

澳門“民間宗教”研究述評

譚世寶* 胡慧明**

本研究的題目雖然定為“澳門民間宗教研究史”，但是“澳門民間宗教研究”祇是“中國民間宗教研究”的一部分，有關澳門的研究必然受相關的中國整體或其它地方的部分研究的理論和成果的影響。尤其是因為在1849年葡萄牙開始侵佔澳門以前，澳門在行政上一直是廣東省香山縣下轄的一個地方鄉鎮，同時又是全國唯一允許以葡萄牙為主的外國人入住經商的國際貿易口岸。所以，澳門宗教因其含有外來的西洋宗教部分而在明清時期的中國宗教中獨具特色，但其源出於中國本土的宗教部分，屬於中國本土尤其嶺南宗教的延伸發展，並無自成一系的特點。本文以澳門為題目範圍，乃基於澳門目前是中華人民共和國的一個省級的特別行政區。但是，不會因此而像目前一些論著那樣，把明清時期的澳門地區作為可以與廣東省對等的單位，來研究論述澳門與廣東以及中國其它地區的宗教文化關係。⁽¹⁾

“民間宗教”及相關名詞的界定

從澳門及其它相關的研究看到，“民間宗教”及相關名詞定義目前學術界仍然眾說紛紜，莫衷一是。最近，仍然有一位自稱“研究過民間信仰”的學者，在對侯傑與范麗珠合著《世俗與神聖——中國民眾宗教意識》（以下簡稱《意識》）的書評中指出：“中國民間有無宗教，哪些現象算是宗教，哪些又算是有宗教意味的信仰，乃是‘核心明確而邊圍含混’（《管錐編》引近人論分類語），而這正是民間宗教信仰的特點。《意識》的作者看到了這一點，故而有意識地跳出了‘非此即彼’（是否宗教擇一）的思維模式。（……）一部學術史其實也就是一部發明和運用概念的歷史。《意識》一書的成功甚得益於‘民眾宗教意識’這一概念。概念是研究的起點，也是研究的結晶。”⁽²⁾筆者認為，既然概念對於學術研究如此重要，自然是

來不得半點含糊的，豈能用“有意識地跳出”的方法回避對概念混亂的釐清？所謂“核心明確而邊圍含混”的“中國民間宗教”及“中國民間信仰”等概念的長期混亂不清，不斷有新概念或新解釋提出，形成治絲益棼的問題，其由來有兩方面的原因。

首先，其客觀的歷史原因，主要是上世紀初的辛亥革命引起了社會政治和宗教關係的巨變：結束了帶頭信仰和維護中國儒教祀典傳統的神祇祠壇的以帝皇為中心的儒家官僚體制，建立了實行宗教自由的中華民國新憲法體制。故不論是原本的官方建立和主管、維護的儒教祀典傳統的神祇祠壇，還是非官方人士自建並受官方嚴格控制的佛教、道教、基督教等合法廟壇、教堂，抑或是不受官方控制的小部分非法“邪教”廟壇，在宗教信仰自由的制度下，都有部分轉變為可以讓所有中華民國的公民個人（不論其社會身份地位

* 譚世寶，現任澳門理工學院歷史研究所教授兼山東大學歷史文化學院教授，博士生導師。

** 胡慧明，現任澳門衛生局顧問翻譯員，山東大學歷史文化學院博士候選人。

是官還是民)自由信仰的大眾宗教或小眾宗教。當然，也有部分因為各地方政府執行民國十七年(1928)國民政府內政部令頒的《神祠存廢標準》，而或多或少被當作“邪教”和“淫祀”加以禁止沒收並改作其它用途。⁽³⁾可見，在此民國的憲法體制下，宗教根本不存在官方與民間之分，而祇有合法與非法之分。繼民國之後的中華人民共和國也是實行宗教自由的憲法體制，尤其因為執掌中華人民共和國的中央和地方各級政府的領導核心官員為中國共產黨的幹部，他們既是馬克思主義無神論非宗教之唯物論的信仰者，同時又是有關中國公民享有信仰宗教的自由和不信仰宗教的自由的憲法的制定者和推行者，所以無論是官員還是民眾，身為中華人民共和國的公民皆享有信仰宗教的自由和不信仰宗教的自由。由此可見，在中華人民共和國的憲法體制下，宗教也根本不存在官方與民間之分，而祇有合法與非法之分。但是由於社會的再次大革命結果導致了中國大陸的各種宗教組織的社會地位和數目的巨大變化，其宗教政策因應現實情況，在相當長時期祇承認現在仍然有大眾信仰並有從中央到地方的系統制度和組織的佛、道、回、耶(舊、新)等大宗教為宗教，其它已經沒有從中央到地方的系統制度和組織的，尤其是儒教祀典傳統的神祇祠壇，大部分都被認為是封建迷信的東西加以毀滅或變成了歷史古跡文物，祇剩下小部分變成了零散存在的神靈廟壇，就成為某些局部地方小眾信仰而不被承認是宗教，或被稱為所謂“民間信仰”、“民間宗教”。而對於香港地區，中國中央政府則靈活因應當地情況，承認孔教與佛、道、回、耶(舊、新)等為六大宗教。至於明清政府嚴禁的反政府、反社會的地方“民間”秘密(或地下)宗教或信仰的會黨、社團組織活動，雖然在民國時期有部分利用宗教信仰自由的法律實施，以及內外戰爭連綿不斷而有所復活，甚至棄暗為明、改秘密為公開。但是，在中華人民共和國時期統統都被以消滅邪教或反動會道門的革命法令和政策嚴加取締鎮壓。故此，這類地方宗教或信仰的會黨、社團

組織，祇有在沒有禁止“邪教”、“反革命”的法令和政策的港澳臺地區尚有部分半公開、半秘密的存在。除了部分被法定為反社會的“黑社會”組織如“三合會”的活動在現當代的香港一直受到嚴禁之外，其它社團的宗教組織活動祇要沒有違法的活動，就不會被禁止。因此，有的宗教組織在當代中國大陸與港澳臺的不同制度下，有不同的法律地位是勢所必然的。例如，一貫道在中國大陸一直被禁止、消滅，在臺灣近年獲得了公開合法的地位。

其次，主觀方面的變化原因就是，上世紀中期以來，中國大陸的宗教學術研究者的研究視野及宗教概念名詞術語都受某一時期中國大陸的宗教現實和政策影響，兼有海外以及外國學者的各種同樣不清不白的異見新說加入，而且有關研究分析討論實際是涉及歷史學、哲學、社會學等很多領域的跨學科研究，但參與者多為學哲學、社會學等非歷史學出身，在研究中大都缺乏嚴謹的歷史學方法，從而產生了一系列源流不清、以今概古、官民混淆、正邪不分的混亂概念與解說，而對有關研究對象的歷史事實永遠無法用科學的研究界定清楚。故此，本研究有必要在隨機選幾種新近見到的混亂異說略加評介的基礎上，首先對“民間宗教”、“民間信仰”等詞的定義及其適用範圍重新做一個明確而又較為合理的界定。

筆者認為，欲將被今人搞得異常複雜混亂的事實與概念回復為簡單的事實和清晰的概念，重點在如下兩個方法和路徑的結合運用：1)用語文學的方法重新明確“民間”、“宗教”、“信仰”這些從歷史和現實情況總結出來的基本概念的含義和適用範圍，而不是回避對已經被搞混了的這些概念的釐清，並且在原有概念不清的情況下，繼續增加同樣是界定不清的新概念於其中，使得有關的概念越來越多，越來越複雜混亂。2)用歷史學的方法把有關對象的歷史源流的基本事實研究清楚。在基本概念和基本事實都弄清楚的情況下，以往把事實搞亂的概念混亂問題也就迎刃而解了。

首先，要看清“民間”一詞的基本含義和用法。按照《現代漢語詞典》的解釋如下：

【民間】①人民中間：～文學 | ～音樂 | 這個故事多少年來一直在～流傳。②非官方的：～貿易 | ～往來。⁽⁴⁾

以上的基本定義，乃是語文學家對現代漢語的實際之科學分析總結的結果，不可以隨意改變。但是目前的中國宗教研究者，大多是在“非官方的”意義上使用“民間宗教”、“民間信仰”等詞，但在具體研究分析中，則是源流不清，以今概古，官民混淆，實際否定或改變了“民間”的基本定義。

一、楊慶堃 (C. K. Yang, 1911-1999)說

1961年在美國出版的一部“被稱為研究中國宗教的《聖經》”的著作中⁽⁵⁾，楊慶堃首先承認“宗教在中國社會整體的重要性”並以之作為一個大標題，在其下指出：“在中國廣袤的土地上，幾乎每個角落都有寺院、祠堂、神壇和拜神的地方。寺院、神壇散落於各處，比比皆是，表明宗教在中國社會強大的無所不在的影響力，他們是一個社會現實的象徵。”⁽⁶⁾但是，在接下來的論述中，小標題卻是“民間實例中寺院的數量”，把研究論述的問題和對象突然從“宗教在中國社會整體的重要性”的大題，轉入了“民間社會”的小題了。這種概念和論題的突然轉換，其實就是概念和思維混亂的表現和結果。因此，其下文引用了主要從古代官修的地方誌“統計中國五個地區八個不同地方的寺廟分佈”表，認為從中“可以看出，在絕大多數民間宗教儀式中，某些功能會受到格外的重視”⁽⁷⁾。筆者認為，其混亂之點，就是把屬於“中國社會整體的”的下層部分稱之“民間”或“民間社會”，從而把那些在中國社會“散落於各處，比比皆是”的官建或官民合建並且為官民通用的廟壇，統統都誤稱為“民間宗教”的廟壇。其實，自夏商周至明清各朝，中國人都把官方祭祀的廟壇與軍事機構的建立與

維護發展視為國家最重要之大事。故從《春秋左傳》到南朝的《宋書·禮志》等，皆有記載說：“國之大事，在祀與戎。”⁽⁸⁾而“懷柔百神，及河喬嶽”⁽⁹⁾的相容並蓄的多神崇拜，一直是中國歷朝官方主導而為人民普遍奉行的主流傳統政策。在正常而普遍的情況下，由官方控制的政治、軍事和宗教組織貫穿了“中國社會整體”，由中央到地方，由上層到下層，無所不在。在此意義的範圍內，不存在“非官方”的民間政治、軍事和宗教組織及其相應的建築設施。至於在此意義範圍以外的“非官方”的某些下層人士私自建立的政治、軍事和宗教組織及其相應的建築設施，是屬於反對官民合作的非法組織與建築設施，其廟壇往往被官方宣佈為邪教淫祀，遭到禁止和消滅。故往往祇能是秘密和零星的暫時存在，不可能“散落於各處，比比皆是”。這些極少數的非法與準非法的廟壇，與那些在中國社會“散落於各處，比比皆是”的官建或官民合建並且為官民通用的合法廟壇，是完全可以區分得一清二楚的。捨此而不為，則無論把兩者都歸入“民間宗教”，還是都歸入“民間(宗教)信仰”，抑或都歸入“民眾宗教意識”之中，都是概念和思維混亂的表現和結果。

在“研究的視角、範圍和資料”這個標題下，楊慶堃“使用結構功能的方法分析中國社會”，把中國社會整體的宗教劃分為兩種：“一是制度性的宗教(institutional religion)，有自己的神學、儀式和組織體系，獨立於其它世俗社會組織之外。它自成一種社會制度，有其基本的觀念結構。另一種是分散性宗教(diffused religion)，其神學、儀式、組織與世俗制度和社會秩序其它方面的觀念和結構密切地聯繫在一起。”⁽¹⁰⁾這種說法，固然有把西藏等少數民族政教合一的宗教歷史排除在中國宗教史以外之弊，同時還歪曲了古代漢族的各種宗教廟壇祭祀一直為世俗社會政權組織掌管或受其監控的歷史事實。這是由於其學士、碩士和博士的學位都是社會學的，不懂歷史的研究方法。本來，“中國社會中的宗教——

宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究”這個課題是跨學科的，必須把社會學與歷史學的方法結合運用，才能做好。楊慶堃所受的學術訓練和知識結構使他揚長避短，偏重於用社會學的方法來研究，因而實際上祇是用社會學的方法重點研究了“宗教的現代社會功能”這部分，而沒有用歷史學的方法研究“其歷史因素”這部分。所以，他預先制定了使用歷史文獻資料的“相關的方法論策略”，就是完全違背歷史學的基本方法的錯誤方法論策略。請看，他在解釋其“相關的方法論策略”時聲明說：“引述經典文獻對於本研究的價值在於他們作為可信的史料已被廣泛地接受。有助於現代人理解傳統思想行為。因此，我們並不在意這些文獻問世的時間，也不在意原文的準確性和作者的身份。”這是導致前述源流不清、以今概古、官民混淆、正邪合一等概念混亂，分析錯誤的原因。例如，他接着根據休中誠(E. R. Hughes)說：“做任何研究，從縣志……都能發掘出足夠多的資料，來寫一本有關民間宗祠、民間神壇、道教和佛教的廟宇，以及紀念孔子的孔廟等大部頭的書。”然後，再次運用上文的古代官修的地方志“統計中國五個地區八個不同地方的寺廟分佈”表，進一步說：“近年來，已經有人開始利用全中國五個地域大量的民間方志資料，進行嘗試性研究。……表1所列的寺院功能組織就是使用這種資料的結果。某種寺院類型頻繁出現，表示一個全民共有的民間宗教體系的存在。”⁽¹¹⁾這裡由錯誤的“相關的方法論策略”所造成的最大錯誤，就是把縣志這種官方編撰的方志資料，都說成是“民間方志資料”，故其所謂“表示一個全民共有的民間宗教體系的存在”的結論，也是一個思維和概念混亂兼把歷史事實搞亂的結論，而應該改正為：表示一個官民共有的宗教體系的存在。

雖然，該書自有其特別成就和貢獻，但是由於錯誤的“相關的方法論策略”所造成的結論錯誤以及基本概念和事實的混亂，其導論以後正文的錯誤隨處可見，就不必多談了。姑舉一些例

子，以證其在基本的歷史學方法和宗教歷史常識方面，都有令人不敢恭維的錯誤。其被神學博士兼哲學博士的歐大年及與楊同行的金耀基等研究中國宗教的學者稱譽為“研究中國宗教的‘聖經’”、“是一部可以稱為現代經典的華麗巨著，是中國宗教社會學研究的典範之作”，“更對中國歷史資料的運用得心應手”云云⁽¹²⁾，其實都是過份溢美之辭。請看其引錄“1724年的聖諭”說：

(……)爾兵民以父母之身，生太平無事之日，衣食又賴、俯仰無憂，而顧昧恒性而即，匪彝犯王章而干，國憲不亦愚之？

心之本體，有正無邪，苟有主持，自然不惑，將見品行端方，諸邪不能勝。家庭和順，遇難可以成祥，事親孝君，忠盡人事者，及足以集天體，不求非分、不作非為，敦本業者，集可以迓神慶，爾服、爾耕、爾講、爾武，安布帛菽粟之，常遵蕩平正直之化，則異端不待驅，而自息矣。⁽¹³⁾

以上兩段引文的原文出自清雍正二年的《聖諭廣訓》，其“而顧昧恒性而即，匪彝犯王章而干，國憲不亦愚之(……)”等文句有一些漏字和明顯的錯誤標點，顯得不通之至。現將漏誤的字加以補正，外加括弧以便對照，並重新標點如下：

(……)衣食(有)賴、俯仰無憂，而顧昧恒性而即匪彝，犯王章而干國憲，不亦愚之(甚哉)？

心之本體，有正無邪。苟有主持，自然不惑。將見品行端方，諸邪不能勝(正)；家庭和順，遇難可以成祥。事親孝，(事)君忠，盡人事者(即)足以集天(休)。不求非分，不作非為，敦本業者(即)可以迓神慶。爾服爾耕，爾講爾武。安布帛菽粟之常，遵蕩平正直之化，則異端不待驅而自息矣！

又其論述“真武”如下：

真武信仰 在許多與上天權威相聯繫的民間信仰中，真武信仰是主要的一種(……)在中文當中，“真武”字面上的意思是“真正的軍人”，表達了“軍人英勇”的理念……⁽¹⁴⁾

眾所周知，“真武”本名“玄武”，因避宋朝之忌諱“玄”字而改名。諸如此類的錯誤，都不是被稱為“研究中國宗教的‘聖經’”所應有的。常言有道：“盛名之下，其實難副。”即此之謂也。

二、趙世瑜說

中國大陸在上世紀80年代末實行開放改革以前，有關宗教的研究是鮮有人涉足的領域。故此，在開放改革以後才開始進行有關宗教研究的大陸學者，不少人難免受到西方流行的研究方法與觀點的影響，缺乏自己獨立自主創新的研究。例如，趙世瑜是當代中國大陸歷史學者較早並較多接受歐大年、楊慶堃等人之說影響的，其專著《狂歡與日常——明清以來的社會與民間社會》對“民間信仰”與“民間宗教”作出如下的界定：

(……)這裡的所謂民間宗教，指的是不被官方認可的、由民眾組織和參與的宗教體系和組織，他們有自己的組織系統、自己的教義，在思想內容上與官方認可的佛教、道教有一定的聯繫，可是往往被官方視為危險的邪教和異端。而所謂民間信仰，則指普通百姓所具有的神靈信仰，包括圍繞這些信仰而建立的各種儀式活動。⁽¹⁵⁾

這基本是前述楊慶堃說的延續發展。其定義不切實際和自相矛盾混亂之處，就在於其在下文具體的論述中把大量被官方默認或正式認可的、由民眾組織和參與的宗教體系和組織，都歸入“所謂

民間宗教”的範疇。然而，真正“不被官方認可的、由民眾組織和參與的宗教體系和組織”，而且“被官方視為危險的邪教和異端”的，其實都是由處於革命或造反階段的“官方”所組織和認可的宗教。從漢代張角的黃巾太平道教、張魯的五斗米道教到明清的彌勒教、白蓮教、太平天國的拜上帝會教等等皆如此。至於大多數處於正統的“官方”與革命或造反階段的“官方”所組織和認可的宗教之間的一些信仰活動，則也都被趙世瑜等人歸入其“所謂民間信仰”的範疇。其實這些未被正統的“官方”作出正式判定其正邪性質的神靈信仰活動，都是潛伏萌芽階段狀態的宗教，既有可能發展壯大為官方正式認可的宗教信仰，例如媽祖信仰等；也有可能發展壯大為官方正式否認和禁止、消滅的邪教信仰，例如白蓮教信仰等；還有可能一直處於潛伏萌芽階段狀態，沒有機會發展壯大而夭折或轉化。在大多數處潛伏萌芽階段狀態的神靈信仰活動中，往往都有各種民眾、各級官員甚至皇帝參與，故不能曲解為純民眾的所謂“普通百姓所具有的神靈信仰”，並用“民間”一詞稱之為“所謂民間信仰”。對於這方面的混亂觀點，秦寶琦曾加以批評釐清。⁽¹⁶⁾在此，有必要再看趙世瑜如下的具體論述：

明初官方對於民間宗教和民間信仰的態度，(……)由於朱元璋深知民間宗教在組織民眾造反上的重大作用，所以儘管明朝藉以建立，還是如同歷代統治者一樣，對其加以禁斷。洪武三年六月，朱元璋批准了中書省的建議：“白蓮社、明尊教、白雲宗，巫覡、扶鸞、禱聖、書符、呪水諸術，[譚按，據下引《大明律》等應標點作：白蓮社、明尊教、白雲宗，巫覡扶鸞禱聖，書符呪水諸術]並加禁止。”《大明律》第181條又重申說：“凡師巫假降邪神，書符呪水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一切左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯

修善事，扇惑人民，為首者絞，為從者各杖一百，流三千里。若軍民裝扮神像，鳴鑼擊鼓，迎神賽會者，杖一百，罪坐為首之人。里長知而不首者，各笞四十。其民間春秋義社，不在禁限。”把禁止的範圍擴大到民間信仰活動(遊神賽會)，且懲罰極為嚴厲。⁽¹⁷⁾

顯然，以上看法值得我們作進一步的討論。朱元璋的作法其實是類似“祇許州官放火，不許百姓點燈”；換言之，就是祇許“我”利用某種宗教信仰和組織來進行革命造反、奪取國家政權和維護朱家皇朝政權，不許別人再利用某種宗教信仰和組織來進行革命造反。而所謂“巫覡扶鸞禱聖，書符呪水諸術，並加禁止”都是禁別人而不禁自己，禁百姓而不禁皇帝的。其實，趙世瑜也看到這種情況，故他在下文指出：“對於與宗教信仰直接相關的神靈祭祀，明初統治者並不能同時加以全面的清理和打擊。(……)統治者自身也是神道設教，需要借助神靈的力量來愚弄和威嚇民眾。(……)朱元璋自己就是一個異常迷信的人(……)經常占卜吉凶，要求大家在祭祀中必須虔誠。”⁽¹⁸⁾可見，這種禁別人而不禁自己，禁百姓而不禁皇帝的神靈祭祀和占卜吉凶的活動，不但不應稱為“民間宗教”和“民間信仰”活動，相反應稱為祇有皇帝或皇帝特許的人才能合法進行的宗教和信仰活動。同時，所謂“若軍民裝扮神像，鳴鑼齊鼓，迎神賽會者，杖一百，罪坐為首之人。里長知而不首者，各笞四十。”都是指其為前述“邪神”、“左道亂正之術”者所操控進行的，才要嚴加禁止。如果有關活動是為官方祀典的正神舉行的“迎神賽會”，就不在禁止範圍。所以該條法令最後說：“其民間春秋義社，不在禁限。”對這條法令的理解及其實際影響的分析，趙世瑜在下文作了正誤參半的論述：“(……)這樣的結果，實際上是在相當的程度上為民間的神靈信仰活動造成了可乘之機，使原來對迎神賽會的禁止變成一紙空文。”⁽¹⁹⁾這是對互相配合的兩條法令的功

誤解，因為前者是嚴刑禁止違禮非法的迎神賽會，後者是准許和倡行循禮合法的迎神賽會。在明朝初建國勢日盛、洪武皇帝朱元璋勵精圖治、雷厲風行地推行嚴刑峻法的統治下，其上述有關禮法祀典的一系列法令，應不會變成一紙空文。因此，出現令不行而禁不止的地方情況，應屬個別少數。再看，洪武三年的“禁淫祠”制令全文如下(趙世瑜文所引述文字同者用粗黑體字下加橫杠顯示)：

〈**洪武三年禁淫祠制**〉曰：“朕思天地造化，能生萬物而不言，故命人君代理之。前代不察乎此，聽民人祀天地，祈禱無所不至。普天之下，民庶繁多。一日之間，祈天者不知其幾。瀆禮僭分，莫大於斯。古者天子祭天地，諸侯祭山川，大夫士庶各有所宜祭，其民間合祭之神，禮部其定議頒降，違者罪之。於是**中書省**臣等奏：‘凡民庶祭先祖，歲除祀灶，鄉村祈土穀之神。凡有災患，禱於祖先。若鄉厲、邑厲、郡厲之祭，則里社郡縣自舉之。其僧道建設齋醮，不許進章上表，投拜青詞。亦不許塑畫天神地祇。及**白蓮社、明尊教、白雲宗、巫覡扶鸞禱聖，書符呪水諸術，並加禁止**，庶幾左道不興，民無惑志。’詔從之。”⁽²⁰⁾

由此可見，前引趙世瑜文所引的“洪武三年六月，朱元璋批准了中書省的建議”的令文，祇是這〈洪武三年禁淫祠制〉的末尾的幾句。如此斷章取義的研究分析，自不免有偏見誤解。據〈洪武三年禁淫祠制〉的全文可知，朱元璋建立的明朝禮法制度是對傳統的繼承發展，用正統官方推行的儒家禮教、法律規定的身份等級制度來嚴格規限國人參與各種具體神靈祭祀活動的資格，非常全面明確地否定了普通百姓祭祀天地、山川等神祇的資格。而對民間搞“進章上表，投拜青詞”，“塑畫天神地祇”到“扶鸞禱聖，書符呪水諸術”等活動的全面禁止，並非說這些活動本身全

部是專屬民間的淫祠邪教活動，因為明代皇帝在嚴禁民間進行這些活動的同時，自己卻經常在宮廷進行。當時的禮教、法律規定：各等人士以及普通百姓進行與其身份不合的神靈祭祀活動就是“瀆禮僭分”的淫祠，當他們被居心叵測、圖謀造反者利用就會進一步變成左道邪教組織。所以，“中書省臣等奏”所建議的法令最後表示了其目的：“庶幾左道不興，民無惑志。”至於前引趙世瑜文所引《大明律》的有關禁令，都是按照〈洪武三年禁淫祠制〉“其民間合祭之神，禮部其定議頒降，違者罪之”的聖旨制定的。故兩者的目的作用完全一致，不能作片面的引論曲解。還有必要再看趙世瑜如下的進一步論述：

所以，神靈祭祀在洪武禮制的確立過程中是不可缺少的內容。(……)“洪武元年命中書省下郡縣，訪[譚按：《四庫》本作“禮”]求應祀神祇。名山大川、聖帝明王、忠臣烈士，凡有功於國家及惠愛在民者，着於祀典，令有司歲時致祭”，這樣在實際上就大大增加了應列入“正祀”的神靈。但由於劃定了範圍，大量民間神祇還是不能得到官方的承認。然而第二年“又詔天下神祇，常有功德於民，事蹟昭著者，雖不致祭，禁人毀撤祠宇”，這就大大擴大了民間神靈信仰存在的空間，因為任何神鬼都可以假託靈驗，被傳說為“有功德於民”，雖不被官方致祭，卻可以保留民間的香火。洪武三年再下令說：“天下神祠不應祀典者，即淫祠也，有司毋得致祭”。[按原註引：“《明史》卷五十‘禮四’，1306頁，中華書局，1974年”]即使是“淫祀”，也祇是禁止官方的禮儀行為，而沒有採取禁毀的行動。這無疑表明屬於“淫祀”的民間信仰十分普遍，甚至地方官員也往往入鄉隨俗，對其採取了禮儀性的做法。⁽²¹⁾

上文之誤，就在於把嚴格規範“正祀”的“洪武元年命”和與之相配合的二年及三年令作了主觀的臆解，從而把二年令說成是“大大擴大了民間神靈信仰存在的空間”，用三年令來證明：“即使是‘淫祀’，也祇是禁止官方的禮儀行為，而沒有採取禁毀的行動。這無疑表明屬於‘淫祀’的民間信仰十分普遍，甚至地方官員也往往入鄉隨俗，對其採取了禮儀性的做法。”這是極大的誤解，造成此誤解還有一個原因，就是片面信用清人編寫的《明史》所編輯修改過的上述洪武法令。故此，有必要加以考證釐清。今查明泰昌元年(1620年8月28日-1621年1月21日)，官修(俞汝楫主稿)的《禮部志稿》所載“洪武元年”的“訪求祀典”令原文如下(趙世瑜文所述文字同者用粗黑體字下加橫杠顯示)：

洪武元年三月丙子，命中書省下郡縣，訪求應祀神祇。名山大川、聖帝明王、忠臣烈士，凡有功於國家及惠愛在民者，具實以聞，著於祀典，令有司歲時致祭。⁽²²⁾

兩相對照可見，《明史》所載刪了“三月丙子”和“具實以聞”，已非原文全錄。又《禮部志稿》不載《明史》的二年“禁人毀撤祠宇”令，而把同類之令載於“洪武元年十二月辛丑”，其原文如下(趙世瑜文改為洪武二年所述文字同者用粗黑體字下加橫杠顯示)：

洪武元年十二月辛丑命天下：“凡祀典神祇，有司依時致祭。其不在祀典而常有功德於民，事蹟昭著者，雖不致祭，其祠宇禁人撤毀。”⁽²³⁾

兩相對照可見，《明史》所載把前面的“洪武元年十二月辛丑命天下：‘凡祀典神祇，有司依時致祭。其不在祀典而’”等文字基本刪除，個別字更改。還把末句“其祠宇禁人撤毀”改為“禁人毀撤祠宇”。故此，祇有“常有功德於民，事蹟昭著

者，雖不致祭”這小部分字句是兩者完全相同。在這種情況下，應該以《禮部志稿》所載為準。另外，《明史》所載的洪武二年“禁人毀撤祠宇”令中的“天下神祇”一詞，乃對古代天下官方通行祭祀的“百神”的一個專用通稱，出於當時的〈郊前祭告百神〉，其全文如下：

洪武二年二月，禮部尚書崔亮奏：“按《禮運》曰：‘禮行於郊，則百神受職。’沈括援唐制曰：凡有事上帝，則百神皆預。遣使祭告，惟太廟則皇帝親行祭告。今擬園丘、方澤大祀前期，上親告太廟。仍遣使預告百神。如祀園丘則曰：某年月日，皇帝有事於園丘，詔爾百神以相。祀事方丘[譚按：應為澤]，亦如之。仍增天下神祇壇於園丘之東，方澤之西。其神主皆題曰：‘天下神祇’。”詔從之。⁽²⁴⁾

同樣，《明史》所載的“洪武三年令”也是作了很大刪改加工的結果，其全文如下：

三年，定諸神封號，凡後世溢美之稱皆革去。天下神祠不應祀典者，即淫祠也，有司毋得致祭。

趙世瑜所引僅為其後半部分：“天下神祠不應祀典者，即淫祠也，有司毋得致祭。”但是，即使用上引《明史》所載全文，與筆者前引〈洪武三年禁淫祠制〉的全文對照，也相差極大，自不待論。究其來源，主要並非根據此制文，而應是着重參考了另外兩種史料。其一，乃出於對明弘治六年（1493年1月18日-1494年2月5日）倪岳的〈覆張九功正祀典疏議〉⁽²⁵⁾的參考刪改，其原文如下（《明史》所載同者用粗黑體字下加橫杠顯示）：

（……）迨至國朝太祖高皇帝即位之三年，首詔天下，有曰：夫禮所以明神人，正名分，

不可以僭差。今命以[按：《清溪漫稿》作“依”]古定制，凡嶽鎮海瀆，並去前代所封之號，止以山水本名稱其神。郡縣城隍神號，一體改正。歷代忠臣烈士，亦依當時初封以為實號。後世溢美之稱，皆與革去，用稱朕以禮事神之意。其天下神祇[按：《清溪漫稿》作“祠”]，無功於民，不應祀典者，有司毋得致祭。欽此。

由此可見，《明史》所載的“三年，定諸神封號”乃對倪疏的“迨至國朝太祖高皇帝即位之三年，首詔天下（……）郡縣城隍神號，一體改正。歷代忠臣烈士，亦依當時初封以為實號”這段文字的歸納轉述。而其後的文字則是對“後世溢美之稱，皆與革去，用稱朕以禮事神之意。其天下神祠，無功於民，不應祀典者，有司毋得致祭。欽此”這段文字的增刪，特別是“不應祀典者，即淫祠也”之句，乃從倪疏的下文摘取再加微改後插入。請看倪疏在上文之後說（趙世瑜文所引述文字大同者用粗黑體字下加橫杠顯示）：

及《大明律》內一款：“凡私家告天拜斗，焚燒夜香，燃點天燈，褻瀆神明者，杖八十。若僧道修齋設醮，而拜奏清詞誅文，及祈禳火災者，同罪還俗。”又一款：“凡師巫假降邪神，書符呪水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆；及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一切左道亂正之術；或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民；為首者絞，為從者各杖一百，流三千里。欽此。欽遵。”其所以拯弊俗於千古，垂至戒於萬世，至深切矣！列聖相承，恪遵成憲。間有因所感應之事而增益祠祭，或以萬壽千秋等節而修建齋醮，一時行之不察，後遂襲以為例，因循莫改，增置益繁。異端之徒，轉相鼓扇，怪誕相乘，矯誣殊甚。夫非禮之祭，非類之禱，近代帝王固不能無。然絕地天之通，嚴幽明之分，在帝舜以為當務之急。

蓋非聖明之君，卓然有見，必不能深禁而痛絕之。此給事中張九功之言，所以深有望於今日者也。伏乞聖明敬事天地，孝事宗廟，嚴事山川百神。捨此之外，凡有一應齋醮禱祠之類，通行革罷。不惟屏斥異端之奸，亦可節省無益之費。該部仍通行天下：除應祀神祇照舊致祭外，其餘非有功德，利澤及民，及不經奏勘，不合祀典者，即係淫祠。俱各查考，盡行革去。僧道修齋設醮，師巫假降邪神，左道亂正者，嚴加禁約。敢有故違，依律問罪。其在京各宮觀、寺廟神祇，出處不載於正經，功澤莫稽其顯跡，但係非時遣祭者，並皆停免。中間有經累朝崇建，難於輒廢，亦宜釐正其名號，減殺其禮儀，庶幾朝廷之上，允合乎聖祖以禮事神之心。至於祀典之存，亦足致乎帝舜至誠感神之妙，和氣協應，國祚綿長，人心以明，風俗以正。其於治道，誠非小補。今將查到在京各項祭祀，除太乙（《御選明名臣經奏議》作“太倉”）之神、漢壽亭侯關某（《御選明臣奏議》、《青溪漫稿》作“關羽”）、宋丞相文天祥、俱祀典應祭外，其餘各寺宮觀神祇，應否致祭緣由，逐一議擬開坐。伏乞聖明裁處。（《御選明臣奏議》將以下文字省略總結為“疏入帝從之”）緣係節（《青溪漫稿》作“緣節”）該奉，欽依禮部會官稽詳明白，來說事理。未敢擅便定奪，謹題請旨。

計開

釋迦牟尼文佛

三清三境天尊

（……）

前件奏奉聖旨：是修建齋醮遣官祭告，並東嶽廟、真武廟、城隍廟、靈濟宮、金闕、玉闕祭祀，俱照舊。二徐真君並其父母妻，祇仍舊封號，（《青溪漫稿》增“新加”）上帝等號俱革去，冠袍等件該衙門換回焚燬。今後福建該用冠袍，六年差官一換。其餘（《青溪漫稿》刪“釋迦”至“二妃”等神名）釋迦、

三清、北極、雷聲、梓潼、祖師、青龍、崇恩、隆恩、神父、聖母、二妃，都准擬行。欽此。

由此可見，《明史》“即淫祠也”之句，乃從倪疏“該部仍通行天下：除應祀神祇照舊致祭外，其餘非有功德，利澤及民，及不經奏勘，不合祀典者，即係淫祠。俱各查考，盡行革去。僧道修齋設醮，師巫假降邪神，左道亂正者，嚴加禁約。敢有故違，依律問罪……”中摘取。

其二，《明史》所載的“三年，定諸神封號”乃出於對《禮部志稿》卷八十一〈祀法備考·定諸神祀法·定神號〉文字之參考刪改，其原文如下（趙世瑜文所引述文字大同者用粗黑體字下加橫杠顯示）：

洪武三年，詔定嶽、鎮、海、瀆、城隍諸神號。詔曰：“自有元失馭，群雄鼎沸，土宇分裂，聲教不同。朕奮起布衣，以安民為念。訓將練兵，平定華夷，大統以正。永惟為治之道，必本於禮。考諸祀典，如五嶽、五鎮、四海、四瀆之封，起自唐世。崇名美號，歷代有加。朕思之，則有不然。夫嶽、鎮、海、瀆，皆高山廣水，自天地開闢以至於今，英靈之氣萃而為神，必皆受命於上帝，幽微莫測。豈國家封號之所可加？瀆禮不經，莫此為甚。至如忠臣烈士，雖可以加封號，亦惟當時為宜。夫禮所以明神人，正名分，不可以僭差。今宜依古定制。凡嶽、鎮、海、瀆，並去其前代所封名號，止以山水本名稱其神。郡縣城隍神號，一體改正。歷代忠臣烈士，亦依當時初封以為實號。後世溢美之稱，皆宜革去。惟孔子善明先王之要道，為天下師以濟後世，非有功於一方一時者可比，所有封爵，宜仍其舊。庶幾神人之際，名正言順，於禮為當，用稱朕以禮事神之意。五嶽稱東嶽泰山之神，南嶽稱衡山之神，中嶽嵩山之神，西嶽華山之神，北嶽恒山之神。五鎮稱東鎮沂山之神，南鎮會稽

山之神，中鎮霍山之神，西鎮吳山之神，北鎮醫無閭山之神。四海稱東海之神，南海之神，西海之神，北海之神。四瀆稱東瀆大淮之神，南瀆大江之神，西瀆大河之神，北瀆大濟之神。各處府州縣城隍稱某府某州某縣城隍之神。歷代忠臣烈士並依當時初封名爵稱之。天下神祠無功於民，不應入祀典者，即淫祀也。有司無得致祭，於戲！明則有禮樂，幽則有鬼神。其禮既同，其分當正。故茲詔示，咸使聞知。”

是日，上躬署祝文，遣官詣嶽、鎮、海、瀆，以更定神號告祭。其東嶽祝文曰：“惟神磅礴東海之西，中國之東，參穹靈秀，生同天地，形勢巍然。古昔帝王，登之以觀滄海，察地利以安生民。故祀曰‘泰山’，於敬則誠，於禮則宜。自唐始加神之封號，歷代相因至今。曩者元君失馭，海內鼎沸，生民塗炭。予起布衣，承上天后土之命，百神陰佑，削平暴亂。正位稱尊，職當奉天地，享鬼神。以依時統一人民，法當式古今。寰宇既清，特修祀儀。因神有歷代之封號，予詳之再三，畏不敢倣。蓋神與穹壤同始，靈鎮東方，其來不知歲月幾何。神之所以靈，人莫能測。其職必受命於上天、后土。為人君者，何敢預焉！予懼不敢加號，特以‘東嶽泰山’名其名。依時祀神，惟神鑒知。”餘四嶽、五鎮、四海、四瀆，祝文惟起語異，餘皆同。仍遣秘書監直長夏祥鳳等頒〈革正神號詔〉於安南、占城、高麗。

由此可見，此詔是針對“自有元失馭，群雄鼎沸，土宇分裂，聲教不同”的情況，上溯以往歷代帝王對“嶽、鎮、海、瀆、城隍”所加封之神號有違儒家古禮的現象，作出“依古定制”的革正。雖然如此，我們不能因此認為《明史》的綜合編寫者沒有正確理解或是有意要曲解《禮部志稿》、《大明律》、《明會典》以及倪疏等文獻。但是，通過對有關明初

朱元璋一系列法令的全面研究，可以清楚趙世瑜用三年令來證明：“即使是‘淫祀’，也祇是禁止官方的禮儀行為，而沒有採取禁毀的行動（……）”這是與當時的立法精神以及後來官員的理解推行完全不符的。因為一系列配套的禮教和法令，已經明確規定從皇帝、各級官府到人民百姓以及專業的宗教神職人士僧道、師巫等人的祭祀對象、內容範圍及禮儀形式和目的意義。“洪武元年三月”的命令是要中央和全國各地政府對需要官方祭祀的現有神祇做普查，把其中的“名山大川、聖帝明王、忠臣烈士，凡有功於國家及惠愛在民者，具實以聞，着於祀典，令有司歲時致祭。”而“洪武元年十二月”的命令是進一步強調在經過這次普查著錄之後，“凡祀典神祇，有司依時致祭。其不在祀典而常有功德於民，事蹟昭著者，雖不致祭，其祠宇禁人撤毀。”可見，這是根據普查著錄的實際結果而作的新規定。其原因是以往歷代尤其是元朝與元末群雄政權留存下來的“神祇”及其“祠宇”實在太多，不可能統統納入由新建的明朝官府“致祭”的“祀典神祇”範圍。所以，在按照本朝標準統一規定可以納入現行的“祀典神祇”的數量之後，作出“其不在祀典而常有功德於民，事蹟昭著者，雖不致祭，其祠宇禁人撤毀”的補充規定，主要目的既是要節省政府經費，同時還要把多餘的“祠宇”保存下來作為備考或備用。可見，其並非如趙世瑜所說：“這樣在實際上就大大增加了應列入‘正祀’的神靈。”更非把它們留給民間的普通百姓作為“淫祠（ci）”並進行‘淫祀（si）’活動之用。因為這類“神祇”的“祠宇”原本就屬於以往歷代官方所建，非民間私建之物。如果嚴格按照儒家禮制的規定，其神祇更非普通百姓有資格及有財力進行祭祀的。在明初朱元璋大力推行儒家禮教和實施嚴刑峻法的情況下，由皇帝規定存而不祭的這部分官方“祠宇”，民間的普通百姓絕無染指的機會。因為洪武三年六月頒佈的“禁淫祠”制令更明確規定說：“朕思天地造化，能生萬物而不言，故命人君

代理之。前代不察乎此，聽民人祀天地，祈禱無所不至。普天之下，民庶繁多。一日之間，祈天者不知其幾。瀆禮僭分，莫大於斯。古者天子祭天地，諸侯祭山川，大夫士庶各有所宜祭，其民間合祭之神，禮部其定議頒降，違者罪之。於是中書省臣等奏：‘凡民庶祭先祖，歲除祀竈，鄉村祈土穀之神。凡有災患，禱於祖先。若鄉厲、邑厲、郡厲之祭，則里社郡縣自舉之。(……)庶幾左道不興，民無惑志。’詔從之。”在開國之君朱元璋下達了“違者罪之”這一詔令下，當時應鮮有敢以身犯禁者。

同時，還要注意在洪武三年還下了第一道聖旨即倪瓚所說的“首詔”，“詔定嶽鎮、海瀆、城隍諸神號”之令，規定“天下神祠無功於民，不應入祀典者，即淫祀也。有司無得致祭。”這是在洪武元年的兩道詔令的基礎上，進一步在官方“祠宇”中提出了“淫祀”的定義以及“有司無得致祭”的禁令。如果說，前兩道詔令中的非“淫祀”的兩類官方祠宇的神祇，都是民間百姓根本沒資格祭祀的。那麼，此令所嚴禁官府祭祀的“淫祀”神祠，也是民間百姓根本沒資格問津的官方祠宇。故有關法令的接受和適用對象都祇提及官府“有司”，壓根兒就沒有涉及民間百姓。將此令與其後的〈洪武三年禁淫祠制〉聯繫看，就清楚當時官民各種犯禁進行“淫祀”的活動都要被嚴刑“罪之”。再根據明弘治十年至十五年奉勅撰成的《明會典》所載《大明律》的祭祀法律，就清楚官府與民間各有不同範圍內容的禁令。其中祇針對“有司”官吏的“致祭祀典神祇”職責刑罰規定如下：

致祭祀典神祇

凡社稷、山川、風雲、雷雨等神，及聖帝、明王、忠臣、烈士載在祀典，應合致祭神祇，所在有司置立牌面，開寫神號，祭祀日期，於潔淨處常川懸掛，依時致祭。至期失誤祭祀者，杖一百。其不當奉祀之神而致祭者，杖八十。⁽²⁶⁾

《大清律例》卷十六基本沿襲《大明律》有關條款，於此條“至期失誤祭祀者”加註說明為“所司官吏”。又於“其不當奉祀之神”加註說明為“非祀典所載”。可見，此類屬於官方的神祠之祭與不祭，其資格和責任都祇在於有關官僚機構的“所司官吏”而與百姓毫無關係。至於有關官吏及百姓的“私家”違禁範圍刑罰的祭祀法律則在其後文有如下兩條：

褻瀆神明

凡私家告天拜斗，焚燒夜香，燃點天燈、七燈，褻瀆神明者，杖八十。婦女有犯，罪坐家長。若僧道修齋設醮，而拜奏青詞表文，及祈禳火災者，同罪還俗。若有官及軍民之家，縱令妻女於寺觀神廟燒香者，笞四十，罪坐夫男。無夫男者，罪坐本婦。其寺觀神廟住持及守門之人，不為禁止者與同罪。

禁止師巫邪術

凡師巫假降邪神，書符呪水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆；及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂政之術；或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民。為首者絞，為從者各杖一百、流三千里。若軍民裝扮神像，鳴鑼擊鼓，迎神賽會者，杖一百，罪坐為首之人。里長知而不首者，各笞四十。其民間春秋義社，不在禁限。

以上法令，祇有“洪武元年十二月辛丑”令提及“常有功德於民，事蹟昭著者，雖不致祭，其祠宇禁人撤毀。”而“(洪武)三年，定諸神封號”令也祇規定“天下神祠無功於民，不應入祀典者，即淫祀也，有司無得致祭。”並未明確涉及這些“神祠”是否要撤毀的問題。趙世瑜是誤以為這條法令也規定了“禁人撤毀”這些“神祠”，而且它們是屬於所謂“民間信仰”，所以

才會用此令來證明：“即使是‘淫祀’，也祇是禁止官方的禮儀行為，而沒有採取禁毀的行動。這無疑表明屬於‘淫祀’的民間信仰十分普遍，甚至地方官員也往往入鄉隨俗，對其採取了禮儀性的做法。”如果再看明弘治時期的中央禮部官員張九功、倪岳等以及皇帝對洪武這些法令的理解及補充發展和實施，就更清楚趙世瑜所言之誤。例如，弘治元年的〈會議釐正神祀〉載：

弘治元年禮科給事中張九功言：“國之大事，在祀與戎。祀典正則人心正。今聖明御極，修明祀典。然而朝廷常祭之外，尚有釋迦牟尼文佛、三清三境、九天應元雷聲普化天尊之祭，又有金玉闕真君、元君、神父、神母之祭，諸宮觀中又有水宮[按：應為官]、星君、諸天、諸帝之祭，非所以示法於天下也。乞勅禮部，稽之祀典，盡為釐正。及一切左道惑人之事，通為禁止。上是其言，命禮部會官考詳何神立於何代，何神有功於國，何神澤及生民，今何神應祀與否，明白具奏。於是尚書周洪謨等會議，謂我太祖高皇帝稽古定制，凡前代所加嶽、鎮、海、瀆封號，郡縣城隍神號，盡行革正。其忠臣烈士，亦止以當時封號稱之。凡異端亂正之術，一切有所禁。以正風俗，曉人心者至矣！伏望皇上，以祖宗為法，敬事天地，孝事宗廟，嚴事山川百神。此外凡有齋醮、祀禱之類，通行罷免。不惟絕異端之奸，亦可省無益之費。仍勅中外，凡宮觀祠廟非有功德於民者，不合祀典，俱令革去。間有累朝崇建，難於輒廢者，亦宜釐正名號，減殺禮儀。庶盡以禮事神之心。”⁽²⁷⁾

可見有關祀典的祠廟、神號及祭祀禮儀的釐正，都是針對朝廷及地方官府的祠廟。但上文祇是張九功的建言及禮部等官會議的簡述，而前引弘治六年的倪疏才有更翔實的轉載。其中張九功具體向弘治皇帝提出：“如蒙乞勅部，通行天下

有司，除祀典應祭者依例致祭外，若神非其地者，氣非其類者，非有功德於民者，非天地之正者，悉皆除去，勿使惑人。務倣狄梁公毀淫祀之法，推西門豹投妖巫之心。凡民間拜天告斗，修齋設醮，假降邪神，妄稱彌勒，一切佯修善事，扇惑人心者，嚴加禁約，有犯如律。若視為泛常，縱容不謹，一體治罪。於以正人心，於以清風俗。然朝廷者天下之本，欲正其末，先正其本。臣觀朝廷常祭之外，又有釋迦牟尼文佛之祭，有三清三境天尊之祭，有九天應元雷聲普化天尊之祭，有金闕真君之祭，有玉闕真君之祭，有金闕元君生辰之祭，有神父神母之祭。宮觀中水官、星君、諸天、諸帝之號之祀，不可枚舉。凡此皆異端茫昧之說，祀典所不載者也。(……)如蒙乞勅禮部，於諸宮觀寺廟中，此等不在祀典非禮之祭，逐一查出，盡行罷去。及一切逢七逢九之齋，清醮火醮之類，通行禁止。如此，則朝廷正而天下無不正矣。”其所指顯然是禮部所直接管理而為朝廷服務的神祠和宮觀寺廟。弘治皇帝接納此議，遂下聖旨命禮部官員會同太傅兼太子太師英國公等官張懋等調查落實，其後的會議報告乃針對洪武之後至弘治時期逐步出現的法久生弊，亂自上作，朝廷出現的違反禮法亂祭的問題提出加以糾正，更具體明確指出有部分“祠宇”為以往的帝王“間有因所感應之事而增益祠祭，或以萬壽千秋等節而修建齋醮，一時行之不察，後遂襲以為例，因循莫改，增置益繁。異端之徒，轉相鼓扇，怪誕相乘，矯誣殊甚。夫非禮之祭，非類之禱，近代帝王固不能無。然絕地天之通，嚴幽明之分，在帝舜以為當務之急。蓋非聖明之君，卓然有見，必不能深禁而痛絕之。此給事中張九功之言，所以深有望於今日者也。伏乞聖明敬事天地，孝事宗廟，嚴事山川百神。捨此之外，凡有一應齋醮禱祠之類，通行革罷。不惟屏斥異端之奸，亦可節省無益之費。”並且向皇帝建議：“該部仍通行天下，除應祀神祇照舊致祭外，其餘無有功德利澤及民，及不經奏勘，不合祀典者即係淫祠，俱各查考，盡行革去。僧

道修齋設醮，師巫假降邪神左道亂正者，嚴加禁約。敢有故違，依律問罪。”而其主題及最終目標所在，就是“其在京各宮觀寺廟神祇出處，不載於正經，功澤莫稽其顯跡，但係非時遣祭者，並皆停免。中間有經累朝崇建，難於輟廢，亦宜釐正其名號，減殺其禮儀，庶幾朝廷之上，允合乎聖祖以禮事神之心。”因此，其最後向皇帝報告說：“今將查到在京各項祭祀，除太倉(乙)之神、漢壽亭侯關某(羽)、宋丞相文天祥俱祀典應祭外，其餘各寺宮觀神祇應否致祭緣由，逐一議擬開坐。錄節該奉，欽依禮部會官，稽詳明白來說事理。未敢擅便定奪，謹題請旨。計開：釋迦牟尼文佛、三清三境天尊(……)”

綜上所述，可知有關“民間信仰”、“民間宗教”等基本研究概念的混亂，與基本的史料、史實研究不清是互相影響、互為因果的。限於篇幅，對趙書中的一系列具體成就與問題，暫且存而不論。

三、范熒說

范熒在其最近出版的專著中首先作出這樣的界定：

本書所謂的“民間信仰習俗”，是相對於佛教、基督教、伊斯蘭教等成熟形態的世界性宗教以及官方的宗教祭祀儀式而言的，特指在民間社會生活中流行的各類信仰活動。不過，上述兩點區別並不是絕對的。例如，伴隨佛教在中國的本土化、世俗化，不少佛教神靈已逐漸融合乃至取代中國民間神靈的“神性”與功能，轉化為民間“俗神”，人們對其頂禮膜拜的目的和方式皆發生了很大變化。(……)中國古代官方的祭祀對象與民間社會大致相同，均淵源於原始的自然崇拜、圖騰崇拜、祖先崇拜和鬼神崇拜，祇是地方性的民間信仰因生態環境、文化傳統、民間習俗等的特殊性而生成並盛行許多地方性的崇拜對象和崇拜方式，故較官方系統更為繁複龐雜。所以，在民間信仰中，既有被

納入國家祀典，有地方官員主持或參與的祭祀活動，也有被官方視為非法的，時時予以取締的“淫祠”。⁽²⁸⁾

以上之論，與前兩說基本路向相同。其首先是作了如此混亂的區別：“所謂的‘民間信仰習俗’，是相對於佛教、基督教、伊斯蘭教等成熟形態的世界性宗教以及官方的宗教祭祀儀式而言的，特指在民間社會生活中流行的各類信仰活動。”這種區別本身是概念混亂的產物，因為“民間”是與“官方”相對而非與“世界性”相對，將“民間”這一個詞同時與“官方”和“世界性”這兩個詞相對，這是造成詞義界定方面混亂的原因之一。“信仰習俗”也不是與“成熟形態的”“宗教”以及“宗教祭祀儀式”相對的，因為雖然所有“信仰習俗”都與某一“成熟形態的”“宗教”以及“宗教祭祀儀式”有關聯，但是，所有“宗教”以及“宗教祭祀儀式”都一定有相關的“信仰習俗”。這個關係沒有弄清，也是造成詞義界定方面混亂的原因之一。例如，不論佛教、基督教、伊斯蘭教是如何“成熟形態的世界性宗教”，其在明清時期的漢族地區的寺廟教堂，絕大多數都是屬於民間而非官方的。相反，很多被今人尤其是本書列入“民間信仰習俗”廟宇神壇，諸如關帝、天后、社稷土地等等，在明清時期都是按照國家官方祀典的規定，由各級官員用國賦官資(或與商民合資協力)在全國各地的縣城、鄉鎮、村莊興建的官公廟壇。故此，它們都是官代民用或官民通用的廟壇，既不能歸入單純的“民間信仰”之廟壇，也不能歸入單純的“官方信仰”之廟壇。而純由民間百姓建立和信仰拜祭之廟壇，除了大多數是屬於正統的道教和佛教且為官方認可而能夠遍佈中國城鄉之外，其它都是屬於少數分別出現於某時某地的特別信仰的非法建築，而隨時會被官方宣佈為“淫祠”或“邪教”之廟壇，予以禁止和搗毀。這類廟壇祇有極少數能殘存至現當代並成為某地方的民間信仰的一部分。相反，明清時期官民通用的廟壇

及相關的信仰，並沒有隨着清朝的滅亡而滅亡，有相當部分至今還在各地香火鼎盛，信眾甚多。尤其因為執掌中華人民共和國的中央和地方各級政府的核心官員為中國共產黨的幹部，他們既是馬克思主義無神論非宗教的唯物論的信仰者，同時又是有關中國公民享有信仰宗教的自由和不信仰宗教的自由的憲法的制定者和推行者，所以就使得本來在明清時期是官代民用或官民通用的這些廟壇及相關的信仰，其尚存部分在當今的中華人民共和國都成了非官方的民間廟壇及相關的信仰主要組成部分。

范熒之說由於源流不清，以今概古，因此造成官民混淆，正邪合一。其最終得出的結論是把“中國古代官方的祭祀”與非官方的，甚至“被官方視為非法的，時時予以取締的‘淫祠’”的信仰，都列入“民間信仰”的“論述範圍”。²⁹

四、柯若樸(Philip Clart)說

美國密蘇里—哥倫比亞大學(University of Missouri-Columbia)的柯若樸(Philip Clart)在其最近的論文中對“中國宗教”及“民間宗教”等概念做了較為全面深入的研究分析。柯若樸指出：

在時序轉入21世紀之前，中國語彙中無一字詞可以精確對應 religion。現代的“宗教”一詞是源自日文的新語彙，目的是特別用來翻譯英、德、法文的 religion 一詞。(……)

religion 的一詞定義如何，吾等激辯不休。我們也可想見，“‘民間宗教’的次分類仍會出現類似的問題，或許更棘手的問題。(……)於此，我們有的不祇是宗教，而且亦有和“精英”宗教並置的“民間宗教”，或是和“正式宗教”競爭的“非正式”宗教。此類二元分法似乎增演了新的本質主義；而新的本質主義是否有益於分析、以及/或者瞭解中國資料，此點尚有疑問。⁽³⁰⁾

柯若樸進而聲明：“其一，我要研究‘民間宗教’(popular religion)及相關的概念如‘民俗宗教’(folk religion)、“地方宗教”(local religion)等如何在中國文化研究中被分析、套用。”而其研究實際是以凱撒琳·貝爾的《宗教和中國文化：評估“民間宗教”》(*Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of Popular Religion*)為基礎的。柯若樸介紹貝爾的觀點說：

(貝爾)勾勒中國宗教研究觀念手法的整體樣貌。她觀察出三種模式或階段的延續。(……)在第一階段中，我們看到的是強調精英階級的宗教(三教)，和民俗大眾盲目迷信(通常被標籤為民俗宗教[folk religion])間的基本捍格斷裂。這種精英宗教和民俗宗教的二元分法亦可用“大傳統”和“小傳統”表述，或可用“理性宗教”相對於“非理性超自然主義”表述。(……)在第二階段中，對中國文化抱持統整觀點的人則挑戰二元分法論點，他們強調既存的統合元素，這些元素在某種層面上已彌補、銜接社會和文化的歧異，試圖超越這種想當然耳的刻意分歧。(……)也就在第二階段，“民間宗教”(popular religion)一詞開始更廣為使用。(……)第三階段的研究手法“一者拒斥先驗的二元觀點，二者拒斥先驗調和二元觀點的綜合實體(此即是：將民間宗教安放在一套組織、禮儀實踐和價值觀中)。”⁽³¹⁾

在〈民間宗教諸概念在研究領域中的歷史〉一節的分析中，柯若樸引述艾約瑟(Joseph Edkins, 1823-1905)的觀點指出：“傳教士眼中的中國宗教是迷信的混雜體，(……)相對於基督教和精英階層(雖然並未有人使用此類用語)，中國宗教整體的功能即是‘民俗’宗教。”⁽³²⁾其後又綜述了有關概念的發展，指出：

1960年代到1980年代，臺灣民族學研究蓬勃發展，香港新界亦發表相當數量的研究。從這些研究中隨機取樣，即可發現不同的專有名詞：民俗宗教、民俗信仰、民間宗教、民間信仰、中國宗教，有時則是簡單的“宗教”。其間，從使用“民俗”一詞到使用“民間宗教”間，並看不到一如貝爾所言的發展歷程。反之，這些不同的術語祇是單純的標籤，用來稱呼民族學者所發現或構建的宗教系統。⁽³³⁾

在對〈“民間宗教”的未來〉一節的分析中，柯若樸對貝爾的觀點採取如下態度：

貝爾的評論該當小心對待，視為研究中國宗教中民俗宗教或民間宗教概念的歷史紀錄，我的評述並非用一種論證來推翻貝爾的論證。到底是否要強調社會與文化的分層(socio-cultural stratification，指標為“民俗宗教”一詞)，或是強調融合(unification，指標為貝爾對“民間宗教”的定義)，此乃為研究任何複雜文明的根本議題。一般常識會支持貝爾的論述，認為此非在兩個選項間擇一的問題，而是將此二選項視為創造動能張力的兩個極點，而動能張力正是文化產生的正果。⁽³⁴⁾

柯若樸還引述“將民間宗教和地方宗教劃上等號”的說法：

就民間宗教一詞而言，的確存在可供我們考慮的其他選項。Vincent Goossaert(文森·古撒爾特)在 *The Encyclopedia of Religion* (宗教百科全書)第二版論“民間宗教”的文章中，就曾擲地有聲地將民間宗教和地方宗教劃上等號。⁽³⁵⁾

並對之作如下評論：

(……)如此將“民間”及“地方”劃上等號允為合適；實際上，“地方宗教”在大多數情況下被當作“民間宗教”，此似乎是較為精確的替代說法。(……)採用此說法，我們可以避開民俗宗教和民間宗教的某些觀念陷阱。

然而，再度檢視之下，將可發現此新詞自有其局限：其一，宗教將局限於地方層級，流失其超越地域的元素。⁽³⁶⁾

筆者認為，這是很正確的。柯若樸還對“民俗宗教”一詞作如下評論：

另一個選項是“民俗宗教”(folk religion)，然此語彙過分聯結於民俗傳統研究的源起，(……)就此，它太過狹隘，不足析述描繪晚期帝制中國的宗教生活；而且也的確太過局限，不足以言傳現代宗教經驗。⁽³⁷⁾

筆者認為，這也是很正確的。但是，其最後對“民間宗教”的總結評論，卻令人不能完全認同。他說：

另者，“民間宗教”一詞廣被模糊使用，以適應較大的研究範疇。(……)依我之見，“民間宗教”因之可善盡其啟發式(heuristic)的功用，指稱“潛在的”差異，而不因之將中國宗教二元分類為精英/民俗、或俗眾/僧院僧侶。(……)“民間宗教”可能含括歷史學個案研究中傳統農村的民俗宗教，現代城鎮(備齊所有超地域元素)的地方宗教，也可能是由嶄新的、全球化的宗教運動如法輪功者所建構的宗教生活。換句話說，“民間宗教”將含括各式各樣宗教被建構、被“成就”的方式，超越任何“大傳統”的組織和經本背景，甚至將這些經本視同研究中

國宗教生活世界的元素。有此認知，“民間宗教”即可發揮鏡片聚焦的功能，超越傳統對宗教經本和觀念的研究，聚集解析中國宗教的諸方觀點。

形容詞“民間的”(popular)有附加的好處，它打開了非地方化的、市場和媒體驅動的文化產品等和民俗文化研究的聯結。(……)社會學家 Hubert Knoblauch (胡伯特·克諾布勞其)就曾提出“民間宗教”(德文: populäre religion)，視其為觀念的聚集鏡片，透過此鏡片研究在媒體和市場導向的現代社會中的宗教。

總而言之，“民間宗教”(或某種相對用語)一詞自從20世紀初即施用於中國宗教研究中；誠然，在第二次世界大戰戰後隨着民族人類學研究的興起，此詞才邁入學術對話的核心。隨同其同義語“民俗宗教”，它分別被用來代表跨越階級和地區界限持續或不持續的中國宗教文化。貝爾已為這個觀念提出批評，視其在觀念上預設為歧異和融合(統一、總和)，並呼籲進行一個徹底的宗教和文化研究，注重在文化創造進程中融合和歧異的動能轉機。我引介歐喜“生活宗教”的觀念，作為在宗教研究領域上貝爾的重要變異選項，認為生活宗教的方法學在所有中國宗教研究的領域上有其可為之處。然而，所不同於歐喜者，我不認為有必要放棄“民間宗教”一詞，亦欲將此觀念施用於分析從生活宗教研究收集得來的資料。它或將有效描繪在地和跨地域宗教文化的層面，因之促使他們跨越狹窄的個案背景，能夠互為比較。再者，我們或可保留此用語，作為一個標籤，施用於中國宗教研究的次領域，在“大傳統”的組織和經書背景下，含括宗教界以解釋或“成就”的多元方式。⁽³⁸⁾

筆者認為，這裡的問題顯然就在於混淆了漢語“民間”一詞與英語“popular”或德語“populäre”的基本含義和用法的區別。從中國

歷史語言學家的語義分析角度來看，漢語“民間”一詞，其古今的基本含義和用法祇有兩項：“①人民中間”；“②非官方的”。這是非常清晰而確定的。因此，在把“民間”作為形容詞與“宗教”合成的“民間宗教”一詞，任何時候都應該是指“人民中間”的宗教或“非官方的”的宗教。祇是自從20世紀初西方的民族學家、社會學家用“popular”等詞來研究中國的古今宗教，並且把它譯為漢語的“民間”或“民俗”等詞後，才使本來漢語的古今語義非常明確的“民間”一詞，變成英語“popular”一樣“廣被模糊使用，以適應較大的研究範疇”。本來，漢語“民間宗教”一詞祇能指“人民中間”的宗教或“非官方的”宗教，就這樣的混亂翻譯應用中被變成“將含括各式各樣宗教被建構、被‘成就’的方式，超越任何‘大傳統’的組織和經本背景，甚至將這些經本視同研究中宗教生活世界的元素”，並使之“可發揮鏡片聚焦的功能，超越傳統對宗教經本和觀念的研究，聚集解析中國宗教的諸方觀點”。

在前述海內外的學術論著觀點流行影響下，以往有關澳門“民間宗教”的研究，也難免出現同樣的研究概念混亂、史料和史實研究不清的問題。本文以上的探討釐清，就是為了避免重蹈覆轍。故下文將嚴格按照漢語“民間宗教”一詞的本義來指稱澳門古今的宗教實際情況變化，以釐清以往研究的混亂錯誤。因為在澳門既有原本是官代民用或官民通用的儒教祀典傳統的神祇祠壇，後來都變成了“民間宗教”或“民間信仰”之物；也有相反，原本是“民間宗教”的廟宇和被中國明清官方視為“邪教”的教堂，後來都被研究者變成了非“民間宗教”的正統宗教和信仰。

澳門“民間宗教”古今實際情況的變化

澳門地區現為中華人民共和國的一個省級的特別行政區，位於珠江口，其地理座標

為東經113° 31'33"~113° 35' 43"，北緯22° 06'39"~22° 13' 06"之間。整個地區包含澳門半島、九澳(葡佔後改名為“路環”)、氹仔兩離島，2003年底官方測量公佈的陸地面積共27.3平方公里。⁽³⁹⁾

雖然澳門地區自古就是中國的神聖領土，但其被載入史冊並開始成為世人關注之地，乃自明嘉靖十四年至三十六年(1535-1557)間，澳門半島正式開埠成為中國對外開放的市舶貿易港口。尤其是自1557年開始允許葡萄牙人在澳門半島居住和營商並在澳門半島中部逐步建成名為“Macao”的國際商貿港口城市。⁽⁴⁰⁾對於這個中國居民始終佔大多數，而祇佔少數的葡萄牙人卻擁有相當先進的西方科技文化、雄厚的經濟實力、相對獨立自治的政治、宗教、軍事組織和設施的“Macao”城，明清政府一直對之實行嚴格而有效的管治，直至1849年居澳葡人背信棄義以武力奪取和取消了中國中央朝廷、廣東省、廣州府及香山縣各級政府官員對澳門地區的管治權為止。澳葡對澳門地區實行殖民統治時期祇有一百多年(始自1848以後)，而澳門地區進入回歸中國的過渡期則為1987年至1999年。因此，屬於中國廣東省廣州府香山縣直接管治下，葡人在澳門半島中心地區實行局部自治的時期祇有二百六十多年(1580或1586-1848)。其後居澳葡人以武力奪取和取消了中國香山縣政府官員對澳門地區的管治權時期祇有一百多年(始自1848以後)，而澳門地區進入回歸中國的過渡期則為1987年至1999年。自1999年12月20日回歸祖國後，成為中華人民共和國的一個省級的特別行政區。

澳門地區的宗教情況與內地相比，雖然有葡萄牙等外國人長期入居這一特別因素，但就整體而言，仍是大同小異。作為當時唯一對外開放並容許葡人租居其中部的澳門半島，是中國最重要的對外行政、軍事、經濟、宗教文化等機構的所在地。在澳門半島合法居住的中外居民的數量和城市房屋建設規模以及宗教信仰的傳統習俗，都由中國從中央到地方各級政府官員制定和實施的

法規和政策加以管治控制。⁽⁴¹⁾就宗教的管治方面來看，是堅持以華為主，華夷分治，以華制夷，防止以夷亂華或化華的反客為主的情況出現。故在澳門的華人信仰，基本受到官方祀典規範的有效控制。例如，由明萬曆皇帝的“欽差總督廣東珠池市舶稅務兼管鹽法太監李鳳建”的馬角“天妃宮”，建於1604-1605年，是澳門最古老的官廟。該廟現在尚存“李鳳建”的題銜建廟石刻之外，還有石刻“如在”二字，其典出於《論語·八佾》云：“祭如在，祭神如神在。”這也說明建廟者的主導思想是屬於官方正統的孔子儒家神學的系統。而且在其“神山第一”亭內的兩條石橫樑上，還分別刻有“英靈顯應”及“國朝祀典”，這些都是初建廟時的石刻文字，反映了此廟所具有的朝廷祀典的官方背景。⁽⁴²⁾

根據筆者之研究，明清澳門華人的主要廟宇以及最基層的社壇，都是伴隨着中國的有關行政、軍事、海關等機構乃至城坊鄉里等基層居民組織的設置而在澳門的一些要地及華人居民點建立，大的廟宇社壇諸如位於內港入口的馬角“天妃宮”(後稱媽閣廟)、關閘口的蓮蓬山下的“慈護宮”(後稱蓮峰廟)、澳門城中心的三街會館(後稱關帝廟)、臨近澳門海關總口的沙梨頭土地社神壇(或稱永福古社)，都是由官方主導，闔澳乃至全國各地商民贊助創建和維修的官公廟壇，是為闔澳的官民祭祀等需求服務的。而遍佈澳門地區城坊鄉里的數百個最小型的社(稷)壇，都是遵照國家祀典的規定設立的基層官公社壇。⁽⁴³⁾

由於澳門地少而廟多，故上述大部分廟宇的發展結果都是分別以某一或兩個神為主神和廟名，而以其它各神為副在同一廟內分壇並祀。但是，明清的國家祀典原本都清楚地為各種官方主建的廟宇神壇分立專條規定了它們的內容、形式和祭禮等級類別。例如，澳門所屬的《香山縣志》記載國家的《會典》所規範的縣轄各種廟宇神壇的祭禮等級分別為：“(儒家孔子)文廟為中祀”、“社稷壇為大祀”、“(風雲雷雨山川)神祇壇為中祀”、“(無主的孤魂野鬼)厲壇為群

祀”、“先農壇為中祀”、“城隍廟為群祀”、“文昌廟為群祀，咸豐六年昇中祀”、“關帝廟為群祀，咸豐六年昇中祀”、“天妃廟為群祀”、“東嶽廟為群祀”、“北極[按：即北帝]廟為群祀”、“火神(華光)廟為群祀”、“龍王廟為群祀”。⁽⁴⁴⁾但在當時來華入澳的西洋人士按照西洋的基督教的一神論宗教標準和觀點來看，這些中國官民虔誠崇拜，每逢年節皆由官員照典主祭的眾多廟壇神祇，都屬於異教和邪教的魔鬼信仰。其餘非官方祀典的佛教和道教等廟宇，更被看成容易首先消滅的異教和邪教的魔鬼信仰而備受西洋人士的攻擊謾罵。⁽⁴⁵⁾而按照當今中國的宗教界和學術界流行的宗教標準和觀點來看，天妃(后)、關帝、土地(社稷)等等神祇都被歸入了民間宗教或民間信仰之列。同樣，進入澳門的西洋宗教在其西洋本國及按照其當時自定的標準和觀點是唯一的正教和國教。但是，經過一段時間的接觸瞭解和研究之後，按照當時中國主流的政治宗教文化的標準和觀點來看，西洋宗教終究是有西洋國家支持而且極端排斥中國傳統文化的異國異族的宗教文化，不但不可能像印度佛教那樣被中國人逐步變成中國化的宗教，而且逐步暴露出其企圖把多神論的中國變成一神論的西洋宗教的一教化國家。在明清官方主流的逐步強烈的抵制下，西洋宗教在明代中國各地的傳播祇限於中國政府默許的少數人士在民間信仰的範圍，而在清代雍正皇帝時期便開始成為被明令嚴禁向中國官民傳播的邪教，祇准其在受中國政府嚴格監管下的澳門半島的Macau(馬交)港城中的西洋人士中適當保留。因此，在明清時期入華和居澳的西洋宗教，在中國的政治宗教文化主流之見中，始終都是一種行於民間邊地的外國異教或邪教。⁽⁴⁶⁾

就主觀意圖和客觀效果來看，明清政府在澳門建立的廟宇社壇不但是要使澳門地區的中國華人官民可以保持與中國從中央到地方的各級政府一致的宗教信仰，以抵禦當時西洋諸國的國教來華入澳建天主教堂傳教吸引華人歸化外國，而且是要反過來吸引和教化居澳的西洋人歸化中國的

重要宗教文化堡壘，使得被朝廷視為異端甚至邪教的天主教在澳門充其量也祇能行於葡人租居並享有有限自治的“Macau”城內的洋人社區，不能無限制地自由擴大和向華人傳教。當時中國政府在宗教文化上的博大寬容是舉世無雙的。特別是處於“皇圖鞏固，帝道遐昌”之盛世的清朝初年，並沒有對一直視中國崇拜之眾神為魔鬼的天主教實行“以牙還牙，以眼還眼”的趕盡殺絕政策。而是繼續以相容並蓄、多元共存的傳統宗教文化政策，容許在澳門租居Macau一地的葡國等外國人保留其原有的天主教信仰。因為中國官府充其量祇是把華人入西洋教視為“愚民多有貪伊厚利”而已，並沒有將天主教定性為信奉“魔鬼”之邪教。然而，始終局限於一神教的西方天主教、基督教的一些傳教士及其忠實信徒，在利用中國的寬容而入華傳教的同時，卻一直視中國的傳統多神宗教為信奉“魔鬼”的邪惡異教，處心積慮要用西方的一神教征服中國，要使中國人都歸化於他們而變成其教徒。⁽⁴⁷⁾

至於西洋人包括葡萄牙、西班牙、意大利等國傳教士在澳門建立的天主教各個教派的教堂，諸如“風信廟”(風信堂、聖老楞佐堂，約1558年-1560年間建)、“瘋瘋廟”(望德聖母堂，又稱聖拉匝祿堂、瘋堂廟約1568年建)、“花王廟”(花王堂、聖安多尼教堂，1638年建成)、“三巴寺”(聖保祿教堂，1602年奠基，在1637年竣工)、“小三巴”(三巴仔教堂、聖約瑟修院，1758年建成)、“板樟廟”(板樟堂，又稱多明我堂、聖母玫瑰堂，1587年建)、聖母雪地殿(1626年建)、“尼姑寺”(聖家辣堂，1633-1634年間建成)等等，在西洋人的政教系統中自然被視為官方認可的國教或正教。居澳西洋人以“司教者[按：即“主教”]曰法王，由大西洋來，澳首無與敵體者”⁽⁴⁸⁾。可見澳門的教會在西洋人中擁有最高權力。主要的教堂如大三巴、聖母雪地殿等皆與炮臺同建，不少教士是亦教亦軍的。可見，當時西洋人與中國人一樣，都認為“國之大事，在祀與戎”。西洋人之所以在約一平方公里的“Macau”城內及其附

近的小山上建立眾多的教堂修院乃至教會大學聖保祿學院，是因為他們一直把澳門作為對中國內地傳教的前沿基地。當他們跟隨利瑪竇進入中國內地傳教以求消滅中國傳統宗教的計劃最終被中國官方識破，明末清初逐步被中國官方嚴厲禁止其繼續在中國內地傳教，最後使之成為祇准許在澳門的西洋人內部存在的“民間宗教”。如果他們試圖向澳門的中國人尤其是向中國內地的中國人傳教時，就被當作邪教加以嚴禁。在此中強西弱、實力對比十分懸殊的情勢下，中國政府沒有像日本政府那樣，對西方教會及教士、教徒採取趕盡殺絕的政策，而是很寬宏地給他們在澳門的西洋人中留下了如此自由而良好的生存餘地，並且使得居澳的西洋政教人士在1849年以前不能不一再用語言文字向中國官員乃至上疏皇帝表示感恩戴德。⁽⁴⁹⁾因此，西洋人的政教系統雖然始終把中國的官方和民間的宗教廟宇，一概都視為崇拜偶像、魔鬼的邪教，必須用其基督教來消滅和取代。但在明清中國政府對澳門實行這種嚴格而有效管治的歷史時期(1557-1848)，西洋人的這種傳教目標是無法在中國內地和澳門公開宣揚和實施的。總而言之，如果按照“民間宗教”一詞，任何時候都應該是指“人民中間”的宗教或“非官方的”的宗教這個基本的定義，那末，當時由中國官方主導，闖澳乃至全國各地商民贊助創建和維修的大型廟宇，乃至遍佈澳門地區城坊鄉里的數百個最小型的社(稷)壇，都是遵照國家祀典的規定設立的官公社壇。祇有觀音堂(普濟禪院)以及與之性質相同的其它佛教、道教的廟堂，是屬於官方默許民間自建和管理的非祀典私廟，可以說是當時標準的民間宗教廟宇。相反，按照當時西洋和現在一些學者的標準，則中國的所有宗教都是異教甚至是邪教，或是民間宗教、傳統宗教等等；而他們視為官方宗教的天主教，按照當時中國中央政府法定祀典的標準則是“民間宗教”，或異教甚至是邪教。

自1849年葡萄牙人開始反客為主地逐步佔領了澳門半島乃至包括青洲、氹仔、九澳(路環)

三島的澳門地區，實施殖民統治以後，澳門地區的西洋宗教一度成為澳門地區的官方宗教，而中國的宗教則統統成了“民間宗教”。最大的變化，就是在一系列的社會歷史滄桑巨變中，由中國官方建立和一直保護控制的神祠壇宇系統，統統(除了街坊的社稷壇外)逐步變成了目前由民間私家或社團掌控之物。掌管了這些廟壇的民間私家或社團中的某些人，主要是為了達到化官廟及有關廟產為私廟私產的目的，其次為了增加廟壇的歷史年代以及史跡的傳說魅力、旅遊價值等等，常常銷毀或藏匿乃至篡改原始的建廟修廟的物證諸如一系列的古碑刻鐘銘和牌匾等等，兼用新編的純民間人士建廟修廟的故事傳說以及將此類新編偽說刻錄於新立的紀念碑中。近年不少史學論著皆受其誤導而將新編的偽傳說當作信史。

值得注意的是，這兩種宗教的地位改變，既不能改變以往澳門在近三百年間形成的中西多元宗教文化共存的傳統格局，亦不能改變華人及信仰中國宗教的人在澳門地區佔人口大多數這一基本事實。一方面由於葡萄牙對澳門地區的佔領並非出於本身對中國具有壓倒性的實力，而是在自己的武力還遠不及中國廣東一省的情況下，利用中國正忙於應付英、法等西方列強對華侵略之機，成功進行的偷樑換柱，所以不能不做法最強大的英國在佔領香港地區後對佔當地人口大多數的華人的政策，對澳門地區華人也採取懷柔政策。另一方面由於明清政府在對澳門的西洋人實施有力管治的近三百年間，一直實行以中國傳統的宗教為主，並且讓為客的西洋宗教以及其它各國宗教有一定的自治生存發展空間的多元相容政策。而長期受此政策恩惠薰陶的澳門天主教會及其教徒亦由此養成了與中國多神論宗教廟壇及其信眾和平共處、河水不犯井水的傳統習慣。

加上隨着葡萄牙後來實行了政教分離的宗教自由的政策，澳門的西洋宗教與中國宗教一樣，都不再是官方宗教。換言之就是大家都是

任何人都可以有自由信仰或不信仰的對象，再也沒有官方宗教與民間宗教的差別。所以，在澳葡實行了一百多年殖民管治下的澳門半島及澳門地區，天主教始終屬於少數人信奉的宗教。而絕大多數華人始終堅持信奉中國傳統的多神宗教，不但繼續出錢出力維修擴建原有的廟宇，而且增建新的廟宇，並且在有關廟宇的碑刻鐘銘匾聯中堅持使用中國的“大清”及其後繼的“中華民國”紀年。充分反映了澳門絕大多數華人的愛教與愛國一致的民族主義立場。故可以說，中國政府在澳門雖然一度喪權而始終未喪其民，而民心之維繫端賴前述中國官廟所建立的廣泛系統網絡，一直為澳門華人民間社會堅持使用。最明顯的一個例子，就是愛國愛澳兼愛教敬神的澳門華人在光緒辛丑年（1901）建立於大三巴教堂旁的哪吒廟的石刻楹聯云：

何者是前身？漫向太虛尋故我；
吾神原直道，敢生多事惑斯民。

這顯然是對天主教一直將中國的多神宗教視為邪魔異教之攻擊批評的反對回應。由此可見，今天為很多研究者稱道的澳門始終保持中國的多神論宗教與西方的一神論宗教和平共存之歷史和現實的局面，固然不是某些人筆下的原因不明的一種莫名其妙的神話奇跡⁽⁵⁰⁾，也不能不分主次地讓中西宗教平分秋色，更不能反客為主地把主要功勞歸於西洋宗教；而應首先歸功於明清政府在對澳門的西洋人實施有力管治的近三百年間，一直實行以中國傳統的宗教為主，並且讓為客的西洋宗教以及其它各國宗教有一定的自治生存發展空間的多元相容政策。而長期受此政策恩惠薰陶的澳門天主教會及教徒亦由此養成了與中國多神論宗教和平共處、河水不犯井水的傳統習慣。

同樣，目前中華人民共和國澳門特別行政區政府，繼續實行政教分離的宗教自由的政策，也是沒有官方宗教與民間宗教的差別，因而是當

今世界上眾多宗教和諧共處於一個狹小地區的典範。

綜上所述，由於澳門是明清以來中西宗教文化匯聚並存了四百多年之地，是雙方的政教等人士最早而又最長期研究和評論對方的宗教文化之地，加上澳門的宗教尤其是澳門的中西“民間宗教”有上述複雜的歷史互動變化，同時又由於當代學者對中國宗教尤其是中國的“民間宗教”的概念有本文的“導論”所說的種種非歷史的混亂說法，目前有關澳門的宗教尤其是澳門的“民間宗教”的研究受此影響也存在很多混亂不清的說法。但是，澳門的歷史與現實提供了典型而充分的史料，使我們可以在同時運用正確的歷史概念對真實的宗教歷史事實分析的基礎上，對有關澳門的宗教尤其是“民間宗教”的研究史作正確的研究述評。在此基礎上，還可以更進一步，為糾正對整個中國的宗教尤其是“民間宗教”的歷史與研究的很多混亂不清的說法，提供一個可供參照的典型。這是因為相對於明清以來中國很多地方都經歷了無數大規模的天災人禍的劫難破壞，很多廟宇教堂早已蕩然無存，而澳門則由於獨特的歷史地理和政治宗教文化等因素從來沒有經歷太平天國起事、日寇侵華、軍閥混戰等大規模的軍事戰爭、“文化大革命”、地震海嘯等人禍天災的破壞，以及一些忠公愛國愛教者的暗中用心保護，使得留存至今的澳門明清時期一系列官立廟壇的碑刻鐘銘等文物資料，仍然有相當數量，遠較中國內地同期同類的廟壇要豐富，從而為今人研究有關廟壇的創建、重修等演變史，以及澳門的社會、政治、經濟、文化、宗教、風俗等方面的演變史都留下了一系列原始紀錄和物證，故其眾多而密集的中國古廟宇社壇、西洋古教堂的宗教文物史料基本保存下來，為有關研究提供了可供調查發掘的豐富資料。這些資料的系統挖掘研究，具有去偽存真的歷史學術意義。換言之，就是為我們今天研究明清時期的中西官方宗教殊途同歸地變成近現代的民間宗教信仰提供了歷史和現實的典型例證。⁽⁵¹⁾

澳門“民間宗教”研究史述評

一、涉及澳門“民間宗教”的研究起源和發展

由於澳門地區是明清時期西洋商人和西洋傳教士及進入廣東和整個中國內地營商和傳教的唯一基地，有關澳門和中國的各種宗教包括今人所謂的澳門“民間宗教”在內的考察記述和研究報告，基本來自與澳門有關的西洋商人和西洋傳教士的早期考察和研究。因此可以說，近現代西方學者對澳門和中國的所謂“民間宗教”的前赴後繼長期持續考察研究和記述，其實濫觴於16-17世紀入華的葡萄牙等國的西方海商及傳教士的考察記述和研究報告。現就一些主要的歷史文獻作述評如下：

1)早在1508年2月13日葡萄牙國王唐·曼努埃爾(Dom Manoel)就曾向率領船隊航向遠東的迪奧戈·洛佩斯·德·塞凱拉(Diogo Lopes de Sequeira)下達如下指示：

你必須探明有關中國人(Chijns)的情況，他們來自何方？(……)他們是基督徒還是異教徒？(……)是否有不遵奉他們的法律和信仰的摩爾人或其他任何民族和他們一道居住？還有，倘若他們不是基督徒，那麼他們信奉的是甚麼？崇拜的是甚麼？他們遵守的是甚麼樣的風俗習慣？(……)⁽⁵²⁾

2)雖然，塞凱拉並沒有留下這方面的報告，但其後繼者則不斷有人按此指令去搜集和記述中國的有關情況。例如，一位佚名的葡萄牙商人於1548寄給來華傳教士方濟各·沙勿略(Francisco Xavier, 1506-1552)的《中國報導》的書信⁽⁵³⁾寫道：

關於(您)問，在中國的土地上，特別是中國的內地，是否住有非中國人，如果有，

他們是否居住在一起？(我的情報員)說，他多次看到在北京有很多長相像中國人的人，但是他們不吃豬肉，而吃其它各種動物的肉，還說他們先親手把牲口殺死，然後剃去頭再吃。他說這些人不易接近，不愛交往，他覺得他們所有的人都是行過割禮的，他見過這些行過割禮的人在他們自己的寺廟裡淨身。我的情報員還說，這些人，像摩爾人那樣，要修身養性一天；這一天，他們中無論男人還是女人都做任何工作，所有的男人都到他們的一個寺廟去，在那裡供奉有他們崇拜的偶像，這些偶像同中國人所崇拜的不同。當這些男人去寺廟朝拜時，他們穿着寬大的禮服和長褲，頭上纏着頭巾；他們走進寺廟後就下跪，不斷磕頭打恭。他說，在平常日子，他們的穿着同中國人一樣，蓄的頭髮也一樣，他們祇在他們自己人中間交往，他們說的話中國人不懂。(……)(我的情報員)說他們之中的男人都是些優秀的弓箭手，都擅長騎馬，因而他們是中國皇帝首先要對付的。(他說)，他們使用的文字是摩爾文，他說他去過暹羅，他把這些人的文字帶到那裡去，居住在暹羅的摩爾人都會讀。他說這些人是白種人，蓄着古吉拉地人式的小鬍子，還說這些人通常祇有一個女人，也沒有多少情婦和女僕。他說他既沒有聽說過，沒看見過，也沒有在書上讀到過，在中國還有其他外國人，包括同它接壤的國家的外國人。⁽⁵⁴⁾

顯然，沙勿略是根據葡萄牙國王指令中的調查問題來制定調查表交由有關商人及其在中國情報員作此調查報告的，但有關報告祇重點涉及了中國的回教情況。其它主流的儒佛道情況語焉不詳。

3)最早報告中國漢人的傳統文化及宗教信仰情況的，是在1528年到過印度居住了十多年的費爾南·洛佩斯·德·卡斯塔內達(Fernão Lopes de Castanheda)於1553年出版的《葡萄牙人發現和征

服印度史》(*História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*)，其中說道：

他們祇相信天帝，並認為他是世界的創造者；他們相信三位男神仙，無論是誰，他們都是男人的化身。他們相信兩位女神仙，認為她們是聖人。一位叫天后阿媽，認為她是航海者的捍衛者。另一個是觀音菩薩，有人說她是一位中國國王的女兒，離家出走過着獨身生活；有人選她作大地的保護神；從她的畫像可以看到一隻紅嘴鴿子。還有其他一些他們所信服的神仙，這些神仙都可在廟宇裡看到，歷史學家說這些廟宇的外表像埃及的金字塔，裝飾得異常富麗堂皇，而這些人物形象置放在木製的高臺上。

廟宇裡住着僧侶，他們恭敬天帝，為老百姓做佛事。廟宇裡各種裝飾絢麗奪目，就像我們的牧師做彌撒那樣。他們在高臺上讀書唸經，就像我們牧師念拉丁文一樣誰也不懂是甚麼意思。這些廟宇裡像我們的修道院一樣有臥室、迴廊和其它房間，還有太陽鐘和鑄有非常精細的鑲金文字的金屬鐘，他們拿木錘敲打它。僧侶穿着黃袍，頭髮剃光。他們除了吃的沒有任何收入。有些僧侶不吃魚肉。這就像修士院和修女院一樣。⁽⁵⁵⁾

以上記述，很典型地反映了早期的觀察和研究是真偽混雜的。所謂“三位男神仙”，當是對儒家孔子，道家老子及佛家釋迦牟尼的民間神化的進一步訛傳的簡單模糊記述，而其對“天后阿媽”與“觀音菩薩”這“兩位女神仙”以及對中國廟宇和佛教僧侶的記述，則已相當具體準確。但是，說“從她(觀音菩薩)的畫像可以看到一隻紅嘴鴿子”，則顯然在目前所能見到的中國古今的觀音菩薩的畫像中沒有之事，這可能是把觀音化的天主教聖母畫像與觀音的畫像混為一談了。至於“歷史學家說這些廟宇的外表像埃及的金

字塔”，當代葡萄牙學者洛瑞羅(Rui Manuel Loureiro)曾對此加註說：“奇怪地提到古埃及”。⁽⁵⁶⁾其實，這是不值得奇怪的。因為正如現代中國人將古埃及的法老(即國王)和王后的陵墓(Pyramids)譯稱為“金字塔”，乃因其三角形的外形似漢字“金”字。而且中國傳統的房屋的屋頂也因其三角形的架構而被稱為“金字架”，正是由於中國廟宇的房屋的屋頂與古埃及的Pyramids具有相似的三角形，故才會有早期的西方“歷史學家說這些廟宇的外表像埃及的金字塔”。

4)曾到過中國並於1549年被中國官兵俘獲囚禁至1553年的葡萄牙王室貴族加里奧特·佩雷拉(Galiote Pereira)，於1555年撰寫的《我所瞭解的中國》(*Algumas Coisas Sabidas da China*)⁽⁵⁷⁾寫道：

中國居民都是極端的偶像崇拜者，一般都禮拜天神；如果我們常說“上帝知道”，他們也每句話都說“天曉得”，那意思是說“上天知道”。有的人拜太陽，有的人拜月亮，各按己意而行，因為不必要祇信這而不信那。在他們稱作“廟”(Meãos)的寺院裡，有一座大祭壇，擺在和我們寺院內相當的地方。(……)壇上立着一尊老爺像，這位老爺在當地被認為有政績(受到尊敬)。右手立着魔鬼，畫之醜陋難以形容，進廟的人很虔誠地向他求籤問卜。他們對他有這種看法，他是兇惡的，可以降禍。如果你問他們對死人的靈魂有甚麼想法，他們會回答說靈魂是不死的。當有人死去時，若他在人世間行善，那他變成一個鬼；如行惡，那同一個鬼把他變成水牛、公牛或狗。因此他們對鬼十分崇敬，向他獻祭，祈求他把他們也變成跟他一樣的鬼，不要變成別的野獸。

他們還有另一種廟，其中祭壇和牆上立着許多十分相稱的偶像，但他們的頭是光的。這些漢子叫做阿彌陀佛(Omithofom)

，被視為神，但在天上不施禍福，而是人世上行為聖潔的男女，戒絕魚肉，僅靠米飯和素食為生。他們對那尊魔鬼有點敬畏，而不怎麼怕，乃至完全不怕這些神鬼。而且他們認為，如一個人在世上行善，老天將賜給他很多人間的幸福，而如他行惡，那他會得到殘疾、病痛、貧困，這些說法都是缺乏對上帝的認識。最後，這個民族除了生死外不知道別的東西。儘管這樣因他們是有理智的動物，(……)我們祈禱的方式特別使他們喜歡，他們確實十分願意接受真理知識。上帝恩賜一切天定的事情，像這樣一個偉大的民族可能有一天不致於因缺乏幫助而毀滅。⁽⁵⁸⁾

前一種廟應是儒家官方祀典的廟壇的不太準確的記述，後者是對佛教廟宇的記述。顯然，其處於歐洲天主教為唯一的真理的偏見，導致其對中國宗教信仰在官方和人民中的根深蒂固缺乏正確認識。

5) 葡萄牙耶穌會士梅爾希奧爾·努內斯·巴列托神父(Pe. Melchior Nunes Barreto)曾於1555-1556年間多次從珠江口之海島到過廣州小住。其於1555年11月23日可能是在浪白滯撰寫致果阿的耶穌會士們的一封信說道：

(……)這些(中國)官員是這樣的八面威風，連到那邊去做生意的葡萄牙人，同他們對談時，也要跪在遠處。我認為這是在這片國土上看到的最難使人成為基督徒的障礙，老百姓通常似乎不敢未經官員准許就皈依新的宗教，官員未經皇帝准許，也似乎不敢准許老百姓這樣做。

據我所看到，這些中國人的理解力很強，一旦成了基督徒，理解力會更強，因為這一來，他們會擺脫那些蒙蔽他們理智的肉體惡習。(……)在買與賣以及在維持塵世生活方

面，他們是很能幹的；但一談到有關靈魂的事，我就從未見到過這樣盲目的人。據他們向我展示而我又能理解到的，他們對靈魂不滅是無法理解的，也無法理解有一個萬事萬物的創造者天主，也不覺得在另一個[世界]中會得到獎賞或是懲罰，因此，他們一切有關靈魂的事是十分萎縮的。

他們的祭司們唯一擁有的莊重標誌，就是皇帝賜予的一頂帽子，像囚犯帽一樣，他們全都是剃光了頭的。他們是卑賤的人，在人們當中受到鄙視。我本想找一個文人，向他瞭解一下他所信奉的宗教，但未能找到。他們有很大的廟宇和偶像，不作禱告，祇是燒香。他們最信的是求籤，凡是要開始做一件事，吉凶未卜的，都要把籤搖了又搖。⁽⁵⁹⁾

這也是對由中國皇帝及其政府官員控制下的中國人的宗教信仰情況的較為準確的報告。

6) 葡萄牙多明我會士加斯帕爾·達·克魯斯神父(Fr. Gaspar da Cruz, 另譯作克路士)曾於1556年到達中國廣東海岸並且到廣州住了約一個多月。⁽⁶⁰⁾有中國學者說他是16世紀首個出現在中國的西方傳教士⁽⁶¹⁾，這是片面之見，至少前述來華傳教士方濟各·沙勿略早在1552年12月2日已經病逝於中國珠江口的上川島，而巴列托神父也比他早到達中國和入住廣州。1569年，其名著《中國情況詳細講述專著》(*Tratado em que se contam muito por extenso as cousas da China*)在葡萄牙埃武拉市獲准印刷出版，並且於克魯斯去世後兩週的1570年2月20日印畢。⁽⁶²⁾其中寫道：

(……)他們(中國人)崇拜頭髮，所以才留得那麼長，認為頭髮長了才能昇天。一般神父不留頭髮，而是剃光頭髮[譯按：此指和尚]，因為據說無須頭髮的幫助也能昇入天堂。但是，他們當中一些偶像崇拜神廟的神父留着長髮，把頭髮盤在頭頂，用一個漆得

很亮的木製品簪住，這物件樣子像合起來的手掌，叫“阿沙朗”，這些神父[按：此指道士]在中國人當中最受尊敬，他們不像其他神父那樣穿白色袍子，而是穿黑色袍子。⁽⁶³⁾

這段話着重從頭髮樣式區分了儒釋道俗的特點和思想，他把在儒家的“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷”的思想影響下的留髮和惜髮現象，說成是“他們(中國人)崇拜頭髮，所以才留得那麼長，認為頭髮長了才能昇天”，並且認為道士“在中國人當中最受尊敬”。其後文又作進一步詳說：

(……)這些人對上帝一無所知，在他們當中找不到任何知道上帝的痕跡。(……)儘管有人通過某些古代的書面的材料得知中國人瞭解日蝕和月蝕，但他們對此並沒有全面的研究。如果他們確有全面的研究，那麼就該像古代哲學家們那樣知道有上帝的存在。(……)中國人不知道有上帝，這就是充分的論據，表明他們與某些葡萄牙人所說的相反，既不研究自然科學原理，也不關注自然界的事物。(……)他們祇知道一切都取決於上邊，萬物的創造及其保存和治理具體由誰掌握，他們一竅不通，祇歸於上天，這就是盲目地跟着上帝走。有一條非常寬闊的淡水河流經廣州城中間，河上有一個小島，小島上有類似神父們住的神廟。我在廟裡看到一個從地上壘起的非常精緻的神龕，神龕四周用金黃色欄杆圍住，裡邊是個懷裡抱着小男孩的非常漂亮的女人，前面放着一盞點燃着的燈；我懷疑這是基督教留下的痕跡，就問那裡遇到的幾個老人和在場的幾個偶像崇拜教士，說那個女人代表誰，但誰也說不出來，也不知道為甚麼供奉她，很可能是聖徒多馬當年留在那裡的基督徒造的聖母像，也許是他本人在那裡的時候造的。但得到的結論是，一切都被人們遺忘了；也可能是某

個美人的像。他們最大的上帝是天，因此表示天的字是所有字當中的頭一個。他們崇拜月亮、為太陽、月亮和星星造了那麼多神像卻對哪一個也不尊敬。他們還供奉一些做了某件或某些傑出事情的老爺們的像。出於個人的尊重，他們也為偶像崇拜教士或其他人塑像。他們不僅崇拜這些人的形像，而且還供奉廟宇裡神龕中任何一塊石頭。他們一般把這些神都稱為“阿彌陀佛”，為他們燒香，燒沉香木和其它各種香木，也向神供奉茶。關於茶，前面我們已經說過。每家大門後面有個神龕，裡邊供奉着很大的偶像，每天早上和晚上都燒香。在許多地方，不論是村鎮裡邊還是村鎮以外，都有廟宇。所有船隻在出航以前都在船頭騰出一塊地方作為神龕之用，神龕裡供奉他們的偶像。在做任何事情之前，比如走海路或者走陸路，都要向偶像占卜問卦。卦具是兩個木頭做的半個核桃似的東西，一邊是平的，另一邊是圓的。也有的比半個核桃大一些，用線縫住。在占卜之前先對他們的上帝談話，甜言蜜語，說如果得了好卦，卦上表明一路順風或者生意賺錢，就給偶像上甚麼供。說了許多之後才把卦具扔到偶像前頭；如果兩個卦具的平面都朝上，或者一個朝上一個朝下，得的就是壞卦，人們便怒氣沖沖地對他們的上帝發脾氣，說他是混帳東西，是狗，用許多髒話罵他。罵夠了以後又轉而用好話哄他，請他原諒，說自己剛才因為得了壞卦而發火，罵了他，對他說了些不恭敬的話，請他不要介意，請他給我好運氣，我許願供奉更多的東西；因為許願都是為了許願人的，所以他們總是許下許多大願；於是，他們一次又一次占卦，直到兩個卦具都圓面朝上才肯甘休，這時他們滿心歡喜，向他們的上帝奉上許下的供品。往往會發生這樣的情況：為一樁重要的事占卦時卦相不好，或者船出海後不順利，或者出了甚麼不如意的事，他

們便衝着其上帝發火，把他扔到水裡，有時還放到火上燒，把他的某個部位燒糊，一次又一次地踢他，拉着他的腳拖他，不停地罵他；事情做完之後又為他演奏樂曲，舉行儀式，奉上供品。最大的供品是做熟的豬頭，也供奉上鷄、鴨、綠頭鴨和米飯，這一切都是做熟了的，還有一罈酒。先把這一切獻給上帝，然後從中分出一份給上帝，放在一個盆子裡，但這一份裡祇有豬耳朵尖、鷄鴨的喙和爪尖，小心翼翼地放上很少幾粒米飯，小心翼翼地倒上三四滴酒，罈子裡的酒並不因為倒出幾滴而顯得少。把這一切東西統統放到一個盆子裡，拿到上帝面前，讓他在神龕裡吃，而人們則當着上帝的面把其餘的供品全部吃光。他們還崇拜鬼，畫的鬼和我們這裡的一模一樣；他們說鬼能讓好人變成鬼，讓壞人變成水牛、牛或者其他動物，所以才崇拜他。他們說，鬼是由一位師傅教會幹種種壞事的，這是下層人的說法；而文雅的人則說，他們崇拜鬼是為了不讓鬼傷害他們。如果有一條新船出海，他們便把教士們叫到船上上供，教士們身穿拖地的絲綢長袍。整個船上掛滿絲綢旗幟，船頭上放一個魔鬼的畫像，他們對魔鬼跪拜並獻上供品，說這樣做是為了魔鬼不傷害這條船。對上帝則獻上許多畫着各種圖像的畫，還有用紙剪成的各種圖形，在偶像前面舉行各種儀式，唱着很好聽的歌，演奏着各種樂器把畫和圖形燒掉；在做這一切的時候四周總是擺着許多吃的和喝的東西。這裡有兩種教士，一種腦袋剃得光光的，頭上戴用傘布那樣的粗布做的帽子，帽子後邊又高又平，前邊比後邊還高一點，呈錐碟狀；身着俗人們常穿的那種袍子，不過是白色的。他們住在廟宇裡，有飯堂和禪房，院子裡有鬱鬱蔥蔥的植物。另一種是人們常用來辦喪事的教士，他們留頭髮，身穿俗人們常穿的那種綢緞、呢噐或者麻紗長袍，不過是黑色的，他們的徽記是

把頭髮綰到頭頂，用一個漆成黑色的像握起來的手那樣的木器簪住。這兩種教士都不要妻子，但生活很苦，也很骯髒。每年的第一天，即三月份的新月那一天，各地都舉行盛大聚會，相互拜訪，大人物尤其要出入盛大的宴會。這裡的人們在治理國家和待人接物上都非常講究，但在對待他們的上帝和偶像方面卻又非常粗俗。除了上面已經說過的之外還有許多胡編亂造的異教邪說，比如人變成狗，狗又變成人，蛇變成人等等許多無稽之談。讓這裡的人皈依基督教有許多有利條件：因為他們對神和神父不大在乎，不大尊敬；一旦瞭解真理之後就非常珍視，這種現象在印度各地任何階層的人當中是見不到的。(……)有一天我走進一座廟宇，到神龕前面，神龕中供奉着幾塊石頭；我相信他們不大尊敬其上帝，知道他們是為了祈禱而祈禱，所以把那幾塊石頭推倒地上；幾個人繃着臉向我衝過來，憤然地質問我為甚麼幹這種事。我心平氣和地迎上去，微笑着對他們說，因為你們崇拜那些石頭是太欠考慮了；我對他們解釋說，他們比石頭好得多，因為他們會思考，有手和眼睛，可以幹石頭不能幹的各種工作；既然比石頭好，就不應降低自己；他們如此高尚，就不該去崇拜那麼低賤的石頭。他們回答說，你說得非常對，於是就陪着我走出廟門，讓石頭留在地上。因此我認為，這些表現說明他們有皈依基督教的條件。還有件事非常重要，(……)既然各種食物當中他們最愛吃豬肉，那就幾乎不可能成為摩爾人[按：指回教徒]。⁽⁶⁴⁾

由此可見，克魯斯雖然因其自身的宗教局限以及祇有幾週時間的短暫實地瞭解而導致其在分析的方法理論和結論有不少偏頗，例如開頭用循環論證來作武斷證明：“中國人不知道有上帝，這就是充分的論據，表明他們與某些葡萄牙人所說的相反，既不研究自然科學原理，也不關注自

自然界的事物。”又如其提及的“懷裡抱着小男孩的非常漂亮的女人”，顯然就是當時中國人普遍崇拜、婦孺皆知的送子觀音菩薩像，但其調查研究的結果卻祇是“我懷疑這是基督教留下的痕跡，就問那裡遇到的幾個老人和在場的幾個偶像崇拜教士，說那個女人代表誰，但誰也說不出來，也不知道為甚麼供奉她。很可能是聖徒多馬當年留在那裡的基督徒造的聖母像。也許是他本人在那裡的時候造的，但得到的結論是，一切都被人們遺忘了；也可能是某個美人的像。”其最後從“既然各種食物當中他們最愛吃豬肉，那就幾乎不可能成為摩爾人”，因而推定這是“他們有皈依基督教的條件”的“非常重要”的事件，顯然也是失諸簡單片面的武斷。

然而，在另一方面，他對中國各種宗教的基本事實情況和特點的瞭解和介紹，是吸收了前述佩雷拉等人的部分記載而有所改進，大多數都已遠超前人而達到相當全面和具體準確，這既是當時西方有關研究記述的最新發展成果，又為後人作進一步研究記述提供了良好的基礎性史料，足可以和中國本身之記述史料互相參證。例如，他說：“他們最大的上帝是天，因此表示天的字是所有字當中的頭一個。”其根據乃直接來於當時流行的千字文以“天地玄黃”為首句，故民間有“天字第一號”的俗語。至於說“他們還供奉一些做了某件或某些傑出事情的老爺們的像。出於個人的尊重，他們也為偶像崇拜教士或其他人塑像。他們不僅崇拜這些人的形像，而且還供奉廟宇裡神龕中任何一塊石頭。他們一般把這些神都稱為‘阿彌陀佛’”。這些都是當時遍佈廣州及珠江三角洲的宗教情況的真實記錄，至今在澳門保存眾多的明清廟宇神龕及街坊社稷神壇等皆有把各種神像和阿彌陀佛、神石等一起供奉的現象。⁽⁶⁵⁾其它有關燒香拜祭、占卜、許願、上供等活動的對象、目的、心態、儀式、內容、物品、拜祭者(僧、道、俗)等等的情况皆有較為具體準確的記述。尤其是對“占卜問卦”的“卦具”——爻杯的樣式及使用方法和

過程的描述：“卦具是兩個木頭做的半個核桃似的東西，一邊是平的，另一邊是圓的(……)在占卜之前先對他們的上帝談話，甜言蜜語，說如果得了好卦，卦上表明一路順風或者生意賺錢，就給偶像上甚麼供。說了許多之後才把卦具扔到偶像前頭；如果兩個卦具的平面都朝上，或者一個朝上一個朝下，得的就是壞卦，人們便怒氣衝衝地對他們的上帝發脾氣，(……)罵夠了以後又轉而用好話哄他，請他原諒，(……)請他給我好運氣，我許願供奉更多的東西；因為許願都是為了許願人的，所以他們總是許下許多大願；於是，他們一次又一次占卦，直到兩個卦具都圓面朝上才肯甘休，這時他們滿心歡喜，向他們的上帝奉上許下的供品。”

以上情況說明，在這些早期來華的西洋傳教士和教徒的心目中，或將中國的傳統文化及所有宗教信仰都視為祇是一種可惡可鄙的民間陋習，或將之視為有礙基督教傳播的信奉魔鬼偶像的邪教。

7)西班牙聖奧古斯丁會修士馬丁·德·拉達(Martin de Rada)1575年到過中國福建後撰寫了《記大明的中國事情》(*Relación de las cosas de China que propriamente se Llama Taybin*)，其中〈神、偶像、獻祭和節日〉一節記載如下：

我們沿途看到的偶像多到不可勝數，因為除了廟裡和供奉在特殊房屋裡的而外，家家都有自己的偶像。在福州的廟裡有一百多個各種不同的偶像，有的偶像有六隻、八隻或更多的手臂，另有一些有三個腦袋(他們說那是鬼王)，在有的是黑色、紅色和白色，有男有女。家家都有自己的偶像，乃至山頭，沿大街小巷，幾乎沒有大石頭不雕成偶像的。在所有這些中，他們把天當作是真正的神靈，因為他們認為其他的不過是一種中介，他們正式通過這些中介向天(他們叫做Thien)祈求賜給他們健康，財富、地位或旅途平安。他們認為天創造一切事物。

天上最大的人物就叫做玉皇(Yohon)或玉皇上帝(Yohon Santey)，他們說他像天一樣永生，但他比天低而且沒有身子。這個人物有一個叫做Saneay的僕人，他是天製造的，也沒有身子。他們說他掌管天底下的一切事物，包括生死，他有三個僕人，奉他之命管治這個世界，天官(Tianquan)管雨，水官(Cuiquan)管海和航海者，地官(Teyquan)管地上的人和果實。叫他們也拜一個據說是他們的看守人，及其他這類人。

此外，他們有其他很多被他們當作聖人崇拜的人。有的叫做佛(Fut)，有的叫菩薩(Pousat)。他們拜這些人，是因為這些人很勇敢——例如我們前面提到的紅臉的關羽，幫助劉備起兵征服全國。但他們最禮拜的是叫做觀音(Quangin)的女人，她是一個叫做莊王(Toncou)的國王的女兒，按她的方式過着獨身和聖潔的生活。而航海家偏愛的一個女人叫娘媽(Nemoa)，生於福建省興化附近的叫做莆田(Puhuy)的村莊。他們說她在無人居住的湄洲(Vichin)島(他們說那裡有馬)上過着獨身生活，島距海岸有三里格。他們也拜鬼，害怕鬼會加害於他們。

他們經常把同一人的三幅像放在一起，當問道為甚麼這樣做時，他們說那三幅實為一人。我們在料羅(Lanlo，譚按：依照對音“lan”不可能是“料”，問題原因待考)看見一個例子，三幅大娘媽像放在一起，還有一個格欄在祭壇前，就在一旁是個紅人像，另一旁是黑人的，在接受祭品。他們常在祭拜後獻祭的是香和香味，及大量的紙錢，然後在鈴聲中把紙錢燒掉。他們也常給私人燒紙錢，如果死者是富人，也燒綢緞。

雖然他們不是很虔誠的人，他們仍在偶像前面點上小燈。他們也用整牛、豬、鴨、魚和果品向偶像獻祭，那些都生的放在祭壇上。在進行了許多儀式和祈禱後，他們極恭

順的取來三杯小酒，為他們的神(它是天)獻酒一杯，在喝掉餘下的，並把食物分掉，當作聖物去吃。除這些典禮和儀式之外，他們有其他一些非常可笑的，如我們在駛進群島時船上所見。因為他們說必須舉行歡送娘媽的儀式，她把我們護送到此以保佑我們一路順風。

他們製造一個竹船模型，有帆有舵，舉行盛大儀式把一條小燒魚和一團飯放進去，投進海裡。為驅逐船上的妖魔，每人手執一塊板，排列在舷緣。有時有兩個人，各拿一大鍋飯，從船側把飯撒入海，始自船頭，止於船尾。他們後面另有兩人，用刀和盾武裝，邊走邊揮舞武器並做姿態，同時船員大叫大嚷的用板敲打舷緣，還做其他蠢事。

同樣他們經常賭咒、許願和獻祭。我們看到有的齋戒者發誓若干天不吃肉、蛋、魚，祇吃米、菜和水果。另一些人贈送還願的綢製祭壇罩，上面寫着還願者的姓名，為何奉獻，奉獻給誰。他們是很迷信兆頭的人，因此無論去哪裡，那怕是半道上，他們都要向偶像問吉凶。他們先向偶像祈禱，再取大把小棒，轉動它們不看就取第一棒〔掉出的？〕；然後看上面寫的字，根據它的意思到一張桌前去，上面擺着所有答案。另一種是他們把字寫在一根四邊成方形的細棒上，祈禱後立一個有香爐的壇，把棒扔在上面，那朝上一面所寫的字，他們認為會發生，如此等等。

(……………)

在他們的七月十五日還有一個大節，我們在福州看見這個節，因為他們在所有公共館舍都舉行慶祝。在我們住宿的館舍也慶祝它。這是紀念釋迦佛逝世的節日，他是中國存在的教派的創建人，他們在一座廳裡立一尊釋迦佛的像，還有很多跪在他四周別的像。另有一個大祭壇，有七、八張盛滿食物的桌子，有三個人在晚上開始年他們的經，其中一個是教士，另

兩個是唸經人。他們有時像唸讚美詩，有時像唸歌，一直搖着手鈴，敲着小鼓。教士一再從桌上取小盤食物，唸禱告詞，把它放在壇上。這繼續到所以盤碟都取完，那已是將近午夜了。⁽⁶⁶⁾

雖然拉達被譽為“不尋常的天才人物”⁽⁶⁷⁾，其對中國宗教的觀察與記述相當具體準確，但難免有西方傳教士的普遍偏見。故在下一節的末尾作總結說：

中國人相信靈魂不死，好人和賢人昇天。至於其他的人，和尚告訴我們說，他們變成鬼。他們的僧侶不怎麼受尊敬和重視，祇有將官和官員因能施刑而受到敬畏。最後，土地是很肥沃的，物產豐富而人口眾多，但百姓是異教，因此遭受不信上帝者的苦難。⁽⁶⁸⁾

總而言之，拉達的記事基本準確，而對中國宗教信仰的“神、偶像”是所謂“異教，因此遭受不信上帝者的苦難”的評價分析結論是其基督教一神主義的自我中心的偏見誤論。

8) 西班牙人儒安·貢薩列斯·德·門多薩(Juan González de Mendoza)編寫的《大中華帝國志》(*Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de China*，異譯作《大中國史》、《中華大帝國史》等)1585年於首版於羅馬，是在前人克魯斯、拉達等的記述修改補充而成。正如博克舍指出：“門多薩是一位認真的和誠實的編寫者。”而其不同於拉達等人之處，在於“拉達的刻薄話要麼被刪除，要麼被沖淡，而他的葡萄牙和西班牙先驅者的紀錄，當被貢薩列斯·德·門多薩巧妙結合，可以說在歐洲形成一個對馬可波羅的契丹的新傳說”。雖然，門多薩之書要比麥述爾所批評的與門多薩同時的“一流騙子”費丁南·門捷斯·品脫(Fernão Mendes Pinto，異譯作“平托”)胡編的《遠遊記》要好

得多，但其中也有何高濟指出的一些“疏漏或者錯誤”。⁽⁶⁹⁾特別值得注意的是前人沒有詳加論及其宗教部分缺陷，表面與拉達等人是相反的極端，但同樣是由基督教的偏見引起的。

例如，門多薩把拉達所記載中國有“六隻、八隻或更多的手臂”的偶像、“三個腦袋（他們說那是鬼王）”的神像⁽⁷⁰⁾改述如下：

中國人說在他們的偶像中，有一尊奇特的偶像，很受他們的崇敬，他們把他畫成一個身子三顆頭，相互不斷望着。並且他們說這意思是，三個頭都有一顆良心和本質，凡使一個頭高興的，也使其他頭高興，反之，凡冒犯和觸怒一個頭，也冒犯和觸怒另兩個頭。用基督教義去解釋，這可以理解為聖三位一體的神祕，那是我們基督徒禮拜的，而且是我們信仰的一部分。這件事，連帶別的事，看來多少符合我們聖潔、神聖和基督的宗教，因此我們可以確實認為使徒聖多默在這個國家佈道……

這無疑是脫離實際的想像。在下文，他還把克魯斯對廣州的廟宇情況記錄改述如下：

(……)那裡有一座像是該國教師廟宇的房屋，在裡面他(克魯斯)看見一些很古老的喜氣事務，其中他看見一間教堂，好像禮拜堂或祈禱處。(……)他往鋪着華麗布單的祭壇上看，發現其中有一尊極完美的婦女像，有一個孩子把手臂抱着她的脖子，前面點着一盞的燈。他對這幅景象感到驚異，要求解釋其意思，但沒有人比上面談到的更解說清楚。根據所說的這點，容易相信使徒聖多默曾在這個國家佈道。因此可見那些百姓把這種風俗保持了許多年，並且還要保持下去，這是他們對真實上帝有所認識的跡象。他們描畫出上帝的形象。他們當中有很多謬誤，毫無任何根據，要到他們通過信仰，

瞭解真確上帝的時候，才會發現和覺察這些……⁽⁷¹⁾

這裡最大的錯誤，就是把中國佛教流行的送子觀音像誤作天主教的聖母抱聖子像。

9)天主教進入中國內地傳教的先驅者及其在中國內地教會的創建者，是意大利人耶穌會傳教士利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-1610年)神父。他於1582年來華入居澳門，1583年到肇慶，1589年到韶州，1595年離韶州北上到南昌、北京、南京等地，最後在1601年到北京定居傳教，1610年病逝於北京。他在中國居留傳教時間近三十年，既學習掌握了中國的語言文字、歷史文化，又從南到北廣泛接觸研究了中國的三教九流的人物和書籍，是前述16世紀以前西方諸家理論和實踐的集大成者和發展者。他在中國撰寫的《論耶穌會及天主教進入中國》(*Della Entrata della Compagnia di Giesù et Christianità nella Cina*)⁽⁷²⁾，以及寫給歐洲耶穌會的書信報告⁽⁷³⁾，對其後的中國宗教研究有深遠巨大的影響，可謂歐洲漢學之奠基。例如，其書的第一卷第十章對中國儒釋道三教以及回、猶、耶諸宗教派別的歷史和現實情況作了較為全面和準確的記述。⁽⁷⁴⁾

然而，利瑪竇終究帶有16世紀末至17世紀初的西方傳教士的局限和偏見。其入中國內地傳教之始則與其前輩一樣以佛僧裝扮，後則改穿儒服充儒士以博取中國官方之好感和禮遇。⁽⁷⁵⁾但其外在策略的變化是萬變不離其宗，都是以暫時隱瞞傳教士來華之真實意圖以騙取在中國立足的時間與空間。⁽⁷⁶⁾而其內心則始終視當時中國儒、釋、道三家皆為崇拜魔鬼的邪教，故向其總會的書信報告自己做夢都是“在這裡要消滅古傳的宗教而宣傳天主的宗教”⁽⁷⁷⁾，並批評中國人的宗教說：“佛教與道教，都有類似三位一體的說法，可見這都是魔鬼的騙人把戲，妄想與天地的主宰相似。”又說：“上述三個教派[按：指儒、釋、道]是中國三個主要的教派。但是魔鬼仍不滿足，因為每個教派又分出了許

多小派別而且一個不如一個，風俗日見惡化，所有新教主都競先宣導更加放肆的生活。”“他們以為關於宗教的事，宗教越多，對國家越有利，(……)實際等於甚麼也不信。”“實則大部分中國人像是沒有根的浮雲，懸在無神主義的天空。”⁽⁷⁸⁾利氏並借用福音之語比喻自己在中國人之中是“成為狼群中的一隻羊”⁽⁷⁹⁾。而中國人被引誘歸化天主教後，大多會變成激烈而極端的反中國傳統宗教的破壞者，對中國的現實社會和家庭的安全穩定包括破壞者與被破壞者雙方都構成極大的危害。請看，利氏的書信報告還說：“對這少數幾位教友，我不能控制着他們不去褻瀆外教人的神像。因為如此這樣下去，我們將有被驅逐出境的危險”⁽⁸⁰⁾

總而言之，利瑪竇對中國的儒釋道回耶等宗教的歷史和現實的情況，有長期的直接考察研究，故其記述報告的歷史和現實的情況較為全面客觀。其主觀片面之誤乃以天主教為唯一正確的宗教，制定和運用以天主教聯儒和改儒的策略，進行先重點進攻消滅佛教、道教和回教等，最後消滅儒教，達到天主教為唯一的中國宗教和世界宗教的目標。在利瑪竇之前及其後的天主教傳教士的宗教視野和策略中，根本就沒有涉及明清政府嚴禁的“假降邪神，書符咒水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一切左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民”這類被今人稱為“民間宗教”或“民間信仰”非法組織活動。

10)雖然利瑪竇著作的影響一直持續到現代，但是當代西方一些學者逐步出現了對利瑪竇學說的修正與曲解。例如柯若樸提及：“最近，Timothy Barrett(提摩思·巴瑞特)再次強調明清時期天主教學者對現代漢學的結構性影響。”柯若樸認為：“就民間宗教而言，影響的主要效果是長久來(如在貝爾的第一階段)，非將民間宗教與精英宗教分離，而是使之隱而不顯。早期的經本聲稱中國的宗教包括‘三教’；即或因耶穌

會對儒教的強烈偏好，三教並非份量等同。民間宗教的宗教實踐並未進入中國人宗教生活的概念圖像中。(……)若果提及三教，民間宗教出現的最佳風貌則是三教的低劣版及綜合版。”⁽⁸²⁾的確，以利瑪竇為代表的“耶穌會對儒教的強烈偏好，三教並非份量等同。”這都是完全符合明清時期的三教實際情況的。但是，自清朝滅亡以來，三教情況發生了根本的變化。其中最被利瑪竇看好倚重的“儒教”作為官方的政教組織實體已經被完全摧毀消滅。而差點與“儒教”同歸於盡的佛教和道教，則在歷經國家與社會的多次大革命之後，仍然能作為官方政府容許繼續存在的傳統宗教而表現出頑強的生命力，尤其是佛教，在最近三十年間獲得了盛況空前的復興發展。這既是利瑪竇等人始料不及的，也是現代學者在評論利瑪竇的“三教”觀時完全忽略的一個重大盲點。同時，現代學者特別提出所謂在“三教”之外的“民間宗教”，在明清中國社會的正常太平情況下，其組織和活動祇能是被實行儒家禮法為主的官方禁止或忽視的分散零星存在，其本身實際上就是“隱而不顯的。尤其在明清政府嚴格而有力地管治下的澳門半島，是耶穌會在中國的最早最大的落腳點，也是他們最早最長時期而且是最集中直接研究中國宗教文化的典型地方，在這裡根本就沒可能有以儒家為主的“三教”之外的“民間宗教”的存在。並非因為“耶穌會對儒教的強烈偏好”，而使得“三教並非份量等同”，並使得“三教”之外的這些民間宗教“隱而不顯”，從而被他們視而不見。

總而言之，以上現當代學者對明清耶穌會學者的有關中國宗教的研究記述的批評修正，基本上是脫離當時實際情況的以今代古的誤論。

二、19世紀的澳門“民間宗教”研究

1) 瑞典人龍思泰(Anders Ljungstedt, 1759-1835)所著《早期澳門史》(*An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China*)是在近代出現的第一部研究澳門史的學術專著。⁽⁸²⁾其中有記述澳門及管轄澳門的廣州宗教情況，而涉及今

人所謂的澳門“民間宗教”。其所記述的情況與利瑪竇等前人記述基本一致，是符合當時的澳門及管轄澳門的廣州宗教實際的，表明並不存在今人主觀臆論的所謂“民間宗教”或“民間信仰”。現引述其文如下：

(……)中國人的數目達到三萬人左右，或是比葡萄牙臣民實際上至少多六倍。有若干中國人已信奉羅馬天主教，似乎主要是為了方便，而不是為了信仰。我認為其中祇有少數人是例外，是好人，其餘都是中國人中的渣滓。中國人遵循其祖先所採用的崇拜方式，顯得更好和更有價值。他們在城區內擁有一座古廟，最近還修整過，叫做舊阿媽廟(Old Pagoda or Ama)。[按：直譯應為：“舊廟或阿媽廟”]馬禮遜博士在其《華英字典》(*Chinese Dictionary*)第二卷頁360對其緣起有詳細的敘述。⁽⁸³⁾這座廟宇坐落在突起的、雜草叢生的巖石上，顯示出一種十分浪漫的風格。

(……)在通往望德聖母堂的沿路上，(……)在那裡修建的第一批住宅由新的基督教徒佔住，這些人是在1809年由一名西班牙奧斯定會的修道士召集來的。一群人數達四百名的中國人，通過加入基督教，向這個國家的禁令提出挑戰，並聚居在一起從而引起了對他們的迫害。中國地方官員的隊伍於1814年包圍了他們。一些人被逮捕審判，其他人則潰散。⁽⁸⁴⁾

這兩段話客觀反映了澳門華人的大多數都是服從中國官方管治的良民，恪守儒家傳統的神祇崇拜的忠實信徒。少數改信天主教的華人大部分都被中國主流社會認為是別有用心“的渣滓”。早在康熙三年(1664)，楊光先上〈請誅邪教狀〉⁽⁸⁵⁾，開清朝反西洋教之先河，使得湯若望、南懷仁等四位耶穌會士被捕下獄。康熙親政後，平反了湯若望案，一度對耶穌會士的傳教及其同

時傳播的西學都採取了寬容和開明的態度。而在康熙末年，澳門西洋人就在1719年將建於1679年的阿巴羅修道院改建擴大而成的“唐人廟”（又稱“進教寺”），是其最早在澳門擅自設立專門引誘華人皈依天主教的教堂。⁽⁸⁶⁾曾在康熙年間寄居澳門普濟禪院的南禪宗僧人釋跡刪寫詩云：

“暫到殊方物色新，短衣長帔稱文身。相逢十字街頭客，盡是三巴寺裡人。箬葉編成誇皂蓋，檻輿乘出比朱輪。年來吾道荒涼甚，翻羨侏離禮拜頻。”⁽⁸⁷⁾康熙後期對天主教的關係更趨緊張，至雍正元年(1723)便開始在全國推行大規模而持久的反天主教政策。清朝“雍正元年，浙閩總督滿保復與閩撫黃國材疏陳其害，上納之，敕令直省所建天主堂悉改為公所，凡誤入其教者，許以惟新，違者治罪。自是其教不敢顯行。”⁽⁸⁸⁾至雍正十年七月初二日(1732年8月21日)，〈廣東巡撫鄂彌達奏聞驅逐廣州各堂堂主至澳門將教堂改作公所折〉說：

(……)臣細加查察，凡住天主堂者，類皆不吝金錢招人入教，地方無賴多墮術中。其法：有願從其教者，必使自踐其祖宗父母之神主，而焚於所尊十字之下。(……)今查得，省城設立教堂，男女多被誑惑。(……)多出金錢買人入教，現在黨數已多，行為甚屬不法，若不早為經理，必致別生事端。(……)先傳到各堂西洋人，諭以不便在省設教招搖，立押搬往澳門住居，俟秋後令其附舟回國。次再查明各堂副、堂主，係中國無賴之入教者，加以夥騙外彝罪名，重杖嚴懲，係外省者，解回各該原籍約束，係本省者，發往瓊南禁錮。然後再將各女天主堂堂主，令其親屬領回收管，出示曉諭，令各改過自新。其天主堂房屋或改作公所，或官賣良民住居。其西洋人，非有貨物交易，不容潛至省城，港口營汛，嚴加盤詰稽查，即海關監督，亦不得輕批准澳彝無事入省。⁽⁸⁹⁾

此疏歷陳天主教惑眾、敗壞民風之“邪教”本質，請求將廣東省各堂西洋人逐往澳門，天主堂改為公所，並嚴禁西洋人潛入省城傳教。而有關推行遏止華人加入西洋邪教的禁令的矛盾鬥爭最後長期集中在華洋雜處並居的澳門半島。清朝官方先後於雍正元年在澳門半島的關門口建成了新的大型官廟（即蓮峰廟，又稱“新廟”），以及於乾隆初年在澳門半島的市中心建成了第三座官廟（即三街會館，又稱“公館”、“關帝廟”）等正教的廟宇，在加強鞏固中國正教在澳門陣地的同時，大力制止西洋“邪教”對華人的吸納與擴張。乾隆十一年（1746）由代理澳門同知張汝霖根據查禁福建同類教堂的聖旨，向廣東省城的兩院長官總督和巡撫呈上〈請封唐人廟奏記〉，經“兩院”批覆〈嚴禁愚民私習天主教以安民夷以肅法紀示〉之後，於次年二月委派香山司巡檢顧麟等前往澳門封唐人廟，葡萄牙人一再反對失敗，被迫暫時就範。⁽⁹⁰⁾對於以上的禁教過程，龍斯泰作了客觀記述如下：

(……)中國地方官員不止一次地告誡議事會，不允許中國人信奉基督教，這一禁令1723年[按：即雍正元年]就已公佈。儘管如此，一個犯下重罪的人——事情的真相我們不得而知——逃避對他的起訴，在耶穌會士那裡找到了避難所。在宣佈他願成為基督徒後，他們把他作為一名新信徒送到一個由他們設立的靠近聖保祿學院的機構，叫做“唐人廟”(Church of Our Lady of Defence - “Nossa Senhora do Amparo”)。探子後來還是發現了他的藏身之處，中國司法官員便要求將它作為中國臣民交出來。傳教士大膽地否認他們知道有這麼一個人。但不久發現，還有不少人也藏在那裡。

中國地方官員為外國宗教狂的這種厚顏無恥所激怒，堅持要求得到所有這些背棄祖宗信仰、藏匿於唐人廟的人。他們堅持，這些罪犯都要交出來，而且要將唐人廟夷

為平地。葡萄牙人全力抗拒這一命令。省當局決定，澳門居民要麼離開這個國家，要麼在一定程度上尊重帝國的主權。中國地方官員停止了漫長的令人煩悶的論辯，厭倦了頑固的抗拒，命令停止對澳門生活必需品的供應。意識到澳門人眾仰給於內地的供應，而日常的物品又來自當地的商販，為避免將要來臨的一場災難，一次商議會召集起來。在1749年11月9日召集的會上，與會者抗議使用暴力，並宣佈，由於需要，議事會被迫將唐人廟拆毀，並同意一個乾隆十二年的例行公事的規條。該規條包括十二條款。⁽⁹¹⁾

但是，由於澳葡當局及天主教會對有關禁令採取陽奉陰違的策略，有關矛盾鬥爭仍然長期存在。至乾隆四十一年五月十四日(1776年6月29日)香山縣丞給澳門夷目的諭令說：“(……)訪得有等不肖唐人，離去本宗，皈入天主教。更有無恥華婦，潛入夷家。(……)諭到該夷目，即速遵照，逐細查察。倘有前項情事，立為稟報，以憑嚴拿解究，按律懲治，決不姑寬。”⁽⁹²⁾

嘉慶一朝，仍堅持嚴禁西洋教向華人傳播的這一基本國策。例如，嘉慶十三年五月初八日(1808年7月1日)，針對“廣東陋習，每因事急，逃入澳門，歸入天主邪教，地方官無從查拿”的情況，朝廷下諭香山縣“務宜認真查禁”。為此，香山知縣彭昭麟諭令澳葡理事官：“即速遵照，立即查明夷人天主教有無藏匿罪人，密稟查辦。該夷目務宜認真查禁，毋得玩視，致干未便。凜遵毋違。”⁽⁹³⁾

嘉慶十六年(1811)，清廷再頒禁教諭旨。⁽⁹⁴⁾遵此上諭，次年四月十六日(1812年5月26日)，香山縣丞潘世綸下諭澳葡理事官：“本分縣查得竟有各處內地男婦來澳進教入廟禮拜情事，殊干法紀，除出示曉諭嚴密查拿外，(……)傳諭番差及澳內西洋夷人，止許自行傳習天主教，毋得誑惑內地人民入教。倘敢詭立名號，私自刊經，借

立講會，蠱惑多人，轉為傳習者，一經查確，定必照例究辦(……)”⁽⁹⁵⁾

同年七月十三日(1812年8月19日)，署香山縣丞顧某又諭示澳內居民人等：“嗣後務各正心樂業，深明禮義，勿叛正道而入邪。於潛傳西洋人天主教，有則改之，無則加勉，並約束親族，各務正業，勿進夷教，以保身家。此番申禁曉示之後，倘有內地男婦潛進天主教禮拜傳習，及或改裝易服，假冒夷人混跡進教者，立即嚴拿牒解通詳，按例治罪。”⁽⁹⁶⁾

嘉慶十九年二月十二日(1814年3月3日)，朝廷又特頒諭旨：

(……)粵東粵西，地廣人稠，良莠不齊，茲又有匪徒潛匿拜會肆劫，亟應嚴密查辦。至香山魯門一帶，地迫外洋，為夷人寄居之所，近復傳習天主教，久之亦恐滋患。現飭各省編查保甲，着蔣攸銑、董教增各飭所屬，將此等拜會習教匪徒，設法嚴查究辦，並出示曉諭紳耆人等，俾其互相稽察，自行約束，有拜會入教者，稟官究治，縱容者罪之。倘兵役人等藉端詐索，查出嚴懲。該督等務即認真查辦，以除邪惡而安善良。⁽⁹⁷⁾

是年三月，嘉慶帝又諭令兩廣總督蔣攸銑等：“天主教本傳自外洋，該夷人居住粵(澳)門，自習其教，原可不必過問，惟該夷人若向內地民人傳授，則恐其煽惑流毒，此不可不嚴切申禁，一經查出，不但將內地習教之人按律懲辦，其傳教之西洋人亦一併嚴懲。”⁽⁹⁸⁾五月，嘉慶再次下諭廣東地方官員，明確指出：

天主教絕滅倫理，乃異端為害之尤者，此在西洋人自習其教，原可置之不問，若傳習內地民人不止，大干例禁，為國家之隱憂，貽害最大，比白蓮教為尤甚，豈可不思深慮遠乎？着蔣攸銑等廣為刊示，曉諭該處沿海商民，並來粵交易之西洋人等，一體知

悉。如中國民人有私習天主教者，地方官立即訪拿，從重治罪；其西洋人誘惑內地商民者，一經究出拿獲，一體治罪，斷不寬貸，務各凜遵例禁，以熄邪說而正人心。⁽⁹⁹⁾

嘉慶十九年七月二十九日(1814年9月12日)，香山知縣馬德滋下諭澳葡理事官：

(……)近日訪聞復有唐人私習天主教之事，或係在澳居民，或係附近各縣民人，被一二棍徒引誘來澳，向爾等取誦經卷，持齋禮拜，殊屬大干禁令。(……)諭到該夷委嚟哆，即速遵照，嗣後該夷務須恪謹天朝高厚之恩，約束番夷，循分生理，自習其教，自保安居。不得煽惑內地民人來澳習教，致干天朝法度，以失該國恭順之誠，有干未便。⁽¹⁰⁰⁾

綜上所述，有關嚴禁西洋教向華人傳播的政策，始於雍正而被乾隆、嘉慶以及道光前期所堅持。一直到鴉片戰爭清朝被英國打敗，至1844年被迫簽訂中法〈黃埔條約〉的有關弛禁天主教條款公開生效後⁽¹⁰¹⁾，才真正開始解除以往的禁令，容許西方各國傳教士在中國各通商口岸重開或建立教堂傳教。由此可見，明清中國政府在澳門建立以馬角“天妃宮”(即俗稱的“舊廟或阿媽廟”)為首的儒教祀典傳統的一系列神祇祠壇，以及長期推行強有力的相應宗教法令政策，目的是要使澳門地區的中國華人官民可以保持與中國從中央到地方的各級政府一致的宗教信仰，以抵禦和遏制當時西洋諸國人在澳門的天主教堂繼續傳教吸引華人歸化外國及其宗教。龍思泰所記述的，就是鴉片戰爭以前澳門宗教的這種情況。其下文還指出：

(……)在望廈和沙梨頭之間，(……)勤勞的農民將這裡墾殖得非常肥沃，(……)儘管中國地方官員一再重申，“因為你們是賃地而

居，所以這塊地不能當作是你們的”。葡萄牙人還是根據傳統相信，這片鄉村土地是他們的。(……)我們曾看到，在1787年，試圖以暴力阻止望廈和沙梨頭的開發進程的企圖遭到了失敗。這裡的村莊都有中國人的神廟，很值得一訪。第四座神廟，建在從沙梨頭到海關關卡之間的大路旁，這是一座典型的中國式建築，其環境很寫意，海峽和島嶼的景色盡收眼底。⁽¹⁰²⁾

這段話進一步反映了明清中國政府在澳門內港口到關開口一帶所建立的廟壇與中國的官方機構、基層居民社區及行政鄉村的建立發展緊密配合。不斷有效遏制葡萄牙等西洋人違反約束，擴大其以教堂為中心的居住堂區的企圖。所謂“在1787年，試圖以暴力阻止望廈和沙梨頭的開發進程的企圖遭到了失敗”，龍思泰在上文曾記述如下：

1787年，議事會命令理事官馬托斯(Philip Lawrence Mattos)拆毀在望廈(Mong-ha)和沙梨頭(曠野上的中國村)新建的幾座房屋。立刻引起破壞行為。(……)為了安撫驚擾不安的人們，議事會認為有必要撤換馬托斯，而提前讓下一年度的理事官就任，並邀請中國地方官員與新的理事官談判。⁽¹⁰³⁾

由葡萄牙人的破壞引起的騷亂與衝突，經談判後，最終還是由香山縣知縣彭翥親率武裝到澳門市中心審判懲罰了一批葡萄牙人的罪犯和頭目才得平息。章文欽對上引龍思泰文加註說明如下：

(……)乾隆五十一年至五十二年(1786-1787)間，彭翥在香山知縣任上，“會澳夷殺人，夷目堅匿兇犯。翥親臨拘兇。夷目謝病不見，又欲屈翥會於夷廟。翥曰：‘吾天朝命

吏也，夷廟豈辦公地！’乃張幕設案於通衢，盛儀衛。召通事及夷目。初皆行夷禮不跪，蕭震怒，且呼杖。夷目覘觴，通事泥首謝，並代夷目哀乞。蕭杖通事而姑貸夷目。遂刻期奉約束，以罪人對簿。”彭蕭張幕設案於通衢，當亦在營地街一帶。⁽¹⁰⁴⁾

上文所謂“夷廟”就是西洋天主教堂。西洋人以“夷廟”為其內部的“辦公地”，自無不可。但要中國官員到“夷廟”與其會談公務，則是反客為主，絕對不能接受。因為在澳門的中國官建的華廟，才是經常被用作中國官員居住、辦公及發佈政令告示榜文及樹立永久性的告示碑刻之地。現在尚有一些方志、檔案文書及碑刻資料，可以證明蓮峰廟及三街會館都曾經作此用。正如嘉慶二十三年(1818)九月，由署廣州澳門海防軍民府兼管順德香山二縣捕務水利稽查澳門總口稅務李(璋?)、廣州澳門海防軍民府攝理香山縣正堂加十級紀錄十次鐘(英)兩人聯合發出的告示碑文所說：“為出示勒石曉諭，以垂永久事。現據香山縣縣丞申稱：‘澳外關內蓮峰神廟，係合澳奉祀香火，又為各大憲按臨駐節公所。(……)’”⁽¹⁰⁵⁾建成與雍正元年的蓮峰廟又稱“新廟”，位於關閘口的咽喉要地，是澳門最大的官廟，直至葡萄牙人於1849年反客為主佔據澳門半島之前，一直是推行中國政策的重要場所。例如，乾隆十二年(1747)二月，香山知縣張汝霖為查封唐人廟親臨澳門，即曾“暫寄新廟”。⁽¹⁰⁶⁾

又嘉慶十二年二月十三日(1807年3月21日)，香山知縣彭昭麟專門下諭澳葡理事官：“照得督憲(兩廣總督吳熊光)即日臨澳，所需辦差[物]件急難措辦，合就諭借。諭到該夷目，即便遵照，將後開各物借給來差，帶赴新廟應[用]，事畢發還。切勿遲誤。”⁽¹⁰⁷⁾同年三月二十九日(1807年5月6日)，署澳門同知嵩也以總督即日臨澳為由，下諭理事官，特命夷兵在“新廟前站隊伺候”。⁽¹⁰⁸⁾同日，彭昭麟再次諭令理事官，將

所需辦差物件，“帶赴新廟公館應用，事畢發還，切勿遲誤”。⁽¹⁰⁹⁾三十日，彭昭麟又諭令理事官：“查制憲行轅係在新廟，諭到該夷目，即便遵照，在於新廟之外，照前列隊恭迎……特諭。”⁽¹¹⁰⁾

嘉慶十四年(1809)，新任廣東巡撫韓對上奏稱：“臣於二月二十七日自省起程，二十八日酉刻舟抵香山縣城，次日登陸，於酉刻行抵離澳里許之新廟地方，(……)時因天色已晚，臣即在廟住宿。”⁽¹¹¹⁾

嘉慶十六年(1811)五月，為赴澳查禁鴉片，兩廣總督松筠“於初五日易舟，由香山芙蓉沙出磨刀外洋查勘海口，隨處詢問土人漁戶，洋面實已肅清。是晚，駛抵澳門之新廟收泊。次晨，西洋夷目率領夷兵出三巴山門，前來奴才寓所，分隊擺列，鼓樂歡迎。(……)是日赴娘媽閣炮臺，於天后宮行香”。⁽¹¹²⁾

道光十九年七月二十六日(1839年9月3日)，欽差大臣林則徐會同兩廣總督鄧廷楨巡閱澳門時，即先在關閘口蓮峰廟駐節，拜祭關聖帝君，然後召見澳葡官員宣令，後又到內港口娘媽閣拜祭天後。其當天日記云：“過望廈村，有廟曰新廟，祀關聖，先詣神前行香。在廟中傳見夷目，與之語，使通事傳諭，(……)入三巴門，自北而南，至娘媽閣天后前行香，小坐。”⁽¹¹³⁾其在八月十一日上呈道光帝的奏摺中，又詳細描述了接見澳葡官員時的情形：

至新廟，夷目噉遮嗎咁吵具手版稟謁，命之進見，該夷免冠曲身，意甚恭謹。臣等宣佈恩威，申明禁令，諭以安分守法，不許屯貯禁物，不許徇庇奸夷，上負大皇帝撫綏懷柔至意，該夷點頭領會。(……)臣等即入三巴門，經三巴寺、關前街、娘媽閣，至南灣，督率隨員抽查夷樓民屋，均與冊造相符。⁽¹¹⁴⁾

又根據譚世寶的最新研究，1844年6月18日欽差大臣耆英(1790-1858)到澳門，先與葡國卸任澳

門總督Silveira Pinto談判，後又與美國公使顧盛(Caleb Cushing, 1800-1879)談判，並於7月3日簽訂了《中美五口貿易章程》(簡稱《望廈條約》)。耆英的行轅駐地，以及有關談判、簽約之所，皆在蓮峰廟而與流行之說的普濟禪院無關。⁽¹¹⁵⁾由此可見，澳門蓮峰廟與媽祖閣、三街會館等闔澳“官廟”及其同時具有的公所性質，使其不僅可以滿足官方祭祀的需要，而且能夠為赴澳巡視的中國官員提供駐節辦公之所。

2)前述龍思泰的《早期澳門史》得到主編《中國叢報》(*Chinese Repository*, 舊譯《澳門月報》)的美國基督教傳教士裨治文(Elijah Coleman Bridgman, 1801-1861)的認同，不但將其初版之書在《中國叢報》轉載，而且還把他與基督教傳教士衛三畏(Samuel Wells Williams, 1812-1884)合編的〈廣州城概述〉奉獻給龍思泰作為新版的《早期澳門史》的“補編”合併出版。⁽¹¹⁶⁾該〈廣州城概述〉的第三章為“科舉制度、學校與書院、宗教與廟宇、慈善機構”。其中“宗教與廟宇”是根據仇巨川《羊城古鈔》卷三〈寺觀〉及同卷〈祠壇〉轉載介紹。⁽¹¹⁷⁾〈寺觀〉原載官方認可的佛、道、回的寺觀八十間，〈祠壇〉原載官方祭祀的祠壇八十四間。裨治文與衛三畏同樣受其基督教傳教士的宗教立場局限，此書對中國各教的評論雖然似乎沒有以往天主教那樣激烈，但都是否定的。其總結說：

佛教和道教，同聖人的宗教式的學說一起，協同運作已經超過一千七百年之久了，已經有足夠的機會來展示它們的正面效果。它們已經這樣做了；而其效果真是太多、太明顯了，決不會讓人看錯的。我們知道(願上帝保佑我們確信)：“在所有國家，每一個敬畏上帝的、正直工作的人，都會被接受與他同在。”但是我們懷疑那些偶像崇拜的煽動者，能給我們指出哪怕是僅僅一個具體的例證，來證實這三種教有一點小小的益處。⁽¹¹⁸⁾

裨治文、衛三畏在這方面的偏見，顯然不如終身從政從商辦學的歷史學家龍斯泰客觀公允。但是，他們和龍斯泰以及利瑪竇等人有共同之處，就是都沒有把“假降邪神，書符咒水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一切左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民”這類被今人稱為“民間宗教”或“民間信仰”非法組織活動，列入中國的宗教範圍加以記述。他們祇是在廣州城的歷史簡介部分，談到“宋朝開頭幾位皇帝為廣州謀了不少福利：(……)政府取締女巫和男巫，禁止巫術，由政府下令拆毀為各種迷信儀式而建的廟宇。同時禁止民間‘殺人祀神’。”⁽¹¹⁹⁾

3)美國商人亨特(William C. Hunter, ?-1891)撰寫並於1885年初版的《舊中國雜記》(*Bits of old China*)，雖然所述以鴉片戰爭以前的“舊中國”情況為重點，但所記事情有明確記年者為1881年11月16日的“廣州長壽寺被毀”。⁽¹²⁰⁾因此，其書有關廣州、澳門等地的中外宗教的情況記述和評論，反映了一個在中國廣州、澳門一帶經商生活了約四十年的美國商人在19世紀末的看法。其中〈宗教〉一節說：

在宗教、或某種崇拜體系、或某種對“靈魂世界”的信仰這一類事情上，再沒有人像中國人那樣寬容的了。無論一個人宣稱自己信仰甚麼，誰都不會因此而受到迫害或遇到麻煩。佛教徒、道教徒、基督教徒、猶太教徒、回教徒、孔門弟子和老子的信徒，都享有心安理得的信仰自由。這些信仰中的任何一種，祇要不是強加於人的，不是崇尚武力的(宗教本身就應該這樣)，都不在禁止之列。至於基督教，無論是在羅馬天主教名義下，還是在新教名義下，或者是新教分成的無數教派之一，祇要不惹惱當局，教徒們都能夠平靜地過日子。

新教的教師們常常稱他們的訪問需要證明，這樣他們就得與省裡的官員發生接觸，如果不表現出極好的耐性，他們的佈道就會產生較大的麻煩。中國政府指責各種各樣的教派(至少在今日，這種指責是不公正的)，說他們散佈不滿，在統治者和臣民之間製造分裂，譏諷和詆譭當局。總之，沒有一個國家比中國更寬容的了。

(……)儘管政府對於一個人信甚麼教並不關切，但是他的宗教信仰必須服從於他對國家的義務和忠誠。在這一點上，中國政府表現出它的行為得當，具有值得稱道的良知。

這與西方世界多麼不同，那裡有無數不可調和的教會派別；那裡的宗教戰爭的特徵是屠殺、焚燒和暴行，是造成數百萬人喪命的十字軍，是互相殘殺的鬥爭，是在那個向全世界傳播“對人類的良好願望”的年代裡，宗教裁判所不斷執行的火刑！⁽¹²¹⁾

顯然，這是在1844年中法《黃埔條約》的有關弛禁天主教條款公開生效後，一個完全崇尚宗教信仰自由的美國商人，對中國的廣州及澳門等地乃至全中國的宗教自由的情況的充分肯定。同時，也是對以往西方世界推行一神教信仰所引起的宗教迫害與戰爭暴行的深刻反省和批判。其下文還有〈關勝對《麵包和魚》的看法〉一節，以兩個華人及一個洋人之例，反映在當時宗教信仰自由的情況下，新教在吸引華人及洋人信教方面的失敗。其一是華人廚師阿蒙假裝“放棄了他的木頭偶像，誠心皈依‘基利斯督’教的經過改革的新教系統”，實際是騙取熱心支持傳教的“O.先生”在生意上的幫助和貸款。其二是一位洋人水手，以“又聾又瞎”為由堅持拒絕讀祈禱書及聽傳教士說教。其三是中國十三行絲茶商人關勝(Quan Shing)，在拜讀了“O.先生”給他有關表現救世主的真實神力的《麵包和魚》的奇跡的書之後，他既說這“真是頭等的奇跡”，同時還接着

說：“祇不過我們中國奇事太多了。”對此“O.先生突然生氣地說，‘胡說些甚麼！蠢事！怎麼能那樣講呢！’”本書對這場辯論的結局作如下的記述：

關勝耐心地等他講完，然後用廣東英語回答他，他講話的意思是：“我讀了你那個故事，我說過，我覺得那內容很好；然後我想給你講一下我自己國家的一個傳說，你卻說那全是胡說八道。幾千年來，千百萬人都相信的東西，怎麼樣？我們現在能否認它，能說它不值得信仰嗎？那怎麼行呢？”儘管如此，他們兩人一直到最後，仍是莫逆之交，祇是誰也沒能夠改變對方的信仰。⁽¹²²⁾

以上有關當時的澳門及管轄澳門的廣州的宗教情況的記述，反映了中國宗教結構和觀念由古代向近現代的變化。在清朝仍然存在並繼續掌控政治與宗教的情況下，有關儒、釋、道、回、耶、猶等教的共存與自由信仰，都是官方參與或認可的，不應把它們納入今人主觀臆論的所謂非官方甚至反官方的地方秘密組織的“民間宗教”或“民間信仰”範疇。對於反官方政府的地方秘密或公開的武裝組織的宗教活動，本書與清朝官方的立場看法一致。例如其〈增步的叛亂〉一節，對洪秀全太平天國及相應的廣州近郊的“增步的叛亂”有如下記述評論：

在1852至1854年間，廣西和廣東由於一個名叫洪秀全的狂熱者的瘋狂冒險而發生暴亂。(……)他此後的邪惡生涯所造成的人的生命的損失和那樣多的痛苦，就跟隱者彼得(Peter the Hermit)(另一位過多濫用“以其人之道還治其人之身”等口號的專家，原譯者註：隱者彼得為法國僧侶，十字軍中的傳教士)對異教徒和基督徒加在一起所造成的一樣多、或者幾乎一樣多。

這位中國的空想家的名聲大了起來，使南方各省千千萬萬最卑賤的人成了他的追隨者。

(……)令人驚訝的是，許多外國人，包括傳教士，儘管看到這些人所犯的野蠻行為，仍然相信他們是真誠地要向愚昧的同胞弘傳基督的教義。甚至在他們進入南京，對那裡的滿洲駐軍連同家屬進行冷血的大屠殺，殺了老老小小近二萬五千人之後，都竟不能改變外國人的這種看法。這祇不過是一個小小的縮寫，遠未足以說明在“太平起義”的名義下已經成為歷史的一切。

這裡還要說一下的是，洪秀全把他以前的教導者羅孝全請到了南京。他到那裡以後就發現情況很奇怪，他自己似乎落入了一大群魔鬼的化身之間。

(……)這次可怕的叛亂完全出自極端空想的計劃，它使廣州的歹徒們相當着迷，而給予當地政府前所未聞的憂慮，……⁽¹²³⁾

由此可見，假如太平天國之類的地方秘密或公開的武裝組織的“宗教”或“信仰”活動可以歸入“民間宗教”或“民間信仰”，則前述被清政府支持或認可的合法“宗教”或“信仰”活動，顯然不能與之歸為同類的“民間宗教”或“民間信仰”。

4)美國基督教新教長老會傳教士丁韪良(William Alexander Parsons Martin, 1827-1916)在晚清的中國工作生活了六十二個年頭(由1850-1916，中間祇有四年離開中國)，他也是先到澳門，再北上中國內地各處傳教。他後來於1869年任清朝總理衙門下設的同文館總教習，1898年，任京師大學堂(今北京大學的前身)首任總教習，是當時的頭號“中國通”。其撰寫並於1896年初版的《花甲憶記——一位美國傳教士眼中的晚清帝國》(A Cycle of Cathay or China, South and North with Personal Reminiscences)一書，可以說是一位新教傳教士兼頭號“中國通”，以獨到的眼光對清

末的中國宗教情況作了最詳細的最後記述。

其中最值得注意的，就是不但客觀反映了被外患內革不斷夾攻的清朝在行將滅亡之際，朝廷原本對所謂西洋“邪教”的嚴禁法令被迫逐步完全解除，西方傳教士可以在中國各地自由購地建教堂傳教，吸引了大量中國官民信奉，當然也不斷有維護傳統宗教文化的官員百姓自發進行各種失敗的反洋教的活動乃至大規模的滅洋教的運動。⁽¹²⁴⁾而且還反映了朝廷有關中國本土的宗教的禁令，也因為各級官員的無力或反對執行而已經完全鬆弛。例如，該書反映了有關“迎神賽會”的禁令不被執行的情況如下：

在除了北京之外的所有中國城市裡，抬菩薩[按：本部分的“菩薩”應為“神靈”，下同。]遊行可謂是習以為常，有時候那場景非常壯觀，而且費用相當昂貴。可是在京師，這類遊行一般都被禁止，因為當局害怕它們會被用來作為暴動的掩飾。雖然在其它城市偶爾也會遭到禁止，但在大多數情況下，它們都會受到官員的鼓勵。(……)在寧波，最受人們歡迎的遊行就數舞龍的表演了。(……)例如在遊行行列中有一對火鷄是從英國領事那兒臨時借來的。通過這樣的演示，人們以為他們就會博得神癘[按：“癘”應為“靈”字之誤]的好感，就像戲曲表演那樣。在每一個寺廟裡，戲臺都是正對着菩薩而搭建起來的，因為它們被視為戲曲的主要觀眾；正如祭祀菩薩的魚和肉為凡人提供了宴饗的機會，演給菩薩看的戲文也無償地讓公眾大飽眼福。

觀眾是指站着看戲的，因為寺廟裡幾乎沒有甚麼座椅。因此他們是否能夠一直這麼站着看下去，不僅有賴於劇團的吸引力，也有賴於觀眾自身肌肉的耐久力。

(……)然而，內容淫蕩的戲曲也並非沒有；正是部分由於這個原因，但更主要的是跟劇團相關的淫猥業務，婦女不允許出現在舞臺

上或觀眾席中，但在私人宅邸中的戲曲演出是不受官方審查制度約束的。⁽¹²⁵⁾

對於佛教的衰落與基督教的反佛傳播，該書有不少記述，其中一例如下：

寧波市中心又一座規模宏大的寺廟廢墟，在被損毀的大雄寶殿裡，昔日的輝煌已經蕩然無存，只剩下兩派龐大的菩薩——兩邊各有九個。這就是十八羅漢，如來佛被神化了的弟子。有一天我看見那些羅漢的眼珠都不翼而飛，只剩下凹陷的眼窩。“他們的眼睛到哪兒去了？”我轉向身後正在聚集起來的人群，這樣問道。

“它們是用珠寶做的，所以有賊把它們偷走了。”有人回答。

“這些難道就是你們尋求保護的菩薩嗎？——既然是菩薩，為何連自己的眼珠都保護不了？”

聽到這樣尖刻的譏諷，他們都哄然大笑起來，於是我便告訴他們深深地創造了我們的耳朵和眼睛，並且賦予我們以悟性——以及我們可以尋覓和找到上帝。

再沒有比菩薩的荒誕無稽更容易引起中國人的開懷大笑，也沒有甚麼比說服他們放棄菩薩更困難的了。據我所知，有的傳教士專門靠揭露偶像崇拜的荒唐可笑來博得聽眾的笑聲，但是我想他們要是能夠揭露令人悲哀的方面，也許能給聽眾留下更深的印象。⁽¹²⁶⁾

其實，佛教寺廟被人破壞、盜竊，同類的情況也會在基督教教堂出現。就理論而言，這根本不能作為基督教的神比佛教的菩薩有能力自我保護和保護信眾的證明。傳教士能夠用這種論證方式來作反佛傳教並獲得一定的成功，原因的主觀方面在於他們祇看見別人眼中的一些刺，而無法看見自己眼中的灰塵。而更重要的客觀方面的原

因，就在於他們背後有西方侵華列強的武力和人力、物力的支持。

該書對一位兼學儒家、佛教的典型道教徒企圖對基督教作同樣的學習吸取的行徑給予良好祝願。⁽¹²⁷⁾

該書反映了有關“官及軍民之家，縱令妻女於寺觀神廟燒香”的禁令不被執行的情況如下：

在河岸邊的另一座寺廟裡，我有一次看見有兩三千個婦女於某個節日聚在一起拜佛祈禱。“為甚麼拜佛的都是婦女，以及她們在祈禱甚麼東西？”我問道。有人回答說：“她們在祈禱下個輪迴轉世時要做男人。”——這些婦女被傳統觀念所左右，認為自己作為女人的境遇是如此的不幸和低人一等。然而從倫理道德上來說，婦女是中國更好的另一半人口——她們謙卑、優雅和俊秀。在智力上，她們並不愚笨，祇是無知。(……)我在中國所遇見的幾個最聰明的人就是我們教會學校中的女生。無知的婦女使中國變成佛教的國家，難道受過教育的婦女就不能把它變成基督教國家嗎？⁽¹²⁸⁾

這同樣是他們祇看見別人眼中的一些刺，而無法看見自己眼中的灰塵的宗教偏見。歷史發展表明，佛教與基督教的男女信眾都既有無知的文盲，也有受過高等教育的學者和科學家。

該書的宗教偏見，突出表現在其〈太平天國起義〉一節對洪秀全太平天國運動的記述評論。⁽¹²⁹⁾正如前引亨特《舊中國雜記》所批評：

“令人驚訝的是，許多外國人，包括傳教士，儘管看到這些人所犯的野蠻行為，仍然相信他們是真誠地要向愚昧的同胞弘傳基督的教義。”例如其〈太平天國起義〉一節結尾說：

在瞭解了後繼事件以後，再來反思此事，我們仍然要問，當時我們對中國是否換一種政策更好？如果西方列強在中英第一次戰爭剛爆

發時就承認太平軍首領的話，它是否可能會縮短那持續了十五年之久的恐怖時期？後者最終造成了捻匪和回民的叛亂，並導致了一千五百萬人的死亡。難道新政權不比舊政府更能接受新思想嗎？在化學之中，新生的元素可產生化合作用，而那些長期單獨存在的元素則不可能。

在國際政治中，經常會發生當前利益壓倒未來利益優勢的情況。於是便發生了下面的事情：起義的太平軍不止一次地到達了勝利的邊緣，但具有偏見的近視外交家們卻固執地反對他們，於是一個千載難逢的機會就從他們的手指縫溜走了。⁽¹³⁰⁾

丁韞良雖然有頭號“中國通”之稱，但對於幾千年的中國古代歷史文化，難免時有不通常識之誤。例如，他談到中國的乞丐騙子問題時說：“據載，跟摩西一般溫和的孔子有一次就用手杖猛擊這麼一個騙子的脛骨。”⁽¹³¹⁾這是誤解錯述了《論語·憲問》所載的“原壤夷俟，子曰：‘幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是為賊。以杖叩其脛。’”又如，他錯述了漢明帝夢見神（佛）的傳說：“他在夢中見到一尊金色的人形雕像手持一張弓和兩隻箭。中文的‘佛’字是由這些形象的筆劃構成的。”⁽¹³²⁾據東晉袁巨集《後漢記》卷十記載，漢明帝“夢見金人，長大，項有日月光。”其它南朝宋范曄《後漢書》等有關史籍和佛教文獻所載與此大同小異，根本沒有“人形雕像手持一張弓和兩隻箭”之說。⁽¹³³⁾又以“佛”字稱釋迦牟尼乃三國末才開始出現，在三國中期以前的文獻都祇用“浮屠”稱之。而且，“佛”字乃梵文Buddha的前半“Bud”的對音⁽¹³⁴⁾，其漢字的筆劃結構本身亦非象人“手持一張弓和兩隻箭”之形，可見其為丁韞良的主觀臆說。然而，就其親身經歷所見的記述部分來說，丁韞良對清末中國宗教的記述，是在基本客觀的事實基礎上夾雜了一些基督教的宗教的偏見。其中尚未有所謂“民間信仰”與“民間宗教”等自

相矛盾混亂的概念，對於今人研究清末中國宗教的變化，有很重要的參考價值。

三、20世紀初至80年代的澳門“民間宗教”研究

20世紀以來的現當代澳門宗教，基本格局就是明清澳門宗教變化發展的繼續。其中中國廟宇的因革主要表現在如下兩點：

其一、因為清朝的滅亡而導致其官定的官方祭祀系統的滅亡，而原本由清政府掌控和維護官公祠廟祭壇並沒有隨之被摧毀消滅。由此造成了澳門的中國官公祠廟祭壇與祭祀的規格方式完全不受原來的官定祀典所規範，而繼續掌管廟宇的人可以按照其需要和意欲來保留和改變有關廟宇與祭祀的規格方式。故此，既有物是人非兼禮儀半非的古舊廟宇繼續存在，也有物人禮皆非古舊的新廟陸續出現。在宗教完全自由的法制下，現在的澳門成為中國新舊廟宇與西方新舊教堂和平共存之地。

其二、原本由清政府掌控和維護官公祠廟祭壇的管理控制權逐漸淪為民間某些私人或社團掌管或佔有。這是澳門與中國大陸及香港不同的一個特點。在中國大陸，原本由清政府掌控和維護官公祠廟祭壇例如天壇、地壇等在清朝滅亡後，自然被民國政府接管，其後又被繼起的中華人民共和國政府接管，不會淪落私人手上。同樣，在香港原本由清政府掌控和維護官公祠廟祭壇如土地廟、天后宮、關帝廟等，在英國於鴉片戰爭後佔據香港時起，其產權和管轄權皆轉入港英政府手上，在香港回歸之前是由港府主管民政事務的機構轄下的古物管理委員會之下的華人廟宇管理委員會負責管理維修等等。在香港回歸祖國之後，這些中國廟宇的產權和管轄權皆順理成章地由中華人民共和國香港特別行政區政府的同一機構掌管，再由該會以定期公開招標，擇優而選的方式授予中標的私人廟祝管理，以保證有關廟宇能發揮其文物價值與宗教功能。澳門之所以與中國大陸及香港不同，原因是極為弱小的葡萄牙竟敢在1849年開始佔領澳門，乃利用鴉片戰爭

後西方列強侵華的形勢趁火打劫，雖然冒險成功把清朝管治澳門的官員驅逐出澳，但已經付出了帶頭侵佔澳門的總督阿馬留被愛國愛澳的望廈鄉民沈阿米等刺殺的代價。加上直到清光緒三十四年(1908)，兩廣總督張之洞仍然支持旺(望)廈合鄉紳耆倡建城隍廟，顯示了澳門半島的華人愛國愛澳愛教的情懷始終不減。⁽¹³⁵⁾故此，澳葡政府並無力量和膽量倣倣港英政府，把澳門的中國官公祠廟祭壇及其龐大廟產接管。因此，在清末民初，葡萄牙人雖然佔據了澳門地區，但澳門的中國官公廟宇仍有一段時期為清朝官方委任的宗教人士掌管。其具體的轉捩點就在清朝已經滅亡十多年後的1924年，澳葡政府公佈實行澳門社團法例，允許在澳葡政府註冊的民間社團合法掌管有關澳門的清代中國官廟。於是原本祇是閩澳每一兩年選舉輪流當值管理的官公廟宇的總理會，就借此變成在政府註冊的固定性民間私人社團，成為有關官廟的長期的掌管者。為了達到把全部原來屬於中國政府官產或全澳社會公產之廟宇及其附屬擁有的房地、店舖等廟產及文物都化為少數人私產的目的，很多官公廟宇的建廟和修廟記事碑刻鐘銘等都被搗毀或藏匿，令後人無從考見其歷史真相。與此同時，就是篡改歷史的新造民間故事傳說逐步炮製流行，目的就是把有關官公的廟宇諸如媽閣廟、蓮峰廟等都說自古就是某些私人的祖先私建的私有產業。這種情況一直發展到澳門回歸祖國前後，日趨嚴重。由此造成了澳門所有明清官公廟壇無一為中國澳門特別行政區政府接管的特殊現象。直到目前，作為澳門中國廟宇的最典型代表的媽閣廟，其產權雖然已被公佈為中國澳門特別行政區政府所有，但一些民間社團仍然為爭奪其產權和管理權公開爭論並且大打官司。⁽¹³⁶⁾

由於民國以來的現當代澳門中國廟宇有上述獨特的變化所造成的歷史真相的備受篡改所造成的特別混亂而難以理清，加上前述現當代的中外學者大多用“民間信仰”與“民間宗教”等自相矛盾混亂的概念來研究中國古今宗教，現當代的中外學者對

澳門的中國古今宗教的研究，也難免墮入“民間信仰”與“民間宗教”等概念的窠臼。

本文將20世紀80年代(含80年代)以前與90年代(含90年代)以後分開論述。由於澳門自1849年開始被葡萄牙佔據，至1999年12月20日才回歸祖國，所以，在上世紀80年代以前，祇有極個別個別世居或久居本澳的愛國華人文士涉及這方面的研究。而大多數研究和記述澳門的歷史與宗教的論著為土生葡萄牙人和其他西方國家來澳的傳教士、學者所作。而隨着澳門回歸祖國日近，以中國學術界為首掀起了世界性的澳門研究熱潮，中國學者的有關澳門宗教的研究層出不窮，延續至今。下面先概述20世紀80年代以前涉及澳門“民間宗教”的研究主要情況，其時的主要代表人物與著作有：

(1)愛國華人文士王文達(1901-1981)，自1965開始在《澳門日報》發表記述澳門的歷史與宗教的掌故文章五百零一篇，對澳門的廟宇、教堂逐一記述，為後人的研究提供了豐富的中文資料。⁽¹³⁷⁾80年代以後的中國學者研究澳門歷史與宗教，多有直接參考這些掌故文章或間接參考了步其後塵的布衣之《澳門掌故》⁽¹³⁸⁾、李鵬翥之掌故文集《澳門古今》⁽¹³⁹⁾等。但是，由於掌故文章不必遵循歷史研究論文的學術規範，時有把後起的民間故事傳說與真實的歷史事實混為一談。而90年代以來興起的澳門研究熱潮中的一些學術論著也違背了應有的學術規範，不加嚴格考證便照抄掌故文章之說，造成了不少以訛傳訛的問題。

(2)澳門土生葡人高美士(Luís Gonzaga Gomes, 1907-1976)，兼通漢語、葡萄牙語、英語、法語，還懂德語和意大利語，著有《粵葡辭典》(*Vocabulário Cantonense-Português*)、《葡粵辭典》(*Vocabulário Português-Cantonense*)⁽¹⁴¹⁾、《葡英中文字典》(*Vocabulário Português-Inglês-Cantonense*)⁽¹⁴²⁾，以及《古代澳門奇聞》(*Curiosidades de Macau Antiga*，另有范維信譯 *Curiosidades* 作“奇觀”或“奇事”)。⁽¹⁴²⁾而且，

他還曾將清代乾隆時印光任、張汝霖的《澳門記略》全書翻譯為葡文本。⁽¹⁴³⁾總之，高美士是澳門土生葡人中著作最多，影響巨大的文史家，被湯瑪斯(Túlio Tomás)譽為“澳門文化園地高高矗立着的一座里程碑”。⁽¹⁴⁴⁾但是高美士也是沒有受過現當代的專業歷史學術規範訓練的，其有的論著也同樣存在一些非學術的掌故文章問題。高美士對澳門的中國廟宇研究最突出而影響最大的觀點，是其不但在《粵葡辭典》等工具書中繼承發展了馬禮遜(Robert Morrison)《華英字典》把中國的“廟 MEÁOU”譯作英文“temple”，把它譯作葡文的“templo”，而且還在《古代澳門奇觀》中明確提出糾正以往一些早期西方歷史資料及學者的論著把澳門的中國廟宇稱或譯作“Pagode (英文Pagoda)”之誤。並在其《澳門記略》的葡譯本中把中文的“廟”字(不論是指稱中國廟宇還是西洋教堂等建築)都音譯作“Miu”，意譯作“templo”。其後阿馬羅、路易、彼特等西方學者皆用“templo (temple)”指稱澳門的中國廟宇。獨有文德泉前期的論著指稱澳門的中國廟宇以“templo”為主，雜用“Pagode”。而後期的論著，則極力反對高美士提出糾正把“廟”稱或譯作“Pagode”之誤的主張。對於這一論爭的得失及其意義，下文論述文德泉時再詳論。

(3)安娜·瑪里亞·阿馬羅(Ana Maria Amaro, 或譯作亞瑪洛)女士是曾在澳門生活工作了十多年的葡國人類學者，發表出版過有關澳門歷史文化的論著多種。其所著《觀音古廟》(*O Velho Templo de Kun Iâm em Macau*)於1967年發表⁽¹⁴⁵⁾，是較早用人類學的方法以澳門半島原望廈鄉觀音古廟為中心的個案專題研究，受到後來有關研究的學者如文德泉、路易的好評、關注和引用。其實際是用一系列未經歷史學的實證方法考證的民間故事與神話傳說，作一系列純主觀想像的“可能”的大膽推論，把澳門望廈村及觀音廟、媽閣廟等的創立以及葡萄牙人來澳門港登陸定居的歷史，盡量往前推至明

朝初年甚至更早，這是由阿馬羅開頭，由曹思健、路易等的中外學者跟進模倣，而逐漸流行的澳門歷史研究論著中常見之弊病。有關其存在的一些錯誤問題，下文論述曹思健、路易時再作具體討論批評。

(4)葡萄牙派駐澳門教區的神父文德泉(Manuel Teixeira, 1912-2003)，十二歲即從葡萄牙赴澳門入聖約瑟修院，是長期在澳門生活、讀書、工作的葡萄牙傳教士和著名歷史學家，主要研究澳門早期史和澳門教區史。其研究中國宗教的著作有*Toponímia de Macau*⁽¹⁴⁶⁾、葡文本*Templo Chinês da Barra* (Ma-Kok-Miu)及其大同小異的另出英文本*The Chinese Temple of Barra* (Ma-Kok-Miu)⁽¹⁴⁷⁾、*A Voz das Pedras de Macau*⁽¹⁴⁸⁾、*Pagodes de Macau*⁽¹⁴⁹⁾，其中譯本名《澳門眾廟》，由范維信譯。⁽¹⁵⁰⁾葡、中、英三語合一本*Ma-Kok-Miu—Templo Chinês da Barra* (《媽閣廟》*Ma-Kok-Miu—The Chinese Temple of Barra*)。⁽¹⁵¹⁾總的來看，文德泉早年與其他西方學者一樣，都受高美士的巨大影響。例如，其*Templo Chinês da Barra*一書，書名及其正文各標題內容指稱澳門的媽閣廟皆用“templo”，唯有開頭一節引用舊的街道名稱及1926年的政府憲報資料等用舊稱“Pagode da Barra”(而同時出版的英文本相應部分譯作“Barra Temple”)等，以及末尾的附錄所載的媽閣廟的山坡上的石刻中文詩歌，是請 Dr. Paul Clasper 和 Prof. Dominic Yip 翻譯的，用了“Pagode da Barra”之稱。⁽¹⁵²⁾到了其中期的力作*Pagodes de Macau*才以“青出於藍而勝於藍”的姿態，極力反對高美士提出糾正把“廟”稱或譯作“Pagode”之誤的主張。但是，至其晚年似乎又回歸高美士的觀點和用法，其葡、中、英三語合一本*Ma-Kok-Miu—Templo Chinês da Barra*(《媽閣廟》*Ma-Kok-Miu—The Chinese Temple of Barra*)一書，書名及其正文各標題內容皆用“templo (temple)”指稱媽閣廟及其中各神殿，而僅在第30頁以“Pagode(Pagoda)”指稱其1987年新

建的六角形小寶塔。顯然，由於文德泉的中、英文本皆要靠別人翻譯，加上歷史學的訓練不如高美士，所以其論著的葡、中、英文本雖然有不少值得參考的真知灼見，同時也都帶有相當多的問題，缺點過於高美士。對於文德泉引發有關論爭的是非得失以及變化影響，有必要作較為詳細的討論述評。

文德泉 *Pagodes de Macau* 開頭第一節標題為“Pagodes”，主要討論源於印度的指稱塔的葡文詞“Pagode”的含義變化，其與源於基督教指稱教堂的“Templo”的關係以及都被用來指稱中國廟宇時的名實差異變化問題。⁽¹⁵³⁾其主要目的，是針對高美士的觀點。文德泉首先引述高美士在《古代澳門奇觀》的主張，認為將中國的“廟”稱為“Pagode”是錯誤的，應稱為“Templo”。其理由是：“Pagode一詞源自印度斯坦語的pokoda或bootkoda，或源自波斯語的chagavati，意思是‘偶像之家’、‘神靈的拱形房屋’或者‘神聖的宅邸’。”“Pagode一般為七至九層的建築物，但層數總為奇數，因為中國人認為奇數吉利，並且塔的形狀均為六角形或八角形。(……)Pagode有兩種：花塔(原文為粵語的澳門土生葡語對音“fá-t’áp”)和文塔(原文為對音“man- t’áp”)⁽¹⁵⁴⁾。”對此觀點，文德泉提出的批評主要如下：

我們不同意對pagode作如此狹義的解釋，不同意把塔[按：范維信此處譯“pagode”為“塔”不當，應保留“pagode”這個葡文詞不譯]僅僅視為七層或九層(或者更少卻總是奇數)的六角形或八角形建築物，這個詞在葡文中從來不能作如此狹義的解釋。⁽¹⁵⁵⁾

然後，文德泉列舉了以往一些辭典所載“Pagode”的各種涵義。1)莫賴斯(Morais)“古辭典”載“pagode有三個涵義：廟宇(templo)、偶像(idolo)、錢幣(moeda)。”2)萊洛(Lelo)“通用辭典”載“pagode有四個涵義：偶像(idolo)、廟宇

(templo)、中國玩具人(boneco chines公仔)和印度錢幣(moeda indiana)。”3)“葡萄牙巴西大百科全書對Pagode也作了同樣解釋：‘Pagode，亞洲某些國家人民，特別信奉婆羅門教和佛教的人民用於崇拜偶像的廟宇(templos)之統稱，例如：中國pagode、日本pagode。’”因此，文德泉完全反對高美士的主張。他首先說：“templo(其中譯本作“廟宇”不當)一詞原指基督教教堂，這個名稱引申為印度和中國的廟，印度和中國的廟實際上是pagode。從前人人都用pagode來稱呼中國廟，祇是在高美士指出錯誤的概念後才出現了templo這個稱呼。這一點必須糾正。”⁽¹⁵⁶⁾他又列舉有關pagode演變及其進入葡語過程的各種說法並提出自己的看法和結論：

1)根據科利爾百科全書記載，葡語中的pagode進入外國語言中：“Pagode，佛教廟宇建築；該詞通過葡萄牙語從梵文演化而來意為神聖。”2)權威的達爾加多神父認為它是從梵文bhagavat(受崇敬的、神)的陽性形式bhagavati(女神)派生出來的，而不是高美士所說的chagavati。“bhagavati”一詞傳到印度南部和錫蘭北部的各種土語中變成了pagavadi或pagôdi再傳入葡萄牙語。3)另一些人說它是從波斯語But-kadah(神的住處，祈禱的房子)演變而來。文德泉也不同意此說，認為梵文中的bhagavati不表示廟宇，而是指受崇敬和神，葡語中的pagode原意正是偶像。4)1697年法蘭西斯科·德·索薩神父對pagode的詞義排列為：偶像、廟宇、錢幣。5)17世紀幾位作家使用了它的第一詞義。6)隨着時間推移，第二個詞義佔了上峰：pagode指廟宇。7)葡萄牙人當時沒有發現供奉bhagavati(俗稱為pagode)的廟宇與其它印度教和佛教廟宇的區別，沒有發現一些塑像與其它一些塑像的區別，所以把一些異教徒的廟宇和偶像都稱之為“pagode”。8)後來，pagode僅指廟宇、偶像和神。這樣，“pagode”一詞適用於亞洲供奉偶像的廟宇，尤其是婆羅門教和佛教的廟宇。9)葡萄牙古代傳教士們也把pagode稱為varela。10)在

中國，pagode稱為廟，例如媽閣廟。佛教的廟宇稱為si(寺)，寺原指政府的一個部門，後來改為專指佛教廟宇。澳門的pagode中既供奉佛教的神也供奉道教的神，沒有任何一座廟祇屬於單一個宗教。⁽¹⁵⁷⁾

筆者認為，文德泉上述意見問題甚多。主要如下：

1)雖然用“templo”與用“pagode”來指稱中國的廟宇或翻譯中文的“廟”字，都帶有陳寅恪所批評的佛經翻譯的“格義”之弊病。⁽¹⁵⁸⁾但是，西洋人直接用源於西方基督教的“templo”指稱中國的廟宇或翻譯中文的“廟”字，祇有單純的一重“格義”之弊。而西洋人用源於印度梵文bhagavat再輾轉變化進入葡萄牙語言等西方文字的“pagode”來指稱從印度到東南亞乃至中國的各種宗教建築物，甚至指稱原本與印度婆羅門教以及印度佛教無關的澳門中國官方廟宇如天后宮(廟)、關帝廟，以及官民合建的中國化觀音廟等，則有複雜的多重“格義”之弊。例如，早期西洋男女傳教士及其在澳門所建教堂、修院等，中國人和西洋人都用同樣的“格義”將其譯稱為佛教專用的中文“僧”、“尼”與“寺”。因此，1583年利瑪竇到初到中國肇慶時，仍以佛教之僧人樣貌裝扮出現，自稱為“僧”，稱教堂為“寺”。其所建第一座教堂被取名為“僊花寺”，也是因此之故。⁽¹⁵⁹⁾後來，他發現當時佛教與道教在中國的地位低下，唯有儒家地位尊崇而且掌握國家的軍政教大權，就決定改為以儒家的衣冠樣貌示人，以“儒家”或“士”自稱，且被中國士人尊稱為“利先生”、“利公”、“利子”、“西士”等。⁽¹⁶⁰⁾與此相應的，是澳門半島的西洋教堂，大多數都改為以儒家官方的宗教建築“廟”為名。因此，清雍正九年(1731)編的《廣東通志》所載的〈澳門圖〉、乾隆時編的《澳門紀略》所載〈正面澳門圖〉的西洋教堂及其附屬機構建築大多數以中文“廟”或“堂”為名，諸如“大廟”(主教座堂，原稱“望人寺”)、龍松廟(崗頂教堂)、“風信廟”(風信堂)、“麻瘋廟”(原稱“發瘋

寺”)、“花王廟”(花王堂)、“板樟廟”(板樟堂)、唐人廟(原稱“進教寺”)、“伽斯蘭廟”(原稱“伽斯蘭寺”、又稱“噶斯蘭廟”)、聖母雪地殿(1626年建)、“小三巴”(原稱“小三巴寺”、俗稱“三巴仔”)、支糧廟(仁慈堂，教會辦的慈善救濟機構“育嬰堂”)、醫人廟(教會辦的醫院)等等。祇有“三巴寺”(聖保祿教堂)、“尼姑寺”(聖家辣堂、至後期的《粵海關志》等的地圖改稱為“尼姑廟”)在圖中仍然以“寺”為名。明清時中國的供奉神靈的宗教建築名稱，通常以“寺”為印度式的佛教建築所專用，“觀”為道教建築所專用。而廟、堂、宮、院等則通常為官方儒家祀典的祭祀建築所專用。當然也多有為儒家化或試圖親近儒家的佛、道乃至天主教建築所用。這是澳門的儒家化南禪宗佛教建築以“堂”、“院”為名的原因，也是清初西洋教堂及其附屬機構建築大多數的中文名稱“廟”或“堂”的原因。祇有少數可能是舊名的記載殘存，也可能確有少數教堂的主事者仍然堅持原有的佛教化傳教策略，而不改稱其中文名的“寺”為“廟”。既然其時大多數西洋人已經樂於將自己宗教建築稱作教堂稱作“廟”或“堂”，那麼他們把原指基督教教堂“templo”一詞與中文的“廟”或“堂”對譯就是順理成章的。這應是從馬禮遜到高美士等人把“templo”一詞與中文的“廟”或“堂”對譯的原因道理所在。

2)文德泉提出“祇是在高美士指出錯誤的概念後才出現了templo這個稱呼”的批評，顯然不合史實。因為馬禮遜根據《康熙字典》、《正字通》等清代以前的各種字典、字書所編《華英字典》第二卷97頁已經對“廟MEAOU”解釋如下：

A temple dedicated to ancestors; a temple of Buddha; a place dedicated to the worship of departed spirits and the gods. Tsin meaou 寢廟 Tsin, is the back or interior part; and Meaou, the front of a temple.

這裡對供奉佛的建築與中國供奉祖先以及其它神靈的建築，都用西洋的基督教建築“temple”稱之。而且在同書第一頁解釋“寺Szé, or Shé”如下：

From ground and the tenth of a cubit, or a hand holding a measure. A place measured and subject to fixed laws; certain chambers for officers about court. The first Budh priest invited to come from India to the Chinese court was lodged in one of these, from which the temples of Budha took the name She(按：應為Shé). A hall; a chamber of eunuchs. An eunuch. Gan tang sze(按：應為Szé) kwan 庵堂寺觀 are four names of temples or religious edifices.

顯然，這是基於前述清代澳門等地的中外人士出現了改稱“寺”為“廟”，同時改稱“pagode”為“temple”這兩種變化。並且是稍微修改了《康熙字典》、《正字通》等對“廟”與“寺”的意思嚴加區分的正統解釋。例如，《康熙字典》解釋“廟”字說：

(……)《說文》：尊先祖貌也。《古今註》：廟者，貌也。所以彷彿先人之形容也。《釋名》：先祖形貌所在也。《玉篇》：宗廟也。《爾雅·釋宮室》：有東西廂曰廟。《註》：夾室前堂。《疏》：凡大室有東西廂，夾室及前堂有序牆者曰廟。又《六書故》：宮前曰廟，後曰寢。今王宮之前殿，士大夫之廳事，是也。《虞箴》曰：民有寢廟。《傳》曰：夫鼠不穴寢廟，畏人故也。猶後世言廟朝、廟堂也。《文中子·禮學篇》：山澤有廊廟之志。又凡祠外神者，亦曰廟。《史記·封禪書》：趙人新垣平以望氣見上，言長安東北有神氣成五采。於是作渭陽五帝廟。

同書又解釋“寺”字說：

(……)《說文》：廷也，有法度者也。從寸，聲。徐曰：寸，法度也，守也。《釋名》：寺，嗣也。官治事者，相嗣續於其內也。《唐書·百官表》：漢乙太常、光祿、衛尉、太僕、廷尉、大鴻臚、宗正、司農、少府為九卿。後魏以來，卿名雖仍舊，而所蒞之局謂之寺，因名九寺。又《漢書註》：凡府廷所在皆謂之寺。又漢明帝時，攝摩騰自西域白馬駝經來，初止鴻臚寺。遂取寺名為創立白馬寺。後名浮屠所居皆曰寺。

同書又解釋“塔”字說：

(……)《說文》：西域浮屠也。或七級、九級，至十三級而止。其五級者，俗謂之錐子。(……)又《字苑》：佛堂也。《魏(書)·釋老志》：募建宮宇曰塔。近稱廟宇謂之塔院。

而《華英字典》第一卷530頁釋“塔”字基本引用了《康熙字典》的解釋並將其譯為英文。多數義項和例證用“pagoda”稱之，祇在“佛堂”之義用“temple”稱之。由此可見，明清中國官方的法令及經典等把中國傳統的神壇廟宇與外來的佛教建築寺、塔等區分得非常清楚。把中國儒釋道等的建築都用原於印度的“pagode”稱之，顯然是西洋人不瞭解這種區別而犯了多重“格義”之病。正如前文所引述，文德泉也知道：“葡萄牙人當時沒有發現供奉bhagavati(俗稱為pagode)的廟宇與其它印度教和佛教廟宇的區別，沒有發現一些塑像與其它一些塑像的區別，所以把一些異教徒的廟宇和偶像都稱之為“pagode”。而其所謂“在中國，pagode稱為廟，例如媽閣廟。”這就更祇能說明這類弊病始於西洋人初來中國時。

最早來華的葡萄牙傳教士多用本來是指印度及東南亞的佛塔或佛寺的“varella”一詞，來指

稱中國儒釋道的宗教建築。⁽¹⁶¹⁾ 1555年11月23日葡萄牙梅爾希奧爾·努內斯·巴列托(Melchior Barreto, 約1519-1571)神父於浪白滯寫的一封信、1564年11月30日曼努埃爾·特謝拉(Manuel Teixeira)神父於廣州寫的一封信、1565年若昂·德·埃斯科巴爾(Juán de Escobar)秘書著《評述》也都是用“varella”一詞，來指稱中國的宗教建築。⁽¹⁶²⁾但是，在當時也有個別觀察力較強的人已經開始另行使用“templo”一詞，或同時用“templo”、“varella”與“pagode”三詞對中國的宗教建築作較細心的區分。例如，1564年11月30日安德列·平托(André Pinto, 1538-1588)修士於Macau-廣州寫的一封信提及平海(pinhall)這個地方的中心一個供奉偶像的大型廟宇建築(原文為“grande varela ou templo de ídolos”)。⁽¹⁶³⁾以及1565年12月1日曼努埃爾·特謝拉神父於Macau寫的一封信比其去年11月30日的信有了進步，也開始把外來的佛教與中國本土的儒道兩教的人員與宗教建築作了區分。指出有些是“varelas ou templos”，有些是“varelas ou pagodes”。⁽¹⁶⁴⁾克魯斯去世後兩周的1570年2月20日才出版的《(專著詳細講述)中國情況》也用“templo”一詞來解釋所謂中國的“pagode”，其原文作“Eu vi quatro em um pagode (que é templo de ídolos)”。⁽¹⁶⁵⁾

但是，對後世影響較大的利瑪竇最初也沒能及時注意用“templo”與“pagode”的區別問題，更談不上用“templo”來取代“pagode”。例如，其日記的意大利文原稿有一段文字記述其於1582年到達澳門時的見聞說：“...dove era venerata una pagoda, che chiamano Ama. Per questo chiamavano quel luogo Amacao, che vuol dire in nostra lingua Seno de Ama.”⁽¹⁶⁶⁾這段話的“pagoda”是指偶像，北京何高濟等根據金尼閣(Nicolas Trigault)整理翻譯的英文本翻譯的《利瑪竇中國割記》把此“pagoda”譯為“偶像”⁽¹⁶⁷⁾，臺北劉俊余、王玉川據稱是以利瑪竇的意大利文本所譯翻《利瑪竇中國傳教史》譯為“雕像”⁽¹⁶⁸⁾。比較而言，譯為“偶像”較合利瑪竇的原意。因為1583-1588

年間利瑪竇與羅明堅編的第一部供學習中文用的工具書——《葡漢辭典》，仍然守舊地用了舊有的多重格義譯解，率先把中文的“神像-菩薩”都與源於印度的“pagode”對譯。⁽¹⁶⁹⁾因此，他不可能在此之前的日記已經懂得用廟宇之義來使用“pagoda”一詞。但是，金國平卻硬要把利瑪竇日記的有關句子譯為“(……)那裡敬奉一座廟宇(pagoda)，叫Ama。”⁽¹⁷⁰⁾這種生造的詞義兼句法的翻譯，其誤顯而易見。因為“廟宇”不能是敬(或供)奉的對象，而祇能是敬(或供)奉神靈(即西洋傳教士所謂“偶像”)的場所。故可以說敬奉一個神靈(或像)，甚至恭請一個神靈敬(或像)回家敬(或供)奉，不可以說敬奉一座廟宇，甚至恭請一座廟宇回家敬(或供)奉。其餘問題留待後文〈20世紀90年代以後的研究〉。

曼努埃爾(Manuel)大約繪製於1615-1622年(明萬曆四十三年至天啟二年)，被稱為第一張的澳門平面圖上看得很清楚，當時的阿媽廟已經被標記名為Pagode。⁽¹⁷¹⁾這是從用“pagode”指稱中國的各種宗教偶像，到可以指稱供奉這些偶像的各種廟宇的發展。雖然，隨着中外雙互瞭解認識的加深，有關中外宗教建築的譯解用詞發展至清代又有大變化，這就是澳門等地的中外人士出現了改西洋教堂的中文名稱“寺”為“廟”或“堂”，同時改中國廟宇的西洋名稱“pagode”為“templo”，並且這兩種變化逐漸普遍。有必要舉例如下——

a)龍思泰所著《早期澳門史》附載裨治文與基督教傳教士衛三畏合編的〈廣州城概述〉，記述廣州的佛、道、回的寺觀以及官方祭祀的神廟祠壇等皆用“temple”稱之。唯有末尾專指佛教的花塔和回教的光塔及廣州的地圖有關塔和五層樓的說明皆用“pagoda”。⁽¹⁷²⁾而龍思泰所著《早期澳門史》正文部分則兼用舊詞“pagod”與新詞“temple”。⁽¹⁷³⁾

b)1840年的《中國叢報》(Chinese Repository)的英文原刊本載有題為“Description of the temple of Matsoo po, at Ama kô in Macao”(〈澳門阿馬

角媽祖婆廟記〉)的文章，已經用“temple”稱澳門阿馬角的“天后宮”廟。2)《華英字典》也已把中文的“寺”和“廟”都譯解為“temple”。而且《華英字典》第一卷360頁還把“天后宮”這個名詞解釋為“T’hüen how kung, ‘A temple of the Queen of heaven.’... is a famous pile of rocky temples, called ‘娘媽閣 (Neang-ma-ko).’”但是，仍有人堅持用“pagode”來譯稱澳門半島的中國神廟。例如，上文已經論及龍斯泰本人引述《華英字典》“天后宮”這個解釋時還守舊地稱為“Old Pagoda or Ama”。在18世紀及19世紀的西洋人所繪製的澳門半島地圖，很多仍然把媽閣廟、蓮峰廟等標名為“pagode”或“pagoda”。⁽¹⁷⁴⁾至19世紀末，曾經到北京參與簽署中葡條約的葡萄牙阿爾諾索伯爵(Conde de Arroso, 1855-1911)，在其《世界周遊記》記述1887年6月23日途經澳門的見聞，其中有一小節題為“Pagodes”，是用“佛教是中國最主要的宗教”這一片面的觀點來記述媽閣廟、觀音堂以及蓮峰廟，故都用“pagode”稱之。⁽¹⁷⁵⁾這些都給後來的學者研究中國(包括澳門)的廟宇造成很大的混亂障礙。尤其是阿爾諾索伯爵的記述，代表了19世紀末的葡萄牙高級官員對澳門中國廟宇的看法，對20世紀澳葡殖民政府的對華廟宇觀點政策，以及文德泉的觀點，都有直接而廣泛的影響(詳見下文)。由此可見，高美士提出糾正把“廟”稱或譯作“Pagode”之誤的主張，在當時是出類拔萃的，在學術上具有一定的厘清混淆，撥亂反正的目的和意義。

3)文德泉既說：“佛教的廟宇稱為si(寺)，寺原指政府的一個部門，後來改為專指佛教廟宇。”但又說：“澳門的pagode中既供奉佛教的神也供奉道教的神，沒有任何一座廟祇屬於單一個宗教。”這是極度自相矛盾混亂的典型。因為明清的澳門與中國其他地方一樣，絕大多數的單個宗教建築，都是屬於“單一個宗教”的。若從大多數按照正規的傳統命名宗教建築看，可以知道名“廟”者屬於官方儒教的系統；名“寺”者屬

於佛教的系統；名“觀”者屬於道教的系統。中國儒釋道三教的部分宗教建築都有吸納源於其他宗教的神來供奉的情況，而且是越到後期乃至近現代，傳統的宗教法令和祀典崩壞乃至完全廢除，這種現象就越多。因此，絕對不能以此為由，證明中國(包括澳門)“沒有任何一座廟祇屬於單一個宗教”。尤其不能根據現代的澳門媽閣廟等廟宇疊經歷史滄桑巨變後的新情況以及今人的混亂觀念，判定在明清時期中國(包括澳門)都“沒有任何一座廟祇屬於單一個宗教”。在文德泉的早期著作*Templo Chinês da Barra*及其英譯本*The Chinese Temple of Barra*兩書的開頭部分，曾摘錄轉載“1926年7月7日第112-A號訓令(1926年7月17日澳門憲報第26號)，核准名為“正覺禪林(Cheng-Kuoc-Sim-Lam)”，別名即更為眾所周知的“媽閣廟(Mkuoc-Kuoc-mio)”或“媽祖閣(Ma-Chu-kuoc)”的慈善會章程。該會早在三百年前，於中國明朝萬曆皇帝年間由祖籍漳州及泉州(Cheong-Chao e Chin-Chao，英譯本增加了“Chio”即“潮州”)的本地商人創立。”該訓令“第二條：‘會址在媽閣廟，有自己的基金。’”“第三條：‘其宗旨為供奉佛祖，進行祭禮，傳揚學說，進行善慈活動及為貧民辦學。’”“第五條：‘會員為創會成員的後裔。’”“第十條：‘本會安排一名望廈觀音堂的和尚打理祭禮工作及料理廟宇的保養事宜。’”顯然，這個“章程”是利用清朝滅亡已經十多年了，而中華民國政府又一直無法接管前清政府在澳門遺留的廟產的情況，趁澳葡政府允許原來管理廟宇的値理會可以向政府登記註冊為管理廟宇的合法社團之機，率先制定了這樣一個“官商合作”欺騙閩澳市民，把媽閣廟的官廟歷史及其原本非佛寺的天后宮性質完全篡改，以圖將原屬閩澳所有的前明清官公神廟——媽閣廟化為所謂創建於明朝萬曆皇帝年間的該會少數私家商人及其後代世襲掌管的佛寺。在此五年之後的1931年4月16日，同樣的“官商合作”欺騙閩澳市民圖謀霸佔前清官公神廟——蓮峰廟及其附有的龐大房屋、店鋪、土地等廟產的行動，由

澳葡總督柯利維批准“慈善會蓮峰廟”註冊章程的〈澳門政府割諭(第六十六號)〉實施完成。該“割諭”及“章程”將由閩澳官商百姓創建於清康熙六十一年至雍正元年(1722-1723)的官公神廟——蓮峰廟，篡改為清光緒元年乙亥(1875)六名私家商人創建並由其後代世襲掌管的佛寺。其主要方法是從清光緒的〈乙亥年重修(修)蓮峰廟碑記〉所載由“閩澳各行公推”由十六人組成的重修首倡值事會的十六人中，選擇出崔鵬舉等六人為經澳葡總督柯利維認可法定的“慈善會蓮峰廟”的創建者。並且規定該“慈善會蓮峰廟”由四人組成的“監理會”，祇能由崔鵬舉等六人的所謂“創會者子孫後人”擁有選舉權和被選任權。⁽¹⁷⁶⁾這樣的咄咄怪事，祇有在澳葡的畸形殖民統治下才會出現。

由於媽閣廟及蓮峰廟的官廟歷史及其宗教性質，在“官商合作”下遭到了如此明目張膽的全面篡改。加上配合這種篡改歷史，而同時進行對真實歷史資料諸如一系列碑刻鐘銘的大肆破壞或藏匿，炮製虛構歷史的新編民間故事傳說，以及記載假史偽說的新碑刻牌匾等等，經歷了近半個世紀之久，所以就給文德泉本人及其他研究者造成了極大的混亂和誤導。因此，文德泉既在此書有上引文的自相矛盾混亂之說，又有下文說“澳門的華人廟宇供奉道教和佛教的神，兩者混合，所以在同一座廟宇中禮拜兩個宗教的神就毫不奇怪。”⁽¹⁷⁷⁾而在其後期的葡、中、英三語合一本 *Ma-Kok-Miu-Templo Chinês da Barra* (《媽閣廟》) 的正文首句，即宣告媽閣廟為“本澳佛廟中最古，最重要者。”後來的其他學者，既有沿襲此誤把媽閣廟乃至其他地方的媽祖廟歸入佛教，也有把它(們)歸入道教。雖然，筆者在十多年前已經開始試圖糾正此類弊病。⁽¹⁷⁸⁾但是直到近年，仍然有李天綱認為：“媽祖崇拜屬於民間信仰，可以歸為道教，但絕不是佛教。”⁽¹⁷⁹⁾總而言之，由此引起筆者為挖掘歷史資料探求真相的一系列論著，與有意或無意地維護這些虛構歷史的新編民間故事傳說的文德泉、吳志良、鄧正來、

金國平、徐曉望、鄧景濱等一些人的學術論爭，自1996年至今已經進行了十多年。⁽¹⁸⁰⁾詳述見後文第二〈二十世紀九十年代以後的研究〉。

(5)美國César Guillén-Nuñez所撰《澳門》(Macau)一書於1984年出版，其第八章〈教堂與廟宇〉(Churches and Temples)，把澳門中國廟宇都稱為“temple”。說觀音堂(“Kun-Yam Temple”)早在元朝(1279-1368)建成。說蓮峰或蓮花廟(“Lin-Fong or Lotus Temple”)建於16世紀末。阿媽廟(A-Ma Temple)在萬曆年間建，但葡人初來時之村莊或海灣名為“媽港(Haven of Ma)”，所以在此之前應已有一小廟(shrine)存在。上述三廟均為佛教廟宇，是因為明萬曆帝是佛教徒，因此當時的佛教廟宇建築再度興起。媽閣廟的建築形式與中國很多廟宇的建築形式相似，是澳門唯一的一廟四殿依山而上的廟宇，指出雖然該廟早於明朝時已在，但目前之形際和大小應是1828年福建和潮州商人組建之值理會重建後之新貌。⁽¹⁸¹⁾這裡把媽閣廟和蓮峰廟都說成是佛教廟宇，是不對的。兩廟有關禪院之異名及相應的建築內容，是在清末才出現並加入的。而且把觀音堂說成早在元朝(1279-1368)建成，蓮峰廟在16世紀末。都是受當代才出現流行的民間傳說誤導。諸如此類的誤說，在現當代的澳門掌故以及學術論著流傳甚廣。筆者曾反復糾正。⁽¹⁸²⁾至於說葡人初來時之村莊或海灣名為“Haven of Ma”，也是於史無據的訛傳。

譚世寶於1996年8-9月間在澳門、珠海以及廣州等地的報刊發表〈澳門媽祖閣廟的歷史考古研究新發現〉後，在學術上首當其衝受到極大衝擊的就是葡萄牙在澳門的歷史權威文德泉神父。不久即有報紙報導時年八十四歲的文德泉反對批評意見說：“葡萄牙人於1554年至1557年在澳門穩定下來，澳門的城市功能已開始於兩個世紀之前，當時中國人已被准許從事商業活動。當葡萄牙人到達時，他們被帶到一座由福建漁民建造的廟宇，當時廟宇叫做阿媽或像福建漁民稱之為媽祖。澳門的名字由此而來。葡國人已在建廟之後

來到澳門，這是一種比較接近的講法，否則任何說法都無意義了。”⁽¹⁸³⁾其說純屬維護自己在《媽閣廟》提出所謂該廟“歷史可以追溯到明初”的陳言成見，毋庸多論。

(6)1984年歲次甲子七月，由掌管媽祖閣的漳泉潮三州值理會聘請澳門學者曹思健所撰〈媽祖閣五百年紀念碑記〉，實際是把媽閣廟的創建時間定在明憲宗成化二十年七月(1484年8月)。這可能是根據前述葡萄牙學者阿瑪羅所轉述的傳說同類的傳說，故同樣在毫無實證的情況下，作出如此大膽的新推定。以致不久又有人提出模稜兩可、自相矛盾之說：“目前，澳門有些人士認為，媽閣廟中最古老的弘仁殿建於明孝宗弘治元年(1488)，媽閣廟始建於明朝成化年間(1465-1487)，迄今已逾五百年。”⁽¹⁸⁴⁾也有學者對此兩說作肯定之論：“(……)至於弘仁閣創建的年代，澳門學者據民間傳說，謂建於明憲宗成化年間(1465-1487)，或謂建於孝宗弘治元年(1488)。這兩個傳說年代，距離弘仁閣創建的實際年代可能雖不中，亦不遠。這是筆者在分析弘仁閣廟額‘弘仁’二字之後的一得之見。”⁽¹⁸⁵⁾對於諸如此類的憑空推論，筆者十多年來一直反復撰文糾正。⁽¹⁸⁶⁾現在看來，此碑文的問題不但在於把媽閣廟的創建年代從萬曆三十二年至三十三年(1604-1605)推前至明憲宗成化二十年七月(1484年8月)，而且在於其實際上是該廟道光己丑年(1829)以來篡改本廟創建史的各碑刻及偽碑文的發展必然結果。尤其是繼承和發展了1926年的媽閣廟的慈善會章程，把媽閣廟的官廟歷史性質完全篡改，變成了所謂純由民間福建商人的“泉漳人蒞止懋遷，聚居成落，明成化間創建媽祖閣”，故其下文完全跳過了現在尚存於媽閣廟的“萬曆甲辰年季春月信官王權、梁宗翰眾信士等吉旦立”、“欽差總督廣東珠池市舶稅務兼管鹽法太監李鳳建”、“明萬歷(曆)乙巳年德字街眾商建，崇禎己巳年懷德二街重修”等石刻的證據，由開頭的“明成化間創建媽祖閣”，直接轉入清道光年以後掛一漏萬的虛偽

歷史說：“爰於道光己丑，加築殿廊(……)洋船石畫斯備。厥歲丁未，同治戊辰，光緒丁丑，均先後重修。(……)又數十年，滄桑疊換，風雨侵剝，簽謀訂立規章，組織泉漳潮三州值理會，註冊為合法團體。”此一偽造歷史的碑刻豎立於媽閣廟內，不但誤導一般民眾和廣大遊人，而且誤導了不少學者當作信史，給澳門史尤其是澳門的宗教史造成了很大誤導和障礙。

(7)路易(Rui Brito Peixoto)也是葡國人類學者，獲澳門文化學會獎學金做澳門宗教文化的專題研究。其研究綜合參考了高美士1945年的《古代澳門奇觀》、亞瑪洛(阿馬羅)1967年的《觀音古廟》、文德泉1979年的《媽閣廟》以及楊慶堃1961年的《中國社會中的宗教》等有關論著，其成果《藝術、傳說和宗教儀式》(葡：“Arte, Lenda e Ritual”，英：“Art, Legend and Ritual”)一文，於1988年發表。⁽¹⁸⁷⁾對後來的研究有一定的參考價值，但實際上是用完全脫離歷史語言文獻資料的考證研究，單純用人類學和社會學的方法，根據一些由阿馬羅採訪到所謂與澳門的觀音古廟的建立起源以及澳門名稱來源的兩個“民間傳說”研究，以及其本人對澳門媽閣廟的現狀及其建立起源的四個“民間傳說”研究，故此全文主要由“觀音廟建立的傳說”、“關於澳門之名的傳說”、“關於媽祖閣廟建立的傳說之一”、“關於媽祖閣廟建立的傳說之二”、“關於媽祖閣廟建立的傳說之三”、“關於媽祖閣廟建立的傳說之四”等六節組成，這種完全脫離《澳門記略》、《香山縣志》以及有關廟宇碑刻鐘銘等歷史文獻資料，單純從“傳說”到“傳說”的研究，存在很多歷史常識性的謬誤。現略加舉證如下：

1)其“引言”自稱該文“是關於這方面問題的第一篇文章”，顯然是不合有關研究史的實際的。

2)根據葡萄牙學者Batalha之說⁽¹⁸⁸⁾，加上所謂“初步分析有關媽閣廟的儀式傳說及藝術等方面的現存資料”，把媽閣廟說成純屬民間的所謂“澳門漁民階層的宗教‘聖地’”，“供奉水

手、漁民的保護神阿媽女神的媽閣廟”，“也可能是Macau(澳門)之名的由來”。⁽¹⁸⁹⁾其雖然知道水上居民被陸上居民排斥和貶低的情況，卻完全無視宋元明的天妃(后)信仰及廟宇的建立與民無關，朝廷封媽祖為天妃(后)並非把她作為水手、漁民的保護神來供奉的事實。⁽¹⁹⁰⁾更是完全無視被稱為“蛋民”或粵俗稱為“蛋家”的漁民，在明代及清初是被法定為不准上岸居住賤民階層，根本不能參與陸地官、商以及居民的宗教活動的基本事實。並且完全無視媽閣廟的“神山第一”亭(殿)門口的石橫樑上所刻：“明萬歷(曆)乙巳年德字街眾商建”以及在天妃像後面的石刻：“欽差總督廣東珠池市泊稅務兼管鹽法太監李鳳建”等鐵證，足以說明該廟是官、商合力創建於1604-1605年的事實。

3)對亞瑪洛有關Macau(澳門)之名的由來傳說，祇採取Macau源於媽閣廟的傳說，而完全不提她在359頁註(1)提及Macau源於土著以狗打架的“tá cau(打架)”來回答葡人對地名詢問的傳說，這樣處理前人的資料也是欠妥的。雖然亞瑪洛認為此說完全不可信，但前一傳說又何嘗可信呢？不應祇引述此而不及彼。路易忽略亞瑪洛的註文是無獨有偶的，下文再舉。

4)中美第一個條約《望廈條約》是在1844年7月3日澳門望廈村簽訂，這是眾所周知的。以往流行之誤，是把簽字的地點蓮峰廟誤說成普濟禪院。⁽¹⁹¹⁾而路易此文則轉引亞瑪洛(Ana Maria Amaro)誤說簽字的時間是1864年。並且轉述“亞瑪洛告訴說，觀音廟的所有者可能是澳門最早的居民，他們可能是福建人。明朝(1368-1644)初期，由於兵荒馬亂，福建人向南方遷移，望廈村直譯成葡文是‘望廈門的村’(……)亞瑪洛從一個可能是澳門最早村落——望廈村的直系後代的一位文人那裡收集到我們將轉載的神話傳說。”用諸如此類的神話傳說作一系列的“可能”的推論，把澳門望廈村及觀音廟、媽閣廟等的創立以及葡萄牙人來澳門港登陸定居的歷史盡量往前推至明朝初年甚至更早，這是濫觴於亞瑪洛，而逐

漸成為當代澳門歷史研究論著中常見之流行病。筆者十多年來發表了一系列的打假求真的研究論文，證明望廈村之名原為“望下村”，與福建的廈門完全無關，其建村的年代上限不早於明嘉靖二十六年(1547)。⁽¹⁹²⁾

5)據其所轉述引載的傳說，望廈觀音古廟是在明正德“Teng Mei(丁未)”年之前不久⁽¹⁹³⁾，由兩個牧童創建，實屬將時間大大推前的誤說。因為據現存的清朝進士里人吳應揚撰書，值事趙允冠等立刻於清光緒二年(1876)的〈重修觀音古廟碑誌〉，可知牧童建廟之時在“道光(1821-1850)初年”。⁽¹⁹⁴⁾而且正德“統治時代”是從丙寅年至辛巳年共十六年(1506年2月1日-1522年1月27日)，期間祇有丁卯年，並無丁未年。其前的明憲宗成化二十三年(1487年1月25日-1488年1月13日)、其後的明世宗嘉靖二十六年(1547年1月22日-1578年2月9日)以及明神宗萬曆三十五年(1607年1月28日-1608年2月15日)……道光二十七年(1847年2月15日-1848年2月4日)等，才是丁未之年。現代流傳的民間傳說之不可靠，由此可見。雖然亞瑪洛原文已經對正德“Teng Mei(丁未)”年加註指出其誤，並認為改作嘉靖二十六年的丁未較為合理。但是路易的轉述卻略而不提此註，使人以為亞瑪洛對此也不知其誤。

6)據其所轉述引載的傳說，在所謂明正德“Teng Mei(丁未)”年之後不久，有荷蘭、印度和葡萄牙三條船先後來到澳門避風泊碇。祇有葡萄牙人上岸同居住在媽閣的姓Kái(鷄)的家族的後代接觸。⁽¹⁹⁵⁾“葡萄牙人向該族長請求同意他們搭建草蓬，留下來直至曬乾用來交換的貨物。他們的請求得到了滿足，然後就發生了最早的葡萄牙人在澳門和平居留的眾所周知的全部事實……”而真實的歷史記載是《明史》卷三二五《佛郎機傳》云：

壕鏡在香山縣南，虎跳門外。先是暹羅、占城、爪哇、琉球、淳泥諸國互市，俱在廣州設市舶司領之。正德時移於高州之電

白縣。嘉靖十四年(1535)指揮黃慶納賄，請於上官，移之濠鏡；歲輸課二萬金。佛郎機(譚按：指葡萄牙人)遂得混入。高棟飛甍，櫺比相望；閩、粵商人，趨之若鶩。久之，其來益眾。諸國人畏避之，遂專為所據。

又《澳門記略·官守篇》更明確說“(嘉靖)十四年，都指揮黃慶納賄，請於上官，移舶口於濠鏡(……)”這是把《明史》等有關記載正確地綜合解釋為將市舶司的“舶口”從電白縣移到包括澳門半島在內的“濠鏡”。其下文又說：

三十二年(約公元1553-1554年)，蕃舶託言舟觸風濤，願借濠鏡地暴諸水漬貢物，海道副使汪柏許之。初僅芟舍，商人弁奸利者漸運瓴甓椽角為屋，佛郎機遂得混入，高棟飛甍，櫺比相望，久之遂專為所據。

這也是在引述《明史》之說的基礎上加的正確補充。這使得我們進一步明確，在嘉靖三十二年託言借地曬貨物而登陸濠鏡地——澳門半島的蕃舶外商，亦非葡人。因為“佛郎機遂得混入”，是在這些外商上岸曬貨和先後建了茅草房及磚木屋之後發生的，這就更具體證明葡方的歷史資料說葡人是在1557年才開始到澳門定居之說是準確的。⁽¹⁹⁶⁾可見，阿馬羅及路易所記述的民間傳說，是要把在中國官方於嘉靖十四年在濠鏡開埠之後，並非葡萄牙人的蕃舶外商在嘉靖三十二年託言借地曬貨物而登陸濠鏡地之事，篡改成葡萄牙人在所謂“Teng Mei(丁未)”年，通過與純民間的姓Kái(鷄)的家族的後代接觸請求，而獲得在澳門半島和平居留的眾所周知的全部事實。

7)據其所轉述引載的傳說還說，“在萬曆年間許多逃離滿洲人迫害，但對他們的皇帝仍然忠心耿耿的文人來到澳門避難。(……)據說，在觀音古廟附近建立了一座簡陋的普濟禪院。”這裡

的年代錯誤如此明顯，使得其不署名的中文本譯者不能不加註說：“萬曆似為永曆？”

8)據其所轉述引載的傳說還說，“(……)很可能Kái(鷄)是第一個到澳門定居的家族。Kái(鷄)家族不是從事農業，可能是在內港的入口處，媽閣山腳的 an Kai(下環街)落腳，從事捕魚和海上貿易。(……)如今在澳門已消失的Kái(鷄)家族(……)在過去曾出現阿媽女神昇天的奇跡的地方定居下來。這一事實被那些船夫信徒刻在了石頭上。”⁽¹⁹⁷⁾非常遺憾的是，亞瑪洛及路易都沒有提供關於Kái(鷄)家族的“這一事實被那些船夫信徒刻在了石頭上”的實物資料證據。因此，祇能推斷，即使在已經被毀滅了的“石刻”有提及Kái(鷄)家族的故事，肯定也祇是部分的清代事實而被講述者或記錄者加工修改成明代正德年間之事。這與上文把建於“道光初年”的觀音古廟推前至建於明正德“Teng Mei(丁未)”年之前不久，是同一虛構的民間故事的兩個分支。目前所見涉及Kái(鷄)家族的“石刻”，祇有道光六年八月(1816年9月)時立的〈為償媽祖閣房產訴訟債務捐簽芳名碑〉，提及“(媽閣廟)向無香火物業，自周贊侯蒞澳，始撥有公祠阿鷄寮舖壹間。”⁽¹⁹⁸⁾這裡的“周贊侯”應指於1812-1820年間任香山縣丞的周飛熊。“公祠阿鷄寮舖”應指此公祠原為Kái(鷄)家族的“寮舖”，被香山縣丞的周飛熊撥作媽閣廟的香火物業。因此，神話傳說所提及的Kái(鷄)家族的“這一事實被那些船夫信徒刻在了石頭上”的原型，很可能就是此碑刻的“公祠阿鷄寮舖”，實際上媽閣廟並無其它碑刻提及Kái(鷄)家族的故事。但在今氹仔地堡街嘉妹前地北帝廟內壁鑲嵌的各碑中，有光緒八年壬午(1882)的〈重修上帝祖廟捐簽碑誌〉的第三塊碑“助銀大員”的人名中刻有“鷄婆好”及“覓婆好”等人名⁽¹⁹⁹⁾，足證鷄姓在清末的氹仔尚有後人。

另外，Kái(鷄)姓並非明朝初年從福建來澳門的人，乃廣東土著的姓氏家族。清代以來該族

姓已經消亡。例如，原為廣東佛山市的“鷄、田、布、老”四大土著姓氏之首的鷄姓，前幾年祇剩下兩姐妹。⁽²⁰⁰⁾但是，原屬廣東的今“廣西東興有二千姓鷄人，七房人同宗同祖至今已傳八代”。該族姓走向消亡的一個原因，可能是有些人嫌姓“鷄”不雅，乃將“鷄”的繁體字去掉了“鳥”而變成姓“奚”。⁽²⁰¹⁾另有報紙報導佛山地方文史研究專家、原佛山博物館館長吳庭璋先生介紹說：

佛山最早出現鷄姓，是在東漢末年。區瑞芝的《佛山新語》稱，古代佛山，原是南海中一個小孤島。約在東漢延安十五年(210)，三國時吳國設置廣州前後，先後才有越族的“鷄”，漢族的“田”、“布”、“老”四姓由海上乘舟而來，擇地而居，開荒種植，並以漁業為生，成為佛山最早的土著。關於“四大姓”的由來，文獻記載不多。其中的一種說法是，由於古代生活環境惡劣，豐衣足食、健康長壽成了人們最大渴求，其姓氏取名體現了這一特點：鷄、田、布和老。據記載，四大氏族主要聚居在“柵下舖”，即現在的厚源路一帶。

南宋以後，大量的中原和東南氏族經過南雄珠璣巷紛紛南遷來佛山。由於各種原因，“鷄、田、老、布”諸土著日漸式微。到民國初期，佛山姓鷄的祇有父子二人，在大基尾從事工業；田姓已無存，布、老二姓也祇各存約三十人。⁽²⁰²⁾

土著四姓在佛山的式微情況，在澳門也基本相同。在路易沒有引用的阿馬羅文章的一個註解指出，澳門最早的居民“Kai(鷄)、Pou(布)、Tin(田)和Lou(老)”四姓是從南海縣的佛山遷居來今澳門下環街一帶的。⁽²⁰³⁾但筆者目前祇能在澳門明清廟宇碑刻的捐款題名中看到清末有鷄、布、老三姓的個別人，田姓則一個也沒有。鷄姓在上文已舉，布姓則在鑲嵌於今蓮峰普濟學校的圖書

館內牆壁的光緒元年乙亥(1875)〈乙亥年重修(修)蓮峯(峰)廟碑記〉有“布振昭男鏡堂信堂助銀壹十圓正”、“布昇初助銀三拾六圓正”以及“布變堂助工金銀三拾六圓正”三例。老姓則在同處的光緒三年丁丑(1877)〈倡善社惜字會碑誌〉有“老德豹”與“老化鵬”兩名。⁽²⁰⁴⁾

9)路易用單純從傳說到傳說的方法對一系列神話傳說故事的研究，力圖證明澳門的觀音廟與媽閣廟代表着純民間的“‘岸上人’和‘水上人’之間的‘對立’可能起因於農民階層和漁民船夫階層的一種關係”。其實，在澳門無論是觀音廟還是媽閣廟，其有碑刻證明的實際的創建與維修和擴展乃至參與拜祭等活動，都要受官方祀典所規範約束，以定居於陸地的官員和商人、居民等為主。原本屬於賤民的漁民船夫階層“蛋家”能夠公開參與，應是清末以後之事。明清以來的神話故事傳說不是不可以作研究之用。但一定要作去偽存真的分辨工作。否則，盡信神話故事傳說不如無神話故事傳說，其弊病甚於“盡信書”遠矣！明清以來的澳門廟宇神話故事傳說的產生發展，與中國上古的神話故事傳說的產生發展有同樣的“層累地堆積”的情況，越是後出的神話故事傳說，就越是把同一事件的時間往前推，並且把事件的內容說得越多。對於路易所引用的部分神話傳說的虛構訛傳以及其中隱含部分真實歷史的內容，筆者曾作了一些去偽存真的還原工作，把各個傳說所產生和反映的不同歷史年代探討區分清楚。⁽²⁰⁵⁾

綜上所述，可見直到20世紀80年代終結之際，涉及澳門“民間宗教”的研究的非歷史的錯誤方法與觀點，仍然處於無人加以糾正而繼續發展的趨勢。

20世紀90年代以來的研究

進入90年代以後，隨着澳門回歸祖國日近，澳門及內地乃至海外的澳門研究熱潮洶湧而起，到1999年前後達到最高潮，此後至今熱度稍減而

餘波不止。總的來看，90年代以來的有關研究承接80年代以前的研究趨勢，既有相當多學者仍然無意或有意地繼承甚至維護和發展了非歷史的錯誤方法與觀點，也有些學者用嚴格的歷史考證方法，系統收集、整理、挖掘、研究新、舊資料，務求去偽存真，探討澳門開埠以來四百多年歷史文化的真相，提出了一系列的新觀點。其中廟宇的創建發展歷史事實與民間神話故事傳說的釐清，是一個重點中的重點。引起了至今不息的論爭。現作重點述評如下：

一、美國新墨西哥大學歷史系主任 Jonathan Porter(喬納森·彼特)教授的 *Chinese Popular Religion and the Settlement of Macau* (〈中國民間宗教與澳門的居民〉) 一文⁽²⁰⁶⁾，首次將“Chinese popular religion(中國民間宗教)”的概念用於澳門的宗教研究。

(1)該文的英文版第一頁附有一幅“三教(Sanjiao, the three religions)”的木刻版畫，其說明如下：

Traditionally, China has been shaped by the principles and gods of three main religious beliefs: Taoism, Confucianism and Buddhism. Over the centuries, these religions have coexisted without any particular one being dominant to the exclusion of the other two. In fact, what was produced was an eclectic combination of all three, a synthetic result called “Chinese popular religion”. This folk print depicts the principal figures of the three religions. (“Sanjiao, the three religions” in *L’Imagerie Populaire Chinoise*, ed. by the Hermitage Museum, Leningrad.)

譯為中文是：

傳統上，中國的宗教是由三大宗教的學說和神祇所組成：道教、儒教和佛教。數百

年以來，這些宗教相互並存，沒有任何一教佔優而把其餘兩教排除在外。事實上，結果成了三教兼收並蓄，綜合而成所謂的“中國民間宗教”。⁽²⁰⁷⁾ (引自“三教(Sanjiao, the three religions)”，載於 *L’Imagerie Populaire Chinoise*，列寧格勒(今聖彼得堡)：艾爾米塔什博物館出版。

無論是“……結果成了三教兼收並蓄，綜合而成所謂的‘中國民間宗教(Chinese popular religion)’”，還是中文版所譯的“我們可用折衷的方法將這些不同的宗教歸納稱為‘中國民間宗教’”，對於明清時期的中國宗教而言，都是名不副實的。因為對三教及其眾神作協調整合的工作，乃由皇帝為首的官方帶頭進行。

(2)該文同樣是以媽閣廟的傳說開頭，來論述廟宇與澳門之歷史聯繫源遠流長。作者根據石刻資料指出，媽閣廟是在明朝萬曆年間(公元1573-1621年)才正式建成。其實他對該廟的歷史變化發展過程不甚了了，所以他說：“目前，已經不是在澳門敬奉的眾神中唯一正統的尊神了。另有一位神祇：觀音，她是佛教界的‘聖人’……人們把觀音供奉在山頂之上的一座小廟裡。這表明中國民間宗教中典型的中庸之道思想。”但情況恰恰相反，把觀音與天后並祠乃清代官建祠廟的普遍現象。例如，蓮峰廟(本名蓮蓬山“慈護宮”。“慈”指大慈大悲的觀世音菩薩；“護”指護國庇民的天后娘娘)創建於清康熙六十一年至雍正元年(1722-1723)，就是把觀音與天后並祠的清代典型官廟。而且媽閣廟的觀音閣雖然位於本廟的上層，但整個廟宇都是位於媽閣山的下半至山腳，故不是把“觀音供奉在山頂之上的一座小廟裡”。雖然，這座觀音閣的創建時間已無從考究，但此閣現懸掛道光八年(1828)重修之木匾，足見其原建定在1828年以前。⁽²⁰⁸⁾從清乾隆時撰的《澳門紀略》的《娘媽角圖》，可見該天妃廟的基本建築格局已和今天的媽祖閣差不多。位於頂部的廟閣現還存在，祇是不知其時

是否名觀音閣而已。因此，該文斷言：“今天，這座廟宇的外觀已同其19世紀時迥然不同”，這是不合事實的。

(3)在該文“‘Official’ Temples and the Growth of the City(‘官方的’寺廟與澳門城市的擴展)”一節中，作者根據“層累地堆積”發展出來的後起民間故事傳說，認為“觀音堂可能是由來自福建的居民於元朝(1279-1368)修建的”，並說：“經過無數次修復與擴建、尤其在明朝(1627)年間，這座澳門至為重要、最有價值和意義的廟宇已達到了它現有的規模。”對於此說的荒誕及其來源，筆者曾加以否定批評，並以地方史志及廟宇碑刻、鐘銘等文獻資料證明：望廈觀音堂的創建，是在明末的崇禎五年(1632)；其改正式之名為普濟禪院，而以觀音堂為俗名，並多次重修與擴建，都是在清代進行，尤其是到清末民初才達到現有的規模。⁽²⁰⁹⁾

(4)另外，該文還說：“過去，觀音堂附近曾有一座修道院，它是政府部門和地方當局組織各種活動的中心。派遣到澳門去的中國政府官員過去常在這座修道院內下榻，他們以為這是一個享有尊嚴的地方……1731年，觀音堂被當作一位縣丞的官邸(其英文原作 headquarters，嚴格對譯當時的名詞應為“衙門”)，他被任命為負責監督和處理日益增加的澳門居民中出現的司法問題，以及其他涉及對外事務。這樣，像觀音堂一類的廟宇就具有了宗教和世俗的雙重作用。”這段話多為無實證的民間故事，特別是清朝在1729年開始設立的香山縣丞，衙門建於前山。至1734年進駐望廈村，也有自己專設的衙門。不久又移駐澳門城內的今盧石塘與草堆街之間，從來沒有以觀音堂作衙門或“官邸”。

雖然，作者已知道澳門蓮峰廟具有“‘官方的’寺廟”的一些證據，但卻根據民間傳說故事，把它的建廟時間從實際的1722-1723年推前至1573年，比國人學術界流行的無證據的1602年說以及1592年說都要早得多。⁽²¹⁰⁾此外，他還把蓮溪廟的始建年，從19世紀的1840年推前至約17世紀。⁽²¹¹⁾

總而言之，由於缺乏嚴謹的歷史考證，並以文德泉等所轉述的民間故事傳說為主要依據，致以對澳門廟宇歷史的錯誤論述較多；加上從“中國的民間宗教”與澳門的居民的角度來展開論述，實際上是從較後期尤其是現代的情況着眼，把澳門的廟宇看作非佛教即道教兩類，而不知道原本佔主流的是實行儒家官方祀典的廟宇。因此，才會說：“如果不是採取了道家泛神論的思想，許多與佛、道兩教無緣的神祇，便不會被賦予中國民間宗教所特有的廣泛精神內容，如土地爺、財神、太歲等。”首先是儒家“懷柔百神”的官方祀典政策，才使得“土地”等神祇成為官方祀典接納的正神。

就該文的內容及其發表時間而言，都反映了直到20世紀90年代初的澳門的“中國民間宗教”研究中的“非歷史”的錯誤方法與觀點，仍然處於無人加以糾正而繼續發展的趨勢。

二、就學並任教於澳門大學(現任香港大學饒宗頤學術館主任)的鄭煒明博士，也可以說是最早致力於澳門宗教歷史研究的中國學者之一。其有關澳門宗教歷史的論著如下：

(1)於1993年出版的《葡占氹仔路環碑銘楹匾彙編》⁽²¹²⁾就目前所見資料而言，該論文很可能是有關研究的第一篇也是唯一的碩士論文。此未刊之碩士論文及其選出之書，雖然是其初入學術研究界之作，按今日之條件及水準來看，尚有不少有待修補精進之處，可謂是其名師指導下研究氹仔、九澳歷史的開拓性之作，在此《彙編》之前，祇有香港學者蕭國健的小冊子《澳門碑刻錄初集》僅錄了一通〈路環島譚公廟外道光七年示諭碑〉，而且錄文錯漏嚴重。⁽²¹³⁾而在《彙編》之後公開出版有的關史學專著，就祇有譚棣華、曹騰驊、冼劍民等編《廣東碑刻集》，其所收錄氹仔島的碑刻祇有〈重修三婆廟碑記〉、〈三婆廟碑記〉及〈觀音岩廟碑〉共三通，而且都誤記為“碑存路環”。而路環島的碑刻也祇有〈過路環勒石曉諭碑〉、〈新建觀音廟碑序〉(譚按：“序”原碑為“記”)、〈新建九澳灣三聖廟碑記〉(譚

按：原碑題為“新建三聖廟碑記”）、〈香邑過路灣黑沙村倡建大王爺爺廟勸捐小引〉（譚按：此為原碑副題，其正題為“倡建大王廟碑記”）共四通碑刻，鐘、爐等銘文共七道。不但遺漏了大部分，而且其錄文注說增加了一些訛誤。故就數量和品質而言，皆遠遜於《彙編》。正如饒宗頤在《彙編》之序指出該書“保存第一手史料匯於一編……沾溉來滋，尤足多者。”的確，《彙編》所錄全部金石木的廟宇碑銘、楹匾等第一手史料，皆為以往的清代各《香山縣志》以及《澳門紀略》等史志所不載，而且絕大部分是其首次搜集和刊佈的，其中還有相當部分經過二十多年時間，或進一步殘損，或已不復存在於天壤之間，故更顯此書之價值重大。

(2)同年出版其與香港大學中文系教授黃兆漢博士合著的《香港與澳門之道教》⁽²¹⁴⁾，是把他們合作的〈香港道教〉、〈澳門的道教〉等文章修改而成的。⁽²¹⁵⁾雖然該書基本受80年代以前的流行民間故事傳說及相關觀點的影響，尤其是曹思健所撰〈媽祖閣五百年紀念碑記〉的誤導，認為“在澳門境內，最早與與道教信仰關涉的史實，可追溯到明憲宗成化年間(1465-1487)”。並說：“據相傳，此廟初建時祇有茅舍數間，後來逐一增建；現所知最古老的建築為弘仁殿，謂建成於明弘治元年(1488)，距今已有五百年以上了”。但該書同時指出該廟“有確實資料可稽的要算媽閣廟的石殿了，石殿門橫梁上刻‘神山第一’四字，下方刻有‘萬曆乙巳年德字街眾商建’……”可知其對前述民間傳說尚未盡信而存有一點保留。其與以往文德泉等不同之處，乃提出媽祖信仰及媽閣廟等不屬於佛教，而是屬於道教系統的媽祖信仰圈。所謂“媽祖信仰圈”的概念，乃臺灣人類學者林美蓉在1988年開始提出來的。而其後來總結出“所謂信仰圈，是以某一神明或(和)其分身之信仰為中心，其信徒所形成的志願性宗教組織，信徒的分布有一定的範圍，通常必須超越地方社區的範圍，才有信仰圈可言。”⁽²¹⁶⁾顯然，其所謂“祭祀圈”與“信

仰圈”的區別以及從“祭祀圈”到“信仰圈”的發展變化，乃從臺灣某地區的近現代媽祖信仰情況的人類學研究結論。用歷史學的基本方法來看，是不足為訓的，因為沒有充分證據證明，在明清時期的中國大陸、臺灣乃至澳門，曾經祇存在以媽祖這一個神明或(和)其分身之信仰為中心，所形成的志願性宗教組織的單一神明的信仰圈。明清時期中國漢族地區的宗教，充其量祇可以說是以儒家的官方祀典為主導的多神多教並存的多元“祭祀圈”或“信仰圈”，不應也不可能把其中存在多元信仰的某一地區，說成祇是某一宗教的或某一神明的信仰圈。對於今天的臺灣某地區是否可以說成祇是某一宗教的某一神明的信仰圈，筆者沒有研究，不敢妄加評論。但是像今天的澳門這樣一個有中西各種宗教神明彙集的地區，如果說成祇是某一宗教的、或某一神明的信仰圈，顯然是一種片面之論。

(3)1994年出版其與中山大學歷史系教授、社會學系主任黃啟臣合撰的《澳門宗教》一書⁽²¹⁷⁾，可以說是中國學者第一部的澳門宗教的著述。該書第一章基本上是《香港與澳門之道教》一書的〈澳門的道教〉的略為修補。但其新提出“相信道教信仰最遲在南宋紹興年間，已傳至澳門及其附近地區，當毋庸置疑”之推論，是缺乏方志記載與碑刻等文物證據的。

雖然清代康熙年申良翰、乾隆年暴煜、道光年祝淮等各編的《香山縣志》，已經記載了宋元時期香山地區的一些道教活動的資料。但是各志一點都沒有提及宋元至明朝嘉靖以前的澳門地區情況，怎能從宋元時期香山地區的縣城等地方一些道教活動的資料，就推論出同時期的澳門半島也有道教活動呢？剛剛經歷過“文革”浩劫的中國內地歷史學者，對澳門史的研究難免有粗疏而誤信甚至發展了盡信澳門民間故事傳說之弊病。由80年代末至90年代初內地歷史學者撰寫的一些澳門史專著，大都對澳門半島的陸地村莊和廟宇的起源，作了大膽却毫無證據的往前推定，例如，元邦建、袁桂秀說：“澳門早年原屬香山縣

的一個小漁村。”他們根據南宋末元軍曾在澳門附近水域擊潰南宋水師之史事，下結論說：“從此以後，澳門地區就有一批南宋軍民，漂泊在這裡棲身落戶，澳門開始有人定居。最初，這裡僅僅是一個小漁村，人煙稀少，比較荒涼，祇是供一些過往船隻停泊而已。”⁽²¹⁸⁾費成康在敘述“人們推測，蚝鏡所在的半島可能在南宋皇朝最後傾覆之際開始有人定居”，以及有關沙梨頭土地廟“始建於南宋末年”的傳說之後，再加上其對明洪武年間平定橫琴島海寇，以及清趙允菁〈重修澳門望廈村普濟禪院碑記〉等史料的分析而斷定：“至遲在元末明初，望廈、蠔鏡一帶已有定居的居民”，而且明政府平寇之後，“對大橫琴以外的地區，包括蠔鏡、望廈等地，均允許百姓自由定居”。還進一步推斷說：“與此同時，在蚝鏡的南灣一帶，定居的漁民慢慢增多，他們搭建的茅廬草舍也漸成疏疏落落的漁村。這些漁民，當是蠔鏡最初的居民。”⁽²¹⁹⁾黃啓臣根據與上述兩書作者同類的資料，也提出類似之說：其一、認為在宋紹興二十二年(1152)，澳門已經是香山縣海邊的一個小漁村了，接着又說：“宋代，澳門已有龍田村和龍環村，村上居民，靠漁業為生。”⁽²²⁰⁾但遺憾的是其上下文乃至全書，並沒有舉出何歷史文獻資料，可以支持這“一個小漁村”及“龍田村和龍環村”在宋代存在的說法。其二、同樣的大膽之推測是僅據趙允菁〈重修澳門望廈村普濟禪院碑記〉的“家自閩宦，改官粵之香山，遂世居澳地”那句話，就用來“說明趙氏先祖於明朝洪武、永樂年間已定居望廈了”。⁽²²¹⁾

因此，鄭煒明等人的早期著作，存在上述問題是可以理解和必須糾正的。至於其第二章《佛教》部分的研究，基本擺脫了民間傳說的影響，正確運用以碑刻證史的方法，“考普濟禪院的起源，可追溯至明天啓二年(1622)。”這是對已經被葡、美等國學者乃至澳葡政府採用民間故事傳說的普濟禪院建於元朝說的率先否定。

總體而言，該書未能完全貫徹以碑刻證史的方法，忽略了媽閣廟、蓮峰廟、三街會館與永福古社等屬於儒家官方祀典的神廟性質，都是承接前人研究之嚴重局限。

(4)近年來，鄭煒明已經突破了以往的局限，重新用歷史文獻考證加實地調查研究的方法，研究路環氹仔的歷史文化。主編了《路氹文物志》兩大卷共四冊，是“澳門特別行政區民政總署與香港大學饒宗頤學術館合作研究計劃之氹仔、路環兩島文物研究計劃第一階段調查”之成果。

三、自譚世寶於1996年發表〈澳門媽祖閣廟的歷史考古研究新發現〉等一系列論文之後，金國平⁽²²²⁾為維護有關舊說，不斷與譚世寶爭論，先後發表了〈Macao、Macau諸名考異〉(1999)⁽²²³⁾、〈一五五五年亞馬港來信〉(2000)⁽²²⁴⁾、〈“蠔鏡”與“海鏡”〉、〈澳門媽閣廟早於明萬曆年〉及〈粵東“亞馬港”與越南“亞馬港”〉(2001)⁽²²⁵⁾、〈1535說的宏觀考察〉(2002)⁽²²⁶⁾、〈澳門與媽祖信仰早期在西方世界的傳播——澳門的葡語名稱再考〉(以下簡稱〈傳播〉，2003年)⁽²²⁷⁾、〈澳門源考〉(2008)⁽²²⁸⁾等文。雖然，這些論文對有關歷史語言地理文獻方面的考證，提供了不少頗有參考價值的外文新資料；但是由於缺乏基本的歷史語言文獻學訓練，加上從來沒有到過澳門實地研究，所以經常出現一些粗疏甚至是違反歷史、語言、地理與邏輯常識和實際情況的分析與推論。至今給有關問題的研究造成較大的誤導。其主要誤論如下：

(1)在前述《媽閣廟》開頭主張“西方語言中澳門的稱謂Macau一詞起源於此(媽閣廟)”，“本廟在漢語中稱‘媽閣廟’，意即：亞媽女神之角之廟。”這顯然是文德泉的主觀臆解以及金國平的盲從翻譯。嚴格說“媽廟”或“媽祖廟”才是漢語“媽閣廟”或“媽祖閣”的直接簡單的正譯。

(2)《媽閣廟》後文第13頁又說：“Macau”一詞便源於A-Ma神這一形式。A-Ma-Ngau(阿

媽澳)之中的Ngau,意即澳口、泊口”。此說與上說其實是矛盾的。其所引據的帕斯誇爾·德埃利亞神父可能看到“媽閣”的廟名起源較後,且無法與Macau或Macao準確對音。所以就不用“Macau”與“媽閣”的對音說,改用先有“Amangao”與地名“亞媽澳”對音,然後由於首碼A的消失而變成Mangao,最後才“演變到Macao這一拼法”。而文德泉及金國平之開頭用“Macau”與“媽閣”對音說;後來卻以“Amangao”與“亞媽澳”對音說為首,次取“Macau”與“媽閣”的對音說;最後總結時則祇取“Amangao”與“亞媽澳”對音發展演變說,表明他們的看法搖擺不定。至2003年,金國平又自行否定各說,主張“Amacao”為“亞媽港”或“阿(亞)媽(馬)閣(宮)”的對音說。⁽²²⁹⁾這祇能表明他在此問題上一直處於自相矛盾的混亂狀態,而且不知何為“對音”這一常識,把音轉與對音混為一談。因為葡文“cao”、“cau”實為陰聲韻(-ao)、(-au)的對音,如何能說是粵語灣字、港字、宮字的陽聲韻(-an)、(-ɔŋ)、(-uŋ)或閣字的入聲韻(-ɔk)(或閩南廈門語的(-an)、(-aŋ)、(-iɔŋ/-iŋ)或入聲韻(-ak)以及閩北福州語的(-aŋ)、(-øŋ)、(-yŋ)或入聲韻(-au)的“對音”呢?如果這些都是對音,就不會有伯希和、戴裔煊等人分析討論“Amacao”等詞的對音問題了。

伯希和在〈Macao之起源〉的觀點:西文Macao有時被寫作Amaquan、Amacano、Amacao等,“相傳的解說以為是阿媽澳之對音,此說可以上溯至利瑪竇時代,可是在音韻方面似乎可異,因為此澳字之ng聲母在粵音中甚微,竟可說不存在。例如閩南之南澳讀若Namo,澳門北之崎(譚按:當作淇)澳讀若Keeow,皆無證明由ng轉為k(譚按:(k-)即(g-)的異寫)聲之理由。”⁽²³⁰⁾顯然,伯希和祇是反對“相傳的解說以為是阿媽澳之對音”,以及指出“此說可以上溯至利瑪竇時代”,並沒有說這種解說是出於利瑪竇本人。但是在1999年,金國平以自己彷彿從來沒有認同

過“媽閣”的對音說以及“亞媽澳”對音說的樣子發文,在否定各說的同時,把伯希和與文德泉等說成是“亞(阿)媽(媽)澳說”的主要代表人物。最後提出由索倫·埃傑羅德的“媽港”說所發展成“亞(阿)媽(媽)港”說,“是立論較堅實的傳統考證。”⁽²³¹⁾而到了2003年,他又在新的推論中把兩說混在一起說,“我們推論,葡人初抵澳門見到的媽祖廟可能叫(亞)媽(馬)閣或(亞)媽(馬)宮,其畔的港灣稱‘亞馬港’或‘亞馬澳’。”

(3)由於文德泉、金國平上文舉了利瑪竇提及(Macao)那裡“供奉一至今仍可見的神明,人稱亞媽。因此,稱其地為Amacao。在我們的語言中意即:亞媽澳。”可見,這裡所謂的“亞媽”原文祇寫“Ama”,並沒有附註其中文。而在文德泉早期所引德禮賢《利瑪竇全集(Fonti Ricciane)》對上文的“Ama”加註中文為“亞馬”,“Amacao”加註中文為“亞馬交”。⁽²³²⁾顯然,這裡稱“pagoda”這個神明或神像為“Ama”的人,祇能是葡國人而非中國人;故其接着說:“稱其地為Amacao”的人,也祇能是葡國人而非中國人;其最後說:“在我們的語言中意即亞媽澳。”顯然是非常混亂的錯譯,因為葡語詞“Amacao”與漢語詞“亞媽澳”是後人精心加工而成的音義兼譯的關係。而上引之句則使人以為“Amacao”本來是另一中文詞的原始對音,需要用“我們”葡萄牙語言中的“亞媽澳”之意思來解釋。其實,“亞媽澳”這個漢語詞在葡萄牙語言中的意思是甚麼,倒是還要另加解釋的。

(4)為了繼續維護媽閣廟在1582年以前已經建成之說,金國平在2003年根據利瑪竇著作意大利文版將有關段落加以改譯如下:

……那裡敬奉一座廟宇(pagoda),叫 Ama。因此,稱此地為Amacao,在我們的語言中,意即‘亞媽港’。⁽²³³⁾

據文德泉所引利瑪竇原文為:“……Amacao, che vuol dire in nostra lingua Seno di (按:金國

平錄此“di”作葡文的“de”)Ama.”查今意大利文無Seno而有Séno一詞，指“小灣”，這可能是如利瑪竇自己所說，他到了澳門以後，所用文字逐漸變成葡意混雜。因此，“Seno(Séno)de(di)Ama”的正譯應是“Ama灣”而非“Ama港”，金國平之誤首先在於把“Seno(Séno)”譯作“港”，其次是不顧公認的“Ama”的對音為粵語的“亞馬”，硬把“Ama”對音成“亞媽”。再看，金國平在上文之後接着還說：將“‘pagoda’譯為‘雕像’和‘偶像’是錯誤的。意大利文中‘pagoda’僅作‘廟宇’解。……在葡語中，除了‘廟宇’的意思外，‘雕像’或‘偶像’是另外一個詞意。”這裡應把“pagoda”譯解為“廟宇”。正如筆者上文在評述文德泉時已經指出，因為“廟宇”不能是敬(或供奉)的對象，而祇能是敬(或供奉)神靈(即西洋傳教士所謂“偶像”)的場所。故可以說敬奉一個神靈(或像)，甚至恭請一個神靈敬(或像)回家敬(或供奉)，不可以說敬奉一座廟宇，甚至恭請一座廟宇回家敬(或供奉)。其實，在利瑪竇來澳門時，葡萄牙人在宗教上使用“pagode”一詞祇有菩薩及其同類的神像之義。所以，1583-1588年間利瑪竇與羅明堅所編的《葡漢辭典》載有“pagode神像-陪(譚按：“陪”為“菩”的別譯)薩”。這是第一部用“pagode”解釋其對應的中文詞的工具書。顯然利瑪竇的“pagoda”乃直接聽自葡萄牙人的“pagode”，因而他是第一個認識此詞的葡萄牙語義並同時將其引入意大利文使用的意大利人。所以，他不可能立即在此詞的葡萄牙語義之外，另創意大利文的新義來使用。所謂“意大利文中‘pagoda’僅作‘廟宇’解”，乃據今天的一位學者用今天的意大利語來理解古語。的確，查現代人編的《意漢詞典》不收“pagoda”而祇收“pagòda”，祇有一義解作“塔，寶塔；塔式建築物。”⁽²³⁴⁾顯然，不能以此否定利瑪竇從葡文的借詞“pagoda”仍用葡文“pagode”的原義。令人驚訝的是，金國平在引用所謂“意大利文中‘pagoda’僅作‘廟宇’解”之說，作了錯誤的分析結論後，又接着

說：“利瑪竇在其著作中，同時使用‘pagoda’的意大利語詞意和葡語詞意。”其結果是自相矛盾地證明了利瑪竇的“意大利文中‘pagoda’”並非“僅作‘廟宇’解”。

(5)在1999年，金國平仍然照抄文德泉1979年的舊資料和觀點，說法蘭西斯科·卡勒其1598-1599年間在“Amacao”所見的是一個偶像(idolo)，並將其有關記述翻譯為“……這一偶像人稱為‘Ama’，故本島稱作Amacao島，意即Ama神像之地。”⁽²³⁵⁾但到2003年便就用新的“推理”，說卡勒其是“聽到葡人使用‘pagode’時，自動將其作為意大利語的偶像(idolo)理解”，從而用此推理將偶像(idolo)改譯為廟宇，將“意即Ama神像之地”改譯為“義即Ama廟宇之地”。以便進一步推論出1599年以前，Amacao島上已經有一座Ama廟，而這座Ama廟就是媽閣廟。但是，卡勒其明確說其所記述並親眼在現場“目睹”了有關“idolo”的情景，而非對道聽途說有關“pagode”的轉述，所以不存在“聽到葡人使用‘pagode’時，自動將其作為意大利語的偶像(idolo)理解”這種情況。加上還有金國平後來所說“利瑪竇在其著作中，同時使用‘pagoda’的意大利語詞意和葡語詞意。”所以，當時的意大利人並非對葡人的“pagode”祇能作“意大利語的偶像(idolo)理解”和翻譯。金國平還指責於1615年第一個用拉丁文整理和翻譯出版利瑪竇著作的金尼閣犯了與卡勒其同樣的錯誤，把“pagoda”改為“idolo”。可見，金國平靠主觀推理的新翻譯，企圖推翻自古代的金尼閣至現代的文德泉等人對利瑪竇的“pagoda”的譯解，完全不可信。

(6)同在1999年，金國平還提出：在現皮藏於羅馬耶穌會秘密檔案公館中的一利瑪竇與羅明堅合著的《葡中字典》手稿第170頁反面-171頁反面上，我們可以看到“Maguao=蠔鏡澳”。……它解決了一個數百年的疑案。也就是說西方語言系統的澳門稱謂的確源自《粵大記》中標示的“亞馬港”，但澳語中與“亞馬港”對

稱的稱呼却是“蚝鏡澳”。……在無新的漢語資料披露之前，“亞馬港”為葡語所有書寫形式的詞源當為不爭之史實。⁽²³⁶⁾

其後的〈“壕鏡”與“海鏡”〉等文一直堅持此類觀點。首先要明確糾正一些問題，就是有關資料原文“Maguao”作“Maquao”，“Maquao壕鏡澳”載於與《葡漢辭典》（即金氏所說的葡中字典）相連附載的另一檔的手稿，因為原《葡漢辭典》手稿至156頁為止，上引文見於《葡漢辭典》手稿以外的另一文件的末頁，即總編頁碼169頁正面第三行，故不能說是《葡漢辭典》之文。但金國平目前祇改了頁碼之誤，但仍然把“Maquao=壕鏡澳”說成是利瑪竇與羅明堅合編《葡漢辭典》內的。其實，其所引《葡漢辭典》已經是今人魏若望編輯的，內含大量利瑪竇與羅明堅合編《葡漢辭典》以外的內容，這點稍為留心讀書即可清楚。但是經譚世寶一再發文指正後，他仍然堅持這類錯誤而不改，實在匪夷所思。事實與其推論正相反：在無新的漢語資料披露之前，“亞馬港”是絕對不能視為 Macao 等葡語詞的詞源。因為出處年代較後的詞是不應也不可能說成出處年代較前的詞之源的，這是最基本的文史常識。除非論者另有漢文資料可以證明“亞馬港”是“壕鏡濠”的詞源，然後再證明亞馬港是不知所謂的“葡語所有書寫形式的詞源”，否則前述所引之論就完全不能成立。根據“Maquao 壕鏡澳”，祇能推出這樣的結論，就是在1582-1588年間（明萬曆十年至十六年）利瑪竇與羅明堅編《葡漢詞典》之時，是知道葡人曾用其所租居澳門半島之Maquao 來對稱漢文地名“壕鏡澳”。因為目前所見最早標註澳門半島的地圖，為1553年（明嘉靖三十二年）應禎的《蒼梧總督軍門志》卷五〈廣海輿圖〉的香山縣部分⁽²³⁷⁾，其於澳門半島上祇標出“夷人住”部分，在此部分的西邊海面，標有“香山澳”、“十字門澳”，而“十字門澳”還有文字說明：“夷船泊此澳內”。其時並沒有標“亞馬港”之名，而“壕鏡澳”則標在西江口靠近虎跳門的東南海面，全文為“大小

釣可泊颶風，濠鏡澳有夷船”。其正南標有“十字窖聯洲”、“三灶”。在“三灶”西南為“浪白滯”。由此可見，清初官修的《明史·佛郎機傳》稱：“壕鏡澳在香山縣南，虎跳門外”，也是有此類明代古地圖為據的。因此，不可以簡單地視為無據之誤而將之否定。⁽²³⁸⁾至其後宋應昌在萬曆十九年（1591）前不久撰成的《全海圖註》香山縣部分⁽²³⁹⁾、郭棐在萬曆二十八年（1600）以後撰成的《粵大記》的香山縣部分⁽²⁴⁰⁾，皆將“濠鏡澳”移往澳門半島的“夷人住”部分的西邊陸地上標示，而用“亞馬港”取代了應禎圖中“香山澳”的位置。顯而易見，“濠鏡澳”與“亞馬港”在兩圖中是同時並列而有陸海之異，根本不能說“澳語中與‘亞馬港’對稱的稱呼卻是“壕鏡澳”。前述《葡漢辭典》附載檔上的“Maquao壕鏡澳”，可以證明當時或之前的“Maquao”是指澳門半島或其他地方的“壕鏡澳”，並不同時兼指或祇指“亞馬港”。否則，就應寫作“Maquao壕鏡澳、亞馬港”或“Maquao亞馬港”。因此，“Maquao壕鏡澳”有可能是從西江口的虎跳門外一起移到澳門半島。後來，澳門半島上的“壕鏡澳”被“澳門”取代了，並且“Macao”一詞已經被葡人明確指稱“澳門”，所以才有《澳門紀略》的“澳譯”載“澳門（馬交）”。⁽²⁴¹⁾總而言之，“Maquao壕鏡澳”與“澳門（馬交）”都不是對音關係。

（7）譚世寶曾引用伯希和提出“Macao”之名是1557年才被葡人從緬甸借用到中國之說，以及在很多西洋古地圖中緬甸及珠三角有好幾個地方被標為Macao，以證明澳門“Macao”之名與澳門的媽閣廟名或亞媽神名無關。金國平在1999年，為反對此說而力證《權度書》的Macao不是在緬甸，而應指今中國的澳門。但在2003年卻自我修正了其說，改為認同伯希和所言的Macao在緬甸之說。⁽³⁴²⁾但其在2005年又再把《權度書》的Macao當作澳門。⁽²⁴³⁾

（8）金國平堅持以平托於1555年11月20日所寫的信中的話為證：“今天，我從我們住泊的浪白滯來到了亞馬港（據說原鈔本有異文作“Ama

quão”、“Ama Cuao”、“amaquã”、“amaquan”等)。亞馬港在浪白滯前方六裡格多處。在那裡我遇到了梅爾喬耳神父，他從廣州來此。”由此斷言平托與梅爾喬耳神父相會之地就是澳門。⁽²⁴⁴⁾衆所周知，葡萄牙人於1557年才開始將住泊之地從浪白滯遷往澳門半島。顯然，平托在當時往前航行的目的地應是廣州城而非澳門半島，他與從廣州返回浪白滯的梅爾喬耳神父在途中相遇，肯定不會在澳門半島。因為從廣州往浪白滯是沿西江往南出江口後轉向西南方航行，根本不用轉向東南方航行到澳門半島。因此，可以斷定此處的“Ama quão”等詞所指為前述應價的〈廣海輿圖〉靠近虎跳門的濠鏡澳。另外，此“Ama quão”在浪白滯前方六里格多處，而稍後的資料記載澳門半島與浪白島的距離為八里格。⁽²⁴⁵⁾足證兩者不是同一地方。

(9)在2004年，金國平增加“葡語航海資料將越南的‘亞馬港’譯為‘o Porto da Varela’”為證，以佐證所謂“澳門內港口的‘Varela’就是‘亞馬閣’或‘亞媽宮’的葡語對譯。”⁽²⁴⁶⁾而在2001年他曾指出越南的“亞馬港”之所以被葡人稱為“Varela”，“其辭源可能為馬來語barahla或brahla，意即‘偶像’、‘神像’。華列拉岬(Cape Varela)即來源於此。此岬因山頂一石似佛頭，故稱靈山大佛。在早期葡萄牙東亞沿海圖中，亦以該詞稱舟山群島的普陀山(ilha da Varela)”⁽²⁴⁷⁾由此可見，葡人所稱“Varela”是泛指東南亞至中國的“偶像”、“神像”，並無特指某一“偶像”、“神像”，更非特指中國的媽祖神像或其廟宇。而越南的葡文名“o Porto da Varela”及其中文名“亞馬港”，顯然也與媽祖神像或其廟宇無關。舉此證不但不能說明有關葡語文獻所記珠江口的“Varela”就是澳門內港口的“亞馬閣”或“亞媽宮”的葡語對譯，而且可以證明該港口的葡語名“Varela”很可能就是和越南與舟山一樣來自佛或觀音等神像。

(10)由於金國平從來沒有到澳門作過實地研究，所以對媽閣廟的基本結構和所在的地理

位置基本情况都弄錯了。例如，把媽閣廟的神山第一亭的小型石殿譯稱作“大殿”(按葡文原作“Primeiro Templo”，英文正確譯作“First Temple”，直譯就是第一座殿，沒有“大”的意思)，並說：“登上大殿前的石階，祇見一對雄獅鎮守大門。”其實，媽閣廟的廟門不大，一對中大型的雌雄石獅子(以雌雄為一對乃慣例常識，雖然原文此處祇說一對石獅子，但下文著重解說了其中的母獅)是分列於石階前端兩側，既非兩隻皆雄性，更不用登上石階才能看見。另外，把媽閣廟對面的“Ilha da Lapa(即灣仔島)”誤譯作“小橫琴島”。還有，就是把土木建築而且曾被火災燒燬的大殿(葡文原作“Segundo Templo”，英文正確譯作“Second Temple”)誤譯作“石殿”。

諸如此類脫離實地研究而出現的錯誤，在金國平其後自撰的一些論文常有出現。例如，金國平引用若昂·德·埃斯科巴爾所撰的《熱爾·哥依斯使團紀實》為證說：“從‘位於村落的端點，面對大海’一語可知，此‘廟’系指媽閣廟。……換言之，媽閣廟於1564年已存在。……他(按：指埃斯科巴爾)至少在1563年或1564年已經在澳門，因此對媽閣廟地理位置的抽述為其親眼所見，其可靠性可信性不容置疑。”並企圖借此將媽閣廟的建年由萬曆推移至嘉靖四十三年(1564)之前。⁽²⁴⁸⁾但是，到過澳門者皆知，媽閣廟所面對的不是大海，而是狹窄的濠江及對岸的珠海灣仔的對面山。整個澳門半島，祇有較後建的位於東面外港的馬蛟石天后廟是面對大海。⁽²⁴⁹⁾金國平還用了相當篇幅對林旭登《葡屬印度水路志》詳引並作了一系列錯誤的猜測註解發揮。光看其中文譯註，就可以知道原文中的Varela不可能是指媽閣廟，有關文字絕對不是“澳門內港的水程”的描寫。衆所周知，如果從澳門內港向東北方向，祇能看見澳門半島本身的山丘或關閘旁的青洲山以及其東北的今珠海的山丘。任何船舶從內港往東北穿行最多祇能到關閘以北的死角為止。因此，可以推斷林旭登上文所述的“Macau”肯定不是今“澳門”，而是早期被葡人作為停泊貿易而

位於西江口的上川或浪白一帶另一名為“Macau”的港口。因為祇有位於西江口而非位於珠江口中部和東江口的港口船舶，才可能採取自西南往東北方向的河道水程開往廣州。

另外，在〈1535說的宏觀考察〉譯述1619年林旭登《航海史》（法語版）第49-51頁之說如下：

澳門入口處無任何島嶼，因此你們可以保持直航道向北行駛八里格。那裡有一個寬河口或通道去廣州。葡萄牙人稱其為As Orelhas de Lebre，（原譯加註腳：磨刀門……）義即兔耳朵。……⁽²⁵⁰⁾

衆所周知，澳門半島位於磨刀門之東南岸，而且其出入口處無論內港還是外港，周圍有十字門、九洲等很多島嶼圍繞。故無論從內港還是外港往廣州，都不可能“保持直航道向北行駛八里格”，到達磨刀門。可見，這裡描述的“Macao”港絕對不是“澳門”港。而是位於磨刀門的正南邊8里格的一個海港。

（11）衆所周知，16-17世紀來華的西方傳教士以及其他各色人等，都是視中國的各種宗教信仰為異端邪教的偶像崇拜。而金國平2003年之文的進一步發揮，就是把當時西方一些提及“Macau”以及媽祖等神明信仰的文獻作為證據，提出一個怪論，把“Macau”說成是西洋人義務為“媽祖信仰早期在西方世界的傳播”，乃至“媽祖文化寰宇傳播永恒贊歌”提供了“美妙的歷史音符”。⁽²⁵¹⁾

四、中山大學歷史系教授姜伯勤主要從大汕禪師與澳門普濟禪院的關係為切入點，着重研究禪宗信仰與媽祖禮拜以及澳門三大古廟的問題。論文有：〈大汕大師與禪宗在澳門及南海的流播〉（1993）⁽²⁵²⁾、〈大汕禪師的澳門南海航行與唐船貿易中的禪宗信仰及媽祖禮拜——兼論17-18世紀之交唐船海客的宗教倫理〉（1995）⁽²⁵³⁾、〈澳門蓮峰廟與清初鼎湖山禪宗史——新見史料澳門蓮峰廟《西天東土歷代祖師菩薩蓮座》研究〉（1997）⁽²⁵⁴⁾、

〈澳門普濟禪院所藏大汕畫像及大汕廣南航行與重修普濟的關連〉（1998）⁽²⁵⁵⁾、〈澳門普濟禪院藏《澹歸日記》研究〉（1998）⁽²⁵⁶⁾、在上述論文基礎上寫成一部重要的專著《石濂大汕與澳門禪史——清初嶺南禪學史研究初編》⁽²⁵⁷⁾。其獨特的視角和利用新發現的《西天東土歷代祖師菩薩蓮座》等史料，為澳門和廣東的宗教史中的禪宗秘史作出開拓性的新研究，具有重大的影響。

五、中山大學歷史系教授章文欽是澳門史專家，其1994年以前有關澳門宗教文化的論文收入1995年2月出版的論文集⁽²⁵⁸⁾，主要有：〈澳門與明清時代的中國天主教士〉、〈澳門與明清時代的中國天主教徒〉、〈清代澳門詩中關於天主教的描述〉、〈澳門媽祖閣與中國媽祖文化〉、〈澳門媽祖閣碑刻的中國歷史文化內涵〉。其後於1995年發表〈澳門與中華傳統文化中的航海保護神〉⁽²⁵⁹⁾，1999年又以上述論著為基礎修訂增補出版第二部論文集。⁽²⁶⁰⁾雖然他以為上世紀80年代中才出現的媽閣廟建廟已經有五百年之說，是以“澳門民間古老相傳”的傳說為依據的，但是還能很有保留地指出：“澳門媽祖閣是否真的有五百年之歷史，實物資料和文獻記載的證據仍然十分缺乏，難以成為定論。”在同時期的歷史學者中保持了難得的一點清醒。不過，由於相信“葡文 Amaquam 或 Macau 起源於對這座媽祖廟的音譯，已經成為中國與西方學者的共識”，因此就斷定：“在嘉靖三十二年至三十六年（1553-1557）葡人入據澳門以前，這座媽祖閣已經存在”。另外，還斷定蓮峰廟“創建於萬曆二十年（1592）”，“也是一座由福建人所建的媽祖廟。”這些論斷都是受民間流行之說誤導的結果。對於媽祖信仰的性質，他反對“將媽祖崇拜列入道教信仰”，認為“媽祖崇拜屬於中國民間宗教信仰的一種”。⁽²⁶¹⁾

六、黃曉峰博士是澳門文化局《文化雜誌》的中文版主編，與劉月蓮博士同為澳門文化研究會的理事、學者，協助梁披雲為會長的澳門文化研究會與澳門海事博物館聯合主辦了“媽祖信俗

歷史文化研討會(1995年4月21-25日，澳門)”。這次會議是澳門首次舉辦有關媽祖信仰歷史文化的大型學術會議，出席會議的中國兩岸四地(大陸、澳、港、臺)的學者以及其他地區的學者上百人，精選收入會議論文集的論文共二十八篇。⁽²⁶²⁾會議還提前組織內地學者翻譯出版了李獻璋著的《媽祖信仰研究》⁽²⁶³⁾，在會議上舉行了該譯本的首發式。總而言之，這次會議對於有關澳門以及其他地區的媽祖研究，具有巨大的推動作用，可謂澳門宗教歷史文化研究史上具有重要影響的一個里程碑。很多學者正是從這次會議開始與澳門的宗教文化研究結下不解之緣。該會議論文集和李獻璋之專著，都成為日後有關論著經常引用的參考書。

雖然《媽祖信仰研究》是第一本以博士論文為基礎的研究媽祖信仰專著(自1943年開始完成第一篇論文，到1959年才擴展成博士論文，1961年才通過審查獲授博士學位。又經過多方修改補充，才於1978年正式出版)，也是有關媽祖研究的奠基之作，例如，李獻璋在序言中已經正確指出當時流行的民俗學的片面性：“當民俗學產生之初，其國一反從來的史學研究方法，極力拒絕文獻記錄，祇認為以活着的傳承提供的例證才有價值。同時認為民間遺傳的傳承中保持着比文獻記錄更貴重的形態要素。可是在中國，正因為文獻豐富，大多保留着原始的痕迹，特別宋代以後的文獻，不少記載着民間的俗信、傳說和生活習慣，祇要正確掌握，文獻資料上也可以取得這些東西。……毋庸置疑，即使祇觀察現階段現象的社會人類學和民俗學的研究像醫生診察病人要調查遺傳關係那樣，不運用便不能深入把握對象。”故認為“……其歷史情況的考察更為重要。但遺憾的是，過去的研究者不注意這些事情。”因此，作者的研究方法實際是把歷史學與文化人類學結合起來的。同時，他還充分肯定地指出朝廷官方對有關神明信仰的重要作用：“在中國，神若出現顯著的靈驗，朝廷便會祭祀，編入祭典，授與榮爵……這可以說是神信仰發達的

中國的一大特色吧。”作者並沒有因此而進一步看清和說明有關編入祭典的神明，已由民間的俗信上昇為官方正信系統的性質；反而繼續受民俗學的影響，將有關研究的目標設定為“建立中國民間神成立和發展的共同過程，即中國民間神成立的獨特模式。”這種正誤混合的研究思路，導致其在第一章的開頭所表現的自相矛盾：一方面認為“媽祖”祇是“一位女神在民間的通稱。”另方面也清楚知道她還有天妃、天后等來自朝廷正式的封號之稱，但作者還是以“媽祖”為該書之通稱，理由就是想把媽祖信仰“作為民間信仰之一來處理”。這種不嚴格按照歷史發展變化的實際情況的粗疏而片面的手法，既是受到當時學術界流行的民俗學思維方法的習慣影響，也給後來的研究以不正確的片面影響。

在這次會上，劉月蓮發表了〈本世紀以來對媽祖的研究概述〉，較全面地論述了上世紀初至1995年間對媽祖的研究歷史與現狀。⁽²⁶⁴⁾黃曉峰發表了〈澳門與媽祖文化圈〉，這是頗受李獻璋影響，是歷史學與民俗學結合的研究成果。碑刻資料與民間傳說的並舉，為對“媽祖”名稱、“Macau”和澳門媽閣廟的起源以及與三者的關係問題留下了很大的空間。

七、福建社科院歷史所所長徐曉望是對澳門媽祖文化有較多論著的學者。其於1995年參加上述“媽祖信俗歷史文化研討會”時，發表〈清代官府祭祀天后儀禮研究〉⁽²⁶⁵⁾，認為“從禮儀來探討清廷天后崇拜的性質……應為儒教性質的，也有人稱之為‘宗法性宗教’。……然而，媽祖信仰在事實上超越了三教，綜合了三教，它的本質還是民間信仰。”其後於1988年出版了他與陳衍德合撰的論文集《澳門媽祖文化研究》⁽²⁶⁶⁾，收入了其1997年已經發表的〈福建人與澳門媽祖文化淵源——兼與譚世寶先生商榷〉一文。⁽²⁶⁷⁾其基本的研究方法、依據和觀點，在於不相信媽閣廟現存的李鳳等官員建廟、修廟以及“國朝祀典”等碑刻，而相信所謂“在澳門有一個家喻戶曉的傳說：媽祖閣是閩人最早建築的，遠在葡萄牙人來

澳門之前。”而極力不認可譚世寶根據上述碑刻等資料所支持的萬曆三十三年建廟說，為反對譚世寶提出的媽閣廟與蓮峰廟為官主商助的闔澳官公廟宇的論證。在媽閣廟建廟五百年說被推翻而漸漸少人相信的情況下，徐曉望根據清末民初佚名編的《香山縣鄉土志》云：“天順二年(1458)七月，海賊嚴啟盛來犯。……至廣東招引蕃舶，駕至邑沙尾外洋。”他便大膽地“推測澳門媽祖閣應是在明天順年間來到香山海域經商的第一批漳州人建造的，也就是說：是嚴啟盛及其部下建造的。”為了證成此說，竟然說甚麼“澳門從來就是一個國際性的城市，而不是一個廣東的地方城市。”然而，在同書的倒數第二篇文章則說：“葡萄牙人為吸引他們前來，就不得不作出讓步——允許他們在自己控制的港口建立自己的廟宇。澳門的媽祖閣在澳門港口最為顯耀之處，她之所以能在葡萄牙人統治的四百多年裡保留下來，是與葡萄牙人這一政策有關的。”⁽²⁶⁸⁾其誤在於把葡萄牙人在1848年以後至1998年才統治澳門一百五十年的歷史歪曲為四百多年。把明清中國政府對葡萄牙人實施的寬容的懷柔管治政策，為準許他們在中國的澳門居住營商以及建立西洋教堂的基本歷史事實，顛倒為葡萄牙政府在其統治四百多年的澳門港口允許中國人“建立自己的廟宇”。澳門四百多年的歷史宗教文化，就這樣被嚴重歪曲了。因為受到譚世寶的批評回應，其於2001年又再發表〈關於澳門媽祖閣的幾個問題——與譚世寶先生再商榷〉之文⁽²⁶⁹⁾，2007年，還把其與譚世寶的有關論爭作了相當歪曲寫入其新書中。例如，他說“譚世寶否認自己曾提過廣東人建媽祖閣的觀點”⁽²⁷⁰⁾，而事實上譚世寶從來祇說媽閣廟最早的神龕石殿“是由萬曆皇帝欽差進駐廣東總督稅收的太監李鳳題銜主建，而在此殿前面的‘神山第一’的石亭，則是由德字街眾商出資合建，這說明該廟其實是官督商辦的產物。”而徐曉望在其〈福建媽祖文化源流與澳門媽祖信仰的傳播〉一文，也祇說“譚世寶君作〈澳門媽祖閣的歷史考古新發現〉一文，提出澳門媽祖閣的始建者不

是福建商人而是地方官府，這觀點有利於研究的深入開展。”⁽²⁷¹⁾這種歸納雖然不盡符譚世寶的觀點，但還未完全歪曲事實，從中也可見譚世寶並沒有簡單地提過“廣東人建媽祖閣的觀點”。既然譚世寶以往既沒有提過此觀點，又何來無緣無故提出否認自己有過此觀點呢？不知徐何以得出這種說法。至2008年，其堅持發展的舊、新看法都收入了《閩澳媽祖廟調查》一書中的第五至第七章中。⁽²⁷²⁾該書祇根據其曾經在澳門作過蜻蜓點水的短暫調查，便作出一系列偏聽偏信的誤解判斷。例如，媽閣廟在明清時期本是官督商助而建成的官公之廟，至今其產權仍屬於澳門特區政府。⁽²⁷³⁾卻被他說成是“迄今為止，澳門媽祖閣的所有者仍是‘泉漳潮三州理事會’”。……在明清時期，媽祖閣祇是一個中等的廟宇，也沒有人對福建人的產權提出質疑”⁽²⁷⁴⁾又如，他說撰寫“五百年”碑記的“承擔者為汪考博與曹思健”，其實“汪考博”乃汪宗衍別字“孝博”的誤寫。還有，碑文的“……鼎足輝映。日月居諸，香火滋盛。……”竟然被錯點為：“……鼎足輝映日月，居諸香火滋盛，……”⁽²⁷⁵⁾再有，其文首先論證“澳門媽祖閣一直由漳泉潮三州理事會管理”⁽²⁷⁶⁾，其後却說“清末，他們組成三州理事會管理媽祖閣”，而其所引“五百年”碑記之文祇能證明該會名叫“泉漳潮三州值理會”，並非“漳泉潮三州理事會”。而且並非在“清末組成”，而是在民國初期的1926年。足見其所謂明清時期媽閣廟產權一直屬於某些福建人私有，故一直由所謂“漳泉潮三州理事會管理”，是偏聽加誤解的結果。

徐曉望2008年最新之書以“調查”為名，標榜倣倣“19世紀末期”傳入中國的西方人類學的研究。⁽²⁷⁷⁾孰知產生於美國的人類學方法，是很難作為解決約四百年以前澳門媽閣廟的建廟者及建廟年代等問題的主要方法。在這兩方面。他對遠非其所及的李獻璋的書，妄加批評說：“李獻璋將媽祖信仰當作道教的產物，這是有問題的。因為媽祖信仰與佛教的關係極深。”⁽²⁷⁸⁾

其實，李獻璋並沒有將媽祖信仰當作道教的產物，他的《序》中已明確說：“以這樣的觀點提出媽祖信仰研究的著者……沿着傳說漸次演變的道路，逐一探索這些情形與信仰發展的關係，究元、明之交編入道教的故事，明末又與佛教結合而展開的經過及其所造成的情況。”

徐曉望接着還批評“李獻璋說道：‘這些由觀音的作為而生的故事，是重視釋氏的《三教搜神大全》編纂者在書案上作成的。’其實，早在宋末黃淵的文集中，人們就將媽祖當作觀音的化身之一，可見，它絕對不是《三教搜神大全》作者瞎編的。”其實，李獻璋書中曾多次引述元代黃仲元《四如集》的〈聖墩順濟祖廟新建蕃厘殿記〉中有關媽祖曾被當作觀音“補陀大士之千億化身”之句。⁽²⁷⁹⁾可見，李獻璋說“《三教搜神大全》編纂者在書案上作成的”“這些由觀音的作為而生的故事”，與其記述元代黃仲元《四如集》的記載並不矛盾。因而徐曉望對李獻璋的說法作出上述批評，是無的放矢的。

對澳門祠祀的研究，最後還要說明一個問題，就是望廈村的祀壇。它向來秘藏於普濟禪院內的“祀壇”屋裡，以往學者難以窺見。譚世寶通過實地調查研究，首先發表有關碑刻的全部照片和錄文研究。對於現存最古的天啟七年祀壇石碑刻的“南邑許望官喜舍”文字。譚世寶〈澳門三大古禪院之歷史源流新探〉⁽²⁸⁰⁾考定其“南邑”在廣東方志文獻及澳門的寺廟碑刻鐘銘時有所見，都是指廣州府治所在的南海縣。現存最古的望廈祀壇石碑由南海縣人許望官獨資捐刻，這一事實，足證當時的望廈村為廣東土著之村。至於兩百多年後的清朝光緒八年(1882)的一塊碑上刻道：“普濟禪院祀壇之建創自明天啟七年閩省南邑許望冠所造也”，不但把“許望官”改為“許望冠”，而且把通常在本省本府不必加稱“粵省”及“廣府”之名而祇稱縣名的“南邑”(即廣東省廣州府的首邑南海縣)，說成是“閩省南邑”，這祇能說明清末的望廈村已被閩人反客為主地控制了。對於某些閩人的這類篡改早期

澳門的一些村史、廟史的行為和產物，歷史研究者在給予一定的同情理解之時，還要給予應有的更正，以還歷史本來的面目。

還有明清朝廷對有關祀壇下設至鄉里的規定，據《明史》“厲壇”條載：

泰厲壇，祭無祀鬼神。……洪武三年定制：京都祭泰厲……王國祭國厲，府州祭郡厲，縣祭邑厲，皆設壇城北，一年二祭如京師。里社則祭鄉厲，後定郡邑厲鄉厲皆以清明日、七月十五日、十月朔日。⁽²⁸¹⁾

又《福建通志》卷十五記載，清代“建寧府”條有：“郡厲壇在郡朝天門外太平坊，建安、甌寧二縣附郭不別為壇，里社、鄉厲二壇各縣俱有，曰邑厲，每一裡壇一所，每一鄉壇一所，各縣俱有。”⁽²⁸²⁾至於明代鄉厲、無祭厲壇的設置情況，明代的《禮部志稿》“祭厲”條載：

……故勅天下有司依時享祭在京都有泰厲之祭。在王國有國厲之祭，在各府州有郡厲之祭，在各縣有邑厲之祭，在一里又各有鄉厲之祭。

其後文“鄉厲”條載：

凡各鄉村，每里一百里內立壇一所，祭無祀鬼神，專祈禱民庶安康、孳畜蕃盛。每歲三祭，春清明日，秋七月十五日，冬十月一日，祭物牲酒隨鄉俗置辦，具輪流會首及祭畢。會飲、讀誓等儀與祭里社同。祭文：某縣某鄉某村某里某社里長某人，承本縣官裁旨，該欽奉皇帝聖旨(以下文與祭厲同)。今某等不敢有違，謹設壇於本里，以三月清明日、七月十五日、十月一日，率領某人等百家聯名於此，置備羹飯肴物，祭於本里無祀鬼神等衆靈，其不昧依期來享。⁽²⁸³⁾

以上史料說明：明清時期，鄉、里皆有官辦的祀壇、無祭壇，媽祖閣與蓮峰廟都設有“無祀壇”，恰恰證明了譚世寶認為二者是官設祀壇的觀點。望廈村的祀壇本屬行政鄉村建立之官方祀典之物，不可能屬於純民間私建的觀音堂（普濟禪院）。有關問題之爭論，還關係到現在上遍佈澳門半島與氹仔、九澳兩島的城鄉的基層行政居民點——街坊、鄉里的明清土地社稷神壇，究竟是按照國家祀典公建的官方宗教產物，還是民間私人隨意私建的民間宗教信仰之物。

八、自上世紀90年代初開始任教於澳門大學的譚世寶（現任山東大學教授），是在1995年參加上述“媽祖信俗歷史文化研討會”，開始發表有關澳門歷史與宗教文化論著的港澳地區學者。其有關論著觀點如下：

（1）〈略論媽祖信俗的性質及中國學術與宗教的多元互化發展〉（1995）⁽²⁸⁴⁾，初步探討了媽祖信俗的宗教屬性及其社會性質問題，反對說媽祖信仰祇“是一種民間信仰”之說，以及片面把它歸入道教或佛教的其中一教的觀點，而是認為“媽祖信俗起於民間，而倡行於朝廷官府，主導於儒家禮祭，而分行於道佛以及其他民間宗教。”雖然不自覺地沿用了流行的“民間宗教”一詞，但實際已經有不同的用法，已奠定下後來有關宗教研究的基礎。

（2）〈關於開埠前澳門半島上的“村”的傳說探真〉（1996）⁽²⁸⁵⁾，運用歷史文獻考證加實地調查研究的方法，證明“澳門地區最早出現為政府所認可或確立的“村”之年代的大範圍，其上限不早於明嘉靖二十六年（1547），下限則不會晚於清康熙元年（1662）。”在此基礎上，排除近現代流行有關開埠前澳門半島上有宋、元的“村”以及廟宇的一些傳說。

（3）〈澳門媽祖閣廟的歷史考古研究新發現〉（1996）⁽²⁸⁶⁾，根據本人新發現的“欽差總督廣東珠池市舶稅務兼管鹽法太監李鳳建”等石刻，和已知的石橫梁上的建修此廟的歷次紀年刻文

配合為雙重的主要內證，再加上乾隆年間刻於廟內的詩文，以及同期成書的《澳門記略》所載相傳明萬歷時建天妃廟的原始傳說記錄等為內外旁證，證明該廟的始建年為明萬曆三十三年（1605），力破現當代才出現和流行了十多年的所謂媽祖閣建於明成化年間，有五百年以上歷史的新傳說。並且證明該廟是由萬曆皇帝欽差進駐廣東總督稅收的太監李鳳題銜主建，澳門本地的德字街眾商出資合建，其實是官督商辦的產物。此外，還用新發現的石刻“如在”二字，考其典出於《論語·八佾》云：“祭如在，祭神如神在。”加上在“神山第一”亭內的兩條石橫樑上，還分別刻有“英靈顯應”及“國朝祀典”等文字，這也說明建廟者的主導思想是屬於官方正統的孔子儒家神學的系統，證明此廟具有的朝廷祀典的官方背景。比此廟稍遲建於澳門關前附近的新天妃廟（即蓮峰廟），也是這種官主商助共建的傳統產物，都是與有關官府機構毗鄰而建，並且可以充當來澳巡視之高官的臨時駐所。直到清道光年間林則徐巡視澳門之時，仍然是始駐節於蓮峰廟，而後進入媽祖閣行香參神。兩廟在澳門所具之特殊的政治、宗教和商業的地位，由此可見。這就足以證明後起而流行的傳說把建廟者說成是福建的船商是錯誤的。

（4）在上述論文之後，十多年來發表了〈媽祖閣建廟時間的異說探真〉（1996）⁽²⁸⁷⁾、〈與鄧正來的某些論點商榷〉（1996）⁽²⁸⁸⁾、〈（馬交）與澳門、馬角等詞的考辨〉（1998）⁽²⁸⁹⁾、〈對澳門媽祖閣廟、望廈村等一些傳說的透視——兼對徐曉望先生的商榷作一些回應〉（1999）⁽²⁹⁰⁾、〈濠鏡澳、澳門與Macao等的名實源流考辨〉（1999）⁽²⁹¹⁾、〈“Macao”在華的變遷及明清對澳門地區的管治史探真〉（2001）⁽²⁹²⁾、〈澳門三大古禪院之歷史源流新探〉（2002）⁽²⁹³⁾、〈與徐曉望先生的“再商榷”再商榷〉（2003）⁽²⁹⁴⁾、〈嚴啟盛等開埠澳門並創建媽祖閣廟之新說及其論據略析〉（2003）⁽²⁹⁵⁾、〈蓮峰廟的一些歷史傳說及所見的“文物”之去偽存真〉（2003）⁽²⁹⁶⁾、〈明末入華耶穌會士利瑪竇的

圖像與歷史的謬誤辨正》(2003)⁽²⁹⁷⁾、〈在澳門看明清以來社稷壇的變遷史跡〉(2004)⁽²⁹⁸⁾、〈新出之葡文檔案《熱爾·哥依斯使團紀實》之失實〉(2004)⁽²⁹⁹⁾、〈對伯希和“Macao說”誤譯誤批的解析〉(2004)⁽³⁰⁰⁾、〈澳葡殖民者對澳門命名權的侵犯及傳教士對中國的妖魔化略析——兼評《澳門與媽祖信仰早期在西方世界的傳播》〉(2005)⁽³⁰¹⁾等論文，都是在逐步加深對有關澳門歷史地名與廟宇的歷史發展的文物資料的挖掘研究的基礎上，對一些維護新舊傳說者提出的問題作全面深入的討論，探討歷史真相。

(5)《金石銘刻的澳門史——明清澳門廟宇碑刻鐘銘集錄研究》(2006)⁽³⁰²⁾、《金石銘刻的氹仔九澳史——清代氹仔、九澳廟宇碑刻鐘銘等集錄研究》(2007)⁽³⁰³⁾，兩本專著基本把清代以前今澳門地區的廟宇碑刻鐘銘都拍照、錄文、標點並作了初步的研究分析，填補和修正了以往一些空白、疏漏和錯誤。為有關廟宇的建修者和建修年代，及其宗教性質、產權的歷史和現實的源流變化情況，提供了大量證據和分析。特別證明了媽閣廟、蓮峰廟、三街會館、永福古社以及遍布城鄉的社稷壇等都是儒家主導的官方祀典系統的廟宇神壇。

九、原任教武漢大學(現任中國人民大學教授)的何建明⁽³⁰⁴⁾先後出版了《佛法觀念的近代調適》(1998)、《澳門佛教》(1999)兩部專著。⁽³⁰⁵⁾其基本看法如下：

從歷史上講，澳門文化與內地文化之間有着極其密切的關係，澳門文化是內地中華文化的傳播及其在澳門的發展。歷史上澳門文化的發展與轉變，都離不開內地文化的發展及其向澳門的傳播。這其中，從西方傳到澳門的天主教文化和其他西方文化，雖然對澳門文化的發展也產生了重要的影響，但是，這種影響主要體現在生活於澳門的葡萄牙人和葡裔澳門人之中，而對佔澳門人口絕大多數的華人來說，來自內地的中華文化的影響，乃是

源遠流長而且根深蒂固的。而在影響澳門文化的中華文化之中，佛教文化對於澳門文化的影響尤其顯著。……澳門地區居民的重要信仰和文化活動場所——普濟禪院、蓮峰廟、媽閣廟(正覺禪林)、竹林寺、藥山寺和功德林等，都是佛教道場。由此可以想見，佛教在澳門具有極其重要的地位和影響，在澳門文化、尤其是澳門的民間文化中，相容了中國傳統民間信仰的佛教文化，實際上扮演著主要的角色。⁽³⁰⁶⁾

他將蓮峰廟、媽閣廟都歸入“佛教道場”，並將澳門佛教稱為“相容了中國傳統民間信仰的佛教文化”，主要是從現狀來推論，並不符合明清時期澳門的中國宗教以儒家官方為主導的基本情況。以當時的蓮峰廟、媽閣廟為例，可以說是中國官方祀典的傳統廟宇相容了佛教和道教，而非佛教的道場相容了中國傳統民間信仰。

十、近年博士學位論文對此的有關研究漸多。以往的博士論文使用的有關史料甚少，如李獻璋祇用一條《道光香山縣志》所載的傳說資料，便推定澳門媽閣廟是“萬曆年間福建巨船夢媽祖顯靈，在洋船石之麓建廟。”⁽³⁰⁷⁾至林子昇則改用乾隆時的《澳門紀略》所載的傳說資料，加上該廟神山第一亭門楣上有關建廟修廟的石刻文字，便推定“媽祖閣建於萬曆三十三年(1605)”；同時，又根據利瑪竇等西方資料的流行解釋，肯定“1605年之前，澳門必已有漁民供奉天后，而名其居地為亞媽滯，葡人遂稱澳門為Amacao，此即亞媽滯之譯音。”⁽³⁰⁸⁾到本世紀以來，參考借鑒時人的新成果漸多，利用的歷史文獻資料的數量也遠勝於李獻璋、林子昇等人。例如，閻化川《媽祖信仰的起源及其在山東地區傳播史研究》⁽³⁰⁹⁾、劉冉冉《1651-1849年清朝政府對澳門的管治研究》⁽³¹⁰⁾，都有涉及澳門廟宇和澳門宗教歷史問題的新探討。但是，也有人因為處理不好繁多資料和諸多異說的問題，而出現誤解及自相矛盾混亂的情況。例如，劉然玲《文明

的博弈——16至19世紀澳門文化長波段的歷史考察》有相當篇幅論及澳門廟宇和澳門的宗教歷史問題⁽³¹¹⁾，其中提到“至清初，澳門已建成的佛教寺庵有觀音閣、鳳山古寺……開元庵等”，所註參考書為“鄭煒明、黃啓臣：《澳門宗教》第12-15頁，何建明《澳門佛教》……第4-10頁。”其實，是誤讀了以上兩書之文，把香山縣城一帶的廟宇，都當成是澳門的了。其對於有關媽閣廟等廟宇及媽祖等神明信仰的宗教性質的分析與歸類，尤其矛盾混亂。其書196頁說：“澳門屬於中國文化系統的宗教主要有道教、佛教、媽祖信仰、觀音信仰等”，仿佛澳門的宗教在道佛兩教之外另有媽祖與觀音兩種信仰共四種宗教。至197頁始則說“到清初，道教已經發展成為澳門極為流行的民間信仰，許多人崇祀天后或北帝等道教系統的神靈。”彷彿道教在清初的澳門已經不再是道教了，變成了和媽祖信仰一樣的“民間信仰”。而其後一段則說：“佛教一直在澳門民間有着長遠的影響，為與民間媽祖信仰相結合，吸引了眾多的本地居民，成為澳門影響最大的宗教勢力之一。”佛教彷彿與道教不同，在“與民間媽祖信仰相結合”之後，沒有變成“民間信仰”，而是“成為澳門影響最大的宗教勢力之一。”又說：“傳統宗教道教與媽祖信仰關係最為密切，道教以其巨大的包容性將許多民間信仰囊括其內。……而自媽祖信仰傳入後，澳門地區逐漸變成一個屬於道教系統的媽祖信仰圈。”似乎道教在澳門並沒有變成“民間信仰”，而是“許多民間信仰”被道教“囊括其內”。顛來倒去，不知所云。

結語

綜上所述可知，澳門以其獨特的歷史地理及中外宗教文化交匯、和平發展演變的因素，最完整而集中地保留了四百多年來的中國宗教的各種廟宇神壇的實物、文獻記載和傳說故事的演變，吸引了中外眾多文人學者連續不斷的記述與

研究。尤其是最近二十年間，澳門政府和民間投入越來越多的資金獎勵或資助有關澳門歷史文化的學術研究，吸引了海內外很多學者進入有關研究之中。因此，有關澳門四百多年宗教歷史文化實際發展過程的資料基本完整的遺存，可以作為其它地區同類研究參照的典型。同時，有關研究持續不斷的長期發展變化，既為有關研究史的研究論述提供了豐富而典型的對象，也同樣可以作為其它地區的同類研究參照的典型。尤其是有關媽祖閣廟的建廟傳說的演變史及研究史，越是後出的傳說以及相信這些傳說的一些論著，就越是把該廟的建廟年代往前推。從最初的萬曆推至弘治，最後竟然再推至天順，並且把該廟由官方祀典之廟變成民間宗教廟宇。這就十分典型地表現了古史辨派曾指出的那種“層累地堆積而成的古史”的錯誤。⁽³¹²⁾

限於時間、能力和篇幅，本研究也難免有錯漏。有待今後他人及自己的研究發展，不斷補充完善。就現有情況看，隨着澳門特區政府決定投入六億元鉅資的《澳門志》編纂工程於2008年12月啟動，有關研究在未來十年應有較大的發展，是可以預期的。目前涉及澳門“民間宗教”的研究，還在繼續向廣深兩方面發展。有關的中外文史料還在被挖掘研究，有關問題還在討論。有關事實和觀點的主要分歧如下：

一、澳門媽閣廟等廟宇及媽祖等神明信仰的宗教性質的歸類，仍有相當分歧。除了前述持佛教說、民間宗教(信仰)說、時而佛教時而道教或民間宗教(信仰)說以外，繼續持道教說的還有黃啓臣⁽³¹³⁾、黃鴻釗⁽³¹⁴⁾、鄭妙冰⁽³¹⁵⁾、戴定澄⁽³¹⁶⁾等人。以及譚世寶主張非道教、佛教以及民間宗教，而是屬於中國儒家官方祀典主導的多神教。

二、澳門媽閣廟等廟宇祀壇是屬於官方的廟壇系統，還是屬於民間信仰或非官方的某教的私人甚至是屬於海盜私建之物。

三、對於數百年前的澳門媽閣廟等廟宇的建年及創建者的判定，是根據有關廟宇早期的碑

刻、鐘銘以及方志等文獻的記載，質疑為推翻最近二十年才開始出現流行並見諸文字記載的“民間故事傳說”的異說，還是相反以後者為主要證據作種種可能性的臆測推論，以懷疑甚至推翻用前者作出的結論。

四、對於清末至現在某些掌管官公廟宇之人所進行的破壞有關歷史記錄的碑刻鐘銘等文物，用偽造的文物及新編的民間故事傳說篡改歷史，以圖將官公廟宇化為少數人自古擁有的私廟的言行，是根據歷史事實著文以揭露偽說，還是根據偽說大作曲學阿世，諂媚錢之論。

五、澳門於明嘉靖時的開埠及其至1848年間中西宗教並存之局面，是由中國明清政府的政策主導，還是由租居澳門半島中南部的葡萄牙人的策略決定。

上述問題的進一步討論澄清，對於澳門以及中國的“民間宗教”歷史之研究，肯定有極大的幫助。

【註】

- (1) 例如，何建明：《澳門佛教》頁3、頁4等有此類說法，北京：宗教文化出版社，1999年。
- (2) 見《博覽群書》，2008年第3期，頁102，北京。（按：此文內容為對侯傑與范麗珠合著《世俗與神聖——中國民眾宗教意識》的書評。但是，此期《博覽群書》全書獨有此文沒有作者及文章題目之名）。
- (3) 譚世寶指導，胡孝忠碩士論文：《四川天后信仰史研究》，2008年4月16日，濟南：山東大學歷史文化學院答辯通過。
- (4) 中國社會科學院語言研究所詞典編輯室編：《現代漢語詞典》，頁883，北京，商務印書館，2002年。
- (5) [美]楊慶堃著、范麗珠等譯：《中國社會中的宗教——宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》（原書為：*Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, by C. K. Yang. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.）第15頁所載歐大年(Daniel L. Overmyer)的〈序言〉，上海：上海人民出版社，2007年。
- (6) 楊慶堃著、范麗珠等譯：《中國社會中的宗教——宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，頁24、頁26-27。
- (7) 見楊伯峻編著：《春秋左傳注》第二冊“成公十三年傳”，中華書局，北京，1981年。又見〈宋書·禮志〉，載《二十五史》，上海古籍出版社、上海書店縮印本，1991年。
- (8) 見《詩經·周頌·時邁》。
- (9) 同上楊慶堃著、范麗珠等譯《中國社會中的宗教——宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，頁35；頁36；頁184頁；頁149-150。
- (10) 同上書所附載金耀基、范麗珠的〈序言〉、歐大年的〈序言〉、范麗珠的〈後記〉。
- (11) 趙世瑜：《狂歡與日常——明清以來的社會與民間社會》，頁13，北京：三聯書店，2002年。
- (12) 秦寶琦主張把白蓮教等列入地下社會之一的“秘密教門”系統，反對把它們“歸入宗教信仰，稱之為‘民間宗教’”，乃比較正確之見，值得參考。見秦寶琦：《中國地下社會》頁6、頁9，北京：學苑出版社，1993年。
- (13) 同上趙世瑜：《狂歡與日常——明清以來的社會與民間社會》，頁14；頁15；頁17。
- (14) 俞汝楫：《禮部志稿》卷八十四〈神祇備考·神祇祀·禁淫祠〉（《四庫全書》本）。
- (15) 同上趙世瑜：《狂歡與日常——明清以來的社會與民間社會》頁16、頁17。
- (16) 同上《禮部志稿》卷八十一〈祀法備考·定諸神祀法·訪求祀典〉。
- (17) 同上《禮部志稿》卷八十四〈神祇備考·神祇祀·有司祀典〉。
- (18) 同上《禮部志稿》卷八十二〈郊祀備考·郊祀·郊前祭告百神〉。
- (19) 明倪岳撰：《青溪漫稿》卷十一〈奏議·祀典三〉所載有文無題年。明黃訓編：《名臣經濟錄》卷二十九〈禮部·祠祭中〉題作“正祀典疏”，無年。此題年據清乾隆四十年奉勅編：《御選明臣奏議》卷七所載。（各書皆據《四庫全書》本）以下所引文字據《名臣經濟錄》，夾註它本異文。
- (20) 以下三條皆引自《明會典》卷一百二十九〈刑部〉四〈祭祀·明律〉（《四庫全書》本）。
- (21) 同上《禮部志稿》卷八十四〈神祇備考·雜祀·會議釐正神祀〉。
- (22) 范焚：《上海民間信仰研究》的〈緒言〉，頁3，上海：上海人民出版社，2006年。
- (23) (31) (32) (33) (34) (35) (36) (37) (38) 柯若樸 (Philip Clart) 著，謝惠英譯：〈中國宗教研究中“民間宗教”的概念：回顧和展望〉，載《輔仁大學第四屆漢學國際研討會“中國宗教研究：現況與展望”》（原稿於2006年11月底提交該會議討論），頁208、頁210；頁211、頁212；頁216；頁223；頁226；頁234；頁235；頁235；頁236、頁237。
- (24) 見吳志良、楊允中主編：《澳門百科全書》（修訂版），頁12，澳門：澳門基金會2003年。

- (40) 參見譚世寶：〈澳門開埠四百多年歷史的一些重大問題探真——以昭示汪柏與索薩的和談之歷史真相意義為中心〉，載《澳門歷史文化探真》，頁246、頁270，北京：中華書局，2006年。施白蒂(Beatriz Basto da Silva)《澳門編年史》，頁19、頁23，澳門：澳門基金會1995年。
- (41) 參見[清]印光任、張汝霖合著，趙春晨校注：《澳門記略校注》，頁80、頁106，澳門：澳門文化署1992年。
- (42) 參見譚世寶：〈澳門媽祖閣廟的歷史考古研究新發現〉，載同上《澳門歷史文化探真》，頁38、頁74。
- (43) 參見譚世寶：〈在澳門看明清以來社稷壇的變遷史跡〉，載《澳門歷史文化探真》，頁406、頁417。
- (44) 見[清]田明曜修、陳澧等撰：光緒五年(1876)刻本《香山縣志》卷六〈建置〉“學校”、“壇廟”所載各廟的案語。
- (45) 參考譚世寶：〈澳葡殖民者對澳門命名權的侵犯及傳教士對中國的妖魔化略析——兼評〈澳門與媽祖信仰早期在西方世界的傳播〉的怪論〉，原刊《澳門日報》2005年7月17日D7〈學海〉版。後載譚世寶：《澳門歷史文化探真》，頁549、頁558。
- (46) 參考譚世寶：《金石銘刻的澳門史》前言〈明清澳門廟宇及其碑刻鐘銘的歷史意義〉，廣州：廣東人民出版社，2006年。
- (47) 參見同上書的“前言”頁1、頁14。
- (48) 見同上《澳門記略校注》，頁151。
- (49) 參見湯開建：《委尼多〈報效始末疏〉箋正》頁2、頁4所載澳門“委尼多”給崇禎皇帝的《報效始末疏》，廣州：廣東人民出版社，2004年。
- (50) 見吳志良：《生存之道——論澳門政治制度與政治發展》，頁2-3，澳門：澳門成人教育學會，1998年。筆者對此也已另作專文批評，參見譚世寶：〈略評吳志良“生存之道”及其序跋等〉，載《澳門歷史文化探真》，頁519、頁548。
- (51) 參考譚世寶：《金石銘刻的澳門史》前言。
- (52) 譯文主要節引張天澤著，姚楠、錢江譯：《中葡早期通商史》，頁36，香港：中華書局，1988年。
- (53) 熱奧格·舒哈梅爾(Georg Schurhammer)認為，此人可能是1529-1533年在中國南海經商的阿豐索·仁蒂爾(Afonso Gentil)，參見同上《文化雜誌》中文版31期頁35-37洛瑞羅(Rui Manuel Loureiro)關於佚名〈中國報導〉的簡介。
- (54) 譯文引自《文化雜誌》中文版第31期，頁38，澳門文化司署，1997年夏季。
- (55) (56) 譯文引自[葡]費爾南·洛佩斯·德·卡斯塔內達：〈葡萄牙人發現和征服印度史〉，載同上《文化雜誌》第31期，頁45-50；頁49。
- (57) 簡介及譯名載同上《文化雜誌》第31期，頁51-55。
- (58) 見[英]C.R.博克舍編，何高濟譯：《十六世紀中國南部行記》頁9-10，北京：中華書局，1990年。
- (59) 葡文本見 Rui Manuel Loureiro: *Em Busca das Origens de Macau*, pp. 77-89, Museu Marítimo de Macau, 1997. 中文本見[葡]羅理路：《澳門尋根》，頁60-69，澳門海事博物館，1997年。
- (60) 參考同上《文化雜誌》第31期，頁73。
- (61) 見張國剛等著：《明清傳教士與西方漢學》，頁69，北京：中國社會科學出版社，2001年。
- (62) 參見洛瑞羅(Rui Manuel Loureiro)關於此書(葡中文書名刪改為 *Tratado das Coisas da China* 《中國概況》)簡介，《文化雜誌》中文版第31期，頁71-73，澳門文化司署，1997年夏季。以及其所附的該書封面寫有“1569”年。另據澳門海事博物館1996年出版的本書葡文附加中譯的新本之頁5、頁166、頁177、頁279等之葡中文的封面及結尾。以及同上《明清傳教士與西方漢學》，頁69。
- (63) 見加斯巴爾·達·克魯(斯)神父(Fr. Gaspar da Cruz)：《(專著詳細講述)中國情況》(*Tratado em que se contam muito por extenso as cousas da China*)，頁227，澳門海事博物館，1996年。
- (64) 見同上加斯巴爾·達·克魯(斯)神父：《(專著詳細講述)中國情況》，頁267-269。
- (65) 參見 Fr. Manuel Teixeira (文德泉神父)： *The Story of Ma-Kok-Miu* (《媽閣廟的故事》)，澳門，澳門旅遊諮詢中心出版，1979年。譚世寶：〈澳門媽祖閣廟的歷史考古研究新發現〉及〈在澳門看明清以來社稷壇的變遷史跡〉兩文，分載《澳門歷史文化探真》，頁38、頁74、頁406-417。
- (66) (67)(68)見C.R.博克舍編，何高濟譯：《十六世紀中國南部行記》，頁2、頁218-220；頁48；頁222。
- (69) 參考同上書〈導言〉，及何高濟譯：《中華大帝國史》的〈中譯者前言〉、麥述爾〈緒論〉，北京：中華書局，1998年。
- (70) 譚按：中國有“三頭六臂”的神像，還有八臂哪吒、千手觀音等等，拉達所記基本準確。
- (71) 同上何高濟譯：《中華大帝國史》，頁36-38。
- (72) 後被德禮賢改稱為《天主教中國開教史》，又被劉俊餘、王玉川翻譯為《利瑪竇中國傳教史》(臺北光啟出版社與輔仁大學出版社於1986年聯合出版《利瑪竇全集》1-2冊)、何高濟等翻譯為《利瑪竇中國割記》(北京中華書局於1983年出版)。
- (73) 見《利瑪竇書信集》(同上羅漁譯：《利瑪竇全集》34冊)。
- (74) 見《利瑪竇中國傳教史》第1冊，頁80-95，《利瑪竇中國割記》，頁99-144。後書比前書增加了金尼閣(Nicolas

Trigault)撰寫的第十一章〈薩拉孫人、猶太人和基督教的教義在中國人中間的跡象〉。

- (75) 參見孫尚揚：《基督教與明末儒學》，頁15-16，東方出版社，北京，1994年；同上羅漁譯：《利瑪竇全集》第3冊，頁167-168、頁176-177。
- (76) 參見同上孫尚揚書，頁34。
- (77) 見同上羅漁譯：《利瑪竇全集》第3冊，頁185。
- (78) 見同上劉俊餘、王玉川譯：《利瑪竇全集》第1冊，頁92-95。
- (79) 見同上羅漁譯：44《利瑪竇全集》第3冊，頁167。
- (80) 見羅漁譯同上《利瑪竇全集》第3冊，頁139。
- (81) 同上《輔仁大學第四屆漢學國際研討會“中國宗教研究：現況與展望”》，頁215。
- (82) 本書1832年初版於澳門，1836年波士頓版名為《早期澳門史——在華葡萄牙居留地及羅馬天主教佈道團簡史》(*An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China; and of the Roman Catholic Church and Mission in China*)，今本為吳義雄等據此本翻譯，章文欽校註，北京，東方出版社，1997年。
- (83) 經查[英]馬禮遜(Robert Morrison)：《華英字典》的英文名為：*A dictionary of the Chinese language*，其第二卷頁360並未涉及“舊阿媽廟(Old Pagoda or Ama)”，而在第一卷頁360有對“天后娘娘(T'hëen How neang neang)”的解釋，提及其顯靈的傳說及其廟宇在澳門的建立：“一船隊行將從福建起航，一名女子在其中一船上出現，勸告船隊不要出發，因為雖然看似天朗氣清，但肯定大風將起。可是除一條船外，其他船均對其言充耳不聞，揚帆出海而全體遇難。風暴過後，這名女子所在的船安全抵達澳門(Macao)，然而其一登岸便隨即消失。天后宮(T'hëen how kung)，‘一座天后的廟宇’，位於澳門一風景怡人、相傳是天后登岸之處，為一著名的石建廟宇群，名‘娘媽閣’(Neang-ma-ko)。”見《華英字典》(影印本)，鄭州：大象出版社，2008年。
- (84) 同上龍思泰：《早期澳門史》，頁42。
- (85) [清]楊光先：《不得已》上卷〈請誅邪教狀〉，轉引自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》(以下簡稱《澳門問題檔案》)第六冊，頁605，北京：人民出版社1999年版。
- (86) 參考費成康：《澳門四百年》，頁173，上海人民出版社，上海，1988年。
- (87) [清]釋跡刪：《咸陟堂詩文集》詩集卷一四〈三巴寺〉，轉引自《澳門記略校注》，頁149。或以為此詩作於明末，今據章文欽考證，釋跡刪第一次來澳門普濟禪院是在康熙三十一年(1692)，作詩有〈遊澳門宿普濟禪院贈

雲勝師〉。他第二次來澳是在三十六年丁丑(1697)，作詩有〈寓普濟禪院寄東林諸子〉及〈丁丑夏客澳門普濟禪院贈劍平師〉(見章文欽：《澳門與中華傳統文化中的航海保護神》，1995年4月“澳門媽祖俗歷史文化研討會”論文)。此詩在其集中列於丁丑詩後，由此可以推斷其作於是年。

- (88) 同上《澳門記略校注》，頁86。
- (89) 中國第一歷史檔案館、澳門基金會、暨南大學古籍研究所合編：《明清時期澳門問題檔案文獻匯編》第一冊，頁169-171。
- (90) 參考同上《澳門記略校注》，頁181-86。黃文寬：《澳門史鉤沉》，頁149-151，澳門星光出版社，澳門，1987年。
- (91) 同上龍思泰：《早期澳門史》，頁128。龍思泰對此文加註腳②：“見附錄八”。譚按：本書246頁載“附錄八”的第12條款就是禁止澳門天主教會向華人傳教的禁令。
- (92) 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》(下簡稱《東波塔檔案》)上冊，頁426第830件，澳門基金會，澳門，1999年。
- (93) 《東波塔檔案》下冊，頁617，第1209件。
- (94) 《天主教史料》第二冊，頁922-923，北京：中華書局，2003年。[清]王之春著，趙春晨點校：《清朝柔遠記》，頁163-164，北京：中華書局，1989年。
- (95) 《東波塔檔案》下冊，頁526-527，第1046件。
- (96) 同上書，頁527，第1047件。
- (97) 《澳門問題檔案》第二冊，頁31-32。
- (98) 同上書，頁32-33。
- (99) 同上書，頁33-34。
- (100) 《東波塔檔案》下冊，頁529，第1051件。
- (101) [美]馬士(Hosea Ballou Morse, 1855-1934)著，張匯文等譯：《中華帝國對外關係史》卷一，367頁載：“1844年12月28日上諭准許傳教，1846年2月20日發還教堂產業”。又同書793頁載兩廣總督耆英等人於1846年3月18日公佈〈發還教產上諭〉，上海：上海書店出版社，2000年(其英文原版於1910年)。
- (102) 同上龍思泰：《早期澳門史》，頁43。
- (103) 同上書頁140。
- (104) 同上書40頁註腳①。參考同上《東波塔檔案》上冊第5頁註腳②。
- (105) 原碑現鑲嵌於蓮峰普濟學校圖書館門外左轉角牆壁。詳見譚世寶：〈澳門三大古禪院之歷史源流新探〉附錄四。載同上譚世寶：《澳門歷史文化探真》，頁354-355。
- (106) [清]暴煜：乾隆《香山縣志》卷八，〈濠鏡澳〉，乾隆十五年刊本。
- (107) 《東波塔檔案》上冊，頁365，第673件。

- (108) 同上書頁366，第675件。
- (109) 同上書頁366，第676件。
- (110) 同上書頁366，第677件。
- (110) [清] 盧坤等：《廣東海防匯覽》卷三一，〈方略二〇·炮臺一〉，清道光刊本。
- (112) 《澳門問題檔案》第二冊，頁22-23。
- (113) 中山大學歷史系中國近代現代史教研組、研究室編：《林則徐集·日記》，頁351，北京：中華書局1962年。
- (114) 《澳門問題檔案》第二冊，頁346。
- (115) 譚世寶：〈《望廈條約》簽訂處及名稱之異說考辨〉，載《文化雜誌》中文版62期，頁13-32，澳門文化局，2007年春季。
- (116) 參考同上龍思泰：《早期澳門史》所載龍思泰1835年撰的“補篇〈廣州城概述〉序”。因此，嚴格說目前的《早期澳門史》應為龍思泰與裨治文、衛三畏合編。
- (117) (118) (119) 同上龍思泰：《早期澳門史》，頁290-299；頁298；頁254。
- (120) [美] 亨特著，沈正邦譯，章文欽校：《舊中國雜記》的〈中譯者序言〉第二頁，正文76頁，廣州：廣東人民出版社，1992年。
- (121) (122) (123) 同上書正文，頁134-135；頁179-183；頁11-93。
- (124) [美] 丁韞良著，沈弘等譯：《花甲憶記——一位美國傳教士眼中的晚清帝國》，頁21-22、頁37-41、頁49-53、頁63-67、頁137-144、頁181-189、頁220-221、頁297-308。桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
- (125) (126) (127) (128) (129) (130) (131) (132) 同上書，頁42-43；頁44；頁65；頁51；頁85-95；頁94-95；頁48；頁178。
- (133) 參考譚世寶：《漢唐佛史探真》，頁274-278，廣州：中山大學出版社，1991年。
- (134) 參考同上書，頁249-260。
- (135) 參考譚世寶：《金石銘刻的澳門史》，頁381-384。
- (136) 參考郭寶環：〈澳門媽閣廟的業權現在仍為澳門特區政府所有——全澳市民應當知道並維護共同擁有的權益〉，載澳門：《市民日報》2007年11月26日。以及“正覺禪林／媽閣廟／媽祖閣值理會2004-2005年度主席”有關官司的〈聲明書〉，載澳門：《澳門日報》2008年12月23日A8版。
- (137) 有關文章在其去世後才被編輯整理結集為一書：《澳門掌故》，
- (138) 布衣：《澳門掌故》，香港：廣角鏡出版社，1977年。
- (139) 李鵬翥：《澳門古今》，三聯書店(香港)、澳門星光書店，1986年版。
- (140) 兩書先後由澳門紀念葡萄牙建國復興雙慶大會(Comissão dos Centenários da Fundação e Restauração)，1941年、1942年出版。
- (141) 1954年初次出版，1958年再版，澳門：三崇貿易和企業出版社(Macau, San Chong Trading & Co.)。
- (142) 本書原撰於1942年，曾以專題文章的形式分載於1945年的《復興》雜誌等，後彙集為一書由澳門文化局(Instituto Cultural De Macau)出版，1996年。
- (143) [清] 張汝霖、印光任原著：《澳門記略》，高美士譯。Ou-Mun Kei-Leok (*Monografia de Macau*). Tcheong-Lâm e Ian-Kuong Lâm, edição Quinzena de Macau, 1979, Lisboa: tradução: Luís Gonzaga Gomes.
- (144) 見湯瑪斯(Túlio Tomás)：〈我認識的高美士〉，載《文化雜誌》中文版第32期，頁96，澳門文化局，1997年秋季。
- (145) 載於《賈梅氏學院院刊》(*Boletim do Instituto Luís de Camões*)第1卷第4及第5期(1967年3月至6月)，頁354-436。
- (146) 澳門：澳門政府官印刷局(Imprensa Nacional, Macau)，1979年。
- (147) 兩書皆澳門：澳門政府旅遊諮詢中心(Centro de Informação e Turismo de Macau)，1979年。
- (148) 澳門：澳門政府官印刷局(Imprensa Nacional, Macau)，1980年。
- (149) 文德泉：《Pagodes de Macau》，澳門：澳門政府教育文化司(Direcção dos Serviços de Educação e Cultura)1982年。
- (150) 范維信譯：〈澳門眾廟〉(*Pagodes de Macau*)，載《文化雜誌》中文版第56期，頁111-120，澳門文化局，2005年秋季。
- (151) 文德泉撰葡文部分，金國平及 Maria José de Sena 分別翻譯為中文和英文，每頁皆葡文、中文和英文並列對照。澳門新聞署(Gabinete de Comunicação Social, Macau)，1990年。
- (152) 文德泉：《Templo Chinês da Barra》，頁5-6、頁55、頁65及頁74；《The Chinese Temple of Barra》，頁9。
- (153) 同上文德泉：《Pagodes de Macau》，頁2-6；《文化雜誌》中文版第56期，頁111-114。
- (154) (155) 同上文德泉書第2頁；同上《文化雜誌》中文版第56期，頁112。
- (156) 同上文德泉書，頁3-4；同上《文化雜誌》中文版第56期，頁112-113。
- (157) 同上文德泉書，頁4-5；同上《文化雜誌》中文版第56期，頁113-114。
- (158) 參見陳寅恪：〈支愍度學說考〉，載《陳寅恪史學論文選集》，頁98-99，上海：上海古籍出版社1992年。
- (159) 參考林金水：《利瑪竇與中國》，頁35、頁16。
- (160) 見同上羅漁譯：《利瑪竇全集》第3冊38頁的利瑪竇衣儒

- 服像及176-177頁文、參考同上書頁35、頁177、頁179、頁202-203。
- (161) 參考同上《文化雜誌》中文版31期45-50頁所載1553出版的[葡]費爾南·洛佩斯·德·卡斯塔內達：〈葡萄牙人發現和征服印度史〉之文對中國的天后、觀音等寺廟的描寫，及196頁把“葡文生僻詞”的“varela”譯釋為“佛塔或佛寺”。同書文的葡文版正文已經被整理者Rui Loureiro將“寺廟”的古葡文詞改作現代的“templo”，而在書末208頁把“葡文生僻詞”的“varela”譯釋為“Pagode ou mosteiro budista”。
- (162) 見 Rui Manuel Loureiro: *Em Busca das Origens de Macau*, (葡文本) p. 84... pp. 133-134, pp. 153-155, Museu Marítimo de Macau, 1997. 參見[葡]羅理路：《澳門尋根》(中文本) 頁65、頁98-99、頁112，澳門海事博物館，1997年。
- (163) 見同上書(葡文本) p. 84、pp. 119-134. 參見同上書(中文本) 頁89、頁94-95。
- (164) 見同上書(葡文本) p. 189。參見同上書(中文本) 頁136。
- (165) 見同上《專著詳細講述》中國情況 葡文部分第44頁。
- (166) 轉引自金國平：《過十字門》第78頁，澳門：澳門成人教育會，2004年。
- (167) 見《利瑪竇中國割記》，頁140。
- (168) 見《利瑪竇全集》第1冊，頁111。
- (169) 羅明堅(Michele Ruggieri, 1543-1607)、利瑪竇(Matteo Ricci, 1512-1610)原編，魏若望(John. W. Witck. S.J)主編：《葡漢辭典》(*Dicionário Português-Chinês*)第126頁“pagode神像-菩薩”，葡萄牙國家圖書館、東方葡萄牙學會、利瑪竇中西歷史文化研究所(三藩市大學)聯合出版，2001年。
- (170) 見金國平：〈澳門與媽祖信仰早期在西方世界的傳播——澳門的葡語名稱再考〉，載吳志良等編：《澳門2003》，澳門：澳門基金會，2003年。
- (171) 轉引自《澳門：從地圖繪製看東西方交匯》(*Macau: Cartografia do Encontro Ocidente-Oriente*)，頁113，紀念葡萄牙發現事業澳門地區委員會出版，1998年。
- (172) Anders Ljungstedt, *An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China; and of the Roman Catholic Church and Mission in China*, pp. 209-134, p. 215, p. 186. Viking Hong Kong Publications, 1992.
- (173) 同上書pp. 25-26.
- (174) 參考施白蒂(Beatriz Basto da Silva)著、小雨譯：《澳門編年史》(*Cronologia da História de Macau*)所附載1764年發表的〈澳門市和澳門港平面圖〉，澳門：澳門基金會，1995年。同前龍思泰：《早期澳門史》，頁249前所附載1834年繪製的“澳門市區及港口平面圖”。
- (175) 參考轉述自文德泉：〈阿爾諾索伯爵筆下的澳門〉(“Macau visto pelo Conde de Arnoso”)，《文化雜誌》中文版第7、8期55-71頁，葡版第7、8期63-78頁，澳門文化司署，1988/1989年。
- (176) 葡文本見澳門政府1931年4月18日第16期政府公報的〈蓮峰廟慈善值理會章程〉。有關與該章程纂改歷史相關的情況，參考同上譚世寶：《澳門歷史文化探真》，頁380-384。以及譚世寶：《金石銘刻的澳門史》，頁9-12、頁192-226。中文本載于陳樹榮私人收藏的《蓮峰廟營業契卷圖側(譚按：可能是“則”字之誤)記事冊》。筆者目前對此本祇見到陳煒恒《蓮峰廟史乘》，35-37頁的部分引述，澳門：澳門傳媒工作者協會，2008年版。
- (177) 同上文德泉：《Pagodes de Macau》第7頁；同上《文化雜誌》中文版第56期，頁115。
- (178) 參考譚世寶：〈略論媽祖信俗的性質及中國學術與宗教的多元互化發展〉，本文簡體中文刪節本刊於《學術研究》，1995年5期，廣州。繁體詳本刊於《澳門媽祖論文集》，澳門：澳門海事博物館、澳門文化研究會聯合出版，1998年。
- (179) [英] 湯瑪斯·阿羅姆(Thomas Allom, 1804-1872) 繪圖，喬治·賴特(George Newenham Wright, 1790-1877) 撰稿(原書1843年倫敦費賽爾出版社出版)，李天綱編譯：《大清帝國城市印象——19世紀英國銅版畫》，頁236，上海：上海科技文獻出版社，2002年。
- (180) 參考同上譚世寶：《澳門歷史文化探真》，頁38-86、頁114-197、頁308-417、頁495-549等所載的各專題論文。譚世寶：《金石銘刻的澳門史》前言〈明清澳門廟宇及其碑刻鐘銘的歷史意義〉，以及其正文42-96頁有關《馬角天妃(後)宮(今媽祖閣)》的內容；頁117-246有關《蓮峰廟》的內容。
- (181) César Guillén-Nuñez, *Macau*, pp. 50-59, Oxford University Press, Oxford New York, 1984.
- (182) 見同上譚世寶：《澳門歷史文化探真》，頁308-358，頁378-417。
- (183) 參見同上譚世寶：《澳門歷史文化探真》，頁77-83。
- (184) 見費成康：《澳門四百年》第7頁之註文所轉述，上海：上海人民出版社，1988年。
- (185) 見章文欽：《媽祖閣與澳門媽祖信仰》，載廣州：《學術研究》，1996年9期。
- (186) 見同上譚世寶：《澳門歷史文化探真》，頁14-37，頁38-86，頁165-196，頁308-358，頁371-377。譚世寶：《金石銘刻的澳門史》，頁42-96。
- (187) 分別發表於中、葡、英文本的《文化雜誌》(中第7-18頁，葡 *Revista de Cultura* 頁7-22，英 *Review of Culture* 第7-24頁)第五期，澳門文化司署，1988年。

- (188) Graciete Nogueira Batalha(白姐麗), “Este nome de Macau” (《澳門地名考》), 分別載《文化雜誌》葡文版及中文版第1期, 澳門文化學會1987年第二季度。
- (189) 關於媽閣廟的廟名與 Macao 等西文地名來源無關的論證與爭論, 筆者發表了一系列論文。參考同上譚世寶: 《澳門歷史文化探真》, 頁38-86, 頁114-180, 頁197-217, 頁487-494, 頁495-512等。
- (190) 例如, 臺灣學者石萬壽《臺灣的媽祖信仰》(2000) “謂宋元明三代之媽祖廟以沿海與沿漕運各省府州為主, 媽祖主要是航運的保護神, 入清以後才成為生活的保護神; 也說明臺灣早期媽祖廟……主要是隨漢人墾殖的進展而陸續建立”。見林美容: 《媽祖信仰與漢人社會》的“自序”, 哈爾濱: 黑龍江人民出版社, 2003年。
- (191) 參考同上譚世寶: 《〈望廈條約〉簽訂處及名稱之異說考辨》。
- (192) 參見同上譚世寶: 《澳門歷史文化探真》, 頁14-37, 頁165-180, 頁181-187。
- (193) 葡、英文本皆有明確記載 “Teng Mei(丁未)” 之年, 唯中文本祇含糊說 “在 Tcheung Tac Wong (正德皇) 統治時代”。
- (194) 參考王文達: 《澳門掌故》, 頁73-74, 澳門教育出版社, 1999年。譚世寶: 《金石銘刻的澳門史》, 頁328。
- (195) 唯其中文本將葡、英文本所載的 “姓Kái(鷄)” 都改作 “姓Kái(賈)”。下同不另註。
- (196) 參見同上譚世寶: 《澳門歷史文化探真》, 頁262-264。
- (197) 中文本的譯者擅自把原文有夾註的 “Kái(鷄)” 與 “Lou(老)” 改譯為 “Kái(賈)” 與 “Lou(劉)”。
- (198) 碑文全文為筆者首次著錄發表, 見同上譚世寶: 《金石銘刻的澳門史》, 頁46-50。
- (199) 碑文全文為筆者首次著錄, 見譚世寶: 《金石銘刻的氹仔九澳史》(澳門文化局獎學金專案成果, 2007年完稿, 即將由廣東人民出版社出版)。
- (200) 見《鷄年來臨前夕尋訪 “鷄” 姓佛山市民》, 載《佛山日報》, 2005年1月24日。
- (201) 引自 <http://news.cn.yahoo.com/050215/346/28y0g.html>
- (202) 轉引自 zhidao.baidu.com/question/3358133.html
- (203) 同上 *O Velho Templo de Kun Iâm em Macau* (《觀音古廟》) 第359頁註(1)。
- (204) 參見譚世寶: 《分路銘刻的澳門史》有關廟宇碑出刻。
- (205) 見同上譚世寶: 《澳門歷史文化探真》, 頁49-62。
- (206) 英文原本載《文化雜誌》英文版第10期頁50-67, 澳門文化司署, 1990年。又同期《文化雜誌》中文版頁28-41也譯載此文, 1993年。
- (207) 該中文版所附雙水的譯文與原文意思並不完全吻合, 並有不少誤解、錯誤。如將民間宗教理解為 “用折衷的方法對不同宗教的歸納”, 將 “真武” 亦即 “玄武” 或 “北帝” 譯成 “真正武帝” 等。
- (208) 參見同上譚世寶: 《澳門歷史文化探真》, 頁309-314。
- (209) 參見同上譚世寶: 《澳門歷史文化探真》, 頁317-328, 《金石銘刻的澳門史》, 頁97-113。
- (210) 參見同上譚世寶: 《澳門歷史文化探真》, 頁379-387。
- (211) 參見同上譚世寶: 《金石銘刻的澳門史》, 頁302-303。
- (212) (簡稱《彙編》), 實選自國學大師饒宗頤教授於1984-1987年成功指導其在澳門東亞大學研究院的碩士論文: 《澳門附近島嶼氹仔、路環歷史初探》。
- (213) 蕭國健《澳門碑刻錄初集》, 顯朝書室, 香港, 1989年。
- (214) 黃兆漢、鄭煒明: 《香港與澳門之道教》, 香港: 加略山房有限公司, 1993年8月。
- (215) 黃兆漢、鄭煒明: 《香港道教》, 載《世界宗教研究》, 1991年第一期, 北京, 中國社會科學出版社。〈澳門的道教〉, 載同上雜誌1992年第三期。
- (216) 參見林美容: 《媽祖信仰與漢人社會》的 “自序” 及正文第一章, 哈爾濱: 黑龍江人民出版社, 2003年。
- (217) 鄭煒明、黃啟臣: 《澳門宗教》, 澳門: 澳門基金會, 1994年。
- (218) 元邦建、袁桂秀: 《澳門史略》頁11、頁76, 香港: 中流出版社, 1988年。
- (219) 見同上費成康: 《澳門四百年》, 頁5-6。
- (220) 見黃啟臣: 《澳門歷史》, 頁20, 澳門: 澳門歷史學會, 1995年。
- (221) 見同上書頁8。
- (222) 金國平原為北京外國語學院葡語教員, 1986年移居葡萄牙里斯本。從1987年為葡萄牙學者白姐麗(Graciete Nogueira Batalha) 的 “Este Nome de Macau” 一文翻譯中文《澳門地名考》, 1990年為文德泉的葡、中、英三語合一本 *Ma-Kok-Miu—Templo Chinês da Barra* (《媽閣廟》 *Ma-Kok-Miu—The Chinese Temple of Barra*) 充當中文部分的翻譯, 開始介入有關澳門媽閣廟的起源與 “Macao” 地名關係等問題。
- (223) 原刊吳志良等: 《澳門1999》, 頁293-318, 澳門基金會, 1999年。修訂本收入金國平: 《中葡關係史地考證》, 澳門基金會, 2000年, 頁1-26。
- (224) 載同上《中葡關係史地考證》, 頁27-37。
- (225) 載金國平、吳志良: 《鏡海飄渺》, 頁228-230、頁240-242、頁243-246, 澳門成人教育學會, 2001年。
- (226) 同時載吳志良等編: 《澳門2002》, 頁449-472, 澳門基金會, 2002年; 金國平、吳志良: 《東西望洋》, 頁49-76, 澳門: 澳門成人教育學會, 2002年。

- (227) 原刊吳志良等編：《澳門2003》，澳門：澳門基金會，2003年；增訂後收入金國平、吳志良：《過十字門》，澳門成人教育學會，2004年，頁73-109。
- (228) 吳志良、金國平、湯開建等編：《澳門史新編》第一冊頁45-78，澳門：澳門基金會，2008年。
- (229) 見同上《澳門2003》，頁455。
- (230) 參考同上譚世寶：《Macao、Macau(馬交)與澳門、馬角等詞的考辨》。
- (231) 同上金國平：《Macao、Macau諸名考異》。
- (232) 見同上文德泉：Pagades de Macau，頁7。
- (233) 見同上《澳門2003》，頁455。
- (234) 北京外國語學院：《意漢詞典》，頁533，北京：商務印書館，1996年。
- (235) 見同上金國平：《Macao、Macau諸名考異》。
- (236) 見同上。
- (237) 見哈爾·恩普森編《香港地圖繪製史》83頁，香港政府，1992年。此圖作者、年代有異說，施存龍主萬曆九年(1581)之說，見《文化雜誌》中文版第40、41期36頁後附之圖。而湯開建認為此圖是萬歷時兩廣總督劉堯海繪，(見《文化雜誌》中文版第23期所載〈澳門諸名淺議〉)。最近，湯開建又私下告之此圖繪於萬曆七年(1579)。
- (238) 如黃文寬說：“……‘壕鏡澳在虎跳門外’。蓋誤浪白濤為澳門也。”見黃文寬：《澳門史鉤沈》，頁198，澳門：澳門日報出版社，1987年。
- (239) 見《中國古代地圖集》(明代)的143圖，註釋的10-11頁，北京：文物出版社，1996年。
- (240) 目前最新之說是推斷《粵大記》刊刻於“萬曆二十六年左右”，見黃國聲、鄧貴忠點校《粵大記》的〈前言〉，廣州：中山大學出版社，1998年。但據該書下冊768頁已有萬曆二十八年二月十二日的記事，故應作成書於此年之後的判斷。
- (241) 趙春晨：《澳門記略校注》，頁189，澳門：澳門文化司署，1992年。
- (242) 參考同上譚世寶：《Macao、Macau(馬交)與澳門、馬角等詞的考辨》。
- (243) 見金國平：《西方澳門史料選萃》，頁213，廣州：廣東人民出版社，2005年。
- (244) 見同上金國平、吳志良：《過十字門》，頁103。
- (245) 見同上金國平：《西方澳門史料選萃》，頁75。
- (246) 見同上金國平、吳志良：《過十字門》，頁82-83。
- (247) 見同上金國平：《粵東“亞馬港”與越南“亞馬港”》。
- (248) 見同上金國平：《澳門與媽祖信仰早期在西方世界的傳播》。
- (249) 參考同上譚世寶：〈新出之葡文檔案：《熱爾·哥依斯使團紀實》之失實〉。
- (250) 金國平、吳志良：《東西望洋》，頁64。
- (251) 見同上金國平：〈澳門與媽祖信仰早期在西方世界的傳播〉，參考同上譚世寶：《澳門歷史文化探真》，頁549-559。
- (252) 《文化雜誌》中文版第13-14期，澳門：澳門文化司署，1993年。
- (253) 載劉月蓮、黃曉峰主編：《澳門媽祖論文集》，頁174-182，澳門：澳門海事博物館、澳門文化研究會聯合出版，1998年。
- (254) 載《學士》卷三，廣州：廣東教育出版社，1997年。
- (255) 載《中國文化與澳門研究國際研討會論文彙編》，澳門：澳門大學，1998年。
- (256) 載蔡鴻生主編：《戴裔煊教授九十誕辰紀念文集：澳門史與中西交通研究》，廣東高等教育出版社1998年。
- (257) 姜伯勤：《石濂大汕與澳門禪史——清初嶺南禪學史研究初編》，上海：學林出版社，1999年。
- (258) 章文欽：《澳門與中華歷史文化》，澳門：澳門基金會，1995年。
- (259) 載同上劉月蓮、黃曉峰主編：《澳門媽祖論文集》，頁183-216。
- (260) 章文欽：《澳門歷史文化》，北京：中華書局，1999年。
- (261) 見同上章文欽：《澳門與中華歷史文化》，頁258-260。
- (262) 劉月蓮、黃曉峰主編：《澳門媽祖論文集》，澳門：澳門海事博物館、澳門文化研究會聯合出版，1998年。
- (263) 李獻璋著、鄭彭年譯：《媽祖信仰研究》，澳門：澳門海事博物館出版，1995年。(原著《媽祖信仰の研究》，日本：泰山文物社，1978年。
- (264) 見同上《澳門媽祖論文集》，頁1-4。
- (265) 見同上《澳門媽祖論文集》，頁37-40。
- (266) 徐曉望、陳衍德：《澳門媽祖文化研究》，澳門：澳門基金會，1998年。
- (267) 此文初載於廣州的《學術研究》1997年第7期，後經增刪修改，再發於《文化雜誌》中文版第33期，澳門：澳門文化局，1997年冬季版。後載《澳門媽祖文化研究》頁27-48。
- (268) 徐曉望：〈澳門‘天后聖母’與中西宗教的兼融〉，原載臺灣《歷史月刊》，1997年第4期。後載《澳門媽祖文化研究》頁179-188。
- (269) 載米健、李麗如主編：《澳門論學》，頁243-251，北京：法律出版社，2001年。
- (270) 見徐曉望：《澳門媽祖信仰史研究》之〈緒論〉，福州：海風出版社，2007年。
- (271) 見徐曉望：《澳門媽祖信仰史研究》頁15。

- (272) 徐曉望：《閩澳媽祖廟調查》，澳門：澳門中華媽祖基金會，2008年。
- (273) 澳門特別行政區政府文化財產廳：〈澳門新世紀的文化工程申報世界文化遺產〉，《文化雜誌》中文版第46期，頁91，澳門：澳門文化局，2003年。
- (274) 同上徐曉望：《閩澳媽祖廟調查》頁174。
- (275) 同上書頁148。
- (276) 同上書頁149。
- (277) 同上書頁1。實際上，人類學是在19世紀末產生於美國，到20世紀初才傳入中國。
- (278) 徐曉望：《媽祖信仰史研究》，頁7。
- (279) 李獻璋著、鄭彭年譯：《媽祖信仰研究》，頁6、頁10。
- (280) 原刊《文化雜誌》中文版42期頁1-26，澳門文化局，2002年春季。
- (281) (清)張廷玉等撰：《明史》第五冊、卷五十，北京：中華書局，1974年。
- (282) 《福建通志》卷十五，祠祀，四庫全書本。
- (283) 均見(明)林堯俞等纂修、俞汝楫等編撰：《禮部志稿》，卷八十四〈有司祀典〉下，四庫全書版。
- (284) 本文簡體中文刪節本刊於《學術研究》，1995年5期，廣州。繁體原本刊於《澳門媽祖論文集》，澳門：澳門海事博物館、澳門文化研究會聯合出版，1998年。
- (285) 本文原附圖載《文化雜誌》中文版26期，澳門文化司署，1996年。又簡體中文刪節本刊於《學術研究》，1996年，第7期，廣州。
- (286) 本文原載《文化雜誌》中文版29期(葡文譯本刊於同期的葡文版)，澳門文化司署，1996年。簡體中文刪節本刊於《學術研究》，1996年，第9期，廣州。
- (287) 原為譚世寶〈澳門媽祖閣廟的歷史考古新發現〉的附文，刊於《文化雜誌》中文版29期，頁110-113，澳門文化司署，1996年。
- (288) 原宣讀於1996年第十屆澳門社會科學年會，後載同上《澳門歷史文化探真》，頁513-548。
- (289) 原刊《文化雜誌》中文版35期，1998年夏季，澳門文化司署，附圖多幅。簡體中文本刊於《開放時代》1998年6期，廣州。
- (290) 簡體刪節本刊於中國政法大學：《比較法研究——澳門研究專號》，1999年1月，北京。
- (291) 簡體中文刪改本原刊於《文物》，1999年11期，北京。
- (292) 在慶祝香港大學創校九十週年明清史國際研討會上報告發表，2001，4，27-29，香港大學中文系。後載同上《澳門歷史文化探真》頁359-370。
- (293) 原刊《文化雜誌》中文版42期頁1-26，澳門文化局，2002年春季。
- (294) 見同上《澳門歷史文化探真》頁181-196。
- (295) 原刊《澳門日報》，後載於余振、崔寶峰、鄭煒明等編《澳門歷史、文化與社會》頁249-254，澳門成人教育協會，2003年。
- (296) 原刊《文化雜誌》中文版46期頁249-261，澳門文化局，2003年春季。
- (297) 曾於“16-18世紀的中西關係與澳門”國際學術討論會上發表，澳門，2003年11月。
- (298) 曾在四川大學俗文化國際研討會上報告發表，後刊於項楚主編《中國俗文化研究》第二輯，巴蜀書社，成都，2004年9月。
- (299) 見同上《澳門歷史文化探真》，頁487-494。
- (300) 原刊《歷史研究》2004年第6期頁153-161，北京：中國社會科學雜誌社出版。
- (301) 本文曾刊《澳門日報》2005年7月17日D7《學海》版，後載同上《澳門歷史文化探真》頁549-558。
- (302) 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。
- (303) 譚世寶：《金石銘刻的氹仔九澳史——清代氹仔、九澳廟宇碑刻鐘銘等集錄研究》(2007年完稿交廣東人民出版社待版)。
- (304) 原為中國武漢大學兼研佛學與史學的教授，其在澳門回歸祖國前三年獲澳門文化司署的研究獎學金資助研究澳門佛教史。
- (305) 何建明：《佛法觀念的近代調適》，廣州：廣東人民出版社，1998年。《澳門佛教》，北京：宗教文化出版社，1999年。
- (306) 見同上何建明：《澳門佛教》頁3-4、頁15。
- (307) 見李獻璋：《媽祖信仰研究》頁170。
- (308) 見林子昇：《16-18世紀澳門與中國之關係》頁22。
- (309) 山東大學2006年通過的博士學位論文。
- (310) 山東大學2007年通過的博士學位論文。
- (311) 見劉然玲：《文明的博弈——16-19世紀澳門文化長波段的歷史考察》(北京大學2007年通過的博士論文之修訂本)頁195-201，頁236-238，頁247-255等處，廣州：廣東人民出版社，2008年。
- (312) 參見《中國大百科全書·歷史分冊》第2冊“古史辨”條及“顧頡剛”條。大百科全書出版社，北京，1992年。
- (313) 見黃啟臣：《澳門通史》頁109-110，廣州：廣東教育出版社，1999年。
- (314) 見黃鴻釗：〈澳門道教文化志略〉，載《文化雜誌》中文版第50期頁107-116，澳門：澳門文化局，2004年。
- (315) 見鄭妙冰：《澳門——殖民滄桑中的文化雙面神》頁104-106，香港：明報出版社，2004年。
- (316) 見戴定澄：〈澳門音樂簡史〉，載《澳門史新編》第四冊頁1329-1353，澳門：澳門基金會，2008年。