

# 福音初至之地的見證

## 澳門基督教墓園所反映的 19世紀早期新教在華面對之社會關係

關俊雄\*

本文以澳門基督教墓園為切入點，通過墓園遺物以及馬禮遜本人這兩個新教在華早期的代表，結合當時的文獻資料，其中包括大量馬禮遜的日記和書函等遺墨，並通過和天主教的聖味基墓園之比較，來瞭解基督教墓園的特色以及這些特色所以形成的歷史原因，藉以探討19世紀早期新教在澳門如何面對四大社會關係——清政府、中國傳統文化、澳門葡籍天主教教士以及東印度公司，乃至最後新教得以在澳門這個艱辛的環境中生存下來的歷史過程。

### 前 言

澳門基督教墓園是世界物質文化遺產——澳門歷史城區的一部分，它於19世紀早期為澳門新教徒所使用，這段時期正是新教來華的早期階段，澳門也正是新教來華的第一個立足點。新教來華的先驅馬禮遜便是安葬在該墓園的最著名人物。文章以這一遺產為切入點，通過墓園遺物以及馬禮遜本人這兩個新教在華早期的代表，結合當時的文獻資料，其中包括大量的馬禮遜日記和書函等遺墨，並通過和天主教聖味基墓園之比較，來瞭解基督教墓園的特色以及這些特色所以形成的歷史原因，藉以探討19世紀早期新教在澳門如何面對四大社會關係——清政府、中國傳統文化、澳門葡籍天主教教士以及東印度公司，乃至最後新教得以在澳門這個艱辛的環境中生存下來的歷史過程。

在澳門白鴿巢前地墓園中，一座墓碑上銘刻了如下的內容：

SACRED  
TO  
THE MEMORY  
of  
ROBERT MORRISON D. D  
The First Protestant Missionary to  
CHINA

Where after a service of twenty-seven years  
cheerfully spent in extending the kingdom of  
the blessed REDEEMER  
during which period he compiled and published  
DICTIONARY OF THE CHINESE LANGUAGE  
founded the Anglo Chinese College at Malacca  
and for several years laboured alone on a  
Chinese version of  
THE HOLY SCRIPTURES,  
which he was spared to see completed and  
widely circulated  
among those for whom if was destined  
he sweetly slept in Jesus.  
*He was born at Morpeth in Northumberland*

\*關俊雄，南京大學歷史系在讀碩士研究生，專業為考古及博物館學，研究方向為文化遺產學。

January 5th, 1782,  
was sent to China by the London Missionary  
Society in 1807  
was for twenty-five years Chinese translator in  
the employ of  
*The East India Company*  
and died at Canton August 1st, 1834  
“Blessed are the dead which die in the Lord  
from henceforth:  
Yea saith the Spirit,  
that they may rest from their labours;  
and their works do follow  
them.”

這個墓園是澳門的基督教墓園，這篇碑文所指是英國新教傳教士羅伯特·馬禮遜(Robert Morrison)。

本文在開始論述以前有必要對一些概念加以說明，倘不如此，恐怕會引起一些誤會。本文的“基督教”一詞是指其廣義的概念而言，而把馬丁路德宗教改革後的教派統稱新教。唯一例外的是當提及基督教墓園(The Old Protestant Cemetery)這一名稱時，此稱中的基督教是特指新教而言(從英文名稱及墓園的內涵均可知)，但此中文翻譯已成定制，故本文沿用此稱，不更改為新教墓園。換句話說，為了行文的方便和統一，文中除墓園這個專有名稱所指為新教外，其它地方言及基督教均作廣義解，包括天主教、新教和東正教三大教派。

2005年7月15日在南非德班(Durban)市舉行的第29屆世界遺產委員會會議上，澳門歷史城區符合世界遺產遴選標準之(ii)(iii)(iv)(vi)而被列入《世界遺產名錄》，成為中國第31處世界遺產。這是一片以澳門舊城區為核心的歷史街區，其間以相鄰的廣場與街道連接而成，包括二十多處歷史建築。<sup>(1)</sup>

也許在這份歷史建築名單中存在一些相對於大三巴牌坊、媽閣廟等較鮮為人知的所在，而基督教墓園正屬其中之一員，這就是本文開篇所提及的墓園。

澳門培正中學史地學會於近年進行的一份關於基督教墓園其中一個組成部分——馬禮遜教堂的問卷調查結果，支持了筆者這個立論的成立。調查發現，在三百名澳門本地受訪者(13%是新教徒，29%是天主教徒，27%是佛教徒，其他佔31%)中，祇有57%受訪者知道馬禮遜教堂是新教教堂，39%知道它是全澳第一間新教教堂，53%知道教堂的位置，祇有27%到過馬禮遜教堂。<sup>(2)</sup>這表明，基督教墓園在一般民眾心中的認知程度不高，在缺乏基本瞭解的前提下，更遑論他們對基督教墓園的文化價值有所耳聞。

而在學術研究方面，對基督教墓園進行過專門論述的主要有如下幾位學者及機構，他們分別是前香港大學校長賴廉士(Lindsay Ride)、東南大學建築系劉先覺教授、澳門文化局、香港基督教文化學會會長李志剛牧師和澳門培正中學史地學會。下面我們不妨對他們的研究稍作一瞥。

賴廉士及其夫人(May Ride)著有*The Old Protestant Cemetery in Macao*和*An East India Cemetery*兩部著作，暫時均沒有中譯本。他們的研究為我們提供了最完整的對墓園內的所有入葬者的埋葬位置以及基本生平的論述，還把他們的姓名、性別、去世年月、在世年數、墓葬位置與國籍列表作了整理，使人一目了然。

《澳門建築文化遺產》一書是東南大學和澳門文化局的合作成果，作者對澳門較主要的歷史建築進行了調研，其中包括基督教墓園中的馬禮遜教堂，作者主要是以建築學的方法對馬禮遜教堂的建築風格、樣式做了專業的研究。這部分的研究內容，在建築學上基本上是無可挑剔的，但遺憾的是該書對基督教墓園的歷史背景祇是一筆帶過，而沒有關注其歷史背景對墓園形制的影響和由此而產生的彌足珍貴的意義。

李志剛所著《基督教在澳門》一書是為了紀念馬禮遜來華二百週年而作，書中對馬禮遜其人其事以及安葬他的基督教墓園有一定篇幅的介紹，優點是比較注重從墓園文化價值的角度作為切入點對墓園進行研究，但美中不足的是尚欠深入。

培正中學史地學會關於基督教墓園的研究主要有兩篇，一是〈馬禮遜教堂探索〉，二是〈澳門墓園〉。前者對馬禮遜教堂的興建、地理位置、名稱、佈局特色等方面做了探討，涉及內容較廣較全面，但研究上並不深入，簡言之，祇有橫向之跨度而無縱向之深度。後者是一篇介紹澳門各個墓園情況的著作，其中包括了對基督教墓園的探討，但和前者一樣，橫向上內容很廣，已涉及澳門半島以至離島的主要墓園，但對各個墓園的深入分析不足，也缺少通過對各墓園的文化因素的比較來研究問題。

綜觀諸多前人的研究，筆者認為有三個方面不盡人意：一是忽略了把整個墓園的研究整合起來，常見的問題是單單側重對墓園或教堂其中一方的研究，而未注意到兩者是墓園形成的不可割裂的整體，一言以蔽之，就是欠缺同時重視墓園和教堂兩個單元的研究；二是缺少“物”和“人”之間的聯繫的研究，就是對墓園其物和墓園中涉及的人、事的關係做出探討，往往祇偏重“物”或“人”其中一方，由此所導致的問題是無法看出“物”和“人”之間的緊密聯繫；三是欠缺和澳門其它墓園的比較研究，往往把基督教墓園從澳門社會的環境中抽離出來，以致無法瞭解基督教墓園在澳門這個群體中的特點。本文將在前人研究的基礎上，以上述三個方面的整合、聯繫和比較為“標杆”，再以這個“標杆”為方向和目標，以對基督教墓園的文化價值試做出闡述。

### 墓園歷史沿革、構成以及建築風格

基督教墓園座落在路易·德·卡蒙斯廣場(今白鴿巢前地)，第一次安葬於1821年舉行，死者是馬禮遜的妻子，英國東印度公司為她購買了墓穴。由此該墓園開始使用。<sup>(3)</sup>直到1857年10月16日，市政廳通知新教徒會，自12月10日起，市區內不得再埋入任何死者，基督教墓園亦須關閉。<sup>(4)</sup>於是，基督教墓園結束了三十六年來作為墓園的使命，並一直保存至今，成為重要的文化遺產。

墓園的組成要素可分兩個單元，前為教堂，後為墓園。就地勢而論，可分為高、中、低三

層，在最高層建有教堂並設置了整個墓園唯一的入口，中、下兩層則為墓地。

教堂現名“馬禮遜教堂”，始建於1821年，和墓園開闢時間同步，充分說明這是墓園的有機組成部分，所以筆者認為應將教堂納入對整個墓園的研究。

自從基督教墓園停止入葬以後，馬禮遜教堂不再是“停屍教堂”，而成為新教的小聖堂。然而十幾年以後，教堂被廢置且失修。在一次颱風吹襲中，教堂的屋頂和牆壁都坍塌下來。直到1921年，香港的教徒來訪，發現教堂竟被用作爆竹廠，於是要求重建，並且成功地得到在南中國的歐洲財團注資。<sup>(5)</sup>聖公會維多利亞教區主教杜培(Bishop C. R. Dupuy)在重建時，於堂內正向壁面加裝一黃色巨大的花紋玻璃；1922年重建完畢，並於1月8日在新堂舉行祝聖禮。<sup>(6)</sup>另外，教堂的名稱歷來有所變遷，當隸屬東印度公司時(1834年以前)，一般稱為“澳門教堂”或“公司教堂”；在英女王統治時期(1834-1870)，被稱為“英國教堂”；到了1870年以後，由信託人管理時，就被稱為“基督教聖堂”。至19世紀中期，本地信眾習慣以“馬禮遜教堂”稱之，該名稱導致後來許多人以為此教堂乃為了紀念馬禮遜而興建，但事實並非如此。<sup>(7)</sup>

墓園共分兩層，地勢較高一層總有四十座墓葬，此層中部是供行走的南北向過道，墓葬分列於過道兩旁及盡頭；地勢較低一層則共有一百二十三座墓葬。

從賴廉士所整理的墓園埋葬者名單列表<sup>(8)</sup>可見，共有一百六十八座墓葬和兩通嵌於馬禮遜教堂內的紀念碑，共一百六十五人，他們當中有商人、軍人、教士、婦孺，分別來自英國、美國、德國和荷蘭等國，較重要的埋葬者有以下幾位：約瑟·哈羅德·亞當斯(Joseph Harrod Adams)<sup>(9)</sup>、台約爾(Samuel Dyer)<sup>(10)</sup>、施厚仁(Henry John Spencer Churchill)<sup>(11)</sup>、龍思泰(Anders Ljungstedt)<sup>(12)</sup>等，他們有的在歷史上有一定的貢獻但並不太突出，而有的則祇是和一些較著名的歷史人物有親屬關係才為人所知。

筆者認為入葬墓園中的最重要的兩位人物是錢納利和馬禮遜。和前文提及的諸位葬者不同，他們兩人並沒有甚麼在史上聲名顯赫的親屬，他們之所以成為墓園中的重要人物，不是因為血緣關係，而是由其自身的文化貢獻而決定的，這無疑使他們兩人的價值遠勝於施厚仁等人。兩人的主要貢獻是各自在中西文化交流的領域中擔當了開創者的角色。

錢納利(George Chinnery)在西洋水彩畫輸入中國的過程中起過重要的作用。<sup>(13)</sup>1852年5月30日早上四時半，七十八歲高齡的錢納利在澳門自己的畫室溘然長逝，隨後葬於基督教墓園。1974年5月30日，也就是錢氏誕生二百週年之日，當時的澳門總督嘉樂庇(Nobre de Carvalho)代表政府及居民為錢納利立了中、英、葡三種文字碑，這也是基督教墓園內唯一由澳葡政府所立的碑文，可見官方對錢氏評價之高，這也從一個側面反映了他的貢獻之傑出。碑文稱向錢氏“表達敬意和仰慕”，他“深受這個社會的愛戴，直至離開塵世為止。他畢生以其聲音和彩筆來頌揚基督第一的福音——‘融洽共處’”。

墓園中有一些墓葬組成了墓群的關係，其中之一便是馬禮遜墓群。該墓群位於整個墓園的東南角，包括八個墓葬，主要埋葬者包括馬禮遜及

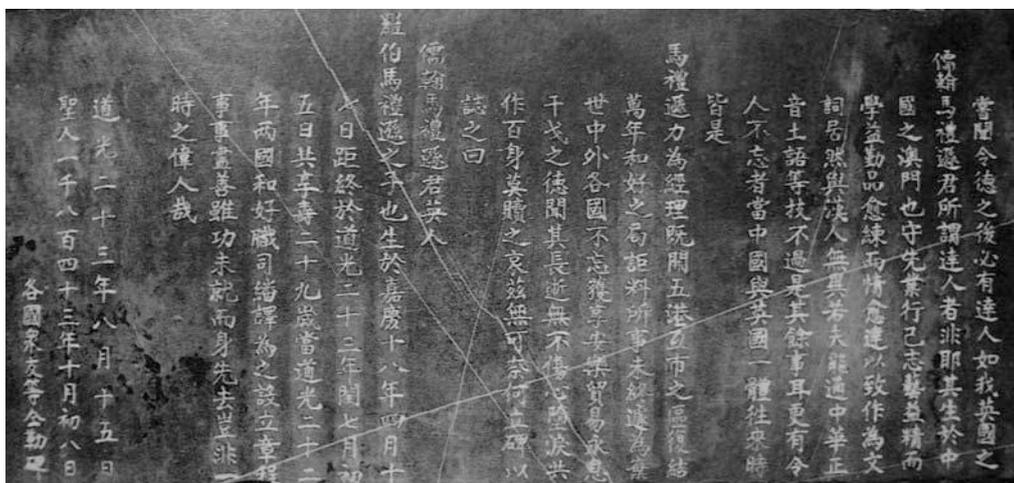
其元配夫人、次子馬儒翰(John Robert Morrison)和台約爾牧師。

馬禮遜一家的墓碑均為石棺狀，自北向南是馬儒翰墓、瑪莉·馬禮遜(Mary Morrison)墓和馬禮遜墓，再向南貼近墓園圍牆處是馬禮遜逝世一百週年紀念碑，馬禮遜和馬儒翰墓碑的西側碑面為1843年“各國眾友”為馬禮遜父子刻的碑文。(見圖一)

馬儒翰墓碑上僅有其英文名字，他在父親逝世後受英國商務監督委任繼任父職，為商務監督漢文正使兼翻譯，相當於駐華副使，其時不到二十歲，深得官方器重；及至砵典乍(Henry Pottinger)出任香港總督之時，被委任為香港首位華撫道(即其後的華民政務司)，專責香港華人事務。他於1843年8月29日在澳門病逝。現在香港中環的摩理臣街便是為紀念他而命名的。<sup>(14)</sup>

瑪莉·馬禮遜之墓碑上除了朝天一面的碑文外，其北側面刻有兩行英文，交代了她和馬禮遜所生的長子馬雅各(James Morrison)在出生當天夭折，並葬於澳門北部小山上一事。在她和丈夫墓之間的正西方，豎有雅各的碑石，但未列入墓園編號，屬於無骸骨的紀念碑石。

馬禮遜墓上的碑文於前文中已提及，後人又兩度以中文為他立碑，首先是在道光二十三年



【圖一】1843年“各國眾友”為馬儒翰刻的碑文

採自[英]廉士著: *An East India Cemetery*, 香港大學出版社, 1998年, 頁237。

Lindsay Ride: *An East India Cemetery*, Hong Kong University Press, 1998

八月十五日(1843年10月8日)，英國官方替馬禮遜及馬儒翰立碑，落款為“各國眾友”；碑文扼要介紹了馬禮遜的生平，並稱：“嘗聞天地間有萬世不朽之人，端賴其人，有萬世不朽之言行，如我英國之羅伯·馬禮遜者，乃萬世不朽之人也。”<sup>(15)</sup>及至1934年8月1日，中華基督新教會廣東協會為紀念他逝世一百週年，特立一碑以表敬仰(見圖二)。

筆者認為馬禮遜是整個墓園中最值得人們關注和研究的人物。一方面，他的來華是新教在中國傳播之濫觴，被視為新教在中國傳播的“開山始祖”。<sup>(16)</sup>他於1807年到達中國，1834年在廣州溘然長逝。在這二十七年間，除了有一次回英國述職外，他一直在中國堅持不輟地為宣教事業奉獻自己的生命，其工作奠定了後世新教在華的基石。另一方面，他在中西交流史上也做出了為世人所稱頌的貢獻，以至有學者稱，如果把利瑪竇(Matteo Ricci)視作第一次中西文化交流的開創者，那麼，近代中西文化交流的開拓者當推馬禮遜，而且由馬禮遜開啟的這次中西文化交流層次更深，影響更久遠。<sup>(17)</sup>其實，早在馬禮遜在世時，歐洲不少漢學家便對他有高度評價，如德國著名漢學家蒙士奇博士(Dr. Montucci)在1821年12月22日稱：“敢斷言馬禮遜博士在過去十年所出版的多種中文書籍，要比過去一百年來印行的天主教傳教士的著作和文章對歐洲的學者們要有多得多。”<sup>(18)</sup>馬禮遜首次完成了整本聖經的中文翻譯，著有第一部漢英字典《華英字典》。清人趙翼曾云其“書有一卷傳，亦抵公卿貴”，而馬禮遜的譯、著又何止一卷呢？本文將通過馬禮遜和基督教墓園這兩個典型事例，探討在近代中西文化交流的過程中西方文化給予中方的一個重要交流物——新教在當時所面對的各種社會關係。

### 宏觀背景——清政府的禁教政策

關於新教來華的時間，一般有兩種觀點：一個是主張以17世紀荷蘭傳教士向臺灣土著佈道為開端，但由於這次宣教很快以失敗告終並且對後世基本沒留下甚麼影響，所以大部分學者主張另



【圖二】馬禮遜去世百週年紀念碑志(網上採集)

一種觀點，即以1807年馬禮遜來華宣教工作為標誌。而澳門基督教墓園就是在19世紀早期這樣的歷史背景下產生的。故此，要瞭解基督教墓園，就必須對這背境有所瞭解。

當時馬禮遜來華，雖然已是基督教向中國叩門的第四度嚐試，但是其遭遇的困難絕不亞於前面的三次。

首先我們必須要瞭解，事實上，新教在海外宣教工作，除了向美洲移民或向亞、非等地建立的殖民地不算，其起步較天主教晚了近三個世紀；直到18世紀末，在德國的敬虔運動及英國的衛斯理復興等宗教熱潮的推動下，才相繼有傳教組織——差會的出現。所以，當第一個新教的差會

成立後不久，即向中國派出第一位傳教士，在當時這實在是全新的嚐試。

其次，基督教前三度來華，相距差不多一千年，彼此又無銜接承傳的關係，再加上自宗教改革後，歐洲的天主教和新教國家，爆發了近一百年的宗教戰爭，造成兩派教會的互相仇恨、不相聞問。因此，新教的傳教士並沒有從兩世紀前的天主教傳教士那裡獲得任何有關中國的知識和經驗，中國對於19世紀初的歐洲人而言，還是一個既神秘又陌生的地方。<sup>(19)</sup>

筆者認為，其時馬禮遜以至整個新教要向中國宣教的事業面臨着如下幾種社會勢力的抗衡：無形的中國傳統文化阻力，以清廷為載體的中國上層政治勢力，以東印度公司為典型的西方商業勢力以及在澳葡萄牙天主教士的宗教勢力四方面。第一種因素是無形的、隱性的，後三者是有形的、顯性的。這裡面又涵蓋了文化、政治、經濟、宗教四種因素。

首先，關於清政府阻力的由來，大概肇始於康熙朝、史稱“禮儀之爭”這一事件中。康熙四十三年(1703)，教皇頒佈〈七條禁約〉：中國的信徒自此而後不可用“天”字；亦不許用“上帝”字眼；教堂內不許懸掛“敬天”二字之匾；不許祭孔、祭祖，不許入孔廟行禮、不許入祠堂行禮；不許依中國規矩留牌位在家，因有“靈位”、“神主”等字眼。<sup>(20)</sup>這大概是教廷因聖經中“不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形象彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像……不可妄稱耶和華你神的名”<sup>(21)</sup>等規定而針對中國實際情況所設定的對策，當然也有他本身處理過激的地方。〈禁約〉交多羅大主教攜往中國宣佈。次年，多羅抵達北京，但由於文化間的差異，要擔當國家敬天法祖榜樣的康熙對在中國人看來等同數典忘祖的〈禁約〉難以認同。他一方面向對方陳明了本國的國情、風俗、道德倫理觀等情況，表示了敬天、祭孔、祭祖等事的必要。另一方面，為了和羅馬教廷進一步交涉，康熙向多羅提出暫緩公佈〈禁約〉的要求。但多羅一意孤行，於康熙四十五年(1705)十二月在南京公佈了〈禁約〉。康

熙聞訊大怒，多羅便被解送至澳門由葡萄牙人軟禁看管，並於四年後病死。

康熙五十四年(1714)，教皇格勒門德十一世(Clement XI)並未放棄他對中國信徒要遵守禁約的堅持，而且這次態度十分強硬，他重頒〈禁約〉，強迫所有宣教士宣誓服從，中國信徒也必須遵守，否則“依天主教之罰處之”。康熙五十九年(1720)“西洋教化王差來使臣一人，名嘉樂，業於八月二十七日舡到澳門”<sup>(22)</sup>。嘉樂進京後傳達了〈禁約〉，全體中國宣教士不得不表示服從此約，嘉樂試圖說服玄燁接受教廷的〈禁約〉，並允許教皇和他的代表管轄中國境內各教區教會。這種有損於中國主權和君權的要求，當然不為康熙所接受。閱罷〈禁約〉，聖顏被觸怒的他在上面朱批：“覽此告示，(……)彼此亂言者莫過如此。以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事！”<sup>(23)</sup>這被視為以後雍正至道光各朝禁教的開端。至此，清廷與羅馬教廷的關係完全破裂，嘉樂被驅逐出境。但終康熙一朝，禁令在某程度上祇是一紙具文，並未得到有效貫徹。這大概是因為開明的玄燁並未因與教廷的衝突而改變其對西學的傾慕，並繼續攬由澳門入境的西洋人。<sup>(24)</sup>

其實“禮儀之爭”祇不過是中國傳統文化對基督教文化的回應，更直接地說，是抗拒和反擊。儒家君君臣臣父父子子的道德倫理觀，是以祖先、血緣、“族”為紐帶的連結系統；而聖經中耶穌基督的教導：“凡遵行神旨意的人就是我的弟兄姐妹和母親了”<sup>(25)</sup>，是以“信”為紐帶的連結系統。這兩者碰撞之後必然會產生文化上的對抗。此外，中國儒、道、釋等諸天神佛的多神信仰，和基督教的“我是耶和華你的神……除了我以外，你不可有別的神”<sup>(26)</sup>的觀念是對抗的。清廷的政治勢力阻撓，其實不過是傳統文化阻力的衍生，是隱性文化力量較量的顯性表現，或以國家機器作為載體、以文化阻力作為能量的一種表現形式而已。

直到雍正帝御宇之後，不知是否如有學者所認為的，是因為其政敵胤禩及蘇努父子與天主教會過從甚密之故而萌生禁教之念，但可以確定的是，其

執政之時標誌觀着這次禁教的正式展開。雍正二年(1724年1月)皇帝召見幾名耶穌會士，並向他們作了近一刻鐘的訓話，集中反映了其強硬態度：“如果朕派一隊和尚喇嘛到你們那兒傳佈他們的教義，你們該怎麼說呢？(……)你們哄得了朕的父皇，哄不了朕。(……)有一段時間，父皇糊塗了，他祇聽了你們的話，其他人的話都聽不進了。朕當時心裡很明白，現在可以無所顧慮了。”<sup>(27)</sup>而雍正五年(1727年7月21日)皇帝對另一批耶穌會士的訓話，就更明確表達了其將執行反對天主教的政策：“先皇讓爾等在全省建立教堂，亦有損聖譽。對此，朕作為一個滿洲人，曾竭力反對，朕豈能讓這些有損於先皇聲譽的教堂存在？朕豈能助幫爾等引入那種譴責中國禮教之禮儀？豈能像他人一樣，讓這種教義得以推廣？”<sup>(28)</sup>這可謂奠定了此後各代皇帝禁教的主旋律。雍正、乾隆、嘉慶、道光都執行禁止天主教傳教的政策，並且不斷補充，採取越來越嚴格限制天主教傳播的措施，延續時間長達一百三十多年。同時，不斷發生反對和驅逐天主教士和教徒的教案，在中國傳教的天主教士不斷被驅逐到澳門。在此期間，澳門又重新成為天主教士退身避難之所。例如雍正二年(1724年1月11日)，雍正皇帝下令各省傳教士在半年之內離開中國出境，於是各省傳教士五十多人和五位主教全部被驅逐出境，這批人於1732年集中到廣州，然後由兩廣總督將其驅逐到澳門居留。<sup>(29)</sup>

### 微觀背景：澳門之特殊地位

從上文稍可窺見，澳門在清政府處理天主教教士問題時的特殊地位，既是清廷對教士的容忍到極限時其所能容身的最後一站(多羅)，也是在關係緊張時他們進入中國的一個理想門戶(嘉樂)。我們不妨再參閱下面一份雍正元年十月二十四日(1723年11月23日)浙閩總督覺羅滿保上疏的奏章：“竊見福建福甯州福安縣，有西洋二人在彼潛住行教，天主堂蓋有一十五處。(……)查西洋人留住京師，尚有修造曆法及閒雜使用之處，今若聽其在各省大府州縣起蓋天主堂大房居住，地方百姓漸歸伊教，人心被其煽惑，豪(毫)無裨

益。懇將西洋人許其照舊在京居住外，其餘各外省不許私留居住，或送京師，或遣回澳門，將天主堂盡行改換別用，嗣後不許再行起蓋。”<sup>(30)</sup>雍正帝御准了此奏。

可見京師和澳門是傳教士僅有的兩個選擇，而這兩個地方相比之下，留在京師的唯一有利之處可能就是想在宣教上走上層路線，但此時已不像明代政治上層信教全盛期。那時，天主教可謂興盛一時，據1636年統計，信天主教的親王一百四十人，皇族四十多人，皇帝賜封的誥命夫人八十多人，一品大官十四人，進士十人，舉人十一人，生員三百多人。其中最著名的有禮部尚書兼文淵閣大學士徐光啟、南京工部都水局郎中李之藻、監察御史楊廷筠等，他們均篤信天主教，並協助利瑪竇進行傳教，使內地建立教堂一百五十九處，教士住院四十二處。<sup>(31)</sup>但事移勢易，滿族的統治者對基督教的政策已經改弦更張，所以想再要出現徐光啟這種高級官員為教會“柱石”的想法無疑有點不切實際了，加上京師作為全國的政治中心，外國人祇是供“修造曆法及閒雜使用”，而從雍正十年七月言及此事的另一份奏章中稱“將通曆法、有技能者送至京師，餘俱安插澳門”<sup>(32)</sup>，可見被送往京師者是在中國皇權的嚴密監控下祇可在科學技術上一展所長，而傳教的活動所受的掣肘應該是相當大的。相形之下，澳門的有利因素遠勝於京師。

天主教的焦點更集中地凝聚到澳門這個彈丸之地。當然，我們可以視清廷的禁令為促成這個結果的消極原因，但另一方面，澳門本身也具有不少積極因素吸引天主教把其對東方的注意力都投射在這裡，使之成為天主教在中國的中心。除了澳門本身地處清朝陸地疆域的邊陲，中央政權對其控制相對薄弱外，放眼整個遠東，天主教在澳門的發展史較其它城市顯得更源遠流長。16世紀中葉，天主教傳入中國，是以耶穌會士為濫觴的，自從1553年葡萄牙人進入及後租居澳門之後，耶穌會士隨商船紛至還來<sup>(33)</sup>，可見澳門在天主教東方傳播史上抹下了濃濃的一筆，這種超然的地位和歷史的積澱不是其它城市可以同日而語的。另外，

西方傳教士要在中國傳教，通曉漢語是十分必要的。也許下面這一段由16世紀意大利會士羅明堅(Michele Ruggieri)所聽到明朝守澳官員拒絕傳教士入內地傳教的對話，可以提供一些佐證：“你會說中國話嗎？”“不。”“那麼，頂好你先去作學生，學習我們中國的話，以後你再作我們的老師，給我們講解你們的教理。”<sup>(34)</sup>因此後來耶穌會便規定：“凡入華傳教的耶穌會士，一律要先在澳門學習中國語言文字和禮儀。”康熙皇帝時，索性做出硬性規定：“凡要求入華傳教的新來會士，不會中國話者，教他在澳門學中國話語。”乾隆時，耶穌會又作了規定：凡擬入華傳教者必須“剃頭易服，赴廣東澳門天主堂，居住二年餘，(……)習知中國言語”<sup>(35)</sup>。可見，澳門為傳教士提供學習中文的條件可謂得天獨厚。

除了學習中文外，澳門還可為傳教士提供神學上的培養，其中最著名的應屬聖保祿學院。該學院於1594年成立，1762年結束。它是遠東地區第一所西式大學，設文法學部、人文學部、倫理神學部等，由其培養的傳教士，除了到日本、中國外，還到越南、泰國、柬埔寨等地傳教。<sup>(36)</sup>曾在聖保祿學院攻讀畢業而入華傳教的耶穌會士約二百多人，佔明清入華傳教的四百七十二名會士中的50%左右。<sup>(37)</sup>不過份地說，聖保祿學院培養了天主教在華傳播的核心力量。

雖然後來廣州亦獲准開放讓西洋人居住(婦女除外)，但筆者認為此乃澳門這個外國人集中地的中心向外輻射的結果。我們可以從《清實錄》關於雍正二年十二月二十一日記載看到端倪：“禮部覆議。兩廣總督孔毓珣疏言，西洋人先後送到廣東者，若盡送往澳門安插，濱海地窄難容，亦無便舟令其歸國。廣州省城為洋船聚泊之所，應將各省送到西洋人，令其暫住澳門之天主堂。(……)年老有疾不願回西洋者，聽其居住省城天主堂，不許各處行走、行教誦經。”<sup>(38)</sup>雖然廣州本身有“洋船聚泊”等自身因素，是一個清廷對外貿易的重要城市，但其鄰近澳門，受其輻射影響這個因素也是應該考慮進去的。澳門正是在這種宏觀大背景下，由於其自身微觀上的特殊因

素，致使在厲行禁教的中國土地上，成為了天主教力量的集中地域。

### 新教所面對的複雜社會關係

如前文所言，馬禮遜是來華的第一位新教傳教士，他可以作為19世紀早期來華新教傳教士的典型和縮影。對於19世紀早期，筆者於本文討論的範圍為1807-1840年，之所以選擇這個時間跨度，是因為，1807年是馬禮遜來華的年份，而1840年鴉片戰爭的爆發促成了清廷後來改變了對傳教士的政策。在這一時間段中，馬禮遜所面對的各種關係，其實在一定程度上反映了新教在華傳播早期面對各種盤根錯節的社會關係時的處境。

馬禮遜來華時正值清朝杜門自絕並厲行禁教的時期，即使是在澳門，也是一片風雨飄搖之景，早在1744-1749年間，地方官府就三次下令禁止華人入天主教，其中在1746年，廣東政府根據張汝霖的〈請封唐人廟奏記〉，下令把“專引內地居民入教”<sup>(39)</sup>的唐人廟查封，這對澳門的傳教活動造成了重大的打擊。可見即使在這個傳教士的合法居住地，中國人進行教務活動也是被禁止的。

誠然禮儀之爭中和清廷關係破裂的是天主教教廷，那麼，是否意味着後來抵華的新教可以在這次事件的餘波——禁教一事中置身事外呢？答案是否定的。從澳門最早的地方誌，即成書於清代的《澳門記略》所見，在〈澳蕃篇〉中稱教堂為“寺”或“廟”，如“寺首‘三巴’”<sup>(40)</sup>、“大廟，夷人初至澳所建也”<sup>(41)</sup>，稱教士為“僧”，如“蕃僧不一類”<sup>(42)</sup>，這反映了當時人多用佛教的用語去類比天主教。事實上，這種現象不僅出現於地方誌中，在大量的清詩中存在着類似的情況。這充份表明那並不是一種特殊現象，而是普遍現象。誠如一些學者所言：“中國傳統文化有着深厚的基礎，詩人們在介紹天主教時往往以佛教及其它中國文化的概念進行類比。無論詩篇中僅僅把天主教視為一種‘夷俗’，或是帶有明確的反教傾向，抑或具有某種程度的容教傾向，詩人們總是帶着中國傳統文化的眼光來看待天主教。”<sup>(43)</sup>這裡面所反映的問題是，雖然天主教入

華已有相當長時間，但普遍來說清人對其認識還是非常淺薄和表面的，以至於祇能用佛教的用語去類比。在這種缺乏瞭解的情況下，新教和天主教雖有一定程度上的區別，但在清朝人眼中，兩者相去無幾，同樣是來自西方的洋教，同樣是以耶穌基督為救主，難以區分他們之間的差異。事實上，閉關鎖國的清廷也沒甚麼必要去把這種涉及基督教教義和歷史的複雜問題弄清楚。所以毫無疑問，在清朝的禁教令中，新教並不擁有和天主教不同的待遇，換言之，新教要和天主教共同面對被政治上層所禁的困境。

而在澳門這片特殊的中國領土上，新教還要面對另一種政治力量的干擾，那就是葡萄牙政府以及其所支持的在澳門的葡國天主教士。除了如前文所言，天主教在澳門的傳教工作有相當長的歷史，其根基相當鞏固以外，下面試從政治扶持、商界捐助、宗教建築、外界譽稱以及教眾人數等幾個方面簡要揭示一下澳門天主教的強勢地位。

在澳門，主教和各教派的權力範圍不但包括精神領域，而且包括世俗領域。事實上，教會擁有大量物業和財產，是澳葡居民的領導者。一些葡萄牙法律豁免傳教用品的進口稅，有利於教會財富的積累。但是，主教(教區)、各修院(教派)和世俗教派之間的權力分配及活動範圍的劃分並不總是一帆風順的。教會的權力經常超越宗教範圍，干預市政管理的情況屢見不鮮。由於城市的條例規定，主教可任議事會主席，教會干預世俗事務是合法的<sup>(44)</sup>，雖則他不是民選產生的，但由於他是神權的代表，因而也得到居澳葡人的認同。<sup>(45)</sup>除了政治上的扶持外，澳門天主教士在商界上也受到特殊待遇。在商業上發家致富的澳葡商人，出於對宗教的虔誠和禮拜，不遺餘力地捐資助來華傳教士在澳門紮根傳教。他們不僅為教士們提供衣食住行，而且將大筆的錢捐獻給教會，用於修建教堂、修道院，甚至神學院。<sup>(46)</sup>例如聖保祿學院就是16世紀後期的澳葡商人斥鉅資協助修建的。由此可見，澳門天主教士所獲得的世俗支持是極大的。

另外，澳門的天主教早就建立起一套規範的管理體制。承葡王士巴斯梯亞斯(Sebastião)的請求，教皇額爾略十三世(Gregorius XIII)於1576年1月23日，頒佈詔令成立澳門教區，管轄中國、日本、安南(越南)的傳教事務，受轄於果阿宗主教。<sup>(47)</sup>從建築上來說，教堂的興建也可以借助他們的影響力。澳門的三大古教堂聖彼得主教大堂、聖老楞佐堂、聖安多尼堂，在1558-1569年間相繼建成，並因其寬敞闊奇，不僅成為名噪一時的著名建築，而且成為澳門早期市區的劃分標誌。<sup>(48)</sup>而事實上，澳門真正的城市規劃是從1558年建造第一批教堂開始的。<sup>(49)</sup>早期大部分的教堂都是建在地勢較高的地方，因此開始了澳門有規劃的城市佈局。<sup>(50)</sup>教堂前開闢了很大的前地，從而在各教堂四周形成居住中心，即教區教堂和相應的教區，這樣，城市佈局以主要街道兩旁的宗教建築物為中心逐漸形成。<sup>(51)</sup>從澳門城建立之初到18世紀早期，這裡的主要建築始終是教堂。時至今日，天主教會給予澳門的外貌仍反映在城市的佈局中。

其實，我們也不難從一些外界對澳門的稱譽之名來瞭解天主教在這個城市的興盛，譬如說，在1586年，果阿的葡印當局將澳門定名為“中國上帝聖名之城”，而1580-1620年西班牙兼併葡萄牙期間，其它的傳教會陸續到達澳門，包括聖奧斯定修會、聖多明尼修會、聖方濟各修會等，他們都在澳門建立教堂和修道院，使澳門逐漸發展成為一個重要的天主教傳教基地，被譽為“東方的梵蒂岡”。<sup>(52)</sup>這些稱譽可以說是名副其實的，也可視為澳門天主教繁榮的一個縮影。

下面一組教徒人數的資料也許可以讓我們對他們的發展情況作一些更直觀的瞭解。

1563年，澳門至少有八名天主教耶穌會士進行傳教，發展教友六百多人。<sup>(53)</sup>1644年，發展到四萬人之多。<sup>(54)</sup>1700年又減至一萬九千人<sup>(55)</sup>，後來因為清朝實行禁教和耶穌會的解散，1810年再減至三千九百七十人<sup>(56)</sup>，1818年有五千人<sup>(57)</sup>，1822年稍增至五千九百二十九人<sup>(58)</sup>，1834年又減至三千人，並且從這年起，澳門十三年空缺主教。<sup>(59)</sup>

可見，縱然清朝實行禁教和耶穌會的解散對澳門天主教的發展產生了極大的負面影響，但天主教的人數還是十分龐大的。如果將其和新教的人數作一對比的話，也許更是高下立見：直到1814年7月16日，在澳門才出現第一位中國新教徒。至1831年，澳門的新教徒僅有十人左右。正如梁發在1839年給倫敦傳教會報告中所說：“在此數年中，已有數人信從救主，加入教會。此地差不多有十人，一心一意，繼續事主。”<sup>(60)</sup>同年代的天主教三千人雖然已經是人數最少的一個時期，但和新教相比依然顯示出其巨大的優勢。

對於新教來說，最致命的還不是以上種種天主教繁榮的景象。如果天主教對新教抱以和衷共濟的態度，那其在澳無出其右的繁榮景象無疑可成為新教的祝福，所以天主教對新教的態度是至關重要的。但事實上，和清廷分不清天主教和新教之別不一樣，天主教對他們和新教的關係及差異可謂判若水火，而在面對這種差異時，他們並未漠然置之，更多的是呈現出一種對抗的關係。這在葡萄牙這個以天主教為其國教，並且被譽為歐洲最虔敬的天主教國家尤甚。此外，不管是在葡萄牙本國還是在澳門以至中國內地，影響力最廣的天主教教派是耶穌會，在雍正二年有五十多名各省傳教士被逐到澳門居留，其中有三十七人便是耶穌會士。<sup>(61)</sup>除了在會士人數上的優勢外，不少來華的天主教名人，如利瑪竇、湯若望、南懷仁等均是該會的成員。而該會的創會宗旨便是反對宗教改革運動，要抵消新教的影響，提出要在世界重振天主教會與教皇的權威。可見該會比起其它天主教教派，對新教更加仇視。所倖的是，該會在1773年被教廷宣佈解散，1814年才得以恢復，而且到1842年7月11日該會修士才獲准重返中國。<sup>(62)</sup>雖然該教派在新教來華的早期，也就是19世紀早期，已於澳門暫時消失，但他們在澳門留下了根深蒂固的影響，這是在霎時之間難以消弭的。所以新教在澳門依然無法逃避如何面對和天主教之間的罅隙這一難題。

而事實上，我們的確可以從1814年倫敦傳教會年報談及的一件事上看到這種關係：“由於

羅馬天主教教的唆使，迫使澳門葡萄牙總督下令米憐必須在十天以內離境。”<sup>(63)</sup>米憐(William Milne)是倫敦傳教會差派至澳門幫助馬禮遜的傳教士，但甫到澳門便被驅逐出境。這樣的結果顯然是有天主教士的影響在其中的。

而新教在澳早期，和天主教最激烈的一次碰撞要數1833年發生的一件事：馬禮遜準備出版一些刊物，其中包括英文期刊《傳道人與中國雜記》，竟引起了澳門天主教代理主教和神父們的注意。他們認為馬禮遜是在反對羅馬天主教的信仰，期刊中的傳道人這個名稱是竊取了天主教的教義。代理主教於是向澳門立法局提出控告，要求立即禁止馬禮遜的異端邪說，禁止他出版這份刊物；與此同時，天主教代理主教還直接寫信給澳門東印度公司的大班，要求用他的權力，禁止馬禮遜在他家裡使用他自己的印刷機。馬禮遜對此提出了抗議，並聲稱其“教義當然是與羅馬天主教的教義不符合的，但文中並沒有攻擊天主教的地方”，“澳門完全是屬於中國的領土，根本不屬於葡萄牙國王。天主教代理所說的，是不合理的”，“迄今已有二十年，公司在澳門可以自由印刷任何出版物，根本不必先由澳門葡萄牙總督的審查批准”。<sup>(64)</sup>但令人扼腕興歎的是，代理主教和澳葡當局對他的申辯置若罔聞，最後在眾意難違的情況下，那“竊權的、專權的和壓迫的行為，是受羅馬天主教代理主教和神父們的指使，讓葡萄牙人和英國人一起壓迫人的非法行為”<sup>(65)</sup>，始終在馬禮遜身上得以實行。

有時候，天主教對新教的攻擊顯然是不合理的，究其原因乃源於偏見，譬如馬禮遜在1819年寫給倫敦傳教會的報告中提到如下一件事：“我翻譯的聖經第一卷是《使徒行傳》。當時就是參考了上述天主教神父中譯手稿中的一篇論說翻譯的。在澳門有一位受過相當高的教育的中國天主教徒就認為完全是我翻譯的，他把它當成是異端燒掉了。”<sup>(66)</sup>可見，同一份材料，祇要披上天主教的外衣就被奉為圭臬；倘若換上新教的名義則被視異端邪說，這的確讓人為之扼腕。

由此可見，澳門天主教士對新教的排擠之事並非子虛烏有。所倖的是，雖然天主教在澳勢力依然龐大，但已和往昔全盛之世不可同日而語，否則，初來新教要在澳門這個“天主聖名之城”立足會更加窒礙難行，甚至說祇能是一種幻想。

除了葡萄牙天主教士，在澳門還存在另一種強大的外國勢力，那就是英國的商業勢力，恰如馬禮遜在寫給父親的信中所言：“在澳門的英國商人是最富有的，並有很大的影響。”<sup>(67)</sup>而在當時手握英國在華貿易壟斷權的便是東印度公司，故此和該公司的關係是新教不得不面對的問題。而事實上，該公司對傳教之事同樣不抱任何好感，這可以從1793年其董事會通過的一條決議稍作窺探：

使用我們公司的船隊載送傳教士駛往我國東方的殖民地是最愚蠢的、最過份的、代價最高和不可原諒的方案。這樣的一種方案乃是有害的、冒失的、無價值的、危險的、賠錢的和異想天開的。它衝擊了公司所有的理性和政策，把我國殖民地的平靜和安穩置於極為危險的境地。

同年，英國下議院曾對印度殖民地有過激烈的辯論，會後明確宣稱：任何打算要到印度去傳播基督教，勢必造成反對的情景，會將印度的英國人掃蕩入海。這就是實際的社會狀況，不論在英國國內和在國外的官方，同樣都有反對新教傳教士的意見。

事實上，早在1757年，東印度公司就對基督教有反感，該公司的董事們和官員們的道德極端墮落和腐敗，他們的腦袋已徹底地東方化，對於基督教的真理並無多少同情，認為對於基督教的傳播會使印度人產生狂熱，公司所有的僱員將造成過度的恐懼。<sup>(68)</sup>

無怪乎當初馬禮遜來華，不准乘坐東印度公司的商船而要先繞道至美國了。而從馬禮遜在1807年11月4日於廣州寫給倫敦傳教會司庫的長信中，可覺察到他對自己在澳門居留時將面對的以上幾

種勢力的包圍是始料所及的。他提到：“要住在澳門困難是很大的，一是有中國人，二是有葡萄牙天主教傳教士，三是英國東印度公司嚴格禁止非貿易英國人居留在澳門。因我既不是東印度公司的人，又是天主教所仇視的新教傳教士，更不是中國人，而是英國人。”<sup>(69)</sup>

由此可見，假設身處清廷禁教令壓制的新教（或者說馬禮遜），在初到澳門之時再和這兩派外國勢力直接抗衡，把自己置於一種被群起而攻之的境地中，想在這個小城謀得一席之地，在別人看來這無異於天方夜譚。清廷的禁教令不是新教可憑其意願能挪改的，和中國文化也需要長時間進行交融。這兩股反對新教的中國勢力在一時半刻是無法被消弭的，所以，新教倘若希望在澳門立足，必然要和外國勢力的其中一方進行聯合，最起碼不能處於被這兩派輪番圍攻的狀態。而最終結果，我們知道和新教有限度地處於同一陣線的一方是東印度公司。

在這種聯合過程中，兩者必須要尋找一個契合點。兩者在華的目標是相異的，一為貿易，一為宣教，這是難以調和的兩個方向，因為鴉片貿易是和新教道德觀背道而馳的，故此，他們的契合點絕不會出現在目標上，而是顯露於實現目標的工具上，這個工具就是中文。

當時從西方來華的主要是有兩種目的的人群，分別是商業和宗教。前者以東印度公司為代表，他們需要以中文為工具，但不一定需要這個體系本身的人通曉中文，因為他們作為商業機構，可以僱傭的方法來填補此缺乏；後者則主要分為天主教和新教兩派，因為他們是為了宣教，視之為生命的傳承，所以，他們自身通曉漢語是非常重要的，並不合宜假手於人。這就造成同樣需要漢語這門工具的兩個群體的內部情況各異，商業群體內部供不應求，宗教群體內部供需平衡，而前者為了彌補此缺陷，必須要向後者支取嫻熟漢語的人材。而在澳門，因為天主教的根基業已鞏固，體系、行政、財政各方面無所或缺，所以要僱傭他們的教士為東印度公司作譯員是不可能的，故此，在千金難覓的情況

下，公司的目光投向了新教當中，這樣，馬禮遜便成了不二之選。

這次聯合的主動方是東印度公司。1809年2月20日，在馬禮遜新婚之日，公司宣佈任命他作為商行譯員。對於接受該公司任命一事，馬禮遜於1809年12月4日寫給倫敦傳教會董事們的信中，稱他的理由是：“首先任命可以使我居留在中國；其次可以增進我使用中文的能力，有助於我中文的進步；第三，東印度公司付給我的年薪，可以減少英國教會對我的經濟負擔，還可以使此間東印度公司的大班們，因我已準備為公司的利益服務，而解除對傳教士們的厭惡。”<sup>(70)</sup>其實，從馬禮遜的四個理由中，我們可以看到，能居留在中國和減少經濟負擔這兩個理由是特別地存在於新教當中的，而對葡籍天主教士來說，他們在中國居留比其它教派來得容易，譬如後來在1838年12月15日清廷就下令將所有非葡籍天主教士從澳門驅逐<sup>(71)</sup>，而對葡籍天主教士則未有任何行動，這一方面削弱了其它教派的勢力，另一方面鞏固了葡籍天主教士的勢力。而在經濟負擔方面，前文已經提到他們深得商界的捐助，所以這兩點並不是他們的重要難題，甚至是無須去面對的。這祇是新教的問題和困難，也由此造成了新教有限度地和東印度公司聯合，之所以說有限，是因為他們的目標並不一致，達成一致的是在達成目標的工具——中文的共同使用上。的確，從前文所述米憐被逐一事，我們可以揣測，倘若馬禮遜並不具備東印度公司職員這個身份，不消說，他的命運會和米憐一樣，初到澳門便被天主教士下逐客令的。

一直到了1814年，由於倫敦東印度公司總部錯誤地以為馬禮遜在中國印製和散發新教的書籍已引起了中國政府的注意，為了不影響他們對華貿易，才下令免去馬禮遜的任職。可見雖然馬禮遜擔任了東印度公司翻譯一職，但他依然克盡厥職，從未忘記自己傳教士的身份。但因無法找到代替他的合適翻譯員，澳門的公司仍陽奉陰違地使用馬禮遜，直到其1825年得以復職。這說明了馬氏對東印度公司的重要性，也足證他並非為了

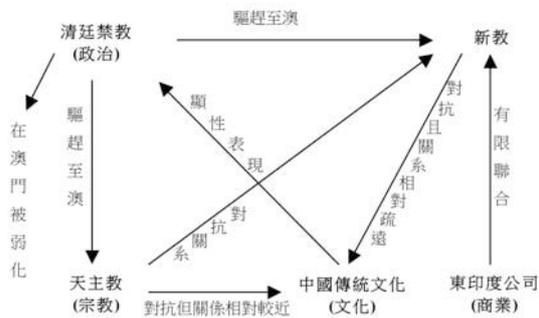
留澳而僅僅掛上職員的牌子，而是在不忘宣教的同時對其譯員的工作盡上了自己當負的責任，所以直到該公司結束其在華的貿易壟斷之前，新教和它的聯合並未中斷。

馬禮遜雖為譯員卻未忘記自己傳教士身份的另一明證是，他沒有參與鴉片貿易的工作，他曾不斂辭鋒地痛斥“這種非法買賣，對於英國的國旗，或者新教國家的國格而言，都是極端可恥的”<sup>(72)</sup>。1823年3月一位英國青年決定停止走私中國鴉片而寫給馬禮遜的信函中稱：“向中國走私鴉片是與基督福音裡的道德觀完全違背的。”最後又稱自己放棄走私鴉片的決定令他對馬禮遜向他“做出的忠告感到自信和平安”<sup>(73)</sup>。從這裡不難推測出該名青年之放棄鴉片貿易或多或少是因為受到馬禮遜的循循善誘，可見馬禮遜確實以實際行動表達了他所說反對鴉片的言論。探究馬氏異於當時一般英國人的原因，或者可以從他晚年寫給兒子的一封信中得到些許啟發：“我還有一位比英國國王更大的主人，就是我主耶穌基督，他是我所侍奉的主。”<sup>(74)</sup>耶穌曾說：“有了我的命令又遵守的，這人就是愛我的。愛我的必蒙我父愛他，我也要愛他。”<sup>(75)</sup>因此，馬禮遜作為一個基督的跟隨者，自然渴望去遵行他的命令，而在聖經中，他教導人們的眾多命令中，曾說到“要愛人如己”<sup>(76)</sup>。所以當馬禮遜面對有害於人的鴉片貿易這一種有悖於基督的心意的事情時，他的回應猶如基督時代的使徒一樣堅決：“順從神，不順從人，是應當的。”<sup>(77)</sup>

### 基督教墓園所反映的社會關係

下面筆者嘗試對基督教墓園作一些分析，來探討它所反映的19世紀早期新教面對之社會關係。

澳門現存墓園共十座，即基督教墓園、聖味基墓園(舊西洋墓園)、新西洋墓園(望廈聖母墓園)、伊斯蘭教墓園、白頭墓園(瑣羅亞斯德墓園)、氹仔市政墓園、氹仔街坊墓園、氹仔孝思永遠墓園以及氹仔北澳集體下葬場地、黑沙環觀音堂無主孤墳等，其中前三個是西式的墓園。



[圖三]澳門基督教墓園所反映的19世紀早期新教面對之社會關係  
(筆者自繪)

望廈聖母墓園的東北部分是新教墓園，其興建緣於基督教墓園的關閉。1858年，新教徒會在望廈一帶購置了新地塊“卡內羅園”，以安葬死者。<sup>(78)</sup>可以說，它是基督教墓園的後續。聖味基墓園則是天主教墓園，澳葡於1854年(咸豐四年)於塔石山上開闢。由於聖味基墓園比起望廈聖母墓園更有助於反映基督教墓園的特點及其反映的問題，故下文祇着重前者和基督教墓園的對比，而對無關宏旨的望廈聖母墓園則不再贅述。

澳門在基督教墓園建成之前，有不少天主教堂區，自置墓園於堂側。譬如，老楞佐堂左邊圍牆內，有一條巨石十字的地方，就是該堂的古墓園；奧斯定堂左邊圍牆內，亦為古墓園。除此之外，凡屬古老的教堂，在它的範圍內，無不有墓園，例如大廟、板樟廟、瘋人廟、花王廟、大三巴、小三巴等，皆有不少教徒埋骨之處。至於非天主教徒的外國人，除被埋於三巴門外，有些更被埋於銀坑。<sup>(79)</sup>可見，澳門的西式墓園除了天主教徒之外，雖為西人亦不得入葬。因此，當時在澳門逝世的外國人，須被擡出城外，葬於幽林偏僻地帶。馬禮遜夭折的長子葬於郊區小山上便是一例。

甚至直到一百年後，當社會有更大的包容性且新教已在澳門基本立足下來時這情況依然如故。以聖味基墓園為例，1911年10月21日，市政廳頒佈告示，聲明根據葡萄牙政治憲法，將聖味基墓園向非天主教徒開放。主教對此做出反應。<sup>(80)</sup>這反應大概是一種反對的意見，終於到了1927年11月21日，市政廳要求禁止在聖味基墓園下葬非天

主教徒的遺體。<sup>(81)</sup>這說明即使到了20世紀，天主教墓園對非天主教人士的下葬依然具有相當大的抗拒性。連市政廳根據葡萄牙政治憲法所作的規定也可以推翻，就更遑論19世紀早期那種新教勢孤力薄而天主教獨大的社會是何種境況了。

筆者認為，基督教墓園之出現本身便反映了新教與天主教及東印度公司的關係。新教之所以需要有屬於自己的墓園，而不依附於天主教所設的墓園，天主教墓園本身的排他性是其中一個重要動因。正因這排他性，新教無法在澳門覓得一席現成的安息之地，唯一的解決方法，便是另闢新徑。事實上，這是由天主教所促成的結果，新教在這事上一直處於被動位置。假設天主教墓園方面不反對新教徒的下葬，初到的新教根本缺乏能力堅持要和天主教徒分開安葬。葡萄牙當局也可以名正言順地拒絕將地賣給新教以供安葬死者。另一方面，墓園的建立與東印度公司的助力也是密不可分的，因為本來根據葡國法律，在任何葡人的勢力範圍內，不許任何其他外國人有寸土之主權，甚至當時東印度公司在澳門的職員宿舍(今東方基金會會址)也祇是租賃得來的，但基督教墓園則是公司購買回來的。所以澳葡當局准許英國人在澳門有一席之地，乃是葡國對英國人的一種特惠。<sup>(82)</sup>澳葡當局是把地賣給公司，而不是賣給任何新教徒或新教團體。由東印度公司出面買地，筆者認為有兩個優勢：一方面該公司在澳門有自己的勢力，這是澳葡當局必須考慮的；另外，該公司和天主教士的對立面明顯窄於新教和天主教的對立面，由該公司出面，所遇到的阻力絕對會比新教徒遇到的阻力小得多。再者，新教當時在財政上也無力擔負購買墓地的費用。馬禮遜在1821年寄給岳父母報告愛妻去世噩耗的信中提到：“我去山上埋葬瑪麗，就是我以前去那裡埋葬頭生男嬰雅各的墓園，但山上的中國人卻拒絕我把瑪麗埋葬在那裡，但我不願意把她葬在城牆腳下，於是我趕到東印度公司去向管理委員會請求即刻購買一塊地皮作為公司自己的墓園，好使英國新教徒死後有一葬身之地，因為澳門羅馬天主教士拒絕在他們的墓地埋葬死去的新教

徒。當時東印度公司立即決定撥出三千到四千元購買一塊地皮。”<sup>(83)</sup>雖然該公司最後購買墓地花費祇是一千英鎊，但這已相當於馬禮遜當時年薪的三分之二。而且在這份工資中，馬禮遜的支出和捐贈作宣教之用佔了相當一部分，譬如在英華書院籌建之時，他便捐出一千英鎊充作建造校舍之用，並且答應每年捐出一百英鎊，為期五年；而在日常生活中，除劃出極小一部分供家用外，他還供養至少二十個人的生活費，包括付給傭人、老師和助手們的工資。<sup>(84)</sup>所以，對近乎力殫財竭的馬禮遜來說，墳地的購買確實是一宗不勝負擔的交易。

東印度公司之所以要購買墓地，對馬禮遜及其亡妻的尊重是促成這個結果的最後一步。但究其原因，實在是以他們和馬禮遜(新教)的聯合關係為基礎的，否則他們斷不會為妨礙他們貿易利益的新教徒出資。

筆者也認為，墓園所處的位置向我們揭示了它和東印度公司之間千絲萬縷的關係。墓園旁正是當時該公司職員的宿舍，可見墓園之選址大有因便之故。

如果說，基督教墓園之出現本身反映了新教與天主教及東印度公司的關係，那麼，這個墓園——新教在中國的第一個建築在澳門出現，便反映了清廷禁教對新教的影響。可以看到，天主教及東印度公司的影響出現在“墓園”上，而清政府的影響則表現在“澳門”，前者決定了墓園的出現和形式，後者則主宰了墓園所在的城市。事實上，清廷對新教的影響，最深層的是將其驅趕並集中到澳門，雖然其禁教政策有一定影響，但並不如驅趕的影響來得深入。如前文所述，早在18世紀中葉，清廷便禁止澳門華人入教，但一直到19世紀早期，我們依然可以看到清廷繼續禁止澳門華人入教的大量官諭，如嘉慶十七年(1812)的香山縣丞潘世綸為嚴禁誑惑內地民人入教下事理事官諭(見圖四)、嘉慶十九年(1814)廣東布按兩司為嚴禁拜會入教事行各府縣札抄件等。<sup>(85)</sup>可見禁教一事在澳門是禁而未止，至少在清廷眼中是這樣想的。而新教的確也在澳門數十年間成功

地擁有數十名中國信徒。可以說，清廷的禁教並未完全達到“禁”的效果，它更多是一個將基督教“趕”至澳門的作用。而在“趕”至澳門這個地處國家邊陲又有着濃厚外國勢力的地方後，在此消彼長的情況下，“禁”的力量進一步被消弭，而實際上，清廷力量在澳門的弱化，讓我們從基督教墓園深層骨子裡的確見不到清廷留下的痕跡，而祇在宏觀上看到清廷賦予基督教墓園的特徵——墓園是被“趕”到澳門的。

新教在澳門留下的第一個建築不是學校、醫院或教堂，而是一個墓園。這並不是他們不想去開辦學校施行教育，因為他們深知其重要：“要使人曉得智慧和訓誨，分辨通達的言語，使人處事領受智慧、仁義、公平、正直的訓誨，使愚人靈明，使少年人有知識和謀略。”<sup>(86)</sup>也不是他們不願意興建醫院行善濟世，因為聖經教導他們“你手若有行善的力量，不可推辭，就當向那應得的人施行”<sup>(87)</sup>；更不是他們不想去建教堂作禮拜，因為他們知道“當拜主你的神”<sup>(88)</sup>。以上種種無法正規地、有規模地付諸實行，實在是因為新教心有餘而力不足。墓園是比其它建築再現實不過的需要了。這種對現實生活的緊迫，何嘗不是當時新教處境困難的反映。以上是基督教墓園之出現所反映的社會關係，下面我們再探究墓園的構成所反映的問題。

在基督教發展歷史的大部分時間裡，墓地總是與教堂緊密聯繫在一起的。教堂建築在墓地中處於中心的位置。這從根本上體現了基督徒對復活信念。墓地圍繞教堂的佈置也使對於死者的禱告等宗教活動更便於開展。而死者被安葬的位置會根據他們所屬的階層地位不斷向外延伸。顯而易見，地位越高離教堂就越近，神職人員、作家、貴族會被安葬在教堂的石牆下，而那些平民的墓地就位於墓地最周邊。<sup>(89)</sup>

不管是基督教墓園還是聖味基墓園都有其教堂，下面我們不妨把兩者作一個比較：

基督教墓園的馬禮遜教堂始建於1821年，1922年重建，重建造型做羅馬風建築風格，是一座新教教堂在澳門早期的典型實例。其建築

面積約80m<sup>2</sup>，一層用英國錘式屋架。<sup>(90)</sup>教堂呈長方形，西面和北面分別有一扇大門和一扇小門。天花板採用深色杉木做樑，所有窗門均用柚木製成，拱形設計，而地板則是黑白相間的大理石塊。室內佈置以淺黃色為主，大門對着的牆上有一扇刻畫着一本聖經圖案寫上“太初有道”的彩色玻璃畫窗；大約可以容納六十至一百人。<sup>(91)</sup>教堂立面總高約8m，山花頂上有十字，兩側牆面有扶壁，外牆表面為白色粉刷，正立面有半圓形透視門，兩坡頂。主體為磚木結構，建築外觀古樸淡雅，同時表現出英國小教堂的特點。該教堂作為澳門第一座新教教堂，具有重要的歷史價值。<sup>(92)</sup>

聖味基墓園的教堂又名聖彌額爾小堂，在1875年6月5日由主教區教長卡瓦略(António Luís de Carvalho)主持揭幕。<sup>(93)</sup>外觀哥特復興式建築風格，設計人為塞爾卡爾(Barão de Cercal)男爵。建築面積約350m<sup>2</sup>，地上主體為一層，入口內部有夾層。平面為長方形，室內裝飾基本保持原狀。立面總高約13m，正面中間有鐘塔，牆面有尖券、雉蝶裝飾，兩側有扶壁券廊，採用尖券形式，外牆表面為綠色粉刷，白色裝飾線條。教堂之主體屋頂為坡屋頂，兩側廊為鋼筋混凝土平屋頂。該建築作為澳門重

要的天主教墓園悼念堂，造型秀麗，具有葡萄牙建築特色，景觀和地標作用明顯。<sup>(94)</sup>

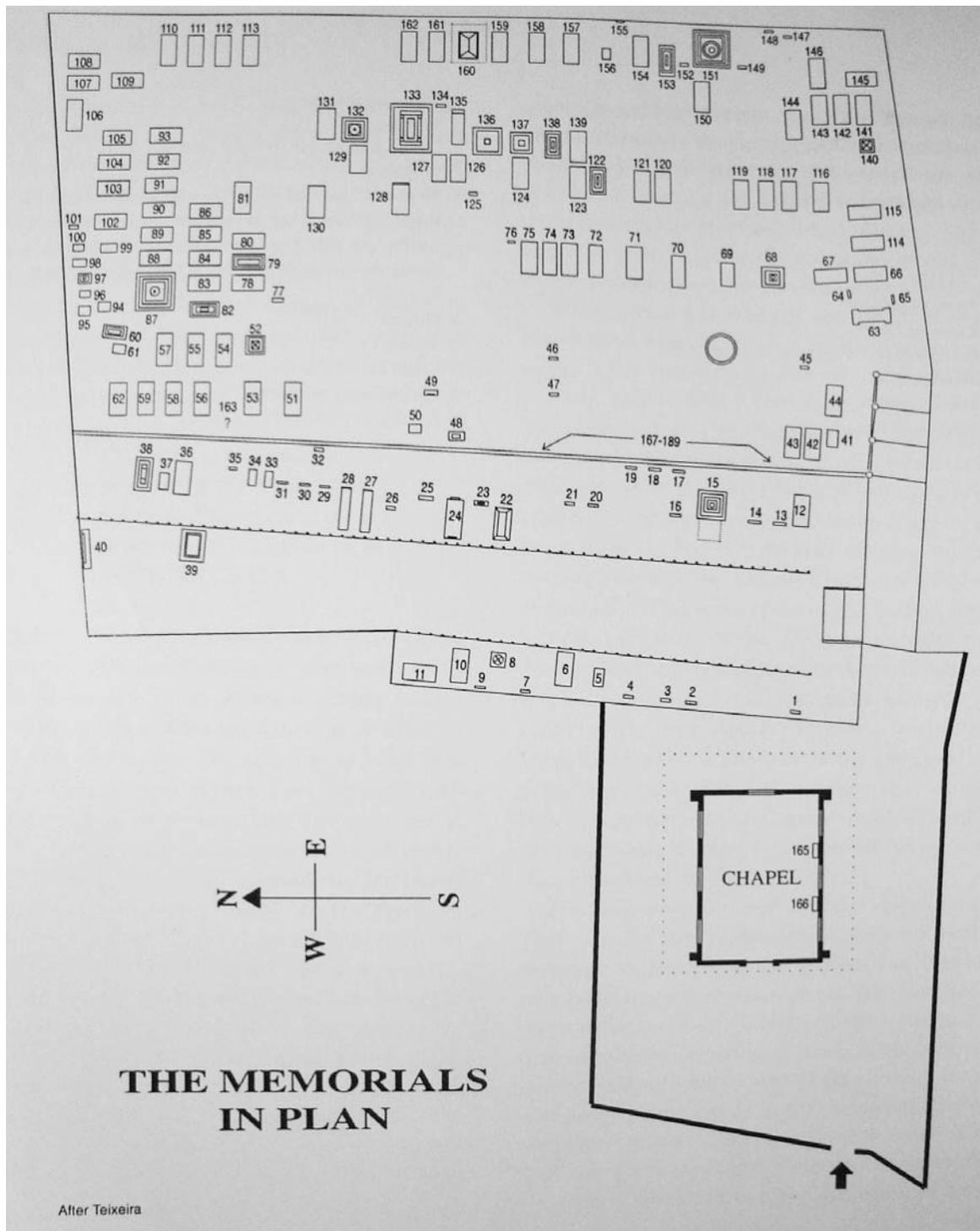
通過上文對兩座教堂基本情況的介紹，我們可知，雖然馬禮遜教堂經過重建，原貌已不可知，但可知的是，教堂是原地重建的，所以我們今天看到的教堂所處位置是和始建時相符的。而基督墓園施行三段地勢規劃，最高地勢一層是面積最小的，這也是教堂所在的一層，由於此層本身面積所限，加上要留有通向較低兩層的過道，估計教堂初建時的面積和現在相若，姑且可以以現在的80m<sup>2</sup>視之，這和聖彌額爾小堂的面積和規模相比，確實存在很大的差距。

兩座教堂在整個墓園的位置也有所不同，聖彌額爾小堂處於整個墓園的中心，而且也正是整個墓園的最高點，墓地圍繞着教堂四周且地勢逐漸下降，教堂的中心地位十分突出。而馬禮遜教堂如前文所述，雖也位於地勢最高點，但是處於靠近墓園入口處，而不在整個墓園的中心。可見，聖彌額爾小堂反映了聖味基墓園嚴格按照了當時整個基督教世界的墓園規劃方式。基督教墓園則不然，不但教堂不在中心，一些墓主的埋葬位置和教堂的距離顯得異常，例如，畫家



【圖四】香山縣丞潘世綸為嚴禁誑惑內地民人入教事理事官諭(局部)

採自劉芳輯、章文欽校：《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》(下冊)，澳門：澳門基金會，1999年，部分書影頁54。



[圖五]基督教墓園平面圖

CHAPEL:馬禮遜教堂；38:約瑟·哈羅德·亞當斯基；40:錢納利墓；60:龍思泰墓；133:施厚仁墓；141:馬禮遜墓；142:瑪莉馬禮遜墓；143:馬儒翰墓；146:台約爾墓  
 (採自[英]廉士著: *An East India Cemetery*, 香港大學出版社, 1998年, 頁70。)

錢納利便被葬於中間一層的牆腳，而馬禮遜一家則被葬於地勢最低一層的牆角，處於整個墓園的東南角，這與地位越高離教堂越近、神職人員、作家、貴族會被安葬在教堂的石牆下的傳統是完全背道而馳的。

另外，和聖彌額爾小堂由當時社會名流名家設計和主持揭幕相比，馬禮遜教堂可謂命途多舛，它曾被廢置且失修，後來屋頂和牆壁都倒塌下來，甚至被改作爆竹廠。從教堂本身受社會重視的程度來看，其實反映了社會對天主教和新教接納程度的差異。

總括而言，從與聖彌額爾小堂的比較可以看到，馬禮遜教堂有四個特點：面積規模較小、不受社會重視、不按一般教堂置中的規劃和不以與教堂距離反映墓主身份地位高低。前兩者告訴我們的是新教當時的勢弱，後兩者所表現的則是和傳統規劃的不協調性。

首先從面積規模較小這一點來看，其實不止於教堂，基督教墓園本身和聖味基墓園相比，面積也小得多。這其中的原因有二：一為當時新教的實力遠不如天主教，所以在其建築上也反映了這種關係；二是當時新教人員尚少，和天主教相比，更為天淵之別，故要建立一個大面積的墓園未免有點與現實的需求不符。而其反傳統的規劃說明，墓園的規劃並不完善和嚴謹，其選址就在當時公司宿舍旁邊也體現了其就地取材、化繁為簡的思想。在設計和規劃上，大有一種隨意而行的感覺，筆者認為這種現象的出現，是兩個原因的結果：一為當時墓園的迫切性較強，因為墓園之開設可以說是以馬禮遜之妻的去世觸發的，而遺體的安葬已是迫在眉睫，故當時所要求的祇是實用性，而無法強求其對基督教復活的教義的彰顯和對傳統規劃方法的遵循。另外，便是當時新教在澳門欠缺一個組織體系，基本上祇有馬禮遜孤身一人，故自由度和靈活性遠高於天主教，也就為不拘傳統束縛提供了可能。

另外，基督教墓園化繁為簡的思想也可以從墓主的墓碑稍作窺探。在聖味基墓園，墓列整齊，墓碑雕刻精緻，主題以鑲嵌的十字架、天使、花

卉以及人物為主，其建築特色在於與墓主本身有着密不可分的關係，例如墓場內有不少不幸夭折的小孩，他們的墓塚並不華麗，但從墓塚的外觀上便能知墓主是一位小孩，因為他們的墓碑大都體積較小，而雕像無不是慈悲的小天使。又如墓場內有葡人將軍，觀其墓便知其職權之重，軍人的威嚴栩栩如生地刻在其墓碑的雕像上，這都是聖味基墓園內墓碑的一大特色。<sup>(95)</sup>反觀基督教墓園，其墓碑無一有雕像，可能有人會認為這僅僅是因為新教根據聖經所載，“不可為自己雕刻偶像，也不可做甚麼形象彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物”<sup>(96)</sup>，所以不同於天主教。但問題是基督教墓園不僅不存在耶穌像，就連瑪麗亞像、逝者的雕像或基本的雕刻也很少，這就說明了這種現象不僅僅是教義之別的問題，而是和經濟實力相關的。在基督教墓園，墓碑形制比較單一，基本上以石棺狀居多，而且墓列分散，並不存在一定的分佈規律。這也反映了前文所提及它在設計和規劃上隨意而行的思想。

最後，我們從墓園的入葬者去考究其反映的情況。基督教墓園的入葬者無一例外是西方人，而聖味基墓園則有不少中國人（當然也是天主教徒）為墓主。其中，呂和隆（1815-1864）應是最引人注目的一位。他為清朝奉政大夫，家境富有，據說當年澳葡政府也曾向他借糧。其墓地是中國傳統環拱形建築，面積較大，內外石砌圍欄，而墓上卻豎立十字架，細看其碑可知是他和夫人梁氏的合葬墓。此墓是墓園內有紀年的最早的華人墓穴。<sup>(97)</sup>

其實，如果我們從墓場中的中國文化元素來看，基督教墓園裡中國文化元素的量是屈指可數的，祇有後人於1843年為馬禮遜及其次子儒翰、1934年為馬禮遜、1974為錢納利以中文或兼用中外文所立的碑文。也就是說，整個基督教墓園所擁有的中國文化元素祇有一樣——漢字。而聖味基墓園如前所述，有不少中國人埋葬於此。既是中國人，其原始墓碑上便是用漢字書寫，而且其墓碑形狀，雖有西式，但也有像呂和隆墓這樣的中式墓葬建築，當然因他是天主教

徒，其墓上有一十字架，這可以看成中西方文化在墓葬建築中的簡單疊加，而放諸整個聖味基墓園來察看，總體是西式規劃和建築，內裡卻包含了一些中式的墓葬，猶如西式外衣包裹着的一些中式飾物一般。

這裡面反映的問題是，天主教經過前面數百年的鋪墊後，雖然還是被清人以佛教用語去類比，但不能否認的是，和新教相比，天主教和中國文化的關係較為親近，因為清人是在被佛教用語類比的天主教的基礎上去認識新教的。所以我們可以看到，天主教在其西式建築裡的中式元素，無論是質還是量，都遠遠把新教拋在身後。就聖味基墓園所見，除了其中式元素最早出現時間較基督教墓園的晚一點之外（需要注意的前提是聖味基的建立時間也晚於基督教墓園，這個前提帶動了這一情況之出現），在其它方面，譬如說中式元素的數量就遠勝於後者。當然有人會爭辯說，這是由於後者的墓葬總數不及前者所致。但筆者認為，這種總數的影響並不大，即使基督教墓園的墓葬總數和聖味基墓園相若，其中式元素的數量同樣會不如聖味基墓園多。因為就墓園入葬者的組成而論，基督教墓園的組成單一為西方人，其使用中式元素的比例必定較低，故即使西方人再多，中式元素也不會相應增長太多。在這點上，聖味基墓園就打破了這種單一性，這是19世紀早期新教無法解決的難題。

另外，聖味基墓園的中式元素還有兩個方面是優於基督教墓園的。首先是形式的多樣性。聖味基墓園除了漢字外，還有中式的墓葬，而後者祇有漢字一項元素。最後，也是筆者認為最重要的一點，聖味基墓園的中式元素均是和埋葬者共生的，譬如中式墓葬和其上的漢字碑文均是和葬者同步成為墓園的一部分，這種共生性有着一種不可或缺的性質，是不太可能和葬者分離的，而死者作為墓園內涵的一部分，推而廣之，這種共生性所伴隨的因素是不太可能和墓園分離的，其存在與否對墓園的內涵（這裡所討論的是作為墓園的內涵，而不是作為一個紀念地或遺產的內涵）至關重要。相反，基督教墓園的中式元素則不存

在這種共生性，三個中文的碑均是其墓主死後十幾年甚至上百年才出現的，有兩個甚至是當墓園不再作為墓園時才出現的。顯然，這種元素缺少了和墓主共生的性質，其出現是外添的。而這種外添的元素和共生的原始元素的差異在於，前者的缺失對墓園的內涵的影響是少於後者的，以馬禮遜墓為例，馬禮遜下葬時所立的墓碑和馬禮遜逝世百年紀念碑相比，前者是原始共生的，後者是外添的，比較兩者對墓園、對墓主的重要性，肯定是前者高於後者的，因為後者是外添的，是屬於紀念性質的。這種原始共生也就反映出天主教和中國文化的關係是較自然的、是融合程度較高的。

總而言之，透過墓園的埋葬者和其中國元素的比較，我們可知，雖然中國傳統文化依然以自身出發的眼光來看待基督教，普遍來說清人對它的認識還非常淺薄和表面，但中國傳統文化對天主教的陌生感不如對新教來得強烈，從基督教墓園我們可以得出，天主教在19世紀早期於澳門更受華人社會接納這一結論。

## 結語

通過以上文獻和實物資料的結合，我們不難概括出在19世紀早期的澳門新教所面對的社會關係：清廷的驅趕，中國傳統文化對它的陌生感和對抗性，葡籍天主教士的壓迫以及和東印度公司在各取所需的情況下進行有限的聯合。由此我們認識到，新教在澳門尋得一線縫隙得以立足，其實就是和各種勢力迴避、接觸、求存和結盟的過程。

澳門被稱為中國“福音初至之地”，因為新教之入華是以澳門為濫觴的，而在這個過程中，新教在澳門也留下了他們第一座建築——基督教墓園。本文所用素材除取自馬禮遜的日記、信函等遺墨以及清代的地方誌、奏章等文獻資料外，還以基督教墓園作素材對新教來華早期情況作探討，因為物質資料比起文獻，其反映歷史的客觀性絲毫不亞於後者。文獻的作者可能會在記載中加入自己的主觀意願甚至偏見；但建築物的出現本是作為現實的使用，而不是幫助人們去瞭解歷

史，卻無意中“記載”下當時的社會情況。因為任何一個客觀存在的物體必然有其時代背景，而這種背景又無可避免地會深深烙印於物體之中。基督教墓園作為存留於世的遺產，作為福音初至之地的見證，訴說的便是一段新教19世紀在華的開拓史，以及其所面對的社會關係。

### 【註】

- (1) 這二十多處歷史建築名單如下：媽閣廟前地、亞婆井前地、崗頂前地、議事亭前地、大堂前地、板樟堂前地、耶穌會紀念廣場、白鴿巢前地等多個廣場空間，以及媽閣廟、港務局大樓、鄭家大屋、聖老楞佐教堂、聖若瑟修院及聖堂、崗頂劇院、何東圖書館、聖奧斯定教堂、民政總署大樓、三街會館(關帝廟)、仁慈堂大樓、大堂(主教座堂)、盧家大屋、玫瑰堂、大三巴牌坊、哪吒廟、舊城牆遺址、大炮臺、聖安多尼教堂、東方基金會會址、基督教墓園、東望洋炮臺(含東望洋燈塔及聖母雪地殿聖堂)等。見澳門文化局：《澳門世界遺產》頁17，2005年(內部出版)。
- (2) (5) (7) 劉建瑩等：〈馬禮遜教堂探索〉，載於李俊、岑偉聰主編《磚瓦的背後——澳門歷史建築》，培正中學史地學會，2006年，頁99-102，頁95；頁92。
- (3) (4) (葡)施白蒂著，姚京明譯《澳門編年史——19世紀》，澳門基金會，1998年，頁18，頁131。
- (6) 鄭曼宜等：〈澳門墓園〉，載於培正中學史地學會《紅藍史地》第十期，頁38，培正中學史地學會，2001年。
- (8) (英)賴廉士著：《The Old Protestant Cemetery in Macao》，頁17-27(內部出版)，2006年。
- (9) 美國海軍上尉，美國第二任總統約翰·亞當斯(John Adams)之孫，第六任總統約翰·昆西·亞當斯(John Quincy Adams)之侄。
- (10) 英國牧師，戴德生(Hudson Taylor)的岳父，戴氏是中國內地會的創始人。他自1853年來華直至卒年，傾其畢生於中國福音事工，到他離世的1905年，內地會宣教士已增至八百二十八名，散佈中國十八個省份，北至蒙古，西至西域，西南至雲南，信而受浸者達二千五百人。他對中國教會的卓越貢獻，永垂教會史冊，是最成功的來華新教宣教士。
- (11) 英國皇家海軍艦長，二戰時英國首相邱吉爾(Winston Leonard Spencer Churchill)之曾曾曾叔。
- (12) 瑞典史學家，1815年被任命為瑞典駐中國的第一位總領事，並被瑞典王家授予瓦薩爵士的勳位。從此他打消回國終老的念頭，留在澳門，潛心研究澳門史以終其身。其著《早期澳門史》“取材博瞻，信而有徵，從事實中做出‘澳門是中國領土’的明確判斷，既有歷史感，又有正義感。在西方古典漢學中，《早期澳門史》一書表現出來的才、學、識，確實是非同凡響”。見蔡鴻生：《早期澳門史》中譯本序，(瑞典)龍思泰著，吳義雄等譯，章文欽校註，東方出版社，1997年。
- (13) 在中國水彩畫萌芽時期，雖然有入華耶穌會士畫家的融合中西畫法，也有各國訪華使團隨行畫家的水彩畫，但是錢納利的個人作用與地位是十分重要的。他在居留中國南方期間(1825-1852)，曾經對澳門以及珠江三角洲的風景、建築和人物作了大量水彩寫生。他的畫以大片的色彩暈染為主，又以流暢的線條作必要的勾勒，巧妙地利用紙面的飛白，描繪出流動的空氣與瞬間的陽光。可以說他是將西洋水彩畫技術直接輸入中國的第一人。廣東的清代油畫家關喬昌便是其高足。見莫小也：〈錢納利與中國早期水彩畫〉，《世界美術》，頁74，2005年第3期。
- (14) (15) 李志剛：《基督教在澳門》，澳門基督徒文字協會，2006年。頁44-48；頁50。
- (15) 簡又文：《中國基督教的開山事業》，頁9，香港基督教輔僑出版社，1960年。
- (17) 譚樹林：〈馬禮遜與近代中西文化交流〉，載於《文化雜誌》，頁201，澳門文化局，2003年春季刊。
- (18) (英)馬禮遜夫人編，顧長聲譯：《馬禮遜回憶錄》，頁203，廣西師範大學出版社，2004年。
- (19) 梁家麟：《福臨中華——中國近代教會史十講》，頁32，香港天道書樓，1988年。
- (20) 故宮博物院編：《康熙與羅馬關係使節文書》(影印本)1932年，(轉引自劉小萌：〈康熙年間的西洋傳教士與澳門〉，載於《文化雜誌》，頁142，澳門文化司署，2000年春季合刊)。
- (21) 《聖經——出埃及記》(標點和合本)20章4-7節。
- (22) 中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所合編：《明清時期澳門問題檔案文獻匯編》(一)，頁129，人民出版社，1999年。
- (23) 故宮博物院編：《康熙與羅馬關係使節文書》(影印本)1932年，(轉引自顧衛民：〈清初順康雍三朝對天主教政策由寬容到嚴禁的轉變〉，載於《文化雜誌》，頁61，澳門文化局，2002年秋季刊)。
- (24) 劉小萌：〈康熙年間的西洋傳教士與澳門〉，載於《文化雜誌》，頁143，澳門文化局，2000年春季合刊。
- (25) 《聖經——馬可福音》(標點和合本)3章35節。
- (26) 《聖經——約翰福音》(標點和合本)20章2-3節。
- (27) (清)馮秉正：〈耶穌會士馮秉正神父致耶穌會某神父的信，1724年10月6日於北京〉，載於朱靜編譯，《洋教士看中國朝廷》，頁105-106，上海人民出版社，1995年。
- (28) (法)宋君榮著，沈德來譯，羅結珍校：〈1727年7月21日宋君榮神父的信〉，載於杜文凱編：《清代西人見聞錄》，頁145，中國人民大學出版社，1985年。
- (29) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁49，澳門基金會出版，1994年。
- (30) 中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所合編：《明清時期澳門問題檔案文獻匯編》(一)，頁136-137，人民出版社，1999年。

- (31) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁42，澳門基金會，1994年。
- (32) 中國第一歷史檔案館編：《澳門問題明清檔案薈萃》，頁94，澳門基金會，2000年。
- (33) (34) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，澳門基金會，1994年。頁31-32；頁35。
- (35) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁36，澳門基金會，1994年。
- (36) 澳門文化局：《澳門世界遺產》，頁87，2005年。
- (37) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》頁37，澳門基金會，1994年。
- (38) 〈清實錄〉，《世宗憲皇帝實錄》卷二七，頁419，中華書局，1985年。
- (39) (40) (41) (42) (清)印光任、張汝霖著，趙春晨點校：《澳門記略》頁29；頁62；頁63；頁64。廣東高等教育出版社，1988年。
- (43) 章文欽：〈清代澳門詩中關於天主教的描述〉，載於《澳門歷史文化》，頁331，中華書局，1999年。
- (44) (葡)卡拉多、(葡)門德斯、(葡)圖森著：〈澳門從開埠至20世紀70年代社會經濟和城建方面的發展〉，載於《文化雜誌》，頁15，澳門文化局，1998年秋冬季合刊。
- (45) 陳新文：〈早期澳門城市的形成與發展〉，載於《文化雜誌》，頁86，澳門文化司署，1998年秋冬季合刊。
- (46) 陳新文：〈早期澳門城市的形成與發展〉，載於《文化雜誌》，頁85，澳門文化司署，1998年秋冬季合刊。
- (47) 黃啟臣：《澳門歷史(自遠古-1840年)》，頁258，澳門歷史學會，1995年。
- (48) 陳新文：〈早期澳門城市的形成與發展〉，載於《文化雜誌》，頁85，澳門文化司署，1998年秋冬季合刊。
- (49) (葡)巴拉舒著，范維信、喻慧娟譯：〈澳門中世紀風格的形成過程〉，載於《文化雜誌》，頁57，澳門文化司署，1998年夏季刊。
- (50) 陳澤成：〈從澳門城市建築看中西文化交融〉，《文化雜誌》，頁154，澳門文化局，2003年春季刊。
- (51) (葡)巴拉舒著，范維信、喻慧娟譯：〈澳門中世紀風格的形成過程〉，載於《文化雜誌》，頁63，澳門文化司署，1998年夏季刊。
- (52) 陳澤成：〈從澳門城市建築看中西文化交融〉，《文化雜誌》，頁155，澳門文化局，2003年春季刊。
- (53) (54) (55) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁32；頁45；頁50，澳門基金會，1994年。
- (56) (58) (葡)施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史——十九世紀》，頁15；頁26，澳門基金會，1998年。
- (57) (59) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁50，澳門基金會，1994年。
- (60) 王治心：《中國基督教史綱》，頁213，上海古籍出版社，2007年。
- (61) 鄭煒明、黃啟臣：《澳門宗教》，頁49，澳門基金會，1994年。
- (62) (71) (葡)施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史——十九世紀》，頁83；頁68，澳門基金會，1998年。
- (63) (64) (65) (66) (67) (英)馬禮遜夫人編，顧長聲譯：《馬禮遜回憶錄》頁103；頁284；頁285；頁135；頁50，廣西師範大學出版社2004年。
- (68) 顧長聲：《馬禮遜評傳》頁23-24，上海書店出版社2006年。
- (69) (70) (72) (73) (74) (英)馬禮遜夫人編，顧長聲譯：《馬禮遜回憶錄》，頁41-42；頁59；頁199；頁213；頁299，廣西師範大學出版社2004年。
- (75) 《聖經——約翰福音》(標點和合本)14章21節。
- (76) 《聖經——馬太福音》(標點和合本)22章39節。
- (77) 《聖經——使徒行傳》(標點和合本)5章29節。
- (78) (80) (葡)施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史——十九世紀》，頁131；頁57，澳門基金會，1998年。
- (79) 郭永亮：《澳門香港之早期關係》，頁96-97，臺北中央研究院近代史研究所，1990年。
- (81) (葡)施白蒂著，金國平譯：《澳門編年史——二十世紀(1900-1949)》，頁251，澳門基金會，1999年。
- (82) 鄭曼宜等：〈澳門墓園〉，載於《紅藍史地》第十期，頁37，培正中學史地學會，2001年。
- (83) (84) (英)馬禮遜夫人編，顧長聲譯：《馬禮遜回憶錄》，頁139；頁178，廣西師範大學出版社2004年。
- (85) 劉芳輯、章文欽校：《葡萄牙東波塔檔案館藏清代澳門中文檔案彙編》(下冊)，頁526-528，澳門基金會，1999年。
- (86) 《聖經——箴言》(標點和合本)1章2-4節
- (87) 《聖經——箴言》(標點和合本)3章27節
- (88) 《聖經——馬太福音》(標點和合本)4章10節
- (89) 張嵐嵐：〈西方墓園規劃建設淺析〉，載於《山西建築》，頁36，2006年第8期。
- (92) 劉先覺、陳澤成：《澳門建築文化遺產》，頁261，東南大學出版社，2005年。
- (91) 劉建瑩等：〈馬禮遜教堂探索〉，載於李俊、岑偉聰主編《磚瓦的背後——澳門歷史建築》，頁92，培正中學史地學會，2006年。
- (92) 劉先覺、陳澤成：《澳門建築文化遺產》，頁261，東南大學出版社，2005年。
- (93) (葡)施白蒂著，姚京明譯：《澳門編年史——十九世紀》，頁201，澳門基金會出版，1998年。
- (94) 劉先覺、陳澤成：《澳門建築文化遺產》，頁246，東南大學出版社，2005年。
- (95) (97) 鄭曼宜等：〈澳門墓園〉，載於《紅藍史地》第十期，頁31，培正中學史地學會，2001年。
- (96) 《聖經——出埃及記》(標點和合本)20章4節。