

時世丕變中的吳漁山 及其信仰的求索

顧衛民*

本文主要討論吳歷在明、清易代之際深邃的內心世界和信仰之旅，分析其遺民家世以及他那典型的傳統文人之清湛、孤傲的氣質和超拔的才華，他與西士的交往直至最後服膺天主教並成為一名司鐸的信仰經歷。在他的身上可以看到一個典型的中國傳統士大夫與天主教徒的完美結合。——這是信仰進入並融合於文化的極佳例證。

遺民身世及其情懷

吳漁山生於明清鼎革易代之際，這是一個山崩地裂、忠奸畢現的時代。每一個人都以自己的生活態度自覺或不自觉地表明對這一變局的立場，吳氏也不例外。

吳歷字漁山，生於1632年（明崇禎五年）。在他十二歲的時候，清兵入關，明朝淪亡，少年吳歷便經歷了刻骨銘心的亡國之痛。他是明都御史文恪公吳訥十一世孫。《明史》上有吳訥傳，可見吳漁山出生於明朝一個顯宦家庭。吳訥之孫吳淳，為正統十三年進士；曾孫吳堂，弘治十二年進士，亦係文士；祇是到了吳漁山父親吳士傑時，家道中落。其父在崇禎初年客死河北，全靠母親王孺人含辛茹苦，將三子撫育成人。長子啟泰，次子啟雍，少子啟歷。吳歷即是漁山的本名。⁽¹⁾觀其身世可知，到了吳漁山的年代，其家道已經中落。在他留給後世的詩文中，很少提到其衰落的家世，卻以此為傲。

然而，終其一生，吳漁山有着強烈的遺民心結，與其交遊的遺民亦復不少。據中山大學章文欽教授所列舉者有依虞山築室而居以醫術活人的張春培，有嘉靖間大學士嚴訥裔孫、清初在常熟舉兵抗清、失敗後遁入空門的嚴斌，又有與漁山同有詩書畫三絕之譽的陳帆，同學於錢謙益之門的汲古閣主人毛子晉等等。⁽²⁾至於他所師事的錢謙益（牧齋）雖然曾經身仕兩朝，但其晚年自責甚深，曾與舊日門生瞿式耜、鄭成功暗通款曲，密謀復明，甚至欲隨進攻南京失敗的鄭成功流亡海外，儼然為一遺民形象。正如陳寅恪先生所說：“牧齋之降清，乃其一生的污點，但亦由其素性怯懦，迫於時勢所然。若謂其必始終心悅誠服，則甚不近情理。”（《柳如是別傳》頁1024）

在吳漁山的詩文中，時常流露出國破山河在的深切哀痛。當永歷朝從事抗清、在桂林殉國的瞿式耜的忠骨歸葬虞山時，吳氏熱血沸騰，情不自禁，作〈哭臨桂伯瞿相國〉詩，時年僅二十三歲。又如宋遺民謝翱有〈西臺慟哭記〉一文，為謝氏登嚴子陵釣

* 顧衛民（1961-），現為上海大學歷史系教授，意大利國際歷史科學委員會暨米蘭國際關係學會會員，著作有《中國天主教編年史》（2003）、《基督宗教藝術在華發展史》（2003）及《剛恆毅在中國》（1998）等。



吳歷順治十八年（1661）三十歲作品：做大癡道人山水（紙本設色 21 x 14.9 cm） 上海博物館藏

臺哭祭文天祥而作，文中以“唐宰相魯公”（嚴魯公正卿）託稱文天祥，言辭沉痛，寄無盡之哀思。文中有語：“余恨死無以籍手見公，而獨記別時語，每一動念，即於夢中尋之，或山水池榭，雲嵐草木，與所別之處及時適相類，則徘徊顧盼，悲不敢泣。”吳漁山對明亡亦有同樣的感懷悲歌：

十年萍跡總無端，慟哭西臺淚未乾；
到處荒涼新第宅，幾人惆悵舊衣冠？
江邊春去詩情在，塞外鴻飛雪意寒。
今日戰塵猶不息，共誰沈醉老漁竿。

望盡厓山淚眼枯，水寒沈玉倩誰扶？
歌時敲斷竹如意，朱噉於今化也無。⁽³⁾

詩中的“舊衣冠”明顯是對明朝的漢官服飾的留戀，“江邊”及“塞外”兩句又指滿清鐵蹄對江南遺民的蹂躪，而“戰塵”尤使人聯想到弘光朝在江南的抗清及“揚州十日”、“嘉定三屠”的悲劇。“厓山”為南宋抗元最後的據點，景靈四年（1279）宋軍戰敗，陸秀夫負末帝投海於此。此詩影射明亡至為明顯。令我們後人驚異的是，這些令滿清統治者怵目驚心的詩句，竟然逃過清代峻酷的文字獄，留傳後世，使後人得以瞭解其悲憤的心境。

有人曾推測吳氏似有反清復明之舉，然而筆者認為對吳漁山“恥事二姓”的問題雖應注意，卻不必過於着重，尤其不必捕風捉影發掘吳氏的政治反抗舉動。吳氏心裡痛恨滿清，這是不爭的事實，不僅〈無端次韻〉及〈讀西臺慟哭記〉諸詩文可以作證，他所作的繪畫《史記人物故事冊》中也有許多堅貞不屈慷慨悲歌之士，如〈屈原行吟澤畔〉、〈荊軻易水贈別〉、〈張良椎擊博浪沙〉等，在在表現他寄懷荊軻、張良等“遺烈”的心迹。繪畫題材的選擇表現了作者的價值取向。然而，他心裡也很明白實已無力推翻既定之局。其詩作〈病馬〉云：

毛骨尚殊眾，秋深奈病何？

戰場空草綠，壯士且悲歌！
力盡塵無限，嘶殘歲幾多？
主恩知不淺，淚血灑晴莎！

這正是這種憂憤無奈的寫照。一介書生，進不足以謀國，退不足以謀生，他在其所著《墨井題跋》中，明確地表示，他寄情於書畫，是一種“避世”的行為：“晉宋人物意不在酒，託酒以免時艱。元季人物亦借繪事以逃名，悠悠然自適，老于林泉矣。”由遺民意識逸入隱士與超世之一途，溢於言表。⁽⁴⁾

清湛的文人氣質

吳漁山以清初六家之一知名於畫壇。縱觀他一生的作品，具有極深厚的文人氣質。近代著名學者俞劍華著《中國繪畫史》，對吳漁山有崇高之評價：

吳歷雖亦同法元人，以黃公望為宗，然其氣魄雄厚，皴染渾穆，疊嶂層巒，氣韻深沉，絕非四王所能及。惟其人孤高絕俗，不因人熱，晚年又遁入外教，遂與一般士大夫隔絕，故畫之流傳既少，從之學者亦鮮。然真實藝術，固有其不可泯滅之價值，初不必藉任何勢力之輔助也。後人以吳入外教，遂竟言其畫參西法。其實吳畫故純粹之中法，並未受西法之影響。果若能參合西法，以匡救當時空疏疲弱之弊，則其成就當更有可觀。惜吳氏未足語以此也。（《中國繪畫史》上海書店影印1995年頁179）

筆者極為認同俞劍華先生對吳漁山繪畫藝術成就高於四王的評價，也認為吳漁山的繪畫自始至終沒有參入西法。雖然吳漁山晚年所在的耶穌會力倡巴洛克華麗流動的光影藝術表現，在華耶穌會士如郎世甯、王致誠等亦致力於調和中西繪畫藝術風格，但吳漁山的繪畫並沒有透露任何的西法跡象。然而，筆者不能同意俞氏認為如果吳漁山參用西



吳歷康熙五年（1666）三十五歲作品：倣古山水冊（十開之八）（紙本設色 46 x 30.4 cm）

南京博物院藏

法，其成就將更為傑出的說法。吳漁山的畫，是典型的文人畫。中國傳統的文人畫，自有其極為明顯的特徵以及永恆的價值。

中國繪畫自伏羲畫八卦之始，就是以最簡單的線條體現宇宙萬物的變幻，後來成為山水花鳥畫基本境界的老莊思想和禪宗哲學也不外於靜觀寂照之中，求返於潛深的心靈節奏，以體合宇宙的生命力感。中國藝術，尤其是奉為上品的文人畫，所崇尚的正是這樣的“神全”。其本質即為“我”的主觀感情抒發，因而具有強烈的個性特徵。在魏晉時即已形成的最高原則——謝赫“六法”之中，雖然有“應物象形”，“隨類賦彩”，但首要原則是“氣韻生動”，這簡直是一個富於哲學意味的範疇。明代的董其昌認為這就是人在摒棄環境的干擾後所獲致的最高的主觀精神境界，這種“天授之性”是與生俱來不可後學的。作為一個上品的藝術家，就應該抓住這一最本質的靈感，拋棄一切非本質的因素（如表象和實體的明暗和逼真），從而表達作者的個性，並由此創新，突破樊籬窠臼以傳諸後世。清初高僧髡殘與石濤，他們都生逢不遇之時，因國破家亡而顛沛流離，但這辛酸的經歷於其作品中很少有直接的反映，而是以含蓄的題材、畸變的造型、晦澀的題辭，或冷峭、或淡泊、或瀟灑、或孤傲，以體現其內在的心靈世界。兩千多年來，這些原則已構成牢不可破的傳統，並煥發出永久的光輝。

中國文人畫的另一基本特徵為詩、書、畫合為一體，人品與畫品合為一體。正如《墨井詩鈔原序》作者之一曾說：“蓋詩與畫同一關紐也，詩為有聲之畫，畫為無聲之詩，詩中有畫，畫中有詩，兼能而獨擅者，殆難其人也。”歷史學家方豪司鐸稱“在中國天主教史上，明以來能兼善詩、琴、書、畫的，亦吳歷一人而已”⁽⁵⁾。近代李問漁司鐸為《墨井集》作序，將他比作唐虞世南，曰：“虞世南精思不懈，文章瞻博，太宗每稱其五絕：一曰德行，二曰忠直，三曰博學，四曰文辭，五曰書翰。虞山墨井道人吳漁山先生，明琴樂，工詩詞，精書法，善繪畫，四者皆絕。而避世求道，卒成教士，佈化於

上海嘉定間者三十載，尤為庸俗所難能，謂為五絕，不亦宜乎。”在詩畫方面，他所求者均為一代名師：“問詩於錢宗伯牧齋，學畫於王太常煙客，學琴於陳高士砥阮，既均得其心傳，學藝因之大進。……尤致力於丹青，而最工山水。”⁽⁶⁾

由嘉定樸村居士張雲章撰寫的〈墨井道人傳〉以及據此寫成的李問漁〈行狀〉，均聲稱吳漁山習畫的一個原因是“念無以給母氏之養，尤專意於畫，人爭購之，漁山度可以奉高堂”。為生計所迫肯定是他精於繪事的原因之一。事實上，他對於繪畫是極為癡迷和鍾情的，他曾臨摹古人的真跡，以至廢寢忘食，神遊其間：“太常既甚賞之，盡發所藏宋元人真跡示之，日夜復習，縮為小本，實心默會古人神髓於腕下。”如此忘情與精進，顯然不能與一般為稻糧謀的畫家相提並論。

《桃谿集》序的作者唐宇昭認為吳漁山的詩、書、畫均師法古人，而其人情態舉止，亦有古意。原文如下：

余久耳漁山之名，而未見其畫也。見而後知其畫宣和也，至正也。余見漁山之畫，而未見其人也，見而後知其人和也，義熙也。余見漁山之人，而未見其詩也，見而後知其詩開元也，元和也。蓋漁山雅不欲誇其畫與詩之能，故次第而見，見而後知之也。漁山非今之人也。於是而乞其畫。畫不一格，或山水，或人物花鳥，終日乞終日畫，壺壺無厭倦色。於是而搜其篋中之詩。詩凡小帙，帙不一集。偶示余以《桃谿集》，則牧翁之所亟賞而贊述之者也。抑寧止畫與詩也？漁山畫亦不一體，體工其法，何多能耶！乃回視漁山之為人，則淡淡焉，穆穆焉，一木難也。吾故曰：漁山非今之人也！

關於他的詩，錢謙益和陳瑚均有“思清格老”的評價。今天我們讀《三餘集》、《墨井詩》、《三巴集》的詩文，嘗有清越、高超、悲愴的感覺。有時

辛亥六月

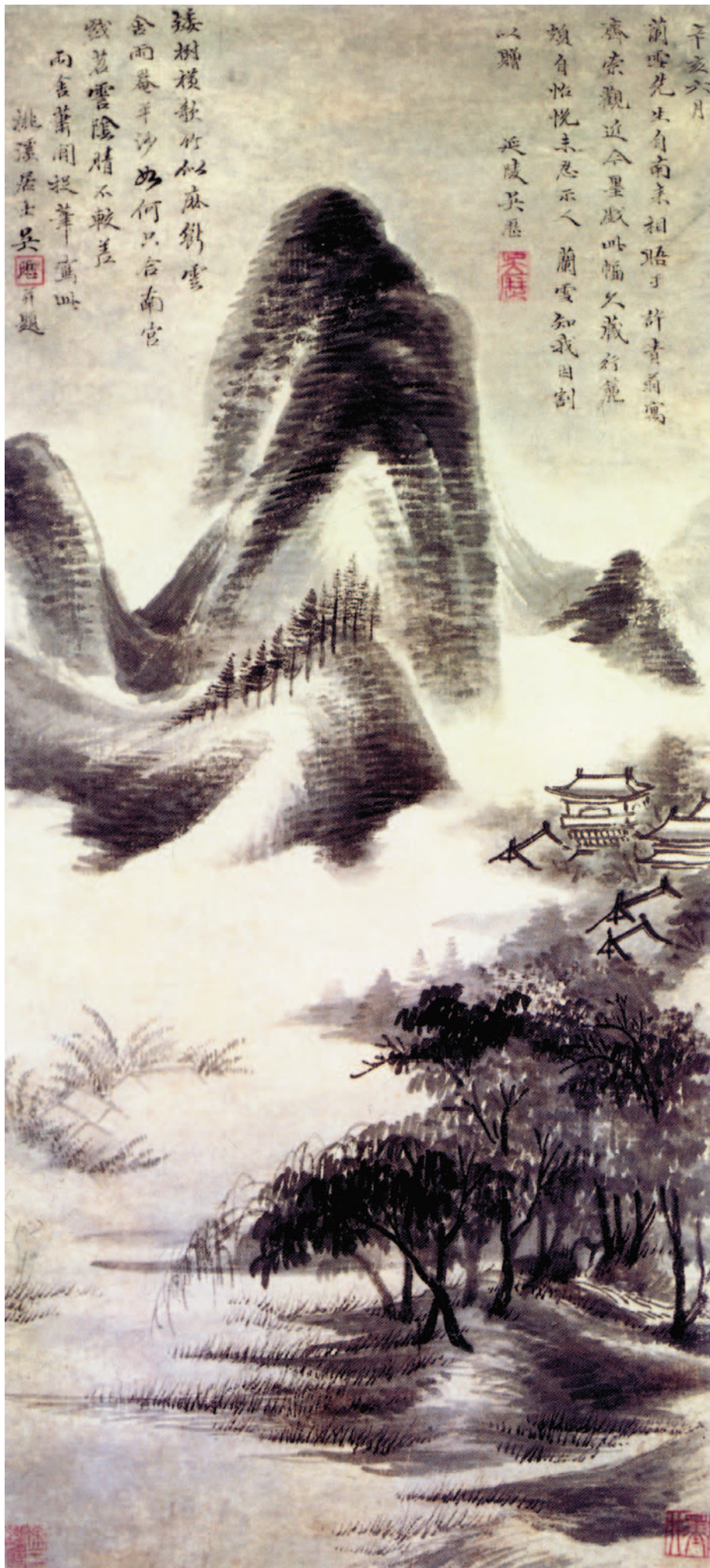
蘭雪先生自南來相晤于許青齋寓
齊索觀近今墨戲此幅久藏行篋
頗自怡悅未忍示人蘭雪知我因割
以贈 延陵吳歷



矮樹橫欹竹似麻
雲含雨卷平沙
如何只合南宮
戲蒼雪陰晴不較差

丙亥葉間提筆

吳歷題



吳歷康熙十年（1671）四十歲作品：做米山水圖軸（62.3 x 28.7 cm）

北京故宮博物院藏

透露出辛稼軒的故國之思的沉痛，有時亦有王摩詰頌揚自然之寧靜、悲壯與婉約，同時見諸其詩文。至於他對書法的酷愛，下面一段故事，尤見他沉醉其間的深摯與魏晉名士般的瀟灑與不羈：

于書法好東坡，嘗遊吳興，謁其郡守。謁入未即見，信步至一僧舍，得見東坡真筆〈醉翁亭記〉，喜甚。即僦其寮，質紙筆，布席展卷，臨摹三四日無倦色。太守遣人遍索墨井道人，無有也。逆旅之人，亦不知其所往。摹竟，欣欣然有所得，弗告太守去矣。⁽⁷⁾

吳漁山與惲壽平及四王號稱清初六家。他的繪畫藝術不是本文探討的主題，但陳垣先生錄自畢瀧《虛齋名畫錄》一書的一段評價，尤值得我們注意：

（王）石谷畫自五十歲前二十年，臨摹宋元本，超妙入神，五十歲後三十年，紛與應酬，有畫史習氣，而神韻去矣。獨（吳）漁山晚年從魯中歸，歷經奇絕之觀，筆底愈見蒼古，能得古人神髓。此農村喜雨卷，書畫並絕，是晚年得意之筆。余得之，自幸與墨井有緣，益信神物之不脛而走也。乙巳仲冬，竹癡子畢瀧題。⁽⁸⁾

“乙巳”即乾隆五十年，張庚刊佈《國朝畫徵錄》，對吳漁山有微辭。但畢瀧則出而為之辯護。畢氏所指，為晚年的吳漁山，他已自澳門學道而歸，不僅奉天主教，而且成為一名中國籍司鐸。此時的吳漁山畫作甚少，他的宗教思想和情懷對於其畫作的影響如何，是否正像上文所言，已漸入蒼茫超越的境界，應當留給藝術史家去評說。

信仰的求索

如果僅僅是遺民和文士，那是當時許多人共同的經歷。吳漁山特別的地方，是他作為一名智識分子服膺和皈依天主教的心路歷程，這是後世來者倍

加關心和深感興趣的。

首先，從個性上來說，吳漁山自幼即有一種超脫灑逸的氣質。這很可能與其父親早喪，“少孤”而家道中落的環境有關；但也是一種與生俱來的性格，這使得他對當時的“俗世”本來就抱有距離感，甚至持批判的態度。〈墨井道人傳〉說他“清潔自好，於世俗多不屑意”。〈吳漁山先生行狀〉中說他“性沈靜、清潔自持，不與俗子伍”。這種個性易於使他走向出家修道的歸宿，也使他很容易產生宗教的情懷。早年他與佛教界的人士有很深的鏗合，彼此都十分欣賞對方，陳垣先生和當今學者章文欽教授對吳漁山與禪友的過往，多有論述。⁽⁹⁾如興福寺的默容和尚及其弟子聖予、燈公等等，都與吳氏常來常往，尤其是默容和尚，“常懸榻以待，得漁山筆墨獨多”，“默公重其人，兼思其畫”。⁽¹⁰⁾然而吳漁山在宗教信仰上最終並沒有皈依佛教。

有跡象表明，吳漁山是在母親去世以後，開始認真思考自己的宗教信仰問題的。他對母親有着深摯的感情。在順治十七年（1660），二十九歲的吳漁山敦請老師陳確菴為母親預擬墓誌銘，但因種種原因陳氏未及寫成，《確菴文稿》曰：“海虞吳子漁山學於吾門。其人讀書脩行，能琴詩，善書畫，莊莊乎士也。庚子夏，予將有楚行，手書其母孺人之內行，涕泣而來告曰：‘歷不幸，先君子蚤見背，歷母苦節四十年，今且老矣，敢乞言夫子，圖所以不朽吾母者。’予諾其請，逡巡未及焉。”⁽¹¹⁾而吳歷的另一位老師錢謙益則於同年為其母寫了傳贊，見《有學集·四二》，當年其母已六十六歲。兩年以後，其母王孺人終於逝世，年六十八。陳確菴終於為其母寫了墓誌銘，其中記錄下了吳漁山深深的哀痛：

客歲春，漁山則又涕泣而來告曰：“歷母以某月某日從先君子地下矣，將卜日啟墓而祔焉，夫子其賜之銘。”予悲孝子之志，不及表之於生前，猶將傳之於歿後也。恐漁山之責於予也，乃序而銘之。⁽¹²⁾



吳歷康熙四十七年（1708）七十七歲作品：墨筆山水冊（十二開之十二）
（紙本墨筆 18 x 20 cm）北京故宮博物院藏

從這幾段文字之中，可以看到一個傳統的中國孝子的形象。然而，也就在這以後不久，吳歷開始思考人類的生死問題及生命的意義。基督宗教的生死觀認為，人類肉體生命的死亡，祇是意味着生命形式的改變，而不是結束，基督徒因為信仰耶穌將與耶穌一樣戰勝死亡而復活，並在天國中永生。很可能這樣的奧秘解釋使吳漁山內心深受觸動。李問漁司鐸在〈吳漁山先生行狀〉中說了一段極重要的話：

先生娶某氏女，生二子。既而母歿，先生

哭之哀，自是鬱鬱不得志。祿位非其所好，惟念人生於世，荏苒數十年，非偶然而生，偶然而卒，其生也必有所由來，其卒也必有所攸歸，思久之，不得透其昧。嗣聞天主教名，與教士交善，考問教理，恍然於惠迪吉從逆凶之真旨，決意皈依，受洗入教。（高氏《傳教志》謂先生母歿後進教，不知在何年。）既而妻亦亡，漸萌修道之志，思入耶穌會，發三絕願。^{（13）}

可見對終極問題的關懷，最終將吳漁山引向天

主教信仰。然而，除此以外，尚有很多外在的原因，都與明末清初天主教在江南一帶的活動有關。其一：吳家居住的常熟及其周邊江南一帶，明末以來一直都是耶穌會士活動頻繁的地方，這裡出現過許多與耶穌會士交往而奉教的著名士大夫，上海的徐光啟、嘉定的孫元化、常熟的瞿太素及瞿式耜，皆為名盛一時的人物。陳垣先生曰：“時為天啟三年（1623）艾（儒略）往常熟未久，而播種極深，其後九年，大畫家吳司鐸即生於此地，不可謂偶然也。”⁽¹⁴⁾ 吳家自吳訥起，從邑城東隅遷至文學橋子游巷言公故宅之側。言子宅在晚明時曾為天主堂，雍正二年禁教時復改為言子宅。宅東有墨井，西有井福堂，即吳漁山自命之歸全堂。吳漁山的故居密鄰天主堂的西側。⁽¹⁵⁾ 後來為吳漁山晉鐸的羅文藻主教於1688年10月3日致傳信部函中稱吳漁山自幼領洗，可以想見吳氏自幼耳濡目染天主教的情形。其二，與吳漁山交往的士人，與天主教有關者亦復不少。方豪司鐸在其著名的〈王石谷之宗教信仰〉一文中披露，吳氏曾有書信一通，勸王石谷告解並領聖體，兼領聖寵，以為“百年一着為之備”⁽¹⁶⁾，可知王石谷也曾領洗入教，不過因盛名所累，其宗教信仰日漸淡漠而已。吳漁山之另一位與天主教接近的朋友許之漸，武進人，官至御史，康熙四年（1665）因湯若望曆獄罷官。楊光先誣其罪名是為《天學傳概》作序。該書為湯若望學生、天文官李祖白所撰，祖白在書中說伏羲祇是中國的始祖，應為亞當的子孫。“此中國初人實如德亞之苗裔”⁽¹⁷⁾，被楊光先指為大逆不道。楊明知此書之序並非出自許氏手筆，但因許氏不願累及他人，判官“擬降三級而無級可降，遂罷歸。”⁽¹⁸⁾ 許之漸罷歸以後，與吳漁山往還最密，“文酒相娛，放浪公卿耆舊間”，“相視莫逆，每遊覽名勝，未嘗不共，詩文互相唱和，積久成帙。”許之漸並非天主教徒，晚年還入佛門，但他在思想上同情天主教，應屬無疑，故與吳漁山有思想上的共鳴。其三，吳漁山與歐洲來華的傳教士亦有親身接觸的經歷。據陳垣先生指出：李問漁所輯《三巴集》有〈頌先師周鐸〉詩一首，可見吳歷

的天學師為周司鐸，但費賴之《明清間入華耶穌會士列傳》並不列有此人。吳歷詩云：

茸城晦跡仰奇人，秉鐸遐方教澤新，
鴨水夜凝初入國，驚沙晝暗已成城。
五旬勳業輝東土，七載慈祥感下民。
何日天朝重聚首，依稀函丈笑言親。⁽¹⁹⁾

據陳先生的解讀，“茸城”指華亭，為許母徐太夫人甘弟大及子許纘曾之故鄉。康熙初年，北京朝廷因“曆案”而排教，西士受徐太夫人庇護者不少，是為“茸城晦跡”之意；其人在中國傳教當有五十年，是謂“五旬勳業”，“七載慈祥感下民”，則指吳歷與他親身交往已有七年之久。陳先生由此推斷漁山初識周鐸是在康熙十四年（1675）左右。⁽²⁰⁾ 吳歷與西士有作湖天春色圖軸跋，提到“遠西魯先生”，即比利時耶穌會士魯日滿（Franciscus de Rougemont）。但同年陽曆11月4日，魯氏即去世，葬常熟北門外鐵捌亭北。也就是在那一年前後，吳漁山再也不去佛寺了。方豪說“此事極可注意。”而另一位著名的比利時耶穌會士柏應理（Philippe Couplet）則於康熙二十年（1681）吳漁山五十歲時，引領他來到了澳門。

遠赴澳門學道

在早期來華耶穌會士中，柏應理是努力推行中國教會本地化的人物，1656年來華以後，一直在江南一帶如松江、上海、嘉定、蘇州、鎮江、崇明一帶傳教。當時有部分傳教士如金尼閣、利類思等，已準備將《彌撒經典》、《司鐸典要》等教禮教規著作譯介成中文，為建立一中國禮儀之教會作準備，柏應理從內地前往澳門，再取道歐洲的目的，就是要將一些書冊進呈教宗，其中即有利類思所譯之中文《彌撒經典》。⁽²¹⁾ 時吳漁山已年屆五旬，竟然決意跟從柏氏往歐洲學道，到澳門之後卻未能成行。李問漁〈行狀〉記曰：



吳歷康熙四十七年（1708）七十七歲作品：墨筆山水冊（十二開之九）
（紙本墨筆 18 x 20 cm）北京故宮博物院藏

比抵澳門，寓耶穌會教堂（堂名三巴，即聖保祿之名首音）。院長某，知先生意，請留此修省，免數萬里跋涉之勞。先生曰：諾。於是西行之意絕，而柏子獨往羅馬。明年，先生入會，初學會規，兼讀辣丁、神學、教規諸書。閱二年，發三絕願。^{（22）}

當吳漁山來到澳門時，這個城市已經經歷了一個世紀的繁榮。當1557年葡人初抵澳門時，這裡是孤懸海表的小島，人煙稀少，祇有幾家漁戶散居海

邊。葡人獲准居留時，就豎起竹木柵欄圍護，在教堂周圍建起小小的住房，逐漸形成他們的民事、軍事和宗教中心了。當1622年荷蘭人入侵時，澳門已是一座設防良好的城市，山頂有堡壘，沿岸有炮臺。堡壘和炮臺由堅固的城牆連成一體，用混合泥漿加蠔（牡蠣）殼粉構築而成。葡萄牙人居住在圍牆之內，稱基督之城（白城），而華人居住在外，稱望廈。白城之內完全是地中海式的風貌，城外則是中式的民居村落，還有小竹林園和佛教的廟宇。^{（23）}澳門於1576年由教宗額我略十三世頒佈 *Super*

Specula Ecclesiae 通諭，成立教區，該教區包括中國、日本、朝鮮等地，它是耶穌會在遠東的基地。吳漁山居澳時所住的聖保祿大堂，建於 1603 - 1638 年間，由意大利耶穌會士斯皮諾拉 (Carlos Spinola) 設計，教堂的立面完全是歐洲風格，靈感取自 16 世紀後半葉米蘭及熱那亞的教堂，但細節及象徵性的裝飾卻是中式的。如立面有表現聖靈、聖子、聖母及耶穌會創立者的雕刻，也有中式的象形文字圖像及神話怪獸，所以澳門的土生葡人建築師馬若龍 (Carlos Marreiros) 稱它是“世界範疇東西方交匯的象徵，也是葡萄牙普救哲學的象徵”⁽²⁴⁾。在吳漁山的詩文中，留下了對於這個城市中奇異風俗的最初的新奇感受。

如記西國禮儀、文字、繪畫及款識曰：

澳門一名濠境。去澳未遠，有大西小西之風焉。其禮文俗尚與吾鄉倒行相背：如吾鄉見客，必整衣冠；此地見人，免冠而已。若夫書與畫亦然，我之字以點畫輳集而成，然後有音；彼先有音，而後有字，以勾劃排散橫視而成行。我之畫不取形似，不落窩白，謂之神逸；彼全以陰陽向背形似窩白上用功夫。即款識，我之題上，彼之識下，用筆亦不相同。往往如是，未能殫述。⁽²⁵⁾

又記葡人及土人居住、職業、衣冠、服飾及相貌之不同：

濠田無阡陌，有石沙。其土甚瘠，居人不諳事春耕。為商賈者多宅，不樹桑，婦亦不知蠶事。全身以紅紫花覆披，微露眉目半面，有凶服者用皂色。其男子拳髮披肩，戴帽如笠，見人則免之。服短氈衣，兩袖甚窄，衣之中間四旁多鈕扣。着革履，履祇一齒。兩腰間橫長短二劍。手執藤枝者，卻是官也。⁽²⁶⁾

吳漁山居住在澳門“耶穌會教堂”，很可能是指聖保祿教堂旁邊的聖保祿學院。他時常提到在房屋

的第二層樓上觀海潮的情景：“第二層樓三面聽，無風海浪似雷霆；去來畢竟輸鷗鳥，長保群飛入畫屏。”而下面這段文字，更將觀海與思緒聯繫起來，表達了一種出世的意境：

墨井道人年垂五十，學道於三巴，眠食第二層樓上，觀海潮，度日已五閱月於茲矣。憶五十年看雲塵世，較此物外觀潮，未覺今是昨非，亦不知海與世孰險孰危。索筆圖出，具道眼者，必有以教我。⁽²⁷⁾

據方豪考證，上面這段題跋，是為教中長輩所作的畫而寫，而題字的那天正是柏應理離澳門赴歐洲的第二天，顯然是有感而發。面對波濤起伏、瞬息變幻的大海，此時他的思緒，顯然已經超然物外，逕奔彼岸之永恆。

在耶穌會檔案中，初次列吳漁山之名在 1683 年 (康熙二十二年)，其受洗名為西蒙·沙勿略 (Simon Xaverius)，並循當時習俗，取葡名 da Cunha (雅古納)。檔案注曰：“初學修士，體力健，在會一年。”可見他入會應在 1682 年 (康熙二十一年)。在《三巴集·畧中雜詠》中，有好幾首詩是有關他在澳門的修道生活的。如有關他在聖保祿書院學習“大學、小學課程”的描述：

性學難逢海外師，遠來從者盡童兒。
何當日課分卯酉，靜聽搖鈴讀二時。

陳垣先生認為，很可能吳漁山在來澳前已從魯日滿、柏應理學習過拉丁文。在澳門，吳氏重溫這一課業，他將拉丁文形容“如蠅爪橫行”者：

燈前鄉語各西東，未解還教筆可通；
我寫蠅頭君寫爪，橫看直視更難窮。

有關學習拉丁文情形，《三餘集》有〈西燈〉五言律詩一首：



吳歷康熙十七年（1678）七十七歲作品：倣倪瓚寒林亭子圖頁（紙本墨筆 34.8 x 28.1 cm）上海博物館藏

燈自遠方異，火從寒食分。
試觀羅瑪景，橫讀辣丁文。
蛾繞光難盡，鼠窺影不群。
擎看西剎到，事事聞未聞。

這是作者已略通拉丁文的寫照。至於聖母堂小鐘敲響，引起各堂大鐘此伏彼起回應不絕的描寫，更富蒼涼之感：

臘夜如年寒漸短，舊衾欲覆衣還暖；
前山後嶺一聲鐘，醒卻道人閑夢斷。⁽²⁸⁾

在所有的耶穌會創立者中，吳漁山最為欽佩的是沙勿略的功業，他取聖名為西蒙·沙勿略即一表證。陳垣先生認為這是受魯日滿的提示，因為魯氏本人最崇敬沙勿略，且經常勸人奉沙勿略為模範。李問漁所輯《三巴集》有沙勿略之贊，稱其為“特選之器，聖教柱礎。隨救世主，擔荷劇苦，聖父光榮，聖神特寵……指破迷途，宛然巨火。振醒吾民，咸思安土，非止本會之棟樑，實乃亞西亞之慈父。”⁽²⁹⁾又有詠沙勿略絕句云：

聖會光埋利藪中，可憐前聖創基功；
三洲舊穴今猶在，望裡悲天午夜風。⁽³⁰⁾

“三洲”指沙勿略去世的上川島。正是在那裡，他遙望大海彼岸的中國大陸卻不得其門而入。而此時的吳漁山將立志踵續本會先人的足跡，去完成其未竟的志業。

晚年的司鐸生涯

1688年8月1日，吳漁山與劉蘊德、萬其淵三人，由中國籍主教羅文藻親手祝聖為神父。他們三人是由第一位中國籍主教祝聖的第一批中國籍神父。⁽³⁰⁾據方濟各會士巴斯卡（Augustin de San -

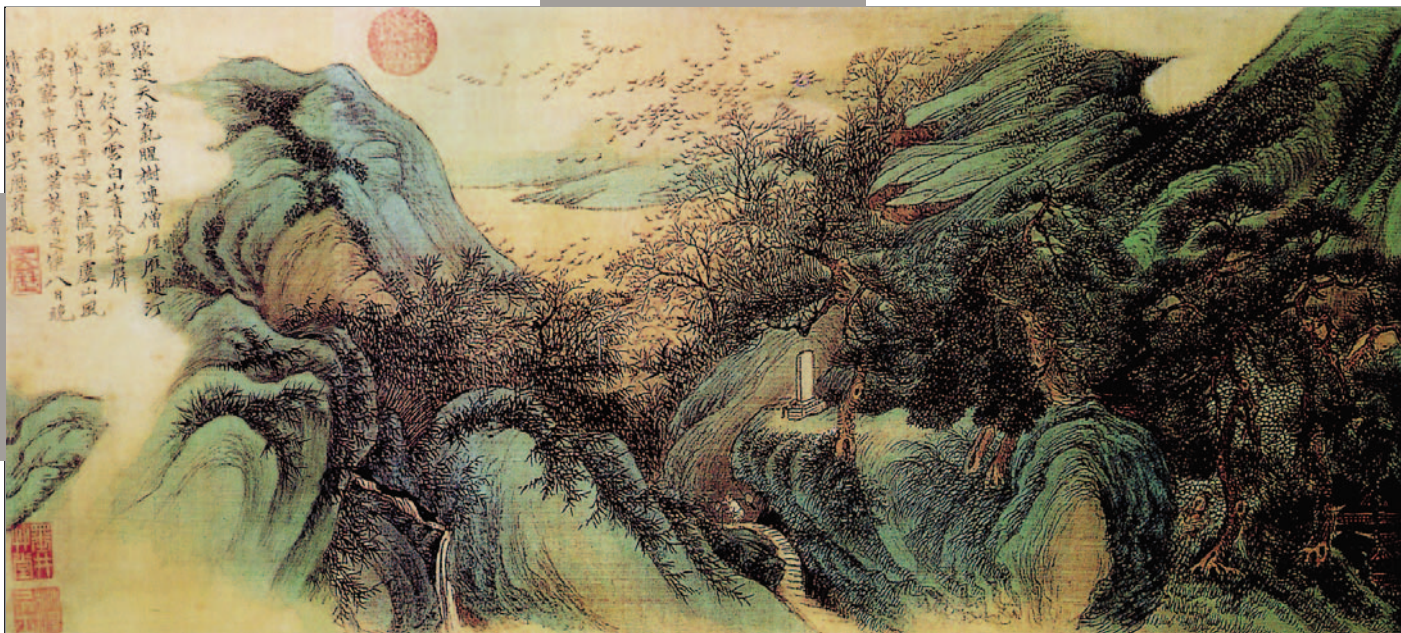
Pascual）在羅馬找到的一份歷史文件，後由趙主教（Mons. Reynaud）發表在《寧波通訊》1925年1-2月號上。該文件說羅主教在祝聖完畢以後，對三人說了如下一段話：

你們榮膺鐸品，正如我之榮膺主教爵銜。其可取之處，因為我們都是中國人，又是本地教友，因而獲此殊榮；若是我們這些人生長在西方，即使夠格，你們之入耶穌會，正如我之入多明我會，也祇配司閹而已。⁽³¹⁾

這段話足以表現羅文藻作為主教的謙卑。而吳漁山對於他為甚麼要當司鐸的解釋更為直截了當：

教皇命我為司鐸何意乎？恐大西人在中國，或有致命之日，則中國行教無人也。⁽³²⁾

“致命”為天主教中對“殉道”的另一表述。可見當時形勢的嚴峻。吳漁山奉教的時代，中國天主教會正處在一個困難的時期。其一：從1644 - 1684年的四十年中，滿清軍隊自北而南力圖統一中國。為割斷南明諸政權與海外的聯繫，及抑制割據閩海的鄭成功反清勢力，清廷厲行禁海政策，從山東至廣東，沿海人民內遷三十里，片板不許下水。在禁海政策之下，不僅內地人民不得出海，相貌迥異的西方傳教士亦不得潛入內地。其二，自1664年開始，以楊光先為代表的保守勢力在北京掀起“曆獄”，湯若望、南懷仁等身陷牢獄，多名中國籍天文官被處死，繼而全國各地掀起排教風潮，直至1667年康熙帝親政以後才告緩解。但各地官員對天主教仍然心存疑慮甚至反感。其三，教會內部矛盾重重，使得天主教在華本地化的進程無法展開。眾所周知，在地理大發現及天主教海外擴展的最初一百年中，遠東的傳教事業一直在葡萄牙保教權的庇護下拓展。但隨着時間的推移，教廷認識到葡國保教權的弊端，尤其是葡王對主教任命的提名權，直接干預了教會內部的事務。1622年，教廷成立傳信部試圖解



吳歷康熙七年（1668）三十七歲作品：雲白山青圖卷（絹本設色 26 x 117 cm）（左）

決此一問題。1645年被越南當局驅逐的耶穌會士羅歷山（Alexandre de Rhodes）最早創議傳信部以宗座代牧（Vicar Apostolic）的名義派遣主教，直接受命於傳信部和教宗，以排除葡、西保教權的干預。1658年教宗亞歷山大七世任命了遠東第一批三位代牧^{（33）}，在次年下達的指令中指出盡量地不要改變中國人的習俗和文化，而是要將信仰而非國家帶入中國。^{（34）}這種措施遭到葡、西兩國的竭力反對。

1673年7月，傳信部提陞羅文藻為代牧主教。羅氏獲得提名的原因是因為在禁海和禁教時期，全中國的傳教事務及巡視工作，幾乎都由羅氏一人擔任，充份顯示了在“教難”時期中國籍神職人員的才具及重要作用。但此項任命不僅遭致葡屬澳門當局的反對，羅氏所在的菲律賓多明我會也視他為敵人。1674年1月，教宗克萊門十世公佈對羅文藻的正式任命，但直到1685年4月，羅氏才接受祝聖，延遲達十一年之久。^{（35）}羅主教內心十分重視培植本地的神職人員，三年以後他為吳漁山等三人晉鐸正是這種想法的體現。但是在他去世前，因害怕教會內部的糾紛和矛盾，終於沒有選中國人而是選了意大利人于神父為繼任主教。他在書信中很沉痛地說：“我看到了每個國家在為自己爭利。”

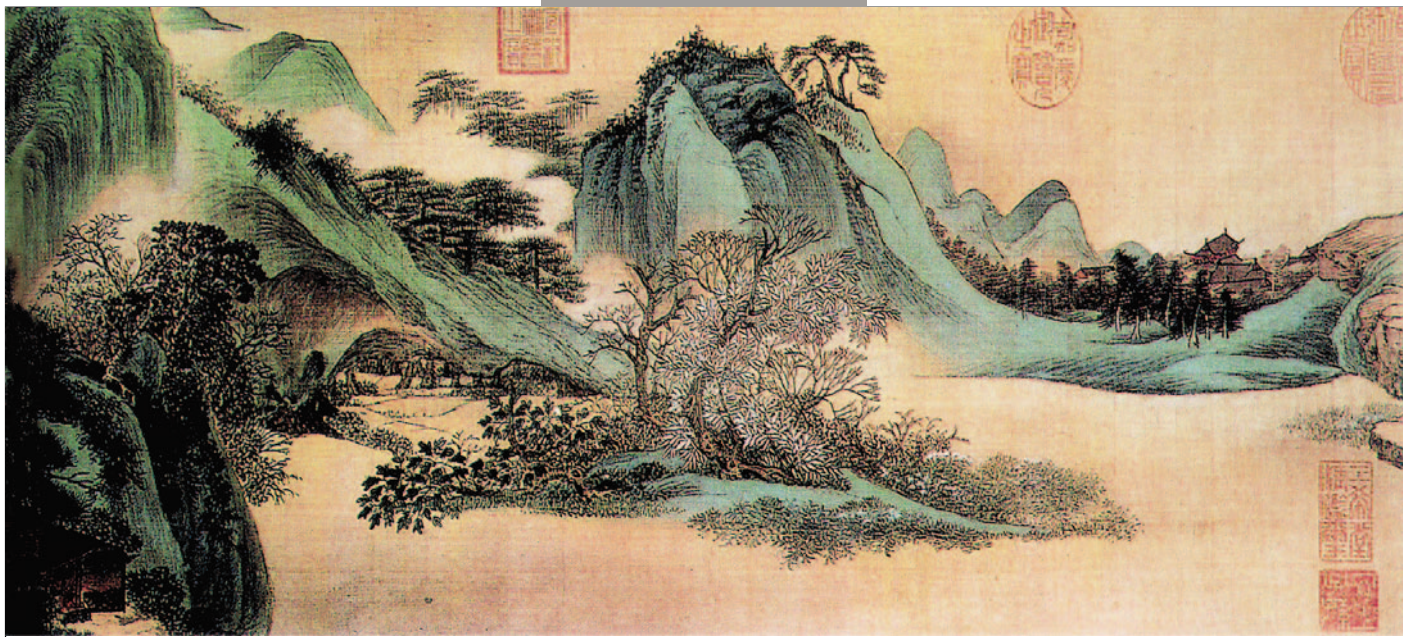
從上述史實可以看到，中國籍神職人員在教會內部的艱難處境。由於海禁和禁教，教會當局不得

不起用中國神職人員，但並不願意將教會的權柄真正地交給他們。

但這一切並不能妨礙吳漁山真誠的信仰和傳播宗教的熱忱。他晉鐸當年五十七歲，至八十七歲那年（1718）逝世，餘生三十年，完全獻身於傳教事業。費賴之《明清間入華耶穌會士列傳》曰：

吳漁山神父晉鐸以後，把他奉教前所作的許多詩詞書畫，能收回的重價收回，並把其中含有迷信色彩的付諸一炬。為了彌補他的詩畫方面可能引起的不良影響，他致力於編寫歌頌天主、聖母、天神、聖體諸事和其他能激發信友們熱心虔誠的題材方面的作品。雖然他年事已高，而出門趕路，仍樂於步行；勸化教外人總是滿懷熱忱。他的言談，常不外乎有關天主的事理。^{（36）}

晚年的吳漁山，在上海、嘉定、常熟、蘇州一帶巡迴傳教。這一地區面積廣大，有數千教友之眾，而中國籍司鐸的人數少之又少。吳漁山傳教最多的地方是上海和嘉定。1690年羅主教巡視上海及杭州教務，對吳氏的工作甚表滿意。他在致傳信部樞機的信中說：“余在上海寓居二月，得偕二司鐸出外視察教堂。吳漁山神父最鄰近上海之教堂，亦曾前往巡閱。吳公為眾教友所敬愛。”^{（37）}僅一年以



吳歷康熙七年（1668）三十七歲作品：雲白山青圖卷（絹本設色 26 x 117 cm）（右）

後，羅主教便在南京去世。消息先傳至上海，吳氏不願相信，及通功單寄到，吳漁山作著名的〈哭司教羅先生〉以誌無限之懷念。此後，很可能是吳漁山一人獨撐當地的教務。他一年中分春秋兩次，巡遊各堂，視察教友，為教友行聖事，稱為“神功會”，又稱為“遊堂”。有時司鐸遊堂時，教友也有同行者。當時江南各地的教會基層組織稱為“堂口”，每個堂口都有一間小堂，星羅棋佈分散於江南一帶阡陌縱橫水道穿梭的鄉間。《江南傳教史》對這種堂口有如下描繪：

每一個堂口都有一個公所，就是專為集合教友而建的一座屋子，廳堂的深處立有一座祭臺，祭臺上豎有帷幔，兩旁各有一隻小几桌，臺上一般豎有一隻十字苦像，一幀耶穌或聖母的聖像，四隻或六隻粗製的燭臺，一幅帷幔掩住了牆壁，以為小堂的底幕。在祭臺兩旁的小几桌上，懸掛着兩幅天神像：一幅是守護天神引導着一個中國小孩，一幅是總領天神彌額爾戰敗幽王魔鬼的像，這兩隻小几桌因而稱為天王臺。小堂旁邊就是神父的住屋，住屋用薄板分成兩間，內間作為臥室，外間作為餐室。⁽³⁸⁾

我們從他晚年的詩文中可以想象，此時的吳漁

山已年逾古稀（“六十來周促，二毛久已侵”），疾病纏身（“病身瘦如竹”，耶穌會檔案中有“體力極弱”語），仍然奔波在一個廣大的傳教區裡。他櫛風沐雨，頭頂草笠，身穿粗布衣服，腳踏無跟布鞋；有時躲在小漁船裡，有時行進在鄉間小徑上，任憑烈日曝曬，日夜有蟲蚤叮咬，有時還要躲避仇教者的告密和官府的抓捕。有時他會在一個穩秘的堂口休息幾天，但不敢貿然外出，生怕會給教友帶來麻煩。熬過了白日一整天的辛苦，夜間還得聽神功、行聖事。真是“朋儕改業去漁人，聞比漁魚更苦辛”。在其詩文中猶多為教友行“終傳”的記錄，江南一帶教友三百年前已稱“終傳”為“顧病”。《三餘集》中有〈渡黃浦〉云：“我因顧病向浦東，欲往直值秋潮大。”又云：“須臾潮平落照濕，兩三舟子沙間立；招我登舟不及停，卻恐病人轉危急。渡浦渡浦莫遲誤，來朝顧病鋪西路。”又有〈渡浦〉云：“凍骨年年似竹斑，上爐薪火且消寒。豈知暖覺超懷健，顧病不辭浦西路。”可見他為教友靈魂的得救，奔波忙碌，辛苦備嘗。

李問漁輯《墨井集》時，收入吳氏的教友趙倫（字修令）所作的《續口鐸日抄》，記康熙三十五年至三十六年（1696-1697）吳漁山在嘉定的傳道生活。這是有關他晚年司鐸生涯的重要史料。當時教會內的“禮儀之爭”越來越激烈，官府禁教時鬆時



白傳湓江圖卷（紙本墨筆 30 x 207.3 cm）（接右頁）

緊，新的入教者已越來越少。〈哭司教羅先生〉詩中有“茲者學道日已少”之句。其詩中又有“曲籍古與新，蠹藏飽欲死”，即新約和舊約的節本因無人翻閱，徒飲蠹魚。但吳漁山為了堅定教友的信念，特在堂口中立一“方濟各會，他要為教友做法方濟各·沙勿略”，“茹苦如飴，行道以仁德，化人以超理”的精神，會眾有趙侖、朱曉九、朱園榮、張青臣、張九上、楊聖生等六人，他自任會長。該會之宗旨為“勸人崇正辟邪、廣傳聖教”，要“一而再，再而三，苦口力勸，不憚煩勞，未有不悔悟者，良心發現，人有惘然。”“或近或遠，或一月，或數日，或一日半日，即不能，或逢人便勸一刻亦好……且餘年遲暮，彌撒後津涎每竭，不能日日宣講聖道，惟方濟各會中人代講為荷。”⁽³⁹⁾可見其誨人不倦的傳教熱忱。

在教友的眼中，晚年遊堂各地的吳漁山，是一個純粹的苦行修道者和傳道人的形象：

登岸，先生卻與，徒步至堂。晚膳。主人致敬，令先生異席。眾相讓坐。先生謂余曰：“來此同餐。”蓋望余之離濁就清，出眾潔修也。先生之儀度清而和，謙而謹，大率如此。

越一夕，彌撒畢，家伯氏有下鄉之請。先生停輿，訪張子安，余野俟門外。出，謂余曰：“我與汝徒步同往。”先生之棄逸就勞如此。

夜膳時，主日方過，宜食大脛。先生減餐，酒不過半杯，雞羊肉諸厚味，概不箸。曰：“我病齒，不能用也。”先生之淡泊示表，而又稱疾慰人如此。⁽⁴⁰⁾

在同一書中，趙侖記錄了席間吳漁山與外教人申某的一段對話，可以作為他信仰的表白：

座中有教外人申某者，余姪桓式勸之入教，謂之曰：“子信儒教，我觀儒教中人未必盡賢。”申某曰：“我正謂天主教中人未必盡賢也。”先生聞之，曰：“我勸汝從教，非勸汝從人。且子以為哺啜來與？殆非也。人生斯世，如敝舟行海，風觸即沉。偽祿暫福，概不足數。老大悲傷，雖悔莫追，何不尋一安身處耶？”申某默然。⁽⁴¹⁾

吳漁山顯然將教會與宗教分開考慮，他未嘗不懂得“天主教中人未必盡賢”的道理，但是他認定基督宗教是人生信仰的歸宿，儒學不能夠為他提供這樣的歸屬感，所以他才義無反顧地邁向他所認定的通向真理的道路，視此為安身立命之所。近代一位與耶穌會關係極深的天主教人士馬相伯，在為《墨井集》作序時，說了一段與吳漁山相似的對基督宗教信仰的表述：“人者，生不能自主，死不能自主。其生而全受焉，死而全歸焉，不自求多福於天主之主宰，將何以安身，何以立命？是則人以天學而可自重，非天學以人而見重。”⁽⁴²⁾

“天學真光必照”

陳垣先生就吳漁山加入耶穌會有過這麼一段重要的評述：



吳歷康熙二十年（1681）七月在澳門寄贈好友許之漸作品題詩云：“逐臣送客本多傷，不待琵琶已斷腸。堪嘆青衫幾許淚，令人寫得筆淒涼！梅雨初晴寫此並題。吳歷。”“偶檢□笥得此圖以寄青嶼老先生，以慰雲樹之思。辛酉七月。吳歷。”吳歷另一〈白傳溢浦圖〉題詩同而落款曰：“予在澳中第二層樓上師古得此。墨井道人並題。辛酉冬十月廿八日曉窗。吳歷漁山。”

自利瑪竇入國以來，士人從之者眾矣。然士人出家為修士，則端自先生始。先生之先，雖有鍾鳴仁、黃明沙之徒，然未聞其出於士族。惟先生自文恪公後，詩書世澤不絕，故耶穌會檔案稱之為讀書修士，又曰精於中國文學，此其所以為異歟。（43）

這段評論給予我們以重要的提示：在吳漁山以前的中國籍修士如游文輝、黃明沙、邱良厚均是生於澳門的中國人，社會地位低下，其家庭的歷史名不見經傳；鍾巴相算是第一位中國籍修士，但出生於廣東商人家庭，社會地位也難與吳氏家庭相提並論。就社會地位而論，他們全都身處中國傳統主流社會之外；相形之下，吳漁山的入教和入會，一方面可以確證耶穌會知識傳教策略的成功，另一方面亦可表示吳氏本人具有非凡的特立獨行之意志。所以陳垣先生又說：“徐光啟、李之藻諸人，號稱教中柱石，漁山乃修道為司鐸，視徐李更進一步矣。”

作為一代大智識分子，吳漁山的奉教心路歷程表明，他所擁有的高深廣博的文化知識和理性思考，與其信仰並不矛盾然而難以兩全。故馬相伯在〈《墨井集》序〉中引用托馬斯·阿奎那的名言曰：“人於性法無違者，天學之真光必照。”（44）作為理性的自然是恩典的先導，但“恩典並不摧毀自然，它祇是成全自然”。自然賦予人類理性思考和文藝

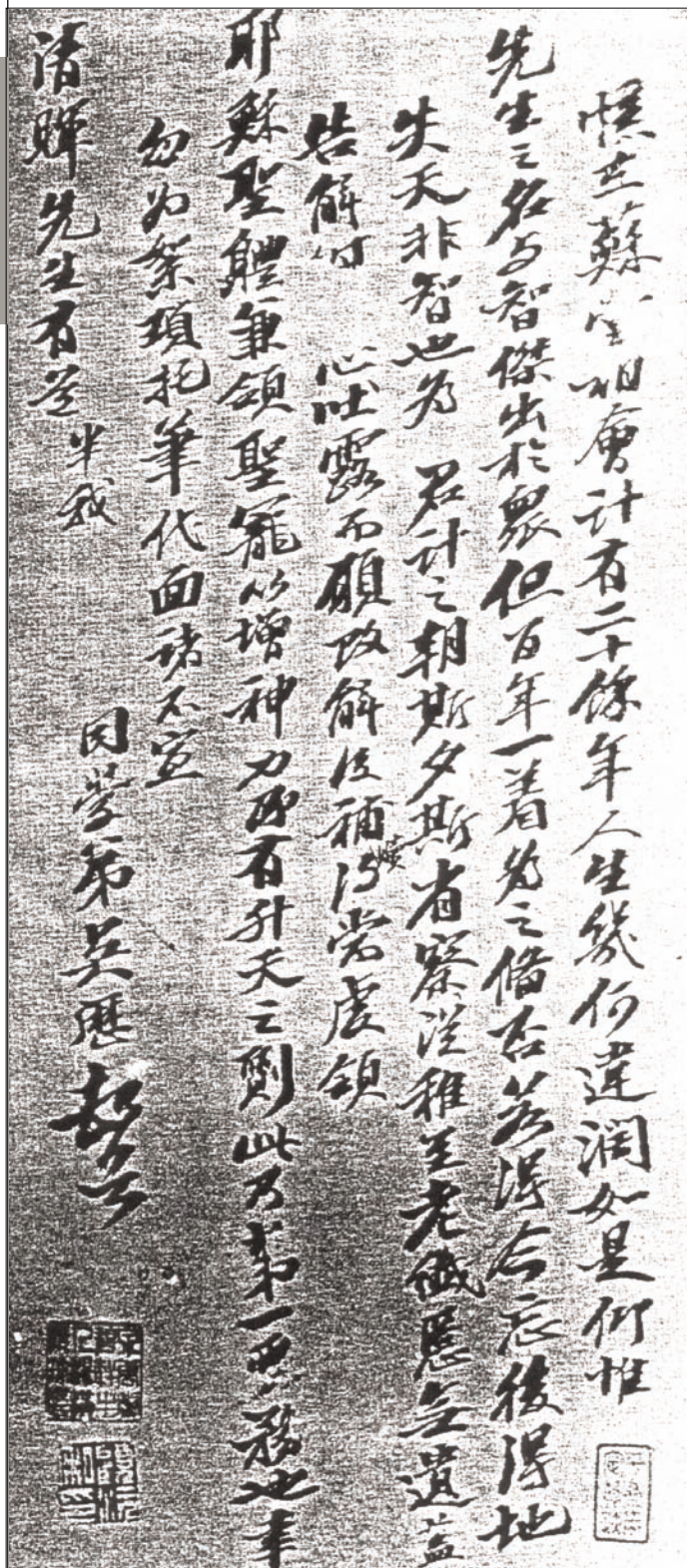
創造的能力，但並不因此泯滅人類神秘的宗教感情。李問漁司鐸在編輯《墨井集》時發現，許多吳氏的故友及撰志者均以他晚年皈依宗教為非，他們不知道如何解釋一代大文豪晚年奉教的心路歷程，嘗以“晚年浮海，不知所之”聊為搪塞。李問漁認為：

（與琴棋書畫相比）先生之所重，要惟真道。故既識之，決計遵之。不便遵於家則棄家，不獲遵於里則去里。求之遐域，傳之遠方。而《蘇州》、《琴川》等志，偏為隱諱，謂先生晚年浮海，不知所之。夫撰志者果未之知耶？殆以先生為愚，故立意諱之耳。不知先生未嘗愚，而愚在撰志者也。先生知昭事之宜勤，惠迪從逆之理不能訛，以故一識正教，奮志皈依，等親朋於行路，視名利如浮雲。曾文正有云：“賢與不肖之等，奚判乎？視乎改過之勇怯以為差而已。”若先生者，可謂勇於改過者矣。（45）

三個多世紀過去了，後來者對吳漁山印象最為深刻的，仍然是他孜孜不倦追求真道的執着和勇毅。

【註】

- （1）陳垣《吳漁山年譜》，《陳垣學術論文集》，中華書局1982年，頁276。
- （2）章文欽〈吳漁山的明遺民形象〉，澳門《文化雜誌》第43期，2002年夏。
- （3）《墨井詩鈔》卷上頁1，《叢書集成續編》第125冊，頁57。



- (4)《墨井題跋》頁7，見《叢書集成續編》子部，第85冊，上海書店影印。頁710。
- (5)方豪《中國天主教史人物傳》(上)，中華書局1988年，頁203。
- (6)(22)李秋《吳漁山先生行狀》，見《墨井集》宣統元年十月徐家匯印書館印行。
- (7)張雲章《墨井道人傳》見《墨井集》卷一。
- (8)陳垣《吳漁山生平》，《陳垣學術論文集》(二)頁234。
- (9)(10)章文欽《吳漁山為修士前與佛道兩教的關係》，《文化雜誌》第44期2002年秋季。見陳垣《吳漁山生平》，五，吳漁山之禪友。
- (11)(12)陳垣《吳漁山年譜》頁280、181。
- (13)同(6)頁3。
- (14)同(8)頁248。
- (15)(16)方豪：《中國天主教史人物傳》(上)頁204-205。
- (17)方豪：《王石谷之宗教信仰》，《方豪文錄》北平上智編譯館，1948年，頁265-272。
- (18)李祖白《天學傳概》，《天主教東傳文獻續編》影印本，第二冊，見方豪《中國天主教史人物傳》(二)，李祖白條，頁24-30。
- (19)(20)(29)陳垣：《吳漁山生平》頁246。
- (21)費賴之著，梅乘驥譯：《明清間入華耶穌會士列傳》，上海光啟社。
- (23)巴拉舒(Carlos Baracho)：《澳門中世紀風格的形成過程》，科斯塔(Maria de Lourdes Rodrigues Costa)《澳門建築史》，載《文化雜誌》第35期1998年夏季。
- (24)馬若龍(Carlos Marreiros)：《澳門——中葡交匯之城竣工，文化與建築遺產的保存與展望》，《梁披雲先生九五華誕紀念集》，澳門文化研究會2001年3月，中西文藝出版社出版，頁111-116。
- (25)(26)《墨井題跋》頁九。
- (27)陳垣《吳漁山年譜》頁299。
- (28)《粵中雜詠》，見《三巴集》，《叢書集成續編》第125冊，頁571-572。
- (30)張奉箴：《羅公文藻晉牧三百週年紀念》，(台)聞道出版社，1974年，頁16-20。
- (31)費賴之《明清間入華耶穌會士列傳》，頁463-464。
- (32)見李問漁輯《墨井集》卷五《吳漁山先生口鐸》
- (33)羅光《中國天主教歷代分區沿革史》，載《中國天主教史論集》，(台)學生書局，1968年，頁301-303。
- (34)諾爾編《禮儀之爭西文文獻100篇》(Edited by Ray R. Noll: Roman Documents concerning the Chinese Controversy. Univ. of San Francisco), no date, p. 6.
- (35)同(30)頁6。
- (36)同(31)頁455。
- (37)方豪：《吳漁山〈哭司教羅先生〉詩箋釋》，見《方豪六十自定稿》，(台)學生書局1969年，頁1686。
- (38)史式微：《江南傳教史》，上海譯文出版社，1981年，第1卷，頁126-127。
- (39)(40)(41)《吳漁山先生口鐸》，李問漁輯《墨井集》頁80-82；頁79；頁79-80。
- (42)馬相伯《〈墨井集〉序》，《馬相伯集》，朱維鈺主編，復旦大學出版社1996年版，頁100。
- (43)陳垣《吳漁山年譜》頁321。
- (44)同(42)頁99。
- (45)李問漁輯：《墨井集》頁3。

◀ 吳漁山致王鞏函手跡

日本 Kyoto National Museum 藏