體現出反殖民主義的基調之外，飛歷

奇的作品也批判了父權主義，尤其是對由傳統戒律和偏見構成的中國父權制作出批判。阿珍最終失去母親的身份，不僅是角色之間不對等的族群和階級關係相互作用下的結果，她作為一個女性，一直生活在對女性極不公平的傳統華人社會中的影響也同樣重要。此外，阿珍還曾作為“妹仔”（奴隸）被賣給蛋家主人，這也是造成她那順從的態度的原因之一。高美士（Luís Gonzaga Gomes）曾言：

在舊中國，官紳階層認為女性的地位比男性低賤。為了讓她明白自己的價值……從七歲起就被禁止與她的兄弟睡在同一張席子上。¹⁵

據其所述，華人的下層社會同樣存在這種習俗，但往往相對寬鬆一些。

在飛歷奇的後期作品中，反殖民主義的元素近乎消失，使得他的寫作更接近葡語國家的標準，但他對中國傳統社會中女性地位低下的批判立場卻一以貫之。在他的遺作《朵斯姑娘》中，女主角萊昂蒂娜·達斯·朵斯（Leontina das Dors）的人生故事開端與〈蛋家女阿珍〉大同小異。正如阿珍一樣，朵斯被賣給了土生家族波利卡波家；不同的是，這場買賣之所以成立，主要是因為她很可能是土生混血兒。雷米奇奧·波利卡波（Remigio Podicarmo）出於族群團結之由，希望她可擺脫奴隸身份，因此決定以族群血脈的名義“買下”她：

我要把她帶走。如果說她不是我的親骨肉，也屬於我的種族。¹⁶

由此可見，族群元素在飛歷奇的敘事中佔有主導地位，但不僅限於此。作者對所有女性角色抱持同樣的敬意，無論她們是華人，如《大辮子的誘惑》中的阿玲；還是西方人，如《愛情與小腳趾》中的維克托利娜（Victorina Vidal）。飛歷奇作品中的所有女性角色都是勇敢和自主的，正如瑪麗亞·曼努埃拉·華來（Maria Manuela Vale）所言，她們對

所在社群的道德規範具有某種顛覆或“越軌”（transgressoras）。飛歷奇筆下的澳門，作為一個體現現代性的空間，既擁抱豐富多元的世界觀，也接受對不同觀念的顛覆，接納那些勇敢而自主的女性捍衛自己權利的行動。¹⁷

四、審視飛歷奇作品的敘事維度

早在2006年，筆者就曾撰文試圖從三個維度對飛歷奇的作品進行系統梳理：（一）“殖民陰影”¹⁸的消退；（二）自傳性；（三）西方視角下的外部性。¹⁹最後一個維度在他對華人社會的描述中起主導作用。這三個維度總結了飛氏作品在美學上的主要成就，下文將作重點闡述。

首先是“殖民陰影”的消退。筆者如今已經沒有像以往那樣看重這一維度，如前所述，飛歷奇的反殖民主義立場與其說是結構性的，不如說是偶發性的，²⁰尤其體現於他在科英布拉的留學生之家與其他海外學生的交往。

第二個維度即自傳性，這也許是飛歷奇作品中最重要元素。除了在標題和對話方面表現得最為明顯之外，還體現在他所創作的三部長篇小說中。例如，《大辮子的誘惑》中的阿多森杜（Adosindo）、《愛情與小腳趾》中的弗朗西斯科·弗隆達利亞（Francisco da Mota Frontaria）和《朵斯姑娘》中的弗洛里亞諾·波利卡波（Floriano Policarmo）都是澳門土生男性，他們身上都帶有清晰可辨的飛氏自傳色彩。在每部作品的敘事中，這些角色的人物性格都會有所變化，這在很大程度上與作者自身的人生經驗和不同時期的成熟程度有關。在故事之初，他們的生活總是無憂無慮，經濟條件優越，過着今天我們稱之為“富二代”的生活，絲毫不關心他們身處的政治體制，儘管他們的生活可能受到輕微影響，但他們作為“本地葡萄牙人”的福祉最終亦會受到保障。從飛歷奇筆下對這種行為的明確批判或自我批判中，我們既可以窺見當中的自傳色彩，更可推知當時土生群體對政治的疏離。

紀念飛歷奇百年誕



圖4. 何香雪（右一）與飛歷奇結婚當日於西坑街的家中和女性親友合照，1963年10月26日。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

此外，在小說《大辮子的誘惑》中，主角阿多森杜違背家人的意願娶了一位暹羅女子阿玲，飛歷奇在現實生活中也同樣與一位華人女子成婚，且遭到家人的反對。在《愛情與小腳趾》中，雖然主角弗朗西斯科的經歷與飛歷奇人生軌跡的相似之處並不明顯，但書中的弗朗西斯科是一個經營中型帆船事業的土生家族的後裔，“在十八世紀末葉及十九世紀的前半個世紀，弗隆達利亞家族無論在中國各港口商業活動中還是在同海盜的鬥爭中都是赫赫有名的”。²¹而在筆者與飛歷奇進行的一次訪談中（2007年），他對自己的家族背景曾有過以下描述：

我的家族歷史可以追溯至葡萄牙。我不知道初到這裡的祖先的名字。可能叫

佩德羅（Pedro）？但可以肯定的是，他在十八世紀時曾在這裡居住，並組建了家庭，生兒育女……我們是十八世紀塞納·費南德斯（Senna Fernandes）的後代。²²

就《朵斯姑娘》中的人物弗洛里亞諾而言，同樣可以與作者的人生經歷產生連結，尤其是弗洛里亞諾原本打算在科英布拉學習法律，然後帶着學位回到故土，打開其他專業的大門。值得注意的是，弗洛里亞諾這個無法實現的願望，飛歷奇卻在現實中達成了。

整體而言，飛歷奇主要透過兩個面向來塑造這些人物：其一是無憂無慮的性格（在某些情況下也可以說是輕率），其二是對社會責任

的擔當。作者藉此反映出一種社會關懷，這種關懷不僅是在自傳性的維度有所體現，更貫穿了整部作品，在其他方面也十分明顯，表達出作者對澳門華人群體的親切感和共情，以及他對中國內地的關切態度。由此可見，以土生作為溝通葡萄牙人與華人社群的中間人，既是因為這有利於增強澳門社會的凝聚力，也因為土生社群一直（並仍持續地）受到某種異質性的凝視，故而藉此尋求土生社群的正當性。換言之，飛歷奇以及其他土生作家，如江道蓮或阿德的寫作活動，都是一種尋找母國、尋找家鄉（Heimat）²³的過程——如同德國哲學家恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）提出的概念——並且符合飛歷奇對自身身份認同的重要參照：若葡萄牙是他的母國，那麼澳門就是他的家鄉。

至於第三個維度，則是飛歷奇以傳統的西方視角對華人社會施加的凝視。相對於庇山耶和慕拉士而言，飛氏作品的敘事手法更帶有一些人類學色彩，更接近小說家賽珍珠（Pearl Buck）的作品風格，後者的小說對二十世紀上半葉西方塑造的中國形象有重要影響。在當時的西方人眼中，中國是一個既自卑又崇敬祖先的古老文明，與西方的技術發展和進步理念格格不入。²⁴

飛歷奇和江道蓮在以他者視角凝視傳統華人社會這一件事上，可謂相伴而行。²⁵收錄在《南灣》中的〈華商情仇〉是最能體現這種他者敘事的作品之一，飛歷奇在此類敘事的故事衝突中，不乏對小說的文本世界表現出某種共情，正如賽珍珠的小說基調。〈華商情仇〉的故事背景設定在第二次世界大戰初期，作者／敘述者²⁶在廣州和澳門之間的一次海上航行中，初次遇上故事的主角鄭少爺——“一位身材瘦高的華人男子，他戴着一副深色眼鏡，靠在輪船的舷圍上”。²⁷

鄭少爺在兩個家庭的協商下，與“珠江三角洲船務公司的老闆梁先生的千金”成婚。²⁸某日，鄭少爺發現妻子竇盈與一位著名粵劇演員戲王有私情，他知道戲王生性好色，因此僱

了一名患有癲瘋病但外表無任何病跡的女子勾引他，“從外表看上去，那姑娘像一個美麗的紅蘋果，但她的整個軀體內部開始腐爛了”。²⁹最終鄭少爺的復仇計劃成功了，因為人們害怕被傳染，所以這對染上癲瘋病的情人只能被困在珠江邊的隔離區，“漸漸地他們的蹤跡消失了，同那些悲慘的人們匯集在一起”。³⁰

此外，飛歷奇作品的他者敘事，還體現在他對華人女性角色的塑造與描寫中，包括來自上流社會的竇盈和身為奴僕的阿英。她們與《愛情與小腳趾》中的女主角維克托利娜截然不同，作者對她們的心理描寫更加模糊和公式化。與之相對，維克托利娜與其他來自土生社群的典型人物一樣，有着豐富又生動的個性，且具有個人意志。這些特點表明作者自身更接近後者這類角色所代表的社會階層，維克托利娜正是作者熟悉的社群中的代表性角色，因此飛歷奇尤其擅於對這類人物的描寫。

五、後殖民範式

回到以澳門文學場域、葡萄牙文學傳統中的東方主義傾向分支³¹和葡語系地區文學傳統³²來界定和分析飛氏作品的討論。筆者認為此處有必要對後殖民主義作一些辨析。按照本文的論點，此概念對於探討葡萄牙和葡語系地區文學傳統的價值極具意義。

後殖民主義的概念最初有兩個基本涵義：其一是與歷史分期有關的廣泛涵義，其二則是一個更抽象、浮動的概念，有時可被理解為一種範式或理論。無論是基於何種涵義，後殖民主義都已成為人文社科領域的一個重要思潮和認識論，尤其是對盎格魯—撒克遜和前宗主國—殖民地世界的一系列概念、研究過程和方法論產生了深遠的影響。後殖民主義的目標之一，是恢復那些在歷史長河之中沒有發言權的群體的權利。這一願景在本質上以辯證和知識結構為主軸，結合泛非主義和“黑人性運動”等思潮和運動進程的推動，發起對認識論的重塑，將那些原本在世界歷史中被剝奪了主體性

紀念飛歷奇百年誕



圖 5. 在辦公室中的飛歷奇，1967 年。（圖片來源：Senna Fernandes 家族檔案）

的失權群體的生活和思想經驗，重新引進到思想和科學領域的知識體系之中。

對藝術和文學作品的批評不僅沒有被這種認識論上的轉向拋棄，更是這一轉向的先驅。薩特（Jean-Paul Sartre）的〈黑色的俄耳甫斯〉（“Orphée Noir”）被認為是後殖民主義的奠基文本之一，該文是由利奧波德·塞達爾·桑戈爾（Léopold Sédar Senghor）選編並於 1948 年出版的一本非洲和馬達加斯加詩歌選集的序言。³³ 也有一些後殖民主義的倡導者認為法蘭茲·法農（Frantz Fanon）的《被詛咒的地球》（*Os Condenados da Terra*，1961 年）和薩義德（Edward Wadie Said）的《東方學》（*Orientalism*，1978 年）更應放在首位薩特在該篇序言中提出了“反種族主義的種族主義”（racismo anti-racista），

作為對抗與殖民主義相關的種族主義的一種方式；而法蘭茲·法農則撰文譴責殖民主義和歐洲擴張主義對被殖民者造成的去人格化（despersonalizantes）影響。³⁴ 此外，薩義德還批判了西方科學和思想領域以一種東方主義的方式建構知識體系，指出這在加深對異域社會和文化的認知的同時，貶低和剝奪了這些文化當中有利於進步的一面。

從這些意義上理解的後殖民主義，歸根結底是對文化場域中長期存在的殖民主義霸權的批判，是對馬克思主義者已經（並仍然）稱為“新殖民主義”（neo-colonialismo）現象的一種更為狹義的複述。當中隱含的文化霸權主義以一種從屬性的形態出現：一方面表現為前殖民地與前宗主國在藝術和文學場域中的不平等；另一方面則表現為前宗主國對前殖民地

的文藝創作者的正當性的否認，最終前宗主國在這場不平等的博弈中（套用馬克思主義的表述方式）將自身定位為中心場域。

如果說後殖民主義在某程度上影響了循葡萄牙和葡語系地區的文學傳統脈絡，對飛歷奇的作品進行定位和評價，那麼相較於與該範式有關的其他路徑，這種關係可謂更加複雜和困難。這種窘境源於澳門這片土地的特殊性，即葡萄牙的管治只持續了一段有限的時間，而且是以一種介乎正式與非正式之間的方式進行。儘管葡萄牙語曾是（甚至目前仍是）官方語言，但它在澳門從未擁有語言霸權的地位，甚至連中間語（língua intermediária）也不是，發揮這一作用的是土生社群使用的克里奧爾混合語——土生土語。在地緣政治方面，中國在澳門的所有歷史時期中從未缺席，這意味着中國一直深刻地影響着澳門的發展態勢。所謂的種族主義和去人格化問題，在澳門並沒有引起像非洲甚至拉丁美洲那樣的重視。儘管一些克里奧爾人和西方人也曾試圖貶低中國文化，但至少就葡萄牙的海外擴張歷史而言，這種貶低遠遠沒有達到非洲和美洲地區所遭受的歧視程度。事實上，歐洲殖民主義在亞洲的很大一部分地區，特別是在中國，都對當地的社會和文化內驅力影響不大。因此，筆者認為以後殖民主義範式分析及評價飛歷奇的作品並沒有甚麼價值。

結語

飛歷奇是一位獨特的作家，他的作品自成一派。本文受到卡爾·波普爾的否證論，尤其是可證偽性原則的啟發，經過反覆的試誤性實踐，筆者相信在文章開頭提出的命題是正確的：飛歷奇是一位有價值的作家。他視自己為一位澳門作家，其作品以澳門為創作中心，並藉此表達出他所屬的土生社群的生活經驗和憂慮；同時，他是一位葡語文學創作者，也是一位葡語系地區寫作者。總括而言，前述種種都無法掩蓋真實的飛歷奇的多重面向：他是一位出色的故事講述者、一位獨特的小說家、一位機智

的“對話構建者”——他曾多次向筆者表示，這是他在小說中最喜愛的一種文體。

飛歷奇，後會有期！

附：本文葡語原文刊載於《文化雜誌》（外文版）第73期，參見 José Carlos Venâncio, "Da Perspectiva da Sociologia da Literatura: Henrique de Senna Fernandes — Um Escritor por Si Próprio", *Review of Culture* (International Edition), no. 73, 2023, pp. 48–61.

註釋：

1. crioulo 一詞原指在海外屬地長大的歐洲後裔或在當地土生土長的混血兒（他們被稱為克里奧爾人），後又被用於指稱他們所使用的包含不同語言成分的混合型語言。——譯者註
2. 訪談實際上錄製了四次，分別於1997年6月、2002年1月、2006年6月和2007年3月進行。由於這四次訪談的內容具有連貫性，且出於實際需要與方法上的考量，筆者在本文僅引用了2007年的訪談內容。在整個訪談的過程中，筆者會把每次錄製好的內容交予訪談對象確認，以便最後整理出一個更具代表性的訪談成果。
3. 儘管托馬斯·庫恩(Thomas Kuhn)對“範式”(Paradigma)的概念定義，與道格拉斯·埃克伯格(Douglas Eckberg)和萊斯特·希爾(Lester Hill)等人存在分歧，但共同的核心概念為“範式即認知的本質及其所處的群體結構”。參見 Eckberg, Douglas Lee, and Lester Hill. "The Paradigm Concept and Sociology: A Critical Review." *American Sociological Review*, vol. 44, no. 6, 1979, p. 926.
4. 這些概念也適用於政治和經濟等其他領域。有關這些概念的起源，參見 Bourdieu, Pierre. *O Poder Simbólico*, traduzido por Fernando Tomaz, DIFEL, 1989; Bourdieu, Pierre. "Le champ littéraire." *Actes de La Recherche en Sciences Sociales*, no. 89, 1991, pp. 4–46; Bourdieu, Pierre. *Die Verborgenen Mechanismen der Macht*, Margareta Steinrücke Schriften zu Politik & Kultur. Vol. 1, VSA-Verlag, 1992.
5. Bourdieu, Pierre. *O Poder Simbólico*, traduzido por Fernando Tomaz, DIFEL, 1989, p. 61.
6. Venâncio, José Carlos. "O Escritor do Inconformismo Macaense: Henrique de Senna Fernandes." *Tempo Tribio*,

紀念飛歷奇百年誕

- vol. 1, no. 1, 2006, pp. 78–92; Venâncio, José Carlos. "A Literatura Macaense e a Obra de Henrique de Senna Fernandes. Um olhar Histórico-sociológico." *Revista de História das Ideias*, vol. 29, 2008, pp. 691–702.
- 姚京明曾任澳門大學葡文系系主任，也以葡萄牙語寫作，是這一類別中的一個例外。
 - 訪談中的原表述為：“Não tenho. Eles não me procuram a mim e eu não os procuro a eles. Isso ia parecer que eu estou a mendigar e eu não mendigo nada. Não sou orgulhoso, sou uma pessoa simples, mas tenho de manter a minha dignidade. Eles que me procurem, nós estamos à mesma distância. Eu sou de Macau e eles de lá.”
 - Pina-Cabral, João de, and Nelson Lourenço. *Em Terra de Tufões: Dinâmicas da Etnicidade Macaense*. Instituto Cultural de Macau, 1993, p. 27; Hao, Zhidong. *Macao History and Society*. Hong Kong University Press, 2011, p. 40.
 - 事實上，這種情況並非澳門獨有。例如在重商主義（Mercantilismo）時期，在非洲西海岸的達荷美王國烏達市就發現了這種情況，當時包括葡萄牙人在內的外國商人也被限制在特定區域。
 - Yahuda, Michael. "The Changing Faces of Chinese Nationalism: the Dimensions of Statehood." *Asian Nationalism*, edited by Michel Leifer, Routledge, 2000, p. 25.
 - Cadernos Capricórnio 是一家致力於安哥拉民族主義運動（尤其是以安哥拉人民解放運動為代表的民族主義運動）的反殖民主義出版社，由安哥拉文學界的一位重要詩人阿爾達·拉拉（Alda Lara）的繆夫奧蘭多·德阿爾布克爾克（Orlando de Albuquerque）主導。
 - Senna Fernandes, Henrique de. *A-Chan, A Tancareira*. Cadernos Capricórnio, 1974, p. 20. 中譯文參見飛歷奇：〈蛋家女阿珍〉，載飛歷奇著，李長森等譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁67。
 - 訪談的原表述為：“Eu conheci o Agostinho Neto. Lembrome de andarmos [o HSF e o irmão] no grupo de Agostinho Neto aos sábados e aos domingos. [...] Quem diria que Agostinho Neto seria o homem do futuro de Angola. Falava-se das suas poesias e houve um dia em que fomos para a casa do Agostinho Neto, para a pensão dele. Éramos um grupo grande, uns doze ou mais [...]. O Agostinho Neto chamou-nos para nos sentarmos na cama dele e ficámos a ouvir versos, poesias lindíssimas recitadas pelo Carlos Wallenstein.”
 - Gomes, Luís Gonzaga. *Curiosidades de Macau Antiga*. Instituto Cultural de Macau, 1996, p. 159.
 - Senna Fernandes, Henrique de. *Os Dores*. Instituto Cultural do Governo da R.A.E de Macau, 2012, p. 19. 中譯文參見飛歷奇著，喻慧娟譯：《朵斯姑娘》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2015年，頁24。
 - Vale, Maria Manuela. "A Escrita da Cidade e a Narrativa Macaense." *Revista de Filologia Românica*, Anejos, vol. 2, 2001, p. 313.
 - “殖民陰影”一詞在此處加上了引號，以強調上文提到的葡萄牙人居澳的幾個世紀中的特殊處境。
 - Venâncio, José Carlos. "O Escritor do Inconformismo Macaense: Henrique de Senna Fernandes." *Tempo Tribúio*, vol. 1, no. 1, 2006, pp. 78–92.
 - 這並不代表飛歷奇的作品中沒有反對薩拉查政權的言論。例如，他對利宵學校聯合會在1941至1942學年上任的新校長以及葡萄牙青年團（Mocidade Portuguesa）的成立均表示不滿。參見 Senna Fernandes, Henrique de. *O Cinema em Macau: desde o Início do Século XX até à Décade de 30*. Instituto Cultural do Governo da R.A.E de Macau, 2010, p. 223.
 - Senna Fernandes, Henrique de. *Amor e Dedinhos de Pé*. Instituto Cultural de Macau, 1994, p. 13. 中譯文參見飛歷奇著，喻慧娟譯：《愛情與小腳趾》，澳門：澳門文化司署、石家莊：花山文藝出版社，1994年，頁8。
 - 訪談中的原表述為：“A origem da minha família remonta a Portugal. Não sei qual era o nome do meu antepassado que veio para cá. Não sei se era Pedro? O certo é que ficou cá no século XVIII e fundou família, teve filhos... Nós somos descendentes desse Senna Fernandes do século XVIII.”
 - 作者在原文中使用的“*Heimat*”一詞為德語單詞，意為“家”或“祖國”；布洛赫所提出的“家鄉”則是一種烏托邦式的想像中的家園。——譯者註
 - 事實上，在很長一段時間裡，中國對西方來說都是謎一般的存在。德國社會學家韋伯（Max Weber）在他的《宗教社會學文集》（*Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*，1904至1920年）中，可謂最接近揭示中國文化與科學技術發展的關係與潛力。然而，有別於他對新教倫理與資本主義精神的論述，韋伯未能明晰儒家思想中阻礙資本主義發展的因素，尤其是傳統價值。隨着二十世紀的後25年，以儒家思想為主導的“亞洲四小龍”（即中國香港、台灣，以及韓國和新加坡四個經濟體）經濟高速發展，這一立場開始受到反思。時至今日，中國的發展態勢更使得重新審視西方對中

國的既有看法顯得尤為重要。

25. 江道蓮之子江連浩 (António da Conceição Júnior) 在為《旗袍》第四版作序時，曾表示並不完全贊同這一觀點，但並沒有作進一步解釋。參見 Conceição, Deolinda da. *Cheong-Sam: A Cabaia*. 4th edition, Instituto Cultural de Macau and Instituto Português do Oriente, 1995, p. 12; Brookshaw, David. "Literatura Macaense." *DITEMA: Dicionário Temático de Macau*, edited by Rui Martins et al., vol. III, Universidade de Macau, 2011, p. 879.
26. 這篇短篇小說以他慣常的開篇方式展開，在某些情況下具有自傳體的性質，就像收錄在《望廈》中的故事。筆者想特別指出，〈聖誕的一個奇蹟〉（“Um Milagre de Natal”）、〈茉莉花〉（“Yasmine”）和〈舊恨不寐〉（“Ódio Velho não Dorme”）三篇，從敘事結構的角度而言，是他最為傑出的短篇小說作品。這種近似自傳體的寫作手法強化了飛歷奇作為作家的一個最重要的面向：故事講述者。
27. 參見 Senna Fernandes, Henrique de. *Nam Van: Contos de Macau*. Instituto Cultural de Macau, 1997, p. 104. 引文參見飛歷奇：〈華商情仇〉，載飛歷奇著，李長森等譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁143。
28. Senna Fernandes, Henrique de. *Nam Van: Contos de Macau*. Instituto Cultural de Macau, 1997, p. 108. 中譯文參見飛歷奇：〈華商情仇〉，載飛歷奇著，李長森等譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁150。
29. Senna Fernandes, Henrique de. *Nam Van: Contos de Macau*. Instituto Cultural de Macau, 1997, p. 142. 中譯文參見飛歷奇：〈華商情仇〉，載飛歷奇著，李長森等譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁203。
30. Senna Fernandes, Henrique de. *Nam Van: Contos de Macau*. Instituto Cultural de Macau, 1997, p. 105. 中譯文參見飛歷奇：〈華商情仇〉，載飛歷奇著，李長森等譯：《南灣》，澳門：澳門土生教育協進會，2003年，頁213。
31. 筆者認為這一文學傳統不應與殖民文學混淆，葡語世界的殖民文學實際上僅限於以非洲殖民化為主題的文學作品。
32. 即那些符合規範葡語的文學作品。
33. 該文是利奧波德·塞達爾·桑戈爾選編的《法語新詩選集》（*Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache en Langue Française*）的序言，薩特在文中稱“反種族主義是通往廢除種族差異的唯一道路”（ce racisme antiraciste est le seul chemin qui puisse mener à l'abolition des différences de race）。這一立場有別於馬克思主義的既有論述，啟發了關於種族主義問題的思考，促進了後殖民範式的基本假設之一的形成。參見 Sartre, Jean-Paul. "Orphée Noir." *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malgache en Langue Française*, editado por Léopold Sédar Senghor, Quadrige / Presses Universitaires de France, 1997, p. XIV.
34. 法蘭茲·法農的有關論述可見於《大地上的受苦者》（*Les Damnés de la Terre*，1961年）及《黑皮膚，白面具》（*Peau Noire, Masques Blancs*，1952年）等著作。——譯者註

澳門留美幼童及其家族研究

賓睦新*

摘要 中國近代首次官派留學的120名留美幼童中，有兩人來自澳門。史錦鏞是第一批留美幼童，1872年赴美，入讀孟松學校，1877年因剪辮改裝而被撤回中國，畢生以翻譯為職業，譯有《黑蠻風土記》。宋文翹乃澳門富商宋縉之子，是第二批留美幼童，1873年赴美，先後在康州和麻省求學，1878年入讀麻省理工學院，1881年因清廷提前撤回留美幼童而回國，後入福州船政學堂進修，畢業後任職於清軍水師，升至管帶，曾率艦參加甲午戰爭，戰後卻獲罪留用，1899年棄軍從商，1907年因清廷重建海軍而再任炮艦管帶，辛亥革命時率艦隊加入革命陣營，民國初年獲授海軍少將，1913年因病去世後獲追授海軍中將。挖掘和研究澳門留學史的人物，有助梳理澳門留學史的脈絡，還原澳門留學史的樣貌，從而考察澳門在明清以來中國留學史上扮演的角色和發揮的作用。

關鍵詞 史錦鏞；宋文翹；留美幼童；澳門宋氏家族；澳門留學史

引言

1872至1875年，清廷分4批，每批30人，共組織了120名8至16歲男孩前往美國留學，史稱“留美幼童”，從而開啟了中國近代首次官派留學的進程。在120名留美幼童之中，廣東籍學子佔84名，其中第一批24人、第二批24人、第三批17人、第四批19人。在廣東籍幼童中，計香山縣40人、南海縣15人、番禺縣6人、新寧縣5人、順德縣5人、四會縣3人、新會縣3人，博羅、鎮平、海陽、開平、潮陽、新安、鶴山各1人，可見尤以香山縣為最。揆諸文獻，在這些香山籍留美幼童之中，有兩人來自澳門，分別是第一批的史錦鏞和第二批的宋文翹。

香山縣恭常都南屏村人容闈是留美幼童的倡議者和組織者之一，其家鄉南屏村距離澳門僅三四公里之遙，早年曾在澳門求學有七八年之久。早在1835年，年僅七歲的容闈就被父

親送到澳門求學，入讀郭實獵夫人瑪麗所創辦的學校；1839年該校停辦後，於1840年入讀創校僅一年的澳門馬禮遜學校，直至1842年該校遷到香港島辦學。1847年，容闈與同學黃勝、黃寬追隨校長鮑留雲（Samuel Robbins Brown）赴美留學，並於1850年考入耶魯大學，至1854年畢業，成為第一位畢業於美國高等學府的中國人。澳門是容闈求學之路的起點，奠定了容闈畢生致力於西學東漸的基礎和底蘊。因此，容闈在其幼童留美計劃得以實現時，返回香山故鄉招募學生。他對早年求學之地、東西方交流的重要中轉站澳門有着特殊的情感，專門挑選了兩名澳門學童赴美留學，引領他們走上留學之路，其對澳門學子應該是有一些期待的。本文將在前人研究的基礎上，結合晚清檔案、報刊和族譜等史料，對兩名澳門留美幼童的事跡及其家族情況作基本的梳理和研究，以期推動留美幼童群體的個案研究，以及澳門留學史的研究。

一、“剪辮改服”史錦鏞

史錦鏞，號瑞臣，英文名為Sydney C.

* 賓睦新，國際關係博士，中山市孫中山故居紀念館研究人員，西安思源學院陝西（高校）哲學社會科學留學生與中國現代化重點研究基地研究員。



圖1. 1872年第一批留美幼童抵達舊金山合影，自左至右為：鍾文耀、梁敦彥、黃仲良、蔡紹基、黃開甲、牛尚周。（圖片來源：Public domain, via Wikimedia Commons <commons.wikimedia.org/wiki/File:Six_First_Detachment_students_on_arrival_in_California.jpg>。）

Shih，也寫作 Shih Chin Yung¹或 Sze Kin Yung。據其譯著《泰西風土記》的署名“南海史錦鏞瑞臣譯語”推測，²其祖籍應為廣東南海縣（今佛山市南海區）。另，據徐潤《徐愚齋自叙年譜》載：“同治十一年壬申七月初八日第一批官學生名單：……史錦鏞，廣東香山縣澳門，年十五歲，戊午。”³以及唐元湛《遊美留學同人姓名錄》載：“史錦鏞，廣東廣州府香山縣澳門，年十五歲，戊午。”⁴筆者推測，史錦鏞早年入選第一批留美幼童時

填寫的籍貫澳門，應該是其出生地，且出生年份應為咸豐八年，即1858年。史錦鏞家族應該是祖輩或父輩到澳門經商或務工，由此才定居澳門，與容闈有同鄉之緣，因而在容闈於1871年回家鄉招募學生時，有機會入選第一批留美幼童。

（一）留美始末

史錦鏞是1872年赴美留學的第一批留美

澳門研究

幼童。⁵ 據上海《申報》載，史錦鏞等留美幼童於當年七月初九日（8月12日）登船啟程，航至日本橫濱換乘輪船，八月初十日（9月12日）抵達美國舊金山，八月十三日（9月15日）搭乘火車前往紐約，⁶ 其後到達美國馬薩諸塞州春田城（Springfield），再由容閔安排寄宿家庭和入讀學校事宜。

經容閔等人安排，史錦鏞寄宿在康涅狄格州哈特福德（Hartford, Connecticut）的史蒂文斯（J. S. R. Stevens）家中，⁷ 而後就讀於馬薩諸塞州孟松學校（Monson Academy, Massachusetts）。⁸ 該校是大學預備學校，屬於高中性質，並且與容閔頗有淵源，不僅是其恩師、馬禮遜學校校長鮑留雲的母校，也是1847年容閔赴美留學時曾入讀的學校，師徒兩人都在此校學習後考入耶魯大學。由於這層關係，容閔安排了不少留美幼童在此求學，並順利考入耶魯大學。史錦鏞被安排在此求學，大概也是為升讀大學作準備。⁹

1875年10月29日，史錦鏞在孟松學校的一本留言簿留下中文詩句：“獨在異鄉為異客，每逢佳節倍思親。瑞臣史錦鏞。”又用英文寫道：“The Holy Bible. May this be your Guide. Sydney C. Shih, Oct. 29th, 1875.”¹⁰

1876年10月5日，史錦鏞在寫給孟松學校女同學詹妮（Jane）的信中，首先對她過去一周被禁閉在某地做某事表示同情，然後提及自己希望在一年後入讀耶魯謝菲爾德工學院（Sheffield Scientific School of Yale），近期將去哈特福德與一位公理會的女士談一些宗教的事情，最後談及前幾天收到另一位女同學哈蒂·吉爾伯特（Hattie Gilbert）從奧斯科達（Oscoda）來的信，提及她去費城參觀了美國建國百年博覽會，這個月就要回家。¹¹ 從這封信可以看出，容閔對留美幼童有很大的影響，使得史錦鏞等學生也期待入讀耶魯大學；此外，史錦鏞很好地融入了美國社會，與美國同學關係很好，並且熟練地掌握英語寫作，英語水平應該得到了很大提升，這也彰顯出容閔

安排留美幼童寄宿在美國家庭及從中學階段開始留學，在語言學習和融入當地生活方面的優勢。筆者認為，史錦鏞能夠在美國適應良好，與其在澳門出生和成長，自幼與西人接觸、相處的大環境有很大的關係。相較於其他在鄉村出生和成長的幼童，澳門幼童應更容易接受西方文化，以及融入西方社會。

然而，史錦鏞留學的時間並不長。1877年4月，史錦鏞因剪辮子和改穿西裝而被撤回中國。1877年8月30日，李鴻章在寫給沈葆楨的諮文中提及：“今年三月撤回之頭批史錦鏞……”¹² 以及1878年1月19日，李鴻章致函出洋肄業局總辦陳蘭彬：

史錦鏞等四名前已撤回。史錦鏞到金山後，剪辮改裝，情殊可惡。曾篤恭有假冒混騙情事，與多病之陳乾生一併撤回，恐皆為洋行所用。幼童出洋肄業，原期造就人才，收拔十得五之效，乃撤回之輩，文字語言略有所得，若皆如史錦鏞之剪辮改裝，黃錫寶、曾篤恭之依投洋人，以國家有用經費豢養若輩，轉冀撤回回華，另尋出路，前功固已盡棄，後患何可勝言。尊意嗣後因事撤回幼童，應由駐洋委員備文送交上海道查核，抱病者病痊赴各廠局效用，魯鈍者徑撥各廠局充當粗工，庶帑金不致虛擲，生徒亦免效尤，實為維持大局、杜絕取巧起見，擬即由敝處分札飭遵。將來台旌到美後，仍諄屬該委員等照辦為幸。¹³

同治九年（1870年），李鴻章作為北洋大臣、直隸總督與前任南洋大臣、兩江總督曾國藩奏請派遣留美幼童，設置出洋肄業局，委任陳蘭彬為總辦、容閔為幫辦，籌備留學事宜。同治十一年（1872年），曾國藩去世後，李鴻章成為留美事業的實際領導，對於留美幼童中出現的問題極為關心，於是與陳蘭彬往來函商提前撤回留美幼童的原因及回國安置問題。另據美國學者路康樂（Edward J. M. Rhoads）研究，史錦鏞被撤回的原因可能是欠款。¹⁴ 由於

該觀點僅根據拉法格（Thomas La Fargue）的一張卡片，沒有資料來源，而且當時清廷給留美幼童的生活費用豐厚，應該夠其使用，故此值得商榷，仍需要更多資料加以證明真偽。

對於史錦鏞等因違規、生病、愚鈍等各種原因提前撤回的幼童，李鴻章等朝廷大員基於洋務人才匱乏，主張留美幼童是官費培養的人才，不能放任他們到洋行任職，應由駐洋委員（出洋肄業局總辦）與上海道（分巡蘇松太常等地兵備道）協調，按照幼童撤回原因分別安排到洋務企業的不同崗位。然而，史錦鏞被提前撤回中國後，並沒有被朝廷委派任何事宜，只得自謀職業。於是，史錦鏞藉其熟練英語之優勢，畢生以翻譯為業。由於上海當時為中外交流之重地，他便選擇在上海就業。

2023年1月3日，筆者曾採訪史錦鏞曾孫女史美珍，請教其家史。據史女士所述，史錦鏞返回中國後，曾一度在上海格致書院任英文教員，並自設翻譯處代譯文件，但是筆者尚未找到相關史料佐證。1880年2至3月間，史錦鏞在上海《申報》連續刊登了一則相面廣告：

江南相士程萬里……今來上海寓新新樓舊址大吉祥棧內，常相三伯，欲知終身事業，盍往問諸。廣東史瑞臣啟。¹⁵

史錦鏞回國之初就與相士交往，大概是此時命運不佳，漂浮不定，因而有此舉動。史錦鏞在上海的住所位於崇德里，曾在畢德衛的洋行任職，後於1881年10月31日離職。據《申報》記載：

本行前請住在上海崇德里之史瑞臣在行辦理事務，現於西曆一千八百八十一年十月三十一號辭歇生意，現與本行概不相干，以後不能再用本行名目也。畢德衛啟。¹⁶

史錦鏞失業後，曾在上海某報館擔任了一段時間主事兼翻譯。1882年，史錦鏞在《申報》刊登了一則聲明，文中提及：

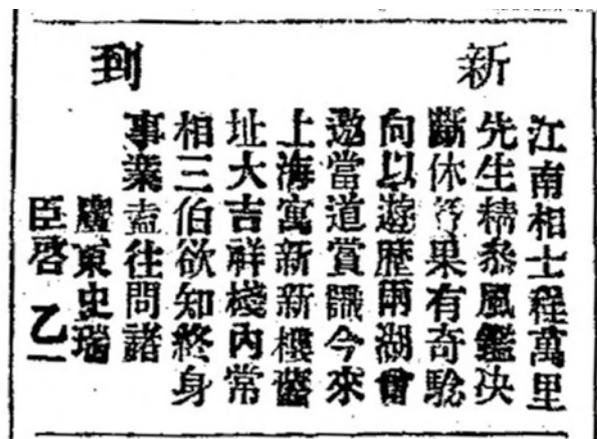


圖2. 史錦鏞於《申報》刊登之相面廣告（圖片來源：廣東史瑞臣：〈新到〉，《申報》，1880年3月8日，頁7。）

余本為他報館主事並繙譯，今因承友另有別就，相邀於本月初三日，即西曆八月十六號接前途來信定奪後，隨即具函婉復洋東，現已定見辭職，西八月十六號以後，所有該報館各事均與余不涉，特此聲明。瑞臣史錦鏞啟。¹⁷

史錦鏞辭去報館職務，可能與他向“奉委來滬向洋商畢德衛購辦軍火”的李光廷借款有莫大關係。李光廷此前曾控訴“被通事史瑞臣借去銀三百兩，洋一百元，請為傳史質訊，如其不認，請將史移解前去審問”。¹⁸史錦鏞後被傳去英租界審問，他承認收取費用，辯稱因為李光廷虧空過多，請其向洋商畢德衛商議，扣用銀615兩，事成後給了史錦鏞300兩謝金。據史錦鏞所言，畢德衛和怡和洋行上海分行總辦唐茂枝（唐廷桂）都知道這事。唐廷桂是廣東香山縣恭常都唐家村人，是輪船招商局總辦和開平礦務局總辦唐廷樞的長兄，也是澳門馬禮遜學校的第一批學生，與容閱是同學關係，其長子唐榮俊是第四批留美幼童。大概因為這幾層關係，所以唐廷桂出面為史錦鏞解決此事。¹⁹至於李光廷所說的史錦鏞曾向他借了100洋元，史錦鏞供稱已經還了50兩及20洋元，並且有收條為證。實際上，這300兩並非李光廷所有，而是李光廷向畢德衛索取的賄賂。據畢德衛稱，李光廷購買軍火的費用是12,300

澳門研究

兩，其被勒銀 615 兩，而後李光廷送給史錦鏞 300 兩作為中介或翻譯酬金，讓畢德衛頗為不滿。唐茂枝也認為李光廷之舉不妥。最後經過上海中英兩國官員會審，判定李光廷給史錦鏞的 300 兩須退還畢德衛，史錦鏞被唐茂枝擔保出來，此事就此宣告解決。²⁰

至於史錦鏞所言“另有別就”，實際上是在致遠街崇德里開設“瑞記繙譯館”，試圖以所習的西學知識來謀生。其業務內容包括“經手代繙華英文字各件，並設書塾，每晚七點至十點鐘教習英國語言文字、算法、地輿、打樣、繪圖等，束脩不拘”。²¹從啟事中的“瑞記”和“吾師史君曾經出洋多年，品學兼優”，可以斷定“瑞記繙譯館”乃史錦鏞（瑞臣）所開設，並且是藉學生名義在《申報》上做廣告。大概是因為招生不足，該館夏間曾暫停授課，直到秋季才登報聲明重開，²²但最終還是因為生意不佳，大概在 1882 年底或者 1883 年初關閉。從這段經歷可以看出，在晚清社會尚未完全開放的時代背景下，史錦鏞回國後的職業生涯曲折，事業頗為艱辛，他在沒有官府背景下依靠西學知識求職和謀生並非易事。

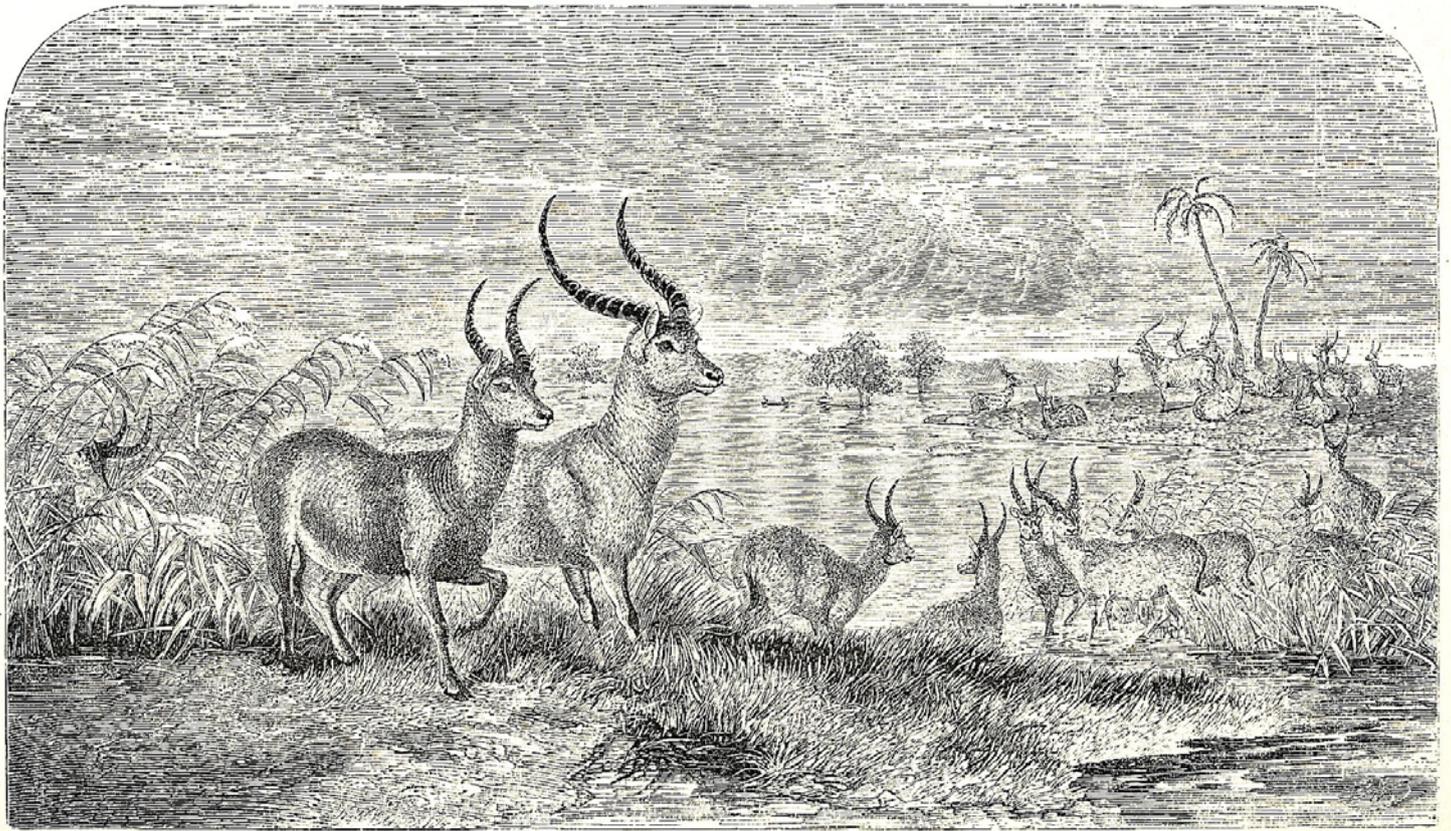
史錦鏞此後在很長一段時間裡都是以翻譯為生，曾先後在奧匈帝國、美國、俄國等外國駐華領事館任職。1883 年，史錦鏞被奧斯馬加國（即奧匈帝國）駐上海領事夏士（Joseph Haas）聘為“管理華務通事”。²³另據史美珍講述，史錦鏞在 1892 或 1893 年曾擔任俄國駐天津領事館翻譯，1895 或 1896 年在俄國駐上海商務大使處做翻譯。²⁴史美珍作為後人，其口述材料還需要繼續加以考訂。1897 年左右，史錦鏞（《申報》寫作“施瑞成”，大概是據上海英文報刊翻譯成中文的緣故）被俄國駐華使館武官倭高格（Wogack）聘為翻譯。²⁵倭高格又譯作倭高克²⁶、倭馬克²⁷和巫哥庫²⁸，在 1900 年義和團運動期間，曾任八國聯軍的俄軍司令。

1897 年，史錦鏞曾以“俄領事館翻譯施瑞臣”的名義參與了一起案件。史錦鏞妾室汪

氏之女，時年 22 歲，嫁給在上海經商的奉賢人趙桂誠做側室，生有一子。1896 年，趙桂誠因病去世後，由其弟趙全泰每月僅給飯錢 2 元，汪氏之女難以生活，於是偕子返回母親家居住，趙全泰遂找到史錦鏞索要其侄。最後英租界公廨的中國官員判定由趙全泰領回其胞兄之子撫養，汪氏之女自便，“可隨母回去，願守則守，不願須擇良而事，不准姘人”，²⁹對史錦鏞則作“斥退”處理。幾日後，俄國駐上海總領事德密特見到《申報》報導此案後，查看俄國駐華領事館職員，未見史錦鏞之名，遂向上海會審公廨的中國職員屠作倫（號興之）投訴。屠作倫找來史錦鏞審訊，史錦鏞供稱：“曾在俄國欽命駐劄中國總轄東海水陸全軍兵部大堂倭高格處當舌人，前稱在領事署者實係悞供。”³⁰屠作倫轉告德密特，此事才告結束。

1899 年前後，據史錦鏞自述，其“在律師佑尼干處當翻譯”。³¹佑尼干（Thomas Roberts Jernigan）曾任美國駐上海領事（1893 至 1897 年間），卸任後留在上海以律師為業。此後，史錦鏞曾當過天津警察廳翻譯，也曾去過東北瀋陽，在奉天巡撫唐紹儀（1907 至 1909 年間）處做了一段時間翻譯。唐紹儀是香山縣恭常都唐家村人、第三批留美幼童，與史錦鏞有同鄉和同學之情。大概在唐紹儀卸任奉天巡撫後，史錦鏞又回上海，在俄籍律師史特孟（S. E. Strumensky）³²處做翻譯。³³

史錦鏞晚年有過一段很短暫的、失敗的從政經歷。1907 年，浙江巡撫張曾揚和杭州將軍瑞興奏准設局清查升科，清查旗牧各地，引起沙民群起反對並聚眾打毀總局和分局。歷任總辦大多以失敗離職，史錦鏞卻在此時被委任為總管廟分局委員。1908 年 11 月 24 日，沙民聚眾焚毀該分局，並將史錦鏞與司事、局差、親兵等二十多人剝去衣物、驅逐出境。³⁴由於清丈旗地涉及到大量沙民生計和權益，經常引發沙民與官府的衝突，此事一直延續到 1910 年仍未得到解決。或許是因為受此大辱，史錦鏞從此棄政退隱，再未見有報刊報導其消息。



NEW AFRICAN ANTELOPES (POKU AND LECHÉ) DISCOVERED BY OSWELL, MURRAY, AND LIVINGSTONE.

圖3. 立溫斯敦非洲遊記所載之羚羊圖，後被收入史錦鏞之中譯本，中文題名為“湖上所見羚羊”（頁3）。（圖片來源：CC0, via Smithsonian Library <library.si.edu/digital-library/book/missionarytravel11857livi>。）

從史錦鏞的職業生涯可以看出，李鴻章等人在官費留學生撤回後的職業安排上，雖然擔心“恐皆為洋行所用”，欲安置於洋務廠局，但實際仍是放任自流，沒有真正實施該計劃。因此，毫無背景、僅憑英語這一技之長的史錦鏞，只能以翻譯為業，養家糊口，此間數次被人控訴，大多因香山同鄉關照而得以解決。

（二）首譯《黑蠻風土記》

由於英語能力較優，史錦鏞於1879年和沈定年合作翻譯了英國人立溫斯敦（David Livingstone, 1813-1873）於1858年出版的非洲遊記 *Missionary Travels and Researches in South Africa*。³⁵ 該譯本題為《黑蠻風土記》，有“英國立溫斯敦著，南海史錦鏞瑞臣譯語，山陰沈定年鮑山述文，武進陳以真璞卿校字，光緒五年刊本”字樣，書名邀請“五茸王秉槐梅生甫題”，³⁶ 序言則由《申報》主筆沈定年撰寫。

沈定年（？-1885），號鮑山，浙江山陰

人，曾在上海求志書院求學（1879至1882年間），³⁷ 兼任上海機器印書局經理人（1877年），³⁸ 又任《申報》主筆，久居上海，應該與史錦鏞有過交往。沈氏序文寫道：

戊寅夏，尊聞閣主人屬史君瑞臣，譯其語飾取而遙存之。史君以方言館生游學倫敦以歸，盡通西文義例，而自幼出洋，未嘗習中學，因以文屬余。³⁹

其中，戊寅即光緒四年（1878年）；“游學倫敦”乃是錯誤，因為史錦鏞是到美國留學；“尊聞閣主人”是《申報》創辦人美查（Ernest Major）。可見，史錦鏞翻譯該書是應《申報》之邀。由於此前從未有人將立溫斯敦的著作翻譯成中文，所以史錦鏞此本乃是首本。

《黑蠻風土記》全書分為61篇短文，附圖19張。可見史錦鏞翻譯該書時尊重原著樣式，圖文並茂。然而，大概是因為留學時間較短，學識所限，抑或其他原因，史錦鏞未能盡譯立溫斯敦的原著，從而引發了一些爭議。有的學

澳門研究

者認為這一譯本價值有限，也有學者肯定了該書的價值。梁啟超在《讀西學書法》中提及：

英人立溫斯敦，居非州內地二十年，諳其地利，習其人情。近年歐人剖分非洲，半用其言也。今彼之著述，譯成華文者，有《黑蠻風土記》一書，敘述瑣屑，無關宏旨，蓋必尚有他書未譯出者也。⁴⁰

1891年，王錫祺將《黑蠻風土記》改名《泰西風土記》，收入《小方壺齋輿地叢鈔》第12帙第9冊，二十世紀初由上海著易堂重印。⁴¹此外，《畫圖新報》在1891年第12卷第3期曾轉載《黑蠻風土記》的首篇〈大獅〉。⁴²《新學書目提要》在對比各國風土著述時，稱：

（《澳洲風土記》）備述形勝，亦及瑣俗，雖遜於立溫斯敦《黑蠻風土記》之詳，亦尚簡明有要。⁴³

廖平則評價道：

可知其時之簡牘，不過如《黑蠻風土記》，樸野譎陋，徒資笑柄。⁴⁴

顏健富對史錦鏞翻譯的《黑蠻風土記》有較為深入的研究，⁴⁵對該書評價較高：

1879年，《申報》尊聞閣主人囑咐的翻譯任務，促成百年來唯一一部立溫斯敦著作的中譯本——《黑蠻風土記》。⁴⁶

整體來看，儘管眾人對史錦鏞譯本褒貶不一，但至少引起了一部分中國人對非洲的關注，增進了一部分中國人對非洲的了解。

（三）史家遺事

關於史錦鏞去世的時間和地點，留美幼童同學和史錦鏞的後人皆語焉不詳，只能估計是在民國建立前後去世。去世地點也有兩說，據留美幼童同學錄記錄是在上海去世，而史錦鏞

後人則憶述其在廣州去世。史錦鏞的孫子史玉泉的回憶也類似：

我出生的時候我祖父已不在人世了，他叫史瑞仁，是早年清朝派去美國留學的一百個青年中的一個。他在一國的時候不大守法，人家都梳辮子的，他出去看見美國人沒有辮子，自己就把辮子剪掉了，犯了這個錯誤，清朝官員覺得他不忠，就把他調回來了。他是廣東人，回國後在廣州工作，後來在廣州去世。⁴⁷

其中，“史瑞仁”是史瑞臣之誤，因粵語中的“仁”和“臣”讀音比較相似。因為史錦鏞回國後長期在上海工作，家人也定居在上海，筆者認為他在上海去世的可能性比較大。

至於史錦鏞的家庭，其祖輩和父輩的生平已經不可考，但其子孫履歷還是能夠通過挖掘近代資料，梳理出一個梗概。史錦鏞之子史元愷，字志南，曾就讀於北洋大學堂（今天津大學前身）。史元愷入讀該校，相信跟其父的留美幼童身份有很大關係，可能得到津海關道兼任北洋大學督辦的幾位留美幼童的關照。比如，同為第一批留美幼童的蔡紹基早在1895年北洋大學堂創辦時，即出任二等學堂總辦；⁴⁸1902至1904年，第三批留美幼童唐紹儀出任津海關道兼北洋大學堂督辦；⁴⁹1904至1905年，蔡紹基出任津海關道兼任北洋大學堂督辦；1905至1906年，第一批留美幼童梁敦彥出任津海關道兼任北洋大學堂督辦；⁵⁰1907年5月至10月，第三批留美幼童梁如浩接任津海關道兼任北洋大學堂督辦；⁵¹1907年10月至1910年6月，蔡紹基再次接任津海關道兼北洋大學堂督辦。⁵²由此可見，先後有蔡紹基、唐紹儀、梁敦彥和梁如浩這四位留美幼童出任了津海關道兼北洋大學督辦，他們關照自己的同窗之子，亦屬情理之中。

史元愷畢業後的經歷比較複雜，曾在海關任職，⁵³也在交通大學任教。據宣統二年十二月“郵傳部上海高等實業學堂教員（籍貫、學

科)一覽表”顯示：“史元愷(廣東香山，算學、物理)。”⁵⁴ 民國後，史元愷主要在鹽業機構任職，曾任職於鹽務稽核所，擔任上海鹽務稽核所幫辦、⁵⁵ 華中鹽業股份有限公司(中華鹽業公司)董事等職。⁵⁶ 其子史玉泉回憶：

我父親在天津北洋大學學習，畢業後就出來教書，那時教師可以兼職的，所以他就在多所學校教書，教書的工作很辛苦，他後來就考取了鹽務稽核所。鹽務稽核所是一個很大的公務部門，全國各地都有分支機構，經常會調動工作。我小時候就隨着父親到過浙、魯、湘、豫等省。一直到我7歲時，才定居於上海，跟着祖母一起生活。⁵⁷

關於史元愷的家庭情況，其子史玉泉回憶：

我們兄弟姊妹一共十個，一個是女的，九個是男的，我是第七個，家裡人就叫我老七。我的姐姐是老四，讀完高中就去社會上工作，後來得病死了。老大是同父異母生的，我父親的第一個太太生了一個兒子後就死了。父親又娶了一個，生了九個兒子，(是)我祖母把我們帶大的。⁵⁸

史錦鏞的孫子史玉泉，於1919年6月出生在浙江餘姚；1938年考入上海醫學院；1944年畢業後在重慶市民醫院行醫，1945年調到上海中山醫院，1952至1953年參加抗美援朝醫療隊，主持顱腦火器傷的治療工作，擔任志願軍華東榮軍學校醫療隊隊長；1980年擔任中國第一批博士研究生導師，培養碩士研究生10名，博士研究生5名；1989年退休，獲授華山醫院終身教授；2022年3月17日去世，享年103歲。2018年11月16日，史錦鏞曾孫女史敏珠、曾孫史建恩參加了中國華僑歷史博物館和北京長城企業戰略研究所共同舉辦的“容閔誕辰190周年、幼童留美140周年暨改革開放40周年學術座談會”，並在會上提到：“他的後代有很多人畢業於一流的大學，學法律、

化學、醫學和土木工程學等等，成為各個領域的精英、棟樑之材。”⁵⁹ 但未有詳細說明是哪些人物。

綜上所述，史錦鏞作為第一批留美幼童赴美求學五年(1872至1877年)，由於曾在澳門生活，接受中西文化的熏陶，所以赴美後能很好地融入美國當地生活，英語能力得到很大提升。然而，其因思想過於開放，剪去辮子和改穿西裝，破壞了留學規章，從而被取消官費名額，提前撤回中國。回國後，史錦鏞並且沒有被清廷安置就業，畢生只能自謀職業，以翻譯為生，雖然談不上碌碌無為，但是沒能像詹天佑、唐紹儀、梁誠、梁敦彥等遵守留學章程、回國後被安置在政府機構內的留學生般得到朝廷重用，甚或升遷至朝廷(政府)要員。當然，史錦鏞作為留美幼童的一員，是近代中外文化交流的一個代表，其家族如何從南海遷到澳門，其早年在澳門的生活情況如何，他在晚清的翻譯活動情況如何，在外國駐華領事館或律師行中扮演了怎樣的角色，發揮了怎樣的作用？諸如此類的問題，仍有深入研究的空間。

二、海軍中將宋文翹

宋文翹(1859—1913)，字叔儀，祖籍廣東鶴山，⁶⁰ 英文名為Sung Mon Wai或Song Wen-hui，也寫作Sung Mun Wai、Song Wan Yu。宋文翹出生於上海，在澳門結婚，娶華人女子陳氏為妻，生有三個女兒，分別出生於1883年、1890年和1892年。⁶¹

宋文翹來自澳門，是澳門富商宋縉之三子。⁶² 最早關於其生平的英文記載，見於1880年《麻省理工學院師生名錄》的登記信息：

Sung Mun Wai, Macao, China, 11
Yarmouth St.⁶³

最早的中文記載來自徐潤的《徐愚齋自敘年譜》，它詳細記載了四批留美幼童的信息，其中寫道：

澳門研究



圖 4. 宋文翹中年便裝照，載《麻省理工學院同學錄》，1909年，頁94。（圖片來源：Public domain, via HathiTrust Digital Library <hdl.handle.net/2027/hvd.hn59hx>。）

同治十二年癸酉五月十八日第二批官學生名單：……宋文翹，廣東香山縣，年十三歲，辛酉。技藝，父達泉，閩省船政局習機器。⁶⁴

宋達泉即宋縉，乃清代澳門著名華商，與其弟宋勳、宋紳皆為澳門社會名流，熱衷慈善公益，頗有聲望。後文將對澳門宋氏家族作整體介紹，此處按下不表。

（一）求學生涯

1873年，時年13歲的宋文翹作為第二批留美幼童赴美，由容闈的馬禮遜學校同學黃勝（黃平甫）和新任肄業局教習容增祥（容元圃）偕行，其同學包括：蔡廷幹、吳應科、容揆、蘇銳釗、丁崇吉、陸錫貴、李恩富、黃有章、張祥和、陳乾生、曾溥、容尚勤、唐國安、唐元湛、鄧桂庭、鄺景垣、鄺詠鐘、梁普照、卓

仁志、吳仲賢、溫秉忠、梁金榮、方伯樑、王鳳階、李桂攀、張有恭、陳佩瑚、梁普時、王良登。⁶⁵他們於1873年6月12日從上海啟程，14日到日本長崎，16日到神戶，20日到橫濱，23日再次起程，7月13日抵達美國舊金山，再乘火車前往美國東部。據《申報》載：

滬局二批出洋幼童業於五月十八日啟行，二十至長崎，二十二至神戶，二十六至橫濱，疊次有信悉，沿途粵東同鄉款洽甚殷，禮文備至。即於二十九下午由橫濱啟行，昨接到電報，知六月十九抵美國金山埠，均各平安，計期火車七日，於二十八九可到美國都城總局矣。⁶⁶

宋文翹抵達後，先後入讀康涅狄格州威利曼蒂克（Willimantic, Connecticut）的納喬格學校（Natchaug School），以及馬薩諸塞州阿姆斯特（Amherst, Massachusetts）的薩默維爾高中（Somerville High School）。1880年，美國人口統計調查對宋文翹的登記情況如下：

Song Mun W. 19, Somerville, Mass., at school, boarding with John L. Hammett.⁶⁷

1878年，宋文翹考入了麻省理工學院（Boston School of Technology，別稱波士頓理工）船舶預科學校。在留美幼童之中，考入該校的有宋文翹、鄺詠鐘、鄺賢儔（1889年）、鄺景揚、薛有福（1882年）、方伯樑、鄧士聰、楊兆楠（1882年），還有一位來自香山縣古鶴村的自費留美學生張文湛（1877至1882年）。⁶⁸

1881年，由於幼童過度西化、剪辮和信教問題不斷，加上美國不許中國留學生入讀軍校以及美國排華風氣日盛（1882年通過排華法案），清廷決定提前撤回留美幼童，宋文翹是第二批撤回的。1881年8月22日，由駐美公使館隨員、容闈堂弟容闈（字達爽，號渭泉）

陪同，宋文翹與蔡紹基、張康仁、錢文魁、黃開甲、黃仲良、鄧士聰、吳仰曾、詹天佑、陳鉅鏞、梁敦彥、歐陽庚、陳榮貴、鍾文耀、容尚謙、陸永泉、劉家照、張有恭、鄧桂庭、蔡廷幹、陸錫貴、蘇銳釗、溫秉忠、梁普照、李恩富、鄺詠鐘、王良登、李桂攀、吳應科、梁普時、陳佩瑚、丁崇吉、沈家樹、徐之煊、鄺賢儔、康庚齡、楊兆南、梁如浩、容耀垣、徐振鵬、吳敬榮、黃季良、鄺祖彝、薛有福、朱寶魁、梁丕旭、林聯輝、吳其藻，共48位留美幼童起程回國。⁶⁹

1882年，清廷在撤回的留美幼童中挑選了宋文翹、陳鉅鏞、詹天佑、吳應科、歐陽庚、蘇銳釗、陸永泉、楊兆楠、鄺詠鐘、徐振鵬、容尚謙、黃季良、薛有福、鄧士聰、吳其藻、鄧桂廷，共16人到福州船政學堂深造，編入後學堂第八屆駕駛班。宋文翹於1882年3月7日入福州船政學堂駕駛班，學習駕駛、船藝、槍炮等課程；同年12月結業後，到“揚武”艦實習，隨船南下新加坡、小呂宋、檳榔嶼，北上遼東半島等地實習。1883年4月25日，宋文翹完成所有課程，順利畢業。

（二）海軍生涯

宋文翹畢業後，先後在北洋水師和廣東水師任職，1884年7月被授予五品軍功，並調到北洋水師，充兵船二副；1888年12月升補北洋水師右翼中營守備，充任“定遠”艦槍炮大副；1893年5月13日調任廣東水師“廣甲”鐵脅木殼快船操練大副，11月28日升幫帶大副。⁷⁰ 1894年4月10日，廣東海安營守備蘇永祥革職開缺，所遺職位需要找人接補，李瀚章在奏摺中提及“其湯廷相、趙希祖……宋文翹、黃祖蓮、吳敬榮等十四員，或於此缺人地不宜，或於營伍尚欠歷練，均未便遷就請補”，擬調“奏留廣東水師補用水師提標中營儘先都司林國祥，年四十六歲，廣東廣州府新會縣人”接任，“赤溪協中軍都司缺，以廣甲兵輪幫帶大副、廣東外海水師守備升用都司宋文翹詳補”；⁷¹幾日後，兩廣總督李瀚章又上〈廣

東外海水師守備員缺緊要懇准揀員請補摺〉：

除羅存崇……宋文翹十三員，或於此缺人地不宜或營伍尚欠歷練，均未便遷就請補。⁷²

一個月後，李瀚章再次上呈一份〈揀員請補外海水師都司以實營伍摺〉：

現充廣甲兵輪幫帶大副升用都司宋文翹，年三十五歲，廣東廣州府香山縣人，由文童出洋肄業遞保儘先把總，升補北洋海軍右翼中營守備，復於辦理海軍出力案內奏請補守備後，以都司升用，光緒十七年九月初九日奉上諭：著照所請獎勵，該衙門知道，欽此。旋因調粵差遣，奏開北洋底缺由廣東酌量插補，經部覆准駐冊。該員由海軍實缺守備保升用都司，已經開去底缺，自應以都司升用。查該員勤能幹練，熟悉海洋，並無在外省軍營參革濫保情弊，以之補授赤溪協中軍都司，洵堪勝任，雖升用都司係歸揀發班，且籍隸本府，與例稍有未符，惟儘先班內各員不合請補，水師人材難得，向准破格錄用，謹隨摺聲明，合無仰懇天恩俯准，以宋文翹補授赤溪協中軍都司，俾營伍巡防藉資整頓，如蒙俞允，俟部覆到日，給諮送部引見，並另行揀員調補，以符定制，謹會同廣東水師提督臣鄭紹忠繕摺具陳，伏祈皇上聖鑑，敕部核覆施行，謹奏。奉硃批：兵部議奏，欽此。⁷³

由此，宋文翹得以補授赤溪協中軍都司。

宋文翹曾隨艦參加甲午中日戰爭。1894年5月，宋文翹隨“廣甲”艦編入北洋艦隊；7月隨艦協同“濟遠”和“威遠”號護送清軍到朝鮮；9月8日升“廣甲”號代理管帶；9月17日隨艦參加黃海海戰，管帶為第三批留美幼童吳敬榮；9月18日“廣甲”艦被日軍擊沉，宋文翹被漁船救起；9月20日，宋文翹接替被撤職的吳敬榮，充任“廣甲”艦署理管帶，主持善後工作。

澳門研究

黃海海戰後，清廷追究失敗之責，宋文翹遭革職，留營效力。

由於在海軍境遇不佳，頗不得志，宋文翹乾脆棄軍從商，自1899年起任職於貴州的英法水銀公司，管理一家水銀冶煉廠八年。然而，宋文翹的志向並非是做一個商人，他的內心依然嚮往海軍，只是在等待時機。

1907年，清廷重建海軍，委任薩鎮冰為總理南北洋水師兼廣東水師提督。宋文翹離開貴州，回到上海，出任“建安”魚雷快艇管帶；1909年調任“江利”炮艦管帶，當時宋文翹的家庭住址是上海虹口吳淞路1536號Care of L. W. Mow Tai & Co.；⁷⁴ 1910年12月，宋文翹改任“江元”炮艦管帶；1911年4月12日，內閣奉監國攝政王上諭“宋文翹着補授海軍副參領”；⁷⁵ 4月20日，海軍部奏請簡授“江元炮船管帶宋文翹……海軍副參領”，後調任“鏡清”兵船管帶。⁷⁶

武昌起義爆發後，薩鎮冰率海軍奉命赴援武漢，在南京鎮江一帶集中。宋文翹因資歷最老而被委任為駐沿江艦隊隊長。11月5日，江蘇巡撫程德全在革命黨人的策動下，宣佈蘇州獨立，改稱江蘇都督，並派許崇灝帶着招撫海軍的文告面交宋文翹，希望駐南京海軍能夠和平反正。

許崇灝（1882—1959），字晴江，號公武，出身廣州西關許氏家族。許崇灝先後入讀弁目養成所、江南陸師學堂步兵科，歷任清江南陸軍第九鎮步兵第三十六標第一營隊官、第三營管帶；1910年參加同盟會；1911年與駐鎮江城外第十八協第三十五、三十六標的管帶林述慶、劉成、端木璜生等組織鎮江新軍反清武裝起義。1911年11月4日，第三十五標、三十六標全體官兵宣佈起義，林述慶被舉為司令，許崇灝任參謀長。

因宋紳之女嫁給浙江巡撫、廣州西關許應鑠之五子許炳耘，而許崇灝之父是許應鑠六子

許炳璋。也就是說，宋文翹的堂妹嫁給了許崇灝的叔叔。或許正因為許崇灝與宋文翹早已認識，所以革命黨人才會專門安排許崇灝去勸說宋文翹起義。許崇灝乘坐汽艇前往“鏡清”艦會見宋文翹。宋文翹因此前未曾接觸過革命黨，不敢貿然行事，於是在接到文告的第二天，便召集全艦官兵訓話，要求大家盡忠職守，並當眾將招撫文告撕毀。同時，宋文翹以艦隊長的名義召集各艦艇管帶至“鏡清”艦開會，經討論後，決定駛往鎮江易幟。

1911年11月10日黎明，各艦艇到達鎮江，懸起白旗，全部反正。宋文翹和“楚觀”艦管帶吳振南代表全體官兵登岸向鎮軍都督林述慶報到，各艦艇管帶齊集鎮軍都督府，參加海陸軍聯席會議。宋文翹被推舉為鎮江都督府海軍艦隊司令。隨後，宋文翹和吳振南共同主持駐鎮江的海軍各艦，協同革命軍攻打南京。在協攻南京之戰中，宋文翹率隊夜襲，發炮百餘發，全城震懾，迫使張勳率清軍半夜撤退。宋文翹率艦隊起義不僅壯大了革命力量，使清廷大為震動，更重要的是直接打擊了袁世凱，使得袁世凱以武力消滅革命軍的企圖失敗。在日後保衛武昌的戰鬥中，其率領的海軍艦隊在打擊清軍、運送南方各省軍隊援助武昌等方面都起了非常大的作用。這對於辛亥革命而言，具有極為重要的影響和示範作用，也是宋文翹從軍以來最值得肯定的功績。

民國成立後，宋文翹升遷很快，可惜未及一年就因病去世，可謂英年早逝，海軍折將。1912年2月1日，宋文翹獲臨時政府海軍總長黃鍾瑛委任為“鏡清”艦艦長；3月參與創辦海軍同志所組織的“中華民國海軍協會”；⁷⁷ 12月30日被授予海軍上校軍銜；1913年6月奉命率“鏡清”艦赴上海，參加鎮壓“二次革命”，負責保護江南製造局；8月20日被授予海軍少將軍銜；11月16日，宋文翹因突發疾病病故。其後，時任北洋政府國務總理熊希齡、海軍總長劉冠雄向袁世凱呈請追贈宋文翹為海軍中將，並照章給予恤金和醫藥、殯殮等費，旋獲批准。原文如下：

海軍總長劉冠雄呈大總統：

據海軍總司令李鼎新轉報，鏡清艦長宋文翹積勞病故，懇准照章給予恤金暨醫藥、殯殮等費各等情，請鑑核批示，祇遵文並批。

為呈請事：據海軍總司令李鼎新呈稱：竊本船艦長宋文翹前因寧滬亂事，於保護製造局時，躬冒炮火晝夜抵禦，際此炎夏之時，軍事危迫，以致積勞成病，自八月以後飲食日少，近來復加痰喘，迨至本年十一月十一日，其勢益劇，醫藥罔效，詎於十一月十六日景爾病故等情前來，查該艦長宋文翹於保護滬局時，實屬不辭勞瘁，此番病故，委係積勞所致，堪憫惜該艦長。前蒙大總統命令升授少將在案，茲因積勞病故，懇請從優議恤以慰幽魂等因，到部查該少將服役海軍三十餘稔，歷充江利、建安、江元、鏡清各艦長，均資得力，勤勞素著，此次保衛滬局尤為出力，晝夜弗懈，遂致積勞成疾，竟爾病故，殊深惋惜，擬請從

優加一級照海軍中將例給恤，先給一次恤金八百元，其遺族年撫金，應俟恤賞章程公布後再行呈請辦理。再查《海軍俸給法》第六章第三十一條內載：“凡海軍軍人因公致病於事實上不能入海軍醫院調治時，應依第八表給予醫藥費。”第三十三條內載：“凡海軍軍人因公致病死亡者，應依靠第九表給予殯殮費各等語。”此項章程雖未公佈，業經諮送國務院核議在案。擬請大總統俯念該故員因公積勞病故，准予暫照該章程辦理，以示體恤。查該故員係上等階級，每日應給醫藥費八元，計算在醫院六日，應給四十八元、殯殮費八百元。所有擬請給恤鏡清艦長宋少將文翹緣由，理合呈請大總統鑑核，是否有當，伏乞批示祇遵，謹呈。

批：據呈已悉，准如所擬辦理，此批。
(大總統印)

中華民國二年十二月三日

國務總理熊希齡、海軍總長劉冠雄⁷⁸

表一. 宋文翹在水師（海軍）任職情況表

任職時間	官職名稱	上級機構	備註
1888年	“定遠”艦槍炮大副	北洋水師	
1892年	“廣甲”鐵脅木殼快船操練大副、幫帶大副、管帶	廣東水師	參加甲午海戰
1906年	“建安”魚雷快艇管帶	長江水師	
1909年	“江利”炮艦管帶	長江水師	
1910年12月	“江元”炮艦管帶、簡授海軍副參領	長江水師	
1911年	“鏡清”炮艦管帶	長江水師	
1911年	“鎮東艦隊”司令	革命軍	率艦隊起義
1912年2月1日	“鏡清”炮艦艦長	中華民國海軍	
1912年12月30日	海軍上校	中華民國海軍	
1913年8月20日	晉升海軍少將	中華民國海軍	鎮壓二次革命
1914年1月23日	追贈海軍中將	中華民國海軍	

資料來源：筆者整理提供

澳門研究

(三) 澳門宋氏家族

宋文翹出身澳門宋氏家族，其祖上來自廣州府鶴山縣蘋崗鄉（今廣東省江門鶴山市雅瑤鎮昆東村）。蘋崗鄉宋氏始遷祖為宋肇雄，⁷⁹澳門宋氏的始遷祖宋遠祥（1680—1728）為鶴山宋氏十六世，以做草鞋為業，大概於康熙時遷居到澳門，雍正六年去世，葬於三巴門外，同治六年（1867）遷葬谷都平嵐。⁸⁰據族譜記載，“達泉自祖父以來，代習儒業，授徒為生，詩書傳家，別無長物”。⁸¹宋文翹的祖父宋步周（1801—1836）36歲就去世，妻子鮑氏31歲守節，撫養三個兒子：常熙、常昭、常楷，⁸²即宋縉、宋勳和宋紳。

宋文翹之父宋縉，字常熙，號達泉，步周長子，生於道光七年四月十三日（1827年5月8日），去世時間不詳；同治元年二月（1862年3月）在天津報捐“洋軍火”給大沽海防，被直隸總督文祥、通商大臣崇厚奏准，奉旨“由候選同知以知府雙月選用，免保舉，加四級”，將本身應得封典賜封曾祖父母，祖父母和父母獲二品封典，八月十四日（9月7日）經戶部查核，次日獲准。⁸³宋縉妻黃氏（1829—1874），庶室周氏，共生八子：文翥、文翺、文翹、文翊、文翬、文翽、文翰、文翊。⁸⁴宋縉早年赴天津經商，經唐廷樞擔保，出任沙遜洋行買辦。⁸⁵同治十二年（1873年）唐廷樞接任輪船招商局總辦後，宋縉獲任天津分局總辦。此外，宋縉還廣泛參與港澳地區的社會事務，曾捐贈香港東華醫院；1858年與鄭然浦贈普濟禪院（俗稱觀音堂）“中外流恩”匾額；⁸⁶同治九年（1870年）與宋紳等71名澳門紳商，加上81家商號作為發起人，倡辦鏡湖醫院；⁸⁷同治十三年九月十六日（1874年10月25日）李鴻章奏請宋縉“選缺後以知府用”；⁸⁸光緒元年（1875年）宋氏三兄弟參與重修蓮峰廟；⁸⁹光緒二年（1876年）宋氏三兄弟與澳門紳商捐資重修媽閣廟，並贈“海不揚波”匾額；光緒十六年（1890年）與下環福德祠眾值事捐贈“闔坊永賴”匾額。⁹⁰宋縉又與香山富商譚裕功聯姻，由七子宋文翰娶譚裕功之三女。⁹¹

宋勳，字常昭，號卓卿，步周次子，生於道光戊子十月廿二日（1828年11月28日），去世時間不詳；娶譚氏，生一子文耀；同治五年（1866年）在江西米捐局由監生加捐中書科中書銜，次年在湖北捐局請賜封奉政大夫；⁹²光緒十三年八月（1887年9月）曾捐賑救災；⁹³次月又捐錢五百給上海協賑公所，用於賑濟山東、直隸、河南災荒。⁹⁴宋勳之子宋文耀，字英燦，號照寰，國學生，生於咸豐六年十一月十二日（1856年12月11日），娶劉氏，生一子應光。⁹⁵宋文耀（宋永康堂）於1895年出任鏡湖醫院總理，⁹⁶曾與盧華紹、何仲殷、霍崇禮等紳董在灣仔開設鏡湖醫院分局。⁹⁷

宋紳，字常楷，號子衡，步周三子。生於道光癸巳三月初六日（1833年4月25日）；妻林氏，庶室區氏，子二：文紳、文翊。宋紳之女嫁給了浙江巡撫、廣州西關許應鑠之五子許炳耘，生二子許崇禧、許崇歡和女兒許廣平。同治六年（1867年），宋紳在湖北捐局由監生捐同知銜；同治九年七月（1870年8月），在雲南報效軍火，蒙雲貴總督劉岳昭、雲南巡撫岑毓英匯奏克復楚雄、南安等地方保舉案內；同治九年閏十月十三日奉上諭，以同知職銜賞戴花翎；同治九年閏十月初四日復在雲南捐局加捐雙月歸部選用。⁹⁸宋紳於1874年參與倡辦鏡湖醫院；1875年參與重修蓮峰廟；⁹⁹1877年鶴山蘋崗宋氏重修族譜，宋紳負責澳門的勸捐採訪；¹⁰⁰1883年被澳門各行公推為鏡湖醫院總理。¹⁰¹1892年孫中山到澳門行醫，曾得到宋紳的資助，¹⁰²同年12月，其作為“知見人”擔保孫中山向鏡湖醫院藥局借款“二千大員”，用於開設“中西藥局”；¹⁰³1893年9月26日與盧焯之（盧九）、陳席儒、吳節薇、曹子基等人為來澳門行醫的孫中山在《鏡海叢報》上刊登題為“春滿鏡湖”的廣告：

大國手孫逸仙先生，我華人而業西醫者也。性情和厚，學識精明。向從英美名師游，洞窺秘奧。現在鏡湖醫院贈醫數月，甚著功效。¹⁰⁴

湖 鏡 滿 春

大國手孫逸仙先生我華人而業西醫者也性情和厚學識精明向從英美名師游洞窺秘奧現在鏡湖醫院贈醫數月甚著功效但每日除贈醫外尚有診症餘閒在
 先生原不欲酌定醫金過為計較然而稱情致送義所應然今我同人為之釐訂規條著明刻候每日由十點鐘起至十二點鐘止在鏡湖醫院贈醫不受分文以惠貧乏復由一點鐘至三點鐘止在寫字樓候診三點鐘以後出門就診其所訂醫金俱係減贈他如未訂各欸要必審視其人其症不事奢求務祈相與有成俾盡利物濟人之初志而已下列條目于左
 一凡到草堆街中西藥局診症者無論男女送醫金貳毫晨早七點鐘起至九點鐘止
 一凡親自到仁慈堂右鄰寫字樓診症者送醫金壹員
 一凡延往外診者本澳街道送醫金貳員各鄉市鎮遠近隨酌
 一凡難產及吞服毒藥延往救治者按人之貧富酌議
 一凡成年包訂每人歲送醫金五十員全家眷口不逾五人者歲送醫金百員
 一凡遇禮拜日十點鐘至十二點鐘在寫字樓種牛痘每人收銀壹員上門種者每人收銀三員
 一凡補崩口崩耳割眼膜癰瘡癩瘡淋結等症屆時酌議
 一凡奇難怪症延請包醫者見症再酌
 一凡外間延請報明急症隨時速往決無遷延
 一凡延往別處診症每日送醫金三拾員從動身之日起計

鄉愚弟 盧焯之 陳席儒 吳節薇 宗子衡 何穗田 曹子基全啟

圖 5. 宋紳等人於《鏡海叢報》刊發之廣告（圖片來源：〈春滿鏡湖〉，《鏡海叢報》，1893年9月26日，頁4。）

澳門研究



圖 6. 天神巷 37 號宋家大屋今貌 (圖片來源: Public domain, via Wikimedia Commons <commons.wikimedia.org/wiki/File:Edif%C3%ADcio_de_Pou_Ka_Un_08-07-2023.jpg>.)

此外，宋紳等華紳還曾邀請廣州名醫鄧貴修來澳坐診。¹⁰⁵ 1893年12月，宋紳與何仲殷、張定邦、葉成琛等鏡湖醫院紳董向李鴻章稟報：“上年順直水災，曾捐賑銀一千二百兩，本年順直續被水患，又捐賑銀一千九百兩，先後匯解天津兌收濟用。”李鴻章後於同年12月31日奏請朝廷給予“樂善好施”字樣，准澳門鏡湖醫院自行建牌坊。¹⁰⁶ 1897年5月22日，康有為之弟、維新派人士康廣仁與吳節薇、賴際熙、劉光廉、潘飛聲、葉成珍、陳桂籍、尤列、葉侶珊等一百多位澳門名流成立澳門不纏足會，¹⁰⁷ 宋紳與長子宋文翀（宋展鵬）、宋文翹（宋次鵬），以及宋勳之子宋文耀（宋照寰）皆是發起人。¹⁰⁸ 1898年1月31日，宋紳與何穗田、曹子基作為歇業多年的其祥絲廠代理人，拍賣絲廠內所存機器、家具、上蓋鋪底，以便攤還欠項，由時寶堂司理人曹善業（即曹子基）、麥洪以價銀3,010元投得。¹⁰⁹ 1898年3月18日，“澳門按察司兼理商局局長帕索·賈華臚（Passo de Carvalho）斷定成利押東主及司事鄧翼臣倒盆，並派皇家新街商人何連旺作為該倒盆店總理人，又派三層樓街宋紳、天神巷何連勝作為該倒盆店查理數目人”。¹¹⁰ 此外，宋紳也曾捐贈香港東華醫院。

宋文翹留學時登記的家庭地址為澳門天神巷。據唐元湛《游美留學同人姓名錄》載：“宋文翹，廣東澳門鬼仔巷，年十三歲，辛酉，機器。父達泉，閩省船政局習機器。”¹¹¹ 澳門鬼仔巷即天神巷，位於水坑尾街及白馬行街之間，1869年命名，街名有接近天神（天使），可得庇佑之意。曹有、王祿¹¹²、宋紳、何老桂、何連旺等澳中富商也曾居住於此。天神巷是來往南灣、水坑尾及板樟堂、營地街、關前街、北灣一帶商業區的必經之路，當時被華人稱作“鬼仔”的歐美人士絡繹不絕，故有“鬼仔巷”之稱。天神巷37號為宋家大屋，是宋紳的住宅。宣統初年，維新派人士在宋家大屋創辦華商學堂，招收學生百餘人。兩年後，因一名學生在練習體操時不慎摔死，學生家長因此紛紛請求退學，學堂遂停辦。¹¹³ 1911年辛亥革命爆發，許廣平和長兄許崇禧跟隨母親到澳門避難，住在宋家

大屋，直至完成學業。1915年11月，朱執信來澳門，暫住宋家大屋，秘密設立討伐龍濟光的軍事指揮機構，並發展中華革命黨組織。

結語

關於澳門留美幼童史錦鏞和宋文翹，以及其家族的歷史，本文僅作簡單爬梳。史錦鏞和宋文翹在赴美留學前，均在澳門出生並長期生活，接受澳門中西文化的熏陶，因此他們赴美後的適應力比其他在鄉村出生和生活的幼童要強一些，這從史錦鏞赴美不久便與美國女子有密切交往，以及宋文翹留學五年就考入麻省理工學院就能夠看出來。兩人被分別撤回後，史錦鏞多以翻譯為業，服務於中西方文化之交流；宋文翹則任職於新式水師，後升至艦長，成為中國近代海軍先驅人物。整體而言，兩人都依靠西學知識或技能走上職業發展道路，發揮了自己的才能。整體而言，澳門是他們“西學東漸”之路的起點，奠定了他們成為近代留學先驅、翻譯先驅和海軍先驅的基礎。

本文的研究僅僅是“管中窺豹，時見一斑”的基礎研究，澳門在中西方交往和文化交流過程中的作用和地位，特別是通過“留學”這一主題凸顯出來，仍需要學界以澳門留學人物和事件為基礎，圍繞着澳門留學史這個主題，開展深入研究。澳門自開埠以來，曾經在很長的一段時間裡成為中西方文化交流的橋樑和中轉站，有不少澳門本土人士前往歐美求學，也有其他地方的人士先到澳門求學，再往歐美深造，使得澳門在中國留學史上扮演了重要角色，發揮了重要作用。因此，澳門留學史是一個有着極高研究價值的課題，可惜目前對這一段歷史的研究仍然不足。未來關於澳門留學人物和澳門留學歷史的研究，尚需澳門或內地學者作系統性的研究，以宣傳澳門在近代史上中西方文化交流中的地位，提升澳門的文化形象。

附：本文係2015年度國家社科基金重大項目“中國第一歷史檔案館清代留學檔案的整理與研究”（15ZDB040）之部分成果。

澳門研究

註釋：

- Rhoads, Edward J. M. "The American Host Families." *Stepping Forth into the World: The Chinese Educational Mission to the United States, 1872-81*. Hong Kong University Press, 2011, p. 51.
- 參見“英國立溫斯敦著，南海史錦鏞瑞臣譯語，山陰沈定年飽山述文，武進陳以真璞卿校字”：《黑蠻風土記》，上海：上海時務書局代印，光緒五年（1879年）。
- [清] 徐潤：《徐愚齋自敘年譜》，香山徐氏校印，1927年，頁34。
- 轉引自李恩富著，唐紹明譯：《我的中國童年》，珠海：珠海出版社，2006年，頁67。
- 〈上海西學局學生赴美國〉，《申報》，1872年7月16日，頁2-3。
- 〈出洋官生到金山電信〉，《申報》，1872年9月16日，頁2。
- 高宗魯：〈中國留美幼童與美國接待家庭名單〉，轉引自石霓：《觀念與悲劇：晚清留美幼童命運剖析》，上海：上海人民出版社，2000年，頁266。
- 錢鋼、胡勁草：《大清留美幼童記》，香港：中華書局（香港）有限公司，2014年，頁81-83。
- 錢鋼、胡勁草：《大清留美幼童記》，香港：中華書局（香港）有限公司，頁82-83。
- 錢鋼、胡勁草：《大清留美幼童記》，香港：中華書局（香港）有限公司，2014年，頁81。
- 錢鋼、胡勁草：《大清留美幼童記》，香港：中華書局（香港）有限公司，2014年，頁82-83。
- [清] 李鴻章：〈北洋大臣李鴻章諮南洋大臣沈葆楨〉（光緒三年七月二十二日），顧廷龍、戴逸主編：《李鴻章全集》第37冊，合肥：安徽教育出版社，2008年，頁151。
- [清] 李鴻章：〈覆出使美日秘大臣太常寺正堂陳〉（光緒三年十二月十七日），顧廷龍、戴逸主編：《李鴻章全集》第32冊，合肥：安徽教育出版社，2008年，頁191。
- Rhoads, Edward J. M. "The American Host Families." *Stepping Forth into the World: The Chinese Educational Mission to the United States, 1872-81*. Hong Kong University Press, 2011, p. 64.
- 廣東史瑞臣：〈新到〉，《申報》，1880年3月8日，頁7。
- 畢德衛：〈聲明〉，《申報》，1882年2月28日，頁6。
- 瑞臣史錦鏞：〈聲明〉，《申報》，1882年8月20日，頁4。
- 〈追繳扣銀〉，《申報》，1881年8月18日，頁3。
- 賓睦新：〈唐廷桂研究〉，博士論文，澳門科技大學，2023年。
- 〈追繳扣銀〉，《申報》，1881年8月18日，頁3。
- 〈英文書塾並經理繙譯〉，《申報》，1882年3月28日，頁5。
- 〈教授英學〉，《申報》1882年10月26日，頁6。
- 參見〈浙撫轅門抄〉，《申報》，1883年4月30日，頁3；〈浙撫轅門抄〉，《申報》，1883年5月3日，頁3。
- 史美珍口述，賓睦新記錄，2023年1月3日。
- 〈請究妄供〉，《申報》，1897年6月20日，頁3。
- 參見〈借付巖疆〉，《申報》，1898年1月8日，頁1；〈俄計宜防〉，《申報》，1898年3月30日，頁1；〈拳匪猖獗九志〉，《申報》，1900年6月14日，頁1。
- 〈鐵路近聞〉，《申報》，1900年3月17日，頁1。
- 阮湘等編著：《中國年鑑（第一回）》，上海：商務印書館，1924年，頁1993。
- 〈英界晚堂瑣案〉，《申報》，1897年6月11日，頁3。
- 〈請究妄供〉，《申報》，1897年6月20日，頁3。
- 〈英界晚堂瑣案〉，《申報》，1899年4月19日，頁9。
- 神州編譯社編輯部：《世界年鑑》，上海：神州編譯社，1913年，頁445。
- 史美珍口述，賓睦新記錄，2023年1月3日。筆者認為此口述材料尚需進一步考訂。
- 〈升科分局又被搗毀〉，《申報》，1908年12月1日，頁10。
- Livingstone, David. *Missionary Travels and Researches in South Africa*. Harper & Brothers, 1858.
- 王秉槐，號梅僧，也寫作梅生，江蘇松江縣華亭（今上海市松江區華亭）人。參見王崇人主編：《中國書畫藝術辭典·篆刻卷》，西安：陝西人民美術出版社，2002年，頁169。
- 參見〈求志書院春季課案〉，《申報》，1879年9月10日，頁3；〈求志書院夏季課案〉，《申報》，1879年12月3日，頁2；〈求志書院己卯秋季課案附錄花紅銀數〉，《申報》，1880年3月31日，頁2；〈己卯冬季求志書院案〉，《申報》，1880年6月11日，頁3；〈求志書院庚辰秋季課案並花紅銀數〉，《申報》，1881年2月15日，頁2；〈求志書院光緒七年秋季課試案〉，《申報》，1882年4月30日，頁2。
- 〈竊書籍〉，《申報》，1877年11月20日，頁3。
- 參見[清] 沈定年：〈序〉，（英）立溫斯敦著，[清] 史錦鏞譯語，[清] 沈定年述文：《泰西風土記》，收入[清] 王錫祺主編：《小方壺齋輿地叢鈔》第12帙第9冊，上海：著易堂，1891年，頁2。
- 梁啟超：〈讀西學書法〉，江都于寶軒驢莊輯：《皇朝蓄艾

- 文編》，台北：台灣學生書局，1965年，頁23-35。
41. (英)立溫斯敦著，[清]史錦鏞譯語，[清]沈定年述文：《泰西風土記》，收入[清]王錫祺主編：《小方壺齋輿地叢鈔》第12帙第9冊，上海：著易堂，1891年，頁12-39。
 42. 〈英國立溫斯敦遺稿：大獅（附圖）〉，《畫圖新報》，第12卷第3期（1891），頁18-19。
 43. 通雅齋同人：〈新學書目提要（卷三）〉，熊月之：《晚清新學書目提要》，上海：上海書店出版社，2007年，頁514。
 44. 廖平：《五變記箋述》，劉夢溪主編，廖平、蒙文通撰：《中國現代學術經典：廖平·蒙文通卷》，石家莊：河北教育出版社，1996年，頁580。
 45. 顏健富：《穿梭黑暗大陸——晚清文人對於非洲探險文本的譯介與想像》，台北：台灣大學出版社，2022年，頁25-73。
 46. 顏健富：《穿梭黑暗大陸——晚清文人對於非洲探險文本的譯介與想像》，台北：台灣大學出版社，2022年，頁66。
 47. 史玉泉：〈我的祖父曾是留美幼童〉，陳雁主編，復旦大學文化建設委員會編：《師道——口述歷史中的復旦名師文化》，上海：復旦大學出版社，2012年，頁22。
 48. 關於蔡紹基在北洋大學堂的任職，《申報》在1898年有兩次記載，包括〈日相過津〉（1898年9月18日，頁1）提及：“繙譯西語者為醫院林麗堂別駕、大學堂蔡述堂直刺。”（林麗堂亦是留美幼童之一）另據〈津門春眺〉（1898年3月22日，頁2）稱：“北洋大臣王夔帥於二月十六日在北洋醫學堂邀請西國官商筵宴，是日學堂內外鋪設富麗，懸掛明燈，入夜燃以紅燭，如萬點繁星，光耀奪目，各國正副領事、工部局董事、兵船主將、學堂教習等均絡繹而來，簞坐者為闔城司道及直隸提督聶軍門，計中外官員共八十餘人，傍晚六點半鐘入座席，夔帥命大學堂蔡述堂直牧朗誦祝詞。”
 49. 《申報》對唐紹儀出任和卸任津海關道的相關記述包括〈本館接奉電音〉（1902年2月23日，頁1）載：“正月十四日，內閣抄奉上諭：湖南按察使著黃建策補授，唐紹儀著補授直隸津海關道，欽此。”又，〈本館接奉電音〉（1904年9月27日，頁1）載：“八月十七日，內閣抄奉上諭：直隸津海關道唐紹儀著開缺，以三品京堂候補賞給副都統銜，前往西藏查辦事件，欽此。”
 50. 梁敦彥於1904年10月調任津海關道；1905年4月簡放駐美公使，9月又改任外務部右侍郎。詳見《申報》之〈本館接奉電音〉（1904年10月7日，頁1）載：“八月十七日，內閣抄奉上諭：直隸津海關道員缺著梁敦彥調補，着即迅速赴任，欽此。”〈電四北京〉（1907年4月25日，頁3）載：“津海關道梁敦彥已簡放駐美公使政府電促進京商議一切。”〈上諭〉（1907年9月11日，頁2）載：“八月初三日奉上諭：汪大燮現在出差，外務部右侍郎着梁敦彥署理，欽此。”
 51. 梁如浩任津海關道時間較短，僅四個月就調任蘇松太兵備道。《申報》的相關報導包括〈上諭〉（1907年5月12日，頁3）載：“三月二十九日奉上諭：梁如浩着調補直隸津海關道，奉天奉錦山海關道兼按察使銜着蔡紹基補授，欽此。”〈上諭〉（1907年10月4日，頁2）載：“八月二十六日奉上諭：江西按察使著瑞澂補授，欽此。上諭江蘇蘇松太道員缺着梁如浩調補，蔡紹基着調補天津海關道。欽此。”
 52. 蔡紹基在津海關道任上將近三年時間，其於1907年10月接任，1910年6月卸任。詳見《申報》之〈京師近事〉（1910年6月27日，頁6）載：“北洋擬設交涉司，現陳筱帥於十三日有摺奏到京，保舉津海關道蔡述堂觀察為北洋交涉司，並以錢名訓、王克敏二員為陪。”
 53. 《海關職員錄》，上海：中國海關總稅務司署，1908年，頁353。
 54. 霍有光、顧利民編著：《南洋公學——交通大學年譜》，西安：陝西人民出版社，2002年，頁36。
 55. 〈王堯臣死後遺囑訟案續訊〉，《申報》，1935年10月23日，頁11。
 56. 許晚成主編：《上海百業人才小史》，上海：龍文書店編輯部，1945年，頁98；又見寧波幫博物館編：《近代上海甬籍名人實錄》，寧波：寧波出版社，2014年，頁110。
 57. 史玉泉：〈我的祖父曾是留美幼童〉，陳雁主編，復旦大學文化建設委員會編：《師道——口述歷史中的復旦名師文化》，上海：復旦大學出版社，2012年，頁22。
 58. 史玉泉：〈我的祖父曾是留美幼童〉，陳雁主編，復旦大學文化建設委員會編：《師道——口述歷史中的復旦名師文化》，上海：復旦大學出版社，2012年，頁22。
 59. 劉志光、李潔、傅啟毅：〈慎終追遠：紀念中國“留學生之父”容闈——容闈誕辰190周年學術座談會紀要〉，《中國科技史雜誌》，第4期（2018），頁495-498。
 60. [清]宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷九〈遠祥公房世系〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877年），頁13。
 61. 據《麻省理工學院同學錄》（1909年）所載：宋文翹於1859年生於上海。1882年在澳門與一位中國女士結婚，育有三個女

澳門研究

- 兒，分別生於 1883 年、1890 年和 1892 年。他在入讀麻省理工學院前，就讀馬薩諸塞州的薩默維爾高中。其返回中國後，進入福州船政學堂培訓，畢業後加入揚武訓練船，後來調到北洋水師，1884 年任廣甲艦管帶。1894 年，他在甲午戰爭中率艦在鴨綠江與日本海軍交戰，廣甲艦被擊沉，他則被漁船營救起來，戰後再回到水師。1899 年，宋文翹任職於貴州的英法水銀公司，管理一家水銀冶煉廠八年。1907 年，他離開貴州，回到上海，並被薩鎮冰將軍任命為“江利”炮艇管帶。
62. 據《宋氏族譜》載：“文翹，常熙三子，配陳氏。”見 [清] 宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷九〈遠祥公房世系〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877 年），頁 16。
63. Massachusetts Institute of Technology. *Sixteenth Annual Catalogue of the Officers and Students, 1880-1881*, Massachusetts Institute of Technology. W. J. Schofield, 1880, p. 14.
64. [清] 徐潤：《徐愚齋自敘年譜》，香山徐氏校印，1927 年，頁 34。
65. 〈同治十二年二批挑選出洋肄業官生姓名〉，《申報》，1873 年 5 月 27 日，頁 2。
66. 〈二批出洋幼童平安到埠日期〉，《申報》，1873 年 7 月 29 日，頁 2。
67. Rhoads, Edward J. M. *Stepping Forth into the World: The Chinese Educational Mission to the United States, 1872-81*. Hong Kong University Press, 2011, p. 139.
68. Massachusetts Institute of Technology. *Annual Catalogue of the Officers and Students. Annual, 1870/71 to 1881/82*. Viewed at Archives and Special Collections, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass.
69. [清] 陳蘭彬：〈諮報肄業局各員携回幼童等事〉（光緒七年七月三十日），王杰、賓睦新編：《陳蘭彬集》第 1 冊，廣州：廣東人民出版社，2018 年，頁 272。
70. 劉傳標：《船政人物譜》下冊，福州：福建人民出版社，2017 年，頁 805。
71. 〈粵督牌示〉，《申報》，1894 年 4 月 10 日，頁 9。
72. 〈光緒二十年三月初十日京報全錄〉，《申報》，1894 年 4 月 24 日，頁 13。
73. 〈光緒二十年四月十一日京報全錄〉，《申報》，1894 年 5 月 24 日，頁 13。
74. *Class of 1884 Massachusetts Institute of Technology Twenty-fifth Anniversary Book*. 1909, p. 13.
75. 〈上諭〉，《申報》，1911 年 4 月 13 日，頁 2。
76. 〈緊要新聞二〉，《申報》，1911 年 4 月 20 日，頁 2。
77. 〈中華民國海軍協會簡章〉，《申報》，1912 年 3 月 25 日，頁 7。
78. 《政府公報·公文》，第 572 號，1913 年 12 月 6 日，頁 12-13。
79. 據《宋氏族譜》載，始遷祖宋肇雄“乃太祖復周公之子，太祖寄籍江西，由賜進士出身，任廣東寶昌縣令，後因此處小亂，太祖命始祖奔逃他方，始祖於是挈眷順流至廣州新會縣暫居松朗村，後嫌其西潦，徙古勞都婆陳村，即滙珍村，又嫌其有水患，遷居蘋崗”。見 [清] 宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷一〈遷居蘋崗緣由及蘋崗十咏〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877 年），頁 9。
80. 據《宋氏族譜》載：“遠祥，諱天麟，覃恩誥贈文林郎，恩廣長子，公業草履，始遷澳門，生康熙庚申正月初五日巳時，終雍正戊申七月初六辰時，年四十九歲，原葬澳門三巴門外，同治六年遷葬谷至都平嵐鄉，土名南坑仔之鏡地，丙山外立亥向之原。妣李氏，覃恩誥贈孺人，生康熙辛未正月二十日巳時，終乾隆戊子三月十一日巳時，壽七十八歲，原葬澳門龍田村上，同治戊辰遷葬恭常都上涌村後左便過徑，土名東坑口蛇地，與崑岡公合葬，乙山辛向，墓前立石華表；子三：明岐、明敬、觀友。”見 [清] 宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷九〈遠祥公房世系〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877 年），頁 13。
81. [清] 李文田：〈恭祝覃恩誥封夫人宋母太夫人七十壽序〉，載 [清] 宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷一〈壽文〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877 年），頁 60-61。
82. 據《宋氏族譜》載：“步周，諱學濂，號佩溪，誥贈通奉大夫，振宇子，生嘉慶辛酉六月十七子時，終道光丙申正月初八子時，年三十六歲，葬澳門龍田村上，同治十一年遷葬恭常都翠微鄉後龍，土名菴山，庚山甲向之原，棺在碑前五尺。配鮑氏，勤儉性成，三十一歲守節，覃恩誥封二品夫人，生嘉慶乙丑七月十九亥時。子三：常熙、常昭、常楷。”見 [清] 宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷九〈遠祥公房世系〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877 年），頁 16。
83. 〈光緒元年十二月二十一、二日京報全錄·李鴻章片〉，《申報》，1876 年 2 月 14 日，頁 3；[清] 李鴻章：〈聲明宋縉保獎履歷片〉（光緒元年十一月二十六日），顧廷龍、戴逸主編：《李鴻章全集》第 6 冊，合肥：安徽教育出版社，2008 年，頁 459。
84. 據《宋氏族譜》載：“常熙，名縉，號達泉，步周長子，同治元年在天津報捐洋炮軍火，蒙直隸東都文、通商大臣崇奏

- 准，奉旨由候選同知以知府雙月選用，免保舉，加己巳，請祖父母、父母二品封典，將本身應得封典封贈曾祖父母，生道光丁亥四月十三辰時。妣黃氏，覃恩誥封恭人，生道光己丑三月初八辰時，終同治甲戌四月念一酉時，葬恭常都菴山。庶室周氏。子八：文燾、文翔、文翮、文翎、文翬、文翽、文翰、文翊。”見[清]宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷九〈遠祥公房世系〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877年），頁16。
85. 〈追控虧項〉，《申報》，1875年5月28日，頁3。
86. 鍾子程、李俊、張海珊：《細說牌匾》上冊，澳門：培正中學史地學會，2015年，頁184。
87. 〈倡建鏡湖醫院碑記〉，廖澤雲主編：《鏡湖碑林碑匾集》，澳門：澳門鏡湖醫院慈善會，2011年，頁14。
88. [清]李鴻章：〈輪船招商局運解江浙漕糧出力員紳請獎片〉（同治十三年九月十六日），汪熙主編，陳旭麓、顧廷龍編：《盛宣懷檔案資料選輯之八：輪船招商局》，上海：上海人民出版社，2002年，頁22-23。
89. 〈乙亥年重修蓮峰廟碑記〉，譚世寶：《金石銘刻的澳門史：明清澳門廟宇碑刻鐘銘集錄研究》，廣州：廣東人民出版社，2006年，頁192-222。
90. 鍾子程、李俊、張海珊：《細說牌匾》上冊，澳門：培正中學史地學會，2015年，頁177。
91. 據《譚敦本堂族譜》載：“十五世祖（例授奉直大夫布政司理問加二級、贈兄嫂後、以同知銜加一級、例授朝議大夫、祖父母四品封典、妣封宜人）裕功公，建北祖次子，諱盾，號綽卿，一字庸菴，生於道光五年乙酉九月初三日子時，終於光緒三十四年戊申十月十九日酉時，壽八十四歲，遷葬後門山尾。妣容氏，圩仔街邑庠生錫齡公女，生於道光八年戊子二月初一日亥時，終於光緒二十八年壬寅六月二十一日巳時，壽七十五歲，葬與公同墓。庶妣陳氏，福建人，生於道光二十七年丁未二月初三日，終於光緒元年乙亥五月二十八日，年二十九歲，葬後門山尾。生三子：長金璋（容出）、次金畚、三續（陳出）；三女，長適外塘墩馬玉球次子天德（容出），次適古鶴鄭誦之長子冠僑，三適澳門宋達泉之七子（陳出）。據本族敦本堂聯請江西銀會資成過萬，今會滿功成，公有力焉。”參見譚詔等纂修：《譚敦本堂族譜》卷三〈敬聰房積忠第三支〉，民國壬申年（1932年）重修，出版地不詳，頁14。譚裕功曾任禪臣洋行福州分行買辦。
92. 據《宋氏族譜》載：“常昭，名勳，號卓卿，步周次子，同治五年在江西米捐局由監生加捐中書科中書銜，六年常楷弟在湖北捐局請封奉政大夫，生道光戊子十月廿二日子時，配譚氏，誥封孺人，晉封宜人。生道光辛卯十一月十一酉時。子一：文耀。”見[清]宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷九〈遠祥公房世系〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877年），頁16-17。
93. 〈上海三馬路與易協賑公所陳竹坪經收山東直隸賑捐七月初六日第三十八次清單〉，《申報》，1887年9月4日。頁12。
94. 〈上海三馬路與昌協賑公所陳竹坪經收山東直隸河南賑捐九月十六日第八百零七次清單〉，《申報》，1887年11月25日，頁9。
95. 據《宋氏族譜》載：“英燦，名文耀，號照寰，國學生，常昭子，生咸豐丙辰十一月十四辰時，配劉氏，子一：應光。”見[清]宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷九〈遠祥公房世系〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877年），頁18。
96. 參見《鏡湖醫院徵信錄》，轉引自吳志良、湯開建、金國平主編：《澳門編年史》第四卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁2048。
97. 吳潤生主編：《鏡湖醫院慈善會會史》，澳門：鏡湖醫院慈善會，2001年，頁16-17。
98. 據《宋氏族譜》載：“常楷，名紳，號子衡，步周三子。同治六年，在湖北捐局由監生捐同知銜；九年七月，在雲南報效軍火，蒙雲貴總督劉、雲南巡撫岑匯奏克復楚雄、南安等地方保舉案內；九年閏十月十三，奉上諭，以同知職銜賞戴花翎；九年閏十月初四，復在雲南捐局加捐雙月歸部選用。生道光癸巳三月初六寅時。配林氏，誥封宜人，生道光丙申四月十三辰時。庶區氏，生道光丁未五月念八亥時。子二：文紳、文翊。”見[清]宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷九〈遠祥公房世系〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877年），頁17。
99. 〈乙亥年重修蓮峰廟碑記〉，譚世寶：《金石銘刻的澳門史：明清澳門廟宇碑刻鐘銘集錄研究》，廣州：廣東人民出版社，2006年，頁192-222。
100. 據《宋氏族譜》載：“二十一世紳，字常楷，別字子衡，保奏同知職銜，賞戴花翎，澳門。”見[清]宋章郁等纂修：《宋氏族譜》卷一〈修譜芳名〉，廣州：羊城學院前街合成齋承刊印，光緒三年（1877年），頁1。
101. 參見《鏡湖醫院徵信錄》上冊，頁13；轉引自吳志良、湯開建、金國平主編：《澳門編年史》第四卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1862。1883年12位鏡湖醫院總理分別為：羅兆池（澄波）、陳熏德（詠南）、阮德華（建堂）、宋紳（子衡）、陳伯（心泉）、李桂良（銘溪）、黎代康（杰臣）、鍾玉燕（懷石）、鄭載堯、陳日升（麗初）、

澳門研究

- 校富祥（麗堂）、袁樹堂。
102. 〈鏡湖耀彩〉，《鏡海叢報》，1893年7月18日，頁5；廣州嶺南大學孫中山博士紀念醫院籌備委員會：《總理開始學醫與革命運動五十周年紀念史略》，廣州：嶺南大學，1935年，頁17-18。
 103. 王文達、劉羨冰、伍華佳：《澳門掌故》，澳門：澳門教育出版社，2003年，頁183-184。
 104. 〈春滿鏡湖〉，《鏡海叢報》，1893年9月26日，頁4。
 105. 〈名醫到澳〉，《鏡湖叢報》，1894年11月14日，頁6。
 106. [清]李鴻章：〈澳門紳董捐賑建坊片〉（光緒十九年十一月二十四日），顧廷龍、戴逸主編：《李鴻章全集》第15冊，合肥：安徽教育出版社，2008年，頁247；〈光緒十九年十二月十二日京報全錄〉，《申報》，1894年2月29日，頁11。
 107. 〈澳門不纏足會別籍章程〉，《知新報》，第19期，1897年5月22日，頁3-4；〈續登不纏足會別籍倡始人名氏〉，《知新報·告白》，第20期，1897年5月31日，頁1；〈續登澳門不纏足會倡始人名氏〉，《知新報·告白》，第22期，1897年6月20日，頁1。
 108. 〈續登澳門不纏足會倡始人名氏〉，《知新報》，第30期，1897年9月7日，頁26。
 109. 《澳門政府憲報》，第3號，1898年1月15日；第10號，1898年3月5日。轉引自吳志良、湯開建、金國平主編：《澳門編年史》第四卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁2069。
 110. 《澳門政府憲報》，第13號，1898年3月26日。轉引自吳志良、湯開建、金國平主編：《澳門編年史》第四卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁2070。
 111. 轉引自李恩富著，唐紹明譯：《我的中國童年》，珠海：珠海出版社，2006年，頁70。
 112. 胡根：〈王祿、王棟家族〉，《澳門早期博彩業》，香港：三聯書店（香港）有限公司、澳門：澳門基金會，2011年，頁55-56。
 113. 劉羨冰：《澳門教育史》，澳門：澳門出版協會，2007年，頁318。





中國現代教育家李應林與廣州、澳門和香港的關係

梁勇*

摘要 中國現代教育家李應林年少時在澳門求學，同時奠定新學和國學基礎，並養成愛國心。他曾任嶺南大學校長，為國育才，離任後退居澳門；1951年復出到香港創立崇基學院，並在院長任內病逝。李氏曾計劃在澳門開設嶺大分教處，戰後又為嶺大向澳葡當局申請補貼。執掌嶺大和崇基兩校時，他把家人安置在澳門，常赴澳聚天倫之樂。李應林一生與穗港澳三地密不可分，現時有關著述卻鳳毛麟角，錯誤不少，且內容重廣州而輕香港，關於澳門方面更只有片言隻語。本文主要參考嶺大、崇基和相關組織的資料，加上李氏撰述及其同學和親人的憶述，論述李氏與穗港澳三地的關係，並增補關於澳門的內容，以補目前研究之不足。

關鍵詞 李應林；教育家；澳門教育；廣州嶺南大學；香港崇基學院

引言

李應林（1892—1954）出生於清末，民國時期主要從事高等教育事業，一生與廣州、香港、澳門三地密不可分，可謂“粵港澳大灣區教育家”。

李應林一生經歷起自澳門，其年少時在澳生活、求學，同時奠定新學和國學基礎；繼而到廣州就讀於嶺南學堂中學部，後負笈美國；回國後的主要事業在廣州，包括擔任嶺南大學校長。抗戰時期，李應林領導該校遷至香港，再遷粵北，毅力非凡；戰後，李氏致力復元嶺南大學，曾為該校向澳葡當局申請補貼，後退居澳門。李應林於上世紀五十年代初復出，他先在澳門謀劃，其後在香港創立崇基學院（1963年起為香港中文大學成員學院），為教育事業鞠躬盡瘁，並在任內病逝。李氏一生與穗港澳社會同休共戚，本文將分五個階段剖析他與三地的關係。



圖1. 1914年在廣州嶺南學堂中學部學習時的李應林（圖片來源：《嶺南通訊》，第17期，1958年，頁13。）

* 梁勇，中山大學歷史學博士，曾任教於嶺南大學社區學院、東華學院、香港大學專業進修學院，現任香港理工大學專上學院客座講師。

一、出生及求學（1892—1920）： 澳門、廣州、美國

李應林，號笑庵，出生於1892年12月12日，廣東南海縣石灣鄉（今屬佛山市）人，家中主要靠父親和三名兄長到澳門販酒，以維持家計。李應林三歲喪父，幼年賴母兄養育，家境清貧。李在故鄉就讀私塾七年，長兄希望他有更好的前途，決定送他到澳門學習。李應林考進剛開辦的澳門華商學堂，這是他接受新式教育之始，他對該校的看法是：

入了華商學校可不同了，所讀的課程全是新的，還有軍事體操等功課，使我對於學問上得到一個新印象。¹

在華商學堂就讀一年後，適逢名譽校長陳子褒主持年終大考，特選一名學生減費入讀他創辦的蒙學書塾。李應林即請求陳子褒增加名額，准其減費入讀。他曾回憶道：

我聞說陳先生的學校辦得好，很想轉到那裡去讀書。可是他的學校收費太昂，超過華商幾倍。我於是向陳先生請求多選我一名，減費入學，終於得到他的答允，我便轉學。²

李應林在蒙學書塾就讀三年，首兩年專攻國文，最後一年“入英文專修科，預備投考嶺南中學”。在蒙學書塾學習時，他“對於各種功課，漸覺有趣，求知的心情也漸見濃厚”。李未畢業，兄長便要求他到廣州投考工業學堂，但抵穗時已過了考期，於是返回澳門繼續在蒙學書塾學習，直至修畢英文專修科課程。³後來，兄長要他到香港繼續學習英文，但他不再聽從，而是按己意投考嶺南學堂（1900至1912年間的嶺南大學名稱）中學部。在澳門的四年求學生涯，對李應林的影響很大：一是奠定新學基礎，掌握了英文的基本知識；二是隨名儒陳子褒學習，奠定國學根底，能作小詩；⁴三是結識了書塾同學簡又文、冼玉清、陳汝銳等人，他們日後均為廣州嶺南大學的重要人物。

另一方面，在澳求學時期對他的民族意識產生一定的影響。李氏四子小文、五子小林曾述及父親在澳門受洋人欺凌的經歷：

這就是我們的父親，他是在列強踐踏下的中國土地長大的，少年時代在澳門，他曾經被“西洋仔”打得頭破血流，傷了眼睛，在美國留學時受僱於洋人家做雜務，過的是下層生活，經歷了從第一次世界大戰喪權外交，直至日軍侵華的顛沛流離生活，他自有自己的思想感情，任何榮辱都不能左右，任何時候都不會忘記。⁵

李應林在澳門和後來的經歷使其感受到國家和人民的幸，一生投身於教育救國，嶺南大學校友稱他為“愛國教育家”。⁶

離開澳門後，李應林到廣州嶺南學堂中學部學習，憑工讀自給，課餘負責上下課依時按鈴之職。在學期間，李應林曾擔任基督教青年會會長，並兼任學生自治會會長、治食會會長和體育會總幹事，⁷身兼四大學生生活組織首長之職，可見李氏領導能力之強，早在中學時代已露其端。其嶺南學堂同學、史學家簡又文對他的評價是：“他具有過人的才識、智計、能幹、精神，但卻不用作圖謀私人名利權勢的工具。”⁸李應林還擅長運動，為嶺南學堂足球、籃球健將。日後他執掌廣州嶺南大學和香港崇基學院，均重視體育的發展。⁹

1914年中學畢業後，李應林任廣州基督教青年會學生部幹事；¹⁰1916年，他得該會及舊同學簡又文資助旅費，赴美國奧柏林大學（Oberlin College）¹¹留學，主修經濟，也選修國際政治和社會科學。李應林在美國時同樣工讀自給，從事清洗碗碟、發火爐等工作賺取生活費。他在課餘依然熱愛體育和公益服務，曾獲推為奧柏林大學學生青年會候選會長，在中國留學生中實屬首次。此外，李應林留學期間正值第一次世界大戰結束，他因不滿巴黎和會（Paris Peace Conference）同意日本繼承德國在中國山東的利益，遂以英語刊發《論

澳門研究

膠州問題》小冊，澄清事實，糾正各國的錯誤觀念。¹² 1920年，李應林大學畢業，獲授文學士學位。

二、早期工作及愛國行動（1920—1927）： 廣州

李應林大學畢業後返回廣州，先後擔任基督教青年會學生部主任幹事、副總幹事、青年會中學校長、代理總幹事等職。

投入工作後，他積極參與反列強侵華的愛國行動。雖然他是基督教徒，又在基督教青年會工作，但他認為信教與愛國並不矛盾。他曾說：“中國的教會，要多贊助愛國運動，扶助我們的國家，在世界上佔個平等的地位。”¹³

1925年，上海發生“五卅慘案”，李應林在6月發動廣州教會學校學生抵制日貨；6月23日，廣州發生“沙基慘案”，李應林積極搜集證據，編成《六月廿三》小冊，並翻譯成英文，遍寄各國，揭露西方列強屠殺中國平民的罪行。胡漢民曾為英文本題詞：

不有犧牲者，誰識虎狼暴，
婦孺死枕藉，尚復言人道。¹⁴

另一件有傳與李應林有關的愛國事跡，是他披露了著名的日本侵華陰謀文件——《田中奏摺》。目前學界有關此奏摺的研究都沒提到它是由李應林率先向大眾公佈的，也有學者認為該奏摺是偽造的。可是，李應林揭露《田中奏摺》一說卻被廣泛記載於他曾擔任校長、院長的廣州嶺南大學和香港崇基學院刊物中。嶺南大學同學會香港分會和崇基學院於李應林逝世後曾共同刊登〈李博士應林事略〉一文於己方刊物中，文中寫道：

一九二七年，[李應林]代表中國出席在美國舉行之太平洋學會[會議]，從余日章博士處，獲得日本田中內閣對滿蒙積極政策的奏摺印本，內容大意为“……

日本欲征服世界，須先征服亞洲；欲征服亞洲，須先征服中國；欲征服中國，須先奪取滿蒙……”歸國後，首先將此奏摺印行，公開向國人揭發日本侵略的陰謀。¹⁵

對於此事，1948年出版的《小廣州人雜誌》記載得較為詳細，大意为：李應林曾代表中國出席第三次太平洋學會（The Institute of the Pacific Relations）會議，歸國時途經東京，秘密得知田中義一的侵華計劃。其後李氏在東北遇張學良，與之密談，張早已得知，但不敢公佈。李應林返粵後得省主席陳銘樞同意，用中英文印製《田中奏摺》十餘萬份，分寄世界各地，揭露了日本的侵略計劃。¹⁶《廣東省志：人物志》則指李應林出席太平洋學會會議時途經瀋陽，獲張學良贈予一冊《田中奏摺》；九一八事變後，李大量翻印該奏摺，揭露日本侵華陰謀。¹⁷這一說法雖異於前兩份刊物，但應更接近事實。根據有關《田中奏摺》的研究，奏摺即使並不出自田中義一之手，但也與1927年日本東方會議制定的從中國分離滿蒙的政策一致，可見其並非憑空捏造。至於奏摺的傳播，應先由東北張學良一方自東京取得，本為秘密文件，1929年翻印了200本，分送東北軍政人員，也送交南京國民政府。九一八事變後，國民政府廣為印刷，使之在全國傳播。¹⁸筆者推測，李應林是從張學良處取得《田中奏摺》文本，但他並非首先公佈者，而是九一八事變後在廣東地區大量翻印傳播之。概之，無論是為沙基慘案發聲或翻印《田中奏摺》，李應林的愛國行動都實踐了其子所言的“任何時候都不會忘記”和他自述的“多贊助愛國運動”。

三、領導嶺大（1927—1948）： 輾轉粵滬美港澳

李應林一生最重要的成就當數擔任廣州嶺南大學校長十年（1938至1948年間）。他先是擔任該校副校長，後於抗戰時期接任校長一職，領導該校經澳門遷往香港，再遷粵北；嶺南大學（以下簡稱嶺大）在香港復課期間，李

氏把家室安置在澳門，免去後顧之憂和節省家庭開支；戰後又積極為大學解決財政困難。

（一）擔任副校長、暫時離任（1927—1937）： 廣州、上海、美國

1925年夏，嶺大校友選出一個九人委員會（李應林為其中之一），致函位於美國紐約的嶺大董事局，提出增加董事會中的中國人成員。¹⁹此事最終促成嶺大於1927年改由中國人自辦，另立以中國人為主的校董會，並向國民政府教育行政委員會立案，鍾榮光成為首名華人校長，李應林任副校長，負責行政工作，此間促成工學院之開辦。

1930年，李應林獲校董會給假，前赴美國哥倫比亞大學（Columbia University）進修半年；翌年返國，辭嶺大副校長職，隨考察團赴蘇聯考察，後從西伯利亞回國；回到廣州後，李應林再任基督教青年會總幹事。九一八事變爆發後，李應林首先發表“對日研究，反日侵略”的公開演講，帶動青年會展開有關工作。1933年，應上海市長吳鐵城之邀，告假兩年前往該市出任平民福利會總幹事，負責興建平民新村工作。1936年，李氏假滿後返回廣州續任青年會總幹事，兼任三一中學校長。從這段時期的經歷，可見李應林從未停止參與社會服務，以及反對列強侵略中國的行動。

（二）戰時擔任校長（1938—1945）： 香港、澳門

1937年6月，嶺大校董會基於校長鍾榮光年事已高，准其退休；12月，議決聘請前副校長李應林代理校長職務至次年8月。1938年9月，李應林正式就任校長，成為該校第二任華人校長。²⁰他上任後，正值艱難的抗戰時期，急需解決教職員欠薪和大學的生存問題。為此，李應林籌集經費，清發欠薪，解決嶺大的經濟困難；在顧及本校安危的同時，也對外伸出

援手。值得一提的是，1938年2月，由北京大學、清華大學、南開大學三校合組的長沙聯合臨時大學決定遷往昆明，途經廣州時，李氏以嶺大承擔接待三校師生的重擔，得到眾人尊重。此事甚少見載，乃由北京大學畢業生程綬楚記於《崇基校刊》。²¹

1938年10月13日，日軍登陸廣東大鵬灣，廣州危在旦夕；15日，校方宣佈停課疏散；18日，即廣州淪陷前三天，李親率大學重要人員經中山石岐到澳門，再到達香港。²²香港大學校長史樂詩（Duncan John Sloss）同意嶺大借用該校校舍在每天下午5時至晚上9時30分上課，大部分學生和部分教職員陸續在10月到達香港。同年11月12日，嶺大召集學生註冊；14日，嶺大正式在香港復課。1939年5月，李應林在香港乘郵船出發，前往美國接受其母校奧柏林大學頒發的榮譽法學博士學位。²³李氏此行留美三個月，考察美國教育之餘，又與嶺大美國基金委員會（Trustees of Lingnan University）²⁴商議大學發展計劃，並以國民身份為中國抗戰宣傳。²⁵

1941年，日本發動太平洋戰爭，同年12月25日佔領香港。日軍有意利用李應林等文化界人士，當李應林獲悉有日本特務要搜捕他，即於次年初喬裝難民沿九廣鐵路向深圳進發，最後成功逃出日軍佔領下的香港。²⁶他到達東莞後，賦〈落難東坑有感〉一詩：

盧氏村旁李謝家，村南村北荔枝花。
落難親朋同一念，莫教胡馬亂中華。²⁷

這是罕見的李氏詩作，愛國心表露無遺，也印證了他在澳門奠定的國學根底。李氏離開香港後，日佔香港當局冒李之名廣播，痛詆軍事委員會委員長蔣介石，後得孫科、孔祥熙和吳鐵城力保，才釋除蔣之誤會。²⁸李從東莞到韶關，經桂林飛往重慶，向國民政府教育部報告嶺大遭遇，得到復校支持。李接受第七戰區司令長官余漢謀的建議，復校於粵北曲江縣（時為臨時省會）仙人廟大村，該地本為軍隊訓練場地。

澳門研究



圖 2. 圖為李應林 1942 年在曲江所寫信函，由學生自治總會會長李毓宏（1919—2013）帶到香港和澳門，交給嶺大高級教職員，告知曲江復課消息。為防日軍搜到信件走漏消息，信中內容多用暗語。下款署名“笑庵”，“庵”是“庵”的簡寫，並非今之簡化字，“笑庵”是李應林的別號。（圖片來源：《嶺南通訊》，第 120 期，1992 年，頁 5。）

1942 年 7 月，復課，師生陸續從香港前來報到，部分香港大學學生也前來借讀。

1945 年，日軍迫近曲江，李氏安排大學遷至梅縣。正當嶺大積極籌備復課、招生之際，日本於 8 月 15 日無條件投降，於是嶺大遷回廣州康樂校園，並於 10 月開課。李應林在抗戰時期領導嶺大三遷校園，表現了過人的毅力和才幹，他把復興嶺大作為救國手段，為國儲才，不使大學教育因戰火而中斷。

嶺大在香港期間，李應林的家人並未隨他遷港，而是在澳門居住，藉此減輕經濟負擔，李則抽空從香港到澳門與妻兒短聚。其四子小文、五子小林曾回憶當時在澳門的生活：

母校遷港時，因為澳門生活水平較低，母親帶領我們居住澳門。香港淪陷後的一段時期，我們和母親還住在澳門，記得小文三歲生日，母親尷尬地給了三條紅皮番茨，代替三隻紅雞蛋作為生日的禮物。那時經濟困難，別說買不起雞蛋，就連一天兩餐的白米，也成了問題。²⁹

可見澳門當時雖然未被日軍佔領，但人民生活依然困苦。儘管如此，李應林赴澳門時仍為子女帶來不少歡樂，其三子李小流回憶道：

每當他由港回澳門時，他總帶我們去松山等地郊遊。他也喜歡帶我們去金門餐室吃早餐，我們吃火腿煎蛋，他吃煙燻魚。³⁰

可以說，澳門既是李應林享天倫之樂之地，也減輕其經濟負擔，讓他安心在香港主持校務。後來日軍逼近曲江，李氏安排嶺大撤至梅縣，李妻為使他“無後顧之憂”，率年紀較小的五名子女返回家鄉連縣。直到抗戰勝利後，全家才重聚於廣州康樂園。

（三）戰後續任校長（1945—1948）：
廣州、澳門

戰後，嶺大於 1945 年 8 月在澳門招生和舉行入學考試，報名日期由 8 月 15 至 26 日，考試則在 29 和 30 日兩天舉行，錄取的新生



圖3. 擔任廣州嶺南大學校長時的李應林(右)及其妻曾一貫(左)合影(圖片來源:《嶺南通訊》,第70期,1972年,頁29。)

將到廣州嶺大校園上課。³¹此安排緣於嶺大曾擬在澳門開設分教處的計劃。此前由於日軍迫近曲江,不少學生疏散到連縣或返回澳門,但兩地均無大學,因此李應林計劃在連縣和澳門開設分教處。³²1945年7月,校董會主席劉敘堂等往謁澳督戴思樂(Gabriel Maurício Teixeira),提出在澳門開設分教處,澳督“讚許備至”,認為能裨益澳門高中畢業生,更表示“願多方予以協助,以利工作”。³³嶺大本欲借位處南環的總理紀念中學作校舍在夜間上課,該校校長戴恩賽亦表示同意;後來認為該校教室不適合大學使用,於是改借協和中學作臨時校舍。原定的招生報名期分兩階段(8月中和9月初),入學考試則在8月底和9月初分兩次舉行。最後由於抗戰勝利,嶺大決定遷回廣州康樂園,不再開設澳門分教處,兩次招生合為一次,錄取新生全部送往廣州上課。³⁴

另一方面,抗戰結束後,各處百廢待興。行政院善後救濟總署廣東分署在戰後成立,負責分發聯合國的救濟物資。該署由凌道揚出任署長,李應林為副署長。³⁵此間,李應林於1946年8月因公事前往澳門,11日順道前往鏡湖醫院參觀,對該院之救濟事業“極感滿意”,答應日後盡力幫忙,並通告紅十字會救濟總署給予援助,又勉勵該院人員為澳門同胞“謀更大之幸福”。³⁶

後來署長凌道揚離職,孫科力邀李應林繼任署長,李答應任職至該年度結束為止。³⁷1947年,嶺大附屬中學教務主任蔡輝甫(戰時任澳門嶺南中學化學教師兼舍監)³⁸被學生踢傷致死,轟動社會,輿論指責。廣州市參議會副議長沈家傑要求教育部撤辦李氏,加上嶺大校內有心掌權者推波助瀾,李氏有意辭職,但獲校董會和美國基金委員會慰留。³⁹1948年,他向校董會請假一年,表明次年將正式辭校長職;同年,李氏也辭去了善後救濟總署廣東分署署長職。關於李應林辭職的真正原因,其長子李小洛曾說:

由於戰時遷校地點、戰後教職員的任用,和應否在善後救濟署兼職問題等,他和校董會中幾位校董意見不合,難過而遺憾地離開他一生大半時光的嶺南。⁴⁰

李氏畢業於嶺南學堂,又長時間服務於嶺大,可以想見其離職之時並不好受。

據《華僑報》記載,李應林在離職前曾為嶺大向澳葡當局爭取補助費。1948年3月15日,李氏由澳門華人代表盧榮錫等人陪同往謁澳督柯維納(Albano Rodrigues de Oliveira),報載雙方主要談及教育問題,⁴¹筆者據後來發生之事推測,李氏或許曾在會面中提出補助嶺大的請求。其後,嶺大致函澳葡當局申請補助費以重建及維持該校,經澳督上呈葡萄牙屬務部後,於同年4月24日獲該部批覆同意每年撥給補助費12,000元。澳門政務會議於9月通過1949年預算費,在“扶助教育”項下列明12,000元的補助額。澳督在會上發言,謂嶺大因戰爭而遭毀壞,他基於中葡之良好友情,對嶺大的補助請求予以考慮。⁴²報載新中國成立後,澳葡當局直至1950年仍然繼續支付該項補助。⁴³也就是說,李應林離職後,嶺大依然受惠於他爭取得來的資金。

李小文和李小林曾追述一段和父親在澳門度假的往事,正是發生在李應林正式辭職前的休假時期:

澳門研究

記得 1948 年夏天在澳門度假時，父親帶我們到中央酒店二樓的賭場參觀，那時他一點也不提賭博的害處。我們倆回到酒店房間，便立刻開始大玩其“番拈”，玩了整個下午，一整夜。第二天，我們到金門餐室吃早餐，他吃的是煙燴魚，我們吃的是火腿蛋，早餐過後，他慢慢地喝咖啡時，才心平氣和地給我們分析，指出賭博不僅傷財，而且費時失事。此後我們一生從未進過賭場，即使在 Las Vegas 時也不例外。他也教我們玩“麻將”“天九”“十五胡”“橋牌”，教我們認識娛樂與賭博的區別，而顯示同一事物在不同環境，不同時候，可以是“壞”，也可以是“好”，而且是與非之間還有一個陰暗不明的地帶，不要把事物簡單地絕對化。⁴⁴

可見，李應林對子女的教育是因勢利導，客觀分析，看待事物的方式也不會絕對化。這次度假是他卸下嶺大工作後一次舒緩壓力的旅程，藉此暫時忘卻煩惱，身心得以鬆弛。

四、辭別嶺大（1948—1951）： 蛰居澳門，穿梭穗港

1948 年夏，李應林離開嶺大。一名嶺南舊同學前來辭別，送了他一筆錢，讓他回澳門休息。李氏在澳門開了一間書店，名為小小書店。⁴⁵他在澳門曾計劃籌組華南青年會，⁴⁶但未成事。他退休後居於澳門，一方面是妻兒長居於此，開支較少；另一方面是地點適中，從陸路到廣州或從海路到香港都很便利。休息一段時間後，他便在 1949 至 1950 年間頻繁往來澳門、廣州、香港三地，主要從事青年會活動。

1949 年，李應林應中華基督教青年會之聘，任全國協會華南區幹事，其後兼任廣州青年會會長。同年 6、7 月間，廣東東、西、北三江洪水成災，內政部長李漢魂要求教會協助救濟工作，李應林等教會領袖接受“委託”辦理“水災救濟”。李氏因“在社會上有一定的地

位，交遊甚廣”，“對發動港澳兩地教會參加，可以號召得來”，獲選為粵港澳水災救濟委員會主席。⁴⁷在 7 月底的第一次會議上，眾人推舉李應林、王以敦等四人到香港和澳門組織分會，並接洽賑款。李應林和王以敦在澳門會見教會領袖陸鏡輝和蕭維元，由陸擔任水災救濟委員會副主席，⁴⁸各人召集澳門各教會負責人開會，決定用澳門教會名義參加賑災，在教徒中展開“一人一斤米運動”；⁴⁹香港方面由王以敦負責，同樣召集會議和呼籲捐款。水災救濟委員會只運作了一個多月，籌得的賑款不多，款項主要來自美國經濟合作總署（Economic Cooperation Administration），後來王以敦把水災救濟委員會評為“美經合署在廣州散賑的一個代理機構”。⁵⁰

新中國成立後，李應林在 1950 年 1 月到廣州主持青年會基本會員年會，副市長朱光到會講話，鼓勵青年會要在新社會好好工作；⁵¹2 月，青年會在香港舉行會議，商談今後發展。當時粵港兩地雖然出入境暢通，但陪同美籍幹事的廣州成員選擇從中山經澳門乘船往香港，因為“可以較少露面，不致被人注目”。⁵²會議歷時四天，有李應林、王以敦等九人參加，李在會議中說青年會將面臨困難，用款方面應節約，最好是“一年錢，三年用”。⁵³會議決定日後要多做非政治性的工作，包括娛樂健康教育、勞工技能訓練和舉辦生產事業。⁵⁴觀乎李氏一生，只要不在嶺大任內，多從事青年會工作，因此他除了是教育家，還是社會服務者。他自言求學時期曾得到很多人的幫助，因此在學生時代已“立志一生為社會服務以作酬謝”。⁵⁵

1951 年的一天，聖公會港澳教區會督何明華（Ronald Owen Hall）正和前聖約翰大學校董會主席歐偉國等人討論在香港創立一所專上學院，李應林剛巧因私事從澳門赴港訪何。何明華事先不知道李應林會來，兩人一見面，李未說話，何便欣然道：“子之來也，似有神意存乎其間，因余正有事，待子而決。”⁵⁶所謂“有事”，乃指何、歐等人正在籌辦一所基督教專上學院，期待富經驗者領導之。眾人見

到李後，認為他擔任嶺大校長十年，說他是“識途老馬”，於是“硬要拉”他參加籌備建校工作。李應林自從辭去嶺大校長職後，本欲過悠閒生活，不願再過一種責任重大的生活。由於眾人“太懇切，並且責以大義”，因此他“再無法推辭，就答應了跟隨他們幾位”。⁵⁷ 何明華邀請李氏參加創校工作，除了是基於他的經驗，還由於兩人彼此熟絡，因為何明華亦曾擔任嶺大特約講師和校董。

其後，眾人到李應林在澳門開設的小小書店籌劃創校事宜，促成了崇基學院的成立。因此，崇基學院視澳門小小書店為該校“孕育之地點”。⁵⁸

五、任崇基院長（1951—1954）： 香港、澳門

1951年，李應林加入崇基學院（以下簡稱崇基）臨時校董會，並獲推選為首任院長。一些李之嶺大舊同事也加入崇基並參與建校，包括註冊主任謝昭杰（嶺大總務長）、經濟學系主任麥健增（原名麥健曾，康有為外孫，嶺大經濟學教授）、顧問容啟東（嶺大理工學院院長）等，其後亦有其他舊嶺大人相繼加入，因此崇基有“嶺南大學縮影”之稱。⁵⁹ 經過兩個月的籌備，崇基學院於1951年10月開課，發展順利。校方論道：

雖曰識途老馬，然萬事起頭難，在短短兩個月之籌備，竟能於一九五一年十月二日在聖約翰禮拜堂舉行崇基學院之成立感恩崇拜典禮，倘非具有特殊經驗，駕輕道熟，又焉能有此成就？崇基學院，現僅踏入第三年階段，而成績斐然，奠定其為本港高級學府之基礎，博士 [李應林] 之心血付出，蓋其代價也。⁶⁰

李應林在香港擔任崇基院長時，同樣基於經濟原因把妻兒安置在澳門。李小文、李小林說道：

父親晚年因工作關係居住香港，母親

和我們則居住在我們出生之地的澳門，因為那裡的房租比較便宜。每逢周末，父親才來澳門和我們相聚。這段日子，最使我們留戀的便是和父母晚飯後一同在南灣散步……由於糖尿病的發展，父親再也不能和我們一起散步了。因此周末後晚飯的散步，也就改為僱乘三輪車環行澳門一周。有一次七、八歲的小林和父母親同坐一輛三輪車，由於車夫不小心，下三輪車時沒有把車扶好，三輪車失去重心，前輕後重，便向後翻，車夫有點驚慌，警察也趕來查問，父母雖然受了驚，但對車夫毫無怪責之意。⁶¹

七子李小林同樣敘述過這段經歷，另加入了對父親性格的讚賞，以及補述父親對澳門食物的喜愛：

父親很少訓責人。記得有一次在澳門坐三輪車，車夫不小心，車向後翻，父親雖然受了驚，但起來後也只是笑笑而已。他對人和藹可親，心存忠厚；做事任勞任怨，以身示範。他很樸素，衣着很隨便，但對吃很有興趣，最喜歡澳門龍記的煙燴魚和佛笑樓的燒乳鴿。⁶²

從兩人的論述可見李應林待人寬容，也可知他的子女是在澳門出生的。澳門此時再一次成為李應林與家人聚天倫之樂和享用美食之地，澳門的煙燴魚、燒乳鴿是他最喜愛的食物。1952年，為照顧糖尿病惡化的李應林，其妻才攜子女到香港與他同住。

李應林長期患糖尿病，其妻要求長子李小洛辭去政府的工作到崇基擔任出納一職，以便照顧父親。李應林自1952年起病情益趨嚴重，次年視力退化，雙足行動不便，常以電話指揮校務，遇重要會議則由妻子扶伴出席。李小洛回憶道：“父親當時患嚴重糖尿病，身體很不好，但仍盡力堅持工作。”⁶³ 1954年8月，李應林病情惡化，送養和醫院，經胡啟勳和馬汝莊醫生會診，確定為糖尿中毒；後於22日下

澳門研究



圖 4. 香港中文大學崇基學院男生宿舍應林堂（圖片來源：筆者攝製提供）

午 1 時 55 分病逝，享年 63 歲。10 月 29 日，崇基學院、嶺南大學同學會香港分會、香港中華基督教青年會、東方體育會、孟氏助學委員會在香港銅鑼灣中華基督教公理堂舉行“李應林博士追思會”。各組織均有代表致詞，最後由澳門嶺南中學校長司徒衛報告在崇基設立助學基金詳情。⁶⁴

李應林與夫人曾一貫育有五子二女，長子李小洛 1949 年畢業於嶺大，長期任崇基體育主任；四子李小文 1960 年畢業於崇基神學及宗教教育學系；五子李小林 1962 年畢業於崇基生物學系。李氏三子均就讀於父親曾執掌之校，兩子在父親逝世後入讀崇基，可謂對父親的信任和懷念。目前香港有兩座紀念李應林的

建築物：崇基學院男生宿舍應林堂（1958 年建成）、嶺南大學李應林演講廳（1995 年建成）。

事有巧合，曾先後擔任善後救濟總署廣東分署署長的凌道揚和李應林後來均遷居香港；李應林病逝後，改由凌道揚繼任崇基院長。善後救濟總署的首兩任署長，恰巧就是崇基的首兩任院長。

結語

教育家李應林的一生與穗港澳三地息息相關，其個人教育始於澳門，事業成就在於高等教育，大半生服務於廣州嶺南大學，晚年復出創辦香港崇基學院，為國育才。崇基學院李貞



圖 5. 應林堂外的李應林塑像（圖片來源：筆者攝製提供）

明所撰輓聯頗能反映這一點：

明月大村寒，不廢弦歌，搶救人才即報國；
絳幃香海冷，空遺桃李，未完志願為崇基。⁶⁵

上聯述李應林在抗戰時領導嶺大遷校至仙人廟大村，為國搶救人才；下聯歎他在崇基志未酬而身先逝。澳門是他教育啟蒙、子女出生和妻兒安居地，讓他免去後顧之憂，安心工作；此處既是他享天倫之樂之地，也是他退休蟄居之地，讓他為下一階段的事業作好準備。李應林一生的貢獻還包括社會服務和救國事業：他不在教育崗位時總是投身於青年會，從事社會服務工作，無論在何崗位，他都積極參與愛國行動。嶺南大學同學會和崇基學院給他的評價是：



圖 6. 香港嶺南大學李應林演講廳內的李應林塑像（圖片來源：筆者攝製提供）

博士一生平易近人，做事不辭勞怨，畢生致力教育事業，老成謀國，戮力國民外交，成功不居，不求聞達，但求心之所安，誠罕觀之完人也。⁶⁶

此可謂李應林一生的寫照。

註釋：

1. 李應林：〈我的苦學經驗〉，《大風半月刊》，第 68 期（1940），頁 2106。
2. 李應林：〈我的苦學經驗〉，《大風半月刊》，第 68 期（1940），頁 2106。
3. 李應林：〈我的苦學經驗〉，《大風半月刊》，第 68 期（1940），頁 2106。
4. 簡又文：〈嶺南大學之組織時期（下）〉，《嶺南通訊》，第 17 期（1958），頁 13。
5. 小文、小林：〈憶父親——李應林〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰 100 周年紀念》，香港：李應林教育基金會，1992 年，頁 58。
6. 嶺南大學廣州校友會：〈嶺南大學廣州校友會隆重紀念李應林校長誕辰 100 周年〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰 100 周年紀念》，香港：李應林教育基金會，1992 年，頁 1。
7. 簡又文：〈嶺南大學之組織時期（下）〉，《嶺南通訊》，第 17 期（1958），頁 13。

澳門研究

8. 簡又文：〈嶺南大學之組織時期（下）〉，《嶺南通訊》，第17期（1958），頁13。
9. 李應林曾在嶺南大學參加廣東省運動會的誓師大會上對學生說道：“青年時代多參加體育鍛煉，到中、老年對事業、健康都有好處。”見何名芳：〈“嶺南”話滄桑〉，廣州市政協文史資料委員會編：《廣州文史第五十二輯：羊城杏壇憶舊》，廣州：廣東人民出版社，1998年，頁217。另外，香港崇基學院重視體育，是香港第一所將體育列為必修科的高校，又在1966年於校內建成香港第一座標準田徑運動場，名為嶺南體育館。
10. 廣州基督教青年會由鍾榮光等人創立，鍾擔任首任會長。
11. Oberlin College 當時譯為奧柏林大學，今多譯為奧柏林學院。
12. 韋懿、鄭國宣：〈百折不撓的教育家——嶺南大學李應林校長小傳〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰100周年紀念》，香港：李應林教育基金會，1992年，頁14。
13. 李應林：〈關於基督教的兩個重要談話〉，《真光》，卷24第11至12合號（1926），頁69。
14. 何名芳：〈“嶺南”話滄桑〉，廣州市政協文史資料委員會編：《廣州文史第五十二輯：羊城杏壇憶舊》，廣州：廣東人民出版社，1998年，頁206。
15. 追思會籌備處：〈李博士應林事略〉，《嶺南通訊》，第4期（1954），頁12。另見《崇基校刊》，第6期（1955），頁8。
16. 〈李應林與田中奏摺〉，《小廣州人雜誌》，第7期（1948），頁9。
17. 廣東省地方志編纂委員會編：《廣東省志：人物志》上冊，廣州：廣東人民出版社，2002年，頁574。
18. 章伯鋒：〈《田中奏摺》的真偽問題〉，《歷史研究》，第2期（1979），頁78-82。
19. 李瑞明編：《嶺南大學》，香港：嶺南（大學）籌募發展委員會，1997年，頁74。
20. 李瑞明：〈嶺南大事年表〉，《嶺南大學文獻目錄》，香港：嶺南大學文學與翻譯研究中心，2000年，頁143。
21. 程綏楚：〈愛的教育家——敬悼李應林博士〉，《崇基校刊》，第6期（1955），頁11。
22. 盧子葵：〈抗戰中本校史跡——“廣州至香港”經過〉，李瑞明編：《嶺南大學》，香港：嶺南（大學）籌募發展委員會，1997年，頁183。
23. 當時獲該大學頒授榮譽博士學位的中國人僅三人，分別為孔祥熙、蔣廷黻、李應林。
24. 1927年，嶺大在廣州成立校董會，紐約董事局改組為美國基金委員會。
25. 〈大學消息〉，《嶺南週報》（港刊），第12、13期（1939），頁163。
26. 有關李應林逃離日軍佔領下的香港的經過，可參考梁勇：〈抗戰時期嶺南大學在香港（1938—1942）〉，蕭國健、游子安主編：《鑪峰古今——香港歷史文化論集2015》，香港：珠海學院香港歷史文化研究中心，2016年，頁110-113。
27. 李應林：〈香港淪陷後之本校：應變、遷校及籌劃復課經過報告〉，《抗戰期間的嶺南》，廣州：嶺南大學，1946年，頁25。
28. 〈李應林與田中奏摺〉，《小廣州人雜誌》，第7期（1948），頁9。
29. 小文、小林：〈憶父親——李應林〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰100周年紀念》，香港：李應林教育基金會，1992年，頁55。
30. 鄧巽保編：〈親切的懷念——李校長兒女們的回憶〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰100周年紀念》，香港：李應林教育基金會，1992年，頁52。
31. 〈嶺南大學澳門分教處啟事〉，《華僑報》，1945年8月22日，版4。
32. 李應林：〈復員之回顧與前瞻〉，《抗戰期間的嶺南》，廣州：嶺南大學，1946年，頁60。
33. 〈嶺南中學積極籌備開學已得澳督同情並予贊助〉，《華僑報》，1945年8月1日，版2。
34. 鄭振偉：《1940年代的澳門教育》，北京：中國社會科學出版社，2016年，頁94-95。
35. 李應林本獲推薦擔任署長，以嶺大校務繁忙拒之。
36. 〈嶺大校長李應林博士昨日參觀鏡湖醫院備極嘉許，本澳嶺南同學設宴東亞歡迎〉，《世界日報》，1946年8月12日。
37. 〈李應林與田中奏摺〉，《小廣州人雜誌》，第7期（1948），頁9。
38. “味雅常客”在〈戰時澳門雜憶〉中有一段有關蔡輝甫在澳門的記載：“當時，物價騰貴生活非常困苦，蔡先生還要以微薄的薪金，養妻活兒，生活也就更困難了，但蔡先生在刻苦的生活中，清茶淡飯之餘，天倫之樂。夫妻倆，仍常常以小提琴互相唱和，天倫之樂，絕不因戰時生活困苦而稍減，這份高尚幽美的生活情趣，又有誰及得上他們呢？”見《嶺南通訊》，第47期（1966），頁24。
39. 〈李應林與田中奏摺〉，《小廣州人雜誌》，第7期（1948），頁9。
40. 鄧巽保編：〈親切的懷念——李校長兒女們的回憶〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰100周年紀念

- 念》，香港：李應林教育基金會，1992年，頁53。
41. 〈嶺大校長李應林往謁澳督〉，《華僑報》，1948年3月16日，版2。
 42. 〈澳府政務會議通過明年預算費每年撥款一萬二千元補助嶺大，撥五萬元建設海島市〉，《華僑報》，1948年9月28日，版6。
 43. 〈澳門政府津貼嶺大款項今年繼續支付〉，《華僑報》，1950年1月18日，版4。
 44. 小文、小林：〈憶父親——李應林〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰100周年紀念》，香港：李應林教育基金會，1992年，頁56。
 45. 崇基學院編：《繼往開來四十年崇基學院發展圖片集》，香港：香港中文大學崇基學院，1991年，頁3。
 46. 鄧巽保編：〈親切的懷念——李校長兒女們的回憶〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰100周年紀念》，香港：李應林教育基金會，1992年，頁53-54。
 47. 王以敦：〈廣州解放前夕粵港澳教會聯合舉辦的水災救濟〉，中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編：《廣州文史資料》第25輯，廣州：廣東人民出版社，1982年，頁137。
 48. 香港浸信會聯會主席林子豐、聖公會華南教區副主教侯利華（Nelson Victor Halward）分別代表香港和廣州教會擔任副主席。
 49. 王以敦：〈廣州解放前夕粵港澳教會聯合舉辦的水災救濟〉，中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編：《廣州文史資料》第25輯，廣州：廣東人民出版社，1982年，頁139。
 50. 王以敦：〈廣州解放前夕粵港澳教會聯合舉辦的水災救濟〉，中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編：《廣州文史資料》第25輯，廣州：廣東人民出版社，1982年，頁138。
 51. 王以敦：〈解放初期在港舉行的基督教青年會決策會議〉，中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編：《廣州文史資料》第29輯，廣州：廣東人民出版社，1983年，頁277。
 52. 王以敦：〈解放初期在港舉行的基督教青年會決策會議〉，中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編：《廣州文史資料》第29輯，廣州：廣東人民出版社，1983年，頁275。
 53. 王以敦：〈解放初期在港舉行的基督教青年會決策會議〉，中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編：《廣州文史資料》第29輯，廣州：廣東人民出版社，1983年，頁279。
 54. 王以敦：〈解放初期在港舉行的基督教青年會決策會議〉，中國人民政治協商會議廣東省廣州市委員會文史資料研究委員會編：《廣州文史資料》第29輯，廣州：廣東人民出版社，1983年，頁281。
 55. 李應林：〈我的苦學經驗〉，《大風半月刊》，第68期（1940），頁2110。
 56. 謝昭傑：〈崇基創校史〉，《崇基學生雙週報》，第12期（1960），版2。
 57. 李應林：〈關於崇基學院〉，《崇基校刊》，第1期（1951），頁1。
 58. 崇基學院編：《繼往開來四十年崇基學院發展圖片集》，香港：香港中文大學崇基學院，1991年，頁3。
 59. 江獻珠：〈從崇基到聯合〉，吳瑞卿編：《自在人生路——崇基人散文集》，香港：香港中文大學崇基學院，2001年，頁14。
 60. 追思會籌備處：〈李博士應林事略〉，《崇基校刊》，第6期（1955），頁9。
 61. 小文、小林：〈憶父親——李應林〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰100周年紀念》，香港：李應林教育基金會，1992年，頁58-59。
 62. 鄧巽保編：〈親切的懷念——李校長兒女們的回憶〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰100周年紀念》，香港：李應林教育基金會，1992年，頁51。
 63. 鄧巽保編：〈親切的懷念——李校長兒女們的回憶〉，李應林教育基金會編：《嶺南大學校長李應林誕辰100周年紀念》，香港：李應林教育基金會，1992年，頁54。
 64. 〈李應林博士追思會，發起籌募助學基金〉，《嶺南通訊》，第5期（1955），頁10。
 65. 〈本院同人輓聯抄錄〉，《崇基校刊》，第6期（1955），頁12。
 66. 追思會籌備處：〈李博士應林事略〉，《嶺南通訊》，第4期（1954），頁13；另見《崇基校刊》，第6期（1955），頁9。



真蒂洛尼家族原藏澳門半島畫探析（中）： “圖像證史”的迷惑與思辨

盧嘉諾*

摘要 “真蒂洛尼家族原藏中國貿易港繪畫系列”中的“澳門畫”基本反映出十八世紀五十年代初至六十年代初的澳門城市風貌，畫中營地市集的“篷寮”場景呈現為1789年營地“墟亭”改造前的模樣。從圖像誌的角度分析，畫中陸上“夷婦”（即土生女性）的行進方向均向着聖保祿教堂，結合教堂前仍有信眾與傳教士活動，可見作者試圖重現十八世紀六十年代耶穌會被取締前的澳門信眾朝聖景象。另一方面，由於1784年重建前的“議事亭”建築外形仍存在爭議，因此基於目前學術界的研究成果及發掘的史料來看，不應排除該畫為十八世紀五十至六十年代初繪製的可能性。在尚未釐清畫作的創作年代之前，建議學界採用“十八世紀下半葉”作為該畫“呈現年代”的判斷較為穩妥。

關鍵詞 真蒂洛尼；澳門畫；圖像證史；議事亭

2023年，學界針對“真蒂洛尼家族原藏中國貿易港繪畫系列”四幅畫作中的“澳門畫”進一步展開了不同角度的討論。就該畫的政治與宗教內涵方面，楊斌稱：

[它]不僅突出了澳門的宗教和軍事特色，而且也彰顯了兩者的結合……*Gentiloni Painting* 圖中的澳門半島堅船利炮，教堂高聳，海外“殖民地”和葡萄牙人的佔領與管轄一覽無餘。¹

顧躍基本總結出“澳門畫”的整體構圖，並將“澳門畫”歸類為“地誌畫”；²沈麗華則在討論聖保祿學院遺址的論文中，引用“澳門畫”作為還原聖保祿教堂建築外貌的依據。³

就該畫的年代問題，筆者認為需要作進一步的考察，並應明確區分成“繪製年代”以及

“呈現年代”兩個問題進行討論。“繪製年代”應指該畫的具體作畫年代，而“呈現年代”則為該畫呈現的某一時期的澳門城市風貌，兩者應予以區分。原則上，“繪製年代”應晚於或近似於“呈現年代”，即繪圖者大概不存在“未卜先知”的預見能力，其在繪圖時應遵循自身的觀察、記憶，或綜合參考模板進行創作。本文旨在討論該畫作所呈現的澳門風貌的時段，也就是“呈現年代”，探討該畫作隱藏的年代信息；同時藉由此案例討論“圖像證史”的利弊，不當之處懇請方家批評指正。

一、“澳門畫”隱藏的年代信息

對於“澳門畫”的年代問題，目前學術界尚未完全取得共識。吳志良提出該畫“顯示了約1760年的澳門面貌”，並認為“廣州及黃埔畫作約於十八世紀早期至中期”。⁴上述的觀點相對保守，並未直接對“澳門畫”的“繪製年代”進行判斷，而是依據畫中的場景，即“呈現年代”進行推測。有關“繪製年代”的判斷，香港海事博物館在網頁上的描述為：“從

* 盧嘉諾，澳門大學“濠江學者”，歷史系研究助理教授，澳門科技大學歷史學博士，近年關注澳門人口史、地圖史、中葡關係史與香山地區史等。



圖 1. “澳門畫”全圖（圖片來源：香港海事博物館授權，筆者複製提供。）

聖約瑟修道院牆壁的描繪所見，本畫顯示了早期澳門的面貌，從而推斷畫作應是 1760 年以後完成。”⁵ 館方又以“十八世紀晚期”⁶ 作為該畫的命名元素之一。就目前學界的研究成果來看，楊斌在最新的論文中認為該畫與“澳門山水長卷”的繪製年代（乾隆前或中期）“大致相當”；⁷ 部分學者則認為該畫為十八世紀晚期所作，如沈麗華在論文配圖中直接標註該畫為“1792 年”所作，⁸ 以及關俊雄“根據畫中對議事亭的描繪，認為《澳門》繪製年代可以進一步確定為 1784 年以後”，其主要依據為圖中的“議事亭大樓”應為 1784 重建的“西式大樓”。⁹

上述觀點大致以十八世紀六十年代作為分界線。根據現已發掘的史料來看，筆者認為“澳門畫”所描繪的場景可能符合更早的城市風貌，但不應早於十八世紀四十年代末，最早應為

十八世紀五十年代初。

首先，筆者認為畫中青洲島的“防潮牆”可作為一個判斷的輔助點。龍思泰（Anders Ljungstedt）在《早期澳門史》中專門列〈青洲〉一章討論其業權及變遷問題，指出青洲早在 1617 年就被耶穌會士佔據且“生產出了菠蘿、無花果、桃子等”，島上還生長了“松樹和灌木叢”。後因耶穌會被取締，聖保祿學院與聖若瑟修院為保護其在澳即將被充公的財產，遂委託債主西芒·維森特·羅薩（Simão Vicente Rosa）¹⁰ 照管青洲（實則抵押債務）。1766 年，果阿發出命令指示澳門議事會將該島讓予羅薩（羅薩曾任多年澳門議事會理事官）。由於羅薩與後來的產權人疏於修整，島內建築物也隨之倒塌，直至 1828 年聖若瑟修院重新購回後才開始修繕。值得一提的是，龍思泰對於青洲防潮牆的記載為：

澳門研究



圖 2. “澳門畫”中青洲島的防潮牆（圖片來源：香港海事博物館授權，筆者後製提供。）

為了保護島上現存的和將來的植物免受海水的災難性影響，應像以前所作的那樣，在周圍建起高牆以阻擋海潮，而且牆應該高得使海潮無法通過。¹¹

在“澳門畫”中，我們能夠明顯看出作者在青洲島上繪出的“牆體”——岸邊樹木的下半截被遮擋，應該就是龍思泰記載的“以前”的防潮牆，也就是 1762 年以前耶穌會在此興建的牆體，這在現存的眾多澳門地圖畫作中為首見。考慮到繪畫模板的傳承順序，¹² 由於《1746 年澳門圖》¹³ 和《澳門屏風圖》¹⁴ 均未繪出該牆，說明牆體可能是在十八世紀四十年代之後才修築，故“澳門畫”的年代原則上不應早於 1746 年。

其次，位於沙梨頭與營地街市之間的粵海關關部行台的柵欄曾在 1748 年 10 月重建，¹⁵ “澳門畫”中亦清晰繪有關部行台（圖 3）。1749 年 11 月 23 日，澳門總督文東尼（António José Teles de Menezes）曾致函澳門議事會，抗議議事會對清朝海關的“肆意妄為”和建造旗杆之事持容忍態度。¹⁶ 換言之，此時代表清政府勢力的“旗杆石”一度引起了澳門總督的關注，然則“澳門畫”中大量出現的“旗杆石”從側面印證了“澳門畫”描繪的年代應不早於 1749 年。

第三，筆者認為應重點關注聖若瑟修院的興建時間。根據潘日明研究，1747 年至 1748



圖3. “澳門畫”中的關部行台（圖片來源：香港海事博物館授權，筆者後製提供。）

年12月，在澳的葡萄牙傳教士按照北京聖若瑟教堂的模式修建起聖若瑟修院教堂和聖若瑟修院，其中的聖若瑟修院教堂於1750年竣工。¹⁷根據葉農的研究，聖若瑟修院奠基於1746年10月10日，教堂正面與塔樓結構於1748年12月完工，教堂牆體則修築於1751年8月至1752年9月間。¹⁸由於“澳門畫”明顯繪出了聖若瑟修院教堂的完整牆體，故其呈現的城市風貌不早於1752年，應是目前的共識，那麼其年代下限符合甚麼時期的澳門城市特徵？

若我們假定這幅畫的作者希望呈現出當時澳門的城市風貌，那麼“澳門畫”所展現的景象則不應晚於1789年，甚至更早。為了更準

確地判斷“澳門畫”所描繪的時代，我們要從“澳門畫”中的其他人物及建築物找尋突破口。筆者認為大體上可從三個時間點進行推測：

第一，圖像中心區域所繪的市集形態不符合十八世紀八十年代的“墟亭”外貌，故其描繪的應是早期營地市集的“篷寮”，換言之“澳門畫”的景象不應晚於1789年；

第二，從目前學界對於聖保祿學院在耶穌會被取締後的歷史敘述來看，筆者認為除非能夠找到1784至1789年有“遣使會”重新啟用聖保祿學院教堂的鐵證，¹⁹否則“澳門畫”中聖保祿學院教堂正前方尚有神職人員及信徒前

澳門研究



圖 4. “澳門畫”中的營地市集（圖片來源：香港海事博物館授權，筆者後製提供。）

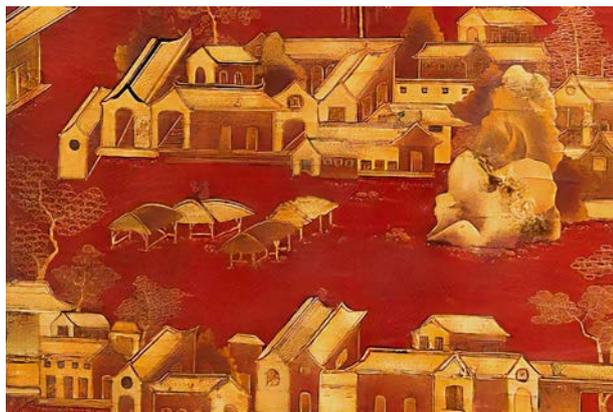


圖 5. 《澳門屏風圖》中的營地市集（圖片來源：澳門科技大學圖書館“全球地圖中的澳門”項目複製，筆者後製提供。）



圖 6. 《1746 年澳門圖》的營地市集區域並未繪出細節（圖片來源：葡萄牙國家古代藝術博物館授權，筆者後製提供。）

往的情景，應為對 1762 年耶穌會被取締之前教堂正常運作情況的描繪；

第三，在前述兩點的基礎上，若再結合畫作中的聖若瑟修院並無正立面的特點，則其描繪的或為 1758 年之前的風貌。

二、“營地市集”與“墟亭”形象

首先，位於畫作中央位置的“營地市集”（後稱“營地街市”，葡人稱其為 Bazar），應是判斷“澳門畫”描繪時空的一個關鍵場景。有關營地市集的變遷，學者譚世寶、金國平與勞加裕等均曾撰文討論。²⁰一般認為，“營地街市墟亭”因乾隆五十二年（1787 年）“黑奴醉酒鬧事”事件的後續影響而興建，²¹據《澳門志略》載：

營地在澳東南隅，與會館相接。原為屯營之所，後就其地市焉。初芟舍以居，與夷溷跡有爭狀，官治之，遷其市於沙梨頭。沙梨頭距澳夷居絕遠，夷又以為不便。乾隆五十三年，請築墟亭於營地之四隅，以為市，知縣彭壽許之。越明年三月，墟亭成，分魚、肉、雞鴨、瓜菜為四行，亭繞四圍，中空其地。²²

營地市集為華夷交易之處，華人將蔬果生鮮運到營地市集售賣。從“澳門畫”所繪的市集可見商販均為華人形象。1794 年 1 月，英國馬夏爾尼使團副使老斯當東（George Leonard Staunton）抵達澳門後曾記載：

葡萄牙人自大而又懶惰，不肯降到下等職業來作農民和工人。在整個這塊屬地沒有一個農民、一個工人和一個店員是葡萄牙人，不管是來自葡萄牙的，或是他們的後代。澳門人口共 12,000 人，其中一半以上是中國人。在城鎮北面這個小半島的最寬的一部分土地整個是中國人耕種的……通過中國人的勞動和技術生產了各種歐洲和亞洲蔬菜供應

當地人消費……一切糧食和肉食都是屬地上中國人生產的，或者從中國大陸上運來的。²³

也就是說，當時的葡人主要從事貿易，而華人則從事農夫、工人及店員等職。“澳門畫”所描繪的農耕與市集場景，基本符合老斯當東的記載——圖中無論是農夫還是商販，都是華人的衣着打扮。

其次，1789 年建成的“墟亭”與往日的“篷寮”不同，其改建的重要原因之一是為了避免火災，此外還有防止“外來爛崽，於中搭蓋寮篷，夜則藏奸聚賭，深為民夷之害”等聚賭情況。²⁴嘉慶二十三年四月（1818 年 5 至 6 月間）〈理事官為懇請將關前等處違例搭蓋篷寮押拆事呈香山知縣稟〉載：

切思澳門街道篷寮，屢遭失火，延燒舖舍，為患非輕，是以向來哆等屢請憲臺押拆。無如民人陽奉陰違，蓋搭愈熾。哆等呵嘩不 [得] 已，於乾隆五十四年稟請前憲，情願捐銀起造墟亭，以便民人買賣，永禁蓋搭篷寮，用過工料銀五千餘兩，實欲杜絕火患，以保民夷舖舍，身家性命，三街會館勒石可憑。

不想奸民得了墟亭地方，貪心不足，各在亭內亭外搭篷間板，踞為自己房屋，堆積籬藪雜物，日搭日甚，莫能禁止。遂至本月初二夜，亭內寮篷失火，延燒民夷舖舍七十間，貨物銀兩百餘萬，見者垂淚，聞者傷心……²⁵

由是可知，改建墟亭主要是因為“篷寮”容易失火，但民眾後來卻在墟亭建築旁私下加蓋篷寮，再次引發火災。又，道光十五年（1835 年）〈營地墟亭豬肉行行長吳中和等為修復遭風瓦面以便營生事呈理事官投詞〉載：

切 [營地街墟] 亭，源於乾隆五十五年，²⁶蒙彭縣主見豬肉、鮮魚、雞鴨、瓜

澳門研究



圖7. 1792年澳門地圖中的“13”標註為Marché，即營地“墟亭”（圖片來源：澳門科技大學圖書館“全球地圖中的澳門”項目複製，筆者後製提供。）

菜[等四行]無實地擺賣，日曬風飄，因與在澳之西洋官目紳衿共同商議，將營地一段撥立墟亭，以便四行總歸擺賣……後於道光十二年七月，亭遭風颶打爛，[亦復]經和等四行具詞投懇前任管庫大人，轉請呵咁[各官紳士集]議，亦蒙捐金修復瓦面，迄今四載……

豈期本年閏六月十一日，該亭五條復遭風颶飄傷瓦面，現被熱[日]曬雨淋，擺賣不便，和等議欲各自捐修，奈何力薄資微，難於捐援。惟思墟亭之設原經貴呵咁捐金創建於前，繼而遭火[延燒]，[仍]蒙兩次[將]瓦面修葺……²⁷

投詞描述新建墟亭可防日曬風吹，且又多次提及修復瓦面之事，說明“墟亭”與“篷寮”最大的區別就是其為具有瓦頂的建築，而“澳門畫”所繪市集明顯由多個“篷寮”所組成，並無瓦面建築。綜上，筆者認為“澳門畫”中所繪市集，正是重修前的營地市集——這時的營地市集尚未興建“墟亭”，位處華洋雜居交界。

再看1792年澳門地圖中的營地市集位置，繪圖者用數字“13”標註並以法文“市集”（Marché）作標識（圖7）。²⁸圖中的市集呈

四方形的實心區域模式，說明此時的“營地市集”已不再是原來的篷寮，而是與周邊建築相若的瓦頂建築，即1789年建成、具有規劃性的“墟亭”，反證“澳門畫”所繪應為早期“篷寮”形態的營地市集。

三、教會建築與“澳門畫”所表達的內涵

值得思考的是，為何所有的重要建築都以正立面出現在“澳門圖”中，唯獨聖若瑟修院是以背面示人？就連正立面朝向東南、理應“背向觀眾”的玫瑰堂都繪有正立面，為何恰恰是理應“面向觀眾”、正立面朝向西南的聖若瑟修院卻被如此繪製？其多邊形的頂部與畫中其他教堂頂部均有十字架的樣式，也形成了鮮明的對比，是否暗示此時聖若瑟修院的主構件雖然已修建完畢，但內部尚未啟用？這能否說明該圖的“繪製年代”大致不晚於十八世紀六十年代初？²⁹

如果說營地市集的“墟亭”基本為該畫的呈現年代定下“1789年之前”的錨點，那麼顯然聖若瑟修院的修築時間，是判斷該場景的另一重要線索。有資料顯示，1757年1月，聖若瑟修院院長曾致函澳門議事會，希望獲得水坑尾巷水渠上石橋的巨石以建設教堂正門；至1758年9月，教堂正門建成，教堂全面竣工。³⁰又據龍思泰記載：

直到1758年，耶穌會士還是不能在聖若瑟教堂聽彌撒……在其外側，有兩個塔，一個裡面有一座大鐘，另一個在較低的位置，有一座時鐘。³¹

後至1796年10月，鑄造藝術家彼得里瓦（José António Pedreira）在澳門鑄造了聖若瑟教堂鐘樓上的兩口鐘。³²

在“澳門畫”中的聖若瑟修院建築已基本成型，也就是說，“澳門畫”所描繪的時空不應早於十八世紀五十年代初。同時，我們必須意識到按照“澳門畫”的畫法，幾乎所有重要

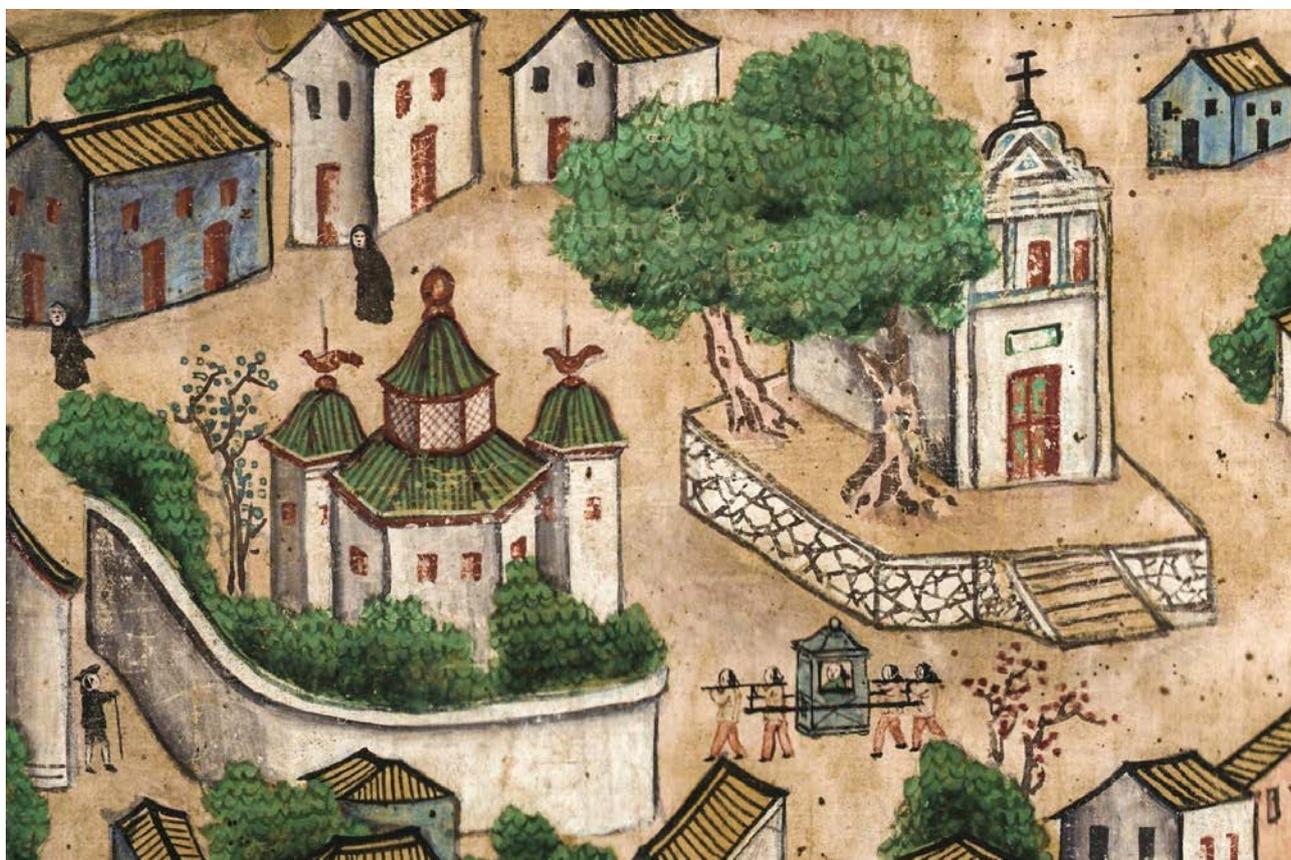


圖 8. “澳門畫”中的聖若瑟修院教堂（左）與聖老楞佐教堂（右）（圖片來源：香港海事博物館授權，筆者後製提供。）

的建築都沒有遵從西方繪畫中的“單點透視”原則，均以正立面面向觀眾，而聖若瑟修院卻並未繪出其正立面，而是突出其背面及其圍牆內的花園樹木。如果上述推測成立，或許“澳門畫”描繪的正是教堂尚未完工前，也就是1758年以前的澳門。這就能解釋繪畫者既然知道圍牆的高度（圍牆與其一側的人物比例合理，說明其很大可能見過建築實物），卻有違繪畫習慣，不畫出修院教堂的正立面大門以及圍牆大門，反而以圍牆及樹木作為遮擋。此外，對比畫中其他教堂建築擁有明顯的“鐘樓”建築構件，聖若瑟修院卻沒有畫出“鐘樓”，塔頂上的“風向雞”及其明顯的草稿細節，透露出聖若瑟修院應已出現在繪畫者參考的“真正範本”中，且範本中的“聖若瑟修院”仍處在1758年建成之前的面貌。換言之，“澳門畫”

所描繪的場景，基本符合1752年至1758年的情形，這種情況很可能發生在聖若瑟修院整體工程尚在進行中或完工後不久的繪畫作品中。

此外，聖保祿教堂的運作情況應是判斷畫作“呈現年代”的另一關鍵點。耶穌會曾因涉嫌參與1758年葡王若澤一世（José I）遇刺事件，於1759年9月被龐巴爾侯爵（Marquês Pombal）以葡王的名義頒佈敕令驅逐出葡萄牙王國及其他海外管治地。³³ 1760年間，葡王下令沒收耶穌會在各地的財產，當時的澳門也必須執行這一命令。³⁴ 這一消息於1760年3月率先傳到澳門耶穌會，澳門耶穌會會士將聖保祿學院的圖書及檔案緊急運往馬尼拉。³⁵ 1762年

澳門研究



圖9. 聖保祿教堂下的傳教士與信眾（圖片來源：香港海事博物館授權，筆者後製提供。）

4月，葡印總督埃加伯爵（Conde de Ega）向澳門傳達命令，將澳門耶穌會會員的全部財產劃歸澳門教區，包括聖保祿學院、聖若瑟修院和聖保祿教堂及其墓地。澳葡當局派軍隊在同年7月5日凌晨包圍聖保祿學院與聖若瑟修院，相繼逮捕11與13名耶穌會士。³⁶

也就是說，耶穌會在1762年夏季之後撤出澳門，聖保祿學院及教堂也隨之停用。那麼，畫中在聖保祿教堂前的傳教士是誰？要知道，從整幅畫的“繪畫語言”來看，作者非常熟悉澳門每座建築的功能，並會在建築附近用相應的人物說明該建築的作用，如“蓮峰廟”和“媽閣廟”前有中國官員與僧人，“關部行台”前有兩名中國官員，“加思欄廟”（天主教托鉢修會的聖方濟各修院）前則繪有剃光頭的方濟各會苦行修士。換言之，“澳門畫”中站在聖

保祿教堂前身穿黑袍、頭戴黑帽的西方傳教士，有可能代表的是十八世紀六十年代被驅逐前的耶穌會士。

關於聖保祿教堂在1762年之後的運作情況，可從部分現存的信函檔案中管窺。1774年12月29日，由於大堂缺乏收入，澳門主教佩德羅薩·吉馬良斯（D. Alexandre da Silva Pedrosa Guimaraes）呈請葡萄牙國王若澤一世，希望利用前耶穌會士的資產支持城防和教堂的開支，同時因大堂倒塌至幾乎“摧毀”，故希望將主教公署遷移至聖保祿學院，並提議恢復聖方濟各·沙勿略遊行的習俗。³⁷這封信除了提及主教公署遷往停用已久的聖保祿學院外（至少在1762至1774年），也側面說明了耶穌會會士的離開導致聖方濟各·沙勿略巡遊也隨之停辦。



圖 10. “澳門畫”中所有陸上女性人物都向左（北方）行進（圖片來源：香港海事博物館授權，筆者後製提供。）

據文德泉研究，聖方濟各·沙勿略瞻禮自1666年起成為澳門最重要的節日。“當時在大三巴聖堂有一個聖方濟各·沙勿略善會，它於1692年在主祭台福音側開了一個聖方濟各小堂”，議事會的管理層人員、議員、法官、仲裁員及書記員都會參加巡遊，隊伍中排在各式旗幟、聖像及聖物後的是“穿着白袍及手持蠟炬的耶穌善會的會長和會員……耶穌會修士……全體耶穌會神父，最後是聖體帳，跟隨之後是兵頭及一連士兵和大批出席遊行的信眾”。³⁸如前所述，這一重要的節日後來因耶穌會被取締而暫停。至1780年3月，澳門教區³⁹致函女王瑪利亞一世（Maria I），申請將已取締的耶穌會聖保祿學院內的法衣和其他器物移往主教座堂，⁴⁰表明聖保祿學院及教堂當時確實已停運。

值得注意的是，圖中清晰可見所有披戴頭

紗、身穿長袍的“夷婦”均朝向澳門城的北面，也就是聖保祿教堂的所在地行進，筆者認為這並非是巧合，而是作者有意為之。從圖像誌的分析角度來看，基於繪圖者能夠用人物準確地示意建築物的功能，筆者有理由相信繪圖者在暗示這些信眾往聖保祿教堂行進，藉以突出夷人的宗教習俗。清人金采香的〈澳門夷婦拜廟詩〉就有關於“夷婦”赴聖保祿教堂禮拜的記載：⁴¹

三巴門內瑞煙開，夷婦殷勤禮拜來。
席地跣跣忘日永，氤氳人氣繞蓮台。

夷廟名大三巴者，創自前明時，巋然屹立，俯視全澳。其鐘樓垂三百餘年，時刻無纖毫舛誤。廟門石柱，層累而上凡三接，若有神助者。其俗禮拜日好日，每七日一禮拜。是日老少畢

澳門研究

集，奴婢成群，相率跪佛前聽講。香煙人氣，滿室氤氳，竟日不倦。

此外還有對“夷婦”穿着打扮的描寫：

頰泛紅潮艷似花，盈盈秋水玉無瑕。
青紗蓋卻春風面，步障何須仿謝家？

夷婦往來行路，俱以青紗一方覆身首，有古者施步障遺意。

另有：

瓔珞垂胸半掩藏，冰肌耀雪暗飛香。
愛他衫子袈裟薄，持較龍綃分外涼。

夷婦不施脂粉，不飾珠翠，佳麗者肌膚多澤似花露水。胸垂瓔珞，紐門半開。所衣名袈裟，布質輕而文薄如紙，白如雪，機杼玲瓏可愛。夷婦常貼身服之，越顯肌膚紅白。

詩文與註文的描述，基本與“澳門畫”所描繪的景象一致：聖保祿教堂長期有“夷婦”在禮拜日帶上奴婢（如圖 10 中的女性人物及其隨從）進行禮拜。

根據安娜·瑪利亞·阿馬羅（Ana Maria Amaro）的研究，十八世紀澳門土生婦女流行仿照果阿的穿衣風格，她們大多身披斗篷或披風，未婚者穿彩色，已婚者穿黑色：

黑斗篷與古老的“薩拉瑟”流為一體，於是便產生了澳門婦女所使用的“黑色披風”，這是一種斗篷，婦女們在外出時，尤其是去做彌撒時用其遮面，這種“黑色披風”由兩碼斜紋軟綢或“科爾當綢”製成……⁴²

[土生婦女] 出門時蒙上面紗，穿着長衫，乘坐在封閉的轎子裡。⁴³

至少在十八世紀中葉，這種風尚已經在澳門流

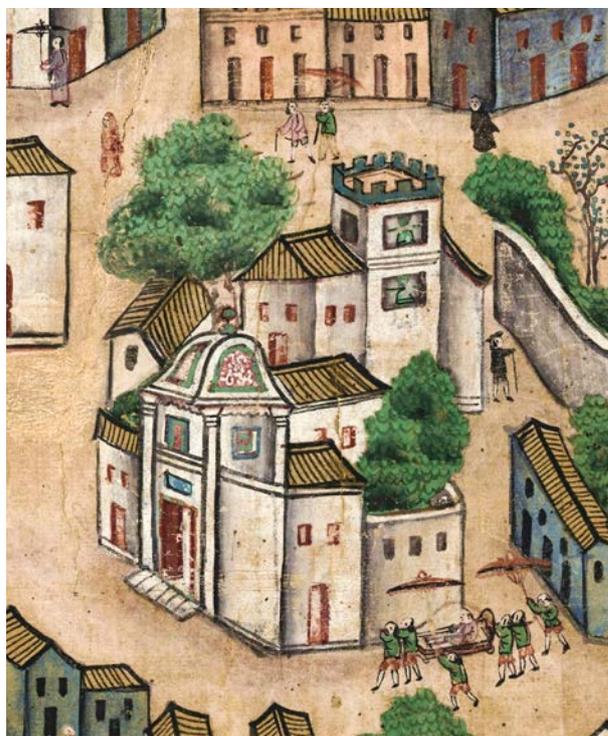


圖 11. “澳門畫”中的“議事亭”建築形象（圖片來源：香港海事博物館授權，筆者後製提供。）

行，而“澳門畫”中的夷婦形象恰恰符合當時土生婦女集體前往禮拜的情況。從整個畫面的構圖來看，除炮台以外，教堂建築是該畫重點突出的建築類型之一。故此，我們或許可以從作者繪畫時所隱藏的這一巧思，解讀出其希望傳達的信息：作者為觀者重現了十八世紀六十年代耶穌會被取締前的澳門信眾朝聖的景象，此時的聖保祿教堂仍在運作，一眾土生婦女正成群結隊地向教堂走去。

概之，如果上述推測成立的話，那麼“澳門畫”所描繪的場景，應大體上反映出十八世紀五十至六十年代的澳門半島風貌。⁴⁴

四、“議事亭”的形態 與“澳門畫”的呈現時代判斷

如前所述，關俊雄“根據畫中對議事亭的描繪，認為《澳門》繪製年代可以進一步確定

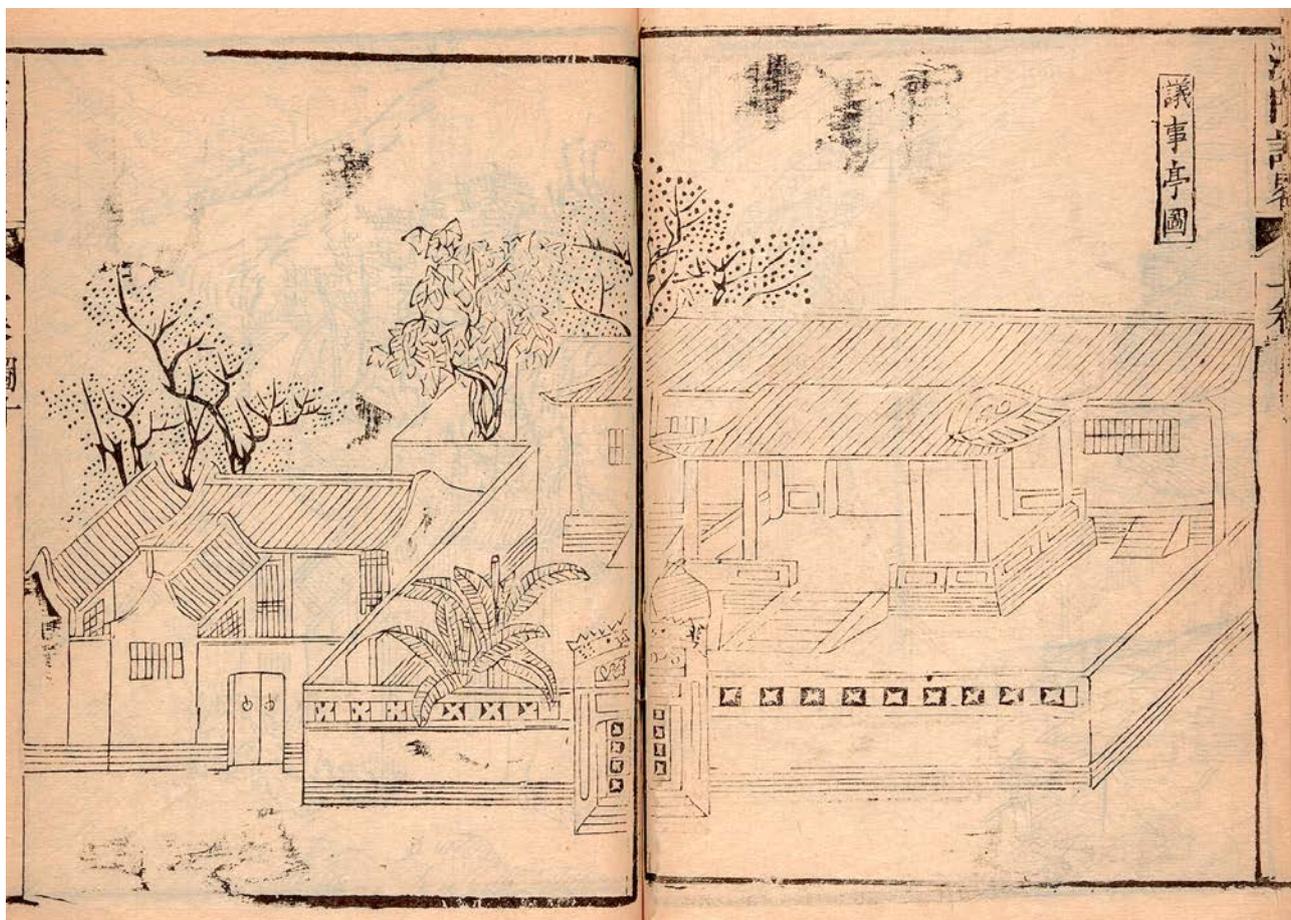


圖 12. 《澳門記略》中的〈議事亭圖〉（圖片來源：同志社大學數位館藏，doors.doshisha.ac.jp/opac/opac_link/bibid/BB00552869/?lang=0, No Copyright-Contractual Restrictions。）

為 1784 年以後”，其主要依據為圖中所繪的“議事亭大樓”是 1784 重建的“西式大樓”。⁴⁵ 筆者憂慮的是，若單純以圖中似是而非的“議事亭”作為判斷標準，恐怕會落入早期“議事亭”為“中式”還是“西式”建築的二元討論陷阱當中，出現“先有結果，後有推論”的情況。這也是採用“圖像證史”的方法研究“議事亭”歷史形態時，一個值得反思的問題。

關於早期“議事亭”建築究竟為中式還是西式建築這個問題，學界爭論已久。以往的研究者由於受到《澳門記略》的影響，推測早期的“議事亭”呈中式建築形態。⁴⁶ 隨着中外學者的持續探討，古傑龍（Rogério Beltrão

Coelho）指出“這幅畫由一名中國藝術家單憑自己當時的想像描繪出來，象徵着富有殖民色彩的庭院”；⁴⁷ 金國平與吳志良認為早期“議事亭”建築風格“以華式為主，融合了歐洲裝飾某些特點”；⁴⁸ 樊飛豪（Francisco Vizeu Pinheiro）認為“議事亭”本為葡人於澳門議事機構（Senado）的辦公場所，這種庭院式建築在葡萄牙屬地（如果阿、馬六甲等地）被廣泛應用，因此早期“議事亭”建築不應為傳統的中式建築，甚至可能糅合了阿拉伯的建築元素；⁴⁹ 趙利峰也對“議事亭”為中式建築的看法提出質疑，認為其應為“不中不西”的建築。⁵⁰ 換言之，僅以“議事亭中西式二分法”來判斷“澳門畫”的年份，或許已經不合時宜。

澳門研究



圖 13. 《1746 年澳門圖》中的“議事亭”形象（圖片來源：葡萄牙國家古代藝術博物館授權，筆者後製提供。）

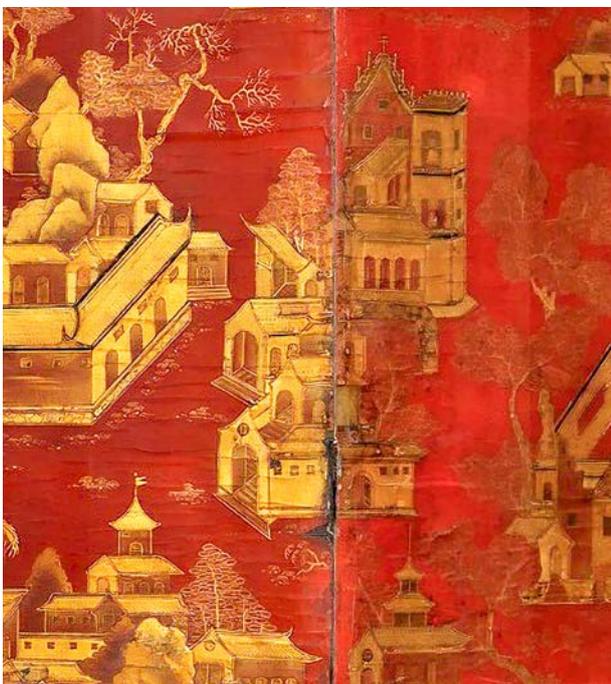


圖 14. 《澳門屏風圖》最下方具有“階梯結構”的建築即為議事亭（圖片來源：澳門科技大學圖書館“全球地圖中的澳門”項目複製，筆者後製提供。）

《澳門記略》作為中方第一本系統記述澳門地理風物的著作，其文字敘述的“真實性”建立於華人的立場與思維之上。儘管《澳門記略》具有較高的史料價值，但筆者認為並不能

單憑當中的一幅附圖，就認定早期“議事亭”是中式建築。這類有官方背景的史志附圖必然要經過層層審核，因此圖像記載的“求真”，更有可能要讓位於意識形態上的“正確”。再者，《澳門記略》的編撰過程可謂一波三折，曾一度丟失原稿（現以清乾隆西阪草堂刻本為最早），⁵¹且配圖很可能並非由印光任繪製，又或是畫師在澳門親身所見並即刻繪出。這也就增加了我們對圖像“真實性”的疑問，因為修志的繪圖者不一定曾到過澳門見過建築實物，或許只能依賴親歷者的口述進行再加工。

然而，這並不代表筆者認為《澳門記略》的圖像完全失實。在討論該建築的形態時，學界似乎迴避了一個重要事——議事亭並非一個傳統的、建立在平地的中式平層建築，而是內部“依山而建”的多層級建築。整個議事亭建築群的地面並不平整，而是呈階梯狀，隨地起伏向上。由於地面有花崗岩難以移動，因此該建築便依山而建保留坡度，這也是今市政署大樓內有數段石樓梯的原因。因此，姑勿論《澳門記略》中的中式建築樣式是否如實，但可以肯定的是，整個建築群是多層級向上興建的。《澳門記略》所繪製的庭院圍牆大門，應在今“天主聖名之城，無比忠貞”牌匾所在處，即如今的市政署大樓建築較早期向外延伸了不少。當然，從立體構圖來看，如果大門與後面的亭子是同一水平面的話，那麼理論上亭子的台階以及大半部分建築物的底座都會被大門以及圍牆遮擋。換言之，〈議事亭圖〉的重點信息在於表達出亭子及內院建築高於大門外的路面，而非所謂的“中式亭子”。也就是說，議事亭總體建築並非傳統建築在平地的中式庭院。

筆者必須強調的是，我們在懷疑圖像“真實性”的同時，不能忽視其中的“部分真實”。當我們以為獲得越多的史料就越接近真相的時候，或許我們會被史料作者的“拙劣技巧”所誤導。

對比《1746 年澳門圖》和《澳門屏風圖》，以及錢納利所繪製的 1784 年重建後的議事亭

大樓圖像，⁵²“1784年說”似乎未能解釋“澳門畫”中“大樓正立面”的不規則拱頂為何物。筆者認同樊飛豪的觀點，即早期的議事亭建築應為庭院式建築，這在《1746年澳門圖》《澳門屏風圖》以及《澳門記略》的〈議事亭圖〉都有所體現。換言之，“澳門畫”中的議事亭拱頂所在位置，應為“議事亭”的“亭”建築本身，而非1784年重修後的大樓正立面本體。由於“澳門畫”的繪圖者受限於自身對立體透視知識及技巧理解和運用，只能呈現出其所理解並繪出的建築形態，即將具有門樓的圍牆部件與高出水平面的建築進行扁平化處理，這也是造成畫中議事亭建築立體透視異常的原因。故此，筆者不認同“澳門畫”所繪的議事亭是1784年後興建的新大樓。

再者，“1784年說”還有若干疑點。例如1784年沙梨頭一帶應已發展成較大規模的村落，但“澳門畫”對此卻並未有所體現，這亦有助判斷該畫所描繪的時空。據1779年2月法國商務代表噴士噠（Charles de Constant）記載：

在丘陵之中，有一片由中國人辛勤耕耘的土地，那裡很容易進行灌溉和蓄水。當地中國農民已從極其懶惰的葡萄牙人手中奪回該地區的地產，他們居住在這片富裕平原的三個村莊，望廈村（Mong-ha）、沙梨頭村（Patane）、聖拉匝勒（Saint-Lazore）旁的黑沙環（Areia Preta）。該島中的未耕耘部分被充作中國人的墓地，世人從未見過如此遼闊和具有如此巨大的墓碑的墓葬地。城市的佈局很美觀，每側均以階梯狀上升到多座丘陵，其中某些山頂由城堡和教堂佔據。澳門共有13座天主教堂、3座男子修道院、1座烏爾蘇拉修會（Ursuline）或克拉拉（Sainte-Claire）修會的修女們的教堂。⁵³

又，〈署澳門同知辛為奉憲札飭查發瘋寺山腳水坑尾沙田及山坡房屋民人事下理事官諭〉記

載了嘉慶十六年（1811年）澳門同知調查夷人弗喇必·嘮唵嚟（Philippe Lourenço）等開荒水坑尾一帶官荒，並引華民定居的事跡：

澳門發瘋寺山腳，土名水坑尾浮沙一段，現已圍築成田。又寺右高坡，坐西向東，向係坑山，近有客民築蓋茅寮瓦屋居住……於乾隆五十年間逐漸圍築，種植瓜菜……其山坡房屋，共五十七間，內瓦屋三十四間，茅屋二十三間。詢悉客民鄧朝籍等三十一家，及已革通事陳亞滿共三十二家，陸續架蓋居住……夷人向住圍牆以內，因瘋疾有傳染之患，是以發瘋寺建於荒山，山下浮沙圍築成田，種植瓜菜稻穀，藉資癡瘋口食，並不敢私墾官荒。又山坡居住貧民，均係坭水工作之賴，並非傳教。惟陳亞滿一人，先曾充過通事，由圍內遷出，上年方始蓋房移徙。⁵⁴

文中的水坑尾一帶，應指現望德堂（瘋堂）一帶，即乾隆五十年（1785年）之後，望德堂附近才開始有人聚居，符合“澳門畫”所繪的望德堂一帶的“空白”（見圖15）。按照“1784年說”，或許望德堂附近應繪出民房才是。根據筆者統計，“澳門畫”共繪出教堂13座，炮台5處，這些教堂為各國傳教士於明清兩代先後建立，與噴士噠的記載基本吻合。

又以1779年建成的“俾利喇行宮”及其原有的賈梅士花園（即今東方基金會會址及白鴿巢公園）為例，它們在“澳門畫”所繪的時空中似乎尚未建成，⁵⁵僅有樹林一處及建築若干。賈梅士花園是一處重要的地標，若已建成，作者理應不會在畫中草草了事。1794年1月22日，馬戛爾尼使團抵達澳門後，就下榻於東印度公司位於賈梅士花園的寓所，⁵⁶此間，繪圖員帕里什（Henry William Parish）還繪製了珍貴的賈梅士花園平面圖（見圖16）。⁵⁷按照常理，若“澳門畫”為1784年後繪製，賈梅士花園理應在畫中有更多的筆墨。簡而言之，要想證明“澳門畫”繪製於1784年之後，似乎有待進一步發掘更重要的史料作補充舉證。

澳門研究



圖 15. “澳門畫”中的望德堂（瘋堂）至東望洋山一帶（圖片來源：香港海事博物館授權，筆者後製提供。）

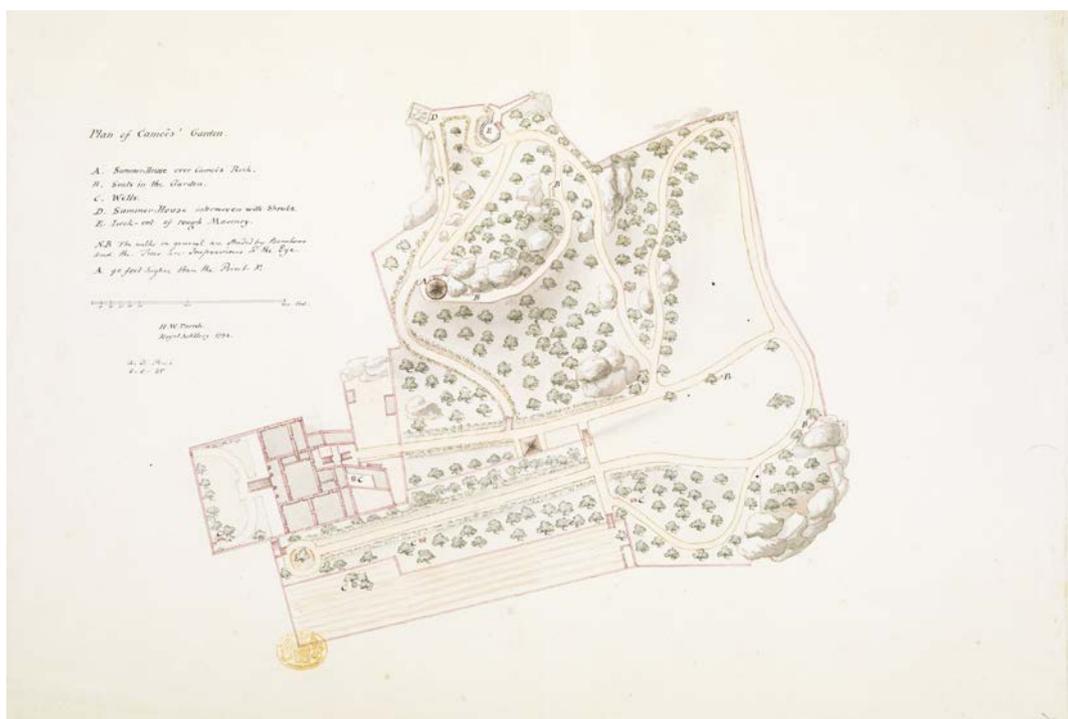


圖 16. 賈梅士花園平面圖（圖片來源：澳門科技大學圖書館“全球地圖中的澳門”項目複製提供。）

結語

著有《圖像證史》一書的彼得·伯克（Peter Burke）曾解釋：“圖像必定會明確地涉及文本比較容易避開的問題，圖像可以見證未用文字表達的東西。”⁵⁸在圖像世界中，繪畫這種轉譯並不像攝影般具有高度“複製”的能力。正如歐文·潘諾夫斯基（Erwin Panofsky）指出，圖像製品在漫長的製作過程中，其作者會存在無數種可能的“選擇”，而這些選擇往往與作者繪畫時的心態、技巧、記憶以及圖像轉譯能力息息相關。⁵⁹這也造成了繪畫往往無法完全客觀地呈現現實。

然而，正因為繪畫這種形式存在種種限制，這恰恰可以讓觀眾窺探作者的意圖。對於歷史學家而言，圖像可以彌補文字史料的不足，幫助史家窺探並重構社會現實的某些方面，但是我們必須無可奈何地承認，看似寫實的圖像內容往往會偏離“史實”，甚至歪曲現實。例如忽略“資助者”或“潛在買家”的角色及其潛在影響時，我們就很難在真正意義上讀懂畫作希望傳達的內容——當然，這種“歪曲”也被一些史家視作研究對象，以探討特定時期的社會心態。

故此，以“圖像”作為史料進行論證時，研究者應意識到“圖像”的史料真實性與其他類型的史料無異，甚至需要更加謹慎地使用，避免落入圖像的陷阱。考慮到十八至十九世紀的澳門畫作、雕刻、屏風等外貿品的本質是一種商品，其對於“真實世界”的還原度大多取決於畫師、工匠的技藝，其體現出的更多是作者本身內心的投射。筆者必須強調，畫作、圖像只能作為我們窺探歷史場景的其中一種參考材料，不能盲目地相信“所見即所得”，需要警惕圖像作為史料的“真實性”。

誠然，本文並非旨在完全排除“1784年說”的可能性，而是強調我們不應輕易排除該畫是十八世紀五十至六十年代創作的可能性。若要證明該圖所繪出的時空是1784年之後，

則首先要找到證明畫中的議事亭為1784年重建後的樣式的新圖像史料；同時還要找到1784年後、1789年之前遣使會確實曾重新起用聖保祿學院及教堂的依據——從目前所發掘的檔案來看，其時聖保祿學院的財產仍歸屬議事會。

關於耶穌會被取締後聖保祿學院的使用問題，就目前的研究來看，1783年12月，法國國王路易十六向教宗庇護六世推薦由遣使會代替北京的耶穌會士並獲得通過，教宗規定由遣使會士接收在華耶穌會的一切事業，享有此前耶穌會同樣的權力及特恩，⁶⁰雖然遣使會在1784年10月開始接管聖若瑟修院並重新修繕修院，⁶¹但是遣使會到達澳門後似乎並未直接接管聖保祿學院，目前亦未找到遣使會在聖保祿學院辦學、重新使用聖保祿教堂的直接證明史料。

值得注意的是，1796年12月25日聖誕節當日，澳門主教馬塞利諾·何塞·達席爾（Marcelino José da Silva）曾致函葡萄牙外交和戰爭大臣路易斯·平托·德索薩·庫蒂尼奧（Luís Pinto de Sousa Coutinho），建議將澳門的聖若瑟修院和聖保祿學院移交給遣使會、里哈弗勒斯之家或任何其他機構，以培訓前往中國傳教的學生。⁶²這一提議說明至少在1796年年底之前，遣使會尚未真正接管聖保祿學院，畢竟葡方的命令與財產移交的實際執行情況可能存在一定差異。那麼，這是否說明“澳門畫”描繪的時空為1784至1789年間的機會較低？

需要特別強調的是，本文致力探究的並非是該畫作的具體“繪製年代”，而是旨在剖析畫作所呈現的澳門風貌的時期。從目前的分析來看，筆者更傾向於認為“澳門畫”所呈現的是十八世紀五十年代，最晚不超過六十年代的澳門風貌，十八世紀八十年代後（即“晚期”）的可能性相對較小。再結合“澳門畫”的畫風、技藝，與同系列的“廣州畫”“肇慶畫”和“黃埔畫”基本一致，可判斷這四幅畫作大致是由同一時代、同一作者（或流水線的多位工匠）

澳門研究

繪製而成，而“黃埔畫”和“廣州畫”的年代基本判斷為十八世紀四十年代前後，按理說“澳門畫”不應與上述畫作的“繪製年代”相差數十年。顯然，我們要避免因畫作背面有“卡米洛”後代的收藏年代信息，而去反推或默認這幅畫作更加接近十八世紀末所繪製。故此，在尚未釐清畫作的創作年代之前，建議還是用“十八世紀下半葉”來作為其呈現年代的判斷較為穩妥。

十八世紀六十年代起，澳門全面開放給赴廣州十三行貿易的外國人過冬停留，越來越多歐洲商人、探險家對澳門產生興趣。澳門的“意象”作為一種符號，被製作成各類商品運往全球。筆者堅信，隨着澳門史的研究越發深入、信息的傳播與獲得越發便利，未來我們將看到更多不同版本、不同形態、不同取態的澳門城市意象。在此過程中，如何甄別、判斷，從而嘗試還原“真實”時空的澳門圖景，是接下來學界應該認真思考的問題。

註釋：

- 楊斌：〈“懷柔遠人”與“上帝聖名之城”——中西視野下十八世紀的澳門〉，轉引自“跨文化藝術史”微信公眾號，2023年6月2日，mp.weixin.qq.com/s/-MyFoRsrN13K2w3sYx4Lg，2023年6月2日讀取；原文收入李軍主編：《跨文化美術史年鑑4：走向藝術史的“藝術”》，濟南：山東美術出版社，2023年。
- 顧躍、郭潔鏘：〈澳門地誌畫的“駁雜性”：一種藝術地理學現象〉，《美術觀察》，第332期（2023），頁76-77。
- 沈麗華：〈澳門聖保祿學院遺址平面佈局研究〉，《故宮博物院院刊》，第7期（2023），頁39。
- 〈澳門記憶網獲珍貴長卷海圖〉，《澳門日報》，2022年8月31日，版A7。
- 詳見〈真蒂洛尼家族原藏中國貿易港繪畫系列：澳門（十八世紀晚期）〉，Google藝術與文化網，artsandculture.google.com/asset/gentiloni-painting-macao-late-18th-century/sgGqEzgTbWYQSA?hl=zh-tw，2023年8月10日讀取。
- 原則上，一個世紀前50年稱上半期，後50年稱下半期；而40至60年稱中期，80至90年則稱晚期。
- 楊斌：〈“懷柔遠人”與“上帝聖名之城”——中西視野下十八世紀的澳門〉，轉引自“跨文化藝術史”微信公眾號，2023年6月2日，mp.weixin.qq.com/s/-MyFoRsrN13K2w3sYx4Lg，2023年6月2日讀取；原文收入李軍主編：《跨文化美術史年鑑4：走向藝術史的“藝術”》，濟南：山東美術出版社，2023年。
- 沈麗華在文中並未提及“1792年”的年代判斷出處，僅標註為“香港海事博物館藏”。然而，筆者並未發現該館曾有公開提及1792年的說法。詳見沈麗華：〈澳門聖保祿學院遺址平面佈局研究〉，《故宮博物院院刊》，第7期（2023），頁39。
- 詳見關俊雄：〈真蒂洛尼家族原藏中國貿易港繪畫系列：澳門（十八世紀晚期）初探〉，“澳門記憶”文史網，2022年9月2日，www.macaumemory.mo/specialtopic_a5a4df50b19246d0b2ab173d9b773ffd，2022年9月13日讀取。
- 此處的羅薩為澳門土生葡人羅咱家族第二代，澳門政界、商界著名人物西蒙·羅咱（泗唎），先後於1745、1759、1761、1764和1771年五次出任議會理事官，在澳門政壇發揮了極為重要的作用，後於1773年1月去世。澳門的“十月初五日街”原名“泗唎街”就是因其及其專屬的泗唎碼頭而得名。詳見吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第三卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1067-1068。
- （瑞典）龍思泰著，吳義雄等譯，章文欽校註：《早期澳門史》，北京：東方出版社，1997年，頁161-166。
- 關於“澳門畫”與其他兩幅畫作的傳承順序論證，詳見盧嘉諾：〈真蒂洛尼家族原藏澳門半島畫探析（上）：漂洋過海的“乾隆澳門華夷雜處全景圖”〉，《文化雜誌》（中文版），第117期（2023），頁40-63。
- 該漆盒的館藏名為“Vista de Macau”，由佩德羅·巴塔利亞·雷斯（Pedro Batalha Reis）於1953年贈送予葡萄牙國家古代藝術博物館，尺寸為55.5×84.2厘米。盒上清晰印有“Macao Anno de 1746”字樣，確定訂製年份為1746年。該圖像由葡萄牙里斯本國家古代藝術博物館授權使用。
- 該屏風現藏於葡萄牙東方博物館，編號FO/0532，藏品名為“Biombo de Macau e Cantão”，其一面的圖畫為澳門（紅色），另一面為廣州（黑色）。
- 吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第二卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁959。
- 吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第二卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁960。
- 潘日明：《殊途同歸：澳門的文化交融》，澳門：澳門文化

- 司署，1992年，頁38。
18. 葉農：《歐風遺蹤：澳門聖若瑟修院與教堂》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2019年，頁46-47。
 19. 關於聖保祿學院的歷史，詳見李向玉：《漢學家的搖籃：澳門聖保祿學院研究》，澳門：澳門日報出版社，2001年。
 20. 參見譚世寶：〈乾隆年間立於澳門營地墟亭的兩塊官碑點校簡介〉，《中西文化研究》，第18期（2010），頁63-71；金國平：〈澳門“Bazar”的史地範圍考——“營地”新解〉，《嘉模講壇錄2012澳門系列》，澳門：澳門民政總署，2013年，頁68-73；勞加裕：〈街市裡的風波：從營地街市墟亭看華洋關係〉，“澳門記憶”文史網，2021年11月9日，www.macaumemory.mo/specialtopic_32c480ff005d4853893663b322a07111，2022年9月13日讀取。
 21. 吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第二卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1150-1151。
 22. [清]祝准等編纂：《澳門志略》上卷，北京：國家圖書館出版社，2010年，頁36-37。
 23. (英)斯當東著，葉篤義譯：《英使謁見乾隆紀實》，上海：上海書店出版社，2005年，頁522-523。
 24. 〈香山知縣許敦元為民蕃相安各循本份事下理事官諭〉（乾隆五十七年三月初九日），載劉芳輯，章文欽校：《清代澳門中文檔案彙編》上冊，澳門：澳門基金會，1999年，頁2。
 25. 〈理事官為懇請將關前等處違例搭蓋篷寮拆拆事呈香山知縣稟〉（嘉慶二十三年四月），載劉芳輯，章文欽校：《清代澳門中文檔案彙編》上冊，澳門：澳門基金會，1999年，頁38。
 26. 此“五十五年”應為筆誤。
 27. 〈營地墟亭豬肉行長吳中和等為修復遭風瓦面以便營生事呈理事官投詞〉（道光十五年八月），載劉芳輯，章文欽校：《清代澳門中文檔案彙編》上冊，澳門：澳門基金會，1999年，頁14。
 28. 該地圖題為“Plan de la Ville de Macao: Latitude 22° 12' 44", Longitude à l'Est de Paris m° 5”，現藏於法國國家圖書館，編號為FOL-H-3109。該地圖由岐恩（Chrétien-Louis-Joseph de Guignes）於1792年製作，直到1808年才在他的著作《北京、馬尼拉和法蘭西航行》（*Voyages à Péking, Manille et l'île de France*）三卷本中發表。該地圖描繪了澳門半島、青洲島、灣仔的一部分和小橫琴的東北部，並附有45個地點的標註。
 29. 詳見盧嘉諾：〈真蒂洛尼家族原藏澳門半島畫探析（上）：漂洋過海的“乾隆澳門華夷雜處全景圖”〉，《文化雜誌》（中文版），第117期（2023），頁40-63。
 30. 葉農：《歐風遺蹤：澳門聖若瑟修院與教堂》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2019年，頁46-47。
 31. (瑞典)龍思泰著，吳義雄等譯，章文欽校註：《早期澳門史》，北京：東方出版社，1997年，頁24。
 32. (葡)施白蒂（Beatriz Basto da Silva）編，小雨譯：《澳門編年史：16—18世紀》，澳門：澳門基金會，1995年，頁199。
 33. 李向玉：〈澳門聖保祿學院關閉時間之辨析〉，《行政》，第49期（2000），頁789-797。
 34. 吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第三卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1026-1027。
 35. Pires, Benjamin Videira. *A Viagem de Comércio Macau-Manila nos Séculos XVI a XIX*. Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1987, p. 64. 轉引自吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第三卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1024。
 36. 吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第三卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1026-1027。
 37. 葡萄牙海外歷史檔案館，編號PT/AHU/CU/062/0007/00041，澳門檔，第7號函盒，第41號文件。
 38. (葡)文德泉：〈聖方濟各沙勿略在東方〉，原葡文版載於1988年1月至9月間的《澳門教區月刊》，後由《號角報》整理翻譯成中文。參見(葡)文德泉：〈聖方濟各沙勿略在東方(36)〉，《號角報》（*O Clarim*），2015年11月6日，www.oclarim.com.mo/zh/2015/11/06/ 聖方濟各沙勿略在東方36/，2023年9月13日讀取。
 39. 原文為Cabido da Sé de Macau，澳門現有社團名為“Cabido da Sé Catedral de Macau”，中譯名為主教座堂紅衣會。
 40. 葡萄牙海外歷史檔案館，編號PT/AHU/CU/062/0013/00007，澳門檔，第13號函盒，第7號文件。
 41. 詩文轉引自章文欽編：《澳門詩詞箋注（明清卷）》，珠海：珠海出版社，2002年，頁324-326。
 42. 刊於《文化雜誌》中文版的論文原文稱：“而後仿效果阿及從王國來已婚婦女（已婚者使用披風或黑色斗篷，未婚者使用彩色斗篷），尤其是在十八世紀末當時的主教聖·伊拉里奧·德桑塔·羅扎指責穿戴這種服飾後，‘黑色薩拉瑟’流傳進了澳門。主教的這一舉動當時在澳門引起了一場軒然大波。”然而，阿馬羅所提及的“主教”應為羅沙（Hilário de Santa Rosa），其於1752年卸任澳門主教，可見“十八世紀末”應為翻譯錯誤。詳見(葡)安娜·瑪利亞·阿馬羅：〈大地之子：澳門土生葡人研究〉，《文化雜誌》（中文版），第20期（1994），頁11-59（引文參見頁43）；另參考(葡)

澳門研究

- 文德泉：〈關於澳門土生人起源的傳說〉，《文化雜誌》（中文版），第20期（1994），頁59-96。
43. (葡) 安娜·瑪利亞·阿馬羅：〈澳門婦女：據16—19世紀旅行家的記載〉，《文化雜誌》（中文版），第17期（1993），頁93-99。
44. 〈澳門記憶網獲珍貴長卷海圖〉，《澳門日報》，2022年8月31日，版A7。
45. 詳見關俊雄：〈真蒂洛尼家族原藏中國貿易港繪畫系列：澳門（十八世紀晚期）初探〉，“澳門記憶”文史網，2022年9月2日，www.macaumemory.mo/specialtopic_a5a4df50b19246d0b2ab173d9b773ffd，2022年9月13日讀取。
46. 關於議事亭早期建築形態的研究，詳見李鵬翥：《澳門古今》，香港：三聯書店（香港）有限公司，1986年，頁197；李鵬翥：《澳門古今》，廣州：廣東旅遊出版社，1990年，頁200；(葡) 高美士：《澳門——歷史悠久的城市》，澳門：澳門市政廳，1997年；劉冉冉：〈清朝時期澳門議事亭研究〉，《暨南史學》第6輯，2009年，頁345-354。在澳門明代建築研究方面，湯開建教授曾依據多種圖像對比進行探究，詳見湯開建：〈以圖證史：明代澳門城市建置新考〉，《文化雜誌》（中文版），第87期（2013），頁31-70。然而，經筆者多番核對並與湯教授溝通後，該文的“議事亭”配圖（圖說為“1740年代澳門屏風圖之議事亭”）或許有誤。
47. 詳見(葡) 古傑龍：《澳門市政廳大樓記略》，澳門：澳門市政廳，1995年。
48. 金國平、吳志良：〈“議事亭”歷史〉，《過十字門》，澳門：澳門成人教育學會，2004年，頁149-170。
49. 筆者認為樊飛豪所製作的議事亭復原圖（文章附圖8）較符合邏輯。詳見Pinheiro, Francisco Vizeu. "Using a Comparative Graphic Method in the Analysis of the Evolution of the Macao Senate." *Journal of Asian Architecture and Building Engineering*, vol. 4, no. 1, 2005, pp. 69-76.
50. 參見趙利峰：《議事亭春秋：民政總署大樓》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2014年。
51. 關於《澳門記略》乾隆本的編修過程考證，詳見駱偉、鄧駿捷：〈《澳門記略》清乾隆“西阪草堂”版本考〉，《中國典籍與文化》，第76期（2011），頁84-91。
52. 筆者認為按照透視畫法，《澳門編年史》所錄之錢納利畫作在議事亭大樓後方的突起物，應為山上的聖奧斯定教堂的正立面的上端。畫作參見吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第三卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1129附圖。
53. 吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第三卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1091。
54. 〈署澳門同知辛為奉憲札飭查發瘋寺山腳水坑尾沙田及山坡房屋民人事下理事官諭〉（嘉慶十六年七月初二日），載劉芳輯、章文欽校：《清代澳門中文檔案彙編》上冊，澳門：澳門基金會，1999年，頁6。
55. 吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第三卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1096-1097。
56. (葡) 施白蒂編，小雨譯：《澳門編年史：16—18世紀》，澳門：澳門基金會，1995年，頁1198-1199；(英) 斯當東著，葉篤義譯：《英使謁見乾隆紀實》，上海：上海書店出版社，2005年，頁521-525。
57. 這張賈梅士花園平面圖由帕里什於1793年至1794年隨英國馬戛爾尼使團到訪澳門時繪製，現藏於大英圖書館（British Library），館藏編號Map 8 TAB.c.8.91.c。
58. (英) 彼得·伯克著，楊豫譯：《圖像證史》，北京：北京大學出版社，2018年，頁37。
59. (美) 歐文·潘諾夫斯基著，邵宏譯：《視覺藝術中的意義》，北京：商務印書館，2021年，頁31。
60. 吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第三卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1129。
61. 吳志良、湯開建、金國平編：《澳門編年史》第三卷，廣州：廣東人民出版社，2009年，頁1136。
62. 原件收藏於葡萄牙海外歷史檔案館，編號PT/AHU/CU/062/0020/00022，澳門檔，第20號函盒，第22號文件。





Yosemite

“圍”的再現：澳門圍里的鄉土意涵與地理轉換

勞加裕* 郭立怡**

摘要 圍里一般被視為華人昔日在澳門這座城市的聚居空間，其承載的鄉土居住空間的意涵卻往往忽略。本文把澳門的圍里置入鄉村的地理表徵的譜系之中，從社會組織及空間功能等角度探討其與鄉村的關係，以及澳門圍里中隱含的鄉村特性。“圍”是南系漢人因鄉土中的特殊地理條件而衍生的地理表徵，是閩、粵、贛地區鄉民面對自然和人為威脅下共同合作應對的手段。在清廷禁教及戰亂下，大批廣東地區的鄉民移居澳門。然而，城鄉間的差異及澳門城市環境的不安讓華人移民感到威脅，因而藉由“圍”重新締結社會紐帶，建立日常生活空間的安全感。澳門圍里並非是單純的華人居住空間或模式，更是包含南系漢人鄉土屬性的“再現空間”。

關鍵詞 大灣區；空間的生產；南系漢人；圍里；進教圍；鄉土建築

前言

澳門的街道分為多種層級，包括大馬路、馬路、街、巷、前地、圍、里等。在這些街道之中，“圍”(pátio)和“里”(beco)屬於最低層級的公共街道，但兩者是澳門傳統華人居住和生活的空間，反映了昔日華人的生活面貌和社區關係，並與葡萄牙人生活的街區共同構成澳門獨特的中西文化交融的城市空間。

圍里對於探究澳門城市發展歷程具有重要的價值，但有關兩者的定義、在澳門出現的時間、形成的原因等，仍然有眾多疑問。儘管學界對澳門圍里的研究日趨重視，但相關的討論仍較為缺乏和局限。筆者所見，現時專論澳門圍里的學術著作僅有三篇，其論述視角皆以“圍”作為都市空間出發。王維仁與張鵲橋的《圍的再生：澳門歷史街區城市肌理研究》是最早把澳門圍里作為研究對象的著作，對圍里的城市肌理作勘查和定義；¹鄭劍藝的〈圍里：近代澳門華人居住空間的形態及其變遷〉從圍

里的建築類型和風格的角度作分析，引出昔日澳門華人居住空間形態及中西建築風格的交匯；²郭立怡與吳秉聲的〈澳門“圍”的歷史源流與社會意涵〉則進一步分析圍里的“社會—空間”意涵，從維生庇護、社會經濟環境互動、社會地位形塑等三個面向，分析“圍”的社會功能，並指出“圍”不僅是一種空間形式，亦是一種社群生活方式。³

目前，圍里的歷史可追溯至1869年由澳葡當局刊發的澳門市已命名的公共街道清單，該清單最早完整地列出了澳門半島的圍和里。⁴有學者認為自十九世紀中葉鴉片戰爭爆發以來，因內地政局長期處於混亂，大批移民遷往澳門居住，導致城內出現大量的圍里。然而，這些華人居住的空間或社群聚落為何以圍里的形式出現？圍里的生活空間是否存在某種想像的原型？圍里又是如何反映出這些新移民融入澳門社會的需求？郭立怡與吳秉聲，以及鄭劍藝的文章都提及圍里是鄉土居住空間在城市空間中的轉換與實踐，但兩文皆未說明圍里的鄉土特性，以及怎樣協助鄉村人口融入城市生活。⁵有見及此，本文意在跳出圍里作為城市空間的論述框架，探討澳門城內圍里與華人鄉土的關係。

* 勞加裕，遺產學會副會長。

** 郭立怡，成功大學建築學系博士研究生。



圖 1. 苦力圍，又稱聚龍里。（圖片來源：編輯部攝製提供）

一、空間三元論與地理轉換

法國哲學家列斐伏爾 (Henri Lefebvre) 在《空間的生產》(The Production of Space) 中指出“(社會)空間是(社會)產物”。他認為自然空間正在消失，而不同的社會形態會生產自己的空間，也就是空間的生產和再生產。⁶ 列斐伏爾在書中亦提出概念三元組，即“空間實踐”(spatial practice)、“空間再現”(或譯作“空間的表象”，spatial representation) 和“再現空間”(或譯作“表徵性空間”，representational space)，它們分別可概括為感知(perceived)空間、構想(conceived)空間，以及生活(lived)空間。

然而，列斐伏爾沒有對概念三元組的意義和關係作明確的界定，不少學者嘗試對此作演繹，包括索雅(Edward William Soja)的“存有論—認識論”(Ontological-epistemological)演繹。索雅提出物質空間(第一空間，以身體感知的空間)和心靈空間(第二空間，在腦海構想的空間)之間的二元對立，兩者又產生出第三空間——真實與想像兩兼的社會空間。回扣於列斐伏爾的概念三元組上，第一空間為“空間實踐”(感知)，第二空間為“空間再現”(構想)，並在兩者對立下構成“再現空間”(第三空間)。⁷ 換言之，空間是空間論述與真實生活辯證之下的結果，亦即人們對空間想像(空間再現)與當下的處境(空間實踐)相互作用後，才產生乘載生活的“再現空間”。

澳門研究

本文將採用索雅對空間三元組的演繹，把澳門的圍里置入華人鄉土的地理表徵 (geographical feature) 譜系 (spectrum) 之中，從社會組織及空間功能等角度探討其與鄉村的關係。澳門在地理上屬於由百越文化與北方漢人移民交織而成的東南沿海文化圈內，故本文將以南系漢人活躍之粵、閩、贛地區中與“圍”相關的中國南系建築，以及其他地理表徵作為主要的考察對象；透過論述十九世紀中葉新移居到澳門的華人所面對的處境，嘗試說明澳門圍里與中國東南沿海地區鄉村中“圍”的相關地理表徵，皆是在特殊處境下形成的空間及生活形式；最後透過分析兩者在社會處境的相關性，從而推導出澳門圍里隱含的鄉土特性，呈現澳門華人移民於居住空間形構上的地理轉換機制。

二、“圍”在鄉土的特性和意涵

(一) 同族自保的“圍”：五鳳樓、圍攏屋、土圍子

澳門地處南系漢人文化圈內，澳門“圍”的建築文化亦自然受到南系民居建築影響。自西晉以來，中原漢人五次大規模南遷，足跡遍佈今廣東、湖南、江西、福建及浙江五省之河岸平原與山區。⁸ 由於區域內的平原地屬稻作地區，需要大量勞動力共同從事農耕作業與水利建設，同時要應對因族群擴張而產生的外部衝突，加之山區亦頻繁出現土著侵擾、匪亂、族群糾紛與械鬥，所以區內不僅發展出緊密的宗族關係，還促進了超越宗族的跨村落組織的形成。⁹ 其中，閩、粵、贛的客家民系與閩南族群均發展出以防禦及聚族為主的土樓民居——福建五鳳樓、廣東圍攏屋¹⁰、江西土圍子，它們具有濃厚的同族自保、圍聚而居的空間意涵，部分在地方上的鄉民亦會以“圍”稱之。

福建土樓的形式多樣，常見有圓形、方形，以及因地制宜的變異樣式，¹¹ 其樓房的佈局強調向心性與前低後高的主次規律。¹² 五鳳樓之文化內涵久遠，可謂土樓的濫觴，亦是數量最多、

分佈最廣的土樓形式。它的形式中仍然可見中原地區四合院的理想形式，但五鳳樓的規模更大，廳堂更集中，東西廂房的圍合程度亦更高，因其牆樓厚實，大門亦較堅固，在舊農業時代具有相當的防禦功能。¹³ 永定縣高陂鄉的“大夫第”為五鳳樓的典範，中軸為三堂屋；下堂為門廳及貯藏室；中堂為祖堂所在，是宅內祭祀、婚喪喜慶的活動場所，側間作客廳、書房、賬房使用，為全宅之中心；後堂為家族長所居的主樓，高四層，為全宅最高的樓房，其餘樓房皆依遠近漸次遞減；三堂兩側為橫屋，前段為學堂，後段為各房子女住處。樓前有曬禾坪及半月池，樓後則有稱作“樓背”的場院；三堂屋與橫屋之間為天井及敞廊，溝通全宅各空間。¹⁴ 五鳳樓除了反映土樓建築中的中原文化淵源外，亦顯示南系漢人透過住宅建築佈局再現尊卑有序的嚴密宗族關係。

廣東圍攏屋主要分佈在粵北，於廣東梅縣尤其盛行。其平面與機能佈局基本與福建五鳳樓相似，惟屋後建有呈馬蹄形排列之圍屋，其中於中軸線上的一間圍屋稱“龍廳”，此為圍攏屋的核心特徵。由圍屋與三堂正厝圍成之院落，因其地表塑成球面而稱“化胎”。圍攏屋的內外牆皆由三合土夯築，堅實異常，且弧形的圍屋佈局，既可擋風亦能防止山洪衝擊。樓房形式以單層平房為主，但因多依山而建，故亦層次分明。¹⁵ 早期的圍攏屋（如梅縣“老祖屋”秋官第、棣華居等）旨在聚族而居，以正厝為中心，隨着族人的增長與分家而不斷往外添建橫屋與圍屋，其擴建過程恰如村落的營造，故橫屋與圍屋又被稱作“村屋”，各屋之間的天井空間亦被比作村中的巷道，稱作“天街”。除了村屋為族內小家庭所私有外，圍攏屋內其餘的組成空間皆為族內之公產，村屋添建亦由族長管控。¹⁶ 圍攏屋的營造既反映了宗族的發展與維繫，亦反映出南系漢人對不同地理條件的適應。

贛南土圍子與福建的客家方樓形式相似，但由於贛南地區以山地、丘陵為主，使之自宋末起即為匪亂頻發之地，且明末的農民起義、

清初受遷海令影響的客家族群回遷、新遷，更是加劇了當地的族群紛爭，故演變出贛南土圍子這種集祠堂、住宅、堡壘於一體的民居形式。¹⁷ 土圍子的特徵包括外層是三層或以上的圍合式樓房，結合四角外突的炮樓，其外牆通常為厚達一米以上的結實牆體，並設有槍眼。樓門是土圍子的弱點，故多設於炮樓的拐角處，並置多層大門，以加強防禦。¹⁸ 圍內的空間組織與五鳳樓、圍攏屋相似，中軸中心為祖堂，內院設排水溝、水井等公共設施，其空間的階級關係由內而外遞減。¹⁹ 土圍子類軍事式的建築形式，反映出南系漢人在居住生活中對特殊時空環境的回應。

五鳳樓、圍攏屋、土圍子作為南系建築中土樓譜系的代表，顯示出南系漢人於不同時空處境與地理條件下，對中原理想居住形式的不同轉譯，以及各式土樓間的相互雜交、傳承、分化。當土樓建築於明清時期傳至與澳門鄰近的深圳、香港地區時，其因延續五鳳樓中軸三堂屋與左右橫屋的平面佈局，而被歸入五鳳樓類別（如深圳大萬圍、香港沙田山下圍），但其實質上還揉合了土圍子的方形形制與防禦碉樓，²⁰ 故有別於粵北圍攏屋而自成一格。總而言之，“圍”一字於土樓建築中，既形容其建築形式，亦寓意其聚族的社會功能。前述的土樓民居透過圍合性極高的建築空間的建構，使之能於充滿自然環境威脅與武裝衝突頻發的環境中安身立命；與此同時，土樓民居透過營造同食共住的集體生活模式，使社群維持高度的凝聚力。聚族、禦外的建築文化貫穿閩、粵、贛三地的土樓民居，不論形式如何雜交、改變，最終皆回歸至相同的目的。

（二）與水相爭的“圍”：堤圍和沙田

把目光聚焦至廣東省南部的珠江三角洲，這裡原本是一片由眾多島嶼組成的淺海灣。自宋代以來，由於珠江帶來大量泥沙，加上人為的開發，珠江三角洲逐漸形成大片陸地，供人們聚居生活、耕種和養殖。²¹ 然而，珠江三角洲水患頻發，對居民和農地構成嚴重威脅。²² 面

對大自然的威脅，珠江流域的居民逐漸組織起來修築堤圍，共同對抗洪水的威脅；與此同時，他們也在河岸開墾新的農地，擴大自己的營生空間。在與水相爭的情境下，堤圍和沙田是珠江三角洲鄉民以“圍”對抗自然的地理空間。

珠江三角洲中部，即三水以下至江門、順德、番禺以北，長年受到洪水和大潮的威脅。當地居民為了保護村落和農地，在沿岸建造堤圍抵擋水災，統稱“桑園圍”。相傳桑園圍始建於北宋末年，²³ 早期的桑園圍只是作為堤圍使用，當地居民通過種植樹木來鞏固堤圍；自明代起，逐漸改為種植桑樹，把桑園圍內開墾為桑基魚塘，為南海、順德的鄉民帶來經濟利益，使之成為珠江三角洲最富庶的地區之一。²⁴ 然而在桑園圍出現以後，堤圍的修葺和維護由南海縣和順德縣各堡分段管理，兩縣之間處於“各不相派”的分管模式。²⁵ 乾隆五十九年（1794年）發生大洪水後，桑園圍內的士紳建議維修全段堤圍，並於各堡間募款，動之以同“圍”情誼：

……是名分兩邑，地寔同圍，伏思各堡之有圍基者，如室家有垣牆，牆之內即屬一家，亦由圍基之內誼同一室，水患一至，俱受淪淹，更豈能區分秦越。²⁶

其後在廣州官府的支持下，南海縣和順德縣的官員及各堡代表聯合起來，成立“桑園圍總局”統籌跨域合作修建堤圍，共同抵禦洪澇。²⁷ 此後，桑園圍在十九世紀初期又經歷數次大修，南海縣和順德縣各堡逐漸形成了兩縣士紳共修的恆常制度。²⁸ 桑園圍的共修制度，起之於共同對抗災害的同“圍”情誼，其實踐亦反映了跨越轄區地界的集體認同的建構。

在珠江三角洲下部的河流入海口地區，除了為抗洪而修建堤圍外，亦因河水沖積淤泥形成土壤肥沃的灘塗，鄉民藉此開墾為“沙田”，主要集中在今天中山、番禺、順德、東莞、新會、南海、台山、斗門等地。²⁹ 澳門半島內雖然未見有沙田開發，但從1919年廣東軍政府

澳門研究

外交部與澳葡當局交涉界址時所附之〈青洲附近圖〉中，可見在下灣與青洲島之間存在數片以“圍”稱之的禾田，且“圍”被外土堤包圍，可能即是珠海下灣的沙田。³⁰雖然開墾沙田的利潤豐厚，但投資成本大、風險高，並且往往涉及激烈的競爭，所以不可能由個別家庭開墾，一般是具有一定財力和地位的大家族。³¹因此，一些商人和富戶為開墾沙田，會聯合以“堂”的名義承墾，甚至建立虛構的宗族來經營。³²至於沙田內的農事，一般是地主讓傭戶承包開墾和耕作，這些傭工大多是出身卑微的貧戶、疍民或無業遊民，他們在沙田內共同耕種和生活，逐漸形成聚落。³³概之，在沙田的地主—傭戶階層結構中，上層為基於商業合作下的“堂”或虛構的“宗族”，下層則為基於生活的鄰里紐帶。

珠江三角洲中部桑園圍的堤圍和下部的沙田，呈現出鄉民共同抵禦洪澇的威脅，以及擴大營生的空間的需求。當中的“圍”不僅是指涉地方的名詞，亦是營造營生空間與建構社會關係的動詞。它既指圍地營生，亦意味着跨宗族、跨村落的社會紐帶，甚至是超越血緣、地緣的新族群關係的締結。

三、澳門“圍”的鄉村淵源

（一）清代澳門移民人口和特殊處境

澳門在1557年成為葡人定居的貿易港後，匯聚了從歐洲、非洲、印度和東南亞等地渡海而來的外國人，以及大批從內地遷居到澳門的華人移民，共同構成澳門多元且複雜的社會面貌。在十六至十九世紀之間，自內地遷移至澳門的華人移民往往要面對與原居地截然不同的處境，促使他們採取圍居的策略，從而建構起“圍”作為其生存空間。

澳門在明清時期成為中外貿易的港口，蓬勃的商業環境引來中國東南沿海的居民遷移至此，從事對外貿易、農業、手工業、漁業等工作，或藉此移居到海外。³⁴儘管清代仍有禁止華人在澳門城內留居的規定，但在地方官員的

同意下，一些華人實際上可在城內生活。³⁵在十八世紀末至十九世紀初，一些華人在城內向葡萄牙人購買或租賃房屋居住，也有人購地或租地興建住所或鋪屋。³⁶然而，能夠在城內購地或購房的華人大多數是經商的鋪戶，更多的貧民只能私自在空地搭建篷寮為居。這些篷寮因成為引發火災的黑點及藏匿犯罪的溫床而被葡萄牙人要求拆卸，導致他們隨時面臨無家可歸的困境。³⁷

除了謀生的因素之外，澳門亦曾是天主教在遠東地區傳播的重要門戶，不少傳教士在明末清初經澳門前往內地傳教。十八世紀初期，清廷因“禮儀之爭”實行禁教，在華天主教徒人數大減，內地的華人教徒為躲避迫害而遷移到澳門。這些教徒由於信仰和習俗與傳統華人有別，未必能融入傳統華人族群，因而選擇在別處圍居，形成“進教園”，也就是華人天主教的社區。³⁸

在第一次鴉片戰爭後，澳門人口迎來一次巨大的變化。在十九世紀中葉，內地先後經歷太平天國運動（1850至1864年）、第二次鴉片戰爭（1856至1860年）等戰亂，部分地方亦發生械鬥和動亂，加上天災不斷，導致大批難民湧入澳門避難。³⁹澳門人口從1849年的34,000人⁴⁰大幅增加至1860年的85,471人。在1867年和1878年的人口普查中，澳門分別有56,262及55,540名華人。⁴¹1867年的人口普查數據顯示，這些移民大多來自廣東地區，共計48,617人（佔86%），當中又主要來自香山縣或其周邊地區，相信是生活在鄉村的農民或漁民。⁴²然而，這些到澳門謀生的鄉村人口放棄了他們賴以為生的農地，只能從事挑夫、苦力、傭工和廠工等體力勞動工作，又或是在街上當小販，依靠微薄的收入在城內生活。⁴³除了營生的困境，這批新移民還要從土生土長的鄉村進入陌生的城鎮生活，而澳門的社會形態更有別於內地的城市，自十九世紀中葉起受到葡萄牙人的殖民管治，成為“天朝”內一片受異族控制的“異域”，因此他們不僅要融入城鎮的生活，也要面對族群之間的衝突。



圖 2. 幻覺圍，又稱高樓里。（圖片來源：編輯部攝製提供）

澳門研究

再者，十九世紀五十至七十年代正值苦力貿易最猖獗的時期，不少華人被拐帶或誘騙到澳門的招工館販賣出洋，這些從鄉村來到澳門的貧苦大眾正是最常被招攬的對象。⁴⁴

由此可見，儘管澳門為受迫害的華人天主教徒及避戰的鄉民提供了避難的場所，但從鄉入城、從我族入他族的處境轉變，為他們帶來生活和心理上的不安，必須通過一套能運作於生活空間與社群關係的調適機制，使之重新適應和融入澳門的社會環境。

（二）“圍”作為鄉土社會紐帶的再現空間

面對澳門的特殊處境，來自廣東的鄉民及華籍天主教徒選擇再現“圍”的社會一空間功能，共同應對在陌生環境下的威脅。藉着“圍”的營建，對外發揮結圍自保、分隔敵我的功能；對內則凝聚社群，重建南系漢人的鄉土社會紐帶。

1. “進教圍”的宗教族群紐帶

明清時期，中國官方對居澳葡人的信仰抱持“自行建寺奉教不議”的態度，即使在十八世紀初發生“禮儀之爭”，禁止華人信奉天主教，清廷仍視澳門為特殊蕃坊，也甚少過問澳門的天主教事務，澳門因此成為華人進教、逃避宗教打壓的地方。在康熙年間，聖保祿學院附近（即今大三巴牌坊一帶）曾有供華籍民眾進教的“進教寺”，⁴⁵以及供教徒居住的“進教圍”。⁴⁶後來，進教寺在乾隆十二年（1747年）被查封，進教圍亦在嘉慶年間被“夷人”改建為“夷樓”，華籍教徒遂遷至望德堂的痲瘋病院附近。⁴⁷隨着葡人在十九世紀中葉推行殖民管治，望德堂的華人教徒無需再躲藏，澳門主教馬他（Jerónimo José da Mata）更派出華籍神父廖瑪谷到荷蘭園一帶傳教，其後駐望德堂的神父與一眾教友在教堂前搭建木屋。⁴⁸直到二十世紀七十年代，望德堂坊一直是華人教徒的聚居地，但隨着年青教徒外遷，加上圍內的房地產重新開發，圍內的社會結構改變，“進教圍”一稱亦不再使用。

由是觀之，“圍”是一種社會關係的再現空間，它與族群而非地點綁定。由於清嘉慶年間望德堂痲瘋病院本身與澳門城有所區隔，作為避世之地的進教圍並沒有明顯的社群聚落建築，甚至在二十世紀初澳葡當局對望德堂坊作都市更新之前，圍內的建築並沒有特定的形態。進教圍代表的是擁有共同信仰和風俗，以及受清廷宗教打壓的群體所建立的社會紐帶，圍內的華人教徒與珠江三角洲之堤圍、沙田，以及閩、粵、贛地區的土樓居民具有相似的社會機制，他們皆強調族群的向內凝聚與維繫，而隨着“圍”內部的社會關係瓦解，“圍”亦會隨之消失。

2. 十九世紀中葉華人移民的容身之地

十九世紀中葉之後，由於大量新移民進入澳門，他們急需居住的空間。從現存已登錄的圍里情況來看，它們大多數分佈在集市區（Bazar）、下環及舊城牆邊緣地帶，但從1874年的澳門市公共街道命名冊所見，大炮台山腳、雀仔園坊、望德堂坊、媽閣村等地皆有圍里的蹤跡。⁴⁹

觀察澳門舊城區內自十九世紀末、二十世紀初保留至今的“典範式”的“圍”（如下環的六屋圍、幻覺圍等），其空間形式主要由門牌、單向窄巷，以及兩排面向巷道的連棟排屋組成。圍內設有公共水井，這表示圍內的巷道既是通道，也是居民的共同生活空間。圍內窄道及區隔意味濃厚的門牌，與粵北圍攏屋和福建五鳳樓裡橫屋與正厝之間的狹長天井空間形式類似，其作為鄰里的公共空間，同時反映了出入管制及族群凝聚與防守的意圖。

除了保留至今的圍里“典範”外，在1905年的澳門市公共街道命名冊中，亦可見空間形態及建築組成相對鬆散的圍里，如沙梨頭的蟒里⁵⁰和染布里⁵¹、大三巴的茨林圍⁵²、望廈村的叢林里⁵³，以及龍田村的貓圍⁵⁴。上述的圍里由樓房（prédio）與篷寮（barraca）混雜組成；望廈村的樹林里（Largo do Arvoredo）⁵⁵甚至被葡人認定為前地（largo），而非具有巷道

形式的圍 (patio) 或里 (beco)。這些圍里顯示出澳門的“圍”除了有區分內部生活空間與外部都市空間之功能，也具有圈佔一處容身之地的意涵。

除了防備外人的特性，圍的另一個功能是重建居民之間的關係。查歷年澳門街道名冊中設有公共水井的街道記錄，位於“圍”的公共水井普遍佔全部公共水井數量的一半或以上。⁵⁶居民在圍內共飲一井，守望相助，互相照顧，形成緊密的鄰里關係。另外，一些“圍”更設有土地神龕，這不僅是傳統華人信俗中對土地的崇拜，更重要是通過共同祭祀，讓原來沒有血緣或族群關係的居民形成神緣關係，加強社區居民之間的聯繫。如在龍嵩街附近的新維里內，設有名為“龍新社”的土地神壇，居民又建立起名為“龍新社土地會”的神緣組織以管理神壇及在土地誕舉辦賀誕活動，藉此聯誼居民之間的關係。⁵⁷

由此可見，“圍”猶如城區內一個個微型的聚落，分佈在華人居住的地區。正如“圍”的字面意思一樣，它透過自身的區位特性，或通過設置外牆、門牌、門樓等空間營造手段，構建一個相對封閉的環境，以達致圍地自容並阻擋外人入侵；“圍”的內部則透過神緣（如土地信俗和天主教）或同質性社會關係的建立，凝聚緊密的社群關係，以共同應對生活上的困境。然而，隨着都市發展，圍的空間模式逐漸變得不合時宜，尤其是在二戰後迎來快速的工業化、都市化進程，澳門華人的社會處境亦已改變。即使二十世紀後半葉仍有以“圍”和“里”命名的新街道，但其空間意義已與十九世紀至二十世紀初華人興建的圍里大相徑庭。

結語

本文藉着索雅對空間三元組的“存有論—認識論”演繹，解釋“圍”的地理隱喻及其在澳門出現的原因與形態。首先，“圍”是南系漢人因其鄉土的特殊地理條件所衍生的一系列地理表徵，如閩、粵、贛地區的同族或同姓鄉



圖3. 位於新維里的龍新社神壇（圖片來源：編輯部攝製提供）

民為抵禦外敵、保護成員而建造的五鳳樓、圍攏屋、土圍子等防禦性居民建築，或是珠江三角洲鄉民為抵禦洪水、擴大營生空間所築的堤圍和沙田。它們皆是鄉民在面對威脅時，共同合作應對的手段，可以視作澳門“圍”空間文化的可能參照對象，也就是構想的“空間再現”。其次，清代一些廣東地區的鄉民因躲避宗教禁令或戰亂等因素而遷移到澳門。這些華人鄉民脫離了原鄉生活中的既有營生環境與方式，進入到葡人管治的陌生城市，加上其時苦力貿易盛行及種種治安與防災問題，構成了他們對澳門城市環境的不安。換言之，這些華人移民在澳門城的“空間實踐”與原鄉生活環境的感知落差，使之產生對澳門城的防備心態。在此背景下，“圍”作為南系漢人應對威脅的一種機制，被華人移民重現於澳門。他們藉由“圍”重新締結社會紐帶，於日常生活空間中建立安全感，從而共同應對陌生環境中的威脅。因此，澳門的圍里並非是單純的華人居住空間或模式，更是包含南系漢人鄉土屬性的“再現空間”。

澳門研究

附表1. 澳門十九世紀末至二十世紀初街道名冊中圍里數目統計表

年份	分區 ^{註1}		數量 ^{註2}
1869	澳門基督城 Cidade Cristã		56
	集市區 Bazar ^{註3}		42
	沙梨頭 Patane		36
	望廈 Mong-Há		22
1874 ^{註4}	聖安多尼堂區 Freguesia de Sto. António		12
	大堂區 Freguesia da Sé	大炮台山腳 Baixo Monte ^{註5}	7
		雀仔園 Horta da Mitra	7
		其他	27
	聖老楞佐堂區 Freguesia de S. Lourenço		37
	望德堂坊 Bairro de S. Lázaro		25
	媽閣村 Povoação da Barra		1
1905	聖安多尼堂區 Freguesia de Sto. António	集市區（康公廟附近）Bazar ^{註6}	6
		沙梨頭 Patane	3
		其他	67
	大堂區 Freguesia da Sé	集市區（三街街區）Bazar ^{註6}	10
		望德堂 S. Lázaro	1
		其他	59
	聖老楞佐堂區 Freguesia de S. Lourenço		47
	市郊 Suburbanos	龍田村 Long-tin-chun	2
		望廈 Mong-Há	5
		沙梨頭 Patane	1
		沙崗 Sa-kong	2
其他		9	
1925	聖安多尼堂區 Freguesia de Sto. António	白鴿巢 Camões	1
		龍田村 Long-tin-chun	1
		望廈 Mong-Há	12
		沙梨頭海邊 Palanchica	2
		沙梨頭 Patane	13
		大三巴 S. Paulo	3
		沙崗 Sa-kong	3
		新橋 San Kio	2
		沙欄仔 Tarrafeiro	5
其他	55		

年份	分區 ^{註1}		數量 ^{註2}
1925	大堂區 Freguesia da Sé	大炮台山腳 Baixo Monte ^{註5}	15
		集市區（三街街區）Bazar ^{註6}	23
		望德堂 S. Lázar	1
		其他	44
	聖老楞佐堂區 Freguesia de S. Lourenço	集市區（三層樓一下環）Bazar ^{註6}	4
		燒灰爐 Chunambeiro	4
		竹仔室 Tanque ^{註7}	2
其他		43	
1944 ⁵⁸	聖安多尼堂區 Freguesia de Sto. António	白鴿巢 Camões	1
		望廈 Mong-Há	5
		沙梨頭海邊 Palanchica	2
		沙梨頭 Patane	13
		大三巴 S. Paulo	3
		沙崗 Sa-kong	2
		新橋 San Kio	1
		沙欄仔 Tarrafeiro	5
		其他	56
	大堂區 Freguesia da Sé	大炮台山腳 Baixo Monte ^{註5}	14
		集市區（三街街區）Bazar ^{註6}	18
		東望洋 Guia	1
		望德堂 S. Lázar	1
		其他	36
		聖老楞佐堂區 Freguesia de S. Lourenço	集市區（三層樓一下環）Bazar ^{註5}
	其他	40	

^{註1} 澳門自十九世紀中葉之後的分區範圍一直有所變動，故相同名稱的堂區或分區在不同年份均代表不同的空間範圍。
^{註2} 中文名稱內包含“圍”或“里”，或在葡文名稱內包括“Pátio”（Páteo）或“Beco”，均納入統計範圍。
^{註3} 依澳門十九世紀前的都市格局，推測應為澳門半島西側靠近內港一帶的集市區，主要位於由大街、草堆街、關前街所組成的“三街”街區，以及三層樓與下環一帶。
^{註4} 1874年之街道統計不包括集市區和城外村落。
^{註5} 根據1957年之街道名冊之“其他地方”部分，Baixo Monte被翻譯作“柿山”，指大炮台山南邊斜坡地區。
^{註6} 依照現時堂區的劃分方式與地名，以及澳門十九世紀前的都市格局，推測聖安多尼堂區內的集市區指康公廟前地（Largo do Pagode do Bazar）之區域；大堂區之集市區指三街街區一帶之區域；聖老楞佐堂區之集市區指三層樓至下環一帶之區域。
^{註7} 依1957年街道名冊之〈1925年街名頒佈後現已被取消之街道及其他地方〉，Tanque一詞出現在聖老楞佐堂區之竹仔室橫街（Rua Tanque do Mainato）及竹仔室村（Povoação Tanque do Mainato），故譯作“竹仔室”。

資料來源：筆者整理自各年澳門街道名冊。

澳門研究

註釋：

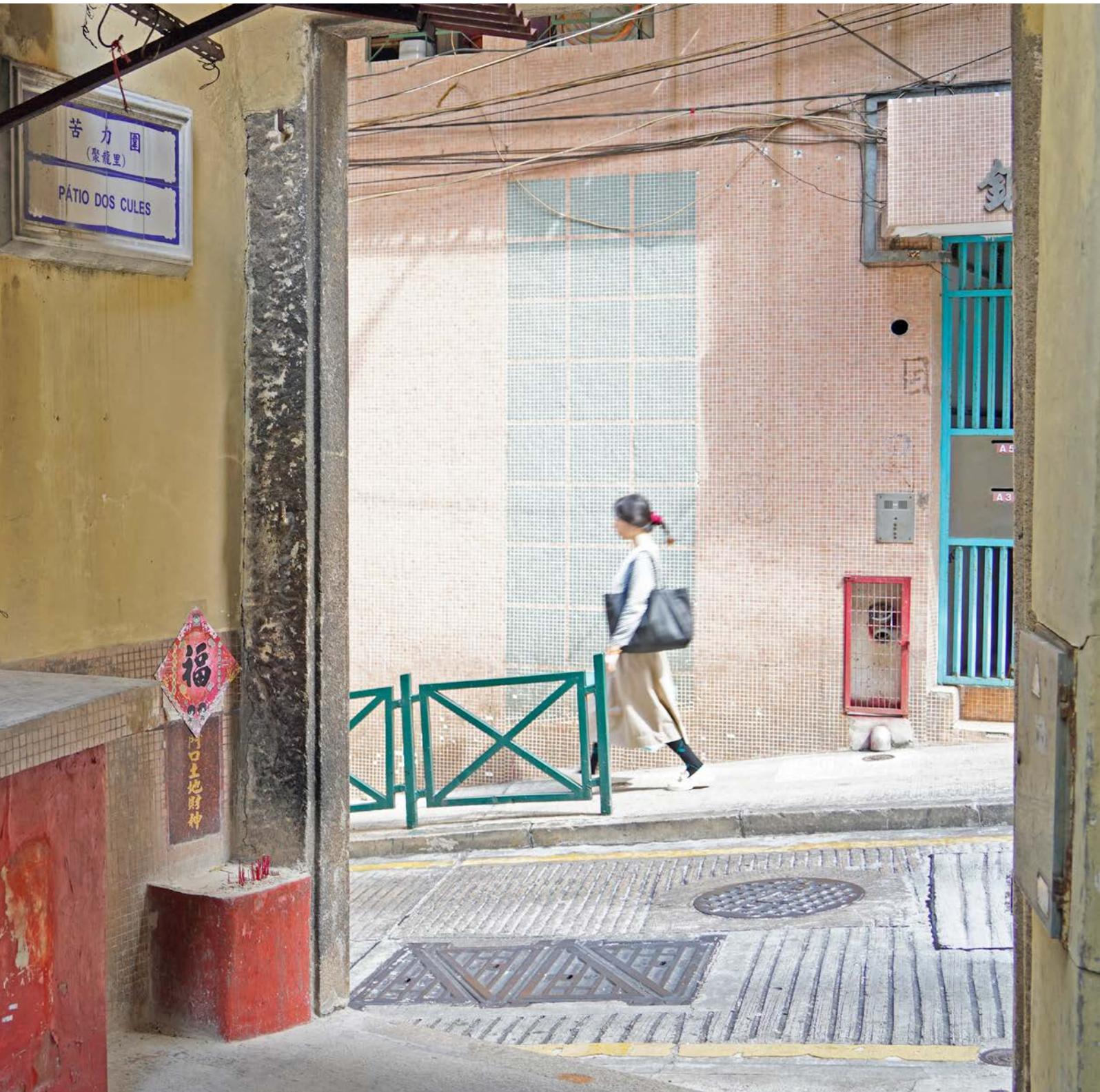
1. 王維仁、張鵲橋編：《圍的再生：澳門歷史街區城市肌理研究》，澳門：澳門特別行政區政府文化局，2010年。
2. 鄭劍藝：〈圍里：近代澳門華人居住空間的形態及其變遷〉，《澳門學》，第2期（2023），頁294-315。
3. 郭立怡、吳秉聲：〈澳門“圍”的歷史源流與社會意涵〉，《澳門研究》，第99期（2021），頁21-36。
4. 筆者現時可追溯的、澳門最早以“圍”來命名的地名是桔仔圍（記錄在1793年）及蕉園圍（記載於1799年）。參見劉芳編：《葡萄牙東波塔檔案館藏：清代澳門中文檔案彙編》上冊，澳門：澳門基金會，1999年，頁260；劉芳編：《葡萄牙東波塔檔案館藏：清代澳門中文檔案彙編》下冊，澳門：澳門基金會，1999年，頁715；陳澤成編：《19世紀澳門的街道》，澳門：遺產學會，2022年，頁28-52。
5. 郭立怡、吳秉聲：〈澳門“圍”的歷史源流與社會意涵〉，《澳門研究》，第99期（2021），頁21-36；鄭劍藝：〈圍里：近代澳門華人居住空間的形態及其變遷〉，《澳門學》，第2期（2023），頁300-302。
6. 王志弘：〈多重的辯證：列斐伏爾空間生產概念三元組演繹與引申〉，《地理學報》，第55期（2009），頁3。
7. 王志弘：〈多重的辯證：列斐伏爾空間生產概念三元組演繹與引申〉，《地理學報》，第55期（2009），頁7-8。
8. 林嘉書：《土樓：凝固的音樂和立體的詩篇》，上海：上海人民出版社，2006年，頁11-12；郭謙：《湘贛民系民居建築與文化研究》，北京：中國建築工業出版社，2005年，頁29-35。
9. 郭謙：《湘贛民系民居建築與文化研究》，北京：中國建築工業出版社，2005年，頁87。
10. 圍攏屋亦有“圍龍屋”和“圍籠屋”等寫法。查《新華字典》，“攏”有靠湊起、總合、聚集、靠近等意，故本文採用“圍攏屋”之寫法。
11. 黃漢民：《客家土樓民居》，福州：福建教育出版社，1995年，頁6。
12. 林嘉書：《土樓：凝固的音樂和立體的詩篇》，上海：上海人民出版社，2006年，頁124。
13. 王其鈞：《圖解中國民居》，新北：楓書坊文化出版社，2015年，頁182-189。
14. 黃漢民：《客家土樓民居》，福州：福建教育出版社，1995年，頁68-72。
15. 黃漢民：《客家土樓民居》，福州：福建教育出版社，1995年，頁76-85。
16. 陳志華、李秋香：《梅縣三村》，台北：漢聲雜誌社，2007年，頁61-67。
17. 萬幼楠：〈贛南客家圍屋之發生、發展與消失〉，《南方文物》，第4期（2001），頁29-40。
18. 王其鈞：《圖解中國民居》，新北：楓書坊文化出版社，2015年，頁198-206。
19. 黃漢民：《客家土樓民居》，福州：福建教育出版社，1995年，頁48-59。
20. 黃漢民：《客家土樓民居》，福州：福建教育出版社，1995年，頁85-92。
21. 葉顯恩：〈明清珠江三角洲土地制度、宗族與商業化〉，《中國文化研究所學報》，第6期（1997），頁250。
22. 周晴：〈1700—1950年代珠江三角洲的洪澇與地域開發模式〉，《第七屆粵港澳可持續發展研究會論文集》，廣州，2014年10月10日，頁357-358。
23. (英) 科大衛著，卜永堅譯：《皇帝和祖宗——華南的國家與宗族》，南京：江蘇人民出版社，2010年，頁299；周晴：〈1700—1950年代珠江三角洲的洪澇與地域開發模式〉，《第七屆粵港澳可持續發展研究會論文集》，廣州，2014年10月10日，頁358；余雪瓊、龍登高：〈明清桑園圍管理制度的演變：一個與集體身份交互的過程〉，《東南學術》，第5期（2022），頁166。
24. 劉嶺峰：〈廣州府“桑園圍”歷史文化價值淺論〉，《佛山科學技術學院學報（社會科學版）》，第29卷第5期（2011），頁9。
25. 余雪瓊、龍登高：〈明清桑園圍管理制度的演變：一個與集體身份交互的過程〉，《東南學術》，第5期（2022），頁172。
26. [清] 明之綱等輯：《桑園圍總志》卷二，清同治九年（1870年）刻本，頁3。
27. 余雪瓊、龍登高：〈明清桑園圍管理制度的演變：一個與集體身份交互的過程〉，《東南學術》，第5期（2022），頁172。
28. 余雪瓊、龍登高：〈明清桑園圍管理制度的演變：一個與集體身份交互的過程〉，《東南學術》，第5期（2022），頁176。
29. 譚棟華：《清代珠江三角洲的沙田》，廣州：廣東人民出版社，1993年，第1頁；周晴：〈1700—1950年代珠江三角洲的洪澇與地域開發模式〉，《第七屆粵港澳可持續發展研究會論文集》，廣州，2014年10月10日，頁359。
30. 即福環圍、厚生圍、昌盛圍、合豐圍和婆石圍。參見黃福慶等主編：《澳門專檔》（四），台北：“中研院”近代史研究所，1997年，頁330。

31. (英) 科大衛著，卜永堅譯：《皇帝和祖宗——華南的國家與宗族》，南京：江蘇人民出版社，2010年，頁68-69；葉顯恩：〈明清珠江三角洲土地制度、宗族與商業化〉，《中國文化研究所學報》，第6期（1997），頁252。
32. 葉顯恩：〈明清珠江三角洲土地制度、宗族與商業化〉，《中國文化研究所學報》，第6期（1997），頁254。
33. 葉顯恩：〈明清珠江三角洲土地制度、宗族與商業化〉，《中國文化研究所學報》，第6期（1997），頁255。
34. 陳偉明：〈明清澳門內地移民的發展類型與人口構成〉，林廣志、陳文源編：《明清時期澳門華人社會研究論文集》，澳門：澳門基金會，2018年，頁2-7、20-32。
35. 林廣志：《澳門之魂：晚清澳門華商與華人社會研究》，廣州：廣東人民出版社，2017年，頁38。
36. 張廷茂：《清代中葉澳門華人社會研究》，廣州：暨南大學出版社，2019年，頁42-50。
37. 劉芳編：《葡萄牙東波塔檔案館藏：清代澳門中文檔案彙編》上冊，澳門：澳門基金會，1999年，頁33-46。
38. [清] 祝准等編纂：《澳門志略》上卷，北京：國家圖書館出版社，2010年，頁40。
39. 林廣志：《澳門之魂：晚清澳門華商與華人社會研究》，廣州：廣東人民出版社，2017年，頁38。
40. 吳志良：《澳門政治發展史》，上海：上海社會科學院出版社，1999年，頁71-78。
41. 林廣志：《澳門之魂：晚清澳門華商與華人社會研究》，廣州：廣東人民出版社，2017年，頁121。
42. 林廣志：《澳門之魂：晚清澳門華商與華人社會研究》，廣州：廣東人民出版社，2017年，頁126-127、432；鄭劍藝：〈圍里：近代澳門華人居住空間的形態及其變遷〉，《澳門學》，第2期（2023），頁300、302。
43. 按照1867年的人口普查，在23,271名澳門華人之中，店家及商會會員有2,823人（12.13%）；華人的男女傭人有2,396人（10.29%）；妓女有1,876人（8.06%）；基督徒的男女傭人有1,457人（6.26%）；苦力（車夫和轎夫）有1,171人（5.03%）；廠工（茶廠、煙廠、玻璃廠、磚瓦廠、石灰廠、神香廠）合計1,161人（4.98%）；小販有915人（3.93%），而農民僅有296人（1.27%）。參見林廣志：《澳門之魂：晚清澳門華商與華人社會研究》，廣州：廣東人民出版社，2017年，頁432-437。
44. 陳偉明：〈明清澳門內地移民的發展類型與人口構成〉，林廣志、陳文源編：《明清時期澳門華人社會研究論文集》，澳門：澳門基金會，2018年，頁11-13。
45. [清] 張汝霖：〈請封唐人廟奏記〉，載[清] 印光任、[清] 張汝霖撰：《澳門記略》上卷〈官守篇〉，台南：莊嚴文化，1997，頁24。
46. [清] 祝准等編纂：《澳門志略》上卷，北京：國家圖書館出版社，2010年，頁40。
47. [清] 祝准等編纂：《澳門志略》上卷，北京：國家圖書館出版社，2010年，頁40；劉芳編：《葡萄牙東波塔檔案館藏：清代澳門中文檔案彙編》上冊，澳門：澳門基金會，1999年，頁12。
48. 湯開建：〈明清時期澳門天主教的發展與興衰〉，吳志良、金國平、湯開建編：《澳門史新編》第四冊，澳門：澳門基金會，2008年，頁1128-1129；劉炎新、梁潔芬：〈澳門進教圍〉，《文化雜誌》（中文版），第21期（1994），頁240-241。
49. 郭立怡、吳秉聲：〈澳門“圍”的歷史源流與社會意涵〉，《澳門研究》，第99期（2021），頁23；龍發枝、勞加裕編：《1874年——澳門市公共街道命名冊》，澳門：遺產學會，2017年，頁116。
50. 1905年的蟒里有13座樓房（prédios）、1道閘門（porta lateral）、1間篷寮（barraca）及1個公共水井。參見 Honor Rodrigues Viana, Euclides. *Cadastro das Vias Públicas de Macau: No Anno de 1905*. Typographia Noronha & Ca., 1906, p. 32.
51. 1905年的染布里有8座樓房和9間篷寮。參見 Honor Rodrigues Viana, Euclides. *Cadastro das Vias Públicas de Macau: No Anno de 1905*. Typographia Noronha & Ca., 1906, p. 37.
52. 1905年的茨林圍有229座樓房、68間篷寮及4個公共水井。參見 Honor Rodrigues Viana, Euclides. *Cadastro das Vias Públicas de Macau: No Anno de 1905*. Typographia Noronha & Ca., 1906, p. 40.
53. 1905年的叢林里有1道後門（porta trazeira）和5間篷寮。參見 Honor Rodrigues Viana, Euclides. *Cadastro das Vias Públicas de Macau: No Anno de 1905*. Typographia Noronha & Ca., 1906, p. 141.
54. 1905年的貓圍（Beco do Gato）有6座樓房、4間篷寮及1座土地廟（Tu-ti-mio）。參見 Honor Rodrigues Viana, Euclides. *Cadastro das Vias Públicas de Macau: No Anno de 1905*. Typographia Noronha & Ca., 1906, p. 143.

澳門研究

55. 1905 年的樹林里有 4 座樓房和 8 間篷寮。參見 Honor Rodrigues Viana, Euclides. *Cadastro das Vias Públicas de Macau: No Anno de 1905*. Typographia Noronha & Ca., 1906, p. 131.
56. 郭立怡：〈“圍”：澳門華人生活空間之研究〉，碩士論文，成功大學，2021 年，頁 126。
57. Chao, Ka Hou. "The Transformation of Earth God Festivals in Macao." Master's dissertation, University of Macau. 2016, pp. 24, 64–65.
58. *Cadastro das vias e outros lugares públicos da cidade de Macau*, 1944 年，澳門中央圖書館藏，編號 LR/C129，2023 年 5 月 28 日讀取。





馬禮遜譯著《漢學時光》的釋道內容 及其對歐洲漢學之影響

姚達兌*

摘要 來華傳教士馬禮遜的譯著《漢學時光》一書包含了七種不同類型的通俗文學作品的英譯文，據考證其內容實際是中國宗教文獻。書中的〈釋氏源流〉和〈道教源流〉譯文出自《三教源流》一書，從其譯文可見馬禮遜對兩教的認知程度。馬禮遜譯〈道教源流〉部分在歐洲產生了廣泛的討論，鮑狄埃、柯恒儒不滿其譯文，故而將其重譯為法文，並引起歐洲漢學界更多關於《道德經》的討論。儘管馬禮遜的譯文不佳，顯示出其知識的不足，但對早期歐洲漢學有不小的影響。

關鍵詞 馬禮遜；《漢學時光》；鮑狄埃；柯恒儒；早期歐洲漢學

引言

馬禮遜於1812年出版的譯著《漢學時光》(*Horæ Sinicæ*)，其副標題為“中國通俗文學譯本”，此篇所收皆為通俗或流行的作品，譯自漢語作品原文。¹與以往學者將此書定性為一般的雜文集不同，筆者認為《漢學時光》一書基本上可認定為是關於中國宗教內容的譯著。這一卷書的內容依次如下：《三字經》英譯、《大學》英譯、〈釋氏源流〉英譯、《孝經》片段英譯、〈道教源流〉英譯、〈勸戒食牛肉歌〉及〈中國書信函件樣本〉。馬禮遜翻譯此書，有中國老師相助，從其傳記判斷，這時他的漢語老師兼譯助是高先生和羅謙等人。²書中選譯的《大學》和《孝經》屬於儒學的內容，且馬禮遜認為《三字經》宣傳的也是儒家

* 姚達兌，文學博士、歷史學博士後，現任海南大學人文學院教授，中國民主同盟海南省文化專業委員會委員、海南省比較文學學會副秘書長、海南省拔尖人才；曾任哈佛燕京學社訪問研究員（2011至2013年）、北京大學人文社會科學研究院邀請學者（2019年）；著有《世界文學理論導論》《近代文化交涉與比較文學》《現代的先聲：晚清漢語基督教文學》《耶魯藏〈道德經〉英譯稿（1859）整理與研究》等專著；與梅謙立、周偉馳合作主編《晚清西學叢書》。

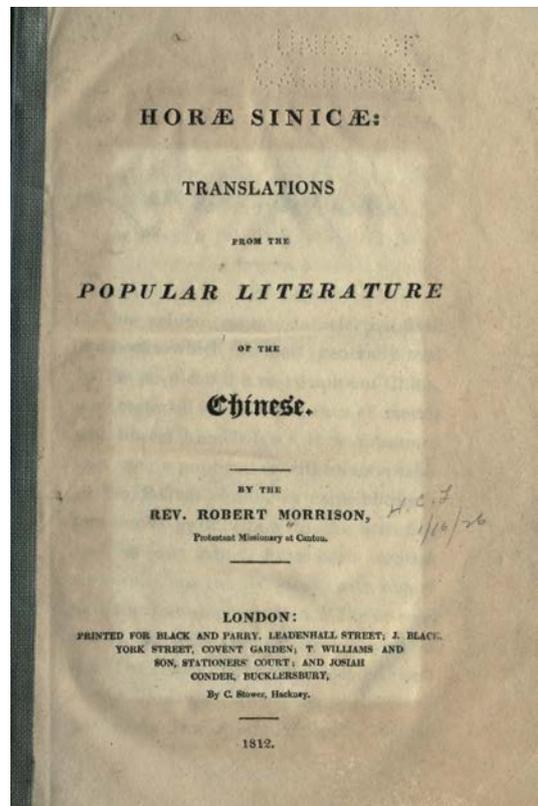


圖1. 馬禮遜編著《漢學時光》（1812年），美國加州大學（University of California）藏本。（圖片來源：Public domain, via HathiTrust Digital Library <hdl.handle.net/2027/uc2.ark:/13960/t5n878h5x>。）

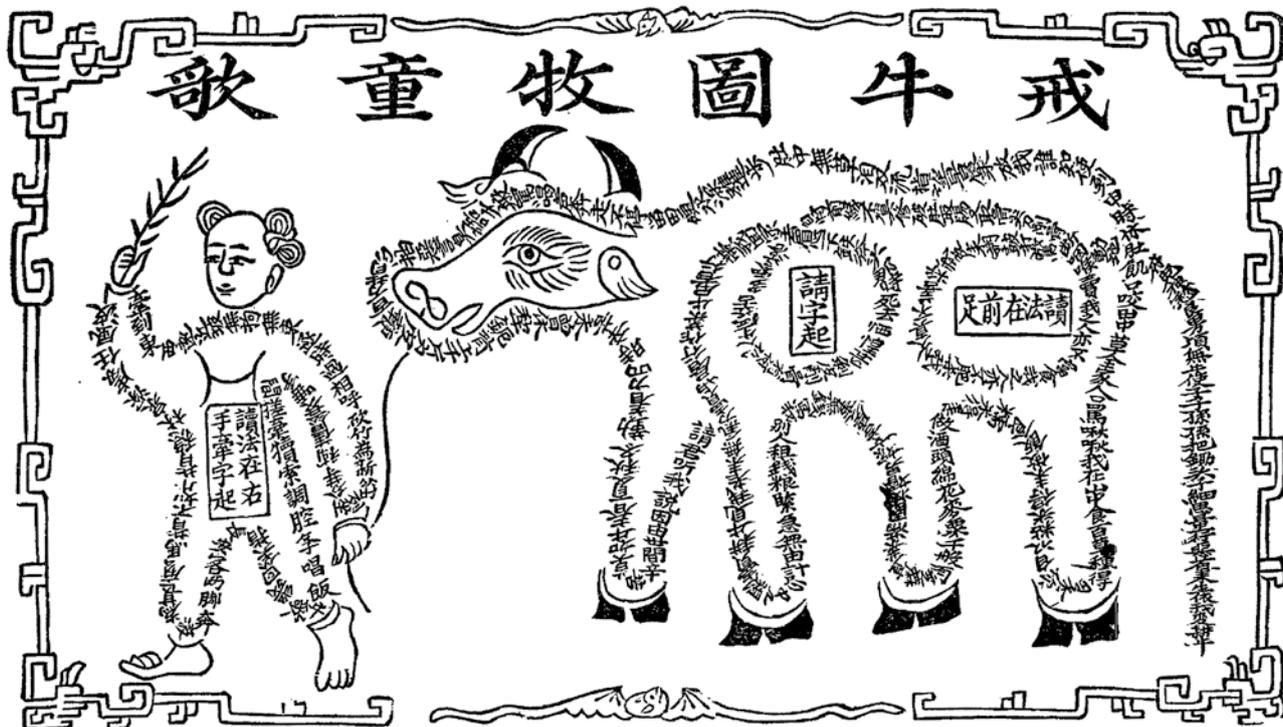


圖2. 〈戒牛圖牧童歌〉，《中國叢報》，卷9，第7期（1840），頁509。（圖片來源：Public domain, via Internet Archive <archive.org/embed/chinesereposito04willgoog/page/508/mode/2up>.)

的教義；〈釋氏源流〉和〈道教源流〉則分別是關於釋迦牟尼和老子的記錄。〈勸戒食牛肉歌〉是目錄標題，正文標題為“A Discourse Exhorting from Eating Beef, Delivered under the Person of an Ox”（以牛的身份發表的演講，勸人戒食牛肉），標題下註“原書中，這篇演講的文字排列成一隻牛的形狀”。據此可以判斷，這是中國傳統的“戒牛圖”內容，圖中的詩歌被馬禮遜譯為散文體的自白。1840年的《中國叢報》（*Chinese Repository*）上曾載有一篇自稱“來自一份私人筆記本”的戒牛圖譯文，作者將其歸為“佛教宣傳冊”（Tracts of the Buddhist）。³馬禮遜後來在馬六甲英華學院招收的學生亨特（William Curt Hunter）在其後的廣州記錄中，用英語重新譯寫了這首歌，並同樣將它歸類為佛教勸善文。⁴這一類的戒牛圖在晚清也被收入一般的插圖本《陰騭文》善書。綜合來看，《漢學時光》並非一般的雜文集，而是可被定

性為一本關於中國宗教文學的譯著。此書反映了馬禮遜通過閱讀、譯寫書籍（而非像後來傳教士那樣實地考察）所理解的中國宗教，馬禮遜也通過此書向西方英語讀者介紹了中國的宗教和文明的發展狀況。

《漢學時光》中有兩篇譯文——〈釋氏源流〉和〈道教源流〉，值得我們注意。這涉及馬禮遜如何看待中國的佛教、道教，甚至是三教或整體上的中國宗教。此外，馬禮遜的翻譯和學術寫作在歐洲也有巨大的影響，我們亦可從中看出馬禮遜對中國宗教的理解如何影響歐洲的漢學學者，或啟發後者關於中國宗教的進一步思考。關於《漢學時光》一書的研究，先有一些歷史學者作簡要介紹，後有宋麗娟、李新德的深入分析。宋麗娟指出了王麗娜、黃鳴奮等前輩學者在文獻出處方面的錯誤，並對〈釋氏源流〉和〈道教源流〉兩篇的譯文及其影響作了一些分析。⁵李新德則藉此書的譯文討論馬

文獻研究

禮遜的中國宗教觀：

我們承認馬禮遜在基督教入華史上的重要地位和作用，他的中國宗教觀對於西方人的影響也不可低估。⁶

儘管如此，當時的西方人並非直接地接受馬禮遜的觀點。他還指出，馬禮遜對於佛教的理解很膚淺，但“整體而言，‘道教源流’英譯中，馬禮遜對道教知識的翻譯介紹較為客觀，這與他在來華早期致力於對中國語言文學、宗教文化的學習有着密切的關係”。⁷

誠然，馬禮遜對中國文化的學習，有助其理解佛教、道教的內容，但終究還是較為膚淺，有妄加比附之嫌，尤其是他對道教知識的翻譯和理解其實有較大問題。下文將在具體的文本語境中作深入辨析。

一、馬禮遜英譯〈釋氏源流〉

馬禮遜在《漢學時光》一書的譯者自序中說道：

這一卷包含了中國這個龐大帝國的人民最普遍閱讀的書籍，並被視為道德和博雅知識的內容。可以預料，這樣的出版物將會被英國的公眾所接受，有益於部分地滿足人們在過去 20 年裡對於這個特殊國家的關注和好奇。⁸

所謂“最普遍閱讀的書籍”，即與其副標題中的“通俗文學”同義。馬禮遜從這些作品中觀察到了（或者說向他母國的英語讀者介紹了）中國人的“普遍情感”、特有的風俗、智力和道德水平。馬禮遜在此處或許有點誇大其辭，因為他在華所接觸的中國人和中國文化並不是很多或很頻繁，對中國文明的了解也屬有限。因此可以說，這代表了馬禮遜在早期接觸中國時所認識和理解的中國形象，包含了他的誤讀的中國文學／文化的種種特徵。此外，也包含了他的藉名人自抬身價，希望引起更多的

關注，以及對小斯當東（George Thomas Staunton）的奉承獻媚，希望得到後者和英國讀者對於他在華活動的支持。因而此序的後半部分介紹了馬禮遜在華的各種活動，尤其是翻譯《聖經》所取得的成績。

書中的英譯〈釋氏源流〉和〈道教源流〉的原文本，均來自一本叫 *San-kiao-yuen-lieu* 的書，亦即《三教源流》，馬氏又將其意譯為“The rise and progress of the three sects”（三種教派的興起和發展）。《三教源流》一書有多個別名，或稱《三教源流搜神大全》，或稱《搜神大全》，或稱《三教源流聖帝帥佛搜神記》和《三教源流搜神記》，甚至會被有意無意地誤寫為《搜神記》——與托名干寶所著的著名作品《搜神記》同名。這本書收羅儒釋道三教神仙 181 位，附有數量可觀的神仙插圖，有的版本放在書首，有的則單獨放在其所屬故事之前後。此書在晚清來華傳教士中有相當大的影響，產生了許多圍繞着該書的討論，也有一些對該書中的單篇傳記／故事的翻譯。

《三教源流》一書的第二、三篇依次是〈釋氏源流〉和〈道教源流〉，正是馬禮遜所譯的兩篇。馬禮遜的譯文，涉及儒釋道三教中的兩大宗教遵奉的教主——釋迦牟尼和太上老君，唯獨沒有第一篇關於儒家的孔子，這或許是因為在此之前柏應理等人所著的《中國哲學家孔夫子》及其譯本在歐洲已經產生深遠的影響，⁹ 又或許他另有其他計劃，故而不譯出《三教源流》的首篇〈儒氏源流〉。此外，〈儒氏源流〉一篇也頗為簡略，與此前歐洲已有的關於孔子的文獻相比，顯得較為淺陋，不值得譯出，或許也是一因。

馬禮遜所譯〈釋氏源流〉的英文題名為“Account of Foe, the Deified Founder of a Chinese Sect”，直接返譯即為“一個中國教派被神化的創始者佛陀的記錄”。“Foe”，是“佛”字的粵語讀音拼寫，同時也是一個英文單詞，其義為“仇敵”。此外，



圖3. 德國慕尼黑巴伐利亞州立圖書館 (Bayerische Staatsbibliothek) 所藏《搜神記》(實為《三教源流搜神大全》，1644年) 封面 (圖片來源：Public domain, via Wikimedia Commons <commons.wikimedia.org/wiki/File:三教源流搜神大全_西嶽天竺國藏板_清刊本.pdf>.)

這裡的英語單詞“sect”，其義有二：（一）一個宗教教派，此義中立無褒貶；（二）持不同意見或分裂的宗教團體，特別是被認為是極端或異端的派別，此為貶義。馬禮遜指出：“佛是一個教派的創立者，現今這個教派在中日兩國極為流行。”。對於馬禮遜這些傳教士和有基督信仰的英語讀者來說，只有一種真正的宗教——基督教，其他則為異端。此外，明清以降民間三教合一的趨向，很好地體現在《三教源流》一書當中。所謂“三教合一”“多教混

同”，合而同稱為中國宗教，這種混而為一的狀態是來華西方人觀察到的狀況。隨後來華的法國天主教傳教士古伯察 (Évariste Régis Huc) 曾表示：

宗教的討論已經完全停息，整個中國民族都服膺這樣一個著名的口號：“三教一教”，即“三教合一”。因而，所有中國人同時成為孔子、老子和佛陀的徒眾，或者說他們甚麼也不是；他們拒絕所有的信仰和信條，僅僅靠他們或多或少有些惡劣和腐敗的本能來生活。¹⁰

在當時的來華西方人看來，中國人的實用主義和功利主義傾向導致他們很難有虔誠的宗教信仰，因而在“三教合一”這種看似大和諧的表面之下，其實是中國人普遍缺乏宗教感。

讓我們來看看馬禮遜翻譯的〈釋氏源流〉一文的具體情況。首先是專有名詞的音譯，馬禮遜對一些專有名詞、不可譯的名詞，或者難以解釋妥當的詞彙，採取了音譯的方式處理。比如把“孔夫子”譯為“Kung-fu-tsi”，“佛”譯為“Foe”，“老子”譯為“Tao-szi”，“釋迦牟尼佛”也直譯為“She-kia-meu-ni-foe”，“涅槃”譯為“Nie-puon”，基本上都是採取粵語音譯。其次，通過文中一些專有名詞的音譯和解釋，可以看出即使馬禮遜是在中國人的教導下進行翻譯，但他對佛教和佛陀的理解卻存在不少錯誤。例如，他把“涅槃”譯為“Nie-puon”，並加括弧附有註釋：

He who sits cross-legged, the posture in which *Foe* is always represented.¹¹

(返譯：佛總被呈現為盤腿而坐的姿態。)

在故事末尾部分的“爾時，世尊至拘尸那城，告諸大眾：‘吾今皆痛，欲入涅槃。’”¹²一段，被馬禮遜譯為：

凸

10091. [v] Protuberant; rising high; jutting out; a hillock; convex. Otherwise read Tūh.

僭

10092. Tĕĕ tŭh | 僭 slippery; artfully.

饕餮

10093. [c] Greedy of food; gluttonous. Taoutĕĕ 饕餮 | avaricious and gluttonous. Name of a monster found engraved on ancient vases.

Name of a big bellied vessel.

惓惓

10094. [c] Tĕĕ, or Chae. Disquietude and uneasiness of mind.

TĒEN.—CCCXXXIIND SYLLABLE.

Like *Te-en*, coalescing. Manuscript Dictionary, *Tien*. Canton Dialect, *Toen*.

天

10095. [c.] From a line placed above *great*; that which is *above* and is *great*. (Lŭh-shoo.) The highest; that which is resident above. To rule and keep in subjection the creatures below. Heaven; used for the material heavens, the sky, and for a Supreme and Intelligent Power which views human actions and thoughts, and which rewards or punishes individuals or nations, but which seems to want personality. There is a great variety of expression and confusion of idea connected with the word. Name of a star; of a particular divinity; of a hill; of a public court; of certain music; and of a plant. A surname. Tĕen choo | 主 the Lord of Heaven, was introduced by the Roman Catholic Missionaries, and is employed by them to express the Divine Being. The Christian religion, as taught by them, is now called | 主教 Tĕen-

choo-keau. Tĕen is used as a Verb, To consider or regard as Heaven. Min nae wang so tĕen 民乃王所 | the people are considered as heaven by the king. Chung tĕen 中 | the middle ages of antiquity. Tĕen yen ke che | 厭棄之 heaven rejected them,—the last of the Sovereigns of Yuen, for their cruelty.

Tĕen chiaou | 朝 the Celestial empire, China.

Tĕen che | 池 name of a hill; part of the thorax about the fifth rib; Tĕen is much used in the composition of proper names, in anatomy and astronomy.

Tĕen how | 后 the queen of heaven; a goddess of the sea.

Tĕen hwang | 潢 the Imperial family.

Tĕen hang | 杭 } the milky way.

Tĕen han | 漢 }

Tĕen kaou te how | 高地厚 heavea is high and earth profound.

Tĕen woo shĭh hing | 無實形 heaven has no solid figure—the vacuum above the earth is heaven.

Tĕen ke yen han | 氣嚴寒 the weather extremely cold.

Tĕen ke hau | 氣好 fine weather.

Tĕen-hea | 下 all that is under the heavens; the world in a limited sense.

Tĕen-chŭh kwŏ | 竺國 an ancient Chinese name of India.

Tĕen hea yĭh kea | 下一家 the whole world is one family.

Tĕen ke | 氣 the temperature of the atmosphere; the weather.

Tĕen le nan ke | 理難欺 it is not easy to impose upon Providence.

Tĕen kwang | 睨 6th moon, 6th day:—a term.

Tĕen le | 理 heavenly principles; the moral sense; Providence; its opposite is Jin yuen 人願 or Jin yŭh 人欲 human wishes and desires.

Foe, the honoured of the age, then went to the city *Kiu-shi-no*, and addressed a vast multitude saying, "I am greatly distressed because of the people of the age. I wish to enter and sit down in the posture of meditation."¹³

(返譯：佛，時代的尊者，去了拘尸那城，對廣大群眾說：“我為這個時代的人而感到非常痛苦。我希望以冥想的姿態坐下來，進入冥想。”)

馬禮遜對文本中前後兩處“涅槃”的處理方式不同，首次出現時採取音譯附加解釋，第二次則直接採取意譯，但是其理解的意思是一樣的。“涅槃”一詞在佛教裡是指一種超脫生死的境界，但馬禮遜卻把“涅槃”理解成“一種冥想的姿態”。如此看來，他似乎並不理解佛教教義內容。宋麗娟也指出，馬禮遜“雖從字面上把握了涅槃時的身體姿態，卻缺少對其深層次佛理含義的體味”。¹⁴此外，馬氏對佛教僧侶也有一些誤解。原文寫到漢明帝夜夢金人，“於是遣使往天竺問其道，得其書及沙門以來”。¹⁵馬禮遜譯為：

Messengers were then sent to the kingdom *Tien-lo*, to enquire respecting their religion; to obtain their books, and bring some of their *Sha-muen*, [priests.]¹⁶

(返譯：使者其後被派往天竺國，求教他們的宗教，求獲他們的書籍，並帶回來一些沙門 [僧人/牧師]。)

此處的“沙門”被音譯為“*Sha-muen*”，其梵語的當代英語譯寫為“*Shramana*”，這是指佛教中的出家修道者，即廣意義上的佛教徒。對此，馬禮遜括註解釋為“*priest*”，意為“僧人”或“牧師”，這種譯法並不準確。這顯示

出馬氏對佛教或許未有深入的了解。同樣地，他將“天竺”（印度）音譯為“*Tien-lo*”（粵語讀音近乎“天蘭”），也是出於無知的誤譯，這一錯譯直到1819年才在其編著的《五車韻府》（華英字典）中才被更正。¹⁷

此外，有關佛的特徵的相關譯文，很有可能讓英語讀者聯想到基督教的上帝，並與之作比較。〈釋氏源流〉首段提及佛陀別名的記述為：

名曰勝善天人，亦名護明大士。度諸天眾，說補處行。亦於十方界中，現身說法。¹⁸

對此，馬禮遜的翻譯如下：

He was also called *Shingshentien-jin*, [“the virtuous, heavenly man”] and *Hu-ming-ta-szi*, [“the great and illustrious learned man”] He was the restorer of the multitude, and the supplier of that which was wanting. He exhibited his person, every where, as an example.¹⁹

此處的“勝善天人”“護明大士”，都採取了音譯，並加意譯補充：前者被意譯為“有德行的天國之人”；後者被意譯為“偉大的、傑出的學者”。“度諸天眾”兩句，則被譯為“他是眾人的修復者，也是人之所缺的提供者。他無處不在，作為一種榜樣而展示其人格”。“現身說法”此句的原意是說佛陀的法力廣大，無處不在，能隨時隨地向人解說佛法。這裡被譯為（佛陀）作為一種人格榜樣，無處不在地示以榜樣的力量。兩者略有差別，但這種譯法稍為精巧。該傳的結尾部分，有一段佛教徒對佛陀的描述：

沙門云：“佛長一丈六尺，黃金色，項中佩日月光，變化無窮，無所不入，故能通萬物，而大濟群生。”²⁰

文獻研究



圖 5. 《三教源流搜神大全》(1644 年) 中的插圖〈佛陀及其弟子〉(圖片來源: Public domain, via Wikimedia Commons <commons.wikimedia.org/wiki/File:三教源流搜神大全_西嶽天竺國藏板_清刊本.pdf>.)

馬禮遜如實地翻譯為：

The *Sha-muen* said that *Foe* was fifteen cubits tall, of a yellow golden colour, his neck large, and that he

shone like the sun and moon. He is capable of endless transformations. There is no place to which he cannot go; he can understand all things, and he greatly commiserates, and delivers, the multitude of living men.²¹

後半句可返譯為：“他有無窮無盡的變化能力。沒有他去不了的地方。他能懂所有的事物，大慈大悲，能救度眾生。”

馬禮遜在譯文之後附有說明，提及其所使用的書籍有一幅插圖，圖中的佛祖盤坐在一個基座上，他的兩個學生在他的身邊，三人的頭部周圍都散發着光芒。其次，馬禮遜在說明中提及了三世佛的佛像，稱一般可在寺廟中見到三尊坐像，居中的是主宰現世的釋迦牟尼佛，左右兩邊分別是代表過去的東方藥師佛和代表未來的西方阿彌陀佛。這三者的名字都源自外國方言的讀音，現在的中國人並不懂其真正的含義。

馬禮遜的〈釋氏源流〉英譯文後來引起了一些批評，包括歐洲漢學家一些頗令人不堪的謾罵。1830 年，德國漢學家柯恒儒 (Julius Heinrich Klaproth) 在《亞洲雜誌》(*Journal Asiatique*) 上發表了〈佛的一生〉(“Vie de Bouddha”)，批評馬禮遜譯文的種種不足，並提供了他的法語譯文，以證明其論點並糾正馬氏譯本的錯誤。柯恒儒的文章一貫尖酸刻薄，火藥味很濃。他擺出了法語譯文，並指出馬氏譯文的一些事實性錯誤，最終總結道：

在此是我對馬禮遜作品評論的總結。我要問德庇時先生 (M. Davis)，他是否還能憑良心堅持認為這位值得尊敬的傳教士對中文有多少了解，他是否還能相信他真的是那本印有其名的字典的作者。如果德庇時先生是真誠的，他就會坦然

承認這部作品中那些沒有錯誤的、好的、有用的東西，要不是來自於馬禮遜先生所接觸的那些中國人，就是來自於天主教傳教士的字典。事實上，他不知道如何正確地解釋他所獲得的這些材料。他以最錯誤的方式出版了這些材料，沒有做任何事情能對得起東印度公司和學術界對他的信任……²²

柯恒儒還嘲諷馬禮遜在廣東待了那麼長時間，仍沒能編好字典和寫成好的作品。柯氏之論有的並不公道，最後對馬禮遜的攻擊也有過分之嫌，此處不作深入分析，但這也可以看作是馬禮遜譯文在歐洲引起反響的一個例子。下文還有其他例子，可作更詳細的討論。

要之，從上文的分析可知，馬禮遜對中國佛教的認知較為有限，導致其誤譯了一些關鍵的詞彙，以及帶有偏見地看待中國宗教。

二、馬禮遜英譯〈道教源流〉

馬禮遜在書中所譯的〈道教源流〉一文，直譯名為“道士教派記”（“Account of the Sect Tao-Szu”）。原文編撰者取《洞玄靈寶元始上帝真教元符經》《老君聖紀經》《續博物志》和《宋國朝會要》四種文獻中有關太上老君的內容，並將之整合成文。其內容只是述及道教之源，是關於太上老君的傳記。“源流”一詞在這裡是一個偏義複詞，因為內文的敘述主要是關於其“源”（其源頭、開端），並沒有寫到“流”（其發展），即沒有述及道教的發展情況。〈道教源流〉稱道教的源頭是太上老君，但文中關於其生平事跡的書寫是非常空泛的，更多的是記述太上老君的各種名號（尊稱、封號等）。這個故事是這樣開篇的：

金闕玄元太上老君聖紀，按《洞玄靈寶元始上帝真教元符經》：道君告皇帝曰……²³

馬禮遜的譯文並不與原文對應，而是拆散文句後再重組。其譯為：

A holy record of the marvellous *Tai-shang-lao-kiun*, [the most high and venerable prince,] of the golden temple of heaven;—of the prince *Tao*, the profound, marvellous, glorious and precious; the original, first and most high emperor, [author,] of the true religion and original writings.²⁴

（返譯：關於天國的金殿上神奇的太上老君 [至崇高和可敬的君王] 的神聖記錄；關於深刻的、神奇的、榮耀的和寶貴的“道的君王”；關於真正的宗教和原始書寫的作者的神聖記錄。）

這裡出現的形容老君的英文詞彙，大多太過於抽象，而且意涵相近，容易讓讀者混淆，很難把握具體所指。

在整個故事中，理解太上老君身份的最關鍵的一句話莫過於“老君雖累世化身，而未誕生之也”，即老君之氣、之靈，於其誕生為老子之前已存在了很久。據文獻解釋，在天地未分、陰陽未判的鴻蒙之際，“中有百千萬重正氣而化生妙無聖君”，“歷尊號曰‘妙無上帝自然無始天尊’，一號‘天寶丈人’”；後又化生為“妙有聖君”，“歷尊號曰‘妙有上帝虛皇玉晨大道君’，一號‘靈寶丈人’”。這是從“無”到“有”的轉變。此後又“化身”為“混沌聖君”，“紀號‘至真大帝萬變混沌玄元老君’，一號‘神寶丈人’”；此後又經歷千萬次變化“化身”，至商代，其靈“分神化氣”，寄胎於“玄妙玉女”81年，才真正地降生於人世，變成了李耳，又稱老聃，即後世所稱的老子。²⁵後面幾段關於太上老君的描述，大體類似，只是各種封號稍有差異。表一整理了該段落出現的關於老君的種種封號，以及馬禮遜的譯文。

文獻研究

表一. 〈道教源流〉所錄老君稱號及馬禮遜譯文

文本	名號	名號	名號
原文	妙無聖君	妙無上帝自然無始天尊	天寶丈人
譯文	<i>Miao-wu-shing-kiun</i> , [the marvellous and most holy prince]	The marvellous and supremely high emperor; the real original; the first and most honoured in heaven	the precious and venerable man of heaven
原文	妙有聖君	妙有上帝虛皇玉晨大道君	靈寶丈人
譯文	<i>Miao-yeu-shing-kiun</i> , [the marvellous and holy prince]	The great prince <i>Tao</i> , the marvellous and great emperor, the ruler of void space, the king of the morning	the glorious and precious venerable man
原文	混沌聖君	至真大帝萬變混沌玄元老君	神寶丈人
譯文	the holy prince of chaos	The most true and great emperor, the marvellous, original and venerable prince of chaos, and ten thousand transformations	the precious divinity, the aged man, the venerable prince

資料來源：筆者整理自 Robert Morrison, *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, pp. 56–58.

馬禮遜將“老君”的“君”譯為“prince”，也並非完全妥當。《說文解字》對“君”的解釋是“尊也。從尹，發號，故從口”，其實就是尊貴的統治者的意思；《尚書·大禹謨》有“皇天眷命，奄有四海，為天下君”，這裡的“君”是指統治者；《儀禮·子夏傳》有“君，至尊也”，其註為“天子，諸侯，及卿大夫有地者皆曰君”。也就是說，直到後世才將“君”行為一般的尊稱。太上老君的“君”，最早應該不只是一般的尊稱，而是接近於“帝”的意思（當然將其譯為“emperor”也不合適），所以馬禮遜將其譯為“prince”有意義窄化的現象。

在這一段落中，從“妙無聖君”到“妙有聖君”，再到“混沌聖君”，這三個命名體現了道家哲學的基本概念——從“無”到“有”，再產生混沌。這同時是一種創世哲學，一種宇宙觀、世界觀，與基督教的創世觀念有似是而非的可比較的地方。很明顯，馬禮遜並不能理解道教哲學中“無”和“有”的相生關係。道教的“無”並不是“沒有”或“完全的虛無”，“無為”也不是“不作為”（馬氏譯為“not

made”），可見馬禮遜對這些概念只有模糊或錯誤的理解。例如，“天寶”“靈寶”“神寶”對應的天、靈、神三者是層層遞降的關係；馬禮遜的對應譯法為“the precious and venerable man of heaven”（尊貴而可敬的天國之人）、“the glorious and precious venerable man”（尊貴而光榮可敬的人）、“The precious divinity, the aged man, the venerable prince”（尊貴的神祇、老君、可敬的君王），後一組詞彙其實是整合了前一句的句義而譯出，並不能體現出層層遞降的關係。其一是沒有譯出“靈”字，“靈寶”這一階段並非指“人”，所以譯為“man”並不合適；其二是“君”實指王侯、君王，與“老君”尊稱所指的世間之源、無地的根本，不相類似。

〈道教源流〉雜糅了幾種文獻中關於老君事跡的記述，通篇堆砌了老君的各種名號。比如，文中寫《老君聖紀經》記載：

[太上老君] 乃元氣之祖宗，天地之

根本。於至寂至虛之內，大初太始之先，惟數御運，布氣融精，開化天地，所歷成壞，一儀不可量計。其化身周遍塵沙世界，亦非算數紀極。²⁶

馬禮遜的譯文為：

He was the ancestor of original air, [or spirit.] He was the lord of the root and origin of heaven and earth, and dwelt in the midst of extreme silence and perfect emptiness, before the very first and the very commencement. It was he, and he only, who repeatedly, universally, and constantly fostered the air, and dissolved the essence of man; who spread out the heavens and the earth, and superintended their formations and destructions in an incalculable series. He transformed his person, and went every where in this world of sand and dust. He ascended on high, and calculated to the utmost bounds of succeeding ages, after the spreading abroad of the heavens and earth.²⁷

（返譯：他是原始的氣〔或精神〕的祖先。他是天地的根源和起源的主宰，在最初、最開始之前，居住在極寂靜和完美的空虛之中。是他，也只有他，反覆地、普遍地、不斷地培育氣，消解人的本質；是他展開了諸天和大地，並監督它們無數次的形成和毀滅。他變化他的身份，在這個沙塵的世界到處移動。他升到高處，並在諸天和大地鋪開之後，計算到後世的最高界限。）

這裡的“元氣”被譯為“空氣”，缺少了“元”（源頭）之義，但譯者在括弧內補充解釋為“神靈”倒也貼切，這便如同基督教的“聖神風”

或“聖靈”。從這種描述可以看出，在道教的世界觀念裡，老君便是道成肉身，是萬物的“靈”；未有世界之前已有道，道與世界相始終。

〈道教源流〉的最後一段截取自《宋國朝會要》中，宋真宗對老子的封號和宋仁宗的御讚。宋真宗對老子的封號是“太上老君混元上德皇帝”，馬禮遜譯為“The great and exalted *Lao-kiun*; the origin of chaos; the supremely virtuous emperor”（偉大而崇高的老君；混沌之源頭；至高無上德行的皇帝）。²⁸ 原文記述：

宋仁宗御讚：

大哉至道，無為自然。
劫終劫始，先地先天。
今光點點，永劫綿綿。
東訓尼父，西化金仙。
百王取則，累聖攸傳。
眾教之祖，玄之又玄。²⁹

馬禮遜將此譯為：

The emperor *Jin-tsung* thus praised him: How great is the supreme *Tao*! / Not made, yet existing. / The end of creations and annihilations, and then beginning. / Before the earth, and before the heavens. / Light and glory unite around him. / Continuing for eternal creations and annihilations.³⁰

（返譯：仁宗皇帝這樣稱讚他：至高無上的道是多麼偉大！／不造作，卻存在。／創造與毀滅的結束，又是開始。／在大地之前，在諸天之前。／光明和榮耀聯合起來，圍繞着他。／繼續進行永恆的創造和毀滅。）

在這裡，馬氏將“無為”譯為“not made”，

文獻研究

但兩者其實並不能被簡單地等同。這也是他不懂得“道法自然”“自然無為”之理。

馬禮遜在這一篇文章譯文的末段之後，用小字加註解釋道：

譯者認為，這種描述接近於最高存在（the Supreme Being）的正確概念，這與譯者曾交往過的中國人所熟知的概念相似。³¹

這一種推測，可能與馬禮遜所接觸到的耶穌會前輩對於《道德經》的索隱式翻譯和闡釋有一定關係。

三、〈道教源流〉英譯、法譯及其在歐洲的影響

此時的馬禮遜雖然身在中國南方邊陲的廣州、澳門活動，但他與歐洲的外交人物和漢學家都有聯繫，其出版物被寄至他所認識的這類人物手中。前述的外交官小斯當東即是他的一位外交官讀者，《漢學時光》還寄給了法國漢學家雷慕沙（Jean-Pierre Abel-Rémusat）——後者是法國漢學的奠基人，為法蘭西學院的講座教授，在歐洲漢學界有舉足輕重的地位。馬禮遜與雷慕沙的建交始於此書，此後還有許多書信來往，並互相寄贈著作。³²馬禮遜後來還從雷慕沙那裡得到了耶穌會前輩馬若瑟（Joseph de Prémare）的《中國語文札記》稿本，並於1831年在馬六甲英華書院將其排印出版。³³

馬禮遜的〈道教源流〉譯文對當時及稍後的歐洲漢學界有一定的影響。李新德曾指出：“馬禮遜的‘道教源流’英譯，是來華新教傳教士首次向西方傳播的中國道教知識。”³⁴這一篇譯文，也促進了近代歐洲漢學家對於中國道教、老子《道德經》的興趣。馬禮遜夫人在其編撰的《馬禮遜回憶錄》中記錄了1817年的情況：

這一時期馬禮遜的勞作開始吸引歐洲

大陸和英國的極大興趣，當時歐洲最傑出的文學人物都渴望與他通信……³⁵

馬禮遜夫人抄錄了兩封信，分別是來自普魯士科寧伯格大學的瓦特（John Severin Vater）教授和法蘭西學院的雷慕沙，他們都提及了《漢學時光》。³⁶雷慕沙受馬禮遜影響，於1823年出版了《論老子生平及其觀點》一書，內含《道德經》的幾章（第1、14、25、41和42章）的法語翻譯，是影響極大的著作。³⁷雷慕沙繼承了耶穌會傳教士索隱派翻譯的特點，也受耶穌會士錢德明（Joseph-Marie Amiot）等人的影響，認為《道德經》第14章中“視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一”的“夷”“希”“微”三字殊不可解，合起來讀即為希伯來語中的上帝之名“耶和華”（Jehovah）。雷慕沙譯著此書旨在說明老子思想與古希臘哲學家有相近似之處，試圖證明老子思想出於西方，³⁸並提出一系列大膽的論斷：（一）他認為中國的“道”等同於西方的“邏各斯”；（二）《道德經》第1章中“常無欲以觀其妙”，即宣揚摒除情感，類似於古希臘哲學家畢達哥拉斯“去除情感以享宇宙之和諧”的觀點；（三）《道德經》第42章中“道生一，一生二，二生三，三生萬物”中的數字，與畢達哥拉斯思想一樣，不過是運用在哲學和神學上的代數；等等。這種妄加比附之論，隨後引起了許多爭議。

首當其衝的針對雷慕沙觀點的批評，來自其學生鮑狄埃（Guillaume Pauthier）。1831年，鮑狄埃在巴黎出版了《論道教源流與傳播》一書，³⁹其內容是來自《三教源流搜神大全》中的〈道教源流〉一篇，並附有其詳細的註釋和評論。在該書的評註中，鮑狄埃反駁了老師雷慕沙的觀點，並做了一些大膽的推斷：（一）雷慕沙曾舉出《道德經》中幾處與柏拉圖、普羅提諾等人的思想相似之處，以證老子思想源於西方；鮑氏則認為，即便老子學說有與西方古典哲學相似的地方，也不能就此斷定其思想來源，相較之下，老子思想與印

度某些哲學思想更為接近。(二)雷氏認為“夷”“希”“微”三個單字並無含義，合而為一則代表“耶和華”；鮑氏則認為這三個漢字，各有其具體的含義，而且“耶和華”的讀音並不為古代希伯來人所知，其確立是在《聖經》“馬蘇拉文本”(八世紀至十世紀間完成)出現之後。(三)鮑氏還認為，對希伯來人而言，上帝的思想雖宏大，但仍有一點人的特徵，是有實質的；而在印度，它本身已是對“存在”的否定，是超越的、抽象的、人的精神無法到達的。因此，鮑氏認為老子思想中的這一方面的超越性內容，應該是來自於印度。在這種理解的前提下，鮑狄埃在1831年的譯著中，將《道德經》中出現的“玄之又玄”的“玄”字，解釋為印度教中的神祇“黑天”(Krichnâ)——諸神之首、世界之主，其地位要高於“道”。這一解釋立場在下文提及的他人對他的批評之後才有所改變。1838年，在鮑氏的《道德經》法語譯本中，他將“道”譯為了“至高無上的原則”(le Principe Suprême)。⁴⁰因而或許可以推斷，是他人的批評改變了他的觀點，也影響到其後續對老子學說文本的翻譯和闡釋。

1831年，柯恒儒在《亞洲雜誌》第2卷第7、8期的“文學評論”欄目上，連載了一篇長文，內容是關於〈道教源流〉一文和老子《道德經》等翻譯和評論的看法。⁴¹這篇論文，包括了〈道教源流〉的全文法語翻譯和詳細註釋，並比較、分析了馬禮遜的英譯文和鮑埃狄的法譯文，以及雷慕沙對《道德經》的闡釋。柯恒儒認為馬氏和鮑氏的翻譯都有很大的問題。他說：

馬禮遜的翻譯，雖然如同許多傳教士著作一樣錯漏百出，但是我們必須承認，他比鮑狄埃先生更了解原文的意思。⁴²

柯恒儒和馬禮遜有共同的學術關注點，柯氏對馬氏的著作非常熟悉，還在1830年將馬禮遜編著的《華英字典》的一小部分轉譯為法語並附上導讀後，在巴黎出版。⁴³柯恒儒之所以寫

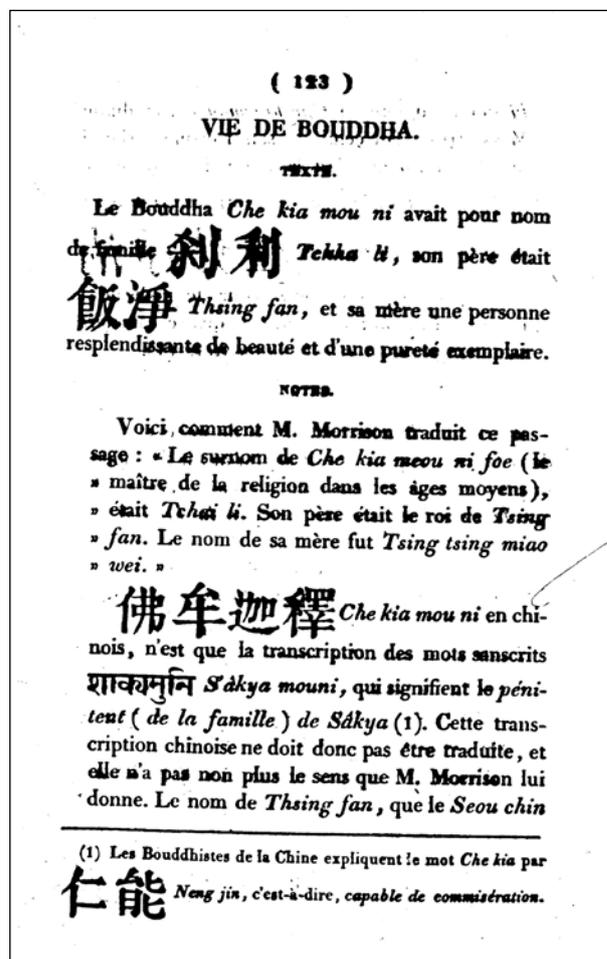


圖6. 柯恒儒1830年在《亞洲雜誌》第2卷第5期發表的文章(圖片來源: Public domain, via Bibliothèque nationale de France <gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93115v/f123.item>.)

作這篇文章，是為了糾正馬禮遜和鮑狄埃兩種譯文的錯誤，同時也提供了自己的法語譯文作為參照對比，以便說明前兩者具體在哪些方面出現了錯誤，豈料此文引來了喜好論戰的鮑狄埃更為強烈的反擊。

柯恒儒的文章題名很長，幾乎概括了前後連載的整篇長文的主要內容。其題目為“關於老子創立的‘道’學說的起源和傳播的記錄；由中文翻譯而成，並附有對梵文書籍和老子《道德經》的評論；確定了中國和印度的某些哲學觀點的一致性；帶有中國設計的裝飾；隨後是

文獻研究

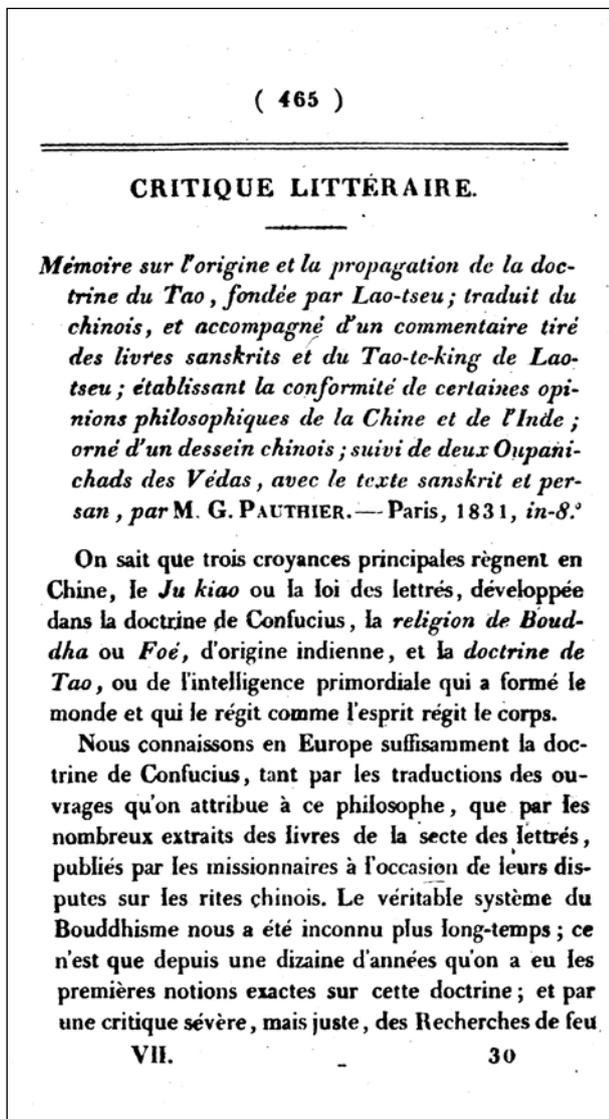


圖 7. 柯恒儒 1831 年在《亞洲雜誌》第 2 卷第 7、8 期發表的文章（圖片來源：Public domain, via Bibliothèque nationale de France <gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93117j/f469.item>。）

討論鮑狄埃譯成並於 1831 年巴黎出版的兩部作品《吠陀經》和《奧義書》”。⁴⁴ 柯恒儒在該文的最後指出，鮑狄埃最致命的錯誤是他把〈道教源流〉放在一起討論《道德經》和老子生平，畢竟〈道教源流〉並非是寫實的，它的成文比老子還晚了二十個世紀，而且當時在歐洲所存的幾個版本（來自廣州書肆）印刷不精，排版錯漏百出，鮑氏使用這些書籍來解釋老

子，肯定是特別危險的。隨後，同是 1831 年，鮑氏在《亞洲雜誌》上刊登了一篇“鮑狄埃先生給《亞洲雜誌》編輯的信，內容是關於他的〈道教記錄〉的文章”。⁴⁵ 雜誌的編輯委員會在徵得柯恒儒的同意後才刊出此文，所以出版時還附有柯恒儒所寫的一封信。在信裡，柯恒儒指出鮑氏這篇回應文章再次證明了他的判斷，更稱他本可以更為嚴厲地批評鮑氏等人的不專業。柯恒儒在這篇飽含嘲諷的文章裡，措詞嚴厲，顯得有些倨傲，像是一位權威老學者對一位初入門的學生的過分指責。柯恒儒認為他三十多年來不間斷地攻讀中文書籍，是中國學術方面的專家，所以他自認為有資格對那些膚淺的研究和不成熟的作品發表嚴厲的批評意見。⁴⁶

柯恒儒對鮑氏的批評，還是帶來了一些積極的影響，比如促使鮑狄埃盡快地譯出法語全本《道德經》——這也是最早的歐洲語言全譯本。在 1831 年的〈論道教源流與傳播〉一文中，鮑狄埃偏向以印度教的宗教思想來解讀《道德經》；然而在 1838 年出版的法語和拉丁語譯本《道德經：至高理性與道德之書》與《中國圖識》的相關法語譯文中，他則是在肯定老子曾受印度思想影響的基礎上，偏向於發掘《道德經》中與基督教精神相一致的內容。鮑氏在這兩個時期關於老子和《道德經》的解釋差別之大，甚至可以看作是兩種完全不同的解讀路徑。筆者曾撰論文討論歐洲最早的《道德經》全譯本的情況，以及自雷慕沙至其兩位學生鮑狄埃和儒蓮（Stanislas Julien），三者對於《道德經》的解釋差異。本文討論的馬禮遜英譯〈道教源流〉正是影響雷慕沙和鮑狄埃對《道德經》解釋的影響源頭之一。

結語

《漢學時光》這一部譯文集，主要是在廣州和澳門翻譯完成的，後於倫敦出版。此書顯示出馬禮遜到華後最早關注和學習的內容，以及他所理解的中國宗教的狀況。《漢學時光》所選譯的文本基本上可定性為宗教文學文獻，

這是建立在對譯文的細緻分析和溯源考證的基礎上的論斷。譯文所涉文獻的特殊性，與馬禮遜身處禁教限商且排外的晚清環境有關。因為當時他只能接觸有限的中文學習資料和底層的學識有限的中國人，再加上他對這些宗教文本有興趣，所以像《三教源流》這種並不是很重要的流行文本才會進入他的閱讀視野。《漢學時光》的翻譯和出版，代表了馬禮遜最初接觸中國文化，學習和研究中國宗教文化文獻之後的最為直接的反應。此書選譯的文本，包括儒釋道三教和民間宗教的文獻，這批文獻雖涉宗教，但也可歸類入文學的範疇。它顯示出馬禮遜對中國宗教的初步認識，可讓我們了解其關於中國宗教的種種錯誤認識的來源。書中的〈釋氏源流〉與〈道教源流〉譯文源自《三教源流》，而《三教源流》一書收羅了181位儒釋道神仙，並藉助故事（或短篇小說）的體裁來呈現內容，其意識形態完全對應了明清以降的宗教主流大趨勢：三教合一或諸教混一。或許正是因為民間社會這種諸教混一的形勢，導致馬禮遜在這一時期的著譯作品中，對中國宗教和文化產生了種種錯誤的評判。這與他通過著作在歐洲樹立起的“中國通”的形象並不一致。

馬禮遜所著譯的作品（包括《漢學時光》和《華英字典》等）傳至歐洲，為其贏得了巨大的聲譽，也引來了諸多批評。在本文列舉的案例中，鮑狄埃、柯恒儒因不滿其譯文，故將〈道教源流〉等文重譯為法語，並引來了更多關於《道德經》的討論，最終促使鮑狄埃關於《道德經》的某些觀點的改變，進而譯出歐洲第一部《道德經》全譯本。儘管馬禮遜的譯文不佳，顯示出其知識的不足和時代的局限性，但我們仍然可以看到他在歐洲漢學界產生了不小的影響。故而，筆者認為有必要對馬禮遜早期漢學成就和局限重新作評估，本文便是這方面的一種嘗試。

附：本文為國家社科基金青年項目“中國古代神怪小說的近代英譯和域外影響研究”（17CZW036）成果，並受海南大學科研啟動基金項目（kyqd(sk)2022070）資助。

註釋：

1. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812. 該書在1817年被意大利漢學家安東尼奧·蒙圖奇（Antonio Montucci）稍作修訂後，收入《二帙字典西譯比較》（1817年）一書。對於此一譯著的主標題“Horæ Sinicæ”，中文學界有不同的譯法，有譯為《中國雜文集》《中國文集》《中國俗語文選》，也有譯為《中國春神》，筆者試作一解如下。拉丁語詞彙“horæ”（也寫作“horae”），約等同於英語詞彙“hours”，意為“時間”“時日”。此詞常用於古典著作標題，然而其義含混未明。在十七世紀文藝復興時期的學術語言中，此詞詞義相當於講義（lectures）、練習（exercitations），直接的含義是“研究某種學問所耗費的時間”。“horæ”在古希臘神話裡是司掌時間和人間秩序的三位女神，直譯為“荷萊”。三位女神是宙斯和忒彌斯的女兒，分別是歐諾彌亞（Eunomia，對應“春”）——代表良好秩序，狄刻（Dike，對應“夏”）——代表正義，厄瑞涅（Eirene，對應“秋”）——代表和平。拉丁語詞彙“sinicæ”（也寫為“sinicae”），約等同於英語詞彙“Chinese”，包括了“中國”“漢語”“中文”“中國人”“中國的”等意涵。約翰·萊特福特（John Lightfoot, 1602-1675）著有 *Horæ Hebraicæ* 一書，是研究希伯來語基督教福音書的著作。（參見 Lightfoot, John. *Horæ Hebraicæ, et Talmudicæ, Impensæ in Evangelium S. Lucae, Præmittuntur Chorographica Pauca, De Locis Apud Hunc Evangelistam Nominatis*. Ex Officina Johan. Hayes, 1674.）馬禮遜取此題名“Horæ Sinicæ”，其字面意思是“研究中國學問／漢學所耗費的時間”，故而，此書其實應直譯為《中國春神》或《漢學時光》，或意譯為《中國通俗文學譯文練習》。因為“中國春神”並不能令人聯想到此書內容，故而筆者建議採用“漢學時光”一名。
2. (英) 湯森著，吳相譯：《馬禮遜——在華傳教士的先驅》，鄭州：大象出版社，2004年，頁62。
3. Anon. "Illustrations of Men and Things in China." *Chinese Repository*, vol. 9, no. 7, November 1840, pp. 507-510.
4. Hunter, William Curt. *Bits of Old China*. Kegan Paul, Trench, & Co., 1885, pp. 141-142.
5. 宋麗娟：《“中學西傳”與中國古典小說的早期翻譯（1735—1911）：以英語世界為中心》，上海：上海古籍出版社，2017年，頁93-98。
6. 李新德：《明清時期西方傳教士中國儒道釋典籍之翻譯與詮

文獻研究

- 釋》，北京：商務印書館，2016年，頁200。
7. 李新德：《明清時期西方傳教士中國儒道釋典籍之翻譯與詮釋》，北京：商務印書館，2016年，頁202、205。
 8. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. iii.
 9. Proserpi Introcetta, et al. *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia sinensis Latine exposita*. Apud Danieleum Horthemels, 1687; (比) 柏應理等著，汪聶才、齊飛智等譯：《中國哲學家孔夫子》，鄭州：大象出版社，2021年。
 10. Huc, Évariste Régis. *The Chinese Empire*. Vol. 2, Longman, 1855, p. 198. 轉引自李新德：《明清時期西方傳教士中國儒道釋典籍之翻譯與詮釋》，北京：商務印書館，2016年，頁195。
 11. 本文凡出現漢語返譯處，若非註明，皆為筆者自譯。
 12. 參見〈釋氏源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁4。
 13. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812. pp. 47–48.
 14. 宋麗娟：《“中學西傳”與中國古典小說的早期翻譯（1735—1911）：以英語世界為中心》，上海：上海古籍出版社，2017年，頁95。
 15. 參見〈釋氏源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁4。
 16. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 50.
 17. Morrison, Robert. *A Dictionary of the Chinese Language*. East India Company's Press, part II, vol. I, 1819, p. 834.
 18. 參見〈釋氏源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁3。
 19. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 43.
 20. 參見〈釋氏源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁4。
 21. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 50.
 22. Klaproth, Heinrich Julius. "Vie de Bouddha." *Journal Asiatique [...]*, ser. 2, v. 5, 1830, pp. 143–144.
 23. 參見〈道教源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁5。
 24. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 55.
 25. 參見〈道教源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁5。
 26. 參見〈道教源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁5–6。
 27. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 58.
 28. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 63.
 29. 參見〈道教源流〉，《三教源流搜神大全》卷一，清宣統元年（1909年）葉德輝刊校本，頁6。
 30. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 63.
 31. Morrison, Robert. *Horæ Sinicæ: Translations from the Popular Literature of the Chinese*. C. Stower Hackney, 1812, p. 64.
 32. 吳義雄：《在宗教與世俗之間：基督教新教傳教士在華南沿海的早期活動研究》，廣州：廣東教育出版社，2000年，頁511。
 33. Prémare, Joseph de. *Notitia Linguae Sinicae*. Academiae Anglo-sinensis, 1831.
 34. 李新德：《明清時期西方傳教士中國儒道釋典籍之翻譯與詮釋》，北京：商務印書館，2016年，頁204。
 35. (英) 艾莉莎·馬禮遜編，楊慧玲等譯：《馬禮遜回憶錄》上冊，鄭州：大象出版社，2019年，頁318。
 36. (英) 艾莉莎·馬禮遜編，楊慧玲等譯：《馬禮遜回憶錄》上冊，鄭州：大象出版社，2019年，頁318–320。
 37. Rémusat, Abel. *Mémoire sur la Vie et les Opinions de LAO-TSEU*. Imprimerie Royale, 1823.
 38. 姚達兌、陳曉君：〈雷繆沙、鮑狄埃和儒蓮《道德經》法語譯本及其譯文特色比較〉，《國際漢學》，第2期（2018），頁91。
 39. Pauthier, Guillaume. *Mémoire sur L'origine et la Propagation de la Doctrine du Tao ou la Raison Suprême*. Imprimerie de Dondey-Dupré, 1831.

40. 姚達兌、陳曉君：〈雷繆沙、鮑狄埃和儒蓮《道德經》法語譯本及其譯文特色比較〉，《國際漢學》，第2期（2018），頁92。
41. Klapproth, Heinrich Julius. "Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao [...]" *Journal Asiatique [...]*, ser. 2, vol. 7, 1831, pp. 465–493; vol. 8, 1831, pp. 414–439.
42. Klapproth, Heinrich Julius. "Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao [...]" *Journal Asiatique [...]*, ser. 2, vol. 7, 1831, pp. 469–470.
43. Klapproth, Heinrich Julius. *Dernier mot sur le Dictionnaire Chinois de Robert Morrison..* Lithographie Passage Dauphine, 1830.
44. Klapproth, Heinrich Julius. "Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao [...]" *Journal Asiatique [...]*, ser. 2, vol. 7, 1831, pp. 465–493; vol. 8, 1831, pp. 414–439 .
45. Pauthier, Guillaume. "Lettre adressée par M. Pauthier au Rédacteur du Journal Asiatique [...]" *Journal Asiatique [...]*, ser. 2, vol. 8, 1831, pp. 129–158.
46. Klapproth, Heinrich Julius. "Observation, de la Commission du Journal Asiatique." *Journal Asiatique [...]*, ser. 2, vol. 8, 1831, pp. 129–131.



全球史視域下的《中華大帝國史》： 在資本全球化進程中重塑他者的晚明烏托邦

高博*

摘要 五個世紀以來，《中華大帝國史》一直在國際學術界有着重要的文化影響。其作者門多薩在十六世紀的西班牙語語境中塑造了強大和富庶的他者想像之中國形象，並多次指出中國的諸多經驗值得歐洲效仿。多年來，海內外相關學者也注意到這部讀本，但普遍忽視了從原著善典直抵門多薩的他者想像和認知作者的書寫立場。此外，現下研究大多從單向度的批評視角出發，把他者的中國想像視為彼時歐洲集體欲望的一種無意識投射。這種批評視域局限在歷時性平行語境之中，割裂了想像主體與客體之間的自律性互動。因此，本文以現下研究中的問題為邏輯基點，選用門多薩本人認可的最終修訂本——“1586馬德里西班牙語修訂本”《中華大帝國史》為研究底本，在十六世紀的資本全球化初始進程中，重新解讀中西方交際語境對門多薩晚明想像的建構性。

關鍵詞 《中華大帝國史》；西方的中國形象；門多薩；器物想像；資本全球化

一、資本全球化進程中的晚明想像： 《中華大帝國史》研究中的遺留問題

毫無疑問，五個世紀以來，《中華大帝國史》一直在國際學術界有着重要的文化影響，這部讀本於1585年由西班牙政治家、學者和傳教士胡安·岡薩雷斯·德·門多薩（Juan González de Mendoza）以西班牙語編纂完成，同年在羅馬推出了第一版刊本，以下簡稱為“1585羅馬西班牙語首版”。此版的西班牙語完整書名是“*Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, sabidas assi por los libros de los mesmos Chinas, como por relacion de Religiosos y otras personas que an estado en el dicho Reyno*”。¹作

者和書名分別簡稱為“門多薩”和“中華大帝國史”。需指出的是，這部讀本的漢譯書名可追溯至1998年何高濟翻譯的首部中譯本《中華大帝國史》。該中譯本的底本是1940年在北京刊印的英文影印本 *The History of the Kingdom of China*，²《中華大帝國史》這一簡化漢語命名就是由此英文影印本翻譯而來的。筆者把“1585羅馬西班牙語首版”的完整書名翻譯成中文，即“中華大帝國奇聞要事、禮儀和習俗——根據中國典籍和到訪中國的教士及其他人士的記述編撰”，這才是該讀本的原始書名。從讀本的命名上，我們解讀到了一條重要信息：門多薩從未造訪過中國，《中華大帝國史》實際上是作者根據相關的中國典籍和歐洲傳教士對中國的記述編纂而成的一部中國文獻報導。

儘管門多薩終其一生也未能如願踏上中國的土地，但這並不妨礙該讀本一經出版就立即在歐洲引起巨大轟動，特別是相較於其後的

* 高博，西班牙語語言文學博士，北京大學外國語學院西葡意語系助理教授（副高）、研究員。研究方向：中國文學與西班牙文學比較研究、比較文化、翻譯研究。



圖 1. 法國國家圖書館藏“1585 羅馬西班牙語首版”《中華大帝國史》首頁（圖片來源：Public domain, via Bibliothèque nationale de France <gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75292n>。）

漢學家基於在中國的親身經歷而撰寫的見聞錄，門多薩之書對於十六至十八世紀歐洲的文化輻射力更勝一籌。從 1585 年在羅馬首版至十六世紀末的短短十餘年間，門多薩之書就先後被譯成拉丁文、意大利文、法文、英文、德文、葡萄牙文及荷蘭文等 7 種文字，在歐洲各國共出版印刷了 46 版。³ 相比之下，金尼閣（Nicolas Trigault）編著的《利瑪竇中國札記》（*De Christiana expeditione apud Sinas susce ab Societate Jesu*），自 1615 年初版至 1625 年的 10 年間再版了 11 次；衛匡國（Martino Martini）的《韃靼戰記》（*De Bello Tartario Historia*）由 1654 年問世至 1674 年的 20 年間，只再版了 21 次。⁴ 被譽為二十世紀最具影響力的美國歷史學家之一的拉赫（Donald Frederick Lach）曾對這部文

獻的影響力給予較高的評價：

門多薩之書的權威如此之大，以至於其為十八世紀之前的所有歐洲人撰寫關於中國的著作提供了參考基點和進行對比之依據。⁵

思考至此，筆者不禁發問：門多薩作為一個從未親歷中國的歐洲教士究竟進行了怎樣的中國想像？他的《中華大帝國史》又何以超越前人漢學家的中國書寫，乃至成為之後兩個世紀以來歐洲知識分子認識中國的重要管道和書寫中國的參照範本？為此，本文旨在以歷時性語境對文本的建構性為邏輯出發點，解讀門多薩之他者中國想像的社會生成機制。

筆者也注意到，海內外學人也關注到這一議題。如拉赫在其巨著《歐洲形成中的亞洲》（*Asia in the Making of Europe*）中就曾指出，門多薩並未完全尊重史實，而是對一些殘缺的史實進行主觀臆想加工，並把大明王朝塑造成一個完美的異域烏托邦形象。⁶ 此外，拉赫還對這部讀本在十六和十七世紀的歐洲引起轟動的原因進行了解讀。他指出，一方面，該讀本是在羅馬教皇的贊助和庇護下出版的，這就增加了讀本的權威性；另一方面，《中華大帝國史》迎合了十六世紀歐洲的時代需求，回應了彼時歐洲對中國的集體渴望，即解答了中國到底是個怎樣的國家的問題。⁷ 對於上述觀點，筆者不禁存疑。門多薩從未造訪過中國，他的報導並非是基於親歷晚明中國書寫而成，而是對前人史料的一種匯編和改寫。顯然，經由文化調適形塑而成的中國形象飽含了某種“他性”，並不是一種紀實性報導。在筆者看來，這種“他性”也正是解讀門多薩之晚明烏托邦想像的關鍵。然而，拉赫沒有解釋清楚的是，門多薩書寫中的“他性”被彼時彼地的歐洲知識分子合法化看視的過程。

漢語學人也對這部讀本進行了解讀，如廈門大學的周寧教授在上世紀九十年代就對西方視角下的中國形象問題進行了一系列研究。其

文獻研究

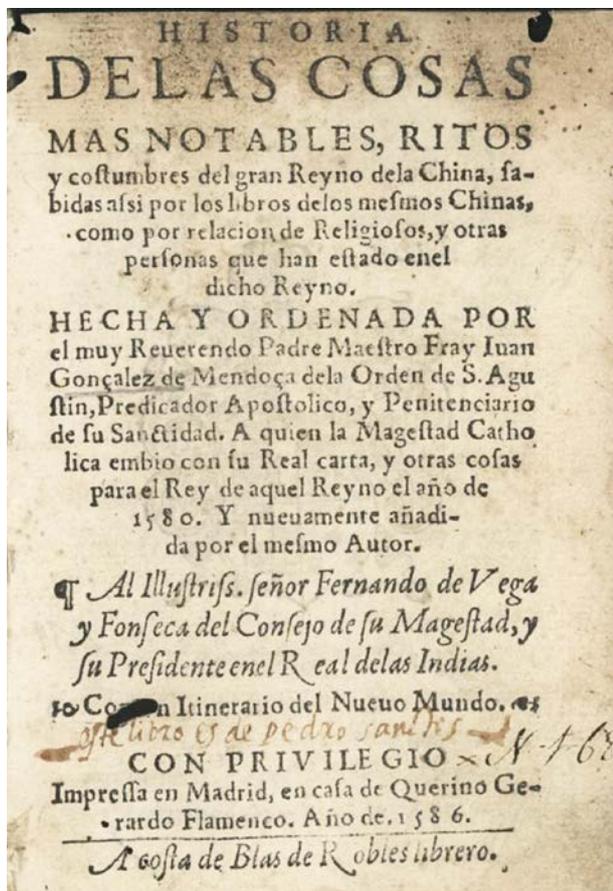


圖 2. 葡萄牙國家圖書館藏“1586 馬德里西班牙語修訂本”《中華大帝國史》首頁（圖片來源：Public domain, via Biblioteca Nacional de Portugal <purl.pt/26215>。）

中，他也關注到門多薩之書的重要學術價值。周寧在異國形象類型學的框架下，把門多薩塑造的他者之中國形象歸入了“烏托邦”式的異國形象之中。他在福柯的話語與權力以及賽義德的“東方主義”批評框架下，對這種烏托邦式的中國形象在歐洲被他者看視的過程進行了解讀。他的核心觀點是，十六世紀的西方需要從東方他者中尋找可以利用的價值，以實現自我超越與自我新身份的構建與認同。因此，西方世界把中國視為東方楷模，從而構建出作為東方烏托邦的明代中國形象。⁸簡言之，周寧認為門多薩塑造的中國形象背後的生成機制是“西方人把中國和西方視為二元對立的傳統思維格局設置了現代性的基本困境”。⁹我們不妨

細讀一段周寧的觀點：

無論是烏托邦還是意識形態類型的中國形象，這兩種話語機制的文化功能都在於構建一個與西方現實差異甚至相反的他者。十六世紀的歐洲仍處於文藝復興時期，其需要從東方他者中尋找可以利用的價值來實現自我超越，因此把中國視為東方楷模，並把這一階段的西方中國形象歸入“烏托邦”式的異國形象。而進入十八世紀的啟蒙階段，西方完成了現代文化的自我和認同，中國作為二元對立的他者失去了西方中心主義世界秩序構建和自我認同過程中的可利用價值，也因此，中國形象在十八世紀的歐洲被普遍否定，由烏托邦轉入意識形態。¹⁰

周寧的上述方法論在上世紀九十年代引起學界關注的同時也引發了爭議。如王曉萍指出：

他不是從實質性的政治經濟關係出發來解釋原因，而是從觀點和心理上進行說明，這種觀點之間的演繹脫離了歷史經驗分析，而陷入了一種唯心主義論斷。¹¹

進入二十一世紀，卡門·許（Carmen Hsu）等海外學人基於十六和十七世紀西班牙的具體歷史經驗對門多薩的晚明想像進行了解讀。如她在〈胡安·岡薩雷斯·德·門多薩筆下的中國大帝國中的人文形象〉中指出，門多薩形塑了一個在司法機構、公共慈善機構和官員選拔任用上都具有制度優越性的他者之晚明社會，而這種理想化的晚明人文形象的產生恰恰折射出彼時彼地西班牙王國糟糕的政治生態環境和社會道德風尚。¹²相比起周寧的解讀，卡門·許的反思擺脫了心理層面的演繹，並以具體的歷史經驗為邏輯基點，對門多薩的晚明烏托邦想像進行了分析。然而，她的思考仍然局限在一種單向度的理論結構之中，忽視了中西雙方的交際性語境對門多薩之中國想像的建構性。

思考至此，我們得以洞悉，現下海內外學



圖3. 西班牙國王菲力浦二世畫像（圖片來源：Public domain, via Wikimedia Commons <commons.wikimedia.org/wiki/File:Portrait_of_Philip_II_of_Spain_by_Sofonisba_Anguissola_-_002b.jpg>.)

人解讀門多薩之晚明想像之局限性在於以下兩點。首先，我們普遍忽視了細讀原著善典，以直抵門多薩的他者想像世界並認知作者書寫立場的重要性。當下學人主要以中譯本、英譯本或現代西班牙語讀本《中華大帝國史》為研究底本。顯然，這就使得我們的思考建立在譯者和編者的文化濾鏡之上，這層隱形屏障很可能阻礙我們抵達作者的原初書寫立場。因此，本文以門多薩本人認可的原著善典——“1586馬德里西班牙語修訂本”《中華大帝國史》為研究底本，並通過文本細讀來重新定義門多薩在十六世紀歐洲視域下塑造的中國形象。其次，現下研究大多從單向度的批評視角出發，把他者的中國形象解讀為彼時彼地歐洲集體欲望或現實遭遇困境的一種無意識投射。然而，這種批評視域禁錮在了東西方的歷時性平行語境中，割裂了想像主體與客體之間切實存在的自

律性互動。儘管大明王朝被他者想像為繁花錦簇似的存在，甚至門多薩曾多次指出彼時的中國在諸多方面都是歐洲學習的楷模，但是這種他者的晚明烏托邦形象仍然沒有擺脫其處於主體想像中的失語和邊緣地位。倘若我們繼續沿襲門多薩採用的以西方為主體的單向度文化立場來解讀這部文獻，則很可能再度陷入歐洲中心主義的思維窠臼之中。

由此，我們觸及到的更深層問題是：在對歐洲形塑的中國形象進行解讀的過程中，漢語學人如何才能走出以西方為中心、東方為失語客體的單向度思維樊籠？事實上，這也是多年來一直困擾漢語學人的難題。作為回應，本文嘗試在全球史的視域及中西方的交際性語境中，對門多薩的中國形象進行重塑。這也是當下海內外學人在對這部讀本解讀過程中普遍忽視的一種研究視角。

在人類文明的發展歷程中，十六世紀是一個承上啟下的時期。地理大發現、宗教改革和反宗教改革，以及文藝復興等一系列歷史事件推動了全球化進程。然而，現下對門多薩之中國形象的社會生成機制進行的解構性批評，似乎並未關注到十六世紀的資本全球化初級進程對他者想像的建構性。因此，本文將以當下研究中的問題和留白為邏輯基點，在十六世紀的資本全球化初始進程、西方交互性歷時語境和全球史的視域下，重新解讀門多薩晚明想像的建構性。

二、他者的器物想像：富庶的東方大帝國

《中華大帝國史》於1585年以西班牙語書寫完成並在羅馬首次出版刊印，彼時的西班牙正是菲力浦二世（Felipe II de España）的統治後期，同時期的中國則處於大明萬曆年間（1573至1620年），這一時期被稱為“晚明”，這也是門多薩所想像的“中華大帝國”之原型。¹³因此，首先讓我們將目光放在《中華大帝國史》的西班牙語原著善典，並對其中塑造的晚明形象進行總納。

文獻研究

此前經筆者考辨，門多薩本人認可的《中華大帝國史》最終修訂本是“1586馬德里西班牙語修訂本”，¹⁴因此本文將以此本為研究底本。此本共有368頁，是32開小本。其序言部分依次是：教皇西斯托五世（Papa Sixto V）和國王頒發的特許證、錯誤校勘表、本書定價、“致國王陛下的御前會議大臣、西印度院院長，尊敬的費爾南多·德·維加·豐塞卡（Fernando de Vega y Fonseca）先生的獻詞”、兩篇致讀者獻詞及十四行詩。正文由兩部分組成，每部分又有三卷。第一部分是對明代中國的政治、經濟、地理、歷史、文化、信仰、禮儀和習俗的概述。第二部分是對前人漢學家的中國見聞行記的轉述，這部分內容涵蓋了他者視域下從物質到精神世界、從庶民到官僚階層的晚明社會風貌。第三部分是歐洲漢學家的環球旅行見聞，具體記述的是西班牙人和葡萄牙人在日本、菲律賓等亞洲國家以及在墨西哥的旅行見聞。其中，門多薩對中國的記述主要集中在前兩部分，共由91章組成。

筆者基於多年來對《中華大帝國史》原著善典的釋讀與研究發現，在讀本的91章關於中國的文獻報導中，¹⁵有23章述及晚明物質社會的富足，¹⁶有12章包含作者對晚明政治制度的讚賞，¹⁷由此塑造了他者視域下強大、富庶且擁有先進社會制度的異質文明形象。另外，文本中還有18章刻畫出了相對較為負面或批判性的中國形象，揭示了大明社會沒落的一面，主要體現在官員的貪婪狡詐和中國人精神世界空虛愚昧上。其他章節則進行了相對中性的知識型報導。整體而言，門多薩在十六世紀的歐洲視域下塑造了一個物質富足卻精神空虛的異質文明形象。需指出的是，鑑於篇幅所限，本文僅聚焦於門多薩的大明器物想像，他者想像中的大明精神世界將在後續系列論文中予以深入解讀。

在門多薩關於大明器物想像的23章之中，晚明社會被門多薩想像成了富足安逸的東方伊甸園。首先，他筆下的大明子民勤勞，土地肥沃，如其所述：

全國各地都人煙稠密，村莊一個緊挨着一個，與其說那裡有很多個村子，不如說整個中國就是一個超大型村莊。與其稱之為帝國，不如稱之為中國大都市。他們人口眾多，所以，全國都不剩下一塊荒地，又何況如前所述，這個國家也不允許閒漢無所事事。他們的土地肥沃，物產豐富，物價便宜。¹⁸

在門多薩的記述中，大明帝國富庶繁華，乃至街上難覓乞丐：

在大明帝國街上看到行乞是件稀罕事。如前所述，因為那裡沒有窮人，也不允許有，如果有，在街道上或廟宇裡也是找不到的。官員一旦了解到有人因為貧困無法謀生不得已行乞，他就會下命令從皇帝的財富中支付一份津貼給他們，並且數目很大，足以支付送他們來的士兵的費用以及其餘所有的花費。¹⁹

其次，大明帝國的市井生活琳琅滿目，商業發達：

達官貴人衣着華貴，他們的衣服是絲織的並且色彩絢麗，質地上乘，裁剪得當。普通百姓則穿一種粗糙的絲綢和麻布或棉布，當地盛產這種衣料。店鋪裡貨品琳琅滿目，各種檔次的衣料都有，既有金銀料子和紗料，也有麻布和粗布，品種多樣，顏色絢麗。藥房還出售草藥，價格也很便宜。這個國家的瓷器業發達，還遠銷葡萄牙、秘魯、新西班牙²⁰和馬來西亞等地……每個城市都是店鋪林立，店門口都掛有招牌，上面寫着出售的商品。這些商店一般出售絲麻毛混織品、金絲布料和各色絲織品。較低檔的商店則出售各色斜紋布、棉布、麻布和絨布。由於原料豐富，以及很多勞動力從事紡織業，這些商品的價格都很便宜。²¹

又如，門多薩在第2部分第1卷第16章中，對

泉州城的繁華市井生活有這樣一段描述：

我們走過的所有街道兩側都有棚子，下面就是商店，擺滿了各色商品，很貴也很新奇。他們建了很多牌坊，牌坊間距相同，這使得街道更加美觀，全國每條大街都如是，牌坊下面是很棒的市場，你可以在那裡買到想吃的任何東西，魚和肉、水果、蔬菜、糖果和蜜餞等，應有盡有，而且每樣都很便宜，幾乎花不了甚麼錢，便宜得就像白給一樣（todo a precios muy baratos que valen como de balde）。²² 他們的食物也很好吃，很豐盛……²³

門多薩還驚歎於中國人宴請習俗中的奢華排場：

一場宴會即便邀請來一百個客人，也是每人只在自己的那張桌子上吃。桌面佈置得極為華麗，金黃的桌面上繪有飛禽走獸、森林美景以及其他各種賞心悅目的風景。餐桌上不鋪桌布，桌前只放一塊垂地的花緞或絲綢。在桌角上放着用金銀絲點綴的小花籃，裡面擺放着鮮花和各種奇特的甜食，甜食做成了動物的形狀，如塗上金色的小象、小狗、小鹿和其他很多飛禽走獸。桌子中心用來集中擺放食物，這些食物放在器型奇特的磁片或銀盤中，儘管這些餐具日常很少用，一般都是總督才能享用。食物有美味多汁的禽類和烹調得當的魚類……²⁴

門多薩還屢次指出，神父們每次快要離開驛站前，中國官員早就準備好食物以備其路上之用，還不收他們一分錢。書中的第2部分第1卷第13章，記述西班牙人即將離開中左所港時，“一早就有人給他們備好充足的魚、肉、水果和美酒，以便叫人以他們喜歡的方法做飯。興泉道有令，不收神父一分錢”；²⁵ 又如，第2部分第1卷第20章也描述了西班牙人在福州參加完官方宴會後剛剛回到住所，馬上就收到了

總督送來的踐行禮——四塊綢料、一個文具箱和其他禮物，給奴僕的禮物是花毛毯；²⁶ 再如，第2部第1卷第22章也記述了西班牙人在福州受到熱情款待：

當地官員去拜訪他們，帶去了大量的點心、酒和水果，這是他們的拜訪禮節，食物是裝在奇特的小籃裡差僕人送過去的……總督也派人送來了極為豐盛的鬪肉、雞、鵝、臘肉、點心糖果，其數量之多足夠一百個人當天美美晚餐一頓和第二天一整天的吃食。²⁷

最後，在門多薩的想像中，大明百姓的住房環境也頗為美觀舒適：

普通百姓的房屋都是羅馬式樣且修建精良。所有的屋外都栽有整齊的樹木，既美化了街道市容又提供了樹蔭給人們乘涼。房屋內部都粉刷得白如奶汁，光滑如紙。地板用又大又平的方石鋪成，天花板用的是一種優質的木料，不但結構良好還有彩繪，雕樑畫棟宛若錦緞一般，且木料呈金黃色，甚為美觀；每座房子都有庭院，裡面種滿了花草供主人休閒娛樂。沒有一戶人家沒有魚塘，儘管有的人家的魚塘很小……²⁸

此外，門多薩還對中國官員的官邸之奢華進行了特寫：

每個省府都有一個巡撫住在那裡。他們的官邸是由皇帝出資修建的。這些宅子簡直令人歎為觀止，建築工藝高超，外觀富麗堂皇。每個府邸的規模宛若一個村莊，府內建有花園、水塘、樹林和圍場，正如第四章所述，圍場裡還有各種飛禽走獸。²⁹

官舍房間十分寬敞，修建精良，裝飾考究，還配套有非常漂亮的院子和長廊，院裡的水塘養着各種魚。³⁰

文獻研究



圖 4. 描述明代繁榮市井景觀的仇英《南都繁會圖》（局部），原件現藏於中國國家博物館。（圖片來源：Public domain, via Wikimedia Commons <commons.wikimedia.org/wiki/File:南都繁會圖_01.jpg>。）

官舍十分寬敞和豪華，是磚石結構。廳室房間都不高，但客廳和臥室都很美觀舒適。³¹

鑑於篇幅所限，我們無法在此逐一列舉門多薩的晚明器物社會想像。基於對《中華大帝國史》原著的細讀，我們認識到作者在想像中塑造了一個百姓生活殷實安逸、物質生活富足的晚明器物社會。³²讓我們再回到本文開篇提出的問題：門多薩所親歷的彼時的中西方交際性語境是如何建構他者的晚明烏托邦想像的？

三、以澳門和月港為中心的外貿矩陣： 十六世紀資本全球化進程的歷史折射

要解答上述問題，我們需要對十六世紀的中西方交往予以近距離審視。十六世紀的顯著時代特徵之一，就是當時正處於資本全球化進程的初級階段。在那一歷史時期的海外貿易中，大明王朝除與鄰國進行傳統的朝貢貿易外，還參與到全球海上商貿之中。明代中國在大量出口絲織品、香料、稀有金屬、茶葉、瓷器等商品的同時，也少量進口海外土特產。大



明王朝擁有多個國際商貿港口，其中，澳門和福建月港（今海澄）是當時連接世界各地的海運中心，也是西班牙和葡萄牙進行遠東貿易的重鎮。因此，我們不妨通過這兩座外貿重埔來認識大明王朝在十六世紀全球貿易秩序中所處的地位，以及在資本全球化初級階段中的角色擔當。

早在十六世紀初期，葡萄牙商隊就來到了廣州城外並請求通商，但遭到了大明王朝的嚴詞拒絕。《明實錄》載：

佛郎機國差使臣加必丹末等貢方物請封，並給勘合。廣東鎮撫等官以海南諸番無謂佛郎機者，況使者無本國文書，未可信，乃留其使以請。下禮部議處。得旨：令諭還國，其方物給與之。³³

此處的佛朗機國指的是葡萄牙，該指稱源於明代中國對“Frank”（法蘭克）音譯的誤讀。³⁴儘管明朝曾多次下令拒絕與佛郎機通商，但葡萄牙人卻並未放棄以各種手段打開中國商路，包括賄賂廣東地方官員，甚至試圖搶佔廣東的

文獻研究

屯門島，導致在廣州被捕入獄。然而，這也未能打消葡萄牙人對華通商的渴求。大約從 1557 年起，葡萄牙人終於在中國沿海地區尋得一處據點，即今日之澳門，並企圖長期駐紮下去。博克塞 (Charles Ralph Boxer) 在《葡萄牙海上帝國》(The Portuguese Seaborne Empire) 中對這段歷史也有所提及：

葡萄牙人在 1557 年在澳門取得了立腳地。大約 20 年後，住在北京的中國皇帝獲悉此地的存在後只得對此認可。³⁵

自此，葡萄牙人以澳門為商貿基地和海運物流中轉站，逐漸控制了多條國際商線，如澳門—暹羅（今泰國）—馬六甲—果阿—里斯本；澳門—日本；澳門—馬尼拉—阿卡普爾科 (Acapulco, 位於今墨西哥)—秘魯；澳門—東南亞；等等。³⁶ 我們不難發現，澳門儼然已成為了彼時重要的國際貿易中轉站。以其中一段果阿至澳門的航線為例，該航程途經馬六甲、暹羅、帝汶、錫蘭、緬甸等地區，船隊通常於當年的 4 月或 5 月滿載毛織品、衣料、印度花布、棉花和棉織品、水晶和玻璃器皿、時鐘、葡萄酒等物離開果阿；途經馬六甲時，商人們用船上的貨物交換香料、檀香、沉香以及暹羅的鯊魚皮和鹿皮等貨物，再出發駛向澳門；船隊一般在 6 至 8 月間抵達澳門，隨後又以澳門為基地，繼續前往廣州和日本進行貿易。³⁷

在門多薩所處的時代，葡萄牙人在亞洲的貿易網絡中舉足輕重。葡萄牙商人銷往日本長崎的貨物主要以中國的絲織品和生絲為主，同時也有來自歐洲和印度的藝術品、香料、葡萄酒和古玩等貨物。在十六和十七世紀的貿易中，日本的白銀外流量很大。葡萄牙人以澳門為基地開展對日貿易，從中賺取了大量白銀，然後又用日本的白銀購進中國貨物，並再度銷往果阿和歐洲。在這一過程中，白銀源源不斷地流入了中國。

再如，菲律賓在十六世紀淪為西班牙殖民地後，馬尼拉就成為了西班牙在亞洲的重要海

上貿易基地，澳門與馬尼拉的貿易也十分頻繁。儘管這條航線較短，但貿易額較為可觀，且利潤率頗高。根據博克塞記載，每年從澳門運往馬尼拉的商品價值高達 150 萬西元，約合 100 萬兩白銀。³⁸

概之，澳門港一方面作為彼時重要的國際貿易基地，帶動了中國東南沿海地區的商業發展；另一方面又通過海上貿易連接起三大洋五大洲，推動了中西文化交流和商品交換，是資本全球化進程的重要參與者以及世界市場形成的重要商業動驅力。當時的葡萄牙人在商路的每一個環節都通過差價賺取了高額利潤，但在此貿易鏈中獲利的不僅僅是葡商，隨着中國商品大量外銷，白銀也源源不斷地流入了中國。不容忽視的是，在上述的貿易過程中，流通的白銀不僅是作為支付手段的一個貨幣符號，而是已悄然演變成一種貨幣資本，這就是十六世紀資本全球化的雛形。

我們再來關注明清時期的另一條重要海上商線——馬尼拉大帆船航線 (Manila galleon)，這是一條由西班牙人掌控的商路。早在西班牙人到來之前，意大利人就控制了從地中海到亞洲的航道，而葡萄牙人則操控了從大西洋經非洲轉道亞洲的海上商路。面對大面積的被封鎖的出海口，西班牙人唯有開闢新航線才能擴展海外市場。1565 年，奧古斯丁修會修士烏達內塔 (Andrés de Urdaneta) 帶領聖佩德羅號 (San Pedro) 帆船，從菲律賓航行至阿卡普爾科港，開闢了連接亞洲、拉丁美洲和歐洲大陸的海上貿易航線，成功突破了意大利人和葡萄牙人的商業封鎖。這條新航線從西班牙南部的安達盧西亞 (Andalucía) 港口出發，一路向西避開非洲和地中海，穿越大西洋繞道美洲，中途停靠阿卡普爾科港。他們以阿卡普爾科港為中轉站等待季風到來，然後乘大帆船前往菲律賓，並在那裡與來自中國的商船進行交易。

如前所述，菲律賓在十六世紀淪為西班牙海外殖民地後，成為西班牙人遠東貿易航線中



圖 5. 1628 年的墨西哥阿卡普爾科港（圖片來源：Public domain, via Wikimedia Commons <commons.wikimedia.org/wiki/File:Puerto_de_Acapulco_Boot_1628.png>.)

的重要樞紐。1564 年，西班牙殖民者黎牙實比（Miguel López de Legazpi）及其探險隊發現了菲律賓並建立起西班牙在亞洲的第一個據點。至 1571 年，西班牙人又建成了馬尼拉城，並逐步推行殖民統治。因此，西班牙人在明清時期利用菲律賓的地理位置優勢與中國沿海城市頻繁進行貿易。當中國的商船來到馬尼拉，西班牙人利用從美洲獲取的白銀購買中國的暢銷商品，如瓷器、絲綢、棉布、稀有金屬、茶葉等，再把這些貨物運到美洲。每當來自馬

尼拉的載滿中國貨物的大帆船停靠在阿卡普爾科港，商人們就會舉辦大集，部分貨品很快會被當地人一搶而空，餘下的一部分貨品則會運往西班牙。由此，西班牙商船從美洲賺取的銀元作為貨幣資本又再次流入市場，並被用於採購中國的熱銷商品。這條航線就是“馬尼拉大帆船”航線。需指出的是，位於福建沿海的月港是明清時期“馬尼拉大帆船”航線中的重要一環，當地憑藉長期與菲律賓的私人貿易，迅速從一個默默無聞的小漁鎮，躡升為遠近聞名

文獻研究

的富埔。直至明代中期，月港之繁華已以“小蘇杭”著稱於世。³⁹自隆慶年間廢除海禁後，私人貿易的合法化更是加速了月港的商業發展，前往馬尼拉進行貿易的中國商人與日俱增，時謂“澄商引船百餘隻，貨物億萬計”。⁴⁰

我們僅從當時澳門和福建月港的海上貿易之繁榮，即可管窺明代海外貿易的興盛，以及對遠近諸國，尤其是西班牙和葡萄牙的巨大商業吸引力。同時，這種貿易繁榮也折射了十六世紀資本全球化初始階段進程。明清時期像澳門和月港這樣的海上國際貿易重鎮，在廣東、浙江、福建等沿海地區還有多處。通過這些出海口，中國的緊俏商品被販運到世界各地，中國也成為了全球貿易網上的一條重要供貨鏈，並且憑藉物美價廉贏得了海外市場。彼時的國際貿易又大多用白銀進行結算，因此，白銀源源不斷地從美洲、歐洲、日本和菲律賓等地流向中國，使得大明王朝長期在海外貿易中佔據順差優勢，這也是晚明時期國際貿易的顯著特點之一，⁴¹大明王朝亦成為名副其實的“白銀帝國”。

四、門多薩的晚明烏托邦想像： 十六世紀經貿秩序和中西關係史的文學再現

中國經濟史學者全漢昇在〈明清間美洲白銀的輸入中國〉中對“白銀帝國”對資本的吸納能力進行了估算，並指出在十六世紀的全球海外貿易中，“美洲白銀中的一半甚至更多都流入了中國”。⁴²此外，世界體系理論的奠基人之一、德國知名學者貢德·弗蘭克（Gunder Frank）在《白銀資本》中也對明清海外貿易交往中的白銀流通資料進行了估算，並得出結論：“明代中國佔有全世界白銀產量的四分之一至三分之一，並且這些白銀是貨幣形態的資本。”⁴³儘管這組估算難免存在出入，但卻再度向我們揭示了一個史實，即大明王朝在全球貿易中長期處於明顯順差地位。同時，這也就意味著歐洲對華貿易的逆差常態。

我們不妨再來細讀一份十六世紀的西文史

料，以進一步認識彼時的世界貿易秩序。這是一名葡萄牙人在1590年向菲力浦二世呈上的一份奏摺，當中的部分內容譯成中文為：

如果批准西印度與中國通航，則王國中的銀幣將全部流入中國而非西班牙；因為中國是如此之大，他們出售的貨物數額之多，以至於無論我們攜帶多少銀幣前往都會把他們全部吸納走。⁴⁴

顯然，這段史料揭示了歐洲人對於長期處於對華貿易逆差的焦慮，也從側面再次佐證了晚明在全球貿易秩序中的優勢甚至是資本掌控地位。這主要體現為在當時的國際貿易中，大量作為貨幣資本的白銀流入了中國。

至此，我們立足於宏觀歷史語境之中，特別是在十六世紀的資本全球化進程中重讀《中華大帝國史》，就得以更新對這部讀本的既有認知。門多薩通過誇張的想像把讀者引入了一個異質文化空間，並誇大晚明社會的美好，避諱其社會陰暗面。作者為讀者塑造了一個富庶和強大的晚明烏托邦形象的同時，也以文學的方式再現了他者想像中的原型——雄踞東方的“白銀帝國”。因此，在全球史的視域下，門多薩的晚明烏托邦想像實際上是十六世紀的世界經貿秩序的一種文學再現。與此同時，現下學人往往把門多薩筆下理想化的中國形象解讀為對彼時彼地西班牙所處的困境，以及渴望自我超越的一種隱喻性表達。⁴⁵顯然，這種知識立場忽視了中西方遭遇性語境對文本的建構性，以及在彼時的資本全球化進程中解讀門多薩的中國想像。

探討至此，本文對大明王朝與西葡等歐洲國家在資本全球化進程中的交互關係進行了宏觀審視。我們不妨再遞進一層，對十六世紀末的大明王朝和西班牙王國的歷時性平行語境予以微觀審視。首先，讓我們的目光轉向彼時的西班牙國內局勢。儘管史學界普遍認為菲力浦二世治下的西班牙達到了古代社會的鼎盛時期，但到了《中華大帝國史》成書的十六世紀



圖 6. 科內利斯·克拉斯·范·維林根 (Cornelis Claesz van Wieringen) 繪《西班牙無敵艦隊駛離英國海岸》(The Spanish Armada off the English Coast)，約 1620 至 1625 年，荷蘭國家博物館藏。(圖片來源：Public domain, via Rijksmuseum <hdl.handle.net/10934/RM0001.COLLECT.6554>.)

八十年代，彼時的西班牙處於菲力浦二世統治後期，西班牙已由盛轉衰。特別是 1588 年無敵艦隊慘敗於英國海軍，更是西班牙走向衰敗的標誌。事實上，門多薩在編著《中華大帝國史》時，西班牙已陷入了全面經濟危機，不僅發生了多次國家破產，債台高築，還造成了嚴重的財政困難，境內各類商品也極為匱乏且物價高漲，急需向外採購商品進行補給。⁴⁶除了經濟危機外，西班牙的內政和外交也舉步維艱：對內，菲力浦二世嚴苛地鎮壓了西班牙境內的摩爾人叛亂，並以宗教法庭等方式壓制一切對天主教統治地位帶來威脅的異教勢力，造成社會動盪和政局不穩；⁴⁷對外，西班牙還與法國、英國、葡萄牙和奧斯曼土耳其帝國陷入戰爭的旋渦。

與此同時，我們再把視域轉向同時期的中

國，彼時的大明王朝正處於“萬曆中興”時期（1572 至 1587 年間）。“興”指的是萬曆皇帝在位的前 15 年，得益於張居正改革等因素，國庫收入大增，商品經濟空前繁榮，加之嚴厲整頓了吏治，社會呈現出階段性的欣欣向榮之象。與此同時，我們也不可否認“萬曆中興”下潛藏着多重社會危機。其時連綿不斷的對外征戰和對內平息叛亂引發了社會激蕩，正如樊樹志在《晚明史》中所述：

萬曆一朝最引人關注的大事，除了張居正和萬曆新政外，莫過於萬曆三大征，即平定寧夏哱拜叛亂，東正禦倭援朝，平定播州楊應龍叛。這三場重大軍事行動在西北、東北和西南幾乎同時展開。⁴⁸

儘管這些軍事行動最終取得了政績，但如此大

文獻研究

規模的戰爭不可避免地消耗了大量的人力、物力和財力，在損耗了大明王朝的綜合國力的同時，也帶來了社會動盪。此外，晚明的政治沒落和官場腐敗也已是眾人皆知的歷史。

即便“萬曆中興”背後潛藏着多重社會危機，但大明王朝通過海外貿易參與到了資本全球化進程之中，吸納了來自全世界的巨額貨幣資本並雄踞世界經貿秩序中的優勢地位，這也是不爭的史實。回望歐洲，同時期的西班牙不僅常年處於對華貿易逆差，還深陷於多重的內憂外患之中。因此，基於十六世紀末期的中西方平行性和交互性歷時語境，本文提出了一個學理性判斷：門多薩在想像中塑造的富庶東方大帝國形象是對十六世紀中西關係史和世界經貿秩序的詩學再現。

結論

本文聚焦於門多薩在《中華大帝國史》中形塑的富庶強大的晚明形象，這也是該讀本中佔據主導類型的一種中國形象。現下學人對這種他者想像之中國形象的解讀大多局限於單向度的批評視域，並將這種晚明烏托邦形象解讀為彼時歐洲集體欲望和歷史困境的一種無意識投射。這種批評視域割裂了想像主體與客體之間的自律性互動，也忽視了中西方交際性語境對文本的形塑性。

因此，本文以前人研究中的問題和留白為邏輯基點，選用了“1586馬德里西班牙語修訂本”《中華大帝國史》為研究底本，在十六世紀的資本全球化進程和世界經貿秩序中，對門多薩筆下的他者的晚明器物想像進行了重新解讀。最終，本文得出了一種學理性判斷：《中華大帝國史》之所以能在十六至十八世紀的歐洲成為彼時彼地的知識分子認知中國的重要管道和書寫中國的範本，其中的關鍵因素之一，是門多薩塑造的富庶強大晚明烏托邦形象承載了十六世紀中西方交際性語境的時代編碼。門多薩想像的原型是以“白銀帝國”著稱於史的大明萬曆王朝。“白銀帝國”這一指稱隱喻了

彼時的大明王朝在十六世紀世界經貿秩序中的優勢地位。從中西方遭遇性歷時語境對文本的建構性來解讀，門多薩的晚明烏托邦想像實際上是以誇張的方式再現了十六世紀全球化初始進程中的世界經貿秩序和中西關係史，這也是被當下海內外學人所普遍忽視的一種解釋立場。

附：本文係國家社科基金一般項目“十六世紀歐洲視域下的《中華大帝國史》與中國形象研究”（19BWW012）的階段性成果。

註釋：

1. 按：“1585羅馬西班牙語首版”的版本資訊，參見 González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Vicencio Accolti, 1585. 此處及文中多處均沿用了十六世紀的西班牙語書寫，其與現代西班牙語拼寫有異。
2. 按：經筆者考辨，《中華大帝國史》中譯本的翻譯底本是1940年北京英文影印本 *The History of the Kingdom of China*，該英文影印本的底本是英國漢學家喬治·湯瑪斯·斯當東（George Thomas Staunton）編著的“1853至1854年英譯本”《中華大帝國史》，此本又是從這部讀本的英文首譯本——“1588倫敦英譯本”《中華大帝國史》再編而來的。“1588倫敦英譯本”的參照底本是“1586馬德里西班牙語修訂本”，這一本就是門多薩本人認可的最終西班牙語修訂本。此觀點參見高博：〈《中華大帝國史》英譯本、中譯本和西班牙語本考辨〉，《圖書館雜誌》，第12期（2020），頁147-150。
3. 參見張鎧：〈十六世紀歐洲人的中國觀——門多薩及其〈中華大帝國史〉〉，黃時鑑編：《東西交流論壇》第一輯，上海：上海文藝出版社，1998年，頁71。
4. 參見張鎧：〈十六世紀歐洲人的中國觀——門多薩及其〈中華大帝國史〉〉，黃時鑑編：《東西交流論壇》第一輯，上海：上海文藝出版社，1998年，頁87。
5. Lach, Donald Frederick. *Asia in the Making of Europe*. Vol. 1. Book 2. University of Chicago Press, 1994, p. 744.
6. Lach, Donald Frederick. *Asia in the Making of Europe*. Vol. 1.

- Book 2. University of Chicago Press, 1994, p. 92.
7. Lach, Donald Frederick. *Asia in the Making of Europe*. Vol. 1. Book 2. University of Chicago Press, 1994, p. 347.
 8. 周寧：《天朝遙遠》上冊，北京：北京大學出版社，2006年。
 9. 周寧：〈跨文化形象學：思路、出路或未路〉，《東南學術》，第1期（2014），頁83-90。
 10. 周寧：《天朝遙遠》上冊，北京：北京大學出版社，2006年，頁346。
 11. 王曉寧：〈“以中國形象為方法”的方法論問題——評周寧跨文化研究系列論著〉，《文藝研究》，第10期（2012），頁151-157。
 12. Hsu, Carmen. "La imagen humanística del gran reino chino de Juan González de Mendoza." *The Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 87, no. 2, 2010, p. 187.
 13. 按：門多薩在《中華大帝國史》的西班牙語原著善典中稱大明王朝為“el Gran Reyno de la China”，直譯成中文是“偉大的中國王國”，這顯然是作者對明代政治制度的誤讀。也因此，現下中譯本廣泛採用了意譯的轉碼策略，把原文中的“偉大的中國王國”譯為“中華大帝國”，本文亦沿用了這種譯法。
 14. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586；高博：〈《中華大帝國史》首版、善本和中譯本源流考述〉，《圖書館雜誌》，第2期（2019），頁104。
 15. 這91章指的是第1部分的三卷和第2部分的前兩卷。
 16. 這23章分別是：第1部分第1卷的第2、3、4、9、10章，第3卷的第3、4、18、22章；第2部分第1卷的第13、14、15、16、20、22、25章，第2卷的第6、7、12、13章，以及第3卷第15、17、20章。
 17. 這12章分別是：第1部分第1卷的第9、10章，第2卷的第10章，第3卷的第1、10、11、13、14、20章；第2部分第1卷第24章，第2卷第7章，以及第3卷第18章。
 18. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, p. 238. 按：此處與本文他處的翻譯均為筆者自譯。需指出的是，筆者的自譯參考了《中華大帝國史》中譯本譯者何高濟先生和孫家堃先生的譯文，並對這兩部中譯本與“1586馬德里西班牙語修訂本”之間的偏差進行了修補與重譯。兩部中譯本的版本資訊參見（西）胡安·岡薩雷斯·德·門多薩編著，何高濟譯：《中華大帝國史》，北京：中華書局，1998年；（西）胡安·岡薩雷斯·德·門多薩編著，孫家堃譯：《中華大帝國史》，北京：中央編譯出版社，2009年。
 19. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, pp. 234-235.
 20. 新西班牙（Nueva España），即今日之墨西哥。
 21. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, pp. 17-20.
 22. 鑑於西班牙語和漢語的不可通約性，此處筆者標註了門多薩的西班牙語原文所用的修辭。
 23. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, pp. 162-163.
 24. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, p. 94.
 25. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, p. 152.
 26. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, p. 173.
 27. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, p. 176.
 28. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, p. 14.

文獻研究

29. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, p. 14.
30. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, p. 152.
31. González de Mendoza, Juan. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres, del gran Reyno de la China, como por relacion de Religioso y otras personas que an estado en el dicho Reyno*. Querino Gerardo, 1586, p. 158.
32. 按：此觀點見於筆者尚未出版的《十六世紀歐洲視域下的〈中華大帝國史〉與中國形象研究》，這部專著的文獻部分在語文學視域下，對門多薩塑造的他者之晚明器物世界和精神世界分別進行了詳細爬梳與總納。
33. 《明武宗實錄》卷 158，正德十三年正月壬寅。
34. 參見戴裔煊：《〈明史·佛郎機傳〉箋正》，北京：中國社會科學出版社，1982 年，頁 1。
35. Boxer, Charles Ralph. *The Portuguese Seaborne Empire*. Hutchinson of London, 1969, p. 63. 按：學界對葡萄牙人竊據澳門的時間一直存在爭議，1557 年是目前國際學界的主流觀點，後續研究有待對此時間進一步考證。
36. 陳炎：〈澳門港在近代海上絲綢之路中的特殊地位和影響〉，《海上絲綢之路與中外文化交流》，北京：北京大學出版社，1996 年，頁 190-195。
37. (英) 博克塞著，李慶譯：《葡萄牙貴族在遠東：澳門歷史中的事實與逸聞 (1550—1770)》，澳門：澳門大學出版中心，2016 年，頁 15。
38. Boxer, Charles Ralph. *The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the old Japan Trade 1555-1640*. Instituto Cultural de Macau, Centro de Estudos Marítimos de Macau, 1988, p. 135.
39. 乾隆《海澄縣志》卷十五〈風土〉，清乾隆二十七年 (1762 年) 刊本，頁 2。
40. [明] 許浮遠：《敬和堂集》卷四〈疏通海禁疏〉，明萬曆二十二年 (1594 年) 序刊本，頁 20。
41. 按：此觀點見於樊樹志：《晚明史》上冊，上海：復旦大學，2016 年，頁 57。
42. 全漢昇：〈明清間美洲白銀的輸入中國〉，《中國經濟史論叢》第 1 冊，香港：香港中文大學新亞書院，1972 年，頁 445-446。
43. Frank, Gunder. *Reorient: Global Economy in the Asian Age*. University of California Press, 1998, pp. 125-130.
44. Blair, Emma Helen, and James Alexander Robertson. *The Philippine Islands, 1493-1898*. Vol. 7, BiblioLife, 2008, p. 134.
45. 此觀點參見筆者尚未出版的拙作《十六世紀歐洲視域下的〈中華大帝國史〉與中國形象研究》。在這部專著中，筆者對門多薩的西文參考文獻進行了詳細考據並得出結論，門多薩對前人漢學家的中國報導進行了誇大式改寫，由此塑造了他者視域下的晚明烏托邦形象。
46. Braudel, Fernand. *El mediterraneo y el mundo mediterraneo en la época de Filipe II*. Fondo de cultura económica, 1953, pp. 516-519.
47. Braudel, Fernand. *El mediterraneo y el mundo mediterraneo en la época de Filipe II*. Fondo de cultura económica, 1953, pp. 226-230.
48. 樊樹志：《晚明史》上冊，上海：復旦大學，2016 年，頁 385。





文獻研究

一本打通中國史和世界史的全球史著作 ——楊斌教授《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》讀後

劉旭康*

摘要 楊斌教授於2021年出版的中文版《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》一書，以原產於馬爾代夫群島的海貝為研究對象，重點解析了“海貝”及其衍生的“貝幣”如何實現全球範圍的流通。作者以切實豐富的文獻為基礎，以高遠、深刻的問題意識為導向，視野廣闊，為讀者奉獻了一部精彩紛呈的關於海貝的全球史著述。

關鍵詞 海貝；貝幣；馬爾代夫；全球史

楊斌教授在〈致謝〉中稱：“如果從2000年夏開始了解雲南的海貝算起，本書歷經十八春。”¹《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》一書正是作者多年來不斷關注“海貝”和“貝幣”等研究對象的總結，從成文來看，其立意之深遠，視角之廣闊，資料之豐富，實不枉然。

從中外學界的過往研究來看，自二十世紀初，陸續有學者對散落於世界各地的貝殼、海貝及其用途予以關注。約翰·維爾福萊德·傑克森(John Wilfrid Jackson)在1917年出版的《貝殼作為早期文化遷徙的證據》一書中主要探討了貝殼、海貝在全球流過程中承載的文化意義，這些海貝的特殊用途與當地某些習俗發生聯繫，從而顯示出海貝在文化遷移中的作用。²安特生(Johan Gunnar Andersson)在1934年出版的《黃土地的孩子——史前中國研究》一書中運用大量的考古實物資料，主要探討了包括使用貝殼意象、裝飾在內，並以仰紹文化為代表的史前中國文明。³稍後至二十世紀五六十年代，國外海貝研究便以伯希和(Arthur Christopher Moule)為代表。藉着精通多種語言的優勢，伯希和利用各種語言的原始文獻，結合當時能夠用上的考

古資料，集中分析和介紹了當時已知的海貝的名稱、來源、使用範圍、兌換率等內容，但沒有提到非洲的海貝使用狀況。⁴二十世紀八十年代，簡·哈根多恩(Jan Hogendorn)和馬里恩·詹森(Marion Johnson)探究了貝幣在非洲歷史上的奴隸貿易和棕櫚油貿易中的使用情況。⁵對於中國境內海貝流動的研究而言，與南亞、東南亞有特殊關係的雲南成為重要的關注對象，如楊壽川編著的《貝幣研究》收錄了12篇論文，分別從雲南使用貝幣的起始和廢止、雲南貝幣的來源和流通、以石寨山和李家山古墓為代表的貝幣實物分析、雲南長期使用貝幣的歷史、文化原因等多種角度，對歷史時期雲南地區的海貝與貝幣的流動予以綜觀。⁶此外，還有周智生對古代滇印之間貝幣流通的討論。⁷近人如錢江教授則從馬爾代夫群島的海貝貿易入手，探討印度洋範圍內以馬爾代夫群島的海貝貿易為中心，通過海路向亞非歐大陸輻射的路徑與意義。⁸

通過梳理以往研究成果，不難發現以“海貝”為題且真正以全球史視野觀察並探討其全球化過程的著述並不多見。毫不誇張地說，目前為止只有本書達到了立足全球、溝通中外地觀察散落於世界各地的“海貝”與“貝幣”問題的程度。從這個角度上說，此書無疑可以作為“海貝”全球化研究的里程碑。

* 劉旭康，暨南大學文學院中外關係研究所博士研究生，研究方向為中外關係史。

—

全書計 42.2 萬字，凡十章。作者在第一章〈全球現象，地方特色〉中，提出本書旨在“撰寫貝幣的全球史”，其結構設想是一方面按照地區展開，另一方面大致根據貝幣演化的時間向前推進。對此，書中沿用了如印度、中國、東南亞、歐洲、太平洋諸島、東方、西方等地區性空間概念，並挑戰形成這些地理空間概念的界限和邏輯。

第二章〈源自馬爾代夫：採集和出口〉為全書設定了主題背景，此章回顧了馬爾代夫自起源至十七世紀的歷史，強調了馬爾代夫作為東西方海上交通和貿易要道的地理位置。本章還介紹了馬爾代夫的特產，突出其作為海貝主要產地和供應地的特點。

第三章〈自印度始〉關注的是海貝最早被用作貨幣的地區——印度。在短暫回顧海貝在印度社會的文化和宗教功能之後，講述了海貝被本地貿易以及跨地區貿易用作貨幣的過程，然後考察了貝幣是如何從孟加拉地區傳到阿薩姆和印度北部地區，藉此討論不同時期貝幣在印度紛繁複雜的貨幣體系中承擔的角色和作用。作者亦在本章末尾勾勒了英屬殖民地時期，貝幣被殖民政府承認、使用以及最終被代替、廢棄的過程。

第四章〈東南亞：亞洲內部的互動〉將目光轉移到了東南亞。其中，作者藉助泰國、中國和歐洲文獻來追溯貝幣在東南亞的傳播和演化，進而表明貝幣在這一地區的使用情況，不僅彰顯了印度的影響，而且其作為跳板把這一貨幣習俗從東南亞帶到了中國與東南亞的交界處——中國雲南地區。

第五章〈雲南：印度洋的痕跡〉考察了近代之前貝幣在雲南的崛起與沒落。從地理上看，雲南地區位於東南亞與中國的交界處，因此作者認為雲南無論從族群上看，還是從經濟和文化上看，都有着非常濃厚的東南亞色彩，甚至

也受到了印度的影響。九世紀以後在雲南流通了七八百年的貝幣，就是一例。本章回顧了古滇國使用的海貝，討論了其來源和性質，並着重分析了從南詔後期開始在全球和地方這兩股力量的作用下，貝幣在雲南地區繁榮、延續、衰落直至消逝的過程。

第六章〈並非貨幣：先秦中國的海貝〉根據考古材料和文獻中關於海貝的記載，詳細討論了先秦時期中國的海貝，首先駁斥了南海是先秦海貝來源的既有觀點，指出海貝在先秦時期是財富、權力和社會地位的象徵，藉此可理解中華文明形成和歐亞大陸交流的微妙作用，並深入討論了商周時期的海貝為甚麼不是貨幣，以及海貝為甚麼沒有變成中國最早的貨幣等問題。同時，作者也提出仿製海貝的“銅貝”（如楚國的蟻鼻錢），不僅成為中國最早的貨幣（金屬鑄幣）之一，亦是海貝留給中國的豐富有趣的文化遺產。

第七章〈西非：連接舊大陸和新大陸〉將視線從印度洋以東轉到了海貝世界的西部——非洲。作者認為最遲在十四世紀，西非已經採用海貝作為貨幣。從十六世紀到十九世紀末，歐洲商船將不計其數的海貝從印度洋經歐洲運到西非。歐洲商人在西非先是用海貝交換黑奴，然後將黑奴運到新大陸，再用海貝交換西非的棕櫚油，然後將之運到歐洲，滿足工業革命的需要。然後作者進一步說明這個印度（亞洲）—歐洲—非洲—新大陸的網絡對於歐洲接觸並深入亞洲和非洲社會發揮着關鍵的作用。同時，這個跨區域的網絡也塑造和加強了美洲的殖民制度。作者指出，海貝不僅幫助了歐洲殖民者滲透進非洲社會並從中榨取資源，而且也參與了構建達荷美王國這樣依賴奴隸貿易的畸形王國。最終，先是來自於印度洋，之後產於東非沿岸的大量海貝抵達西非，海貝傾銷導致了貝幣的貶值和崩潰，貝幣制度在十九世紀末葉隨之消亡。

第八章〈太平洋諸島和北美：孟加拉體系之外〉通過介紹太平洋島嶼和北美使用海貝或

文獻研究

貝殼作為貨幣的一些案例，進而說明這些土著社會使用的海貝並不來自馬爾代夫，他們對貝幣的使用與以孟加拉為基礎的貝幣制度無關。作者在本章採用比較的方法來研究和理解貝幣的歷史、貨幣的起源以及貨幣與權力的關係。

第九章〈不僅僅是錢〉探討了海貝在不同社會中的非貨幣功能，以及海貝與貝幣留下的記憶和遺產。本章先是概述了海貝在亞非歐大陸上的各種功能，隨後着重回顧了二十世紀初期西方學者對於非西方社會中的海貝的解讀，最後作者認為至二十世紀中葉，海貝貿易雖然一去不返，貝幣也已然消失，但他們在非洲社會和非裔族群中留下了很深的文化和宗教痕跡，而這些痕跡也成為了一種新傳統。

第十章〈貝幣世界〉統攬全書，分別從地方性、區域性和全球性這三個層面以及經濟史的角度，對海貝貿易和貝幣進行反思。作者在本章中重申貝幣是第一種全球性貨幣，從跨邊界的角度探討了海貝貿易和貝幣對全球史的意義，並藉此對全球史中的一些熱門問題和範式如“西方的崛起”“亞洲互動”“世界體系理論”，以及佐米亞（Zomia）等概念提出了自己的看法。其後，作者總結了貝幣的盛衰起落，提出以“貝幣世界”這一概念來概括這個跨地區、文化和社會的經濟空間。最後，作者進一步提出貝幣世界或許可以成為全球史的一個新範式，但仍需要時間的檢驗。

二

通覽全書後，不難發現本書有以下特點。

一是立意深遠，視野廣闊。本書的出發點是寫就關於“海貝”和“貝幣”的全球史，其中不僅有“海貝”和“貝幣”流通的客觀論述，還有作者關於全球史、區域史等史學理論層面的思考。比如作者在開篇第一章就提到“海貝”遍佈亞歐非大陸，研究對象分佈的廣泛則要求作者需要用全球視野觀察具體區域的物品流動。在理論探討層面，作者用一節的篇幅專

門就全球史與區域史的關係予以討論，他認為從上世紀九十年代以來，全球史觀念便逐漸為學界所接受，實際上與跨地區、跨國、跨文化以及其他類似的概念是同義的。一方面，“全球”一詞似乎只是強調全球化，具體表現就是討論、觀察某個事物向全球擴展或被捲入全球化的過程。但其實不然，全球史和全球視野（global）的倡議者強調的是地方性和全球性在參與和塑造全球化的力量、因素、過程和結果時具有同樣重要的作用，以避免對全球化的片面理解。同時，作者還引用了安東尼·瑞德（Anthony Reid）、維克多·利伯曼（Victor Lieberman）等人關於全球化的觀點，試圖從東南亞的歷史發展中找到全球化與地方化互動的證據。此外，就討論的地域而言，作者也真正達到了全球史的討論範疇。

作者視野之廣闊還體現在陸海兼顧，古今兼有，這點非常可貴。比如在時間的縱向維度上，自先秦武商至二十世紀，作者都有相當程度的把握；而在空間的橫向維度上，其述及的海貝產地主要在馬爾代夫，之後是東非沿岸，其流通地域更涉及印度、中國雲南、東南亞、西非等諸多地域。正如作者所言：“貝幣的出現既是一種全球化現象，又充滿地方特色。”⁹此外，所謂通道不僅在海洋上流動，也有陸路運輸，比如作者就提到從暹羅到雲南的通道，他在此處引用馬歡、黃省曾關於兩地間通路的描述，可以明顯看到這條通道是東南亞海貝輸送至雲南的重要管道。

二是資料種類多樣，數量豐富。作者一開始就對如何選擇、閱讀、引用一手和二手資料有自己的識見，他認為：

人們常常詬病世界史大量依靠二手文獻，本書也不免如此。不過，如果我們歷史學家自己都不能信任自己的同行，那麼，所謂學者之間的對話還有甚麼意義呢？其實世界史學者所做的不僅僅是吞噬二手文獻（包括地區史學者的研究），世界史學者還要對印度、東南亞、中國、

西非以及其他國家和地區所積累的豐富多彩的關於海貝的原始材料和學術研究成果，進行勤奮閱讀、全面理解，同時加以批判性反思，這樣才能表現出對相關材料、學者和學術的尊重與肯定。¹⁰

在資料來源方面，本書除了採用傳統的漢文文獻外，還有阿拉伯、印度、歐洲地區各種史料，其中尤以遊記記載這類為重，比如作者常常用到的《中國印度見聞錄》《道里邦國志》《伊本·白圖泰遊記》《巴爾博薩遊記》《皮拉德遊記》，等等。另外還有法典類文獻，如從梵文翻譯成波斯文的《簡圖法典》、泰國的《孟萊王法典》等，引用這些法律文獻是因為當地一些違法之事，多以相較於金、銀而言面值較小的海貝作為罰款，由此可以觀察海貝、貝幣在當地經濟生活中的作用和地位。

同時，作者也特別注意運用考古資料，如利用泰國碑銘觀察貝幣在泰國的使用歷程，以及考察先秦時期甲骨文和青銅彝器上的銘文（即金文），“生動地揭示了在中華文明形成初期，這種海洋動物在政治上、經濟上和宗教文化上的重要意義”。¹¹需要指出的是，這種在很早之前便顯露頭角的海貝文化即使在世界範圍內，也是十分珍貴和突出的。關於商王武丁（約公元前十二世紀初）之妻婦好墓出土的大量海貝的來源、用途等問題，作者也在總結其他學者的基礎上給出了自己的解釋，即這些海貝絕非如傳統觀點所言是由南海而來，而是源於印度洋（主要是馬爾代夫），經草原之路或其他道路抵達中國。書中豐富多源的資料無疑為主題的論述提供了有力支撐，其最大的意義便在於互相比勘，從而更接近歷史事實。

三是語言輕快簡練，內容編排富有層次感。比如作者對馬爾代夫國王如何選擇海貝貿易的合作夥伴是這樣描述的：

很顯然，馬爾代夫蘇丹喜歡沿襲傳統，和孟加拉、坎貝以及錫蘭的老夥伴們一起繼續壟斷海貝貿易，歐洲人如果直接

到馬爾代夫來購買海貝，恐怕不利於蘇丹的權力和權利，因此，蘇丹的擔心不是毫無依據。¹²

關於馬爾代夫王室壟斷群島海貝貿易的問題，錢江教授也在一篇文章中提到：

歷史上，馬爾代夫群島的統治者（包括古代的女王以及中世紀的蘇丹酋長）對當地的海貝收購及出口貿易擁有絕對的壟斷權。這一由當地土著王室壟斷貿易的傳統延續了至少一千多年，大約從九世紀中葉阿拉伯商人蘇萊曼記載當地海貝貿易之濫觴，一直延續至十九世紀末期。¹³

還有作者在每章之前都附有饒有趣味的引語，比如第三章〈自印度始〉便有一句孟加拉地區的俗語——“放下海貝，帶走你想要的”，¹⁴生動簡明地顯示出海貝在孟加拉的內外貿易中擔負着極為重要的一般等價物功能。另外，作者在具體寫作中會出現一些看似與小標題沒有直接關聯的材料和敘述，但細究後會發現其實與章節主題相呼應，體現出從表面的不相關到章節邏輯上的連貫。如作者在討論全球史觀念時，提到食物在全球史研究中的重要作用，他以茶、可樂、麥當勞等為例，對食物在全球化中的代表地位進行闡述，從而引出海貝這一商品在闡釋全球史中的獨特視角。

四是問題意識強烈。作者在本書中將已解決的和未解決的問題都擺到明面上來，將自己的所思所想向讀者坦示。比如，作者在第二章中談到從馬爾代夫到孟加拉的船隻的壓艙物從之前的沙石變成了海貝，認為“海貝佔據了商船必然要留給壓艙物的空間，從而騰出了作為商品的海貝本來需要佔據的貨艙空間”，¹⁵然後在這一基礎上提出如何在海洋貿易經濟學層面上闡釋這種現象之問，但似乎還未有較為滿意的答案，期待讀者能給予解答。再如，本書雖是關於“海貝與貝幣如何全球化”的討論，但明顯可以看出作者也兼及討論了許多其他問

文獻研究



圖 1. 1976 年河南安陽殷墟婦好墓出土的海貝，中國國家博物館藏。（圖片來源：Gary Todd, Public Domain via Flickr <flic.kr/p/fYDnvg>。）

題，包括運送海貝的船隻形制，當中有許多阿拉伯船隻，這些船不用鐵釘連接，而是用椰索縫合。他也在另外一篇文章中提到“阿拉伯船隻建造的特點，即用椰索捆綁船板，船體不用鐵釘和油灰”，並再作補充論述。¹⁶ 這種廣視角、多要素的觀察無疑對聯結各種現象的能力提出挑戰，但同時也容易迸發出問題的參差。

三

以某種商品為中心進而書寫其全球傳播的歷史已然是一種成功的範式，從早期的白銀，到之後的咖啡、茶葉、棉花等，¹⁷ 再到楊斌教授這部以海貝流通為中心的全球史著述。這些優秀成果無疑為我們觀察歷史提供了全面、聯繫、

發展的視角，此點毋庸置疑。從個人有限的觀察出發，私以為此書尚可在以下兩方面進行完善。

一是著者可有針對性地添加一些關於商旅群體的活動信息，比如適當探討有哪些從事海貝貿易的商旅群體？穆斯林商人、猶太商人、亞美尼亞商人、歐洲殖民者甚至華商等商群在其中的具體表現、作用如何？其目的就是要在討論中“既見物又見人”，否則忽略商人這一主導要素的話，則會有礙貿易鏈條的完整表述。因為在筆者看來，商品不像流水一樣可以自行流動，貿易成行的背後一定是以“人”，特別是商人為主導。海上商業貿易的成功固然需要諸如運輸工具、季風、商品等各種要素的配合，

但這些客觀要素也絕不能離開商人主觀趨利的推動。另外在具體操作層面上，雖然商旅群體難有明確的姓名、籍貫等信息記載，但並非完全不能描述，作者或可嘗試進行群體性、規模化的審視。比如錢江教授在論述以馬爾代夫群島為中心的海貝貿易時，除了描述海貝的種類、捕撈方法以及市場指向、流通區域外，同時也注意到負責買賣、運輸海貝的印度商賈等群體，雖然篇幅相對較短，但也表明了人一物間的主次地位和關聯態勢，從而使得海貝貿易中有了“人味”。

二是有書中的一些細節可能需要修正。如作者在第五章〈雲南：印度洋的痕跡〉中的〈江南來的海貝〉一節，集中討論了琉球在中國、琉球、東南亞之間的貿易中購買、使用海貝的問題，這一點的確令人耳目一新，因為過往有關琉球對外貿易的研究多集中於中琉、日琉之間，對其與東南亞關係的討論鮮有深入。然而，作者提到琉球向中國朝貢的馬“可能從朝鮮、日本或者安南而來”，¹⁸似與明清時期中國冊封使眼中的關於琉球自然環境、社會狀況等方面的記載有所衝突。例如，明代陳侃稱琉球“無熊、羆、豺、狼、虎、豹等猛獸，是以多野馬、牛、豕。價廉甚，每一值銀二、三錢而已；牲雖賤，人有終歲不獲食者，貧約故也”；¹⁹蕭崇業的記載與陳侃類似，稱“野鮮熊、羆、豺、虎、狼、豹猛獸，而獨出鹿；且富馬、牛、羊、豕、雞，形多瘦削，其價極廉”；²⁰夏子陽的觀察大體相同，稱琉球國“野鮮惟鹿，其餘則馬、牛、羊、豕、雞，族類多而價亦廉甚，但食之有腥”。²¹三位明代中國冊封使的記載表明這一時期的琉球本島確有野馬存在，並且價格低廉，這或可證明琉球的馬匹數量不在少數。同時，該地既然有大量野馬，那應該也有馴化的家馬，不過琉球向中國進貢的馬究竟是野馬還是家馬就不得而知了。

另外，作者認為“硫黃等物大致得於東南亞”，²²其實不然，硫黃實為琉球本地所產。如宣德二年（1427年）琉球國王遣使乘坐“勝”字號海船前往暹羅購買蘇木、胡椒等物，攜帶

的禮品中就有大量硫黃。完整諮文如下：

琉球中山王為琉球進貢事，為照本國稀少貢物，今遣正使實達魯等坐駕勝字型大小海船一隻，裝載瓷器等物前到貴國出產地，收買胡椒、蘇木等貨回國。應用除外專備禮物詣前奉獻，少伸遠意仍希海納，煩念四海一家從容貿易，早為發趕趁風迅回國便益，令將禮物開坐於後須至咨者，今開奉獻禮物開坐於後：

織金段五匹 素段二十匹

硫黃三千斤今報二千五百斤

腰刀五柄 折紙扇三十把

大青盤二十個 小青盤四百個

小青碗二千個

右咨 暹羅國

宣德二年九月十七日²³

還有《星槎勝覽》中的“琉球國”條，載此處“地產沙金、硫黃、黃蠟。貨用珍珠、瑪瑙、磁碗之屬”。²⁴由此可見，硫黃並非是琉球從東南亞獲得，而是當地出產之物，有時也作為禮品與東南亞國家換取蘇木、胡椒等香料。

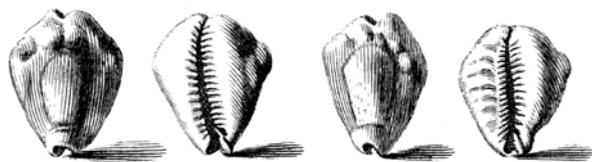
概之，《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》是一部真正關於“海貝”的全球史著作，是一本打通中國史和世界史的優秀學術著作，值得細細品讀。從個人觀點來看，就“海貝”及其衍生的“貝幣”在全球流通的史學研究而言，短期內應該難有超越其著述的成果。

附：本文為國家重大基金項目“‘海上絲綢之路’古代中東商旅研究”子項目“明朝回回商旅與貢賜貿易”（項目批號：16ZDA118）階段性成果。

文獻研究

註釋：

1. 楊斌：《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》，北京：社會科學文獻出版社，2021年，頁8。
2. Jackson, John Wilfrid. *Shells as Evidence of the Migration of Early Culture*. Manchester University Press, 1917.
3. Andersson, Johan Gunnar. *Children of the Yellow Earth: Studies in Prehistoric China*. Macmillan Co., 1934.
4. Moule, Arthur Christopher. *Quinsai: With Other Notes on Marco Polo*. Cambridge University Press, 1957.
5. Hogendorn, Jan, and Marion Johnson. *The Shell Money of the Slave Trade*. Cambridge University Press, 1986.
6. 楊壽川：《貝幣研究》，昆明：雲南大學出版社，1997年。
7. 周智生：〈中國雲南與印度間商貿交流史研究綜述〉，《雲南社會科學》，第1期（2003），頁101-106。
8. 錢江：《馬爾代夫群島與印度洋的海貝貿易》，《海交史研究》，第1期（2017），頁26-46。
9. 楊斌：《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》，北京：社會科學文獻出版社，2021年，頁5。
10. 楊斌：《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》，北京：社會科學文獻出版社，2021年，頁23-24。
11. 楊斌：《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》，北京：社會科學文獻出版社，2021年，頁233。
12. 楊斌：《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》，北京：社會科學文獻出版社，2021年，頁69-70。
13. 錢江：〈馬爾代夫群島與印度洋的海貝貿易〉，《海交史研究》，第1期（2017），頁39。
14. 楊斌：《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》，北京：社會科學文獻出版社，2021年，頁83。
15. 楊斌：《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》，北京：社會科學文獻出版社，2021年，頁47。
16. 楊斌：〈“無釘之船”：考古和文獻中最早往返於西亞和中國之間的海舶〉，《海交史研究》，第1期（2022），頁2。
17. 參見（德）貢德·弗蘭克（Andre Gunder Frank）著，劉北成譯：《白銀資本：重視經濟全球化中的東方》，成都：四川人民出版社，2017年；（美）奧古斯丁·塞奇威克（Augustine Sedgewick）著，陽曦譯：《咖啡帝國：一部嶄新的資本主義全球史》，杭州：浙江教育出版社，2022年；（英）艾倫·麥克法蘭（Alan Macfarlane）等著，扈喜林譯：《綠色黃金：茶葉帝國》，北京：社會科學文獻出版社，2016年；（美）斯文·貝克特（Sven Beckert）著，徐軼傑、楊燕譯：《棉花帝國：一部資本主義全球史》，北京：民主與建設出版社，2019年。
18. 楊斌：《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》，北京：社會科學文獻出版社，2021年，頁194。
19. [明] 陳侃：《使琉球錄》，收入“台灣文獻叢刊”第287種，台北：台灣銀行經濟研究室，1970年，頁27。
20. [明] 蕭崇業：《使琉球錄》，收入“台灣文獻叢刊”第287種，台北：台灣銀行經濟研究室，1970年，頁109。
21. [明] 夏子陽：《使琉球錄》，收入“台灣文獻叢刊”第287種，台北：台灣銀行經濟研究室，1970年，頁258。
22. 楊斌：《海貝與貝幣：鮮為人知的全球史》，北京：社會科學文獻出版社，2021年，頁194。
23. 台灣大學編集：《歷代寶案（第一集）》，台北：台灣大學，1972年，頁1277。
24. [明] 費信著，馮承鈞校註：《〈星槎勝覽〉校註》，北京：華文出版社，2019年，頁83。





1. Porcelaine rat.
2. Porcelaine id: jeune.

(*Cypraea rattus*, Lam.)
(*Cypraea id: junior*.)

澳門功德林寺院文獻遺產申報《世界記憶名錄》研究

楊開荊*

摘要 《澳門功德林寺院檔案文獻（1645—1980）》於2023年5月成功入選聯合國教科文組織（UNESCO）國際級《世界記憶名錄》，為澳門和國家增添一項世界級的文化名片。澳門無量壽功德林寺院擁有深厚的文化底蘊，其豐富的文獻遺產見證了澳門在近現代史上推動文明進步的角色和地位。此前，澳門文獻信息學會經過多年挖掘整理，於2016年成功將館藏申報列入UNESCO亞太區《世界記憶名錄》，其價值得到UNESCO世界記憶項目專家充分肯定和極高的關注，明確與女性平權關係密切，具有世界意義。2021年，由澳門文獻信息學會與澳門城市大學澳門世界記憶學術中心共同向國家檔案局提交材料，為該批文獻申報國際級《名錄》，終於成功入選。本文主要分析澳門功德林文獻的內涵和價值，引介UNESCO世界記憶遺產項目的核心職能，回顧申遺的歷程並展望未來的發展。

關鍵詞 功德林文獻；文獻遺產；UNESCO世界記憶名錄；女子佛教學院；觀本法師

前言

澳門功德林寺院的主要創辦人觀本法師（1868—1946，俗姓張，名壽波，號玉濤，法號明一，廣東香山縣南屏鄉人）出身望族，自幼受祖庭影響，以考取功名報效家國為目標。然而，身處清末的動盪年代，目睹國家面對種種危難，促使他重新思考救國問題，從而投入到維新變法的運動中。由於時局變幻，在經歷各種挫折以及家庭變故後，他選擇皈依佛門。¹1924年，觀本法師捐出澳門一處住宅，並得到姻親簡照南（1870—1923）家族、何東爵士夫人等社會賢達的參與和支持，在同年8月18日向政府立案，正式創立嶺南地區首家女子佛教學院——功德林寺院，藉此興辦女子義學，接待女眾食宿，提供教育機會。

功德林作為一座女子佛教學院，歷史上一眾高僧及學者在此進行的學術交流甚為活躍，先賢為寺院收集和保存了豐富的文獻遺產。功德林藏經閣的重要典籍包括明末至民初之古籍，大部分是佛教文獻、學員上課的筆記，以及著名法師的講課資料、手稿記錄等。文獻的載體形式多元豐富，包括一套約二千多片的貝葉經，還有線裝古籍、手稿本、縑帛文獻、名人字畫，以及老照片、信函等。寺內近十年來有過多次小規模的修繕和調整，原本藏經閣中的典籍亦搬移了數次，但仍受到良好的保護，彌足珍貴。功德林文獻分別於2016年和2023年列入了亞太區和國際級《世界記憶名錄》（以下或會簡稱《名錄》）。本文將引介有關申報的條件及要求，梳理文獻挖掘整理和申報的歷程，從而體現這批文獻的價值內涵，並展望未來的發展。

* 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，在澳門多所大學兼教歷史文化碩士課程。

一、UNESCO 世界記憶項目的宗旨和發展

（一）世界記憶項目概述

澳門於2005年成功將歷史城區列入聯

合國教科文組織《世界遺產名錄》（文化遺產類），令大眾對文化古蹟的保護與傳承更為關注和重視。另外，自2006年澳門參與《非遺公約》（第32/2006號行政長官公告），各種民間信俗、傳統技藝等的研究開始走進人們的視野，但有關記憶遺產項目的歷史和淵源的研究卻相對較少，以下將略作引介。

聯合國教科文組織於1992年發起了世界記憶項目（也稱世界記憶工程、世界記憶），與世界遺產、非物質文化遺產並列為歷史遺產項目，相互協作平衡發展，並設有申報《名錄》的機制。世界記憶主要關注的是保護任何介質／載體的珍貴史料，對世界範圍內正在逐漸老化、損毀、消失的各種記錄進行搶救、保護、利用、宣傳，從而使人類的記憶更加完整，同時承擔着記錄歷史的使命。

世界記憶項目共分為三個級別，包括國家級、地區級和國際級。地區級委員會包括：非洲、阿拉伯國家、亞洲及太平洋地區（簡稱亞太區）、歐洲和北美地區、拉美和加勒比地區，以及國際組織等，中國屬於亞太區。迄今為止，全球有六十多個國家設立了世界記憶國家委員會。世界記憶項目的最高決策組織是國際諮詢委員會（International Advisory Committee，簡稱IAC），由來自14個國家的代表組成，並設有行政辦事處，以及“教育與研究”“文獻保護”“名錄審核”三個委員會，各司其職，在全球開展相關工作。

（二）《世界記憶名錄》的級別及申報名額

《世界記憶名錄》是世界記憶項目的其中一項重要職能，由專家評選有價值的文獻遺產列入《名錄》，申報單位需要予以詳細印證和分析。評審的標準主要包括：文獻的真實性、世界意義、普世價值、形式和風格、兩性平等、文獻的稀有性、完整保存、保護環境、管理及利用等因素。²

此外，《名錄》分為國家級、地區級、國

際級。申報的文獻將按照相關級別規範進行評審，並由相對應的委員會對價值作出審議。

1. 國家級《名錄》。各國委員會可評選本國有價值的文獻遺產列入國家級《名錄》，申報的名額和要求通常由各國的世界記憶國家委員會作出規範。中國的申報項目主要由中國國家檔案局組織管理，目前中國的國家級《名錄》項目共有197項。

2. 地區級《名錄》。各地區可向所屬的地區委員會提出申報列入地區級《名錄》，以澳門所屬的亞太區為例，根據世界記憶項目亞太區委員會（MOWCAP）的規章，每兩年會召開委員會大會並審批申報項目（通常是雙年舉辦，新冠疫情期間有所變化），同時接受亞太區域內的國家和地區申報項目。地區級《名錄》通常由文獻機構或代表組織通過所在國家向所在地區提出申報。自2023年開始，亞太區委員會作出了新的規定，所有申報項目需經由國家統一組織和提交（此前可由非政府組織直接提交），而各個國家申報亞太區《名錄》的名額有三項（此前沒有名額限制）。因此，在新的規定之下，澳門需要先向中國國家檔案局報備，經國家檔案局統籌，並通過評審取得申報名額，才正式提交亞太區委員會審批，但跨國聯合申報則不受名額限制。

3. 國際級《名錄》。每個國家每一屆只有兩個申報名額，同樣地，跨國申報則不受名額限制。如《清代澳門地方衙門檔案》（也稱“漢文文書”）的檔案原件館藏在葡萄牙國家檔案館（又名“東坡塔檔案館”），由澳門檔案館與葡萄牙國家檔案館聯名申報，故不影響名額。申報單位需先向本國相關機構提出（如中國國家檔案局／聯合國教科文組織世界記憶項目中國國家委員會），並由專家審核評選，在取得申報資格後，由國家檔案局通過世界記憶項目中國委員會的名義，向聯合國教科文組織世界記憶項目秘書處正式提交申報文本及相關資料。世界記憶項目收到各地的申報項目後，首先會作技術審核，同時對外公示，以避免在國

學術筆記

際上引起異議，然後送交“名錄評審委員會”，由相關專家進行詳細討論和評審，並作出分析意見，有需要時可與提交單位溝通交流，或要求補充資料和說明。評審報告將提交至國際諮

詢委員會，在兩年一度（本屆會議在2023年）召開的會議中商議，經14位IAC委員（具資格）投票後，將結果送交聯合國教科文組織執行委員會審議，最終由總幹事作批核和公佈。

表一. 中國文獻遺產入選《世界記憶名錄》現況

《世界記憶名錄》	數量及說明	
國家級	197 項	
亞太區	14 項（包括澳門 3 項）	
國際級	15 項 （包括澳門 2 項）	<ol style="list-style-type: none"> 1. 中國傳統音樂錄音檔案 2. 清代內閣秘本檔 3. 納西東巴古籍 4. 清代科舉大金榜 5. 清代“樣式雷”建築圖檔 6. 本草綱目 7. 黃帝內經 8. 元代西藏官方檔案 9. 僑批檔案—海外華僑銀信 10. 南京大屠殺檔案 11. 甲骨文 12. 近現代蘇州絲綢樣本檔案 13. 清代澳門地方衙門檔案（1693—1886） 14. 四部醫典 15. 澳門功德林寺院檔案（1645—1980）

資料來源：筆者整理提供

二、功德林文獻遺產入選《名錄》歷程

功德林這座相對細小的寺院，深藏着厚重的歷史文化底蘊。功德林文獻分別於2016年和2023年列入亞太區和國際級《名錄》，在此將對文獻挖掘、整理和申報的歷程，以及有關的要求和條件略作引介，從而體現這批文獻的價值內涵，以及現時澳門在世界記憶項目方面的有關成果。

（一）從亞太區到國際級《名錄》

筆者有幸於2000年撰寫北京大學博士

論文時，首次了解到功德林文獻遺產，其後於2004年在中國科學技術信息研究所進行博士後研究期間學習了世界記憶項目的運作，並深入研究和關注申報名錄項目。2008年，筆者在澳門基金會的帶領下首次參與了世界記憶項目的國際會議，並深入了解該工程的重要意義。

與此同時，澳門文獻信息學會（以下簡稱“學會”）在2008年成立，一批有志整理澳門文獻資源的學者多次組織相關的研究和交流，並邀請專家研究澳門功德林文獻。其後學會成員於2010年成功申報天主教澳門教區檔案文獻列入亞太區《名錄》。在此基礎上，學

會於 2012 至 2013 年間對功德林開展研究申報計劃，當時得到澳門特別行政區政府文化局的支持，組織助理和圖書館專業人員對寺院文獻進行全面整理，寺院法師和女尼予以指導，對文獻進行分類、編目，並重新包裝、排架，以及整理電子目錄和部分電子化工作。學會也組織聯合國教科文組織世界記憶項目的評審專家到訪功德林，向相關委員引介珍貴館藏及其價值和世界意義。2015 年澳門文獻信息學會提交申報書，根據評審標準詳細說明符合申報的條件和原因，例如文獻的真實性、世界意義、普世價值、稀有性、完整保存、保護環境和利用等因素。經過專家嚴格評審，功德林文獻於 2016 年成功入選亞太區《名錄》。

功德林文獻被列入亞太區《名錄》後，相關工作並沒有結束。學會隨後開展了更多的宣傳推廣工作，包括帶領大學生參觀、到中學辦講座，以及鼓勵研究生進行相關研究等；同時，繼續向聯合國教科文組織世界記憶項目的專家引介有關文獻，多次邀請專家到功德林深入了解其價值，為申報國際級《名錄》作好基礎工作。世界記憶項目專家對此非常重視，更曾在宣傳海報中特別提到澳門這批文獻遺產見證了女性的賦權運動，特別提到澳門申報的項目是亞太區三項與女性有關的文獻遺產之一，可見具有世界意義，也因此增加了澳門團隊申報的信心，從而認真思考申報國際級《名錄》的可行性。

（二）申報國際級《名錄》的單位

2021 年，澳門文獻信息學會與澳門城市大學的澳門世界記憶學術中心作為提名單位，為該項目開展申報國際級《名錄》的工作。在此也對“澳門世界記憶學術中心”的成立背景與源流略作說明。

世界記憶項目下設有“教育與研究委員會”（下稱“教研委”），該委員會主席洛薩·約旦教授（Prof. Lothar Jordan）與筆者經多年的商議籌備，同時得到國家檔案局的



圖 1. 2008 年，澳門文獻信息學會邀請專家探討功德林文獻價值。（圖片來源：筆者複製提供）



圖 2. 2016 年 11 月，申報團隊邀請聯合國教科文組織官員了解功德林文獻遺產，筆者（左一）引介相關歷史。（圖片來源：筆者複製提供）

支持以及聯合國教科文組織世界記憶工程方面的確認，於 2016 年在澳門城市大學設立了全球首個世界記憶學術中心（Memory of the World Knowledge Centre）。

澳門世界記憶學術中心由澳門城市大學與澳門文獻信息學會合作執行，旨在推動澳門歷史遺產的教育與研究，加強本地與國際社會的交流聯繫。迄今為止，全球已成立多個世界記憶學術中心（見表二）。因此，中心具有申報的條件和優勢。

學術筆記

表二. 全球各地設立的世界記憶學術中心

序號	所在地（機構）	設立時間
1	澳門（澳門城市大學）	2016年11月21日
2	北京（中國人民大學）	2017年7月11日
3	韓國光州（韓國研究中心）	2018年6月1日
4	福州（福建省檔案館）	2018年11月6日
5	蘇州（蘇州檔案館）	2018年11月10日
6	象牙海岸（象牙海岸虛擬大學）	2020年11月24日
7	墨西哥（比斯凱納斯學校歷史檔案館）	2021年2月26日
8	澳洲堪培拉（首都遺產圖書館，相關程序尚在進行中）	2022年11月15日
9	吉爾吉斯斯坦（以欽吉斯·艾特瑪托夫命名之語言文學研究所）	2023年9月14日

資料來源：筆者整理提供

另一方面，澳門文獻信息學會作為非牟利民間學術社團，宗旨是致力文獻史料的整理和學術研究、推動信息資源開發利用，積極加強澳門與世界各地相關領域的文化學術交流，促進澳門文獻信息事業的發展，強化澳門的文化形象。學會分別於2010年及2016年組織申報文獻遺產名錄，成功申報《天主教澳門教區檔案文獻（1550—1900）》及《澳門功德林寺院檔案文獻（1645—1980）》列入聯合國教科文組織亞太區《世界記憶名錄》。

2021年起，學會與世界記憶學術中心合作開展國際級《名錄》的申報工作，同時邀請資深學者指導，以及組織青年人參與推廣、研究。事實上，文獻申遺的過程甚為繁雜，首先是要致力爭取申報的名額，為此必須作充分準備，向國家檔案局提交報告，經專家反覆嚴格評審，以及一系列的行政報批和取得共識後，澳門功德林項目方才取得申報國際級《名錄》的資格。

（三）文獻申遺工程浩大

如前所述，申報國際級《名錄》的大前提是取得申報的資格，即必須得到國家的申報名額。可以想像，內地各省市文獻之豐富多元，競爭極之激烈。更甚者，2017年起因修訂規章而暫停了兩屆評審工作（2019、2021年），

因此累積的待申報項目更是多不勝數，澳門要取得資格，必須明確文獻的世界意義和普世價值。因此，澳門團隊在整理好申報材料後，由國家檔案局首先組織專家對候選項目進行多輪的嚴格評審，並不斷補充素材，最終評選出兩項項目，再由國家檔案局向聯合國教科文組織世界記憶委員會提出正式申報，繼而又展開一系列的評審程序。在國家檔案局提交正式申報後，申報單位繼續開展後續的宣傳推廣工作，一方面加強與國際社會的溝通聯繫，例如拍攝宣傳短片、召開多場座談會和國際研討會等，從多方面推進申報工作。

三、功德林文獻的世界意義

申報世界記憶名錄，除了需要針對文獻的真實性、來源、載體形式、數量、保存狀態等方面進行說明外，最重要的是突出相關文獻的世界意義以及對人類發展的影響，或是對某些重要歷史時期的見證價值，這是評委最關注且是重中之重的要素。就背景而言，澳門一直是中國領土，受中國傳統文化和海洋文化的影響，具有包容和開放的特質，中外宗教在小城互容共存。僅為彈丸之地的澳門，擁有四十多所廟宇，為功德林的創立營造了良好的空間。因寺院蓬勃發展而建立起的豐富館藏，也反映了澳門在清末民初的動盪時代，以及在二戰的特殊

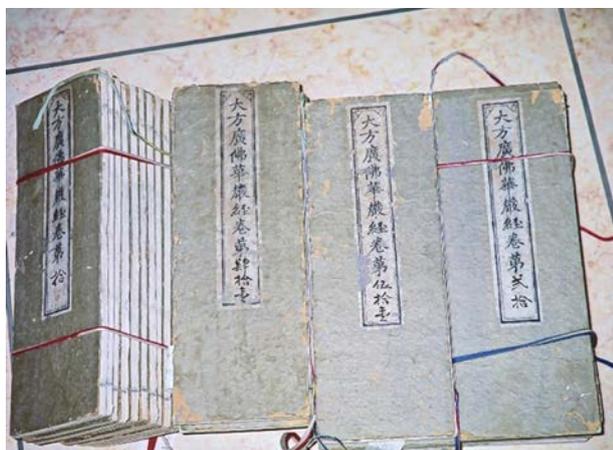


圖3. 功德林藏《大方廣佛華嚴經》(圖片來源:筆者複製提供)



圖4. 功德林早年的藏書目錄手抄本(圖片來源:筆者複製提供)

歷史時期所發揮的重要作用，說明澳門在全球衝突中享有的相對和平，為文獻遺產的保存帶來相對的安全性和完整性。整體而言，功德林文獻對推動世界文明進步，尤其是在國際社會一直關注的婦女地位和教育，還有佛教文化傳播方面，皆具有普世價值，主要體現在以下幾方面。

(一) 文獻的稀有性和完整性

文獻的稀有性、完整性、保存狀態及特色等方面，是申報《名錄》的重要評審標準。功德林遺存的珍貴史料具有重要的歷史價值及文化藝術價值，其表現形式和風格別具特色，載體多元豐富。

1. 古籍經書

功德林藏經閣存有的經書典籍非常豐富，內容以經、律、論為主，兼具佛學研究、文化藝術、國學、道德倫理、商學、哲學等，時間跨越清初至二十世紀八十年代，也包括少量明末的書籍，如明末高僧蓮池（1535—1616）的隨筆文集《竹窗二筆》及《竹窗三筆》。³功德林館藏各類佛教經典內容廣泛，涵蓋年代久遠，例如沙門道宗的《僧護經》（1672年）、《大悲合節懺儀》（1920年）、《大藏經》（整

套共43卷），以及宋磧的《砂藏經》《梵鋼經》《蓮華經》《十六觀經》《義音經》《禪師語錄》，等等。此外，還有一批佛學研究的書籍，如光緒年間的高等佛學教科書《大乘起信論科經》、光緒二十四年（1899年）“金陵刻經處”的《大乘起信論疏解彙集全函》（線裝書）共12冊；《佛學大辭典》共16卷、《高僧傳》（線裝書）共8卷；唐京兆大薦福寺的《義淨傳》、洛陽廣福寺的《金剛智傳二》；等等。整體而言，這類文獻資源多以佛教經書和教理為主，具有珍貴價值，如藏經閣中的《大方廣佛華嚴經》共80卷，目前學界一般認為《華嚴經》的編集經歷了很長的時間，有說“在譯本中，亦是以唐譯的《八十華嚴》品目完備，文義暢達，因而在漢地流傳最盛”，⁴功德林藏本即為民國初年重刻的此譯本。此外，藏經閣中還保留了觀本法師、虛雲和尚、竺摩法師等高僧的著作。

2. 佛學筆記和手稿

團隊在整理文獻資源的過程中，見到多個久未開封的樟木箱，當中保留了學員上課的筆記以及法師講課等的宣傳資料。從學員筆記中，可見當時的授課內容除了佛學知識，也包括道德倫理、自然科學等方面的知識，如空氣和物理現象、主婦鑑等。至於手稿方面，更有許多名人資料，包括觀本法師、虛雲老和尚等大德

學術筆記



貝葉經——古緬甸文刻寫的佛經，約 1829 年

圖 5. 一套八捆的貝葉經保存良好（圖片來源：筆者複製提供）

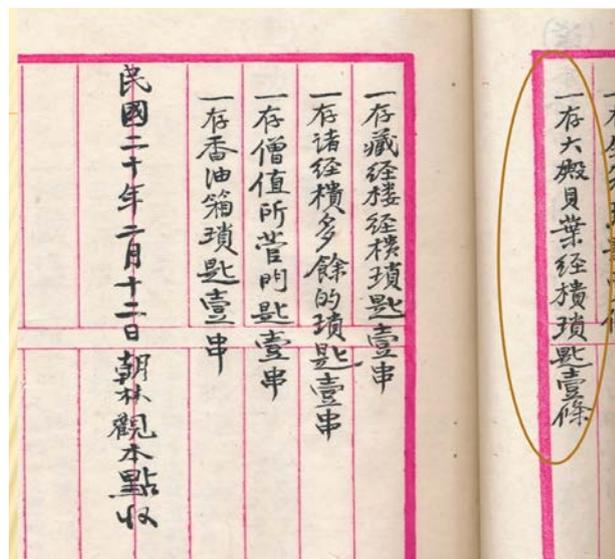


圖 6. 1931 年，朝林和尚和觀本法師點存財產中有貝葉經櫃及藏經樓鎖匙的登記。（圖片來源：筆者複製提供）

的佛學記錄，還有冶開和尚、梁啟超，以及各地僧人居士的親筆函。另有一批手抄本書籍，主要是國學典籍，包括四書以及中國傳統文化的手抄稿。由此可知，早在學院成立不久，寺院的負責人已經對藏經閣的典藏進行了認真的整理，並抄寫了目錄資料，反映出對文獻保存和利用的重視。

3. 鎮寺館之寶“貝葉經”

貝葉經受到國際社會的廣泛重視。早在 1979 年，聯合國教科文組織緬甸國家委員會便提出了對貝葉經的維護與目錄匯編的詳盡計劃書。貝葉經發源於印度，相傳古代印度人在紙張出現之前，會採集並加工貝多羅樹（梵文為 Pattra，即棕櫚樹）的葉子，再用鐵筆在葉上進行書寫刻畫，繼而上色並裝訂成書。一些佛



圖 7. 功德林的各種規章制度（圖片來源：筆者複製提供）



圖 8. 功德林傳法脈（禪宗—臨濟宗）的記錄（緜帛文獻）（圖片來源：筆者複製提供）

教徒採用這種方式製成的經卷，即為貝葉經。⁵如今，在印度的早期貝葉經多已失傳，在中國內地的貝葉經也同樣相當稀少。一說唐代高僧玄奘曾從印度帶回了 657 卷貝葉經進行翻譯，後被珍藏在西安大雁塔中。除此之外，僅在峨眉山、普陀山、中國國家博物館等存有少量版

本，因此貝葉經已被定為國家一級文物。⁶

在功德林的一座木櫃內藏着的貝葉經，誠為鎮寺之寶。功德林此套貝葉經共有八捆，約兩千多片，每捆以統一色樣和材質的布包裹，當中以繩穿過葉面上的孔，並用木夾板為封面及封底作固定及保護，既可避免散亂又利於攜帶，此裝訂形式為梵筴（夾）裝，外側兩面均塗上金漆，全套保存良好。此套貝葉經以古緬甸文刻寫，經西藏方面的專家初步鑑定，其年代約在十九世紀初，已珍藏於寺中多年。據鄭子健記載，觀本法師辦妥功德林事務後，曾遊歷南洋群島，並且參禮緬甸大金塔，更曾留居曼德勒（Mandalay）半年，回來後活躍於港澳之間，繼續弘法之路。⁷這些珍貴的貝葉經是否由觀本法師從緬甸大金塔帶回，或需繼續探討。

4. 記錄學院發展的檔案史料

功德林的文書檔案作為原始資料，記錄了這座女子佛教學院的發展歷程。功德林寺院的

學術筆記



圖9. 功德林館藏大批藝術作品（圖片來源：筆者複製提供）

成立經歷長時間的籌組，曾訂立多項章程，這些文獻資源為申報《名錄》提供了重要依據。例如《功德林虔修行善會》的章程說明其“專為了贊助女界虔心修行、研究學理、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”；《組織功德林尼姑堂立案章程》第一條稱：“本功德林專為出家尼眾念佛修行以慈悲度世為宗旨。”1924年12月20日簽署的《送產契約》見證觀本法師簽訂了送出樓宇的契約，並由簡照南母親（簡潘永慈）代表簡濟家慈善會接收房產。此外，由觀本法師、

簡照南家族及高僧大德合力訂定的規章有《功德林尼院肅眾清規》（1923年）、《組織功德林尼姑堂立案章程》、《虔修行善會（功德林）》章程及《功德能毘忌實習班試辦簡章》。最終形成的發揮“總章”作用的《澳門無量壽功德林規章》手稿本及刊印本，均見證張壽波一直參與此過程，著名的中國淨土宗第十三代祖師印光法師（1862—1940）的意見也被收錄在章程中，體現了這座正信佛教寺院的宗旨，可說是一份叢林寺廟及教學職能運作的指導性文獻，反映了佛學院的嚴謹以及活動的廣泛。



圖 10. 齊白石四子齊良遲的《三壽圖》（左一）、吳昌碩墨寶（左二），以及宗教題材畫作。（圖片來源：筆者複製提供）

5. 字畫與藝術作品

功德林為不少文化名人、僧尼、有識之士營造了交流的平台。他們在寺院中學佛論道，在傳播佛教文化的同時，更有不少思想碰撞，為澳門積澱文化。同時，各地僧侶、藝術家也將不少私人藏品留在功德林，現時可見的包括大批字畫、牌匾、楹聯，以及以宗教故事為題的繪畫等。例如，梁啟超曾贈給觀本法師一扇扇子，當中有他的親筆書法題詩〈澳亞歸舟雜詩〉；此外，觀本法師在1931年正式剃度落髮時，各方人士致送了不少字畫作品，作為祝賀他出家之禮物，既體現了佛教文化，也形成了功德林的藝術館藏。更為珍貴的是，清末民初在中國畫壇上極具名望的吳昌碩大師也有墨寶保留在功德林，該作是以“石鼓文”筆意書寫的一副對聯：“申子澹敬異時相，平原游處多高賢。”此外，還有竺摩大師在戰時創作的

墨寶等。由此可見，一眾賢士在澳門功德林中相會，使其成為弘揚學術文化和交流的重要文化場所。

概之，整個功德林館藏系列由有機的組織和聯繫構成，並以不同載體的形式呈現（包括紙本手稿、精美絲綢、木版畫、照片、貝葉、裝訂本、手稿等），當中所涵蓋的時段和內容豐富悠長，具有相當的完整性和生命力。

（二）女性教育和提升地位

女性地位及社會角色議題一向備受國際社會重視。近代西方國家在十八世紀漸漸意識到女性權益與社會地位問題，西方學界也自十九世紀開始從社會學的視野提出女性主義的相關理論。二十世紀初，中國實行數千年的帝制被推翻，社會發生劇烈變化。其時，女性的地位

學術筆記

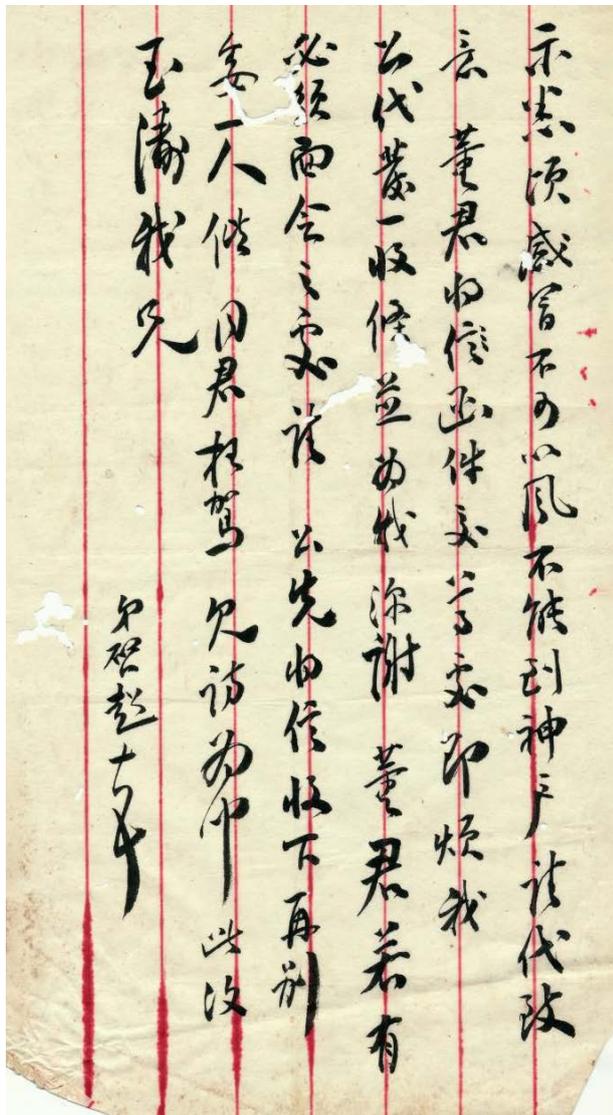


圖 11. 梁啟超致觀本法師的親筆函（圖片來源：筆者複製提供）

在世界各地仍然未受到重視，但澳門的一些有識之士已密切關注女子教育與社會權益議題。1924 年正式設立的功德林，是嶺南地區首座女子佛教學院，在當時的時代背景下，是一項具有開拓性的舉措。功德林為平民女性提供義學，不久便影響到鄰埠香港，繼而有社會人士在港創辦寶覺女子書院。⁸ 觀本法師以澳門作為主要基地，其弘法活動遍及鄰近多個地區（如香港、日本、東南亞、廣東、福建等地），作出了諸

多貢獻。例如，在抗戰末期的 1945 年，觀本法師在廣州荔灣區創辦了一所女子佛學修行道場，並由他親自命名為“陶輪學社”，一直運作至今，可見澳門在推動女性教育及社會地位方面的影響深遠。

以上種種，可見創辦人的國際視野，為不少女性提供了學習和踏足社會的機會，影響深遠，意義重大。聯合國科教文組織世界記憶項目也特別指出，功德林館藏的文獻見證了女性地位的提升，具有世界意義。

（三）佛教中國化發展和深遠影響

佛教約在兩漢之際傳入中國。其最初傳播時，以出世修行的觀念為主，希望遠離人煙，進入超脫世俗的靜修；當進入中國後，無可避免地受到儒家重視人生、重視社會整體性，以及積極投身於社會生活理念的影響。功德林是正信佛教寺院，一方面提倡淨土宗，另一方面，在建廟初期便禮請上海靈山寺朝林老和尚在該廟掛臨濟鐘板（臨濟宗即是禪宗的一個支派），說明功德林是一所禪淨雙修的寺院，在推行人間佛教的基礎上，持續舉辦佛學講座，其佛教文化影響至今。

功德林寺院以淨土宗和禪宗（臨濟宗）為法門，寺院的法師專心開展弘法授徒，在中國內地及港澳地區，甚至東南亞一帶傳播佛學，留下不少著作和手稿（如《香光閣隨筆》《五會念佛譜》等），同時主張人間佛學的理念，對社會和諧、道德規範、社會倫理、愛國思想、仁愛平等，以及精神文明等有推動作用。功德林寺院內，現時存有法師的手稿及往來書札等不少遺物，可藉此研究其在全球佛教領域的貢獻和影響。

值得探討的是，禪門佛法以坐禪為主，其支派臨濟宗更是力倡“心即是佛”“開口便錯”的法則；而淨土宗則是以念佛為法門，稱名念佛，口念“南無阿彌陀佛”，便得到佛力，使念佛的眾生能夠往生西方極樂世界。這兩種佛

法在修行時存在着極大的差異，何以在澳門功德林共存？

對於禪淨圓融，功德林創辦人觀本法師特別探討了淨土宗慈潛大師的思想，並歸納為：

蓋至唐中葉，禪風漸盛，了心性者，每謂本來無一物也，即心即佛也，絕學無為閒道人也，彼未了者，拾野狐涎唾，鼓弄兩片皮，肆言無修無證，修行無用，枉費心力，以放逸為通方，以守持為執相，此等習癖，到場北宋愈盛，永明之萬善同歸集，真為匡正此弊風而作。其主見在於禪淨合一，謂禪教不可偏廢，是正箴膏肓，起廢疾之阿伽陀藥，永明極力提倡之，諒於自力所證之外文，於慈潛三藏所著書，必深有領會。⁹

觀本認同慈潛大師對於禪淨圓融的觀點，因純粹禪修打坐，未能普及佛教，他認為應結合淨土宗的念佛方式。慈潛一派對於淨土宗有着開放的態度，尤其認可結合禪宗，吸納所有階層，對禪淨雙修具有重要的推動作用。這對觀本推動念佛的理念和實踐有很大的影響。

禪門臨濟原本不主張念佛的觀念在宋朝已經改變，自宋代以來，念佛禪之風幾乎席捲整個中國禪界，直到近代的印光、虛雲法師均是主張禪淨雙修的法門，故而更加流行。兩位法師均對觀本影響非常大，有所謂“有禪有淨土，猶如戴角虎”之說。澳門功德林寺院奉行禪門臨濟宗和淨土宗並行，也體現了澳門佛教與嶺南地區，尤其是大灣區佛教思想的密切傳承關係，誠然也體現了佛教的中華自信，以及海洋文化所具有的多元和靈活性。

（四）著名歷史人物在動盪時期的貢獻

申報《名錄》的其中一項重要標準，是文獻所涉及的人物、時間、地點，以及其發揮的作用。事實上，功德林寺院在發展的過程中，成為著名佛學大師、文化名人、社會賢達推動

文化和教育活動的基地。相關的檔案文獻可見不少重要的歷史人物，他們在世界佛教、中外歷史轉折和重要大事中，具有不可忽視的影響作用。

事實上，觀本法師有許多同道中人，他與梁啟超是理念相同的好朋友，更是同屬康門學子的“親密戰友”，關係密切。他們曾聯名上書光緒帝反對簽訂《馬關條約》，並以“變法圖強”為號召，掀起維新變法運動。功德林保存了梁啟超寫給觀本（張玉濤）的親筆函件，大多是他們在日本辦學時的通信，蘊含豐富的歷史往事，也見證了維新人士在日本振興華人教育的愛國情懷。

此外，觀本法師是近代禪宗泰斗虛雲老和尚的十大弟子之一，曾經隨侍虛雲經香港、廣州到曹溪南華寺。虛雲法師被視為近代“一身繫五宗法脉”（曹洞、臨濟、雲門、法眼、滄仰）之禪宗大德，他曾經在功德林講課、說法，開示歸戒，因此功德林存有虛雲的手稿和書籍，還有印光法師的親筆信函，以及對《澳門無量壽功德林規章》的校正筆記。

創辦之時，港澳著名商人、社會賢達參與者甚眾。例如簡照南及其家族曾大力支持功德林和佛學院的興辦。簡照南與其弟簡玉階創辦了著名的南洋兄弟煙草公司，是當時被稱為“民族香煙”的“紅雙喜”香煙的生產商，曾是中國最大的煙草商。簡照南一生熱心公益、慈善和教育事業，被視為一位著名實業家和愛國華僑。他與觀本為姻親關係，其家族對功德林女子佛學院作出了極大的支持。另外，高掛在功德林入口庭院的鼎鐘於1928年正月在浙江鑄造，刻有建寺時參與籌建的社會賢達的名字，何東夫人何張蓮覺居士（1875—1937）及其子女、女婿等均在主要的捐獻名單中。¹⁰張蓮覺居士以功德林作為推動女子佛學、女子義學的基地，現存於功德林的一些老照片記錄了她組織佛學講座的善舉。

二戰期間，不少佛教人士因避戰來到澳門

學術筆記

功德林居住，如著名的佛教大師竺摩法師從香港來到功德林隱修五年，他在佛學院的講座吸引了來自澳門、香港和內地的大量聽眾。著名的中國嶺南畫派創始人高劍父在抗戰時從廣州來澳期間也常常造訪功德林，與竺摩法師成為忘年之交，他們在功德林交流佛學及書畫文化，也因而留下了不少字畫和墨寶、佛學著作等。¹¹在功德林的文獻遺產中，更有中國佛教總會創始者冶開和尚的信函，以及朝林和尚等著名高僧的史料，非常珍貴。二戰後，不少高僧大德和佛教信徒離開澳門，前往緬甸、美國、馬來西亞、柬埔寨、越南、中國內地和香港等地，發揮他們在寺院中學到的知識，進一步傳播佛教文化。

（五）社會和社群的精神價值

毋庸置疑的是，這些文獻遺產對於婦女、佛教人士、文化界、學術界、教育界、圖書館界、書畫藝術界等均具有重要意義。它們是婦解運動和女性地位提升的重要見證，同時功德

林作為仍然提供佛學教育的正信佛教寺院，相關文獻中所涵蓋的佛教教義、著名佛學大師的貢獻等內容，對於佛門大師和信眾均具有重要的精神和文化價值，更佐證了上世紀活躍在中國內地及港澳地區的佛學大師與東南亞、日本、歐美等地的佛學人士有密切的互動。與此同時，由於文獻內容以及它們所反映的社會群體廣泛，當中涉及教育發展、圖書和檔案整理、書畫藝術等方面，因此對相關的群體具有重要的社會價值。

四、申報成功與未來發展

聯合國教科文組織的評審結果於2023年5月24日的中央電視台新聞報導中公佈。是次成功申報，為澳門增添了一張世界級的文化名片，為2024年澳門回歸祖國25周年呈上一份獻禮，同時也為功德林成立100周年增添喜慶。澳門目前已有三項文獻入選《世界記憶名錄》，從表三可見相關文獻項目以及負責申報的單位，反映出澳門文獻資源之重要價值。

表三. 澳門文獻遺產列入《世界記憶名錄》情況

序號	文獻遺產項目名稱	入選時間	級別	申報單位	文獻遺產保存地
1	天主教澳門教區檔案文獻(16—19世紀)	2010年3月	亞太區	澳門文獻信息學會	澳門主教公署及聖若瑟修院
2	澳門功德林寺院檔案文獻(1645—1980)	2016年5月	亞太區	澳門文獻信息學會	澳門功德林寺院
		2023年5月	國際級	澳門文獻信息學會與澳門城市大學澳門世界記憶學術中心	
3	“漢文文書”(清代澳門地方衙門檔案)(1693—1886)	2016年5月	亞太區	澳門檔案館與葡萄牙東坡塔檔案館	原件在葡萄牙東坡塔檔案館，澳門檔案館複製保存
		2017年10月	國際級		

資料來源：筆者整理提供

功德林文獻的重要性在於如實反映了這座女子佛教學院的發展歷程，對了解當時的社會背景以及中外人文交流，具有重要的參考價值，因而受到評審專家的重視。功德林的歷史，反映出澳門，乃至大灣區的人文精神，體現了其

時倡導的進步思想是時代的需求。筆者認為，未來應充分發揮澳門與大灣區在歷史上的深厚聯繫的資源，培養青年人了解歷史，促進文化共融。在推動大灣區文化交流的過程中，可以功德林作為題材，探討當時澳門相對開放的歷

史背景，以及在國際時局不穩定的情況下，功德林的法師和許多有影響力的人士在澳門發揮的積極作用。

是次申報成功，意味着未來需要展開更多工作。功德林的文獻遺產，不只是一所寺廟的館藏，對有關史料的挖掘和整理，更可彰顯澳門的歷史文化內涵。同時，如何將這些重要資源、歷史往事轉化為澳門的文化軟實力，振興澳門的文化產業，以及作為開拓文化旅遊的元素等方面，更值得大眾思考。因此，進一步推動年輕人參與文化資源整理的行列，說好澳門故事，以此增強文化凝聚和文化歸屬，在此後尤為重要。

結語

功德林文獻作為弘揚愛國和文明進步的“見證者”，對推動中華優秀傳統文化創造性轉化、創新性發展，以及新時期的文化發展具有重要作用。

在國家提出大灣區發展構想的前提下，粵港澳應更好地發揮具有嶺南特色和情懷的歷史文化資源，同時弘揚優良的愛國傳統。筆者認為，未來可組織更多青年學者參與學習，開展文獻資源的挖掘整理，尋找大灣區共同的歷史記憶。通過本地和外地資源的深度研究，重現昔日先賢的史料。同時，文化界人士可充分利用相關資料，進行電影和小說的創作，製作出生動有趣且具有教育意義的作品。值得思考的是，藉着國家推出《橫琴粵澳深度合作區建設總體方案》的契機，以大灣區有識之士及愛國學者的故居或歷史活動作為背景，推出相關的文化旅遊路線，既具有歷史價值，也可發展文化產業。筆者相信，隨着日後各方繼續深挖粵港澳的歷史記憶遺產，這些寶貴的文獻材料可成為打造“以中華文化為主流、多元文化共存的交流合作基地”的文化資本，也可為世人留下珍貴的文化瑰寶。

鳴謝：是次申報成功，筆者希望藉此感謝國家

檔案局、澳門特區政府、中聯辦、世界記憶委員會及專家、功德林寺院等的支持、關心和協助，還有申報過程中支持舉辦研討會、拍攝宣傳短片的銀河娛樂集團、徐金生蔡玉霞伉儷文教聯合會、社會人士等，更感謝澳門城市大學領導的鼓勵和支持、澳門文獻信息學會同仁和參與拍攝的城大學生，以及所有義務參與和熱情投入的人士。是次申報成功是集社會力量，來之不易的成果。同時，更有賴先賢為澳門留下的瑰寶，說明其價值得到世界肯定。

註釋：

1. 有關觀本法師的生平，可參見鄭子健：〈觀本法師事略〉，《虛雲老和尚自述年譜（六）》，轉引自台灣學佛網，big5.xuefo.net/nr/article15/154146.html，2023年8月13日讀取。
2. 參考《世界記憶名錄》亞太地區委員會（Memory of the World Asia and the Pacific）網站，www.mowcapunesco.org/core-activities/regional-register/，以及世界記憶項目（Memory of the World Programme）網站，www.unesco.org/en/memory-world。
3. 有關蓮池大師及其《竹窗隨筆》的介紹，參見〈蓮池大師《竹窗隨筆》〉，新浪佛學網站，fo.sina.com.cn/zt/zhuchuangsuibi/，2023年8月13日讀取。
4. 參見中華佛教百科全書編輯委員會主編：《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年，轉引自一行佛學辭典數據庫，buddhaspace.org/dict/index.php?keyword=大方廣佛華嚴經，2023年8月13日讀取。
5. 參見仇崢、陳洪岸：〈紙張發明前佛教經文寫在樹葉上〉，《重慶晨報》，2006年8月28日，轉引自新浪新聞網，news.sina.com.cn/c/2006-08-28/03259863082s.shtml，2023年8月13日讀取。
6. 參見李傳智、曾令華：〈珍稀《貝葉經》將在廣東佛山南海寶峰寺展出〉，轉引自佛教導航網，2010年10月13日，www.fjdh.cn/bnznews/2010/10/142412129423.html，2023年8月13日讀取。
7. 參見鄭子健：〈觀本法師事略〉，《虛雲老和尚自述年譜（六）》，轉引自台灣學佛網，big5.xuefo.net/nr/article15/154146.html，2023年8月13日讀取。
8. 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》，第44期（1999），

學術筆記

www.chinabuddhism.com.cn/a/fjwh/199906/14.htm，
2023年8月13日讀取。

9. 釋觀本：《香光閣隨筆》，香港：東蓮覺苑，1977年，
頁117。
10. 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），第73期（2009），
頁193-220。
11. 參見柳蓮輯校：〈竺摩法師自述及濠江遺稿鉤沉〉，《文化
雜誌》（中文版），第73期（2009），頁29-180。





晚清江南文化研究的一則生動註腳 ——記澳門大學藝術博物館收藏的王韻香書畫

吳建中*

摘要 澳門大學藝術博物館於2023年5月開館首展期間，展出一幅清嘉慶、道光年間梁溪女冠王韻香的題詩蘭竹圖，題跋者為廣東番禺藏書家盛景璿，由伍宜孫先生捐贈給澳門大學圖書館。本文通過對藏畫創作背景和收藏情況的介紹，從史學、文物和收藏價值三個方面分析了此畫所蘊含的意義和內涵。此畫為深入了解晚清道教文化及其社團活動乃至近代江南文化提供了不可多得的一手史料，具有史學與文學價值；生動再現了這位清末女冠能書擅畫的風采，且圖中題詩充實了王韻香的作品集內容；藏書家盛景璿的兩則題跋對創作者背景以及流傳經緯提供了重要線索，並為現藏於無錫博物院的王韻香《空山聽雨圖》冊的流傳鏈補充了盛景璿這一環節。

關鍵詞 王韻香；空山聽雨圖；盛景璿（盛景璇）；道教文化；澳門大學藝術博物館

在澳門大學藝術博物館開館首展之一的館藏展上，一幅晚清書畫引人矚目。這是清嘉慶道光年間梁溪女冠王韻香的配詩蘭竹圖（圖1），題詩的時間是道光丙戌（1826年）秋，題跋者為盛景璿（1880—1929）。此作品由伍宜孫先生捐贈給澳門大學圖書館。

一、藏品上的信息

此畫上有王韻香的題詩，全文為：

半花半蕊倚莓苔，花正香濃蕊未開。
花到句時香略減，蕊舒修瓣送香來。

時道光丙戌秋日 韻香

兩邊有收藏者盛景璿的題跋，右側為：

嶽蓮，字韻香，號玉井道人，又號清微道人，居無錫雙修庵。蘭、竹清韻有骨，書法二王，能詩。

右錄耕硯齋筆記 逋叟

左側為：

所藏道人《空山聽雨圖》四巨冊，為葉南雪丈故物。甲寅過滬鬻去，至今不無故劍之思。每展此軸，不禁慨然。

戊午重九 澹逋再記

* 吳建中，澳門大學圖書館館長。1982年獲華東師範大學碩士學位，1992年獲英國威爾士大學博士學位。2002年任上海圖書館館長，2017年任上海市人民政府參事。曾任上海世博會主題演繹顧問，出版《世博會主題演繹》《知識是流動的》等著作二十餘本。

盛景璿是民國著名收藏家，廣東番禺人，字澹逋、澹圃等，一作盛景璇，藏書樓號“濠堂”。此藏品至少為我們透露出如下信息：（一）王韻香題詩於道光丙戌秋，即韻香去世前一年；（二）題跋者以寥寥數筆將王韻香的字號、居住地及能詩善畫之風采勾勒出來；（三）此藏



圖1. 澳門大學圖書館藏王韻香蘭竹圖（圖片來源：編輯部攝製提供）

品由盛景璿收藏，第二次題跋有落款時間，為戊午重九，即1918年重陽日；（四）《空山聽雨圖》四巨冊原為葉衍蘭（1823—1898，字南雪，號蘭臺）舊藏，甲寅（1914年）在上海售出後，收藏者有悵然失意之情。

二、藏品背後的故事

為了對本藏品有一個更深入的認識，筆者託蘇州圖書館楊陽主任聯繫上收藏有王韻香《空山聽雨圖》冊的無錫博物院，榮駿炎院長和蔡衛東副院長給予了熱情指點。由於提供的圖像不是高清掃描，字跡難以辨認，筆者將歷史學家李憑教授研讀的藏品上的文字傳給了蔡衛東先生，蔡先生曾撰寫過有關王韻香及其《空山聽雨圖》冊的文章，對此深有研究。蔡先生作了細心解釋，並指出此藏品為《空山聽雨圖》冊的流傳又補上了一環，即在收藏家葉衍蘭和徐乃昌之間還有一位收藏家盛景璿。

盛景璿提到的《空山聽雨圖》“四巨冊”引出了王韻香以及圍繞《空山聽雨圖》的一段佳話。王韻香（1779—1828），自幼出家於惠山福慧雙修庵，後自度為女道士。因慕明末“秦淮八絕”之一的卞玉京為人，故取號玉井道人，又號清微道人。年四十九，自別人世。¹王韻香畢生向道問禪，能詩屬文，善畫蘭竹，常與文壇名士書畫相酬，詩文唱和。《空山聽雨圖》冊緣於乾、嘉時著名金石、書畫家奚岡為其所作的《空山聽雨圖》，其後廣獲名流題詠。圖冊幾經流傳，散而復聚，每次復得後更吸引文人名士爭相唱和，多達123位知名人士為之題詠題跋。²圖冊經歷過多家收藏，1864年流入無錫藏書家沈梧手中，沈梧將其裝訂成三巨冊；1877年經葉衍蘭之手後，葉衍蘭不僅為王韻香畫像，而且又裝訂一冊，成題跋中所述“四巨冊”；到南陵徐乃昌手上之前，又經過華陽王秉恩等人，最後由無錫陶心華收藏；陶心華於1951年將此連同其他藏品捐贈給無錫博物院。³從本藏品題跋中可以發現，盛景璿收藏過《空山聽雨圖》冊，並於1914年售出。

學術筆記

澳門大學藝術博物館展出的這幅王韻香書畫曾經為盛景璿珍藏，從題跋文字可以看出盛氏對《空山聽雨圖》冊深懷眷戀。王韻香書畫作品留傳不多，其所撰《清芬精舍小集》（三卷）出版於嘉慶二十三年（1818年），因此藏品上王韻香題於1826年的“半花半蕊倚莓苔”一詩顯得尤為珍貴。

三、藏品的史學及文物價值

筆者對館藏王韻香作品探訪的過程也是一次學習的過程。看上去這是一幅普通的晚清作品，但其蘊含的內容極為豐富。

首先從史學價值來看，由王韻香發起的這場題詠接力，是晚清江南精英道教文化的一個生動案例，⁴由於史家對此着墨甚少，且現有文獻資料散而不全，對王韻香的研究尚有許多未解之謎。這一藏品為我們深入了解晚清道教文化及其社團活動，乃至近代江南文化提供了不可多得的一手史料。

其次，從藏品本身的文物價值來看，這是一幅王韻香去世前不久的書畫原作。藏品讓我們直接感受到創作者出眾的女冠風範。王韻香能書擅畫，摹靈飛經，書法二王，善畫蘭竹，著《畫竹法》。⁵清代詩人陳文述曾以詩讚譽：

烏絲細膩瓊箋疊，七籀書啟雲珠笈。
想見琳窗染翰時，羽衣墨漬靈香濕。⁶

最後，我們也不能忽略藏書家的功績。在中國文化史上，藏書家扮演了重要的角色。中華文化之所以歷經數千年連續不斷，與歷代文化人有良好的藏書傳統密切相關。他們不僅注重收集保管，而且善於刊行傳佈，尤其是他們留下的題跋考釋，為中華文化的傳承作出了默默無聞的貢獻。本藏品收藏者盛景璿的兩則題跋，對創作者背景以及流傳經緯提供了重要線索。

結語

王韻香在她所處的那個時代只能說是一位不太起眼的“小人物”，她不滿禮教對身心的束縛，以獨特的方式尋求精神上的解脫和超越，試圖以微弱的一己之力翻捲時代的漩渦，但最終卻被無情地淹沒於茫茫汪洋之中。展現在我們眼前的這幅藏畫把我們帶回到那個時代，讓我們深深感悟王韻香個人品格的同時，得以細細品嚐以她為中心的這場題詠接力能維持百年之久的魅力所在。

附記：本藏品訪查過程中得到不少專家與同事們的熱心支持，藉此機會感謝榮駿炎院長、蔡衛東研究員、李憑教授、鄧景濱教授、王銘宇教授、楊陽主任以及澳大圖書館同事給予的指點和幫助。

註釋：

1. 蔡衛東：〈空山獨對數峰青——女冠韻香及其《空山聽雨圖》冊〉，《中國書畫》，第9期（2011），頁4。
2. 毛慧：〈王韻香生平考辨〉，《常州工學院學報（社會科學版）》，第34卷第4期（2016），頁10-13。
3. 蔡衛東：〈空山獨對數峰青——女冠韻香及其《空山聽雨圖》冊〉，《中國書畫》，第9期（2011），頁6。
4. 何璿：〈《道藏輯要》與明清道教國際學術研討會暨慶祝《道教輯要·提要》出版會議紀要〉，《香港中文大學道教文化研究中心通訊》，第5期（2021），頁2。
5. 鄭逸梅：《藝林散葉薈編》，北京：中華書局，1995年，頁193。
6. 參見范景中：《中華竹韻》，杭州：中國美術學院出版社，2019年，轉引自 www.zhbaike.com/hxwh/hxys/49389.html，2023年7月18日讀取。





目錄回顧

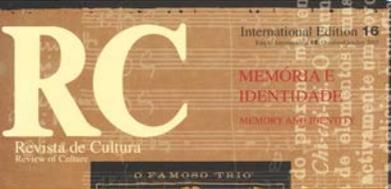
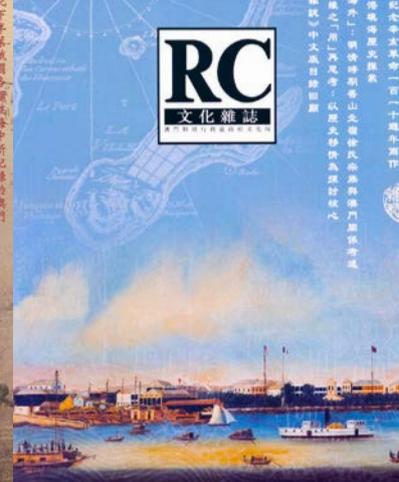
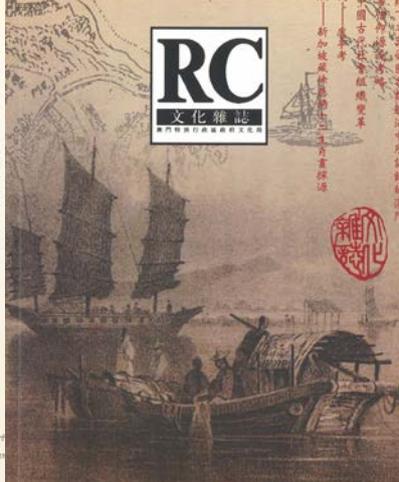
《文化雜誌》中文版上期目錄（第118期）

本刊編輯部

澳門研究	金石銘刻的大清國土與中華慈善傳統 ——澳門同善堂早期金石文獻解讀	林玉鳳	006
	澳門的奧斯定會遺跡 ——從聖母雪地殿聖堂的皇冠雙頭鷹談起	顧楊	022
傳教佈道	羅明堅的漢語學習與中國蒙學	陳恩維、徐茹鈺	038
	“西來孔子”艾儒略去世日期考	譚樹林	056
文史研究	漢“玉門陽關”位置及通西域路線等有關史文地圖論稿	譚世寶、譚學超、 馬曉菲、王曉冉	062
	《英國曆書》與十九世紀社會時間的建構	肖文遠	092
	“法約問題”與清末中葡南海煤礦案交涉	莫婉娟	112
	清中後期廣州口岸的牙匠及其活動	曾裕菁、殷小平	124
海外文獻中的 澳門史	弗朗西斯科·羅德里格斯的地圖（一）： 葡萄牙人在亞洲海域的涉足與世界地圖	中島樂章著， 沈藝譯	140
學術筆記	土生葡人富商非難地伯爵與澳門華商	黃文輝	162
	“清同治年間澳門港口圖”的發現及其價值	盧嘉諾	172
澳大圖書館 珍本文叢	《荷使初訪中國記》圖文探析	潘雅茵	194
目錄回顧	《文化雜誌》中文版上期目錄（第117期）	本刊編輯部	204



百年利瑪竇研究
吳淦山嘉定帳簿初探
晚清澳門番攤專營研究
望廈及其附近村落地圖



網上書店精選優惠

低至 **5** 折

www.icm.gov.mo/bookshop

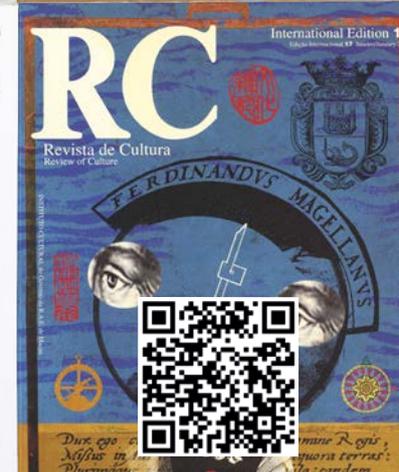
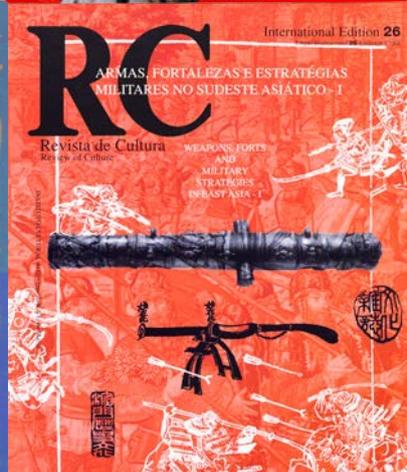
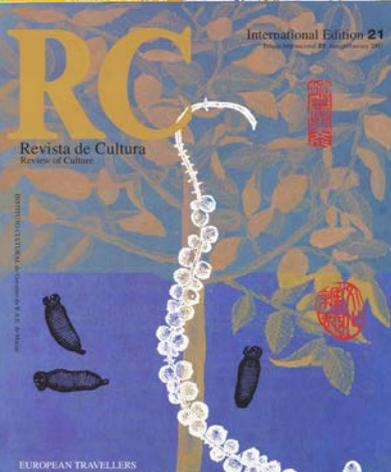
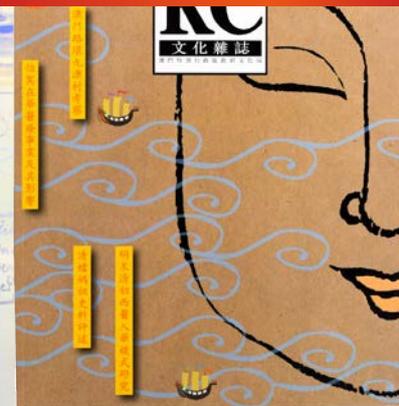
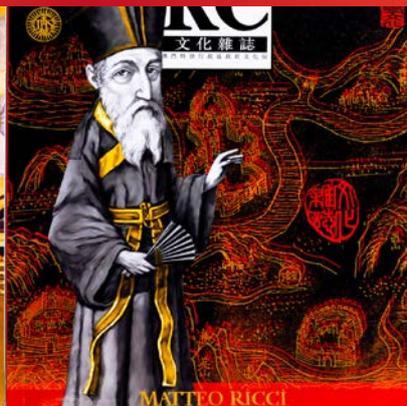
RC

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

為了確保學術規範和提升學術水平，本刊於 2022 年試行同行評審制度，並於 2023 年正式實行，刊登的文稿均由業內專家進行評審。

本刊誠邀澳門及國內外專家學者賜稿，有關來稿的類別及格式要求如下：

一、稿件類別

- (一) 論文：刊登具理論視野、研究方法、論證過程、研究結論等的有關澳門研究、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等領域的中文研究成果，包括學術論文和應用論文。字數以 10,000 至 15,000 為宜，並含 300 字內的中英文摘要、關鍵詞、表格、圖片、註釋。
- (二) 學術筆記：任何與澳門歷史文化相關的學術新發現以及重要史料翻譯、整理。刊登篇幅精簡的研究新發現、新角度或新思考，字數不限。
- (三) 文藝評論：刊登有關澳門文學、藝術的短評及分析，字數不限。
- (四) 書評：刊登內容有關澳門或由澳門本地作者撰寫的著作之評述，字數不限。

二、投稿要求

- (一) 來稿須寄交齊清定的電子文檔至 cms.rc@um.edu.mo，附上作者的中英文姓名、職務職稱或學術簡歷、詳細通訊地址、電話和電郵。作者排序以原稿為準，文責自負。
- (二) 圖片檔案須放置於文件夾寄交，圖片的文字說明和序號須另放於獨立的 Word 文檔，並註明圖片來源。如表格作為圖片刊登，請根據上述圖片要求提供。
- (三) 論文所涉課題如為資助項目，請於文末標註，如有需要，編輯部將要求提供資助證書影印文件。
- (四) 有關稿件的版面格式及引文註釋等規範，請參考“《文化雜誌》(中文版)體例”(www.icm.gov.mo/rc/)。
- (五) 所投文稿，包括引用文獻、圖片、圖表等涉及第三方著作財產權的內容，不得侵犯他人的著作財產權或其他權利，並允許本刊使用。如有涉及侵權行為概由作者承擔全部責任。

三、其他

- (一) 編輯部收稿後即進入匿名評審階段，所有來稿恕不退還，如作者在四個月內未接獲採用通知，稿件可自行處理。
- (二) 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。來稿一經刊登，即支付稿酬並寄送贈書兩冊。
- (三) 凡在本刊發表的文稿，澳門特別行政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文化局及其指定合作方或承辦方的網頁上發表，並以《文化雜誌》電子書形式於文化局網站上銷售，本刊所付稿酬已包含上述的使用權。
- (四) 所投稿件必須為作者之原創作品，倘出現侵犯他人著作權的行為，作者應承擔全部責任並賠償一切損失。
- (五) 本刊不接受一稿兩投或多投的稿件。如投稿後需要撤稿，或在本刊發出用稿通知時文稿已另投其他出版方，或已被其他出版方採納或刊載，作者必須書面通知本刊；如稿件涉及一稿兩投或多投概由作者承擔全部責任。

《文化雜誌》編輯部

澳門氹仔大學大馬路澳門大學崇文樓 (E34) G025 室澳門大學澳門研究中心

電話：(853) 8822-8131 / (853) 8822-8130，傳真：(853)2886-0009

電子郵件：cms.rc@um.edu.mo





- 1906 MANUEL R. LEITÃO
- 1908 JOSÉ F. SILVA
- 1909 JOSÉ DA SILVA
- 1910 B. S. FERNANDES
- 1911 A. C. BRAGA
- 1912 L. G. DA SILVA
- 1913 CANCIO JORGE
- 1914 A. C. GOMES
- 1915 A. C. GOMES
- 1916 J. M. S. FERNANDES
- 1917 LUIS J. DA SILVA
- 1918 A. P. DO ROZARIO
- 1919 FERNANDO P. PEREIRA
- 1920 A. MAHOMED
- 1921 LUIS A. DE MELO
- 1922 MARIA LOBATO
- 1923 JULIA REMEDIOS
- 1925 JOAO V. FERREIRA



QUADRO DE HONRA

ISSN 0872-4407



9 770872 440006